

WIDER|SPRUCH

Widerspruch Nr. 4 (02/82) Krise in Gesellschaft und Wissenschaft (1982)

INHALTSVERZEICHNIS

	Personenverzeichnis	0
	Impressum	0
Zum Thema	Das Thema: "Krise und Wissenschaft"	3
Artikel	<i>Elmar Treptow:</i> "Philosophie zwischen alter und neuer Identität?" - Zur widersprüchlichen Verlaufsform der gegenwärtigen nicht-marxistischen Philosophie	6
	<i>Robert Steigerwald:</i> "Zum historischen Hintergrund des gegenwärtigen bürgerlichen Krisenbewußtseins"	17
	<i>Konrad Lotter:</i> "Ökologische Krise als Krise von Wissenschaft und Technik?" - Über die Ursachen der Naturzerstörung und die Wege zu ihrer Behebung	31
	<i>Ralph Marks:</i> "Der Krisenbegriff in der Wissenschaftsgeschichte von Th. S. Kuhn"	45
	<i>Günter Preßler:</i> "Aktuelle Friedensdiskussion und die Krise menschlicher Geschichtsentwicklung"	61
	<i>Alexander von Pechmann:</i> "Krise des Marxismus?"	76
Berichte und	András Gedö: "Philosophie der Krise"	

Rezensionen

(aus: Marxistische Blätter Nr. 90, S. 322).
Euthymos Papadimitriou 82

Richard J. Bernstein:
"Restrukturierung der Gesellschaftstheorie".
Rainer Wiedemann 92

Manfred Buhr/Robert Steigerwald:
"Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit".
Alexander von Pechmann 97

"Societas Hegeliana" – Gesellschaft 101

Diskussion und Kritik

Helmut Gollwitzer:
"Erwiderung an Bernard Léon" 102

Elmar Trepton:
"Jeder redet von der Krise, die 'MG' nicht" 107

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 4 (02/82) Krise in Gesellschaft und Wissenschaft (1982)

AutorInnen: *Redaktion*

Zum Thema

Zum Thema

Krise in Gesellschaft und Wissenschaft

Nach den Prognosen aller ernstzunehmenden Wissenschaftler und Politiker werden die 80er Jahre zum zweiten Jahrzehnt seit Bestehen der Bundesrepublik, in dem die Krise zu einer Alltagsrealität geworden sein wird. Die Erhaltung der Umwelt, die Sicherung der Arbeitsplätze und des sozialen Netzes, ja sogar das Überleben der gesamten menschlichen Gattung werden zu gesellschaftlichen Problemen, deren politische Lösungsmöglichkeiten mit dem wachsenden Ausmass ihrer Bedrohung in immer grössere Entfernungen rücken. Zweifellos haben wir es nicht nur mit einer zyklischen und vorübergehenden, sondern mit einer umfassenden und tiefgreifenden Krise zu tun, die sämtliche Bereiche des menschlichen Lebens ergreift und sich immer weiter in sie einfrisst.

Die Entwicklung unserer Gesellschaft holt damit offenbar jene Kassandrarufe der bürgerlichen Philosophie von Schopenhauer bis Heidegger, die unseren zivilisatorischen Fortschritt auf dem "Holzweg" wähten, ebenso ein, wie die marxistischen Theoretiker Recht behalten sollten, die, zeitweise gegen den äußeren Anschein, die spätbUrgeliche Gesellschaft in einem historisch-gesetzmäßigen Prozesse des Niedergangs sahen.

Angesichts dieses langfristigen Prozessen der wachsenden ökonomischen, sozialen und politischen Probleme ist es unseres Erachtens eine der dringlichsten Aufgaben – nicht zuletzt der Philosophie –, sich sowohl um einen konsistenten und realitätsgerechten Begriff der Krise als auch um die Klärung der tieferliegenden Ursachen der Krise mit all ihren

Zum Thema

weltanschaulich–ideologischen Konsequenzen zu bemühen. Bedeutet "Krise" Heilung oder Niedergang? Ist die alltäglich erfahrene Krise als Krise des Bewußtseins und des Denkens zu interpretieren, wie konservative Ideologen nicht müde werden zu betonen; erwächst sie dem tief gestörten Verhältnis des "modernen" Menschen zur Natur, wie es die "Ökologen" aller Schattierungen uns zu erklären versuchen; oder ist sie ganz einfach aus den politisch–ökonomischen Strukturproblemen und Widersprüchen zu verstehen, wie dies die Marxisten seit jeher behaupteten?

Um die Erklärung der Krise und um die philosophische Diskussion über deren Wesen geht es uns im vorliegenden Band:

Elmar Treptow unternimmt dazu in seinem Aufsatz den Versuch, die verschiedenen Denkmuster der nicht–marxistischen Philosophie als angemessenen theoretisch–weltanschaulichen Ausdruck der krisenhaften Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft und damit ihre historisch–systematische Verlaufsform als notwendig widersprüchlich aufzuzeigen.

Daran schließt sich ein historischer Überblick von Robert Steigerwald an, der den verschiedenen und letztlich vergeblichen Versuchen der Philosophie in der Bundesrepublik nachgeht, mittels der Adaption von marxistischen Positionen einen "dritten" Weg zwischen bürgerlicher und marxistischer Philosophie zu konstruieren, der die inneren Widersprüche der spätbürgerlichen Philosophie überwinden soll.

Die gegenwärtige Kontroverse in der "Ökologie–Diskussion" spiegeln die beiden Aufsätze von Konrad Lotter und Günter Preßler wider: Während Konrad Lotters Artikel bemängelt, daß die gegenwärtigen Erklärungen der Ökologen über die Krise die spezifisch gesellschaftlichen Bedingungen der Krise, die jeweiligen Produktionsverhältnisse, außer Acht lassen, übt demgegenüber Günter Preßler in seinem Beitrag Kritik an Marx insofern, als dieser von der Kritik der Produktionsverhältnisse nicht tiefer zur Kritik der Produktivkräfte und deren Entwicklung vorgedrungen sei. Beide Positionen dürften genügend Stoff für eine weitergehende und vertiefende Diskussion über das Wesen der derzeitigen Krise enthalten.

Eine ausführliche Auseinandersetzung leistet Ralph Marks mit dem Ansatz von Th.S. Kuhn, der zwar den Krisenbegriff innerhalb des Positivismus salonfähig gemacht hat, aber bei der Beschreibung soziolo-

Zum Thema

gisch-psychologischer Prozesse stehengeblieben ist.

Abschliessend geht Alexander von Pechmann noch der Frage nach, ob auch der Marxismus von der Krise befallen ist, und unter welchen begriffstheoretischen Voraussetzungen es überhaupt sinnvoll ist, von einer "Krise des Marxismus" zu reden.

Eine Reihe von Rezensionen über Bücher, die das Thema: Krise der Wissenschaften und Philosophie zum Gegenstand haben, ergänzen den Band, der mit einer Antwort Helmut Gollwitzers auf die "Anfrage" Bernhard Léons im letzten Heft 1/82 und einer Glosse zur "Marxistischen Gruppe" schliesst, und von dem wir uns wünschen, daß er Euch einige Anregungen geben kann.

Die Redaktion

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 4 (02/82) Krise in Gesellschaft und Wissenschaft (1982), S. 6-16

Autor: *Elmar Treptow*

Artikel

Elmar Treptow

'Philosophie zwischen alter und neuer Identität?' –

Zur widersprüchlichen Verlaufsform der gegenwärtigen nicht-marxistischen Philosophie'

„Die Macher sind am Ende, und den Sinnstiftern traue ich nicht.“ (Anonymus beim Symposium)

Die Krise der gegenwärtigen nicht-marxistischen Philosophie tritt unmittelbar in Erscheinung in der Zersplitterung und Zerrissenheit ihrer Formen. D.h., diese Krise zeigt sich zunächst in der Aufeinanderfolge und der Ablösung von vorherrschenden Richtungen, in dem Aufstieg und Verfall von Schulen oder deren kommunikationsloser pluralistischer Koexistenz.

Hierzu gehören vor allem die Dominanz der Existenzphilosophie und der neuscholastischen Metaphysik in den 50er Jahren, die Ausbreitung des Positivismus neben dem Aufstieg und Niedergang der Frankfurter Schule In den 60er und 70er Jahren, die anschließende Tendenzwende mit dem verstärkten Hervortreten antiaufklärerischer und antiemanzipatorischer Konzeptionen, der Restauration der Grundwerte und der demokratiekritischen Ordnungsvorstellungen, dem Ökologismus, der jüngsten Wiederbelebung Nietzsches.

Hinzu kommen die Diskrepanzen, Konflikte, Revisionen und Desintegrationsprozesse innerhalb dieser verschiedenen Richtungen selbst, darunter: in der Existenzphilosophie der Widerstreit zwischen Jaspers' „Erhellung“ des „Scheiterns“ in den „Grenzsituationen“, Heideggers „existentialontologisch“ fundierte Frage nach dem „Sinn von Sein“ und Sartres Ausgehen von der sich selbst „entwerfenden“ für sich seienden Existenz; in der neuscholastischen Metaphysik die Auseinandersetzungen über den augustinischen, thomistischen oder scotistischen Ansatz und die verschiedenen Anleihen bei modernen Theorien (speziell die Kontroverse um Teilhard); in der Frankfurter Schule die Divergenzen zwischen Habermas' „Universalpragmatik“ und Horkheimers Hinwendung zu Schopenhauer; im Positivismus das Auseinanderfallen der logischen und linguistischen Richtung (Carnap, Wittgenstein), die Unvereinbarkeiten der Modelle Poppers und Kuhns, die „ontologische“ Wendung Quines usw.

Nur insofern erscheinen die gegensätzlichen Richtungen unmittelbar, sofort als eine gewisse Einheit, als sie - von ihren widersprüchlichen, einander ausschließenden Positionen her - die marxistische Philosophie negieren. Aber mit dieser Negation hat die nicht-marxistische Philosophie verständlicherweise ihre Zersplitterung nicht in einer konzeptionellen Einheit aufgehoben, d.h. sie hat hiermit ihre Krise nicht überwunden, sondern gerade potenziert.

Alle Krisen - ideelle wie materielle, sozialökonomische sind gekennzeichnet durch Spaltung der Identität, Störung des Gleichgewichts und Verselbständigung der widersprüchlichen Formen des betreffenden Systems.

Wenn die Verselbständigung der widersprüchlichen Formen nur relativ bleibt, kann die Krise erneuernd, belebend und reinigend (kathartisch) sein und zu „Renaissance“, „vita nuova“, Aufschwung, Wachstum und Fortschritt führen. Die Krise ist dagegen zersetzend, zerstörend und eine Krankheit zum Tode, wenn die Verselbständigung der widersprüchlichen Formen „absolut“ wird und die Formen tendenziell endgültig auseinanderfallen.

Welche Art der Krise schließlich vorliegt - die stabilisierende und regenerierende oder die destabilisierende und destruisierende -, hängt davon ab, welche einheitliche Verlaufsform die Formen finden, in der sie einen Formenwandel, eine Metamorphose (Transformation) durchmachen. (Das betrifft alle Krisen, gleichgültig ob sie als Steuerungs- bzw. Regulie-

Elmar Treptow

rungskrisen oder als Ziel- bzw. Sinnkrisen, als Orientierungskrisen, Motivationskrisen oder Legitimationskrisen aufgefaßt werden.)

Die einheitliche, kontinuierliche Verlaufsform, in der sich die widersprüchlichen diskontinuierlichen Formen bewegen (und in der sie die konkrete Identität des „Beisichseins im anderen seiner selbst“ - die Selbstbestimmung - ausbilden), ist die Entwicklungsform der ideellen und materiellen Produktivkraft.

Allerdings kann die destruktive Krise - das tendenzielle Ende der Metamorphosen innerhalb der Verlaufsform eines Systems (einer Formation) - gerade die regenerierende Krise innerhalb eines anderen umfassenderen Systems sein. In diesem Fall ist die destruktive Krise die Befreiung der Produktivkraft von den sie hemmenden, deformierenden Formen, also eine produktive Krise.

Für die Philosophie heißt dies, daß ihre Krise in dem Maße produktiv oder destruktiv ist, in dem ihre ideelle Produktivität ihre spezifische geistige Arbeit - in den vorhandenen Formen entwickelt oder gefesselt wird.

Die Produktivität der gegenwärtigen nicht-marxistischen Philosophie bewegt sich - näher betrachtet - nicht in einer unübersichtlich zersplitterten Vielzahl widersprüchlicher Formen, sondern in zwei Grundformen, die nach der Auflösung der Hegelschen Philosophie, die die klassische bürgerliche Philosophie zusammenfaßte, entstanden sind und sich bis heute in Abwandlungen reproduzieren. Das heißt: nach Hegels Anstrengung, die Totalität (und mit ihr die Einheit von Wesen und Erscheinung) der Natur und Gesellschaft sowie des Denkens im Medium der Wissenschaft zu erfassen und nach Marx' materialistischer Aufhebung der Verknüpfung von Wissenschaft und Totalität (jeweils verbunden mit der Orientierung darauf, daß die gesellschaftlichen Individuen Natur und Gesellschaft beherrschen und somit ihre eigenen Lebensumstände selbstbestimmend kontrollieren) zerfällt die Philosophie in folgendes Dilemma: einerseits gibt sie den Anspruch auf die Totalität preis und reduziert die Wissenschaft auf die Analyse gegebener Erscheinungen und bestehender Verhältnisse (Positivismus), andererseits gibt sie den Anspruch auf Wissenschaft preis und mystifiziert die unwissenschaftlich, irrationalistisch aufgefaßte Totalität (Lebensphilosophie, Existenzphilosophie, Metaphysik, auch Frankfurter Schule). Das ist der Grundwiderspruch der nicht-marxistischen Philosophie zwischen reduzierter Rationalität und Irrationalität.

Die reduzierte Rationalität ist typischerweise technisch reduzierte Rationalität, die in praktischer Hinsicht sozialtechnologischen, technokratischen und reformerischen Charakter hat (also die optimalen Mittel für Zwecke delegiert, die als gegeben und feststehend unterstellt werden). Der Irrationalismus ist ihre antitechnizistische Negation und die Auflösung der rationalen Begriffe und des kausalen gegenständlichen, objektiven Wissens zugunsten einer (nicht lern- und lehrbaren) Intuition, gegründet auf subjektivem Erleben, auf Schau, unmittelbarem Verstehen oder Glauben. Die in diesen Grundwiderspruch zerfallene Vernunft muß ratlos und ohnmächtig resignieren, wenn es um die Erkenntnis der Gesetze der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung und die Perspektive der Selbstbestimmung geht.

Hier kommt es hauptsächlich nur auf die kategoriale Bestimmung an. Das Material, mit dem sich die dem Grundwiderspruch entsprechenden zwei Entwicklungslinien der Philosophie nachweisen ließen, finden wir von Lukács¹ und Gedö² detailliert ausgebreitet. Lukács verfolgt die Begründung des Irrationalismus durch Schelling, Schopenhauer und Kierkegaard, die Weiterführung durch Nietzsche, dann durch Dilthey, Simmel, Spengler, Scheler, Heidegger und Jaspers, durch die präfaschistische und faschistische Lebensphilosophie von Klages, Baumeister und anderen, außerdem den Neuhegelianismus (Kroner, Glockner), die Soziologie in ihren Etappen von Schmolter und Wagner über Toennies, Max Weber, Alfred Weber und Mannheim bis zu Spann, Freyer und C. Schmitt, schließlich den sozialen Darwinismus, die Rassentheorie und den Faschismus. Gedö verfolgt darüberhinaus die jüngste Entwicklung der lebensphilosophischen und positivistischen Varianten.

Hier kommt es auf folgendes an: insofern innerhalb des Grundwiderspruchs zwischen der irrationalistischen und der reduziert rationalistischen Philosophie auf jeder Seite Metamorphosen stattfinden, ist die Krise der Philosophie zunächst eine Regenerationskrise (etwa im Übergang von Heidegger und Jaspers zu Lübke und Rohmoser oder andererseits im Übergang von Popper zu Kuhn). Insofern die Philosophie aber mit diesen Metamorphosen die Verlaufsform hat, daß sie den Grundwiderspruch verallgemeinert und vertieft und die Verselbständigung der Formen vorantreibt, wird sie in ihrer Produktivität zunehmend eingeengt und in eine destruktive Krise verwickelt, die tendenziell zur Auflösung

¹ G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954

² A. Gedö, Philosophie der Krise, Berlin 1978 (und Frankfurt a.M. 1978)

des Grundwiderspruchs selbst drängt (was die Auflösung zur einen oder zur anderen Seite ausschließt).

Der Grundwiderspruch ist dadurch charakterisiert, daß beide Seiten sich nicht nur entgegengesetzt sind und sich ausschließen, sondern sich zugleich auch wechselseitig bedingen (was jeden dialektischen Widerspruch charakterisiert). In den Krisen macht sich eben in jedem Fall auch die Einheit geltend. „Die Krisen sind immer nur momentane gewaltsame Lösungen der vorhandenen Widersprüche, gewaltsame Eruptionen, die das gestörte Gleichgewicht für den Augenblick wiederherstellen³.

Die philosophischen Repräsentanten beider Grundformen erfassen den Widerspruch nicht als solchen, indem sie die Lösung auf der einen oder der anderen Seite suchen oder die Krise kurzweg zur Natur der Philosophie erklären, nachdem sie selbst die Unmöglichkeit einer den Grundwiderspruch überbrückenden konkretisierenden Synthese des Wissens konstatiert haben. Immer wieder wird von ihnen einerseits die technische Rationalität (einschließlich der aufklärerisch-mündigen Verstandesrationalität) und andererseits gerade ihr irrationales Überschreiten als Grund der Krise - oder sogar des „Endes“ - der Philosophie angegeben⁴. Die direkte Affirmation der technischen Rationalität einerseits und ihre irrationalistische abstrakte Negation (also ihre indirekte Affirmation) andererseits sind nicht zufällig, willkürlich oder fiktiv, sondern reflektieren die Realität der den Menschen gegenüber verkehrten, verselbständigten Technik und Wissenschaft in den verkehrten, versachlichten mensch-

³ Marx, Das Kapital, MEW, Bd. 25, S. 259 (vgl. MEW, Bd. 23, S. 127 f.)

⁴ Zum Exempel: Horkheimer, der wie Adorno die Krise der Philosophie mit der Herrschaft der "instrumentellen Vernunft" verbindet (Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt a.M. 1968). Oder Jaspers, der das Wesen der geistigen Krise in der Herrschaft von "Technik und Apparat als Bedingungen des Massendaseins" sieht (Zur geistigen Situation der Zeit, Berlin/New York 1979 «1931», S. 32 ff.) Oder Heidegger: "Die Philosophie endet im gegenwärtigen Zeitalter. Sie hat ihren Ort in der Wissenschaftlichkeit des *gesellschaftlich handelnden* Menschentums gefunden. Der Grundzug dieser Wissenschaftlichkeit aber ist ihr kybernetischer, d.h. technischer Charakter." (Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 64). Andererseits Popper, der die Krise der Philosophie gerade im Überschreiten der "Stückwerk-Technologie" erblickt (Das Elend des Historizismus, Tübingen 1965, S. 60), dann aber selbst den Umschlag seines "Kritischen Rationalismus" in den Irrationalismus einräumt: "Ich gebe offen zu, daß ich meinen Rationalismus nicht rational begründen kann ... mein Rationalismus ist nicht autonom, sondern er beruht auf einem irrationalen Glauben an die vernünftige Haltung" (Utopie und Gewalt, in: Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, Berlin/Bonn/Bad Godesberg, 1975, S. 306).

lichen Verhältnissen der kapitalistischen Produktion. Mit der Einverleibung und Unterordnung der gesamten subjektiven, personalen und objektiven, sachlichen Produktivkräfte (der notwendigen Faktoren der Produktion) unter den verselbständigten automatischen Prozeß des Kapitalwachstums verselbständigen sich auch Technik und Wissenschaft als die Produzenten beherrschende Mächte (und zwar mit der wissenschaftlich-technischen Revolution in verstärktem Maße). „In der Tat, die Einheit in der Kooperation, die Kombination in der Teilung der Arbeit, die Anwendung der Naturkräfte und Wissenschaft wie der Produkte der Arbeit in der Maschinerie zur Produktion - alles dies tritt den einzelnen Arbeitern selbst so fremd und sachlich gegenüber, als bloße Daseinsform der von ihnen unabhängigen und sie beherrschenden Arbeitsmittel, wie diese selbst ihnen in ihrer einfachen sichtbaren Gestalt als Material, Instrument etc., als Funktionen des Kapitals und daher des Kapitalisten.“⁵ „Die verselbständigte und entfremdete Gestalt, welche die kapitalistische Produktionsweise überhaupt den Arbeitsbedingungen und dem Arbeitsprodukt gegenüber dem Arbeiter gibt, entwickelt sich also mit der Maschinerie zum vollständigen Gegensatz.“⁶

Die Verkehrung und Versachlichung - die Entfremdung - der Produktivkräfte in Form des Kapitals sind die Verlaufsform der Metamorphosen des verkehrenden versachlichenden Grundwiderspruchs von produktiver konkreter gebrauchswertproduzierender Arbeit (mit ihren integrierenden Bestandteilen Wissenschaft und Technik) und abstrakter wertproduzierender Arbeit in Form der Ware und des Geldes, -des Grundwiderspruchs, der sich mit jeder Lösung und Überwindung vertieft. In diesem materiellen Widerspruch bleibt letztlich die ideelle philosophische Produktivkraft fetischistisch befangen, die sich in dem Widerspruch zwischen verkürzter Rationalität und ihrer abstrakten Negation abarbeitet.

Die fetischistische Ideologie besteht allgemein darin, daß in der warenproduzierenden Gesellschaft den Menschen die gesellschaftlichen Beziehungen zu ihrer Arbeit als gesellschaftliche Beziehungen der Dinge (Sachen) - der Arbeitsprodukte und deren Natureigenschaften erscheinen. D.h., die fetischistische Ideologie besteht in dem realen gegenständlichen Schein, daß die Verkehrung und Versachlichung - die Entfremdung - gegenständlich, sachlich bedingt und somit naturgegeben seien. Der

⁵ Marx, Theorien über den Mehrwert, MEW, Bd. 26.1, S. 259

⁶ Marx, Das Kapital, MEW, Bd. 23, S. 455 (vgl. Gedö, a.a.O., S. 140 f.)

Fetischismus als diese reale Mystifikation ist untrennbar verbunden mit der Ware, also auch mit den Warenformen Geld und Kapital⁷.

Die defetischisierende, entmystifizierende Überwindung des philosophischen Grundwiderspruchs und seiner verkehrten Metamorphosen muß also auf die theoretische und praktische Kritik der entfremdeten gesellschaftlichen Verhältnisse hinauslaufen. Aber die positivistische und die irrationalistische Philosophie reflektieren nicht ihre eigenen theoretischen und praktischen Voraussetzungen und begreifen sich nicht als konstituiert durch einen Entwicklungszusammenhang, in dem sie selbst und ihrer Gegenstände vermittelt sind, sondern sie verstehen sich letztlich als einfach gegeben, unabgeleitet, selbständig und autonom. Darin stehen sie im grundlegenden Gegensatz zur dialektischen Philosophie. (Auch Hegels dialektische Verknüpfung von Wissenschaft und Totalität ist allerdings ein unkritischer Ausdruck der realen Verkehrung und Versachlichung, aber dieser Subjekt-Objekt-Verkehrung im Ganzen, d.h. der automatischen Herrschaft des real abstrahierenden sich vermehrenden Werts, der sich die sinnlich konkrete Produktivkraft als seine Erscheinungs- und Verwirklichungsform unterordnet.)⁸

Daß der philosophische Grundwiderspruch von technisch verkürzter Rationalität und Irrationalität den realen gesellschaftlichen Widerspruch von konkreter produktiver Arbeit und abstrakter wertproduzierender Arbeit bzw. von Produktivitätssteigerung und Verwertung reflektiert, bestätigt sich dadurch, daß etappenweise die eine oder die andere Richtung vorherrscht, je nachdem, wie latent oder akut die gesellschaftlichen Widersprüche sind.

Das etappenweise Vorherrschen der Existenzphilosophie und der neuscholastischen Metaphysik, dann des Positivismus (die Rückkehr des in der angloamerikanischen Szene vitalisierten Wiener Kreises) und schließlich - nach dem Interregnum der Frankfurter Schule und mit der Tendenzwende - die Dominanz der neokonservativen antiaufklärerischen Philosophie⁹, entsprechen ziemlich genau den drei Haupttappen der kapitalistischen Entwicklung in der Nachkriegszeit. Das ist

⁷ Marx, Das Kapital, MEW, Bd. 23, S. 85-98

⁸ Vgl. auch die implizite Beziehung auf Hegels Weltgeistspekulation in Marx' Charakterisierung des sich verwertenden Werts als "automatisches" "übergreifendes Subjekt" und "sich selbst bewegende Substanz" (MEW, Bd. 23, S. 168 f.)

⁹ Vgl. die unterschiedliche Periodisierung in: H.M. Baumgartner/H.-M. Sachs, Philosophie in Deutschland 1945 - 1975, Königstein/Ts. 1980

1. nach dem Zusammenbruch und „Scheitern“ die Etappe der Rekonstruktion und Restauration (bis 1955/56),
2. die Etappe der relativen Stabilisierung, Konsolidierung und Integration in der „Wirtschaftswunderzeit“ (bis 1971/72, unterbrochen durch die Krise 1966/67),
3. die Etappe zunehmender Labilisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse und akuter Zuspitzung der Widersprüche (seit 1973.174).

Am Ende dieses Weges stehen jetzt: die ökonomische Überproduktionskrise, die Finanzkrise des Staates, die Energie- und Rohstoffkrise, die Zunahme der Internationalen Konflikte, die Bedrohung des Friedens, die Massenarbeitslosigkeit, der Abbau des Sozialstaats, die Einschränkung des Gesundheits-, Bildungs- und Sozialwesens, die Zerstörung von Natur und Umwelt; die Auswirkungen in der Alltagswirklichkeit: Vergrößerung der allgemeinen Existenzunsicherheit, Durchkreuzung der Lebenspläne, psychische Verelendung, Lebensangst.

Mit diesen „Grenzen des Wachstums“ ist das auf gesellschaftlichen Grundkonsens und Kompromiß aufgebaute technokratische Konzept des keynesianischen Krisenmanagements durch Staatsintervention selbst in die Krise geraten (und mit ihm die Sozialdemokratie als seine politische Form)¹⁰. Als Alternative dazu leben die neokonservative und neoliberale Theorie und Politik wieder auf (der Ordoliberalismus von Eucken, Röpke, von Rüstow, Müller-Armack, Hayek, Friedman). Krisenbewältigung, Effizienz und Gerechtigkeit werden wieder in erster Linie von dem freien Markt erwartet, ergänzt durch einen starken Staat, der das Austeritätsprogramm durchsetzt, „ungezügelter Begehrlichkeit“ in der Bedürfnisbefriedigung abwehrt und sozialstaatliche und demokratische Teilhabeansprüche eindämmt¹¹.

In der dieser sozialökonomischen und politischen Alternative entsprechenden Klemme steckt die Philosophie, die in dem Dilemma der reduzierten Rationalität und der Irrationalität fixiert bleibt. Alles kehrt wieder

¹⁰ Vgl. Helmut Schmidt (Bundeskanzler): "Wir wollen zeigen, daß der kritische Rationalismus eine Erkenntnistheorie und eine politische Philosophie entwickelt, welche als theoretische Grundlage eines ethischen und demokratischen Sozialismus das Erbe Kants antreten kann ... " In: Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, Berlin/Bonn/Bad Godesberg 1975, S. XII.

¹¹ vgl. C. Offe, "Unregierbarkeit". Zur Renaissance konservativer Krisentheorien, in: Stichworte zur "Geistigen Situation der Zeit 1., Frankfurt a.M. 1980 (edition suhrkamp), Bd. 1000, S. 294-318.

Elmar Treptow

in dieser Philosophie, wenn auch in abstrakt-verflüchtigter Form. So sind das Leitmotiv und die Quintessenz der jüngsten antiaufklärerischen irrationalistischen Philosophie, daß es prinzipielle Grenzen des wissenschaftlich-technisch Machbaren gebe, der Mensch endlich sei und auf die unendliche Transzendenz verwiesen sei, Werte wie Selbstbescheidung und Disziplin durch die Autorität der Staatsgewalt und ihrer hierarchischen Institutionen erzwungen und durch eine neue alte Ethik abgestützt werden müßten.

Philosophie zwischen ...



Unconnected
Zusammenhanglos

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 4 (02/82) Krise in Gesellschaft und Wissenschaft (1982), S. 17-30

Autor: *Robert Steigerwald*

Artikel

Robert Steigerwald

Zum historischen Hintergrund des gegenwärtigen bürgerlichen Krisenbewußtseins

In jenen längst vergangenen Zeiten, da die Bourgeoisie, noch revolutionär, danach strebte, die Welt neu zu ordnen, war eben diese Bourgeoisie auch noch darauf aus, zu erkennen, was sie, diese Welt, im Innersten zusammenhält. Sie verwarf die feudale Geistigkeit als Ansammlung von Trug- und Götzenbildern von Idolen - und bereicherte unser Wissen von Natur, Gesellschaft und Geschichte.

Der Abschied von Fortschritt und Wahrheit

Dies ist längst vorbei. Zur Macht gelangt, durchlebte die Bourgeoisie nur eine kurze Zeit des Triumphs. Lange schon weiß sie sich einem Feind gegenüber, der sich vom feudalen Gegner der Vergangenheit vor allem darin unterscheidet: Dieser war zum Untergang verurteilt, dem Proletariat aber gehört die Zukunft, wie dereinst die Bourgeoisie gegen den Feudalismus mit dem gesellschaftlichen Fortschritt im Bunde war. Darum änderte sich mit der Stellung der Bourgeoisie im Geschichtsprozeß - vom Motor dieses Prozesses zur Bremse -auch der Charakter bürgerlicher Geistigkeit. In zwei grundlegenden Varianten entwirft sie seit langem den einen Gedanken: Geschichte- gar als Progress mag's gegeben haben, gibt es aber nicht mehr.

Mit den kapitalistischen Zuständen ist das Ende der Geschichte erreicht. Das geht bis zum Buchtitel: „Abschied von der Geschichte“, oder bis zum Schlagwort: „posthistoire“, post-Modernismus usw. Ihr, die Ihr die Wahrheit des Gesellschaftsprozesses aufdecken wollt, lasset alle Hoff-

Robert Steigerwald

nung schwinden! Wonach ihr sucht - das sind nur Scheinprobleme. Be-
gnügt euch mit dem, was ihr unmittelbar wahrnehmt: was euch positiv
gegeben ist. Darin richtet euch ein. Auch da und dort reformieren mögt
ihr es.

Aber das große Ziel, den großen Wurf schlägt euch aus dem Kopf! Das
ist nur „Metaphysik“! So etwa lauten in schlichtes Deutsch übersetzt die
Grundaussagen der einen Hauptrichtung spätbürgerlicher Philosophie,
der positivistischen.

Mit der Zuspitzung des Klassenkampfes zwischen Bourgeoisie und Pro-
letariat wächst in bürgerlichen Kreisen indes die Sorge, solch positivisti-
sche Ausklammerung der eigentlichen weltanschaulichen Probleme sei
unzureichend. Sobald der Sozialismus von der Theorie zur Wirklichkeit
wird, kann die Bourgeoisie sich schon gar nicht mehr mit einfacher Ver-
neinung von Weltanschauung begnügen; der bürgerlichen Welt muß ein
„tieferer“ Sinn, ein „höherer“ Wert zugesprochen werden.

Gesucht war eine Philosophie, die anders als der antimetaphysische Posi-
tivismus, Erscheinung und Wesen zwar nicht gleichsetzte, aber, ebenso
wie er, die Erkenntnis des Wesentlichen verhindert. Die Bourgeoisie
braucht keine Weltanschauung mehr, die die Geschichtlichkeit aller ge-
sellschaftlichen Erscheinungen (eben: das Wesen der Geschichte), also
auch die Vergänglichkeit des Kapitalismus bejaht, und nach den sozialen
Triebkräften geschichtlichen Fortschritts sucht. Übrig bleibt allein, bei
Bestreiten der Dialektik von Wesen und Erscheinung in Ihren beiden
obengenannten Varianten, eben jenes Wesen, die Geschichte, zu verrät-
seln.

Das Wesen der Welt wird in dieser zweiten grundlegenden Variante
spätbürgerlicher Ideologie das Rätselhafte. Es ist unserer Ratio, unserer
Vernunft verschlossen, ist das unserer „Machbarkeit“, unserer Technik
Unzugängliche. Und das Geheimnisvolle hängt gerade mit unserer „Ma-
cherei“, mit unserer Technik zusammen: sie reproduziere jene angeblich
unserer menschlichen Wesenheit geschuldeten Mängel. Drum rufe
Technik jene industriellen und demokratischen Großstrukturen ins Le-
ben, mit ihren Massen, ihrer Massendemokratie, mit jenem eben diesen
Massen angemessenen Banausischen, und erzeuge so den Zerfall jegli-
cher höheren Kultur. (Marxismus und Massenbewegung werden übri-
gens jener „Ebene“ zugeschrieben!) - Drum zwingt uns Technik einer-
seits jene Rationalität der Rechenhaftigkeit auf, jene Logik des Sach-
zwangs, jenes Prinzip der Leistung, die allesamt andererseits den zu
schwachen Menschen überforderten, zur „Zurücknahme“ des Erreichten

nötigten oder die Stützung des zu schwachen Menschen durch einen starken Staat und andere Institutionen verlangten.

Unsere „anthropologische“ Mangelhaftigkeit und die ihr entsprechende Technik sind es also angeblich, die uns in die tiefe Krise unseres Verhältnisses untereinander und zur Natur stürzt. Soll das behoben werden, so müssen wir unserer angeblichen Mangelhaftigkeit entsprechend unser ganzes Weltverhältnis ändern (nicht die Produktionsverhältnisse!). Wir kommen aus der „Ohnmacht des Geistes“ nur heraus, indem wir uns von jenem Typus der Geistigkeit lösen, der alles nur als Objekt des von uns Beherrschtwerdens, alles nur im Modus des Technischen, des Machbaren, des Berechenbaren zu erfassen sucht: Es geschehen mehr Dinge zwischen Himmel und Erde, als euch eure Weisheit träumen läßt. Befreit euch von der seelentötenden Allmacht der Technik mit ihrer Rechenhaftigkeit, ihrem Leistungsdruck; öffnet eure Seele den umfassenderen, geheimnisvollen Kräften der Natur, des Lebens, woraus euch neue Macht und neue Erkenntnisse entgegenquellen werden! Dies sind die grundlegenden Stichworte der zweiten Hauptvariante spätbürgerlicher Philosophie, der lebensphilosophischen.

Innerhalb der allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, die den Charakter unserer Epoche und damit letztlich auch des ideologischen Klassenkampfes unserer Zeit bestimmen, wirkten in Deutschland einige besondere Faktoren. Dazu gehörte vor allem die Kriegsniederlage des deutschen Imperialismus 1945. Das grundlegend veränderte Kräfteverhältnis in der Welt und in Deutschland drückte dem ideologischen Klassenkampf seinen Stempel auf. Der Marxismus-Leninismus hatte die siegreiche Sowjetunion inspiriert und bewirkte eine bedeutende Verbreitung des Marxismus. Aber auch für die bürgerliche Philosophie gab es neue Existenzbedingungen unter den Staaten, die gegen den Faschismus kämpften und siegten, befanden sich auch solche, die unter dem Feldzeichen bürgerlicher Ideale von Freiheit und Demokratie stritten und eine Neubelebung bürgerlich-demokratischer und bürgerlich-humanistischer Ideale bewirkten. Schwierigkeiten und zeitweilige Rückschläge beim sozialistischen Aufbau einiger Länder einerseits sowie die Neubelebung bürgerlich-demokratischer und humanistischer Ideale andererseits erwiesen sich als Ansatzpunkte für Konzeptionen des „dritten“ Weges zwischen Kapitalismus und realem Sozialismus.

Unter solchen Bedingungen entwickelte sich unmittelbar nach Kriegsende der ideologische Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Marxismus-Kritik trat zunächst nur in sozialdemokratisch-

revisionistischer (etwa in der Zeitschrift: „Das sozialistische Jahrhundert“) oder - etwas später -theologischer Form auf. Sie bediente sich „demokratischer“ und „europäischer“ Argumente, um - bei Gleichsetzung von Faschismus und Kommunismus als beide „totalitär“ - eine Art offizieller, großbürgerlicher Variante des „dritten“ Weges zu entwickeln. Es wurde ein „demokratischer“ Antikommunismus aus der Taufe gehoben, eine angebliche besonders freiheitliche Tradition „Europas“ gegen den „östlichen“, „asiatischen“, demokratiefeindlichen Kommunismus behauptet. Die „europäischen“ Schlächter der Pariser Kommune, die „westliche“ Kolonialismus-Soldateska, der Faschismus von Berlin über Rom bis Madrid und Lissabon wurden namens solcher Euro-Geschichtsklitterung ebenso „vergessen“, wie die großen freiheitlichen Traditionen des „Ostens“ unterschlagen wurden.

Davon hob sich damals eine linksbürgerliche Variante des „dritten“ Weges ab, die sich zunächst Thesen des Existentialismus zuwandte. Dieser war mit seinen Stereotypen von der Sinnlosigkeit des Seins, der Rätselhaftigkeit der Welt und ihrer Unerkennbarkeit, mit seiner Hypostasierung des Subjekts und seines „Projekts“, das dem Sein erst den Sinn gibt, der Bourgeoisie in der unmittelbaren Nachkriegszeit, der Zeit größter Schwäche des deutschen Imperialismus, willkommen, in der es - gerade umgekehrt - darum ging, das Sein und den „Sinn“ des Faschismus zu „enträtseln“, die Bedingungen eines neuen Lebens zu schaffen, einen neuen Humanismus zu verwirklichen.

Dabei war der Existentialismus Sartres und Merleau-Pontys wirkungsvoller als der deutsche. Beide hatten, im Gegensatz zum vorwiegend quietistischen Grundcharakter des deutschen Existentialismus, eine aktivistischere Spielart dieser Philosophie entwickelt. In deren Mittelpunkt stand nicht so sehr das Problem des Todes, sondern mehr das der, allerdings subjektivistisch gedeuteten, Freiheit. Außerdem waren Sartre und seine Freunde aktive Widerstandskämpfer, während die Hauptvertreter des deutschen Existentialismus entweder, wie Heidegger, sich anfangs den Nazis zur Verfügung gestellt oder, wie Jaspers, vor der Politik resigniert hatten. Überdies kokettierten die französischen Existentialisten, aktive, kleinbürgerliche Antifaschisten, aber keine Marxisten, mit Elementen des Marxismus. Ja, sie stellten sich als eigentliche Erneuerer der angeblich existentialistischen Motive des jungen Marx, als Vorkämpfer der Anthropologisierung des Marxismus hin. Sie ließen sich aus diesen Gründen gut zur philosophischen Untermauerung eines „dritten“ Weges zwischen Kapitalismus und Sozialismus benutzen. Und die Bourgeoisie knüpfte -

in der Periode ihrer eigenen politischen und ideologischen Schwäche an diese, innerhalb des bürgerlichen Bewußtseins am weitesten links angesiedelte Art der Philosophie an.

Etwa um 1947-48 traten dann linkskatholische und protestantische Kreise, gruppiert um die in der damaligen französischen Besatzungszone erscheinende Monatszeitschrift „Umschau“ (später auch um die „Frankfurter Hefte“) und offensichtlich auch von der Pariser existentialistischen „Marx“-Diskussion inspiriert mit dem Anspruch auf, den humanistischen Gehalt des Werkes des jungen Marx herauszuarbeiten. Hier müssen Walter Dirks, Knappstein, Paul Tillich und Erich Thier genannt werden (letzterer gab erstmals seit 1933 Marx' „ökonomisch-philosophische Manuskripte“ in Deutsch heraus). Sie knüpften an Marcuses und de Mans Kommentare zu Marx' „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ an; fanden damals aber kein breiteres Echo mehr. Die „Zeit“ hatte sich bereits gewandelt. Es konsolidierte sich die Macht des deutschen Imperialismus wieder. Churchills Fulton Rede war bereits gehalten. Der Kalte Krieg begann. Die Bourgeoisie verlor den „Spaß“ an unnötigen linken „Spinnereien“. In der Periode des zugespitzten kalten Krieges erlebten wir einen direkten, scharfen, theoretischen Angriff auf den Marxismus, der zunächst vor allem von klerikalen Kräften angeführt wurde, da die anderen offen bürgerlichen Ideologen, ihrer faschistischen Vergangenheit wegen, noch zu desavouiert waren.

Der christliche Dialog

Einige christliche Kreise erkannten bereits recht früh - etwa 1952 bis 1954 -, daß das Streben nach Vernichtung des Kommunismus die atomare Katastrophe heraufbeschwor. Aus der Mitte dieser Kräfte entwickelt sich seit dieser Zeit eine Strömung, die an Boden gewinnt und am besten mit des Jesuitenpater Brockmöllers Wort vom „Taufen des Kommunismus“ - in den späteren Jahren dann vom „Taufen durch den Dialog“ - gekennzeichnet wird. Dabei treffen wir unter den Anhängern dieser neuen Form des „dritten“ Weges auch echte progressive Kräfte wie etwa den evangelischen Theologen Gollwitzer.

Das erste Signal dieser neuen Tendenz war die Antrittsvorlesung des Dominikaner-Paters Marcel Reding am moraltheologischen Lehrstuhl der Universität Graz, gehalten 1952. Thema der Vorlesung war „Thomas von Aquin und Karl Marx“. Reding konzidierte Marx, wie Thomas ein

Robert Steigerwald

genialer und originaler Aristoteliker gewesen zu sein. Aristoteles wird gewissermaßen zum „missing link“ zwischen Marx und dem Aquinaten. Dabei gelangte Reding - zur Zeit von Pius XII. war das sehr mutig - zu der These: Aristoteles, Thomas, Marx hätten sich aufgrund der gemeinsamen Problematik verstehen und miteinander diskutieren können. Und er fragte: Weshalb können wir es nicht?

Ein weiteres, schon deutlicher wahrnehmbares Zeichen der neuen Art der Auseinandersetzung war Brockmöllers Buch „Christentum am Morgen des Atomzeitalters“. Seine geschichtsphilosophische Ausgangsposition ist teilweise rassistisch und geopolitisch. Seine allgemeine Einstellung zur marxistischen Philosophie fußt auf der Ansicht des Dominikaner-Paters Wetter. Aber er hat erstmals in der katholischen Kirche Thesen folgender Art formuliert: Die Kirche ist nicht an eine bestimmte Eigentumsordnung gebunden. Es beginnt eine neue Zeit, auf die sich die Kirche einstellen muß. Sie darf weder europazentrisch noch kapitalistisch Partei ergreifen, sondern muß versuchen, ihre Existenz in die neue Zeit hinüberzuretten. Dabei sollte sie danach streben, den Marxismus durch Taufe - wie einst Aristoteles auszunutzen.

Die Marxismus-Diskussion der Studentenbewegung

In der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre werden die Bedingungen des ideologischen Kampfes zwischen Kapitalismus und Sozialismus abermals komplizierter und widerspruchsvoller. Einerseits schreitet die Konsolidierung der Macht des deutschen Imperialismus und Militarismus fort. Er geht von da aus zu immer mehr direkt aggressiver Politik über. Andererseits erstarkt aber auch nicht nur allgemein das sozialistische Weltssystem, zerbricht das Kolonialsystem immer mehr, sondern wächst der sozialistische deutsche Staat zu einem ökonomisch, politisch und ideologisch soliden Gebilde heran. Der Sozialismus ist auf deutschem Boden nicht mehr auszulöschen.

Innerhalb der Großbourgeoisie bilden sich in dieser Zeit zwei verschiedene taktische Varianten zur Erreichung desselben Zieles - der Liquidierung der Ergebnisse des Zweiten Weltkrieges heraus: eine offen aggressive (gekennzeichnet etwa durch Politiker wie Strauß, Guttenberg, Barzel, Schröder) und eine solche der „neuen“ Ostpolitik, die sich indirekter, politisch scheinbar „weicher“ gibt und sich stärker der ideologischen Mittel bedient. Damit war die Zeit gekommen, im philosophischen Kampf gegen den Marxismus jetzt Thesen eines linksbürgerlichen „drit-

ten“ Weges wiederzubeleben, wobei solche Tendenzen nunmehr auch von Anhängern einer durchaus nicht linksbürgerlichen Politik übernommen werden, womit der politisch-soziale Charakter dieser Thesen verdeutlicht wird.

Die „Marxismuskommission“ der Evangelischen Akademien entstand zwar schon 1951 mit dem Ziel, den Marxismus angesichts der „Herrschaft des Sowjetmarxismus in dem östlichen Teil Deutschlands“ zu kritisieren. In diesem theoretischen Kontext tauchen die Gedanken des früheren Lukács wieder auf. So argumentiert beispielsweise Landgrebe in der dritten Folge der „Marxismus-Studien“: Engels' Thesen stellten eine „Degeneration der Dialektik“ dar. Sie entzögen „jeder Möglichkeit einer echten Dialektik den Boden“. Dialektik beruhe auf der „Wechselbeziehung von Bewußtwerden und Produzieren als einem körperlich tätigen Handeln“¹. Wie bei Wetter, Hommes und anderen Kritikern des Marxismus heißt es nunmehr: Marx stand über dem Gegensatz von Materialismus und Idealismus. Die Präntention auf eine „dritte“ Philosophie, im Namen von Marx und als Funktion des Antikommunismus erhoben, ist hier klar. Marx' Dialektik „ist nicht materialistisch insofern, als sie nicht Bewegungsgesetz einer an sich bestehenden Naturmaterie, sondern Gesetz der Selbstproduktion der Menschengattung, die durch ständiges Ineinandergreifen von materieller Veränderung ihrer Lebensbedingungen durch ihre leibliche Tätigkeit und Bewußtwerden dieser Veränderung gekennzeichnet ist“².

Etwa zur gleichen Zeit, da Landgrebe dies schrieb, entwickelte Sartre in Frankreich gleichartige Thesen, die ihrerseits von linksbürgerlichen Kräften in der Bundesrepublik übernommen wurden. Sartre meint: Die Geschichte ist das Werk des Menschen und dieser das Werk der Geschichte. Der Mensch steht in der Geschichte und kann sie darum erkennen (Lukács 19231). Er macht die Geschichte, sie ist ihm also nicht fremd, sondern erkennbar, während ihm die Natur ein Äußeres ist, durch so viele Vermittlungsglieder von ihm entfernt, daß ihm der Zugang zu ihrem wirklichen Inneren verwehrt ist. Folglich gibt es zwar eine Erkenntnis (Dialektik) der Geschichte, nicht aber eine solche der Natur. Dialektik ist wesentlich Praxis des Subjekts, das -von seiner Natürlichkeit getrennt - letztlich nur Geist, Bewußtsein ist. Naturdialektik ist nur per

¹ L. Landgrebe, Das Problem der Dialektik, in: Marxismus studium, Tübingen, 3. Folge, 1960, S. 59

² ebenda, S. 52

analogiam und gemäß dem Postulat der Einheit der Welt und des Denkens der Natur von außen aufgezwungen. Dadurch entsteht die Gefahr der Anthropologisierung der Natur und einer Naturalisierung des Menschen, einer Desintegration des Menschen³.

Wir sehen also eine Ausbreitung der Argumente, die ursprünglich (1922/23) Lukács entwickelte. Sie wurden zu Grundthesen der linksbürgerlichen Variante des „dritten“ Weges, stellten sogar, das muß betont werden, zeitweilig die wirksamste Form der Marxismus-Kritik dar. Das Besondere dabei besteht darin, daß sich diese Marxismus-Kritik als Wiederherstellung des wahren Denkens von Marx etwa in Gestalt der sog. kritischen Theorie der „Frankfurter Schule“ ausgab.

Die Auseinandersetzung mit diesen Auffassungen hat grundlegende Ideologie-Prozesse solcher vor allem zur Intelligenz, zu den lohnabhängigen Mittelschichten gehörenden Kräfte zum Gegenstand, die durch die objektiven gesellschaftlichen Veränderungen auf den Weg einer Linksentwicklung gedrängt werden, ohne daß sie sich bereits auf den Boden der revolutionären Arbeiterbewegung stellten oder ihre marxistische Theorie übernehmen. Dennoch widerspiegeln sich die Prozesse, denen diese Schichten unterworfen sind, in nicht wenigen Fällen auf ein Weise, daß sich die Protagonisten dieser Strömung für Marxisten halten und von hier aus nicht nur Kritik am Imperialismus, sondern auch an dem nach ihrer Meinung „pervertierten“ realen Sozialismus üben. Hier wären etwa der damalige Rudi Dutschke zu nennen. Andere, wie etwa Herbert Marcuse, machten sich geradezu zu Wortführern dieser Richtung und erlangten damit zeitweilig international großen Einfluß.

Unter diesen Bedingungen wuchs das Interesse am Marxismus gerade bei den jungen Intellektuellen ständig an. Sie waren einerseits genügend informiert, um sich nicht mit den offiziellen Propagandaphrasen zufrieden zu geben. Andererseits fanden viele von ihnen diesen Widerspruch zwischen Realität und Ideologie empörend. Dies war folglich keineswegs nur ein bürgerlichdefensives oder bürgerlich-aggressives Interesse am Marxismus, sondern in wachsendem Maße - bei allen antikommunistischen Wirkungen und Einflüssen - dennoch echtes Bestreben, den Marxismus ernsthaft - freilich oft im Sinne rein theoretisch-kontemplativer Beschäftigung - kennenzulernen. Noch nie gab es in der Bundesrepublik ein so großes Interesse am Marxismus, wie in jenen späten sechziger

³ Vgl. Existentialismus und Marxismus, eine Kontroverse zwischen Sartre, Gavaudy, Hypolite, Vigier und Orcel, Hrsg. A. Schmidt, Frankfurt/M. 1965

Jahren, schossen so viele Institute zur Erforschung und Bekämpfung des Marxismus aus dem Boden, veröffentlichten so viele renommierte, gut-bürgerliche Verlage Werke von Marx, Engels und anderen Marxisten sowie Monographien über oder gegen den Marxismus⁴.

Die „Philosophie der Praxis“

In dieser Variante des „dritten“ Weges in der Philosophie wirkt noch die Kritik subjektivistischer Art (früher Lukács, Korsch) am Eindringen mechanizistisch-deterministischer Konzeptionen (Kautsky, Bucharin) in die Arbeiterbewegung nach. Die Kritik ist voluntaristisch geprägt angesichts der Trennung von Theorie und Praxis in Teilen der Arbeiterbewegung. Sie wendet sich gegen die Herabminderung des subjektiven Faktors der gesellschaftlichen Entwicklung. Diese Kritik der Traditionslinie Lukács-Korsch mündet in der Herausbildung linksbürgerlicher Varianten eines „dritten“ Weges von der Art der „Frankfurter Schule“, der spontaneistischen Studentenbewegung ein. Der antifaschistische und demokratische Kampf bürgerlichhumanistischer Kräfte stimulierte diesen Prozeß durch Aufwertung bürgerlich-demokratischer Positionen ebenfalls. Die Einsicht in die Überlebtheit des Kapitalismus, in seine Dehumanisierung, in die Unvermeidlichkeit des Sozialismus, aber auch in die Wirkungslosigkeit traditioneller Marxismus-Kritik stimuliert bei vielen Intellektuellen, die nicht oder noch nicht auf die sozialistische Position überzugehen bereit sind, Ansichten des „dritten“ Weges.

Hauptinhalt dieses „dritten“ Weges - viele dieser Inhalte sollten sich als recht langlebig erweisen - ist die Wiederbelebung der Anthropologie, der „Praxis“, als Instrument zur Verteidigung der individuellen Spontaneität gegenüber staatsmonopolistischer Reglementierung. Der Marxismus wird auf diese Anthropologie und „Praxis“ reduziert. Die Anerkennung der objektiven Realität wird als Ausdruck verdinglichten Bewußtseins und als die Freiheit einschränkend abgelehnt. Von diesem abstrakten individualistischen Standpunkt aus wird eine abstrakt antiinstitutionelle und anti-autoritäre Opposition entwickelt. Ihr Wesen ist die Abtrennung der Autorität bzw. der Institution von ihrem konkreten, gesellschaftlichen, klassenmäßigen Inhalt. Praktisch bedeutet das einerseits, den inneren Zusammenhang reaktionärer, faschistischer Institutionen bzw. Autoritäten mit dem Kapitalismus zu verwischen. So richtet sich diese Oppositi-

⁴ Vgl. Marxistische Blätter, Frankfurt/M., Heft 3/1968, S. 45 f

Robert Steigerwald

on zwar gegen monopolkapitalistische Formen bürgerlicher Institutionen und Autoritäten. Andererseits aber richtet sie sich gegen das Wesen sozialistischer Institutionen und Autoritäten. Diese linksbürgerliche Position knüpft, dem eigenen Selbstverständnis nach, an den humanistischen Gehalt von Grundideen des klassischen bürgerlichen Humanismus an, will ihn wiederbeleben. In Wahrheit jedoch handelt es sich um eine lebensphilosophisch entstellte Klassik, um wiederbelebte Romantik. Sie wird gegen den realen Marxismus gewandt, dabei aber als genuiner Marxismus ausgegeben. Die ganze Strömung wird sich verstärken in Abhängigkeit einerseits von der weiteren Steigerung des Ansehens des Marxismus-Leninismus, andererseits der zunehmenden Schärfe des Kampfes zwischen Marxisten-Leninisten und den Theoretikern der revisionistischen Tendenzen, in Abhängigkeit schließlich von der zunehmenden Verschärfung des Klassenkampfes zwischen den Kräften des einheitlichen, weltrevolutionären Prozesses einerseits, des Imperialismus andererseits.

Alle diese Gründe veranlassen dazu, die Theorie des „dritten“ Weges zwischen Kapitalismus und Sozialismus, zwischen Bourgeoisie und Proletariat sehr differenziert einzuschätzen: sie ist Barriere gegen eine weitere Linksentwicklung und damit bürgerlicher Natur. Andererseits kann sie bei vielen ihrer Anhänger Durchgangsetappe auf dem Wege zur Arbeiterbewegung sein. Dabei ist es aber durchaus nicht dasselbe, ob es sich um solche aus bürgerlicher Umwelt ausbrechende, sich der Arbeiterbewegung nähernde Kräfte handelt oder um Persönlichkeiten, die - wie etwa Garaudy, Ernst Fischer, Havemann, die Wortführer des Dubcek-Revisionismus, Bahro - die grundsätzlichen Klassenpositionen aufgegeben haben.

Mit der Ablösung der CDU von der Regierung im Jahre 1969 wurde außenpolitisch der Versuch unternommen, sich den neuen weitpolitischen Verhältnissen anzupassen, innenpolitisch von Hayeks monopolistischem „Liberalismus“ (Konzeption der freien Marktwirtschaft) überzugehen zu sozialtechnologischen Konzeptionen (in der Traditionslinie Wilson-Roosevelt-Keynes der Futurologie, Poppers). Es herrschte die Illusion, daß alles machbar, die Krise vermeidbar, der Wohlfahrtsstaat möglich geworden sei, daß man Reformen durchführen könne und müsse, daß man mehr Demokratie wagen solle. Grundannahmen waren: kontinuierliches Wirtschaftswachstum ohne Krise ist möglich. Die ökonomischen Prozesse sind mit den Methoden von Keynes steuerbar. Die kapitalistischen Widersprüche lassen sich manipulieren. Der Kapitalis-

mus wirkt auf den Sozialismus stärker ein als umgekehrt. Dies war übrigens ein im „Westen“ stimulierendes Moment für die neue Ostpolitik, von der man sich vermehrte Möglichkeiten versprach, die DDR „in der Umarmung erdrücken“ zu können. Es war dies auch die Zeit der Ideologie von der angeblichen Ideologiefreiheit.

In der zweiten Hälfte der siebziger Jahre platzt diese Illusion, als sich die allgemeine Krise erstmals seit Jahrzehnten mit einer den Kapitalismus weltweit erschütternden zyklischen Krise verband. Zweifel an der Möglichkeit sozialtechnologischer Lösungen kamen auf. Julius Kardinal Döpfner drückt diese Stimmung sehr deutlich in den Worten aus: „Die Bilanz aus den Erlebnissen mit der Ideologie der unbegrenzten Machbarkeit menschlicher Zufriedenheit, menschlichen Glücks und Sinnerfüllung wird von vielen als erschreckend gewertet.“⁵ Gab es im ersten Entwurf für das SPD-Langzeitprogramm noch klare, abrechenbare Prognosen, so sagt der zweite Entwurf eigentlich: Genossen, laßt uns damit anfangen, daß wir nichts prognostizieren können! Der Keynesianismus gerät in eine tiefe Krise. Der Wohlfahrtsstaat erwies sich als Illusion. Arbeitslosigkeit breitete sich aus. Die Krisen wurden wieder stärker und kapitalistisch-weltweit. Reformen mußten abgeblasen, stattdessen - wegen schrumpfender Akkumulationsquellen bei fehlender Bereitschaft, Profite und Rüstungshaushalte zu belasten - die Massen stärker belastet werden. Das sich damit verstärkende Konfliktpotential macht es unmöglich, „mehr Demokratie zu wagen“.

Die Ideologie des „Endes des Wachstums“ soll aus der Not eine Tugend machen. Dieser Bankrott der Sozialtechnologie soll in der Ideologie des sozialtechnologisch machbaren „Nullwachstums“ noch sozialtechnologisch kaschiert werden. Zugleich wird dies bittere Elend bürgerlicher Ideologie mittels des Sacharins der neuen Lebensqualität bei Nullwachstum zu versüßen versucht. Wobei das alles sinn- und nutzlose Metaphern sind angesichts der Tatsache, daß Nullwachstum und Profitmaximierung, Nullwachstum und Krisenbekämpfung einfach nicht kombinierbar sind.

⁵ Julius Kardinal Döpfner, in: Herder-Korrespondenz, 8/1976, S.

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 4 (02/82) Krise in Gesellschaft und Wissenschaft (1982), S. 31-44

Autor: *Konrad Lotter*

Artikel

Konrad Lotter

Ökologische Krise als Krise von Wissenschaft und Technik? - Über die Ursachen der Naturzerstörung und die Wege zu ihrer Behebung

Die ökologische Bewegung hat ein berechtigtes Interesse: sie will die Natur vor den zerstörerischen Übergriffen des Menschen bewahren. Konservative und Linke, Christen und Naturschwärmer haben sich zu diesem Zweck in Bürgerinitiativen und Partelen zusammengeschlossen. Die Vielfalt der Bewegung läßt das Übergreifende, allgemeine Interesse am Schutz der Natur erkennen; zugleich aber zeigt sie, wie vielfältig das grüne Engagement motiviert sein kann. Einigkeit besteht weithin nur im Ziel, Streit dagegen in der Wahl der Mittel, den Formen des Kampfes, vor allem aber im Feindbild.

Die Gegensätzlichkeit gründet letztlich in der Frage nach den Ursachen der ökologischen Krise; sie hängt eng mit der Frage nach ihrer Behebung zusammen. Je nachdem, wie die Beantwortung ausfällt, lassen sich hauptsächlich zwei große Richtungen unterscheiden. - Die eine begreift die ökologische Krise als Ausdruck der Gesellschaft und ihrer ökonomischen Verfassung, d.h. der Produktionsverhältnisse. Sie stellt die Verschmutzung der Gewässer, Vergiftung der Luft, Verseuchung des Bodens, Verschwendung der Rohstoffe etc. als notwendige Begleiterscheinung der kapitalistischen Verwertung dar. Dementsprechend sieht sie eine Überwindung der ökologischen Krise letztlich nur in der Veränderung bzw. Aufhebung der kapitalistischen Verhältnisse. - Die andere dagegen glaubt, auf gesellschaftliche Ursachen weitgehend verzichten zu können. Sie führt die Krise auf die Natur des Menschen und seine

Konrad Lotter

„grenzenlose Begehrlichkeit“ zurück (H. Gruhl), auf die christlich-jüdische Religion, die den Menschen aus der übrigen Schöpfung heraushebt und ihn zum Herrn Über die Welt erhebt (L. White, C. Amery) oder auf den Mangel an Ehrfurcht vor der Natur (R. Spaemann). Die gegenwärtig vielleicht verbreitetste Anschauung gibt der modernen Wissenschaft und Technik die Hauptschuld an der Zerstörung der Natur. Hier treffen sich sonst so entgegengesetzte Lager wie Christen und Anarchisten, deren Argumente ich in zweien ihrer Vertreter exemplarisch darstellen und kritisieren möchte.

MARTIN ROCK, Professor für katholische Sozialethik in Mainz, sieht im überzogenen, frivolen Anspruch, die Natur völlig zu enträtseln und sie technisch zu beherrschen einerseits¹, im Vordringen der Technik (als Technokratie) in die Bereiche der Wertentscheidungen andererseits (S. 79 f.) die Ursachen der ökologischen Krise. Hinzukommt, daß Wissenschaft und Technik den Menschen in ein falsches Verhältnis zur Natur gebracht haben. Als Gegenstand der Erkenntnis und der Beherrschung wird die Natur ausschließlich unter dem Aspekt der Verfügbarkeit und des Nutzens betrachtet. Damit ist der Mensch aus seiner natürlichen Geborgenheit herausgerissen; Mensch und Natur werden zu Feinden (S. 82 f.).

Liegt die Ursache der ökologischen Krise in Wissenschaft und Technik als solchen, so erscheint deren Einschränkung als konsequenter Ausweg. Die „Theologie der Natur“ will die Naturwissenschaft zwar nicht abschaffen, sie will ihr aber ein verändertes Verständnis der Natur abverlangen (S. 79).

Christliche Naturwissenschaft, Christliche Technik?

Dieses veränderte Verständnis beginnt mit der Abkehr vom anthropozentrischen Weltbild. Nicht der Mensch und seine Bedürfnisse, sondern die außermenschliche Natur steht im Mittelpunkt. Die Natur wird mit eigenen Rechten ausgestattet, als Zweck um ihrer selbst willen geachtet. In ihrer Verselbständigung gegenüber dem Menschen erstrahlt sie in

¹ Martin Rock: Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen, in: Dieter Birnbacher (Hg.): Ökologie und Ethik. Stuttgart 1980, S. 78 f.

religiösem Glanz. Die menschlichen Rechte auf und über die Natur werden zu abgeleiteten Rechten herabgesetzt, die den Menschen von ihrem Schöpfer übertragen sind. Der Mensch soll nicht deshalb die Natur schützen, weil er damit seinen Lebensraum schützt oder seine Lebensqualität erhöht, sondern aus Ehrfurcht vor der Natur und vor Gott als ihrem Schöpfer.

Ehrfurcht aber kann nur vor dem Unverfügbaren, technisch nicht Herstellbaren, außerhalb menschlicher Eigenmächtigkeit Stehenden empfunden werden (S. 73). In der Abkehr vom anthropozentrischen Weltbild bzw. der ehrfürchtigen Hinwendung zu einer erhabenen Natur büßt die Wissenschaft an Berechtigung ein. Sie wird der Kontrolle durch die Moral unterstellt. Ihr Fragen und Forschen muß gewaltsam abgebrochen werden, wo sie mit der geforderten Ehrfurcht in Konflikt gerät, die erhabene Natur allzu dreist zu entschleiern oder in den Griff zu bekommen sucht.

In der Verlagerung auf die Moral wird das Umweltproblem zu einem individuellen, inneren Problem: Umweltverschmutzung als Innenweltverschmutzung, Umweltverwüstung als Seelenverwüstung, ökologische Schäden als ethische und emotionale Zerrüttung (S. 87). Deren Bewältigung wird wesentlich von einer „Reform innerer Gesinnung“ erwartet.

Ein richtiges Verhältnis zur Natur kann für Martin Rock nicht auf verständigen oder vernünftigen Einsichten beruhen. Er bedauert, daß der Mensch im Lauf seiner Entwicklung jene Instinkte verloren hat, die ihm (als Tier) die ökologische Orientierung gaben. Zukünftig kommt es darauf an, ein neues Gespür, neue Antennen, neue Sinne als Grundlage eines neuen Verhältnisses zu Natur und Natürlichem auszubilden (S. 91). An die Stelle von Überlegung und Planung treten Instinkte, Sinnlichkeit, Gefühle, Glaube (S. 100 f.), an die Stelle von Vernunft Irrationalität.

Wo gesellschaftliche Perspektiven fehlen, da stellen sich moralische Forderungen ein. Mit der Ehrfurcht vor der Natur ist die Forderung nach Konsumskese verbunden. Sie beinhaltet nicht nur Distanz zum Warenangebot, sondern auch die Drosselung „bestimmter Freiheiten“ (S. 98). Wer wissenschaftlich-technischen Fortschritt ablehnt und gesellschaftliche Veränderungen ausschließt, dem bleibt nur die Hoffnung, durch Einschränkung auf niedrigerem Niveau möglichst lange noch so auszu-

Konrad Lotter

halten.

Instrumentelle oder gesellschaftliche Aneignung der Natur?

Wissenschaft und Technik als Ursache der ökologischen Krise erscheint insofern ein plausibles Argument, als es das Recht der unmittelbaren Erfahrung auf seiner Seite hat. Als fragwürdig erweist es sich jedoch einerseits, sobald daraus konkrete Schritte für die Behebung der Krise abgeleitet werden: Einschränkung der Wissenschaft und der Vernunft, Verbesserung der individuellen Moral, Stärkung des Glaubens, Konsumaskese. Als fragwürdig erweist es sich andererseits, sobald die tägliche Erfahrung durchbrochen wird, sobald Wissenschaft und Technik nicht abstrakt, isoliert, sondern in ihrer gesellschaftlichen Vermittlung ins Blickfeld rücken.

Hier liegt das grundsätzliche Schiefe der Argumentation. Martin Rock faßt die Aneignung der Natur nur als instrumentelles Problem. Er läßt außer acht, daß die Aneignung der Natur stets innerhalb und vermittelt einer bestimmten Gesellschaftsform, bestimmten Produktionsverhältnissen, vonstatten geht. Er läßt weiterhin außer acht, daß Wissenschaft und Technik (als Momente der Produktivkraft) mit den Produktionsverhältnissen in einem dialektischen Zusammenhang stehen.

Mit dieser unzulässigen, sich über die Logik der Sache hinwegsetzenden Reduktion aber verschließt sich ihm der kritische Zugang. Das Problem der Naturzerstörung wird von vorneherein in einen begrifflichen Rahmen gezwängt, der alle praktische Kritik an der Gesellschaft als vermeidbar und sogar überflüssig erscheinen läßt. - Erstens wird dabei übersehen, daß gerade die kapitalistischen Verhältnisse die Produktivkraftentwicklung revolutioniert, daß Konkurrenz, Steigerung des relativen Mehrwerts, Jagd auf Surplusprofit etc. die Fortschritte der Naturwissenschaft und ihrer technischen Verwertung zu einer geschichtlichen Notwendigkeit gemacht haben. Martin Rock kritisiert die Resultate ohne Berücksichtigung ihrer Genesis; die Ursachen sind ihm egal, die Folgen will er vermeiden. Die Naturwissenschaft wird durch die ökonomischen Bedürfnisse der Gesellschaft vorangetrieben. Wer glaubt, durch Moral die Wissenschaft einschränken zu können, der glaubt, durch Moral objektive, gesellschaftliche Gesetzmäßigkeiten außer Kraft setzen zu können. - Zweitens bleibt das Wesen der Technokratie, der „Sachzwänge“,

als eines realen Scheins undurchschaut, der als Ausdruck wirklicher Entfremdung, der Verdrehung von Mensch und Sache, real und doch zugleich Schein ist, hinter dem sich das Interesse der kapitalistischen Verwertung verbirgt. - Wenn drittens nicht zwischen Produktivkraft einerseits und ihrer gesellschaftlichen Anwendung andererseits unterschieden wird, so werden die Gefahren einer bestimmten, durch ihre kapitalistische Form zur Zerstörung tendierenden Wissenschaft und Technik zu Gefahren der Wissenschaft und Technik schlechthin hochstilisiert. Der Schutz der Natur artet zur intellektuellen Maschinenstürmerei aus. - Der Umstand viertens, daß technische Eingriffe die Natur zerstören (wie der kapitalistische Produktionsprozeß überhaupt auch die physische und psychische Natur des Arbeitenden ruiniert) gründet nicht in einem Übermaß an Naturbeherrschung. Vielmehr kommt darin auf bedrückende Weise zum Vorschein, wie wenig die Natur noch beherrscht wird. Noch orientiert sich die Produktion am Profit und nicht am menschlichen Bedürfnis. Noch wird die Natur nur technisch, die Technik aber nicht gesellschaftlich beherrscht. Noch findet die Aneignung der Natur nicht unter der Kontrolle der assoziierten Produzenten statt. Noch trennt den gegenwärtigen, gesellschaftlichen Zustand ein weiter Weg von jener Humanisierung der Natur, die mit der Naturalisierung des Menschen zusammenfällt.

Geschichtlicher Fortschritt ohne Wissenschaft und Technik?

Die unter Abstraktion ihrer gesellschaftlichen Vermittlungen erfolgende Ablehnung von Wissenschaft und Technik mündet in der Diskreditierung jeglichen geschichtlichen Fortschritts. Sie gelangt zu keiner geschichtlichen Perspektive. Daß ein fortgeschritteneres Stadium der Wissenschaft die Nebenwirkungen technischer Eingriffe besser beurteilen, Fehler vermeiden, umweltfreundlicher sein könnte, wird überhaupt nicht in Erwägung gezogen. Vor allem aber bleibt die ungeheure Chance unerkannt, welche Wissenschaft und Technik für den gesellschaftlichen Fortschritt, welche die Einsicht in die Notwendigkeit für die Verwirklichung menschlicher Freiheit in sich bergen. Zu verzichten wäre keineswegs auf die „sittliche Beherrschung“ des wissenschaftlich-technischen Fortschritts. Allerdings nicht in Form transzendentaler Moralgebote, sondern in Form gesellschaftlicher Kontrolle.

Konrad Lotter

Eine sittliche Beherrschung nicht im Interesse einer göttlichen Natur, sondern des lebendigen Menschen aber setzt einen gesellschaftlichen Zustand voraus, der durch die Fortentwicklung von Wissenschaft und Technik erst ermöglicht wird. Sie beruht auf der Aufhebung gesellschaftlicher Interessengegensätze. Sie beruht auch auf Planung, Durchsichtigkeit und Rationalität der gesellschaftlichen Prozesse. Nur wer Planung mit Absatzstrategie und Rationalität mit technischer Rationalität gleichsetzt, dem kann die Rettung im Abbau der Nationalität erscheinen.

Feindliches Verhältnis des Menschen zur Natur?

Die Beobachtung eines feindlichen Verhältnisses des Menschen zur Natur ist für die gegenwärtige Praxis der Produktion (bei doch immerhin einigen gegenläufigen Tendenzen) im wesentlichen richtig. Setzt Martin Rock an die Stelle des Gegensatzes die Forderung nach der Einheit von Natur und Mensch, so ersetzt er allerdings nur ein falsches Extrem durch ein anderes. Der Mensch ist selbst Natur, er hat die gesamte Natur zu seinem unorganischen Leib, insofern besteht eine Einheit. Als Naturkraft tritt er der äußeren Natur zugleich in seiner Arbeit gegenüber, insofern besteht ein Gegensatz. Die ganze Entwicklung der Arbeit und der Industrie könnte als ein fortwährendes Zerstören und Wiederherstellen der menschnatürlichen Einheit (auf stets höheren Ebenen) begriffen werden, wobei sich die äußere Natur ebenso wandelt wie die menschliche Natur selbst. Durch seine Arbeit hat der Mensch seine unmittelbare, tierische Einheit mit der Natur hinter sich gelassen. Er ist aus seiner „ökologischen Nische“ herausgetreten und wird niemals mehr dorthin zurückkehren. Eine neue Einheit kann nur eine durch ihren Gegensatz, d.h. durch Arbeit, durch wissenschaftliche, technische wie gesellschaftliche Beherrschung der Natur vermittelte Einheit sein.

II

OTTO ULLRICH stimmt mit Martin Rock in zwei zentralen Punkten überein. Erstens macht er die moderne Wissenschaft und Technik, die Produktivkräfte bzw. die „Große Industrie“ für die Zerstörung der Na-

tur verantwortlich (und für das Elend der Industriegesellschaften überhaupt). Zweitens erwartet er von der Absenkung des wissenschaftlichen und technischen Niveaus und der Auflösung der großen Industrie eine Gesundung der natürlichen Umwelt wie des gesellschaftlichen Lebens².

Im Gegensatz zu Martin Rock allerdings steht Otto Ullrich einer theologischen Begründung fern. Vielmehr behandelt er die Entfaltung der Produktivkräfte im Zusammenhang mit den Produktionsverhältnissen, verurteilt die große Industrie mit ihren zerstörerischen Auswirkungen vom Standpunkt einer „postindustriellen sozialistischen Gesellschaft“, bekennt sich zur Arbeiterbewegung. Dies alles rückt ihn scheinbar in die Nähe des Marxismus.

Neue Marx-Interpretation?

Der Schein trägt jedoch. Tatsächlich ist Otto Ullrichs Verhältnis zum Marxismus verworren und demagogisch. Zum ersten versteht er sich als wahrer Marxist, der nicht nur aus Marx' Werken zitiert, sondern wie Marx selbst die Wirklichkeit in ihrer geschichtlichen Bewegung begreifen will. Ein souveräner Umgang mit den Texten von Marx scheint ihm daher den Intentionen von Marx am nächsten zu kommen (S. 2). - Zum zweiten will er Marx verbessern, indem er ihn ergänzt. Er wirft ihm vor, sich auf die Kritik der Produktionsverhältnisse beschränkt, die Produktivkräfte dagegen „nicht differenzierend“ behandelt zu haben. Eine Kritik der Produktivkräfte aber (die er selbst leisten will) ersetzt nicht die Kritik der Produktionsverhältnisse, sondern ergänzt sie (S. 9). - Zum dritten, schließlich zum Obermarxisten arriviert, überführt er Marx selbst als Scharlatan, als religiösen Metaphysiker und engstirnigen Bourgeois. Er denunziert Marx' Vorstellungen als eine Mischung aus Alchemie, christlicher Heilszuversicht, idealistischer Geschichtsmetaphysik, bürgerlichem Fortschrittsoptimismus und Eurozentrismus (S. 67).

Weshalb Otto Ullrich so verdächtig erscheint, ist, daß er einerseits den legitimen Anspruch erhebt, auf der Grundlage des Marxismus ein neues,

² Otto Ullrich: Weltniveau.- In der Sackgasse des Industriesystems, Berlin 1979, S. 96.

Konrad Lotter

aktuelles Problem zu lösen und damit den Marxismus ein Stück weiterzuentwickeln. Andererseits aber unterlaufen ihm (noch unterhalb seiner Hauptthese) auf Schritt und Tritt Verwechslungen, die erkennen lassen, daß ihm die Grundlagen des Marxismus gar nicht geläufig sind. Etwa: wenn er den Marxismus als „idealistische Geschichtsmetaphysik“ beschimpft, zugleich behauptet, daß die „starke Betonung der materiellen Produktion im marxistischen Denken ein Bestandteil bürgerlicher Ideologie“ sei (S. 21). - Oder: wenn er den bürgerlichen Fortschrittsbegriff, der auf die Beseitigung feudaler Strukturen und die Durchsetzung kapitalistischer Verhältnisse in der Französischen Revolution gerichtet war (denn nach Schopenhauer, Spengler, Heidegger, Adorno etc. wird er von einem bürgerlichen Fortschrittsoptimismus heute doch wohl kaum reden wollen), mit dem marxistischen identifiziert, der auf die Aufhebung nicht nur der Lohnabhängigkeit, sondern des Privateigentums überhaupt zielt.

In der Tat hat Otto Ullrich den Begriff der Ideologie mißverstanden, auch wo er kritiklos die These von der christlich-jüdischen Religion als der Ursache des Industriesystems und der Umweltzerstörung übernimmt. Er leitet nicht die Religion aus der Basis, also z.B. aus dem geschichtlichen Verhältnis des Menschen zur Natur ab. Ideologisch verdreht, begründet er stattdessen die gesellschaftliche Praxis in der Theorie und führt das Verhalten des Menschen zur Natur auf die Religion zurück. Und „massiv religiös“ (d.h. heute die Religion ersetzend, die gesellschaftliche Praxis determinierend) erscheint ihm nicht nur der wissenschaftliche Sozialismus, die Religion bildet seiner Ansicht nach die „metaphysische Grundlage“ auch der Naturwissenschaft.

Zuviel Produktivkräfte für eine humane Gesellschaft?

Dasselbe Mißverständnis auch da, wo Otto Ullrich seine Gegenthese zu Marx aufstellt, derzufolge es Produktivkräfte und großindustrielle Produktionsweisen gibt, die durch keine demokratische, gesamtgesellschaftliche Planung „gebändigt“ werden können und die unter allen gesellschaftlichen Verhältnissen Elend erzeugen. Stellt für Marx die Entwicklung der Produktivkräfte die geschichtlich notwendige Voraussetzung für die sozialistische Gesellschaft dar, so behauptet Otto Ullrich, daß mit zunehmender Produktivkraftentwicklung die Chancen für einen menschenwürdigen Sozialismus schlechter würden. Die vom Kapitalismus

vorangetriebene zentralmachtorientierte Vergesellschaftung der Produktivkräfte ist nicht nur keine Grundlage für die freie, sozialistische Gesellschaft, sondern verhindert sie systematisch (S. 68). Eine „sozialistische Industriegesellschaft“ stellt einen Widerspruch in sich selbst dar, weil die Erfordernisse des Industriesystems und die Zielsetzung einer sozialistischen Gesellschaft unvereinbar sind (S. 94). Ist eine „obere Grenze“ der Industrialisierung überschritten, so ist der Übergang zum Sozialismus eine Unmöglichkeit (S. 102).

Entgegen gegenläufiger Beteuerungen stimmt Otto Ullrich mit Martin Rock auch darin überein, daß er zwischen Produktivkräften und deren gesellschaftlicher Anwendung nicht zu unterscheiden weiß und sich damit als theoretischer Maschinenstürmer profiliert. Er zählt mit großem Fleiß und bewundernswerter Systematik die Auswüchse der kapitalistischen Industrie auf, erklärt dann aber deren Erscheinungsbild zum Wesen der Industrie überhaupt (auffallend z.B. dort, wo er den wissenschaftlich-technischen Fortschritt mit dem militär-technischen Fortschritt „fast identisch“ setzt (S. 74)).

Wenn Otto Ullrich die kapitalistische und die sozialistische Anwendung von Wissenschaft und Technik gleichsetzt, so läßt er den wesentlichen Unterschied beider Gesellschaftsformen unberücksichtigt. Er identifiziert sie, weil beide auf Industrialisierung beruhen und beide Industrien in gewisser Weise zentralistisch organisiert sind. Damit bleibt er auch hier an der Oberfläche der Erscheinungen kleben. Er hat nicht begriffen, daß die kapitalistische Gesellschaft wesentlich durch Privateigentum an den Produktionsmitteln, die sozialistische dagegen durch die Aufhebung des Privateigentums charakterisiert ist.

Entsprechend fordert er auch für sein eigenes Ideal der „postindustriellen sozialistischen Gesellschaft“ nicht die Vergesellschaftung der Produktionsmittel oder die Aufhebung der Lohnarbeit, sondern in erster Linie die Absenkung des industriellen Niveaus und eine dezentrale Organisation des Wirtschaftslebens. Er wendet sich auch nicht an die Klasse der Lohnabhängigen als Subjekt der gesellschaftlichen Veränderung, sondern an eine quer durch alle Institutionen, Klassen, Schichten und Berufe und durch alle hindurch gehende Gegenbewegung das Industriesystem (S. 156).

Grundzüge eines neuen Anarchismus?

Was Otto Ullrich als Ergänzung zu Marx ausgibt, das hätte er - hätte er sich nicht programmatisch von einem genaueren Studium der Marxschen Werke losgesagt - darin bereits als „kleinbürgerlicher Sozialismus“ und „Anarchismus“ kritisiert und überwunden finden können. Der marxistisch-ergänzte Marx nämlich entpuppt sich als der mit einigen Aktualitäten aufgewärmte Proudhon bzw. Bakunin. Nicht, dass Otto Ullrich die „andere“ Arbeiterbewegung der Genossenschaften, Anarchisten, Syndikalisten und utopischen Sozialisten hervorhebt (S. 19) oder sich an entscheidenden Stellen auf Bakunin als Kronzeugen beruft (S. 69 f., S. 120). Die Verwandtschaft ist enger. Sie tritt insbesondere dort zutage, wo er aus seiner Ablehnung der Wissenschaft, Technik und großen Industrie die Konsequenzen zieht und die Utopie einer anarchistischen Föderation entwirft. Diese anarchistische Föderation enthält alle grundsätzlichen Momente der (bereits im 19. und frühen 20. Jahrhundert gescheiterten) Föderationen:

- Auflösung der- zentralistischen „Groß-Produktions-Organisation“, Zurücknahme der Überindustrialisierung (S. 113),
- Reduktion des Transportwesens, möglichst kurze Kreisläufe zwischen Erzeuger und Verbraucher, Zerschlagung des Weltmarkts (S. 122),
- größtmögliche Autarkie auf kommunaler Ebene durch dezentrale Selbstversorgung (S. 115),
- Verringerung der Bevölkerung (S. 119),
- Abbau sozialer Dienstleistungen durch die Neubelebung der Groß- bzw. „Wahlverwandtschafts“-Familie (S. 124 f.) etc.

Vor allem aber soll die Föderation durch die Rückkehr zu den demokratisch-dezentralen Technologien des Handwerks (S. 57, S. 67, S. 126) verwirklicht werden. Die vorindustrielle Gesellschaft dient ihr als Vorbild. Das Auto als Massenverkehrsmittel wird abgelehnt, denn wer mit dem Auto fährt, der hat sich mit der industriell-kapitalistischen Produktions- und Lebensweise bereits abgefunden (S. 108). Und auch Pferde können als Antrieb von Maschinen wieder „sinnvoll integriert“ werden (S. 124). Die isolierte Arbeit selbständiger Produzenten auf privatwirtschaftlicher Grundlage bleibt bestehen. Der Gegensatz von Kapital und Arbeit wird beseitigt, indem der handwerkliche Kleinbetrieb zur Norm

erhoben und die ganze Gesellschaft damit in Kleinbürger verwandelt wird.

Maschinenstürmerei als Ideologie des Kleinbürgertums?

So verschieden die Motive, die aus christlicher wie anarchistischer Sicht zur Ablehnung der modernen Wissenschaft und Technik führen, so eng rücken beide Lager aneinander, wenn man ihre ideologische Funktion einschätzt.

Indem beide die ökologische Krise als weitweites, die wirtschaftlichen Systeme überspannendes Problem der Mensch-Natur-Beziehung, des moralischen Verfalls, der Industriegesellschaft schlechthin etc. interpretieren, relativieren sie den Gegensatz von Marktwirtschaft und Planwirtschaft bzw. blenden ihn überhaupt aus. Auf diese Weise schafft das ökologische Engagement eine Art psychisches Ventil für den Unmut und die Ängste der Bevölkerung, das zugleich von den ökonomischen Widersprüchen des Kapitalismus ablenkt. An die Stelle radikaler Gesellschaftskritik tritt Kulturpessimismus. An die Stelle des gesellschaftlichen Fortschritts treten die moralische Vervollkommnung des Individuums oder rückwärtsgewandte, utopische Wunschbilder. In beiden Fällen haftet der Wissenschafts- und Technikfeindlichkeit etwas Kleinbürgerliches an. Die Ökologie wird zum Vorwand, um gegen jene Entwicklungen der Produktivkräfte vorgehen zu können, von denen man eine Bedrohung der eigenen kleinbürgerlichen Existenz verspürt.

Mit alledem soll die ökologische Bewegung nicht abgewertet werden. Ganz im Gegenteil. Sie ist notwendig wie nie zuvor. Nur muß der Kampf gegen die Zerstörung der Natur verbunden werden mit dem Kampf um neue Produktionsverhältnisse, die den Erfordernissen der entwickelten Produktivkräfte angemessen sind und damit zugleich der Entwicklung des Menschen und seiner Bedürfnisse Rechnung trägt.

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 4 (02/82) Krise in Gesellschaft und Wissenschaft (1982), S. 45-60

Autor: *Ralph Marks*

Artikel

Ralph Marks

Der Krisenbegriff in der Wissenschaftsgeschichte von Th. S. Kuhn

Die philosophiegeschichtliche Genesis Kuhnscher Theorie aus der Philosophie Poppers

Worin unterscheidet sich, wissenschaftstheoretisch gesehen, die Vorgehensweise von normaler Wissenschaft bei Popper von derjenigen Kuhns? Beide gehen zunächst vom gemeinsamen Telos ihrer Untersuchung aus: die Anerkennung von einschneidenden Veränderungen in den Methodologien der Wissenschaften; beide setzen aber auf dem Weg dorthin verschiedene Schwerpunkte in ihrer Vorgehensweise: für Kuhn ist die Bedingung der Möglichkeit von normaler Wissenschaft das Rätsellösen auf der Basis einer anerkannten, fachspezifischen Matrix, in Form von anerkannten Theorien und Methodologien in der Vorgehensweise der Forschung. Für Popper dagegen muß sich die normale Wissenschaft in jedem Schritt ihres Forschungsgangs erneut verifizieren, nicht nur im besonderen des jeweiligen Falles, sondern im allgemeinen des gesamten Forschungsrahmens, der gesamten zugrunde gelegten Theorie eines Faches.

Was beide verbindet, ist ihre Auffassung von Wissenschaft: was für beide „eigentliche“ Wissenschaft ist, orientiert sich an dem Ideal einer mathematisch-physikalisch vorgehenden Wissenschaft. Nicht umsonst schreibt Kuhn über die Gemeinsamkeit zu Popper: „Betrachtet man die schwierigen Fälle, etwa die Psychoanalyse oder die marxistische Geschichts-

Ralph Marks

schreibung, für die, wie uns Sir Karl mitteilt, sein Kriterium (des Problemlösens, Verf.) ursprünglich gedacht war, so stimme ich ihm bei, dass man sie heute nicht als Wissenschaft bezeichnen kann.“*(S. 364).

Welche Wissenschaftsauffassung liegt diesem Diktum zugrunde, wenn andererseits, im Widerspruch dazu, die grundsätzliche Entscheidung für ein neues Paradigma in Analogie zur Auswahl zwischen metaphysischen Systemen in der Philosophie gesehen wird? „Aus diesem Grunde, so scheint mir, ähnelt Sir Karls glänzende Beschreibung der Gründe für die Wahl zwischen metaphysischen Systemen so stark meiner Beschreibung der Gründe für die Wahl zwischen wissenschaftlichen Theorien.“*(S. 364) Dies deutet auf wahrlich wissenschaftliche Kriterien in der Auswahl von Wissenschaftsparadigmata hin. Letztlich hängt nämlich die gesamte Theorie von Kuhn von der sinnvollen Fragestellung und Lösung der Anomalienproblematik ab! Kuhn legt als normativ-bestimmtes Wissenschaftsdogma für alle Wissenschaftsgeschichte eine nomologisch vorgehende Wissenschaft (wie die heutigen Naturwissenschaften) zugrunde und scheut nicht davor zurück, seine eigene Paradigma-Vorstellung, die alte Medizin und die Psychoanalyse mit der Astrologie in ihrem heuristischen Wert gleichzusetzen.

Woher resultieren solche Beschränkungen des Wissenschaftsverständnisses bei Kuhn? Kuhn vermischt, ohne es zu reflektieren, innerhalb der Theorie des Paradigmenwechsels zweierlei: methodisch vermenget er eine teleologische Betrachtungsweise (von den heutigen Naturwissenschaften zurückgesehen) mit seiner „Revolutionstheorie“ der Wissenschaften, was zur logischen Folge die „Inkommensurabilitätsthese“ hat. Diese Vermischung resultiert einerseits aus dem Versuch, den wissenschaftlich-technischen Fortschritt auf Basis einer neuen Paradigmatatheorie erklären zu wollen, andererseits aus der Beibehaltung der evolutionistischen Erkenntnistheorie wie bei den Positivisten und Neopositivisten der englischen Wissenschaftstheorie. Evolutionistische Erkenntnistheorie bedeutet in meinem Sprachgebrauch hier folgendes: die Kumulationstheorie in der Wissenschaftstheorie abzulehnen, aber die dazugehörige Erkenntnistheorie zu behalten; dies läuft daraus hinaus, dass die Kumulationsthese eine erkenntnistheoretische Transformierung erfährt In der normativen Festlegung, was eigentlich das Wissenschaftliche in der (heutigen) Wissenschaft sei, - der nomologische Charakter ihrer Vorgehensweise. Irgendwie fällt dieser Ansatz noch hinter Diltheys Unterscheidung

von Erklären und Verstehen zurück. Dies ließe sich folgendermaßen interpretieren: Auf der Paradigmataebene findet ein „hermeneutischer Sprung“ statt, und auf Basis eines anerkannten Paradigmas geht die Wissenschaft erklärend vor. (Vgl. z.B. dagegen A. Lorenzers Theorieanspruch einer nicht-nomologischen Wissenschaft mit heuristischem Wert).

Welchen direkten Einfluß hat die traditionalistische-neopositivistische Erkenntnistheorie auf die „Revolutionstheorie“ von Kuhn? Diese Fragestellung ist festzumachen an dem Kriterium der Aufgabe von normaler Wissenschaft, dem Rätsellösen innerhalb eines Theorierahmens, dessen „Wesen“ jedoch die nicht-hinterfragte, normativ festgelegte Voraussetzung vom eigentlich wissenschaftlichen Vorgehen der nomologischen Wissenschaften von heute ist. Somit weisen alle (selbst theoretisch verschiedene) normale Wissenschaften ein unveränderbares Paradigma auf: die Aufgabe des Rätsellösens auf Basis des nomologischen Wissenschaftsbegriffes!

Kuhn kritisiert an Poppers Falsifikationstheorie die unstatthafte Ausdehnung forschungslogischer (Immanenter) Kriterien auf grundsätzliche Wandlungen in der Geschichte der Theorie einer Wissenschaft selbst. (Verschiebung von einem methodischen Vorgehen innerhalb einer gültigen Wissenschaft zur Änderung der zugrunde liegenden Paradigmen selbst). Pointiert ausgedrückt bedeutet dies: Ein partikulares Nicht-Lösen-Können methodologischer Schwierigkeiten innerhalb einer Theorie sagt noch nichts darüber aus, ob die gesamte, zugrunde liegende Theorie als fragwürdig erscheint.

Eine genauere Untersuchung von Allgemeinem und Besonderem ist hier bei der Bestimmung des Verhältnisses von Theorie versus Methoden vonnöten. Für Popper schwimmt der Unterschied von normaler und außerordentlicher Wissenschaft im apodiktischen Wahrheitskriterium seiner „Logik der Forschung“. Ein Zitat, daß die Abgrenzung der wissenschaftlichen Methode von Kuhn selbst gegen Poppers Falsifikationstheorie betrifft, soll dies illustrieren. Es geht bei dieser Frage

- a) um den Nachweis, welche von mindestens zwei Methoden (in Theorien) die Wahrere ist, -
- b) warum und auf welche Weise sich eine der beiden Theorien der anderen Überlegen zeigt,

Ralph Marks

- c) wie dieser Umstand des Aufgebens einer Theorie zugunsten einer anderen auf erkenntnistheoretischem Gebiet zu reflektieren ist, und
- d) welche erkenntnistheoretischen Folgerungen auf „Subjekt-Seite“ notwendigerweise zu ziehen sind (z.B. Subjekt-Objekt Dialektik als Auflösung des ganzen Problems):

„Beide sind wesentliche Vermittler von Erkenntnis und deshalb wäre es eine Perversion, ein methodologisches Kriterium (gegen Popper, Verf.) zu suchen, das davon ausgeht, daß der Wissenschaftler im voraus für jeden denkbaren Fall angeben könne, ob es seiner Theorie entspricht oder sie falsifiziert.“* (S. 378)

Dies bedeutet für Kuhn, daß die angenommene Poppersche Methode von Erkenntnisgewinnung und Wahrheitsfindung in den Naturwissenschaften nicht durchführbar ist, da sie nicht leistungsfähig wäre. Daneben würde die partikulare Falsifikation eines Falles einer gesamten Naturwissenschaft nicht für die Falsifikation einer ganzen Theorie sprechen, - außer man weiß entweder, schon im voraus, welchen Stellenwert das Einzelne im allgemeinen einnimmt -, oder man nimmt an, daß methodologisch ein besonderer Fall identisch mit dem Allgemeinen der ganzen Theorie in seinem methodisch-logischen Aussagewert. Dies ist beides zu verneinen. Erst im „Ganzen“ (idealiter) der Forschung stellt sich die Erkenntnis der dialektischen Beziehung von Teil und Ganzem in der Theorie her, und führt dann erst in einem zweiten Akt zur Abstraktion von forschungslogisch immanenten Methodologien, die aber - auch auf der Ebene reiner Methodologie - Abstraktionen von Wissenschaftsgegenständen bleiben.

Aus Kuhns theoretischem Ansatz folgt, daß aus Anwendungsproblemen auf Anwendungsmöglichkeiten innerhalb einer Theorie nicht mit Notwendigkeit auf metatheoretischer Ebene, wo über die Konkurrenz zweier Theorieparadigmata zu entscheiden wäre, zu schließen ist; denn Anwendungs- und Methodenprobleme treten nur innerhalb eines Theorierahmens auf und haben erkenntnistheoretisch zur Grundlage die Anerkennung einer normalen Wissenschaft. Erst auf Basis dieses Konsenses treten dann Anomalien (= Krisen) innerhalb einer theoretisch fundierten Wissenschaftsdisziplin auf. Dies darf aber nicht im Popperschen Sinne dazu verführen, diese Anomalien einer Theorieanwendung in konkurrierenden Vergleich zu anderen Theorien für den Forscher selbst zu stellen.

Der Forscher innerhalb der wissenschaftlichen Vorgehensweise vergleicht keine Theorieparadigmata an einem konkret auftretenden wissenschaftlichen Fall, sondern versucht forschungslogische Probleme zuerst immer in sein angenommenes Paradigma zu Integrieren. (Soweit die Abgrenzung Kuhns zu Popper).

Abschließend ist dem Urteil Kuhns gegen Popper zuzustimmen, wenn ersterer sagt: „Insbesondere wollte er (= Popper, Verf.) das Problem der Theoriwahl in der Revolution mittels logischer Kriterien lösen, die nur dann vollständig anwendbar sind, wenn man eine Theorie schon voraussetzen kann.“ *(S.379)

Kritik an Kuhns Theorie der „Wissenschaftlichen Revolution“ in den Naturwissenschaften

Kuhn lehnt die Erkenntnis eines wissenschaftlichen Fortschrittes aus zwei Gründen ab:

- a) es ist unmöglich, die Wahrheit über die Natur zu finden *(S. 379);
- b) die Vorstellung einer sukzessiven relativen Annäherung an die Wahrheit ist abzulehnen (wie dies Lenin im Empiriekritizismus im Rahmen des begriffenen Theorie-Praxis-Verhältnis in der Vergesellschaftung der Natur durch menschlich-primäre Aneignung in der Produktion formulierte).

Die beiden Ablehnungen bei Kuhn folgen aus der Prämisse seiner Theorie, daß es bei historisch auftretender Konkurrenz zweier Paradigmata kein tertium comparationis gibt, das die Möglichkeit an die Hand geben würde, sich für eine der beiden Paradigmata zu entscheiden (= Inkommensurabilitätsthese). Mit dieser Prämisse setzt sich Kuhn sowohl gegen Poppers Falsifikationstheorie ab, wie er auch die marxistisch-leninistische Vorstellung einer fortschreitenden Erkenntnis von Natur ablehnt bzw. die Vorstellung, daß Produktivkraftsteigerungen im direkten Verhältnis zum wissenschaftlich-technischen Fortschritt stehen.

Der Marxist würde gegen Kuhn keineswegs behaupten, daß eine Theorie (= Paradigma) in einer Wissenschaft deswegen wahrer ist, weil sie histo-

Ralph Marks

risch zum späteren Zeitpunkt auftrat (eine Art Zeitdeterminismus), somit die neuere die ältere Theorie verdrängt hat; sondern, weil eine Theorie dem Vergesellschaftungsprozeß von Mensch und Natur adäquater ist, hat sie sich gegen eine andere Theorieauffassung durchgesetzt. Das Einsteinsche Weltbild ist zwar relativ wahrer als das Newtonsche Weltbild, aber bei der Anwendung im nicht-atomaren Bereich ist die Newtonsche Physik immer noch brauchbar.

Die Frage ist nicht nur danach zu stellen, warum eine Theorie die andere ablöst, und welche Kriterien einen Paradigmatawechsel bedingen, sondern warum der wissenschaftlich-technische Fortschritt möglich ist, welche Entwicklungsmöglichkeiten es dafür gibt, und welche Hemmnisse im Mensch-Natur-Verhältnis auftreten (siehe Ökologiedebatte).

Kuhn seinerseits geht nun deskriptiv in seiner Wissenschaftsgeschichte vor. Er beschreibt die Existenz verschiedener, schon aufgetretener Paradigmata in den Naturwissenschaften, z.B. in der Physik; er beschreibt weiter, daß jede normale Wissenschaft auf Basis eines anerkannten Paradigmas im wissenschaftlichen Forschungsprozeß Rätsel löst, und daß plötzlich - historisch gesehen, mehr zufällig als notwendig - Anomalien auftreten, die ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr in eine Theorie integriert werden können. Die jetzt so entscheidende Frage, warum zu einem bestimmten Zeitpunkt gewisse Anomalien innerhalb einer Wissenschaft zur Formulierung eines neuen Paradigma führen, läßt Kuhn unbeantwortet.

Dies folgt notwendigerweise aus dem beschreibenden Ansatz seiner Theorie, die sich schwer tut, die Gründe der Revolutionierung von Weltbildern an konkreten historischen Beispielen anzugeben. Da Kuhn, ausgehend von seinem deskriptiven historisch-nachvollziehenden Ansatz, kein Kriterium der Theorienauswahl darlegen kann, verschiebt er die genetische Fragestellung in Richtung einer Soziologie der scientific community. Letztlich verläßt er die Ebene der Paradigmaauseinandersetzung und versucht nun, mehr oder weniger schlüssig zu erklären, unter welchen Umständen eine Gemeinschaft von Wissenschaftlern sich psychologisch-ideologisch dazu entschließt, ein altes Weltbild einem neu auftretenden Weltbild zu opfern. Kuhn verschiebt somit das Problem des wissenschaftlich-technischen Fortschrittes und die Fragestellung nach seinen Determinanten auf die Ebene einer Soziologie der wissen-

schaftlichen Gemeinschaft.

In seiner notwendigen Abgrenzung gegen Popper, der dieses Problem auf methodologischer Ebene entscheidet, bewertet Kuhn die soziologisch außerwissenschaftlichen Kriterien von Forschungsprozessen deutlicher und verfällt nicht dem objektiven Idealismus in der Frage nach der Wahrheit von Naturerkenntnis. - Andererseits sind Krisen in den Wissenschaften nicht nur auf der soziologischen Ebene lösbar, sondern unterliegen als wissenschaftlich-technische Prozesse zu allererst den konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen von Mensch und Natur. Sowohl dialektisch-materialistische wie historisch-materialistische Erkenntnisse müssen in dieser Fragestellung ineinander greifen. Der Stellenwert einer Soziologie der science community muß in historisch-dialektischer Hinsicht beantwortet werden; denn zur Zeit der Royal Society im 17. Jhd. hatte die kleine begrenzte Anzahl der Wissenschaftler eine andere sozialökonomische Zusammensetzung als heute, und der Prozeß der wissenschaftlichen Aneignung von Natur war ein ganz verschiedener zur heutigen Aneignung von Natur im wissenschaftlich-technischer Prozeß.

Es soll hier nicht nur, wie bei Kuhn, das Anderssein heutiger Forschungspraktiken zu denjenigen zur Zeit der Royal Society deklariert und beschrieben werden, sondern dieses vorweg deskriptiv zu beschreibende Anderssein deutet auf eine Veränderung der Determinanten wissenschaftlicher Aneignung von Natur hin. Die heutige Abhängigkeit wissenschaftlicher Grundlagenforschung von ökonomisch-technischen Verwertungszusammenhängen ist im Spätkapitalismus nicht zu Übersehen. Bei Kuhn schmelzen jedoch all diese (z.T. noch nicht gelösten) Fragestellungen zusammen auf die Frage: Wie war oder ist es möglich, eine Wissenschaftlergemeinschaft von einem neuen revolutionären Weltbild zu überzeugen? Gegen Kuhn ist einzuwenden, daß nicht deswegen Paradigmata (z.B. Newtons versus Einsteins) nicht vergleichbar sind, weil die Wissenschaftsauffassung der Physik des 17. Jhd. ganz anders als die des 20. Jhd. ist, sondern weil der Stand der Wissenschaft im Ganzen so wie der Einzelwissenschaften im Besonderen, abhängig von den sozialökonomischen Verhältnissen ist, unter denen die Menschen sich die äußere Natur aneignen, um sich die Reproduktion ihrer Arbeitskraft zu ermöglichen.

Wer diesen sozial-ökonomischen Hintergrund als Basis von Wissen-

Ralph Marks

schaft ausblendet, verfällt der soziologisierend-einseitigen Sicht in der Bestimmung von wissenschaftlichen Revolutionen. In der Konsequenz mündet dies dann in eine Psychologie (oder Sozialpsychologie) der Wissenschaftler-Gemeinschaft. Der Grat zur irrationalistischen Beantwortung der gesamten Fragestellung ist schmal, wenn die Krisen, die innerhalb der materialen Wissenschaften auftreten, auf Krisen zurückgeführt werden, die im Bewußtsein der Forscher bei ihrer Reflexion über die Wissenschaften auftauchen. Natürlich haben wissenschaftliche Krisen in Einzeldisziplinen ihre Ursachen auch auf dem erkenntnistheoretischen Gebiet wie auf sozial-psychologischem Gebiet der einzelnen Forschergruppen, aber man sollte das Auftreten wissenschaftlicher Krisen innerhalb der Wissenschaften selbst problematisieren und sehen. In welchem gesellschaftlichen Praxisbezug die Wissenschaft, in der Krisenerscheinungen auftreten, steht.

Wichtig sind Kuhns Anstöße wegen seiner bildungsgeschichtlichen Vergangenheit, dem logischen Positivismus à la Popper, den er zu überwinden trachtet, und dessen Schwachstellen und Unwahrheiten er gerade deswegen sehr gut aufweist. Dies darf aber nicht zur blinden Apologetik des Kuhnschen Modells führen, sondern muß zur Aufnahme des fruchtbaren Moments der Kuhnschen Fragestellung, in welcher Weise wissenschaftliche Revolutionen zu erklären sind, führen. Die Schranken seiner Erklärung zeigt Kuhn selbst auf, wenn er in Hypostasierung der Überbauebene schreibt: „Es sollte bereits klar sein, daß die Erklärung (der wissenschaftlichen Revolution, Verf.) letzten Endes eine psychologische oder soziologische sein muß, d.h., Verbindung mit einer Analyse der Institutionen durch die jedes System weiter gegeben und durchgesetzt wird (im Sinne der Royal Society im 17. Jhd. oder heute unter den Verhältnissen von Universitätsforschung und Großlaboren in der Industrie). Wenn man weiß, was die Wissenschaftler positiv bewerten, so kann man zu verstehen hoffen, welche Probleme sie bearbeiten und welche Wahl sie in bestimmten Konfliktsituationen treffen werden“*(S. 381)

Methodische Zusammenfassung der Theorie der Wissenschaftsgeschichte bei Th. S. Kuhn

Kuhn unterscheidet vorweg zwei grundsätzlich differente Formen von

Wissenschaftszuständen: die normale Wissenschaft und die außerordentliche Wissenschaft. Die normale Wissenschaft ist jene anerkannte Fachwissenschaft, die sich zur Aufgabe stellt, im Forschungsprozeß auf Basis eines Paradigmas, Rätsel zu lösen. Diese Aufgabe beschreibt er folgendermaßen: Normale Wissenschaft, die Tätigkeit des Rätsellösens, ist ein höchst kumulatives Unternehmen, höchst erfolgreich bezüglich ihres Zieles, der stetigen Ausweitung des Umfangs und Exaktheit wissenschaftlicher Kenntnisse. In diesem internen wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß treten Anomalien auf, als Fragestellungen der Forschung, die auf der Basis des anerkannten Paradigmas nicht konsistent und widerspruchlos lösbar sind. Dieses Paradigma besteht aus einem methodisch klaren Regelsystem innerhalb eines Theorierahmens mit klar umgrenzten Gegenstandsbereichen, die in einer bestimmten Einzeldisziplin methodisch-wissenschaftlich behandelt werden sollen (bei der Humanmedizin z.B. der physiologisch-psychische Mensch). Die normalen Wissenschaften werden kodifiziert in Lehre und Forschung, und haben ihren Niederschlag in wissenschaftlichen Standardwerken. Innerhalb der normalen Wissenschaft herrscht ein Konsistenzdruck, der sowohl innerhalb der Theorie wie im Theorie-Praxis-Verhältnis der angewandten Forschung seine Wirkung zeigt. – Daneben streben Forscher eine formallogische Widerspruchslosigkeit ihrer theoretischen Aussagen an, und versuchen daneben die Gesamtheit ihrer wissenschaftlichen Sätze (= Aussagen) in eine systematische Form zu gießen. Dies ist heute besonders an der Physik sichtbar, die bestrebt ist, eine formal-systematische Einheit zwischen dem Einsteinschen Weltbild und der Unschärferelation Heisenbergs herzustellen. Nach einem bestimmten Zeitpunkt der wissenschaftlichen Tätigkeit erscheint es zwingend notwendig, die auftretenden Anomalien in einer neu zu formulierenden Theorie zu integrieren. Verschiedene konkurrierende Einzellösungsmöglichkeiten für auftretende einzelne Anomalien werden von den Forschern angeboten (z.B. führte die Sauerstofftheorie Lavoisiers zur Ablösung der Phlogistontheorie in der Chemie und zur Revolution des gesamten chemischen Paradigmas). Aus reformulierten Fragestellungen, aufgrund einzelner Anomalien, folgt eine schrittweise Reformulierung des gesamten zugrunde liegenden Paradigmas.

Die Krise einer Wissenschaft stellt sich für Kuhn im Auftreten zweier oder mehrerer konkurrierender Paradigmata dar, die schlüssig vorgeben, allen theoretisch-wissenschaftlichen Anforderungen der Disziplin zu

Ralph Marks

genügen. Dieses neue, sich durchsetzende Paradigma muß für Kuhn folgenden Mindestanforderungen genügen:

- a) sie muß die Anomalien lösen, die im „alten“ Paradigma auftraten;
- b) sie muß analog zum alten Paradigma dieselben quantitativen Erkenntnisleistungen erbringen und - wenn möglich – den Horizont des Rätsellösens erweitern;
- c) sie muß die formallogischen Kriterien einer normalen Wissenschaft erfüllen;
- d) sie muß sich im relevanten Institutionenrahmen der jeweiligen Wissenschaftsausübung durchsetzen, d.h. die quantitativ-qualitative Mehrheit der angesprochenen Forscher muß für das neue Paradigma zu gewinnen sein.

Den Krisenzustand einer Wissenschaft erklärt Kuhn dann für beendet, wenn sich eines der konkurrierenden Weltbilder als das neue normale Wissenschaftsparadigma in Forschung und Lehre durchgesetzt hat und kodifiziert ist.

Anwendung der dialektischen Methode auf die Wissenschaftsgeschichte

Die Rekonstruktion der Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftstheoriegeschichte muß im Sinne der Marxschen Methode im „Kapital“ zwei Aspekte umfassen: die logisch-methodische Vorgehensweise als Aufweis der logisch-methodischen Geschichte der Wissenschaft, die in dialektischer Identität zu sehen ist zur jeweiligen Wissenschaftstheorie; und die reale Rekonstruktion der Geschichte der Wissenschaften mit Aufweis der „äußerwissenschaftlichen“ Determinanten der Wissenschaftsgeschichte.

Welche Rolle spielt dabei der Negationsfaktor in der Geschichte wissenschaftlicher Revolutionen? Der Negationsfaktor gäbe jenen Faktor an die Hand, der die dialektische Beziehung begreifen läßt, die zwischen den wissenschaftsexternen und -internen Faktoren herrscht. Als wissenschaftsintern ist die Entwicklung von Methoden, Modellen, Theorierahmen innerhalb einer speziellen Wissenschaftsdisziplin zu verstehen. Auch andere Wissenschaftsdisziplinen können als externe Faktoren für

eine Wissenschaft gelten. Der Negationsfaktor ist hier zu begreifen, als geschichtlich herzustellende Entität von externen und internen Faktoren innerhalb einer bestimmten Wissenschaftsdisziplin. In Zeiten des Auftretens von Anomalien zum bestehenden Paradigma ist diese Entität als antagonistisch in ihrer methodologischen Struktur im Gegensatz zur Thesis einer normalen Wissenschaftspraxis zu begreifen. In der normalen Wissenschaftspraxis wird eine dialektische Identität beider Faktoren hergestellt, die nicht im Sinne der formallogischen Identität zu verstehen ist.

Die von Kuhn verfochtene Inkommensurabilitätsthese erhält in diesem Kontext eine bestimmte dialektische Bedeutung, wenn inkommensurable Theorien $T - T'$ daraus resultieren, daß der jeweilige Negationsfaktor eine historisch-soziale Veränderung als Voraussetzung und Folge expliziert. Es muß somit vorweg analytisch getrennt werden zwischen der Thesis und der Antithesis innerhalb des aufgehobenen Negationsfaktors, der insgesamt als Totalität zu begreifen ist. Die Thesis als interne Wissenschaftsgeschichte einer Disziplin und die Antithesis als externe Determinanten, die die jeweilige Wissenschaftsausübung begleiten, voraussetzen und in bestimmten geschichtlich-politischen Zeiten entscheidend verändern können. (Als Beispiel etwa der Übergang vom aristotelisch-scholastischen Weltbild des Mittelalters zum Kopernikanischen Weltbild).

Die konkrete heutige Daseinsweise der Thesis-Antithesis-Struktur der Wissenschaftsentwicklung ist der wissenschaftlich (Thesis)-technischen (Antithesis) Bereich. Die Synthesis ist die gesamte gesellschaftliche Praxis, in Wissenschaft und Technik, die sowohl praktisch-theoretisch wie theoretisch-praktisch zur Geltung kommt. Der dialektischen Struktur von externem und internem Faktor der Wissenschaftsgeschichte entspricht analog dazu die notwendige Widersprüchlichkeit der Wissenschaftsgeschichte einer Disziplin und der Wissenschaftstheorie als einer Reflexion auf diese Disziplin.

Somit sind im Ganzen folgende Aspekte zu sehen:

1. die logisch-systematische im Verhältnis zur historisch-seienden Geschichte der Wissenschaft; dies entspricht der Gewichtung von externer zu interner Tendenz in der konkreten Wissenschaftsgeschichte.

Ralph Marks

2. die Wissenschaftsgeschichte als das Moment der konkreten Wissenschaftsausübung in Forschungsprogrammen (à la Lakatos) gegenüber demjenigen, das als Wissenschaftstheorie verstanden wird

Jene Wissenschaftstheorie reflektiert in besonderer Weise in konkret-geschichtlich auftretender Widersprüchlichkeit den praktisch-tätigen Aspekt der Wissenschaftsausübung selbst!

Die konkret zu durchlaufenden Schritte der Wissenschaftspraxis sehen wie folgt (schematisch) aus: Der Theorierahmen (in Lehre/Forschung) impliziert die Methode, Modelle, Anwendungsverfahren, Experimentalvermögen und anzuwendende Apparaturen. Hieraus ergeben sich Rätsel-Problemlösungsaufgaben im praktischen Bereich; diese umfassen sowohl mathematisch-physikalische Anwendungen im Experiment, wie reine mathematisch-logische Anwendungen im Theorierahmen. Über diese Theorie-Praxis der Wissenschaft reflektiert (Reflexion der Reflexion) der Wissenschaftstheoretiker jene wissenschaftliche Vorgehensweise mit der besonderen Akzentuierung der praktisch-tätigen Seite. Die wissenschaftstheoretische Seite der Wissenschaft selbst hat dann rückbezüglich einen Einfluß auf die erneute Wissenschaftsausübung selbst. Die wissenschaftstheoretische Reflexionsstufe ermöglicht dann „Auf-den-Begriff-Bringen“ der widersprüchlichen Totalität der Wissenschaftsausübung, weist somit die antagonistischen Widersprüche wie nicht-antagonistischen Widersprüche jenes Prozesses der Wissenschaftsausübung auf und verhilft zu dessen dialektischer Überwindung.

Manchmal spiegelt sich in der Wissenschaftstheorie auch die Widersprüchlichkeit der wissenschaftlich-konkreten Tätigkeit wider und stellt somit nur eine schlechte Alternative dar, die theoretisch überwunden werden muß.

Bibliographie:

Popper: „Logik der Forschung“, 1935

*Th.S. Kuhn: Die Entstehung d. Neuen, suhrkamp Verlag, Frankfurt, STW 236; 1978

Der Krisenbegriff in der Wissenschaftsgeschichte von Th. S. Kuhn

Th.S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Suhrkamp Verlag, STW 25, Frankfurt; 1967

Kurt Bayertz: Wissenschaftsgeschichte und wissenschaftliche Revolutionen; Pahl-Rugenstein-Verlag, Köln; 1981; besonders informativ der einleitende Aufsatz von Bayertz: „Über Begriffe und Problem der wissenschaftlichen Revolution“, S. 11-29

Ludovico Gaymonat: Grundlagen einer realistischen Theorie der Wissenschaft; Pahl-Rugenstein-Verlag, Köln; 1980

M. Hahn, J.J. Sandkühler: Gesellschaftliche Bewegung und Naturprozeß; Pahl-Rugenstein-Verlag, Köln; 1981; darin besonders folgende Aufsätze folgender Autoren:

H. Hülsmann: „Wissenschaftshistorie und Wissenschaftstheorie“ S.167-171;

L. Geymonat: „Probleme der Wissenschaftsgeschichte“ S. 171-177

Hans Blumenberg: Die kopernikanische Wende; edition Suhrkamp, Frankfurt; 1965

K.E. Wessel: Kritischer Realismus und dialektischer Rationalismus, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin; 1971

Literatur von DDR-Forschern zu Th.S. Kuhns Wissenschaftstheoriegeschichte

G. Krober: „Wissenschaft, Gesellschaft und wissenschaftlichtheoretische Revolution, DZfPh 6/1978

D. Wittich: „Die gefesselte Dialektik“, DZfPh 6/1978

D. Wittich: „Eine aufschlußreiche Quelle für das Verständnis der gesellschaftlichen Rolle des Denkens von Th.S. Kuhn“. DZfPh 1/1978

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 4 (02/82) Krise in Gesellschaft und Wissenschaft (1982), S. 61-75

Autor: *Günter Preßler*

Artikel

Günter Preßler

Aktuelle Friedensdiskussion und die Krise menschlicher Geschichtsentwicklung

Dieser Aufsatz entstand als Diskussionsbeitrag zur Friedensnummer, aber der innere Gang der Argumentation verwies bei der Frage nach den Ursachen von Krieg und Nicht-Krieg auf einen größeren philosophischen Zusammenhang von Krisenreflexion: Kritik der Produktivkräfte als notwendige erkenntnistheoretische Reflexion menschlicher Geschichtsentwicklung.

Als ethische Problematik läßt sich die aktuelle Friedensdiskussion nicht nur führen, denn sie ist Ausdruck der umfassendsten Krise bisheriger menschlicher Geschichte. Das Erkenntnis- und Vernichtungspotential hat mittlerweile ein Ungleichgewicht zugunsten des letzteren. Auf diesem Hintergrund wird die Aufgabe der Philosophie - nach der Wahrheit und dem Sinn menschlicher Existenz und Gesellschaft zu fragen - immer dringlicher den Bereich reiner Spekulation verlassen und die Kraft des reinen Denkens mit den weitpolitischen Realitäten und geschichtlich-kulturellen Konstellationen verbinden müssen.

Erfahrungsbegriff

„Der Irrtum darf nicht länger aus dem Irren erklärt werden wie die Wahrheit nicht länger aus dem rechten Verstand.“¹

Die in der Philosophie immanent angelegte Unterscheidung von Wesen und Erscheinung der Dinge muß auch an diesem Problem (Krieg und Frieden) radikal weitergetrieben werden. So genügt es nicht, vom Frieden immerfort zu reden oder den Frieden zu wollen. Auch die Marx'sche Erkenntnis, daß der Krieg in der ökonomischen Struktur der Gesellschaft verankert ist, darf nicht dahingehend verkürzt werden, daß die Kriegsgründe einzig und allein in den Produktionsverhältnissen wurzeln und bei einem Wechsel derselben entfallen. Durch die Kritik der Produktionsverhältnisse werden entscheidende Einblicke in gesellschaftliche Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse gegeben, sowie in dem Profit- und Verwertungsinteresse des Kapitals eine treibende Kraft für Krieg und Unfrieden genannt. Damit ist aber noch nicht der Widerspruch befriedigend erklärt, der auch sozialistische Länder Macht- und Kriegspolitik treiben läßt und besonders die Sowjetunion zu 'imperialistischer' Großmachtpolitik führt. Der oft gehörte Einwand gegen solcherart kritischen Fragens ist der der existentiellen Bedrohung der sozialistischen Länder durch die imperialistische Expansion. Dies kann nur vordergründig beruhigen, Die zugrundeliegende Prämisse (Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse sind in den Produktionsverhältnissen begründet) wird unweigerlich auftretende Widersprüche und Widersinnigkeiten ideologisch auszuräumen versuchen müssen, will sie nicht an ihrer methodologischen Grundlage rütteln.

Nach der Studentenrevolte 68 und der einsetzenden Politisierung weiter gesellschaftlicher Bereiche wurde neben der Kapitalismuskritik auf marxistischer Grundlage zunehmend eine Kritik auch am industriellen System überhaupt geübt. Die offensichtlich auftretenden Widersprüche unserer „Technik-Kultur“ waren und sind Anlaß über die grundsätzlichen Bedingungen menschlicher Existenz und Naturbeherrschung nach-

¹ Walter Benjamin, Über das Programm der kommenden Philosophie in : Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien, Gesamtausgabe Suhrkamp Verlag, S. 167

zudenken; und genau hier ist der Punkt, wo nur eine philosophische Fragestellung nach dem Wesen von Mensch-Naturverhältnis (Arbeit) neue Dimensionen von denken eröffnet.

Für eine Alltagspraxis reicht ein kritisches Verhältnis zum technischen Konsum aus und für eine pragmatisch-politische Praxis reicht die Nicht-anerkennung und Verhinderung der Stationierung nordamerikanischer Mittelstreckenraketen. Für eine philosophische Behandlung kann das nur der aktuelle Problemhorizont sein.

Ausgehend von der Notwendigkeit, Ideologiekritik auch an dem Gegenstand zu üben, den Marx ausnimmt („Die Geschichte der Natur, die sogenannte Naturwissenschaft, geht uns hier nicht an ...“²) -, und sich damit als Kind seiner Zeit, des naturwissenschaftlichen Denkens als die Form objektiver Welterkenntnis, erweist, will ich einen entscheidenden Punkt des Problems erörtern: Kritik der Produktivkräfte.

Erste Voraussetzung dieser Kritik ist die Anerkennung des naturwissenschaftlichen Empirismus und des Utilitarismus der Aufklärung als einer singulären zeitlich beschränkten Auffassung. Diese Kritik am aufklärerischen Denken ist nicht neu und wurde auch verschiedentlich formuliert (z.B. Horkheimer/Adorno; Dialektik der Aufklärung; L. Mumford, Mythos der Maschine). Walter Benjamin kritisiert Kant und dessen Erfahrungsbegriff auf einer genuin erkenntnistheoretischen Ebene. Ein Erfahrungsbegriff, der sich der metaphysischen Dimension verweigert und Wahrnehmungen und Erkenntnis auf das empirische Bewußtsein bezieht, bleibt verhaftet im starren Subjekt (Mensch)/ Objekt (Dinge, Natur)-Schema. Selbst wenn „Kant und die Neukantianer die Objektnatur des Dinges an sich als die Ursache der Empfindungen überwunden haben, bleibt immer noch die Subjekt-Natur des erkennenden Bewußtseins zu eliminieren. Diese Subjekt-Natur des erkennenden Bewußtseins rührt aber daher, daß es in Analogie zum empirischen das dann freilich Objekte sich gegenüber gebildet hat. Das Ganze ist ein durchaus metaphysisches Rudiment in der Erkenntnistheorie; ein Stück eben jener flachen „Erfahrung“ dieser Jahrhunderte, welches sich in die Erkenntnistheorie

² K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: Marx-Engels- werke, Dietz Verlag Berlin/DDR 1969, S. 18

Günter Preßler

einschlich“, schreibt Benjamin.³

(Inwieweit die Subjekt-Objekt-Synthese hinsichtlich der Produktivkraftentwicklung der gesellschaftlichen Individuen - Treptow, S. 60; Schraven, S. 70 in 'Widerspruch' 1/82 - gelingt, hängt ab vom Grad eben dieser philosophischen Reflexion und einer entsprechenden gesellschaftlichen Praxis.)

Benjamin verweist auf die Erfahrungshorizonte anderer Völker/ Kulturen, die diese Trennung nicht kannten und kennen, und nennt die Vorstellung von sinnlicher Erkenntnis, wie sie Kant und der vor-kantischen Epoche eigen war, Mythologie. „Die Kantische 'Erfahrung' ist in dieser Hinsicht, was die naive Vorstellung vom Empfangen der Wahrnehmungen angeht, Metaphysik oder Mythologie und zwar nur eine moderne und religiös besonders unfruchtbare. Erfahrung, so wie sie mit Bezug auf den individuellen leibgeistigen Menschen und dessen Bewußtsein und nicht vielmehr als systematische Spezifikation der Erkenntnis gefaßt wird, ist wiederum in allen ihren Arten bloßer Gegenstand dieser wirklichen Erkenntnis und zwar ihres psychologischen Zweiges.“⁴

Hegel kritisiert Kant 's erkenntnistheoretische Voraussetzungen und damit die Starre seines Subjekt-Objekt-Schemas, und hebt mit seiner Theorie der Dialektik diese Trennung in Form der Bewegung auf. Der frühe Marx ist hier Hegel noch ganz verwandt, wo er die Polarität von Mensch und Natur problematisiert⁵, im Entfremdungsbegriff zugänglich

³ W. Benjamin a.a.O. S. 161

⁴ ders. S. 162

⁵ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in Marx- Engels-Werke Ergänzungsband, Schriften bis 1844 1. Teil, Dietz Verlag Berlin/DDR 1977, S. 512/513

Der Arbeiter kann nichts schaffen ohne die Natur, ohne die sinnliche Außenwelt. Sie ist der Stoff, an welchem sich seine Arbeit verwirklicht, in welchem sie tätig ist, aus welchem und mittelst welchem sie produziert. Wie aber die Natur (die) Lebensmittel der Arbeit darbietet, in dem Sinn, daß die Arbeit nicht leben kann ohne Gegenstände, an denen sie ausgeübt wird, so bietet sie andererseits auch d(ie) Lebensmittel in dem engem Sinn dar, nämlich d(ie) Mittel der physischen Subsistenz des Arbeiters selbst.

macht und auf seine Weise real und historisch aufheben will. Marx'ens realistisches Fragen forderte ihn aber zusehends zu polit-ökonomischen Studien heraus, verläßt damit diese erkenntnistheoretische Ebene und analysiert dann die Entfremdung als in den Produktionsverhältnissen bedingte. Diesen liegt aber eine gesellschaftliche Praxis und ideologische Vorstellung von Mensch-Natur-Kosmos zugrunde, die sich heute immer mehr in Frage stellt und als „Fortschrittsmythologie“ bezeichnenbar ist. Die Weltanschauung des nutzbringenden, den Menschheitsidealen sich annähernden Fortschritts, erweist sich als die des Weltuntergangs.

„HYLAS: Ach, lieber Freund, du ahnst ja gar nicht, welche Verwirrung du in meiner Seele mit deinen letzten Ausführungen angerichtet hast. Um das Maß vollzumachen-, sagen meine Freunde, die Philosophen, dein wahres Ziel sei die Restitution des Irrationalismus, die Untergrabung des Vertrauens in die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes, und daher sei alles, was du zum Schluß gesagt hast (ich gebe hier ihre Meinung wieder) - nur ein Rauchvorhang, weniger Milde ausgedrückt: Ausflüchte.

PHILONOUS: Was muß ich da hören?“⁶

Je mehr also der Arbeiter die Außenwelt, die sinnliche Natur, durch seine Arbeit sich aneignet, um so mehr entzieht er sich Lebensmittel nach der doppelten Seite hin, erstens, daß immer mehr die sinnliche Außenwelt aufhört, ein seiner Arbeit angehöriger Gegenstand, ein Lebensmittel seiner Arbeit zu sein; zweitens, daß sie immer mehr aufhört, Lebensmittel im unmittelbaren Sinn, Mittel für die physische Subsistenz des Arbeiters zu sein.

Nach dieser doppelten Seite hin wird der Arbeiter also ein Knecht seines Gegenstandes, erstens, daß er einen Gegenstand der Arbeit, d.h., daß er Arbeit erhält, und zweitens, daß er Subsistenzmittel erhält. Erstens also, daß er als Arbeiter, und zweitens, daß er als physisches Subjekt existieren kann. Die Spitze dieser Knechtschaft ist, daß er nur mehr als Arbeiter sich als physisches Subjekt erhalten (kann) und nur mehr als physisches Subjekt

Arbeiter ist.

⁶ Stanislaw Lem, Dialoge (1957), Suhrkamp Verlag Frankfurt 1980 es 1013

Günter Preßler

Kritik der Produktivkräfte

„Eine Kritik der Produktivkräfte ersetzt nicht die Kritik der Produktionsverhältnisse, sondern ergänzt sie.“⁷

In seinem Buch „Weltniveau“ gibt Otto Ullrich eine allgemeinverständliche Zusammenfassung der bisherigen Diskussion zu diesen Thema der letzten Jahre. Es finden sich darin Ergebnisse von Einzelarbeiten zu ökologischen und technischen Problemen konzentriert wieder (Commoner, Sahlins, etc.), sowie sie globaleren Zivilisationskritiken von Illich, Humford und Amery eingearbeitet, und auch die Kritiken am Fortschrittsmythos von marxistischer Seite (Gorz, Bahro) werden entscheidend berücksichtigt.

Ullrichs Frageansatz ermöglicht neue Dimensionen des Ökologieproblems, ist aber in gleicher Weise umstritten. „Läßt man sich auf eine Kritik der Produktivkräfte ein, verliert man leider den vertrauten, auch von Marxisten akzeptierten Orientierungsrahmen industriekultureller Selbstverständlichkeiten.“⁸ Diese Selbstverständlichkeit in der bisherigen Marxismus-Diskussion war die Anerkennung des technisch-industriellen Fortschritts und der Erklärung der gesellschaftlichen Widersprüche aus den Produktionsverhältnissen. So schreibt das philosophische Wörterbuch der DDR unter dem Artikel „Wert“, daß dies ein „historisch bestimmtes Produktionsverhältnis von Warenproduzenten“ sei, deren „allgemeinster Ausdruck“, der im Kapitalismus „Moment der Mehrwert- und Profitproduktion“ und im Sozialismus „Instrument des planmäßig geleiteten ... Produktions- und Reproduktionsprozesses“ ist. „Bei richtiger Handhabung der ökonomischen Wertkategorien durch die sozialistische Wirtschaftsführung und bei richtiger ideologischer Arbeit zur Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins ist das Wertverhältnis im Sozialismus nicht mit den mystifizierenden Tendenzen ... verbunden.“⁹

⁷ Otto Ullrich, Weltniveau, Rotbuch Verlag Berlin 1980, Rotbuch 207, S. 9 (Daß noch nicht einmal der bescheidene Anspruch O. Ullrichs vom mancher marxistischer Seite akzeptiert werden kann, zeigt der Aufsatz von Konrad in diesem Heft.)

⁸ ders. S. 8/9

⁹ G. Klaus/M. Buhr, Philosophisches Wörterbuch, VEB Bibliographisches Institut Leipzig 1976, Bd. II

Ullrich zeigt, daß beide Richtungen - die Zivilisationskritik ebenso wie die fortschrittsgläubigen Sozialisten/ Kommunisten - nicht mit gleichem Recht auf Marx berufen können. Beides ist in Marx angelegt und es bedarf einer selbständigen kritischen Aneignung des Erbes um die theoretischen und praktischen Fragen unserer Zeit zu lösen. So radikal Ullrich seinen Ansatz auch bezeichnet, er will keine radikale Kritik (Kulturkritik) am Mensch-Natur-Verhältnis leisten. So ist seine Kritik der Produktivkräfte dann nur eine der Produktivkräfteentfaltung. Sein theoretischer Ausgangspunkt besteht in der Annahme, daß die kapitalistischen Produktionsverhältnisse (Herrschaft) „in die vorgeblich neutralen Produktivkräfte gleichsam eingedrungen sind und mit ihnen übernommen werden.“¹⁰ Inwieweit diese Annahme theoretisch weiter qualifiziert werden kann, will ich im nächsten Teil an Gebrauchs- und Tauschwert erörtern.

Mir diesen Voraussetzungen denkend, entwickelt Ullrich eine plausible Kritik der industriellen Gesellschaft und was sehr wichtig für eine politische Praxis ist: er faßt sowohl gesellschaftspolitische Perspektiven (Kritik an der Großindustrie, Rüstungskomplex) zusammen mit der Möglichkeit des Handelns auf der individuellen, und lokalen Ebene (Sensibilisierung für Nahrungsmittel, Auto und Energieverbrauch). Für eine nachkapitalistische Gesellschaft entwickelt er die Vorstellung einer Mischung aus Industrie und Handwerk. Die Perspektive einer am Gebrauchswert orientierten Gesellschaft war ja schon bei Marx in der „Deutschen Ideologie“ dadurch illustriert, daß die Menschen Fischer, Jäger und Dichter zu verschiedenen Tageszeiten sein könnten. Was bislang noch als Idylle oder Flucht belächelt wurde, wird zunehmend realistischer (siehe Ullrich „Weltniveau“ Kapitel 7 'Alternativen zum Industriesystem' und Kapitel 8 'Sanfte Technologien'). Und das angesichts der auf die Spitze getriebenen weltpolitischen Situation von Krieg und Frieden. „Die Gefahr einer Ökokatastrophe ist vorhanden wie die eines totalitären technokratischen Überwachungsstaates. Möglich sind auch mörderische nationale und internationale Verteilungskämpfe und eine Flucht in neue faschistische „Lösungen“. Aber auch eine sanfte nach-industrielle Gesellschaft ist möglich und international schon von Millionen Köpfen und Händen in Angriff genommen worden. Ihre Chance zu erhöhen in einem gelebten Widerstand, in dem der Weg auch schon ein Stück des Ziels ist, ist heute

¹⁰ O. Ullrich, a.a.O. S. 53

angesichts der drohenden Alternativen die wichtigste Aufgabe.“¹¹

Aber so befriedigend dieses „Programm“ scheint, so wichtig es in einer politischen Praxis gegen die resignierende Weltuntergangsstimmung notwendig ist und so wenig solche positiven Stimmen gehört werden, - die philosophische Renitenz des unablässigen Fragens nach dem Wesen des aufgezeigten Problems muß weiter getrieben werden, bevor solche Endzeitvisionen, wie die im „Merlin“, Wirklichkeit werden: „Der erlöschende Zwergplanet, der zu einem flach eliptischen, das quadratische Zentrum der Milchstraße in 30.000 Lichtjahren Entfernung umkreisenden Sonnensystem gehörte, hatte nur einen Mond, geringen Durchmesser, hohe Dichte und feste Oberfläche. Darin glich er den kleineren Schwesterplanetoiden seines Sonnensystems. Die. längen Rotationsperioden veränderten zyklisch den Einfall des Sonnenlichtes, so daß helle und dunkle Perioden, warme und kalte Perioden einander abwechselten. Auf seiner erstarrten Außenhaut aus Gestein und Metall bildete sich unter der schützenden Umhüllung einer feuchten Aura aus Sauerstoff und Stickstoff, in der sich das Licht brach und sie blau färbte, durch organisch-chemische Vorgänge eine planetarische Flora von großer Vielfalt. Sie überzog die Oberfläche des Planetenalls wie ein grüner Flaum. Später entwickelten sich auch verschiedene vielzellige Lebensformen. Sie konnten sich frei bewegen und paßten sich in Form und Färbung den Gegenständen ihrer Umwelt an. Kurz vor dem Ende des Sterns entstand aus den mehrzelligen Organismen eine Vielzahl verschieden pigmentierter androgyner Wesen. Sie waren zweigeschlechtlich angelegt und pflanzten sich mit lebend geborenen Nachkommen fort, die sich aus Samen im weiblichen Wirtskörper bildeten. Diese Lebensform von niedriger Intelligenz war jedoch mit rudimentären Erkenntnissen über Entstehen und minimalen Einsichten in die Zusammenhänge ihres Sonnensystems ausgestaltet. Sie entwickelten vermutlich eine gewisse Kultur mit primitiven Religions- und Gesellschaftsformen und erreichten wohl zu gewissen Zeiten ein schwaches Bewußtsein ihrer Vergänglichkeit. Es ist nicht erwiesen, inwieweit sie das Ende des Planeten voraussahen oder sogar herbeiführten. Die wenigen Spuren ihrer Existenz bleiben rätselhaft.“¹²

¹¹ ders. S. 156

¹² Tankred Dorst, Merlin, Suhrkamp Verlag Frankfurt 1981, S. 370/371

Gebrauchswert und Arbeit

„Ein Ding kann Gebrauchswert sein, ohne Wert zu sein. Es ist dies der Fall, wenn sein Nutzen für den Menschen nicht durch Arbeit vermittelt ist. So Luft, jungfräulicher Boden, natürliche Wiesen, wild wachsendes Holz usw.. Ein Ding kann nützlich und Produkt menschlicher Arbeit sein, ohne Ware zu sein. Wer durch sein Produkt sein eigenes Bedürfnis befriedigt, schafft zwar Gebrauchswert, aber nicht Ware. Um Ware zu produzieren, muß er nicht nur Gebrauchswert produzieren, sondern - Gebrauchswert für andre, gesellschaftlichen Gebrauchswert. Endlich kann ein Ding Wert sein, ohne Gebrauchsgegenstand zu sein.“¹³

Der Doppelcharakter der Produktivkräfte (Gebrauchswert und Tauschwert in der Ware und in der Arbeit) hat im Kapitalismus die Tendenz sich zum „Einfachcharakter“ zu entwickeln. Die Verwertungsbedingungen des Kapitals verlangen eine zunehmende Produktion um des Profits willen, d.h. des Tauschwertes. Nur durch die ständige Akkumulation kann der Wert der Ware gehalten bzw. erhöht werden. Die Gebrauchswertseite wird immer mehr zum Relikt vergangener Zeiten. Ullrich bringt in seinem Buch „Weltniveau“ verschiedene Probleme (Energie, Schule, Medizin), wo der Gebrauchswert sich dem Tauschwert unterzuordnen hat. Der Mensch und die Natur werden nur noch Mittel im Verwertungsprozeß des Kapitals. Am deutlichsten wird diese Tendenz in der Rüstungsindustrie. Der „Gebrauchswert“ dieser gigantischen Maschinerie ist der der absoluten Zerstörung. Dieser offensichtliche Widerspruch führt Ullrich zu der Folgerung, ganzen Technologiesystemen den Gebrauchswert abzuerkennen und die These vom Doppelcha-

¹³ K. Marx, Das Kapital, Ullstein Verlag Frankfurt; 1969, S. 23 (56)

rakter in den Bereich „philosophischer Hypothesen“ zu verweisen. Er spricht von Sackgassentechnologie: „Da der real existierende Sozialismus all die beschriebenen Sackgassentechnologien, auch die Kriegsmaschine und die Kerntechnologie, übernommen oder selbst entwickelt hat, wäre es für ein Systemvergleich sehr wichtig, die „kapitalähnlich“ wirkenden Mechanismen für diese Entwicklung herauszufinden.“¹⁴

An dem Technologieproblem wird klar, daß das Zentrum der Frage nicht in den Produktionsverhältnissen liegt. Es liegt qualitativ in den Produktivkräften und quantitativ in deren Entfaltung. Marx hat sehr radikal die Tendenz des Tauschwertes auf letztendliche Zerstörung herausgestellt. „Je mehr ein Land, wie die Vereinigten Staaten von Nordamerika z.B., von der großen Industrie als dem Hintergrund seiner Entwicklung ausgeht, desto rascher dieser Zerstörungsprozeß. Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.“¹⁵ Und an einer anderen Stelle: „Die einfache Warenzirkulation - der Verkauf für den Kauf - dient zum Mittel für einen außerhalb der Zirkulation liegenden Endzweck, die Aneignung von Gebrauchswerten, die Befriedigung von Bedürfnissen. Die Zirkulation des Werts existiert nur innerhalb dieser stets erneuerten Bewegung. Die Bewegung des Kapitals ist daher maßlos.“¹⁶ Kurnitzky erkennt die theoretischen Einsichten Marx'ens an¹⁷ und versucht auf andere Weise diesem Widerspruch beizukommen, indem er Marxismus und Psychoanalyse verbinden will.

¹⁴ O. Ullrich, a.a.O. S. 93

¹⁵ K. Marx, zitiert nach Ullrich, S. 95

¹⁶ K. Marx, Das Kapital, S. 124 (162)

¹⁷ „In der Analyse des Mythos der bürgerlichen Gesellschaft, des Kapitals, hat Marx die historische Bewegung von Gebrauchswert und Tauschwert dargestellt. Er beschrieb dies als einen Prozeß der Abstraktion, innerhalb dessen die anfänglich durch Arbeit vermittelte Produktion und Konsumtion schließlich - mit Einführung der Lohnarbeit - sich im Geld verkörpert; das Kapital wird zur zentralen Vermittlungsinstanz und läßt am Ende die Kategorien Gebrauchswert und Tauschwert völlig hinter der abstrakten Form des Tauschwertes, dem Kapital, zurücktreten, unter der allseitigen Herrschaft des Wertgesetzes.“

Horst Kurnitzky, Versuch über Gebrauchswert, Wagenbach Verlag, Berlin 1973, Reihe Politik 19, S. 16

Seine Kritik an der materialistischen Geschichtsauffassung ist in gleicher Weise die von Benjamin und Ullrich. Nur hält er die kritische Erweiterung durch einen Triebbegriff für erforderlich.¹⁸ Interessant aber ist, daß auch seine Thesen, in gleicher Weise wie bei Ullrich, in ein am Gebrauchswert orientiertes Versöhnungsprogramm übergehen.¹⁹

Ullrichs Analyse der Logik des Kapitals²⁰ reproduziert die These von der arbeitsteiligen Gesellschaft, die auf bestimmten Stufen ihrer Entwicklung produktorientiert und human bestimmt war. Erst in der zunehmenden Tauschgesellschaft entwickle sich die Entfremdung. Ullrichs theoretische Prämisse bleibt die Anerkennung des originären Mensch-Natur-Verhältnisses auf der Basis der nicht entwickelten, nicht entfremdeten und entfalteten Produktivkräfte. (Daß in diesem Fall das Subjekt-Objekt-Problem nur versöhnt wird und nicht an Benjamins erkenntnistheoretisches Fragen heranreicht, dürfte deutlich sein). Aber Ullrichs Erkenntnisinteresse besteht auch nur in dem Aufzeigen einer strukturellen Affinität zwischen der Herrschaftslogik des Kapitals und der Herrschaftslogik der experimentellen Naturwissenschaft: „... (das Ideal des von außen

¹⁸ „Naturbeherrschung - und dies war bislang Voraussetzung und Ziel jeder gesellschaftlichen Reproduktion, meine ich – ist grundsätzlich nur möglich vermittels der Beherrschung und Unterdrückung der konkreten Triebnatur des Menschen. Darin aber setzt sich der Mythos fort, denn jeder Kulturheros, wie Prometheus etwa, hat die Errungenschaften, die er der Natur abtrotzte, mit Leiden bezahlt und verweist damit auf einen Opferzusammenhang, der für das gesellschaftlich vermittelte Naturverhältnis konstitutiv ist. Darum garantiert das Opfer bis heute den Zusammenhalt der Gesellschaft, wengleich aktuell in seiner allgemeinsten Form, als entfremdete menschliche Arbeit. Diesen Opferzusammenhang zu leugnen heißt eine Form von Aufklärung fortsetzen, die längst in Mythos umgeschlagen ist.“ ders. S. 5/6

¹⁹ „Produkt und Produktionsprozeß stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Die gesellschaftliche Entwicklung der Zivilisation hat bisher dem Produkt alles gegeben und dem Produktionsprozeß nichts. Das revolutionäre Proletariat kämpft dagegen für den Produktionsprozeß als die Entfaltung menschlicher Produktivkräfte, die als ununterbrochene Revolution vorgestellt wird. Sie ist der wirkliche, weil materielle Gebrauchswert, der die Versöhnung des Menschen mit sich und der Natur ermöglicht.“

²⁰ „Die nun vorzustellende „Grund-Logik“ des Kapitals, die Logik der Grundprozesse und Mechanismen der kapitalistischen Produktionsweise, wurde zum erstenmal systematisch von Marx analysiert, und sie ist bis heute trotz aller Verdeckung und 'Abmilderung' die Grundlogik unserer Produktionsweise geblieben.“

O. Ullrich, 'Technik und Herrschaft, Suhrkamp Verlag Frankfurt 1979, stw 277, S. 108

zu steuernden kontinuierlich ablaufenden Prozesses) ... (der Naturwissenschaften) ... Die Logik des Kapitals produziert aus sich heraus diese Tendenz der Organisierung des Produktionsprozesses.²¹

Sicherlich ist dies ein notwendiger Versuch das ins Absolute gesetzte „singuläre zeitliche Phänomen“ (Benjamin) ideologiekritisch zu hinterfragen. Das ist aber nicht das Ganze. Radikal müßte in den Begriff der Arbeit (Mensch-Natur-Verhältnis) hineingefragt werden, wie es Marx in dem 'Ökonomisch-philosophischen Manuskript' beginnt. (Siehe Anm.5) Marx analysiert die Tendenz der Maßlosigkeit und Zerstörung des Tauschwertcharakters nicht nur an/in der Ware, sondern auch in der Arbeit.²² Insofern muß an die ersten Ausführungen zum Entfremdungsbegriff angeknüpft werden, sollen die zerstörerischen Kräfte erkannt werden.

Nicht wie Ullrich es macht, der sich dieser Frage entzieht, indem er die Herrschaftsstrukturen der Produktionsverhältnisse in die Produktivkräfte ruckwirkend verlegt. Obwohl auch er den Tauschwertcharakter der Arbeitskraft sieht.²³ In der Arbeit und damit in dem Prozeß von der Natur zur Kultur liegt der Wurm. Die Schwierigkeit, den Arbeitsbegriff streng erkenntnistheoretisch zu differenzieren, liegt implizit im Begriff der entfremdeten Arbeit, der die Negation als freie Arbeit, oder wie Marx es selber nennt und vorstellbar macht, „die gemütliche Seite“ der Arbeit, zuläßt. Und wie soll sie anders vorstellbar sein als eine Vermischung von Jäger/Sammler, Handwerk und Industrie (Marx/Ullrich), als „Identität mit seiner Lebenstätigkeit“ (Marx), oder als qualitativer Begriff von Arbeit, der eine „Vermittlung zwischen Produktion und Konsumtion, die untrennbar mit dem gesamten Reproduktionsprozeß menschl-

²¹ ders. S. 119

²² K. Marx, Das Kapital, S. 23

„Ursprünglich erschien uns die Ware als ein Zwieschlächtiges, Gebrauchswert und Tauschwert. Später zeigte sich, daß auch die Arbeit, soweit sie im Wert ausgedrückt ist, nicht mehr dieselben Merkmale besitzt, die ihr als Erzeugerin von Gebrauchswerten zukommen.“

²³ „Der Kapitalist kauft die Arbeitskraft zu ihrem so bestimmten Tauschwert, erhält dafür aber ihren Gebrauchswert, der vor allem darin besteht, Produkte herstellen zu können.“

O. Ullrich, Technik und Herrschaft, S. 112

chen Lebens verbunden ist“²⁴?

Vorstellbar könnte eine nachkapitalistische Gesellschaft in der Weise sein; und pragmatisch-politisch hat diese Versöhnung des Doppelcharakters eine Kraft, die für eine am Gebrauchswert orientierte Gesellschafts- und Friedenspolitik nötig ist, soll nicht die rücksichtslose Anerkennung der Unauflöslichkeit dieses Widerspruchs, der „Offenen Zweckstruktur des Kapitals“ (Ullrich), zur bedingungslosen Unterordnung unter den Tauschwert führen, der sowieso nur den Weltuntergangbringen kann. Diese Tendenz vertritt in penetranterweise die ‚Marxistische Gruppe‘ (MG).

Die Versöhnung kann pragmatisch-politisch akzeptabel sein, aber als philosophische Versöhnung ist es eine idealistische und von daher erkenntnistheoretisch am Erfahrungsbegriff (Subjekt-Objekt) weiter zu hinterfragen. Denn eine Geschichtsentwicklung, die sich in Mittel-Zweck-Kausalitäten begreift und deutet, wird an einem Punkt stoßen - auch Krise genannt - wo der Zweck als Vernichtung und das Mittel als Technologie ins Bewusstsein rückt.

„Wenn sie es wagen, die Vernichtung dieses Europa ins militärische Kalkül zu ziehen, dann dürfen wir, Morituri in den Statistiken der nuklearen Planungsstäbe, uns ja wohl noch einiges herausnehmen; dann ist ja wohl auch unsere Unterordnung unter die Logik, deren letzte Erscheinungsform die Rakete ist, sinnlos geworden, was heißt, daß wir nicht radikal genug sein können, in unseren Fragen nach den Ursachen dieser radikalen Bedrohung.“²⁵

²⁴ H. Kurnitzky, a.a.O., S. 17

²⁵ Christa Wolf, „Komm! Ins Offene, Freund!“, SZ. 20/21.2.1982

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 4 (02/82) Krise in Gesellschaft und Wissenschaft (1982), S. 76-81

Autor: *Alexander von Pechmann*

Artikel

**Alexander von
Pechmann**

Krise des Marxismus?

Bei der Beschäftigung mit dem Ausmaß und den verschiedenen Erklärungsmustern der allgemein konstatierten Krise erhebt sich notgedrungen die Frage, ob diese Krise denn nur auf die westliche Welt und damit auf die bürgerliche Gesellschaft und Ideologie beschränkt ist, oder ob sie nicht weltweit besteht und daher auch die sozialistischen Länder und den Marxismus umfaßt, so dass also die marxistische Philosophie ebenso von den Symptomen der Krise befallen ist.

Nun weiß jeder hinreichend Informierte, daß es zu dieser Frage - unabhängig von der eigenen Position - mindestens zwei entgegengesetzte Auffassungen gibt. Die eine sieht den Marxismus vom Spaltpilz befallen und im Niedergang begriffen, während dies von anderer Seite bestritten und nur auf die bürgerliche Philosophie und Ideologie eingeschränkt wird.

Im folgenden möchte ich nun keinesfalls den heiklen Versuch unternehmen, eine der Seiten gegenüber der anderen zu rechtfertigen oder zu verteidigen, sondern zunächst einmal zur Klärung beizutragen, in welchem Sinne denn überhaupt von den Kontrahenten die Begriffe „Marxismus“ und „Krise“ verwandt werden, und inwiefern es überhaupt sinnvoll sein kann, von der „Krise des Marxismus“ zu reden.

Zum Begriff der Krise

Zweifellos ist der Begriff der Krise aus dem Bereich der Medizin entnommen und von dort zunächst in den ökonomischen und dann in den allgemein-gesellschaftlichen Bereich übertragen worden. Ursprünglich meint „Krise“ jenen Zustand der Krankheit, in dem die Entscheidung ansteht, ob die Heilungskräfte des Organismus hinreichen, die Wiedergenesung des Körpers einzuleiten, oder ob die Krankheit zum Tod führt. Löst man nun den Krisenbegriff von seinem ursprünglichen medizinischen Bedeutungsfeld ab und verallgemeinert ihn zu einem kategorialen Grundbegriff, so definiert er ein spezifisches Verhältnis zwischen einem organisch gegliederten Ganzen einerseits und einer ungegliederten, disparaten Mannigfaltigkeit andererseits; Einheit und Verschiedenheit sind die allgemeinsten Merkmale des Krisenbegriffs. Befindet sich nun ein gegebenes System (sei dies ein organisches, ökonomisches oder soziales System) in der Krise, so stehen seine Funktionselemente, die in ihrer Zuordnung die strukturelle Einheit des Systems bilden, in Konflikt miteinander, so daß die Gefahr der dysfunktionalen Verselbständigung der Elemente und damit des Verfalls des Systemganzen in disparate Teile besteht. Macht sich in diesem Konflikt der Elemente die Einheit geltend, wird die Krise überwunden; behält hingegen die Verschiedenheit die Oberhand, geht das System an seinem inneren Konflikt zugrunde.

Der Krisenbegriff ist also nicht denkbar, ohne daß einerseits ein einheitliches, gegliedertes und geordnetes Ganzes und andererseits ein Zerfall und eine Unordnung eben dieses Ganzen gedacht wird.

Bezogen auf die Themenstellung einer möglichen Krise des Marxismus läßt sich also die Frage formulieren: Befindet sich der Marxismus in einem Zustand des Zerfalls seiner Einheit?

Die Marxismen des Marxismus:

Nun wird die Auffassung einer Krise des Marxismus auf die Behauptung gegründet, daß es den Marxismus heutigentags nicht mehr gäbe, daß er sich in eine Vielzahl von Marxismen aufgelöst habe und weder in irgendeiner wesentlichen Frage der Gegenwart noch in irgendeiner philosophi-

schen Grundposition zu einer einheitlichen und geschlossenen Auffassung fähig sei. Doch dieser Schluß von der Annahme einer Vielzahl der Marxismen auf eine „Krise des Marxismus“ entbehrt zwar nicht der - wohl auch gewünschten - Plausibilität, ist aber nichtsdestotrotz nicht statthaft, wie im folgenden gezeigt werden soll.

Unbestritten existiert zwar eine Vielzahl von Marxismen, angefangen vom kantianischen über den emanzipatorischen, den psychoanalytischen, den strukturalistischen bis hin zum orthodoxen Marxismus - eine Reihe, die sich bei genügendem Fleiß beliebig erweitern ließe (Alwin Diemer bringt es dank des GroÙeinsatzes moderner Computertechnik in der Philosophie immerhin auf elf Marxismen, wenn man wie er den „Reflexionsmarxismus“, die „Kritische Theorie“, Lukacs und Bloch einfach unter dem „Neomarxismus“ zusammenfaßt.); ebenso ist unbestritten, daß es zwischen diesen verschiedenen Marxismen nicht mehr Gemeinsamkeiten gibt als die Bezugnahme oder Berufung auf Karl Marx.

Um nun aber bei dieser Unmenge von Marxismen sinnvollerweise von einer „Krise des Marxismus“ zu sprechen, müÙte gezeigt werden, daß der Marxismus dennoch ein in sich gegliedertes Gesamtsystem sei, dessen unterschiedliche Glieder und Teilbereiche nunmehr in Konflikt geraten seien.

Auf die Frage nach diesem System bekommt man jedoch die verschiedensten Antworten: die einen sagen, dies System sei die materialistische Methode der Gesellschaftswissenschaft, - keinesfalls aber die inhaltlichen Aussagen von Marx über den Geschichtsprozeß; andere nennen den Marxschen Anthropologismus, der jedoch säuberlich von Marx' Szientismus getrennt werden müsse; wieder andere meinen, allein das „Kapital“ sei dies System, - alles andere sei überflüssiger, spekulativ-philosophischer Ballast, etc.

Wie auch immer, jede Schule interpretiert das aus Marx heraus und hinein, was ihr als wesentlich erscheint. Am Ende hat man soviele Systeme des Marxismus wie Marxismen; ja, Marx selbst ist schon in Marxismen gespalten: der anthropologische gegenüber dem szientistischen Marx; der wissenschaftliche gegen den philosophierenden Marx, usw. - Was aber hat dann die Rede von der „Krise des Marxismus“ für einen Sinn, wenn er schon in seinem Entstehen in kontroverse und disparate „Marxismen“

Alexander von Pechmann

zerfallen ist, wenn es den Marxismus als ein in sich geschlossenes philosophisches System nie gegeben hat? Ohne die Annahme des Marxismus als eines einheitlichen Ganzen aber ist die Behauptung seiner Krise ein Unsinn.

Da unter „Marxismus“ hier offensichtlich kein geordnetes Lehrsystem verstanden wird, kann er folglich nur als Name, als Etikett für eine Mannigfaltigkeit verschiedenster Philosophien gelten, die nichts anderes gemein haben, als daß sie sich aus den unterschiedlichsten Motiven auf Karl Marx, auf Aussagen oder Teilbereiche seines Werkes berufen.

Der krisenfreie Marxismus:

Im Gegensatz dazu wird die Auffassung vertreten, daß der Marxismus von der Krise ausgenommen sei. Er sei ein einheitliches System von philosophischen, ökonomischen und politischen Lehren, die sich wechselseitig bedingen, ineinander übergehen und als solche die Geschlossenheit des Marxismus zum Ausdruck bringen. Er entwickle sich in der Auseinandersetzung mit den neuen Problemen der Gegenwart schöpferisch weiter, eigne sich in diesem Prozeß immer mehr Seiten der Wirklichkeit an und entfalte sich darin zu einer allseitigen, tiefergehenden und adäquateren Widerspiegelung der realen Verhältnisse. - Die Krise finde daher nur im bürgerlichen Denken statt, das als ideologischer Ausdruck der kapitalistischen Gesellschaftsordnung die Fähigkeit zur schöpferischen Weiterentwicklung nicht mehr besitze und daher in einem Zerfallsprozeß begriffen sei. - Die Behauptung aber, auch der Marxismus befinde sich im Stadium seiner Auflösung in einer Vielzahl unterschiedlichster Lehren, sei ein vergeblicher und demagogischer Versuch, den Marxismus als einheitliches System zu desavouieren und damit zu schwächen. Was alles unter „Marxismus“ gehandelt würde, habe nichts als den Namen gemein.

Hier wird nun der Begriff des „Marxismus“ in einem anderen Sinne als vorher verwendet; er bezeichnet kein Sammelsurium verschiedenster philosophischer Lehren, deren Gemeinsamkeit allein in der Berufung auf Marx besteht, sondern ein einheitliches Theoriengebäude, dessen Fundament von Marx gelegt wurde, untrennbar mit seiner Person verbunden ist und philosophisch als dialektischer Materialismus bezeichnet wird.

Das Problem bei diesem Verständnis eines krisenfreien Marxismus scheint mir darin zu liegen, daß jene schöpferische Entwicklung des Systems des Marxismus dann als allzu harmonisch dargestellt wird, wenn er als völlig konfliktfreie Aneignung von immer mehr Seiten und Aspekten der Wirklichkeit verstanden wird. Der qualitative Charakter der Veränderung tritt - ganz undialektisch - zurück zugunsten eines rein quantitativen Evolutionsprozesses. - Der Streit, der Konflikt, ja die zeitweise Ratlosigkeit bei jener schöpferischen Weiterentwicklung wird unberücksichtigt gelassen. Betrachtet man jedoch den realen Prozeß der Aneignung und Einordnung neuer Problemstellungen in das marxistische System, so wird man die tiefgreifenden Diskussionen, die oft kontroversen Lösungsversuche nicht leugnen können. Ganz grundsätzliche Fragestellungen nach dem Begriff der Materie etwa, nach dem Verhältnis von Dialektik und formaler Logik, nach Marxismus und Ethik, nach Sozialismus und Demokratie etc., sind immer wieder aufgeworfen und kontrovers behandelt worden, haben immer wieder Konflikte aufbrechen lassen und werden dies auch weiterhin tun.

Die Krisen des Marxismus:

Marxismus in der Krise: ja oder nein? - So pauschal lässt sich die Frage nicht beantworten. Immer wieder gab es Zeiten, in denen das vorhandene marxistische System sich vor Probleme gestellt sah, auf die es unmittelbar keine befriedigende Antwort geben konnte (Es sei nur erinnert an die weitreichende Diskussion, die der Übergang vom Konkurrenz- zum Monopolkapitalismus oder die Frage nach dem historischen Erbe unter Marxisten ausgelöst hat); dies waren sicher Zeiten der Anpassungsschwäche des Marxismus an neue theoretische und praktische Aufgaben, und damit Zelten der Krise. Andererseits hat sich jedoch ebenso gezeigt, daß sie offenkundig durch Leistungen gemeistert worden sind, die oftmals zur Revision vorausgegangener Fehlentwicklungen geführt haben.

Marxismus in der Krise: ja und nein. - Ja, insofern er sich immer wieder mit weltweiten Problemen konfrontiert sieht, auf die er keine adäquate Antwort weiß und dadurch in Orientierungsschwächen gerät. - Nein, insofern jene inneren Selbstheilungskräfte offenbar stark genug sind,

Alexander von Pechmann

diese Schwächeperioden zu überwinden, und er aus diesen Phasen schöpferischer Weiterentwicklung gestärkt hervorgeht.

Alles andere wäre auch mehr als verwunderlich; denn wenn der Konflikt, der Widerspruch die treibende Kraft ist, dann wäre es widersinnig, wenn gerade der Marxismus davon ausgenommen wäre.

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 4 (02/82) Krise in Gesellschaft und Wissenschaft (1982), S. 82-91

Autor: *Euthymos Papadimitriou*

Rezension

**Euthymos
Papadimitriou**

**András Gedö: Philosophie der
Krise (aus: Marxistische Blätter Nr. 90,
S. 322)**

Die vorliegende Monographie des ungarischen Philosophen András Gedö entspricht dem Anliegen der Reihe „Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie“, das darin besteht, „die verschiedenen Erscheinungsformen der bürgerlichen und revisionistischen Ideologie der kritischen, d.h. der marxistisch-leninistischen Analyse zu unterziehen ..“ Im Sinne dieser prinzipiellen Auseinandersetzung und des ideologischen Klassenkampfes behandelt Gedö die Grundfragen der gegenwärtigen Krise der bürgerlichen Philosophie (S. 15-54) und zeigt ihre charakteristischen Merkmale sowie ihre Widersprüche und ihren apologetischen und antikommunistischen Grundgehalt. Auf der Grundlage seines marxistisch-leninistischen Herangehens zeigt der Autor den Stellenwert der ideologischen Klassenkämpfe und ihrer Verwandlungen in unserer Epoche.

I.

Im einleitenden Kapitel bietet: Gedö eine Problemdarstellung und das Grundgebilde der bürgerlichen Krise sowie die Hauptaspekte des bürgerlichen Krisenbewußtseins. „Dem gegenwärtigen bürgerlichen Denken haftet das philosophische Krisenbewußtsein in zweifachen Sinn an: als Erlebnis der Krise der Philosophie und als Reflexion der Philosophie der Krise.“ Trotz der unterschiedlichen Entwürfe der

Euthymos Papadimitriou

Krise.“ Trotz der unterschiedlichen Entwürfe der Krankheitsbilder der Philosophie und der verschiedenen Einschätzungen und Erklärungsversuche der Symptome, des Ursprungs und Wesens der Krise ist für Gedö das Krisenbewußtsein „ein gemeinsamer Zug des logischen und des linguistischen Positivismus, des Neopragmatismus und der Phänomenologie, des „Kritischen Rationalismus“ und des „hermeneutischen“ Idealismus, also ein allgemeiner Rahmen für die sich in vielen auch untereinander streitenden Abarten der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie.“

Als Krisenzeichen sieht der Autor die Kommunikationslosigkeit zwischen den Philosophen der verschiedenen Richtungen und ihre Desintegration infolge deren die gegenwärtige bürgerliche Philosophie „in ihrer Gesamtheit in den Wirbel der Krise unserer Kultur hineingezogen ist.“ (Stegmüller). Das philosophische Krisenbewußtsein prägt nicht nur das deutsche bürgerliche Denken, sondern wird als „ein internationales Attribut der gegenwärtigen bürgerlichen Geistigkeit“ zugegeben. Nach Gedö ist dieses Krisenbewußtsein ein Zeichen eines falschen Bewußtseins; denn „es faßt die Krise der bürgerlichen Philosophie als die der Philosophie überhaupt und als Krisenphilosophie wandelt es die Krise des Kapitalismus in die fatale Krise des menschlichen Seins um.“

Der Verfall der bürgerlichen Welt und der bürgerlichen Geistigkeit wird nach Gedö im philosophischen Krisenbewußtsein zum Mysterium, „diese Philosophie betrachtet ihre eigene Dekadenz im Spiegel der Dekadenz, der Tragik der Erkenntnis und des Seins, betrachtet somit die Krise als den natürlichen Zustand der Philosophie“, mindestens als unvermeidliches Geschick des Denkens in der Gegenwart. In diesem Krisenbewußtsein wird der Zusammenhang zwischen objektiver gesellschaftlicher Wirklichkeit und Philosophie verkehrt: das „Ende der Philosophie“ erscheint hier als Quintessenz der realen Krise und die Suche nach einer anderen Philosophie des „Lebens“ oder des „Seins“ als Verheißung der Rettung.

Dem Autor zufolge ist das bürgerliche Bewußtsein nicht fähig, „die grundlegenden Bewegungsgesetze des in seine allgemeine Krise geratenen Kapitalismus zu erkennen, die Wesenszusammenhänge der objektiven Totalität zu begreifen und dem dialektischen Materialismus gegenüber eine umfangreiche philosophische Konzeption zu bilden.“ So wird z.B. die reale Krise in der neopositivistischen, antiphilosophischen Hal-

tung ignoriert, nicht thematisiert, und die Dialektik von objektiver Realität, gesellschaftlicher Praxis und wissenschaftlicher Erkenntnis wird durch das Negieren der Möglichkeit eines wissenschaftlich-philosophischen Wissens unterschlagen; und die Folgen der kapitalistischen Entfremdung treten als Merkmale der Zerbrochenheit der Welt auf.

Bei der Verkündung des „Endes der Philosophie“ ist die positivistische Philosophie einer Meinung mit ihrem eigenen Widersacher innerhalb des bürgerlichen Denkens, der Philosophie des „Lebens“ und des „Seins“. Für Heidegger ist „das Ende der Philosophie“ gleichzeitig der Anfang der eigentlichen – seiner eigenen - Philosophie.

II.

Im ersten Hauptstück seines Buches (S. 15-54) behandelt Gedö „die Krise der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie“ an den Beispielen der „Krise und Formwandlung des Neopositivismus“ und der „Krise u. Formwandlung der Lebensphilosophie“. Er sieht die allgemeine Krise der bürgerlichen Philosophie auch in der Wechselfolge der philosophischen Moden, an der Formveränderung der Hauptrichtungen, die auch ein Ausdruck der Krise der verschiedenen Schulen sind, und an ihren Auffassungen vom Charakter und der Aufgabe der Philosophie, wie sie in den fundamentalen Fragestellungen und Konzeptionen verborgen sind. Eine andere Schicht dieser Krise sieht Gedö „im Gegensatz und in der Komplementarität von Positivismus und Lebensphilosophie“, die er als die Hauptrichtungen und Aspekte des spätbürgerlichen Denkens betrachtet.

Es kann nur schwer auf den wesentlichen Inhalt der einzelnen Darstellungen Gedös eingegangen werden. Die vielfachen Theorieansätze und Konzepte der verschiedenen Richtungen werden als Versuche verstanden, die Krise des bürgerlichen Bewußtseins zu bewältigen. Trotz gewisser Formveränderungen, die während der 60er Jahre sowohl im Positivismus als auch in der Lebensphilosophie stattgefunden haben, bleibt die Grundhaltung des „Endes der Philosophie“ bestehen und ist im logischen Positivismus sogar zu einem Relativismus und einer Fetischsierung der formalisierten Sprache entartet. Ein anderes gemeinsames Cha-

Euthymos Papadimitriou

rakteristikum aller Richtungen und Teilsysteme ist, nach Gedö, der durchgängige Irrationalismus und die Simplifizierung, d.h. die Verfälschung der Wirklichkeit.

Der linguistische Positivismus führt den logischen Positivismus fort und setzt sich mit ihm auseinander (Ryle, Austin). Bei dieser Kritik aber bleibt der erkenntnistheoretische Hauptinhalt des logischen Positivismus intakt und verharrt in einer Psychologisierung der Probleme. Die Erschütterung des linguistischen Positivismus und seiner Krise sucht Gedö nicht nur in scheinbar immanent-philosophischen Gründen, sondern in gesellschaftlichen Anstößen, bei denen „unter den veränderten Verhältnissen der geistigen Klassenkämpfe sowohl der logische wie auch der linguistische Positivismus als unzulänglich“ sich erwiesen haben.

Karl Poppers Philosophie repräsentiert für Gedö die neue Formveränderung des Positivismus in den „Kritischen Rationalismus“, der eine neue „Demarkationslinie“ zwischen Wissenschaft und „Metaphysik“ zu ziehen versucht und das Verhältnis von Empirie und Theorie ins Zentrum des philosophischen Unternehmens gestellt hat, wobei das Problem der Beziehung von Wirklichkeit und Erkenntnis mittels der These von der Subjektivität aller Theorie beseitigt wurde. Der Autor sieht die Erklärung der großen Wirkung der Philosophie Poppers auf das ganze bürgerliche Denken in seiner korrigierten positivistischen Erkenntnistheorie, die auch für die Gesellschafts- und Geschichtsauffassung geltend gemacht wird.

„Die Krise und Formwandlung der Lebensphilosophie“ sieht Gedö sich auf eine andere Weise als die positivistische Philosophie zu offenbaren. Dies erklärt er aus dem Anspruch der Lebensphilosophie außerhalb der Wissenschaften und über ihnen zu stehen. Sogar das Bewußtwerden der Fragwürdigkeit ihrer Leitideen wird als Bestätigung dieser Philosophie gesehen, weil für sie das Erlebnis des „Holzweges“, die Ohnmacht und das Scheitern des Denkens, die Sorge und die Angst als wichtige Lebens-elemente gelten.

Gedö betrachtet die seinsphilosophische Orientierung Heideggers als eine bloße Modifizierung des Subjektivismus und Anthropologismus durch eine mystische Pseudoobjektivität, die des „Seins“. Bei Heidegger wird das Sein gewissermaßen anthropologisiert. Er verknüpft die „Seins-

philosophie“ mit der Sprachphilosophie auf solche Weise, daß die Sprache zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens wird. Da die Sprache doch nicht ohne den Menschen existiere, wohne das „Sein“, nach Heidegger, im Hause der menschlichen Sprache, letzten Endes also im anthropologischen Gehäuse. So wird auch die Krise subjektiviert und anthropologisiert obwohl sie vom außermenschlichen Geschick des „Seins“ herrühre.

Die Schwierigkeiten der Heideggerschen „Seinsphilosophie“ sieht Gedö auch in der „Hermeneutischen Schule“ erscheinen, da diese sich mit ihrem Begriff von der „Wahrheit des Seins“ überwiegend an jene Philosophie anlehnt. Die Hermeneutik wird als „die Weise der menschlichen Welterfahrung überhaupt“ betrachtet, und nach Gadamer ist „das Modell der Auslegung von Texten in Wahrheit ein Modell für unsere Welterfahrung überhaupt.“ Gedö sieht in diesem zur „Ontologie“ geschwollenen Prinzip der Textdeutung eine anthropologisch bedingte, idealistische Erkenntnistheorie, die durch ihre Sprachauffassung sich der analytischen Philosophie nähere. Die hermeneutische Philosophie erlitt seit Mitte der sechziger Jahre große Erschütterungen und konnte die Ideologie der neuen Geborgenheit nicht garantieren, obwohl sie den besonderen Nachdruck nicht so sehr auf das Absolute der Krise legte, sondern viel mehr darauf, daß „das Handeln und Erkennen des Menschen nicht imstande sei, sich den Banden der Vergangenheit zu entreißen und diese Vergangenheit das Fatum der Krise im Gefolge habe.“

III.

Mit der Entstehung des Krisenbewußtseins befaßt sich Gedö im zweiten Kapitel, das den Titel „die Struktur der spätbürgerlichen Philosophie und die Typen der kapitalistischen Apologie“ trägt. Als die zwei Typen dieser Apologie beurteilt der Autor den Krisenmythos, der auf der Lebensphilosophie basiert und die Ideenwelt der „Sozialtechnologie“, die sich am Positivismus orientiert. Beide Typen dieser Paralogie bilden Formen des Krisenbewußtseins und stellen Reflexionen der allgemeinen Krise des Kapitalismus dar. „Der Krisenmythos läßt die gesellschaftliche und geschichtliche Bestimmung dieser Krise verschwinden, die Krise des Kapitalismus in die Nebelwelt des menschlichen Seins verdampfen. Damit wird die Krise gedanklich neutralisiert und als auswegloses Fatum darge-

Euthymos Papadimitriou

stellt, das hinzunehmen sei.“ Die „Sozialtechnologische Ideologie“ legt den Nachdruck auf die Idee der Regulierung und Überbrückung der Krise. Sie ist gewillt, das Funktionieren des Kapitalismus zu garantieren und diesen als „freie Welt“ zu verteidigen.

Das philosophische Krisenbewußtsein antizipierten nach Gedö schon die ersten Formen des Positivismus und der Lebensphilosophie im 19. Jahrhundert. Sowohl Comte, als auch Kierkegaard, Schopenhauer und Nietzsche reflektierten die geistige Krise, welche die historische Wende der Bourgeoisie vorbereitete und begleitete. Der Einfluß des Krisenbewußtseins nahm in der neuen Situation während und nach dem ersten Weltkrieg zu; weil die Mystifikation zum Wesen der Krisenphilosophien gehört, erscheinen ihre unmittelbaren Erlebnisse im apologetischen Charakter des Krisenmythos, in der Rechtfertigung des „Untergangs des Abendlandes“ (Spengler, Toynbee) oder in dem anthropologisch-ontologischen Krisenbegriff von Jaspers spiritualistischer Anschauungsweise.

Es folgt eine Kritik am Vertrauen auf die Allmacht der Vernunft; gleichzeitig wird das Scheitern des wissenschaftlichen Denkens behauptet, das für das antiintellektualistische philosophische Bewußtsein bezeichnend ist, wie es in den Werken so unterschiedlicher Philosophen wie Berjajew, Bergson, Dewey oder Husserl niedergelegt ist. Sogar die Pragmatisten wie Dewey sahen die Krise als Folge der Wissenschaft und ihrer Spaltung von der Moral. So wird das Wesen der Krise als moralisches Problem gedeutet; und, um sie zu Überwinden, genüge es, eine sittliche Erneuerung und eine geeignete Moralphilosophie zu suchen.

IV.

Gedö untersucht im dritten Hauptstück „die historischen Wandlungen der allgemeinen Krise des Kapitalismus im Spiegel des Krisenbewußtseins“ und verfolgt die jeweils vorherrschenden Apologien der „pathologischen Entartungen unserer abendländischen Gesellschaft“ (Schumpeter). Der Technikfeindlichkeit und der Meinung Jaspers', daß das Wesen der geistigen Situation im technischen Zeitalter „unsere Denkungsart hat technisch werden lassen“, entgegnet Gedö, daß diese Krisen ein „Ausdruck des Widerspruchs zwischen der wissenschaftlich-technischen Re-

volution und der gegenwärtigen kapitalistischen Produktionsverhältnisse“ ist. Die Krise der Philosophie sei nicht der Technik zuzuschreiben; „man kann die kapitalistische Krise nicht auf die Technik Übertragen und zwar mit einer Erklärung der Konflikte, die von den gesellschaftlichen Verhältnissen herrühren“; man kann sie auch nicht auf das anthropologisierende Verhältnis Mensch-Maschine übertragen wie alle antitechnizistischen Krisenphilosophien es tun.

Die heutige Krise und ihre Tendenzen und Modifikationen des bürgerlichen Krisenbewußtseins weisen nach Gedö auf einen Phasenwechsel im Prozeß der allgemeinen Krise des Kapitalismus hin. In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre wurden die geistige Ungewißheit und das Unbehagen in einem Gefühl der Verzweiflung und Entartung herauskristallisiert, was zu einer massenhaften Zerstörung des Vertrauens in den Kapitalismus geführt hat. Das Bedürfnis nach einer neuen Ideologie kennzeichnete das bürgerliche Denken auch in den 70er Jahren, wie es in den verzweifelten Versuchen abzulesen ist, dieses Desiderat durch eine Reldeologisierung, mit Hilfe einer Synthese von „Kritischem Rationalismus“, „Seinsphilosophie“ und „Hermeneutischem Idealismus“ einzulösen.

V.

Dem Thema „Das Verhältnis von philosophischem Krisenbewußtsein und Marxismus“ ist das letzte Hauptstück gewidmet (3.205 ff). Der dialektische Materialismus gilt, nach Gedö, als das Gegenteil der philosophischen Krise und des philosophischen Krisenbewußtseins. Dieses Krisenbewußtsein versucht auch den Marxismus in das Krisenbewußtsein einzugliedern, um die These von der Krise der marxistischen Theorie an die Stelle der marxistischen Theorie der bürgerlichen Krise zu rücken.

Marx hatte betont: „Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationale Lösung in der menschlichen Praxis und In dem Begreifen dieser Praxis.“ Die Lösung also des Mysteriums des bürgerlichen Krisenbewusstseins ist vor allem von der objektiv-realen gesellschaftlichen Praxis abhängig. Zudem „ist das Krisenbewußtsein gegenüber der objektiv-realen allgemeinen Krise des Kapitalismus sekundär und von dieser abhängig; infolgedessen gilt die revolutionäre Überwindung dieser objektiv-realen Krise als praktische Lösung des

Euthymos Papadimitriou

Krisenbewußtseins.“ (S. 211)

András Gedö zeigt auf der Grundlage seines marxistisch-leninistischen Herangehens durch die Darstellung und Erklärung der bürgerlichen Philosophie der Krise den Stellenwert der ideologischen Klassenkämpfe und ihre Verwandlungen unter den Bedingungen der Systemauseinandersetzung zwischen Kapitalismus und Sozialismus.

Beim Umfang und Inhaltsreichtum des lesenswerten Buches ist es nicht leicht, zu allen Einzeldarstellungen und Argumentationsketten Stellung zu nehmen. Die kleine Auswahl der aktuellsten Themen und Strömungen dürfte als Anreiz für die Lektüre des interessanten Buches dienen. Auch wenn der Leser nicht alles unwidersprochen hinnehmen kann, sind wir der Meinung, dass die im Buch enthaltene Kritik zum Meinungsstreit auffordert und zum Überdenken der dargelegten Auffassungen und ihrer weiteren Vertiefung verhilft. Obwohl der Autor manchmal Wiederholungen und Vereinfachungen nicht vermeidet, und man sich bei manchen strittigen Fragen eine noch tiefere Begründung wünschen könnte, ist insgesamt zu sagen, daß das Studium des Buches zum besseren Verständnis der gegenwärtigen Diskussion über die Krise der Philosophie beitragen kann. Auch erhellt das Buch wesentliche Quellen und Ursachen der heutigen philosophischen Situation sowie ihrer sozialen Wurzeln und der Funktion der Philosophie in den ideologischen Kämpfen unserer Zeit.

Die ganze Darstellung und Kritik der verschiedenen Theorien bzw. Schulen und ihrer ideologischen Funktion ist theoretisch gut begründet, und die jeweils behandelten Lehren sind mit großer Sachkenntnis dargestellt. Auch wenn man mit manchen Schwerpunktsetzungen nicht absolut einverstanden sein kann und sich manche Einschätzungen bestimmter und differenzierter vorstellen könnte, muß man im allgemeinen die Wertung und Darstellung der einflußreichsten Strömungen und Schulen der bürgerlichen Philosophie akzeptieren und seiner Erklärung der Krise der Philosophie als Ausdruck der Entwicklung des sozialökonomischen und ideologischen Widerspruchs der Gesellschaft, in der wir leben, zustimmen.

Rezensiön Andreas Gedö

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 4 (02/82) Krise in Gesellschaft und Wissenschaft (1982), S. 92-96

Autor: *Rainer Wiedemann*

Rezension

Rainer Wiedemann

Richard J. Bernstein: Restrukturierung der Gesellschaftstheorie

von Richard J. Bernstein. Unter Mitwirkung von Rainer Rüge. Übersetzt von Holger Fließbach. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979, 411 Seiten.

Wer heute, sei er nun ein Laie oder ein Adept der Sozialwissenschaften, einen Blick auf die Vielzahl der Paradigmen wirft, die in den letzten zehn, fünfzehn Jahren das Terrain dieser kontrovers definierten Disziplinen beherrschen, dem bietet sich das Bild eines anhaltenden Dissens', der Desintegration, ja der Zerfahrenheit der diskutierten Topoi.

Richard J. Bernstein, in der Bundesrepublik bekannt geworden als Autor von „Praxis und Handeln“, stellt sich in seiner „Restrukturierung der Gesellschaftstheorie“ diesem „Gewirr von Stimmen“, - eingedenk, daß derzeit die Menschen „in einer Krisenzelt leben, in der die Grundfesten erschüttert werden und alte Orthodoxien dahinsinken ...“ (S. 11). Alltagsweltliche Sinnerosionen unterhöheln Grundfesten, lassen öffentliche Freiräume aufklaffen, in denen die Grundfragen des menschlichen Daseins neu aufgeworfen und zur Disposition gestellt werden. Vor diesem Hintergrund zeichnen sich für Bernstein die Konturen prinzipieller Probleme ab; Fragen, deren Relevanz sich nur scheinbar im innerwissenschaftlichen Disput erschöpft: „die Frage nach der Natur des Menschen; nach der Konstituierung von Wissen über Gesellschaft und Politik; nach der Auswirkung dieses Wissens auf unsere Lebensführung; und nach

Rainer Wiedenmann

dem Verhältnis von Theorie und Praxis - wie es ist und wie es sein sollte.“ (S. 12).

Unter der Oberfläche klingender Rhetorik, hinter der vielstimmigen, beredten Sprachlosigkeit der Gesellschaftstheoretiker vernimmt Bernstein allerdings „die Umrisse eines sich herauskristallisierenden, komplexen Arguments: eine sich abzeichnende neue Sensibilität, die, wie fragil sie auch noch sein mag, den Weg weist zu einer Restrukturierung der Gesellschaftstheorie“ (S. 12f). In vier Etappen - sie zeichnen die thematische Aufgliederung der Arbeit vor - spürt der Verfasser die zunächst inkompatibel erscheinenden, in disparaten Ansätzen verborgenen Elemente auf, um sie als Phasen, Aspekte, Stufen des höheren, komplexen Arguments herauszuarbeiten.

Der erste Teil diskutiert diverse Theorien der sogenannten „Mainstream-Sozialwissenschaft“, für die, so Bernstein, das Selbstverständnis charakteristisch ist, sie unterscheide sich „nur graduell, nicht aber generell von den etablierten Naturwissenschaften“ (S. 15). R. Merton, T. Parsons, N. Smelser, G. Homans, E. Nagel und M. Weber bezeichnen hier die wesentlichen Stationen der Reflexion; die von der „Mainstream“-Schule inadäquat vermittelte Dichotomie von empirischer und normativer Theorie indiziert laut Bernstein ein Dilemma, das an dieser „Art von Erklärung und Theorie“ (S. 73) ernstlich zweifeln läßt.

Exponenten der an J. Austin und L. Wittgenstein anknüpfenden sprachanalytischen Soziologie und analytischen Philosophie (I. Berlin, P. Winch, T. Kühn u.a.) eröffnen (als Teil II) den Kreis jener Wissenschaftler, anhand derer Bernstein die wichtigsten Einwände gegen eine „harte“, quasi-naturwissenschaftlich konzipierte Gesellschaftstheorie formuliert. Zum nervus rerum, direkt in den Focus einer verstehenden Sozialwissenschaft führt der sich daran anschließende Abschnitt: Fragen der Sinnkonstitution und des interpretativen Prozesses leiten Bernsteins Auseinandersetzung mit der „phänomenologischen Alternative“ (W. Sellars, E. Husserl, A. Schütz).

Der diskursive Nachvollzug der von Seiten der Phänomenologie gegen die Mainstream-Soziologie ins Feld geführten Bedenken zeltigt nun vice versa die Erkenntnis, „daß eine reine Phänomenologie die explizite, kritische Bewertung der verschiedenen Formen der gesellschaftlichen und

politischen Realität scheut“ (S. 287). Schütz' Wort, der ideale Theoretiker sei der unengagierte Beobachter, denunziert Bernstein als eine eklatante Insuffizienz nicht nur der Phänomenologie, sondern auch der Mainstream-Sozialwissenschaft und ihrer analytischen Kritiker.

Die Gegenposition dazu, die kritische Gesellschaftstheorie, verspreche demgegenüber, einer derart „existenziellen Schizophrenie“ zu entrinnen. Indem sie Hegels und Marx' Verständnis der „Kritik“ fortführe, habe die Frankfurter Schule eine im Hinblick auf die Restrukturierung der Gesellschaftstheorie wesentliche „Art und Weise“ entwickelt, „wie sie das für jede adäquate sozialwissenschaftliche Theoriebildung unabdingbare kritische Moment zurückgewinnt und festhält“ (S. 292). Dieses Motiv formuliert den thematischen Duktus des vierten Teils, der das Werk Horkheimers und (ausführlicher) J. Habermas' theoretische Weiterführung zum Gegenstand hat.

Bernsteins Tour d'horizon gipfelt in der Entdeckung, dass Empirie, Verstehen und Kritik Momente einer noch zu leistenden, umfassenden, höheren Aufhebung (im Sinne Hegels) ausmachen, daß deren dialektisches Ineinandergreifen das Charakteristikum der kommenden Sozialwissenschaft bilde, der von Bernstein anvisierten, restrukturierten Gesellschaftstheorie in spe ...

Fraglos eine kenntnisreiche, detaillierte Abhandlung, vermeidet es Bernstein dennoch, sich im Filigran der aufgeworfenen Fragen zu verlieren. Mehr ehrgeizig als wirklich heuristisch nimmt sich allerdings die Präntation aus, die immanente, gesetzmäßige Dialektik der kontroversen Positionen zu vermitteln; gemessen an diesem Anspruch hinterläßt die Lektüre beim Leser tiefe Skepsis, ja Enttäuschung. Das emphatisch vorgebrachte Postulat einer nichteklektischen Integration des verstehenden, empirischen und kritischen Motivs wirkt eher deklamatorisch als plausibel herausgearbeitet; ein abstrakter, blutleer anmutender Begriff der „Kritik“ fungiert dafür als die Panazee gegen allerlei Risiken und Ungeheimheiten dieses Unternehmens.

Um nur einige Probleme anzudeuten: Obgleich sich Bernstein die Ausklammerung, die Ausblendung viel „relevanten Materials“ eingesteht (vgl. S. 22f.) - Marxismus, Hermeneutik und Strukturalismus z.B. werden keines oder kaum eines Wortes gewürdigt -, angesichts dieser Eingren-

Rainer Wiedenmann

zung, Verkürzung der Diskussion auf Positionen einer im wesentlichen angelsächsischen Denktradition überrascht der Aplomb, mit der eine auf das Ganze der Sozialwissenschaften gerichtete Restrukturierung proklamiert und (im Kern) zu antizipieren versucht wird.

Zudem: Die bloße empirische Existenz der in Bernsteins Buch verhandelten Topoi impliziert nicht den Kontext einer inhärenten, wirklichen, (dem Hegelschen Begriff) adäquaten Dialektik dieser Positionen („Momente“). Um als wirkliche Momente der geistesgeschichtlichen Synthesis, eines umfassenden, höheren sozialwissenschaftlichen Paradigmas hervorzutreten, bedarf es Argumentationen, die Bernstein nicht leistet - die Triplizität seiner Gedankenführung kaschiert dieses Manko nur schlecht. Die Unterscheidung von „Wirklichkeit“ und vergänglicher, „fauler Existenz“ von Gesellschaftstheorien z.B. würde eine *conditio sine qua non* einer „Betrachtung-mit-Hegel“ sein. Anders gewendet: Welche Position(en) erfassen die Gesellschaft ihrer Zeit in Wahrheit und welche nicht? Wer sind die Kant und Fichte, wer die Fries und Krug der heutigen Sozialwissenschaft ...?

Wenngleich Bernstein nun - Marx beipflichtend- die immanenten Widersprüche und die Krise der Gesellschaftstheorie als einen Ausdruck der „Struktur und Dynamik der modernen Gesellschaft“ (S. 373) begreift, so blendet er doch die außerwissenschaftlichen Konstitutionsfaktoren seines übergreifenden „komplexen Arguments“ weltgehend aus; so wundert es nicht, daß die Gedankenführung einen etwas „ideologischen Nachgeschmack“ hinterläßt ...

Trotz dieser Mängel bleibt festzuhalten, daß Bernsteins Buch einen guten Überblick über theoretische Divergenzen und Parallelen der diskutierten Standpunkte verschafft; für Leser, die diesen gewinnen wollen. ist das Werk sicher nützlich. Wer allerdings das Buch am dezidierten. überaus hohen Anspruch seines Autors mißt und einen Aufriß der dialektisch restrukturierten Gesellschaftstheorie erhofft, der kann sich die Lektüre schenken.

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 4 (02/82) Krise in Gesellschaft und Wissenschaft (1982), S. 97-100

Autor: *Alexander von Pechmann*

Rezension

Alexander von Pechmann

**Manfred Buhr/Robert Steigerwald: Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit
Zu den Grundtendenzen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie - Berlin 1981**

Seit über einem Jahrzehnt erscheint die Reihe „Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie“, die seither mit einer Vielzahl von Beiträgen eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit den bürgerlichen Wissenschaften und philosophischen Richtungen aus der marxistischen Perspektive geführt hat. Der Jubiläumsband 100, der vergangenes Jahr erschienen ist, ist den „Grundtendenzen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie“ gewidmet, und möchte „einige allgemeine Schlußfolgerungen“ (7) aus der bisherigen Arbeit der Reihe ziehen und festhalten.

Die Grundintention des Buches zeigt schon der Titel an: Die gegenwärtige bürgerliche Philosophie und Ideologie sei durch den „Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit“ geprägt. Diese These wird zunächst durch einen Vergleich zwischen der klassischen bürgerlichen und der spätbürgerlichen Philosophie erhärtet. Während jene von Bacon, Galilei und Descartes an bis Hegel und Feuerbach mit dem Anspruch aufgetreten sei, Natur und Gesellschaft zu erkennen, um damit das „menschliche Geschlecht im beständigen Fortschritt zum Besseren“ (Kant) zu leiten, habe das spätbürgerliche Denken – seit Schopenhauer – „seinen einstigen Anspruch ... ganz aufgegeben, um nunmehr einer apologetischen Unvernunft zu frönen.“ (15).

Alexander von Pechmann

Die beiden Grundtendenzen dieses gegenwärtigen Denkens sind nach Meinung der Autoren die lebensphilosophische Richtung einerseits sowie die positivistische Denkweise andererseits. Jene habe ihr wesentliches gesellschaftspolitisches Merkmal im „Krisenmythos“, der sich in der „These von der prinzipiellen Rätselhaftigkeit allen menschlichen Daseins, insbesondere der Geschichte“ (40) zusammenfassen läßt; der Positivismus hingegen artikuliere sich gesellschaftspolitisch als Sozialtechnologie, die sich mit dem begnügt, was „unmittelbar als Oberfläche der Gesellschaft vor Augen liegt“ (39).

Schon diese Betonung der sozialphilosophischen Dimension zeigt, daß die Verfasser keineswegs die Auffassung teilen, unsere gegenwärtige Philosophie sei funktionslose „Inkompetenzkompensationskompetenz“ (Marquard) oder ein orientierungsloses „Thematisieren von Selbstverständlichkeiten“ (Spaemann), sondern sei erstens der weltanschaulich-theoretische Ausdruck realer gesellschaftlicher Verhältnisse, und habe zweitens die Aufgabe, „weltanschauliche Orientierungen“ (36) zu entwickeln, und zwar im Sinne der ideologischen Bindung der Individuen an das spätbürgerliche, imperialistische System.

Wenngleich auch die unübersehbare Vielzahl der philosophischen Varianten wie auch der Streit zwischen den diversen Richtungen dieser straffen, politisch-ideologischen Ausrichtung der Philosophie zu widersprechen scheinen, so sehen die Verfasser darin vielmehr die Bestätigung ihrer These, daß die gegenwärtige, spätbürgerliche Philosophie aus objektiv-historischen Gründen nicht mehr in der Lage sei, überzeugende Perspektiven zu entwickeln, und daher in einen ganz unphilosophischen „Wahrheitsrelativismus“ (43) und Irrationalismus verfällt, dessen provinzielle Züge unverkennbar sind (43).

Bei all dieser „hektischen Erfindung immer neuer Varianten spätbürgerlicher Ideologie“ (39) gäbe es aber doch gemeinsame Merkmale, die sie gerade als spätbürgerliche ausweisen würden: zum einen der Antikommunismus, der in der Ablehnung einer Gesetzmäßigkeit des Geschichtsprozesses seinen Ausdruck findet; zum anderen in der Universalisierung der Krise, die nicht als Krise der bürgerlichen Gesellschaft, sondern als eine allgemeinmenschliche interpretiert wird. Den Sozialismus als reale Alternative zum kapitalistischen System zu diskreditieren, darin bestünde die wesentliche Funktion spätbürgerlicher Ideologieproduktion.

Diese Grundgedanken werden im anschließenden Teil anhand des Konservatismus und des Ökologismus konkretisiert, deren bürgerlich-ideologischem Gehalt die Verfasser nachgehen.

Ohne Zweifel muß dieses Buch als ein wichtiger Beitrag zur Diskussion über das gegenwärtige Krisenbewußtsein und zur marxistischen Kritik an gängigen Erklärungsmustern der Krise gewertet werden; es weist auf, daß diese Denkformen selbst eingebettet sind in die umfassende Krise der spätbürgerlichen Gesellschaft. Dennoch drängt sich die Frage auf, ob die Subsumtion der nicht-marxistischen philosophischen Bemühungen der Gegenwart unter die beiden genannten Grundtendenzen der bürgerlichen Philosophie, der Lebens- und der positivistischen Philosophie, nicht etwas zu schematisch ist. So wenig gestritten werden kann, daß sich in den meisten philosophischen Werken diese Tendenzen finden lassen, so fraglich scheint es, ob sie darin vollständig aufgehen. Wie läßt sich beispielsweise die traditionelle, politisch überaus wirksame Philosophie des Katholizismus, der Thomismus, in diesen Dualismus einordnen? Zweifellos hat diese Richtung in der jüngeren Zeit viele Elemente jener lebensphilosophischen und positivistischen Auffassungen in ihre Philosophie einbezogen, - aber formuliert der gegenwärtige Neothomismus nicht seinem Wesen nach gerade eine sehr grundsätzliche Kritik an beiden Strömungen?

Gleichfalls scheinen mir auch die philosophischen Bemühungen der fortschrittlichen Philosophen in diesem Schema unterbestimmt. Wäre es nicht eine ebenso verdienstvolle Aufgabe, die immanenten Schwierigkeiten und Widersprüche derjenigen Denker aufzuspüren, die sich um anti-kapitalistische Positionen bemühen und nach philosophischen Standpunkten suchen, um von dort aus gegen das bestehende imperialistische System zu argumentieren, - ohne sich jedoch mit der marxistischen Auffassung identifizieren zu können? Auch wenn es nach Lenin „niemals eine außerhalb der Klassen und über den Klassen stehende Ideologie geben kann“, so schließt dies nicht aus, daß es Philosophen gibt, die sich zwischen den Klassen bewegen.

Trotz dieser weltergehenden Überlegungen trägt dieses Buch viel Grundsätzliches zur ideologiekritischen Diskussion um die aktuellen Erklärungsversuche der gegenwärtigen Krise bei, und ist ein wichtiger

Alexander von Pechmann

Beitrag von marxistischer Seite zur Entstehung und zur Funktion des bürgerlichen Krisenbewusstseins.

WIDER|SPRUCH

Widerspruch Nr. 4 (02/82) Krise in Gesellschaft und Wissenschaft (1982), S. 101

AutorInnen: *Redaktion*

Ankündigung

Ankündigung

„Societas Hegeliana“

Am 28. November 1981 wurde in Frankfurt die „Internationale Gesellschaft für dialektische Philosophie - Societas Hegeliana“ gegründet.

In den Vorstand dieser neuen Gesellschaft wurden Hans Heinz Holz (Groningen) als Vorsitzender, Manfred Buhr (Berlin/DDR) als Stellvertreter und Jindrich Zeleny (Prag) als Schriftführer gewählt.

Ziel der „Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie“ ist das Studium der dialektischen Philosophie, vor allem Hegels, und ihre systematische Weiterentwicklung im Zusammenhang mit den Wissenschaften.

Für die Zeit vom:

30.10. – 1.11.1982

ist in Locarno (Schweiz) ein internationales Symposium zum Thema PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE geplant, das in drei Sektionen die Themen Philosophie der Geschichte – Geschichte der Philosophie - Aktualität der Hegelschen Philosophie behandeln wird.

Societas Hegeliana - Ankündigung

Interessenten werden gebeten, sich an das
Sekretariat der Gesellschaft,
Hans-Bert Reuvers
Burgring 47
D-4152 Kempen 1
Tel.: 02152 / 54439

zu wenden.

WIDER|SPRUCH

Widerspruch Nr. 4 (02/82) Krise in Gesellschaft und Wissenschaft (1982), S. 102-106

Autor: *Helmut Gollwitzer*

Artikel / Diskussion

Helmut Gollwitzer

Erwiderung an Bernard Léon

Lieber Herr Léon!

Thesen sind zur Diskussion bestimmt. Also kann es mir nur recht sein, wenn kritische Einwendungen erhoben werden. Wenn ich durch die Ihrigen an in einen Aufstellungen nicht irre gemacht werde, so kann das an meiner Rechthaberei liegen, vielleicht aber auch an Ihren Einwänden. Jedenfalls will ich mich dazu äußern, und zwar etwas ausführlich, um unmißverständlich zu werden, und dann mögen ändere, wenn sie es für nützlich halten und wenn sie finden, daß wir uns festgerannt haben, sich weiter dazu äußern.

Sie haben recht: ich spreche in diesen Thesen abstrakt von Staat, Recht und Gewalt. Was aber soll an dieser Abstraktion „himmlisch“ sein? Dieses Adjektiv ist Ihnen offenbar nur durch Ressentiment gegen den theologischen Autor in die Feder geflossen. Denn weder ist an den genannten Abstracta irgend etwas Himmlisches (oder meinen Sie dergleichen in irgendeinem „himmlischen Geisterreich“ zu finden?!), noch ist, wie ich hoffe, in einem philosophischen Zirkel, der noch dazu etwas vom Marxismus hält. Abstrahieren a priori verpönt.

Wer überlegt, „welcher Staat hier vorliegt“, benutzt eine Allgemeinkategorie, eine Abstraktion, um dann nach dem Konkreten zu fragen. Er

Helmut Gollwitzer

setzt mit dem Gebrauch des Begriffs voraus, daß es zwischen den im Begriff zusammengefaßten Einzelphänomenen Gemeinsamkeiten gibt, die den Begriff ermöglichen. Das werden Sie wohl in Ihrem Philosophiestudium noch lernen.

Alle Phänomene, die wir unter den Begriff Staat subsumieren, haben gemeinsam das staatliche Gewaltmonopol, das der Sicherung der im jeweiligen staatlichen Bereich geltenden gesellschaftlichen Regelungen („Recht“) dient. Das gilt für gute und schlechte, für bürgerliche und sozialistische, für antike und moderne Staaten. Wo es keine Instanzen mit Gewaltmonopol gibt, wie in akephalen Gesellschaften der voragrarischen Zeit, da gibt es auch keinen Staat.

Über die qualitativen Unterschiede zwischen den Staaten läßt sich viel sagen, und ich habe schon manches dazu geschrieben; nur wer als Anarchist alle Staaten in der gleichen Verdammnis sieht (wofür es durchaus Gründe gibt!), kann solche Unterschiede ignorieren. Das Problem für Christen, zu dem ich mich in jenen Thesen zu äußern hatte, betraf aber nicht diese Unterschiede, sondern das allen Staaten Gemeinsame: Können Menschen, für die die Weisungen Jesu verbindlich sind (z.B. die Bergpredigt), sich aktiv an einem Staatswesen, sei es auch das erfreulichste, beteiligen? Diese Frage hat die Kirchengeschichte begleitet, und ihre Verneinung, die der Wortlaut der Bergpredigt nahelegt, ist sowenig selbstverständlich wie ihre Bejahung. Ich habe sie bejaht und dafür (in meiner These 5) die 5. These der berühmten „Barmer Theologischen Erklärung“ von 1934, der Grundsatzklärung der Bekennenden Kirche in der Hitlerzeit, zitiert, die die Notwendigkeit „bewaffneten Rechts“ damit begründet, dass wir in der „noch unerlösten Welt“ leben.

Da fallen Ihnen nun alle Mythologeme der christlichen Tradition ein, sündenfall und Teufel! Mit dem Teufel haben Sie es mehr als ich. Ich operiere nicht gerne mit dem Symbol Teufel, das übrigens nicht spezifisch christlich ist, habe mich aber durch Ernst Bloch belehren lassen, daß wir gut tun, nicht darüber zu lachen, und daß uns die Erfahrungen unseres Jahrhunderts nahelegen, es als ein ernstzunehmendes Symbol anzusehen. Bloch sprach in seinen letzten Jahren gerne davon, welch ein Irrtum der Aufklärung es gewesen sei, zu meinen, mit der „Hypostase Gott“ habe man auch die „Hypostase Teufel“ schon erledigt, wogegen sich doch die mit diesem Symbol gemeinte Realität uns heute als eine

gänzlich unüberholte aufdränge.

Sie aber, Herr Léon, sind jemand, der zwar die Überwindung des zwischenstaatlichen Faustrechts, an der zu arbeiten überlebensnotwendig ist, für einen „frommen Wunsch“ erklärt, zugleich aber nicht fähig ist, den Ausdruck „unerlöste Welt“ sich ins Profane zu übersetzen. Er besagt doch nichts anderes als den kaum bestreitbaren Sachverhalt: So lange die Menschheit nicht von den Ursachen erlöst ist, durch welche Menschen veranlaßt werden, andere Menschen zu vergewaltigen, muß das Recht der Menschen gegeneinander (und zwar besonders der Schwächeren gegen die Stärkeren) durch gesellschaftliche Rechtsbildung geschützt werden, und zwar immer noch besser durch das staatliche Gewaltmonopol als durch das vorstaatliche Faustrecht (darum habe ich das erstere in These 3 einen „zivilisatorischen Fortschritt“ genannt). Das geschieht mehr schlecht als recht auch in Klassengesellschaften und hoffentlich einmal mehr recht als schlecht in sozialistischen Gesellschaften, die dieses Beiwort wirklich verdienen. Dieser Schutz des Rechtes aber muß bewaffnet sein, soll es durchgesetzt werden können.

Lenin war in „Staat und Revolution“ (1917) nicht so bescheiden wie Sie, der Sie das internationale Faustrecht für unüberwindbar halten, sondern beschrieb dort die gelungene, herrschaftsfreie Weltgesellschaft, die auch eine Köchin verwalten könne. Er nahm aber auch für sie noch das Vorhandensein pathologischer Individuen an, die durch Internierungen in Sanatorien unschädlich gemacht werden müssen. Auch die so vorbildliche „offene Psychatrie“ von Franco Basaglia wird solche Internierungen nicht ganz unmöglich machen und ebensowenig ein in ein humanes Resozialisierungssystem verwandelter Strafvollzug, und all das erfordert immer noch ein Minimum von Gewalt und, wenn es sein muß, von bewaffneter Gewalt. Ob es für diesen Planeten einmal eine Gesellschaft so „himmlischer“ Art (hier ist ihr Adjektiv am Platze!) geben kann und wird, die auf jede bewaffnete Gewalt zum Schutze des Rechtes verzichten kann, weil in ihr alle Aggressionen verschwunden sind und alle Individuen die Gemeinschaftserfordernisse so verinnerlicht haben, daß sie nicht mehr asozial handeln (in Nordkorea, so wird es mir erzählt, ist es mit dem Strafvollzug schon fast so weit!), das war früher eine Streitfrage zwischen pessimistischeren Theologen und Marxisten mit ausschweifend-optimistischer Phantasie. Ich halte das für eine sehr spekulative Frage, die Christen und Marxisten nicht trennen soll, weil sie heute noch

Helmut Gollwitzer

lange nicht aktuell ist, solange wir auf dem ganzen Planeten nur Verhältnisse haben, durch die unzählige Individuen zur Gefahr für ihre Mitmenschen werden. Außerdem werden Sie sich, wenn Sie diesem schönen Traum zuneigen sollten, weniger mit christlicher Sündenfall-Mystifikation als vorher noch mit Freudscher Triebtheorie und mit Aggressionsforschung auseinandersetzen müssen.

Nun also und von daher die Lehre vom „gerechten Krieg“, in der Übrigens die theologische Tradition und Lenin in einigen wichtigen Punkten (natürlich nicht in allen) übereinstimmen. „Die da in der 3. Welt“ scheeren sich übrigens sehr wohl um sie. Viele führende Leute in den militanten Befreiungsbewegungen von der Frelimo in Mozambik und der Swapo in Namibia bis zu den Guerilleros in Lateinamerika sind überzeugte Christen und fragen sehr wohl, mit welchen Kriterien sie einen Aufstand, der die Leiden ihrer leidenden Völker zunächst noch sehr vermehrt, rechtfertigen können, und ich befinde mich mit ihnen darüber ständig im Gespräch.

Sie haben aber meine Thesen ungenau gelesen. Nicht daß diese Theorie „bisher zu wenig zur Anwendung gekommen“ sei, habe ich beklagt. Sie ist ständig propagandistisch „angewendet“ worden. Aber ihre Kriterien anzuwenden, hat man sich natürlich gehütet, sonst hätte die Amtskirche die meisten Kriege der europäischen Geschichte für „ungerechte Kriege“ erklären müssen, was sie wegen ihrer Verfilzung mit der gesellschaftlichen Macht nicht getan hat. Heute hat sich die Lage insofern verändert, als die ABC-Waffen für einen mit ihnen geführten Krieg von vornherein nicht die Chance lassen, daß er jenen Kriterien entsprechen kann, weshalb nach meiner Meinung die Kirche nicht mehr, wie es die Amtskirche noch weithin tut (nicht mehr in den Niederlanden, wohl aber noch bei uns) die atomare Bewaffnung weiterhin mit der früher in einigen wenigen Fällen sinnvollen Theorie vom bewaffneten Schutz des Rechts auch nach außen durch Militär noch decken kann.

Ich zitiere gerne Leute, gegen die ich sonst viel auf dem Herzen habe (wie hier Kennedy und Helmut Schmidt), und empfehle Ihnen für künftige Diskussionen diese Taktik. Ich muß aber fürchten, daß Sie nicht aktiv in der Friedensbewegung tätig sind oder sich nur in schon überzeugtem Kreise bewegen, statt, wie es nötig ist, hinauszugehen und an Stammtischen, in Gesangsvereinen, kurz, überall dort zu agitieren, wo

Erwiderung an Bernard Léon

sich, wie jene holländische Erklärung in christlicher Sprache sagt, die „Sünde“, die sich im Ja zu den ABC-Waffen äußert, „tief in die Herzen eingenistet hat“. Stünden Sie in dieser Aufklärungsarbeit, dann würden Sie solche Arbeit an einem verblendeten Bewußtsein nicht mit „Nabelschau“ verwechseln. Dies halte nun ich meinerseits für eine „Albernheit“ (zumal Sie das Herz und den Nabel verwechseln!).

Entschuldigen Sie bitte, daß ich mir nicht verkneife, mit einer solchen Retourkutsche zu schließen! Ich tue es, weil ich gestehen muß, daß ich nicht recht erkennen konnte, von welcher eigenen Position aus Sie eigentlich argumentieren.

Mit freundlichem Gruß,

Ihr

Helmut Gollwitzer

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 4 (02/82) Krise in Gesellschaft und Wissenschaft (1982), S. 107-110

Autor: *Elmar Treptow*

Artikel / Glosse

Glosse:
Elmar Treptow

Jeder redet von der Krise, die 'MG' nicht

Die „Marxistische Gruppe“ weiß sich von der unerleuchteten Masse unterschieden durch aparte, exquisite Ansichten und brillante Paradoxe: während sonst fast jedermann annimmt, daß sich das globale Kräfteverhältnis in den letzten 25 Jahren zuungunsten der westlichen Führungsmacht, der USA, verändert hat, hat die „MG“ herausgefunden, daß die USA ihre ökonomischen und militärischen Interessen immer stärker durchgesetzt haben. „Die Amis wollen alles und kriegen alles – und können dabei noch wählerisch sein. That's the difference: souveräner Umgang mit der Notwendigkeit.“ (Resultate, Nr. 5, Dez. 79, S. 9)

Die hierbei angewandte „Dialektik“ der „MG“ ist in ihrer sublimen Akrobatik unerreicht: Schranken der amerikanischen Macht zeigen demnach gerade, was diese „nicht nötig“ hat und worauf zu „verzichten“ sie sich „leisten“ kann. „Der Reichtum der USA ist seine Stärke nach außen, und die Stärke der USA ist überall in der Welt. Wann sie tangiert wird, liegt im Ermessen der USA.“ (Ebenda, S. 31) „Daß die USA durch die Verwendung ihrer Währung als Weltgeld Zahlungsbilanzdefizite zu verzeichnen haben, ist also keine Schwäche, sondern der eindrucksvolle Nachweis dessen, daß es darauf ankommt, sich unbegrenzten Kredit leisten zu können, indem man der Welt seine Kreditzettel anhängt.“ (Ebenda, S. 47) Die negative Zahlungsbilanz, die Talfahrt des Dollars, die Inflation, die Defizite des Staatshaushalts wie der Zusammenbruch

Elmar Treptow

des gesamten Währungssystems von Bretton Woods, die Aufhebung der Goldeinlösungspflicht für den Dollar und die erzwungene Freigabe der Wechselkurse, für die „MG“ alles nur Beweise des amerikanischen Leistungsvermögens. Bisher sagte man es nur von Gott, daß er seine Schranken selbst setzt und somit in seiner Macht uneingeschränkt souverän ist.

Versteht sich, daß die USA für die „MG“ denn auch in Vietnam nicht etwa eine Niederlage erlitten, sondern den „ganz und gar souveränen, durch keinerlei militärische Not diktierten Entschluß“ demonstrierten, „Südvietnam als verbündeten Staat preiszugeben. Eine Nation, die so frei wie die USA den Nutzen einer Fortführung, einer - zu jedem Zeitpunkt in so gut wie beliebigem Ausmaß möglichen - Eskalation oder einer Beendigung ihres Krieges kalkuliert, kann mit diesem Krieg nicht gescheitert sein ... Der Ausgang des Vietnamkrieges beweist somit nicht das Scheitern, sondern die gelungene Durchsetzung des US-Imperialismus.“ (Ebenda, S. 71, 75)

Das weiter komplettierte Bild der Welt, mit der „camera obscura“ der „MG“ aufgenommen: nicht nur in Vietnam, sondern überall sind die Befreiungsbewegungen gescheitert; keine Entkolonialisierung; keine Fortschritte der unterentwickelten Länder in der Erringung politischer und ökonomischer Unabhängigkeit (in Angola z.B. gibt's ja noch amerikanische Erdölfirmlen!); kein alternativer Weg für die Entwicklungsländer angesichts der Auspowerung ihrer natürlichen Ressourcen; die sozialistischen Länder allein schon durch den Handel mit den kapitalistischen Ländern ruiniert (Handelsblockaden und Boykott wie gegen Cuba hin oder her); keine Einbußen der USA durch Konkurrenz mit kapitalistischen Ländern wie Japan und die Bundesrepublik; „Einbußen“ zeigen ja gerade, was man sich alles „leisten“ kann . . .

Die notwendige Voraussetzung für dieses Bild der „MG“: auf jeden Fall Augen einfach zu, wenn irgendwo Statistiken auftauchen, etwa die UN „Bulletins of Statistics“ oder die OECD „Main Economic Indicators“ mit Daten darüber, daß der Anteil der USA an der Weltindustrieproduktion von ca. 39 % im Jahr 1950 auf 23,8 % im Jahr 1978 zurückgegangen ist, usw. usw.

Wie rundet die „MG“ ihr Bild von der gegenwärtigen Weltlage ab? Was sagt der Entschluß des Willens? Die Krisen sind nicht der Rede wert!

Glosse: Jeder redet von der Krise, die 'MG' nicht

Wer von den Krisen und den durch sie gemachten neuen Erfahrungen und möglichen Bewußtseinsveränderungen spricht, ist für die „HG“ daran interessiert, daß der Kapitalismus „richtig funktioniert“ und seine „Krisen bewältigt“; stattdessen hätte er „richtige Aussagen“ zu machen und eine theoretische „Erklärung“ der Ausbeutung zu geben (Resultate, Nr. 2, Dez. 75, S. 98 ff.); - ein erlebener, origineller Gegensatz!

Eine Schwächung des Kapitalismus durch die Krisen? Kommt für die „MG“ nicht in Frage! Warum? Weil in den Krisen - - immer noch Akkumulation und Konzentration des Kapitals stattfinden. Daß im Akkumulations- und Konzentrationsprozeß die Masse des Profits bzw. Kapitals wächst, aber die Rate des Profits (die Rendite der Kapitalanlagen) fällt und damit der Kapitalismus zunehmend labilisiert wird, diese Differenzierung ist Marx' für die „MG“ unmaßgebliche Meinung; sie denkt selbständig.

Oh Charly Marx, wie konntest du übersehen, daß Ausbeutung, Akkumulation, Konzentration, Krisen und Schwächung des Kapitalismus sich ausschließen! Uns so hinters Licht zu führen! Wärst du doch dem Rat deiner Mutter gefolgt und hättest lieber Kapital gemacht statt darüber zu schreiben! Jetzt bleibt uns nur Gras fressen wie Nebukadnezar und Jammern und Picheln statt Hämmern und Sicheln!

P.S.:

Reumütig müssen wir noch bekennen, daß wir mit Marx annahmen im natur-wüchsig-ungeplanten, anarchischen Kapitalismus brechen die Krisen naturwüchsig, hinterrücks aus und nicht deshalb, weil sie gewollt, bewußt intendiert und kalkuliert werden (die zwei Millionen Arbeitslose, die Nichtauslastung der Produktionskapazitäten, der Rückgang der Profitrate usw. existieren nicht deshalb, so dachten wir, weil sie irgendjemand will). Dankenswerterweise erinnert uns die „MG“ immer wieder unermüdlich an die richtigen Zusammenhänge in Ökonomie und Politik: „Daß sich Krisen dem wohlkalkulierten und mit Drohungen und Gewalt agierenden Willen zur Durchsetzung politischer Ansprüche gegen andere Nationen verdanken ... könnte eigentlich dem blindesten staatsbürgerlichen Verstand auffallen.“ (MSZ, 2/82, S. 2) Wir waren zu verstockt, um erkennen zu können, daß ohne bösen Willen der Kapitalismus ohne Krisen wäre.

Elmar Treptow

Ja, zerknirscht sehen wir jetzt ein, was wir angerichtet haben mit dem Krisengerede: wir haben „am nationalen Leben teilgenommen“ und dem „Antikommunismus“ Vorschub geleistet: „Auch die Linken nehmen kräftig am Krisengerede, diesem Urargument der Anteilnahme am nationalen Leben, teil - allerdings mit viel Bezug auf sich selbst. Sie wollen eine 'Utopie' nach der anderen ins Reich der Utopie verweisen, argumentieren für 'Realismus', meinen damit die Einstimmung in den blühenden Antikommunismus und das allgemeine Debattieren über die besten Weisen der Friedenssicherung gegen den Osten.“ (Ebenda)

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 4 (02/82) Krise in Gesellschaft und Wissenschaft (1982), S. 0

AutorInnen

AutorInnen

Gollwitzer, Helmut	Professor der Theologie u. Philosophie, Berlin
Lotter, Konrad	Lehrbeauftragter an der Fachhochschule für Sozialpädagogik, München
Marks, Ralph	Student der Philosophie, München
Papadimitriu, Euthimios	freier Mitarbeiter der LMU, München
v. Pechmann, Alexander	Dozent an der Münchner Volkshochschule
Preßler, Günter	Student der Neueren Deutschen Literaturgeschichte, Philosophie und Theaterwissenschaft, München
Steigerwald, Robert	Professor der Philosophie, Frankfurt
Treptow, Elmar	Universitätsdozent der Philosophie, München
Wiedenmann, Rainer E.	Student der Soziologie, Psychologie u. Philosophie, München

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 4 (02/82) Krise in Gesellschaft und Wissenschaft (1982), S. 0

Impressum

Impressum

Herausgeberkollektiv:

Konrad Lotter, Ralph Marks, Alexander von Pechmann, Martin Schraven, Elmar Treptow

Presserechtlich verantwortlich zeichnet:

Alexander von Pechmann, Tengstr. 14, 8000 München 40

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Ansicht des Herausgeberkollektivs wieder.

ISSN – 0722 - 8104