

Nový, Lubomír

Der sozialkritische Marx und die Philosophie

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1969, vol. 18, iss. B16, pp. 27-32

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106738>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

LUBOMÍR NOVÝ

DER SOZIALKRITISCHE MARX UND DIE PHILOSOPHIE

Zum Thema „Marx und die Wirklichkeit“¹ möchte ich einige kurze Bemerkungen vom Standpunkt des Historikers der marxistischen Philosophie vortragen: Marx und die Wirklichkeit der Wirkungsgeschichte seiner Ideen. Wenn man den Marxismus marxistisch betrachtet — d. h. wenn man ihn so betrachtet, wie er tatsächlich wirkt und sich zeigt, und nicht, wie er nach unserer Meinung aussehen sollte —, scheint es mir, daß der Titel meines Beitrages — der sozialkritische Marx und die Philosophie — das Hauptproblem ausdrückt: Was ist der Marxismus und die Philosophie im Marxismus?

I. Sozialkritik und Philosophie bei Marx

1. Die Marxsche dialektische Philosophie der revolutionären Praxis möchten wir als eine *kritische Theorie dessen, wie der Mensch im Interesse der menschlichen Emanzipation sich die Welt theoretisch und praktisch aneignet*, charakterisieren.

Das Wort „*kritisch*“ bezeichnet hier keine empiristische Verifikation, keine noetische Kritik, keine Sollensphilosophie, sondern eine Theorie und Methode der Entmythologisierung aller geistigen, institutionellen und materiellen Gegebenheiten und Produkte (oder auf das Niveau der Gegebenheiten herabgesunkenen Produkte), die zur selbständigen Gültigkeit, zur abgesonderten Existenz, zur Selbstpetrifikation neigen.

Das Wort „*Theorie*“ bezeichnet hier weder eine Art der Spezialwissenschaft, noch ein in der Sozietät nicht situiertes System von Prinzipien, sondern eine spezifische Art der Denkarbeit, die sich selbst und alle Theorie als in der Sozietät situierten Theorien versteht.

Das Wort „*praktisch*“ bezeichnet hier die innere Beziehung des Marxismus zu einer permanent nonkonformistischen Bewegung und — im breiteren Sinn — die Voraussetzung, daß die Welt mehr und mehr eine vom Menschen mitgeschöpfte Welt ist und daß sie nur in Beziehung zur intentionellen Tätigkeit des Menschen für uns begreifbar wird.

Das Wort „*Aneignung*“ bezeichnet hier die Intention des Marxismus, die Entfremdung zu überwinden, auch wenn wir das Phänomen der Entfremdung nicht als nur für eine Periode der Menschheitsgeschichte gültigen Konflikt ver-

¹ Der vorliegende Beitrag wurde als Referat auf dem internationalen Seminar „Marx und die Wirklichkeit“ in Liblice (22.–25. Mai 1969) vorgetragen.

stehen, sondern als eine ständig wirkende, immer mögliche Bedrohung, die aber der Mensch in ihren neuen Formen zu begreifen, zerstören und überwinden versucht und versuchen muß, wenn er Mensch bleiben will.

Der Ausdruck „*im Interesse der menschlichen Emanzipation*“ bezeichnet hier die Tatsache, daß der Marxismus keine aufklärerisch-rationalistische Auffassung eines gradlinigen Fortschritts ist und daß er sich von der Vorstellung, die die Freiheit des Menschen auf die Herrschaft des Menschen über Natur, Geschichte und Sozietät (was eben immer noch eine Herrschaft des Menschen über den anderen Menschen sein kann) reduziert, unterscheidet und den Demokratismus als *ordo libertatis* annimmt.

2. In dieser Hinsicht könnte man die Marxsche Sozialkritik (d. h. seine Einstellungen und seine in der wissenschaftlichen Arbeit tatsächlich angewandten Methode) folgenderweise charakterisieren: die Grenzen dessen, was sich uns in einer institutionellen oder ideologischen Gestalt als Tabu, Recht, Sittlichkeit oder Wahrheit der Macht usw. zeigt, mit der sozialen Wirklichkeit nicht identifizieren, hinter den verdinglichten Verhältnissen — die Verhältnisse der Menschen, die realen Strukturen, Bewegungen und Produkte der menschlichen Praxis suchen; die wissenschaftliche und philosophische Kritik sind auch ein Bestandteil der Realität, die sie erforschen, kritisieren und zu verändern versuchen, die kritische Reflexion soll also eine kritische Selbstreflexion sein.

3. Man könnte sagen, daß dadurch die Philosophie im Marxismus aufgehoben wird — zugunsten einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Jede Sozialkritik aber setzt etwas voraus, was als ein *Ausgangspunkt* (vielleicht sogar als ein transzendenter Punkt) der Kritik funktionieren könnte. Wenn man z. B. die Entfremdung kritisiert, dann stellt sich die Frage, warum man denn überhaupt die Entfremdung überwinden soll? Warum und wozu die Freiheit, die Wahrheit, die Demokratie? Das ist von verschiedenen Standpunkten möglich — vom eschatologisch-theologischen (das kritisierte Phänomen widerspricht dem Göttlichen), vom strukturell-funktionellen (es zerstört das Gleichgewicht der gegebenen Struktur), vom naturalistisch-anthropologischen (es widerspricht dem Naturrecht, dem menschlichen Wesen oder der Bewahrung der Gattung) — was uns zur *Frage nach dem philosophischen Statut der Sozialkritik* führt.

4. Der Marxismus wurde bisher als Historismus par excellence interpretiert, und man kann eine sehr enge Verknüpfung dieses Historismus mit der Marxschen Konzeption des Menschen feststellen (mit besonderer Rücksicht auf die Herkunft des Marxismus von Hegel, auf den Hegelschen Historismus). An dieses Kernproblem knüpft aber Louis Althusser, der französische marxistische Strukturalist, an, um eine radikale Antwort zu formulieren: der Hegelianismus (eng mit dem theoretischen Humanismus verbunden) gehört zum *vorwissenschaftlichen* Stadium der Marxschen Entwicklung; dagegen fängt nach Althusser mit der „Deutschen Ideologie“ das wissenschaftliche, d. h. das strukturalistische und antihumanistische (den Humanismus nur für eine Ideologie haltende) Stadium der Marxschen Entwicklung an. Oder — wie Dollé sagt — Marx suchte den „*konkreten Menschen*“ und hat die *Struktur* gefunden (d. h. die humanistische Philosophie des menschlichen Wesens ist durch einen Determinismus der Struktur negiert).

Dagegen kann man einwenden, daß auch die Werke des sog. reifen Marx die ursprüngliche humanistische Motivation bewahren und einen wesentlichen Bestandteil der Marxschen Theorie und Methodologie der fünfziger und sechzi-

ger Jahre bilden. (Als indirekter Beweis kann hier das Werk des jungen Lukács dienen: Seine Analyse des Phänomens der Verdinglichung setzt programmatisch eben die Idee des reifen Marx fort, ohne Kenntnis seiner Manuskripte.) Umgekehrt findet man schon vor dem Jahre 1845 in den Manuskripten deutliche Fortgänge, die der Eschatologie der „aufgelösten Rätsel der Geschichte“, der Idee eines anthropologischen Ur- und Endzustandes widersprechen und sich dem Typus einer strukturellen Analyse nähern. „Versetzen wir uns nicht — wie der Nationalökonom, wenn er erklären will — in einen erdichteten Urzustand. Ein solcher Urzustand erklärt nichts. Er schiebt bloß die Frage in eine graue, nebelhafte Ferne. Er unterstellt in der Form der Tatsache, des Ereignisses, was er deduzieren soll, nämlich das notwendige Verhältnis zwischen zwei Dingen, z. B. zwischen Teilung der Arbeit und Austausch. So erklärt die Theologie den Ursprung des Bösen durch den Sündenfall, d. h. sie unterstellt als ein Faktum in der Form der Geschichte, was er erklären soll. Wir gehen von einem nationalökonomischen, *gegenwärtigen* Faktum aus“ (MEGA, 1—3, 82).

Die Marxsche Konzeption ist weder ein empirischer Historismus noch ein reiner Strukturalismus, sondern eine Philosophie des Sinnes der Geschichte, der auf Grund der Analyse „der Struktur der historischen Situation“ (Habermas) aufgebaut wird.

5. Der Marxsche Historismus ist auf einer Konzeption des Menschen aufgebaut, es ist eine Geschichte *des Menschen* und des Menschlichen oder — wie E. Thier sagt — der Marxismus ist eher ohne seine Theorie des Mehrwerts denkbar als ohne seiner Konzeption des Menschen.

II. Zur Geschichte der marxistischen Ontologie

1. Die humanistische Sozialkritik als Theorie der humanisierenden Praxis, wie wir sie eben skizziert haben, bildet — meiner Meinung nach — das Wesentliche des ursprünglichen Marxismus und das Einflußreichste in seiner Wirkungsgeschichte (in praktischer wie in theoretischer Hinsicht, wie z. B. in der Wissenssoziologie). Diese Gestalt des Marxismus hat ihre bedeutenden Nachfolger gefunden: der junge Lukács, K. Korsch, A. Gramsci, die Frankfurter Schule, heutzutage — die jugoslawische Philosophie der Praxis.

Daneben bemerken wir zahlreiche Versuche, die Dialektik der Geschichte zu einer universellen Ontologie auszuarbeiten, wie z. B. schon bei Engels, Plechanow, Lenin oder im wenig bedeutenden Dietzgenismus, in seiner Kritik des sog. Marxschen „engen“ Marxismus (d. h. des nur auf die Geschichtsdiagnostik sich beschränkenden Marxismus), oder — von ganz anderer Seite — der Versuch von Ernst Bloch um eine Ontologie des Noch-nicht-Seins. In allen diesen Versuchen — ob sie fruchtbar oder falsch seien — sehen wir ein Symptom der Unzufriedenheit mit den philosophischen Grundlagen der Sozialkritik, aber auch den Ausdruck eines Strebens, den Marxismus als eine Fundamentalphilosophie aufzubauen.

2. Den einflußreichsten Versuch finden wir in der stalinistischen Konzeption des Diamats, wie sie sich besonders nach Lenins Tod gebildet hat und mit dem Sieg Stalins eine sehr starke Wirkung auf die ganze Bewegung ausgeübt hat.

Den Stalinismus könnte man in dieser Hinsicht folgendermaßen charakterisieren: als Fortgang vom Objekt zum Subjekt, von der Natur zur Geschichte, vom Universum zum Menschen; als Scientismus ohne Science, Technokratie

ohne Technik, als asoziales Social Ingeneering ohne Ingenieure, als scholastisch-aristotelische Begriffswelt (Wetter) — ohne Thomas und Aristoteles, ohne ihre philosophische Kultur. Ähnlich könnte man über den stalinistischen Scheinhistorismus sprechen, der zugunsten der Herrschaftselite alles relativiert im Namen der eisernen geschichtlichen Gesetze, der weiter die Dialektik und ihre Prinzipien in unbewegliche Schemen transformiert und das Geschichtliche auf einen abstrakten „Standpunkt des Ortes und der Zeit“ reduziert.

Das ontologische Regime des praktizierten Diamats enthält den Substanzialismus (Materie-Bewußtsein, das Objekt der Erkenntnis wird als Erkenntnis der Materie, ihrer Eigenschaften und verschiedener Formen ihrer Bewegung konzipiert), die Abbildtheorie (z. B. die scheinempiristische Konzeption des Verhältnisses Philosophie-Natur, als ob man so die Gesetze der Naturdialektik ableiten könnte — Landgrebe), eine Theorie der Wahrheit (als ein Prozeß der Annäherung an die absolute Wahrheit, d. h. als immer mehr adäquates Begreifen der Substrate der Erscheinungen).

3. Es ist bemerkenswert, daß die Marxsche Sozialkritik in dieser Konzeption vernichtet wird und daß es *zugleich* mit der Vernichtung des Marxschen Humanismus geschieht. Dabei zeigt sich, wie eng das Schicksal der *Sozialkritik* an den *humanistischen* Grund gebunden ist.

4. Das führt uns noch einmal zurück zu Althusser und zur gewissen Zwei- oder Mehrdeutigkeit des Strukturalismus. *Einerseits* führt er zur Enthumanisierung und Entphilosophierung des Marxismus. Foucault z. B. ist der Meinung, daß man den Humanismus aufheben soll und damit auch andere übliche Probleme wie z. B. das Problem des Verhältnisses Mensch—Welt, das Problem der Wirklichkeit oder der künstlerischen Schöpfung usw. „Nicht den Menschen an die Stelle Gottes zu setzen, sondern ein anonymes Denken, Erkennen ohne Subjekt.“ Der Strukturalismus zeigt sich als eine mögliche Gestalt der Aufhebung der Philosophie und der humanistisch motivierten Sozialkritik. *Andererseits* enthält der Strukturalismus Momente, die zur Umgestaltung der alten marxistischen Ontologie beitragen können. Das ontologische Statut dieses Strukturalismus könnte man — im Gegenteil zum Diamat — folgendermaßen charakterisieren: antisubstanzialistische Einstellung, die Aufhebung der empirischen Auffassung des Gesetzes, der Instrumentalismus, die Konkstruktion effektiver Modelle, die immer neue Ausgangspunkte für weiteres Erkennen vorbereiten.

In jedem Falle stellt der Strukturalismus dem Marxismus die Frage seiner Beziehung zur Wissenschaft, die Frage, wo eine reine Methodenlehre endet und wo die spezifisch philosophische Denkarbeit anfängt.

5. Nach unserer Meinung fängt die Philosophie dort an, wo man nach dem ontologischen Statut des Strukturalismus fragt (sonst bleiben wir bei einer Ersatzphilosophie). Dann zeigt sich aber noch eine andere Dimension des Humanismus — eine andere Bedeutung des Humanismus als die einer bloßen Ideologie, nützlich, aber ohne kognitive Bedeutung. Der Standpunkt des Humanismus erscheint nämlich als ein konstitutives Prinzip der Fundamentalphilosophie; ohne dieses Prinzip könnten die Strukturen nicht intelligibel sein und man könnte nicht die Frage der *Bedeutung* der Strukturen lösen (die erforschten Strukturen der Gesellschaftswissenschaften sind eben mit der menschlichen Produktion verbunden und auch die Strukturen der Welt sind mehr und mehr die Strukturen einer humanisierten Welt). Wenn Merleau-Ponty sagt, daß die sozialen Tatsachen — *Strukturen*, d. h. weder *Sachen* noch *Ideen* sind, dann

korrespondiert diese Charakteristik des ontologischen Regimes der Struktur ganz genau dem Charakter des ontologischen Regimes des Menschen (der Mensch ist eben weder Sache noch Idee) und dem Regime des Standortes des Menschen, von welchem sich die Welt dem Menschen öffnet als intelligible und sinnvolle Welt, der Mensch zeigt sich als „homo significans“ (Barthes), als Schöpfer der Strukturen. Damit wird auch die Grenze des strukturalistischen Methodologismus in Richtung auf die Grundprobleme der Philosophie überschritten. Vom Standpunkt der Philosophie aus ist alles — Wissenschaft, strukturalistische Denkweise, Kunst, Philosophie — in die Gesellschaft und die Existenz situiert und jede dieser Gestalten soll nicht als eine Art des Abbildes oder als bloßes Konstruktum begriffen werden, sondern als verschiedene Arten der menschlichen Tätigkeit, verschiedene Arten, wodurch der Mensch in der Welt ist und zur Welt steht.

Die Philosophie kann also versuchen, auf Grund der Subjektivität die fundamentalen Probleme zu überprüfen, einschließlich des Problems der prä-reflexiven Fundierung der Wissenschaft. Es scheint uns also, daß die humanistisch motivierte Sozialkritik sich ganz im Einklang mit dieser Art des fundamentalphilosophischen Fragens befindet und daß — umgekehrt — die Versuche, gradlinig die Philosophie von der Wissenschaft zu deduzieren (grandlinige Abhängigkeitsreihe Wirklichkeit—Wissenschaft—Philosophie, nach welcher der einzige Weg der Philosophie zur Wirklichkeit nur durch die Aussagen der Wissenschaft vermittelt wird), einen Irrweg bedeuten, der im Marxismus von Zeit zu Zeit immer die Philosophie zur vormarxistischen und vorkritischen Standpunkten zurückwarf, damit auch seinen sozialkritischen Grund zerstörte und die Spaltung zwischen einem philosophischen Objektivismus und dem vulgären Ideologismus immer erneuerte. Wenn man die Philosophie als ständiges Kultivieren des Sehens der Welt und des Existierens in der Welt begreift, dann vielleicht könnte man die ursprüngliche Sozialkritik weiter führen und auf diesem Boden auch eine Fundamentalphilosophie konstituieren und so versuchen, ob eine Selbstreflexion möglich ist.

Zum Schluß eine kurze Zusammenfassung: Die Sozialkritik und ihre unentbehrliche humanistische Motivation brauchen eine adäquate Fundamentalphilosophie, die ihren Ausgangspunkt auf dem Boden der Sozialkritik und in der Theorie der Subjektivität suchen soll, oder — mit anderen Worten — die Marxsche Sozialkritik und Anthropologie sind günstiger für die Philosophie der Subjektivität als für einen philosophischen Objektivismus und Scientismus, soweit sie marxistisch bleiben wollen. Das ist heutzutage noch kein Résumé einer beendeten Arbeit, sondern eine offene, noch nicht erfüllte und vielleicht nie abgeschlossene Aufgabe.

SOCIÁLNĚ KRITICKÝ MARX A FILOSOFIE

Marxova sociálně kritická teorie — jeden ze základních znaků autentického marxismu — není empirickým historismem ani ryším strukturalismem, nýbrž filosofií dějinného smyslu, odvozovaného ze struktury historické situace. Problém nehistorických základů historismu a dějiny marxistických pokusů o univerzální ontologii vedou k otázce po filosofických základech marxismu. Sociální kritika a její humanistická motivace neobejde se bez fundamentální filosofie. Marxově sociální kritice a antropologii je však přiměřenější filosofie subjektivity než filosofický objektivismus a scientismus. Výstavba této filosofie subjektivity stojí teprve před námi, strukturalismus k ní může přispět potud, pokud ho neomezíme na objektivistický metodologismus.