

## 2.5 „Von Marx zu Heidegger“ – Sozialphilosophie

„Das Geistige allein ist das Wirkliche.“ (Hegel 1807, 28)

„Die Sozialphilosophie untersucht nicht die konkrete Wirklichkeit der Gesellschaft, sondern die sozialen Normen, nach denen sie sich ableiten soll.“ (Stepina 2000, 15)

Es hat einen Grund, dass die vorliegende philosophische Arbeit die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts erst an dieser späten Stelle thematisiert. Dem liegt die kritische Einsicht zugrunde, dass Philosophie nicht voraussetzungslos ist. Ein unmittelbarer Einstieg mit der Philosophie hätte die wichtigsten Weichenstellungen der Geschichte der Marxismusrezeption schon übersprungen. Die Philosophie, die – wenn man eine Definition wagen darf – einen orientierenden Überblick über das Ganze intendiert, ist aufgrund der dafür nötigen Distanz sehr weit von der wirklichen Welt entfernt. Sie ist darum besonders anfällig für die vielfachen Brechungen, die sich zwischen die realen Sachverhalte und ihre philosophische Beurteilung schieben können – so weit, dass ihr zuweilen sogar fraglich wird, ob es eine Welt überhaupt gibt (3.4.2, Fn. 24). So kann sich die Philosophie hervorragend mit sich selbst beschäftigen.

Weil diese Arbeit nicht vorschnell geschichtsphilosophische Theorien über die Entwicklung eines Diskursuniversums unterlegen möchte<sup>1</sup> und sich daher eine methodische Beschränkung allein auf die Auswirkung von *Texten* auferlegt, kommen als Voraussetzungen des Philosophierens jener Zeit nur *Theorien* in Frage – und da zuallererst die Theorien aus der Arbeiterbewegung (2.1, 2.2) sowie solche benachbarter Wissenschaften, die die Philosophie in hohem Maße beeinflussten (2.3, 2.4). Gerade der in der damaligen Zeit dominante Neukantianismus ging ja, zumindest in der Marburger Schule, davon aus, dass sich die Philosophie auf die Wissenschaften als auf ihr „Material“ zu beziehen hätte, welches lediglich auf seine „Geltungsvoraussetzungen“ zu befragen sei. Den *Inhalten* meinte man nichts mehr entgegensetzen zu können. Darum tauchen Topoi aus den bereits behandelten Gebieten auch in der Philosophie wieder auf, unter den Veränderungen der Perspektive und des Stils, die für das „Feld“ der Philosophie typisch sind (Bourdieu 1988).

Welches waren die systematisch relevanten Ergebnisse der vorangegangenen Kapitel? Die Untersuchung der Diskussionen der Sozialdemokratie (2.1) zeigte

1 Gemeint sind solche Narrative wie der universale „Verblendungszusammenhang“, den die Kritische Theorie als Faktor der Ideengeschichte handelte, oder die Verwandlung „aller [!] Gegenständlichkeitsformen und aller ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft“ in die Warenform bei Lukács (1923, 94; cf. Sohn-Rethel 1972). Andere marxistische ‚Erklärungen‘ der Geistesgeschichte waren der „Klassencharakter“ der „bürgerlichen Philosophie“ und ihre feindliche Haltung gegenüber der „großen sozialistischen Oktoberrevolution“ (Zweiling 1958, 7 ff.). An solch vorgegeben Erklärungen litt schon die Erfassung des Materials. Eine materiale Beweisführung wäre recht aufwendig und kann einer Erfassung nur folgen, nicht vorangehen. Wenn wir nach morphologischen Parallelen suchen, ist über Abhängigkeiten, kausale Beziehungen oder Chronologien noch nichts ausgesagt.

zwischen den Flügeln von Kautsky und Bernstein eine „Dualität von ökonomischem Fatalismus und von ‚ethischem‘ Utopismus“ (Lukács 1923, 214).<sup>2</sup> Sie hat sich auch in der kommunistischen Variante bemerkbar gemacht, wo einer mechanistischen Krisentheorie (Lenins „sterbender Kapitalismus“) ein politischer Voluntarismus entgegenstand (2.2). Dies wurde als Verlust des spezifischen Gegenstandes „bürgerliche Gesellschaft“ und dessen zentraler Charakterisierung als „kapitalistisch“ bestimmt. Ein solcher Gegenstandsverlust zeigte sich auch in den folgenden Kapiteln, wo er durch eine Doppelperspektive von technisierten Theorien der Basis und Ethisierungen des Überbau aufzufangen versucht wurde: In der Ökonomie war eine Dualität von abstrakten neoklassischen Modelltheorien einerseits, moralinhaltigen, doch weitgehend theoriefreien Geschichtsschreibungen darüber andererseits zu konstatieren (2.3); in der Soziologie eine überraschend ähnliche Theoretisierung von sterilen systemischen Selbstläufern einerseits, von subjektiven und „sittlichen“ Begleiterscheinungen andererseits (2.4). Hier war auch ein Umschlagen von Theorien *über* das Ethische (die alltägliche, „wertgetränkte“ Aktorinnenwelt der Individuen) in *selbst* ethische, präskriptive Theorien zu verzeichnen – eine grandiose Unklarheit über das philosophische Grundwort der 1990er Jahre, das „Normative“.

Diese Topoi kehren nun im „Feld“ der Philosophie wieder. Schon die grundlegende Architektonik der deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts zeigt eine ähnlich zerrissene Struktur: einer formalen Betrachtung ausgewählter Aspekte im Neukantianismus wie in der aufkeimenden Analytischen Philosophie steht in Hermeneutik, Lebensphilosophie, Phänomenologie und Existenzphilosophie eine dezidiert „nichtanalytische“ Theorie entgegen (Wuchterl 1995, 15), die als „Kulturkritik“ oft stark wertend auftritt.<sup>3</sup> Es geht hier nicht darum, die Geschichte der Philosophie nachzuerzählen. Auch kann unmöglich die These von Georg Lukács erneuert werden, diese Entzweiung sei allein durch das Vergessen oder Verdrängen von Marx und das Beharren auf einem „bürgerlichen Standpunkt“ *verursacht* worden.<sup>4</sup> Allerdings ist das Pendel seither stark in die Gegenrichtung geschlagen.

2 Ein Auseinanderfallen von „Empirismus und Utopismus“ (Lukács 1923, 214; „Naturgesetze und Sollen“, 216). Lukács' als Lösung dagegengestellte „Totalität“ (das Bewusstsein des Proletariats als das „identische Subjekt-Objekt des Geschichtsprozesses“, 217) hat mehr mit der Lebensphilosophie gemeinsam als mit Marx (2.5.4). Dennoch ist anzuerkennen dass Lukács das Problem genial gesehen hat.

3 Dies zeigt sich etwa in der Anlage des Werkes von Hügli 1992/1993, das sich trennt in einen Band zur ‚harten‘ und einen zur ‚weichen‘ Philosophie des 20. Jahrhunderts.

4 Der „Zusammenhang des Ganzen“ wäre nur erkennbar, wenn die Philosophie sich – wie Marx – auf die „konkrete, materielle Totalität“ richte. Aber: „Eine radikale Veränderung des Standpunktes ist auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft unmöglich“ (Lukács 1923, 121). Lukács ist auf der Suche nach Weltanschauung (cf. 2.5.4). Die angereicherte Version dieses Gedankens (Lukács 1954) ist zwar nach einem ähnlichen Schema konstruiert, ist aber, liest man es rein historiographisch, ein Dokument von nur selten erreichter Durchdringung der Materie.

Denn es ist bemerkenswert, wie in allen bislang durchleuchteten Gebieten dem Auseinanderfallen der Theorie in Technik und Ethik ein Vergessen von Marx *korreliert*. Wenn wir uns nun innerhalb der Sozialphilosophie jener Zeit auf eine exemplarische Spurensuche nach sichtbaren oder unsichtbaren Beeinflussungen durch Marx machen, so soll dies nicht ohne methodisches Rüstzeug geschehen. Bei der Erstellung von Kriterien für den Erweis möglicher Reaktionen auf Marx in damaligen Theorien – offen oder verdeckt – wird eine neutralere und weniger reduktionistische Variante der Lukácsthese herangezogen. Es handelt sich um einen frühen Versuch von René König (1937), den latenten „Irrationalismus“ der damaligen Sozialphilosophie als halbierte Rezeption von und vergeistigende Reaktion auf Marx zu begreifen (2.5.1). Um die Plausibilität dieser These zu kräftigen, wird ihr – wenn auch kursorisch – historische Tiefenschärfe gegeben (2.5.2). Anhand dieser Thesen werden drei paradigmatische Philosophen jener Zeit auf ihren Marxbezug untersucht: zunächst der heute vergessene, damals aber einflussreiche Literaturnobelpreisträger Rudolf Eucken (2.5.3), dann der Urvater des „westlichen Marxismus“, Georg Lukács (2.5.4), und schließlich der Großmeister deutschsprachigen Philosophierens im 20. Jahrhundert, Heidegger (2.5.5). Die Thesen von König lassen sich an allen dreien bestätigen.<sup>5</sup> Den Abschluss bilden zwei Weiterungen zu Hegel und zu Luhmann (2.5.6, 2.5.7).

### 2.5.1 Ein Kategorisierungsversuch von René König

„Wie, die Statistik bewiese, dass es Gesetze in der Geschichte gäbe? Gesetze? Ja, sie beweist, wie gemein und ekelhaft uniform die Masse ist: soll man die Wirkung der Schwerkkräfte, Dummheit, Nachäfferei, Liebe und Hunger Gesetze nennen? Nun wir wollen es zugeben, aber damit steht auch der Satz fest: soweit es Gesetze in der Geschichte giebt, sind die Gesetze nichts werth und ist die Geschichte nichts werth.“  
(Friedrich Nietzsche)

In Deutschland wird die Soziologie disziplingeschichtlich zuweilen als ein Abspaltprodukt der Philosophie betrachtet. In dem Maße, wie die sozialen Fragen einen (be-)drängenden Charakter bekamen, habe sich die Philosophie („das Wissen vom Menschen“), die nach Hegel gegenüber der Wirklichkeit ohnehin offener wurde, „soziologisiert“.<sup>6</sup> Es lässt sich aber auch eine gegenläufige Beobachtung machen: Als die Soziologie endlich universitär verankert war, wurden viele eminent „soziale“ Fragen wieder an die Philosophie abgeschoben. Die frühe Kultursoziologie etwa war eher eine *Kulturphilosophie*.<sup>7</sup>

5 Andere Kapitel behandeln weitere Autoren (2.4 Gehlen und Freyer, 2.6 Horkheimer und Adorno, Löwith, Tillich und Benjamin, 3.1 Habermas und andere). Zu ihnen liegen detaillierte Einzelanalysen vor; hier geht es um diesen meist übersehenen Aspekt.

6 Rehberg 1981; Lukács 1954, 475; Schelsky 1959, 22; Fisching 1993. Dies war mehr Reaktion des geisteswissenschaftlichen Milieus als Selbstausslegung des Geschehens.

7 Simmel und A. Weber gingen in diese Richtung. Tönnies' Eröffnungsrede (1926, 125) des ersten deutschen Soziologentages 1910 bekundete, Soziologie sei „in erster Line eine philosophische Disziplin“. F. Jonas überspitzt die Rolle, die Philosophie

Dies stellt, auf eine griffige Formel gebracht, eine „*Rephilosophisierung*“ der Soziologie dar.<sup>8</sup> Die etablierte Philosophie hatte „die soziale Frage“ lange eher abwegelnd behandelt, ohne ihr einen Zugang zu den heiligen Hallen des Selbstverständnisses zu gewähren.<sup>9</sup> Die richtigen Antworten meinte man bereits zu haben – oder mühelos deduzieren zu können – und nur „erzieherisch“ unter das Volk oder die herrschenden Klassen bringen zu müssen.<sup>10</sup>

Eine Soziologie nach dem Verständnis Max Webers hätte sich einen solchen Moralismus kaum leisten können, denn er bestand aus wenig mehr als „Werturteilen“. Doch nicht zufällig war Weber voller Skepsis aus der von ihm mitgegründeten Deutschen Gesellschaft für Soziologie wieder *ausgetreten*: Die Soziologie trat das Erbe genau jenes „Mandarinentums“ an, welches Weber bekämpft hatte (F. Jonas 1968, 211; cf. Lübke 1963, 184). So entstand über den Umweg der Soziologie eine gegen Fächergrenzen indifferente, von ihrem Selbstverständnis explizit normative „Sozialphilosophie“. Diese philosophische Behandlungsart sozialer Fragen konnte zwar von Soziologen durchgeführt werden, insofern blieb diese Tätigkeit Soziologie.<sup>11</sup> Die Philosophie jedoch war die eigentliche Erbin –

---

dabei gespielt hat: „Die Kritik der soziologischen Erkenntnis hat das Ziel [zumindest den Effekt, CH], zunächst den Wissenschaftsbegriff der Soziologie radikal einzuschränken und dann das so frei werdende Feld [...] durch eine andere, d.h. ‚höhere‘ Wissenschaft zu besetzen, d.i. die Kultur- oder Geschichtsphilosophie oder die Weltanschauungslehre, wie sie Rickert als Konsequenz seines Werkes fordern sollte“ (1968 II, 165, cf. 180). Lichtblau 1997 und Kruse 1999 bestätigen diese Einschätzung, affirmieren allerdings den antisozientifischen „cultural turn“.

- 8 Zum Begriff vgl. Habermas 1981b I, 517; Schnädelbach 1983, 86; zur Sache siehe P. Anderson 1978, 77 ff.; König 1958, 91 („eine Philosophie statt der Soziologie“), auch K. Müllers „Verweltanschaulichung“ (1996, 41).
- 9 Lübke 1963, Ringer 1969. Schriften zur „sozialen Frage“ wie v. Stein 1850, F.A. Lange 1865, A. Wagner 1871, Ludwig Stein 1897, Massaryk 1899, Oppenheimer 1912 waren politisch.
- 10 Eine pädagogische Ausrichtung gab es in der Nachfolge Fichtes („Erziehung der Erzieher“, Bergmann 1915 und 1928; Langbehn 1890; cf. Henning 1999) bei etlichen Philosophen, etwa Rudolf Eucken, Eduard Grisebach, Paul Natorp (1920) oder Hermann Nohl (cf. Lübke 1963, 194 ff.; Oelkers 1989; Pascher 1997, 46 ff.; Wuchterl 1995, Kodalle 2000). Die antisoziologisch-sozialphilosophische Einstellung kommt beispielhaft zum Ausdruck in der populären Reihe „Gesellschaftsphilosophie“ aus dem Umkreis von Ottmar Spann, wo alle erdenklichen Philosophen (Meister Eckhart, Schelling etc.) als „Sozialphilosophen“ zählten. Hier setzt sich die Tendenz der Soziologie, Analyse durch Ethik zu ersetzen, in die Philosophie fort. Lion Feuchtwanger berichtet in einer bitter-ironischen Selbstdarstellung, dass im Laufe seiner Erziehung „der Name Plato 14 203mal, der Name Friedrich der Große 22 641mal, der Name Karl Marx keinmal genannt“ wurde (nach Sternburg 1999, 56).
- 11 Klassische deutsche Soziologen wie Simmel, Weber sowie spätere wie Gehlen oder Adorno tauchen oft in Philosophiegeschichten auf. Das Lexikon der „großen Philosophen des 20. Jahrhunderts“ etwa (Lutz 1999) nennt zwar Max Weber und Simmel, nicht aber Schulhüter wie Cohen und Rickert. Die Generation von Gehlen und Adorno geht oft mit einer philosophischen Ausbildung in das soziologische Lehramt, so auch Mannheim oder Elias. Die Generation davor entstammte eher der Nationalökonomie (Weber, Sombart, Oppenheimer, vgl. dazu Kapitel 2.4.1).

sie griff die angerissenen Themen dankbar auf. Die leitenden Großthesen kamen ohnehin aus ihrem Repertoire. Dass René König solche Theoreme später als „Geschichts- und Sozialphilosophie“ aus der Soziologie auszugrenzen versuchte, hat man ihm kaum verziehen, obwohl es eine folgerichtige Konsequenz aus dem wirren Wildwuchs der Großthesen dieser eklektizistischen Sparte war.<sup>12</sup>

Der Marx'schen Theorie maß König dabei einen zentralen Einfluss bei. Da er als Enkelschüler Diltheys<sup>13</sup> eine solide philosophische Bildung besaß, sei hier kurz der Weg verfolgt, auf dem König zu dieser Einschätzung gelangt. In Königs Züricher Habilitation von 1937 lässt sich die Abgrenzungsbestrebung schrittweise verfolgen. Zunächst anerkennt König die Leistung der historisch-hermeneutischen Disziplinen, die neben ihren sachlichen Erträgen in der konkreten Erforschung einzelner Themenbereiche methodisch einer naturalistischen Reduktion des Menschen wehren. Er erhebt jedoch Einspruch gegen den praktizierten Kurzschluss von der Genesis auf die Seinsart, den er als eine bloße Umkehrung des philosophischen Idealismus ansieht: Sei jenem eine „Ontologisierung des methodischen Rationalismus“ (1937, 62) unterlaufen, so behalte die Hermeneutik diese Ontologisierung bei, nur tausche sie den „Verstand“ gegen das „Leben“ ein.<sup>14</sup> Ein solches Denken tradiere den Satz des Empedokles, dass nur Gleiches Gleiches erkennen könne (62), und ende so letztlich in „Identitätsphilosophie“ (27) – ob in einer naturalistischen, idealistischen oder existentialistischen Variante. Das heißt systematisch, dass *Theorie und Wirklichkeit* nicht mehr unterschieden werden. Bei der existentialen Hermeneutik stamme dieser Monismus aus einer defizitären Rezeption Hegels.<sup>15</sup> Was Hegel von der Hermeneutik unterscheide, sei nicht der Idealismus, sondern das Gewicht, welches dem Nichtidentischen einge-

12 König 1959, 7 f., 88 ff., 336. Auch Lyotard 1979 wollte die „großen Narrative“ verabschieden, stiftete damit jedoch selber eines. Gegen König polemisiert Kruse 1999.

13 König war Schüler vom Dilthey-Editor Groethuysen (siehe König 1981).

14 Der genetische Kurzschluss auf die Seinsart sei „die genaue Umkehrung jener im dogmatischen Rationalismus geübten Folgerung vom verfahrensmäßigen Intellektualismus der philosophischen Geisteswissenschaften auf den Satz: Gegenstand der Erkenntnis sei darum auch das intellektuell Erschöpfbare, das Rationale“ (König 1937, 62). „Gewiss bedeutet es eine Vertiefung unserer Auffassung vom Menschen [...] , dass in seiner künstlerischen, religiösen, rechtlichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen Tätigkeit nicht etwa isolierte ‚Vermögen‘ tätig sind [...] , dass der Mensch vielmehr in all diesen Betätigungsweisen in der Weise des konkreten Wirkens und damit des zeitlichen Geschehens ‚wirklich ist‘“ (61). Dennoch sei „die Folgerung von der existenziellen Lage des handelnden Menschen in Kunst, Religion, Recht usf. auf die Existenzialität der Erkenntnis von dieser Menschenwelt keineswegs ohne weiteres schlüssig“ (62). Wir werden dies, mit Tugendhat (1993, 202), in Folge kurz den „genetischen Fehlschluss“ nennen.

15 „Zum mindesten aber bedarf diese Voraussetzung einer Begründung, wie sie im großen Stile bei Hegel vorliegt. Es ist allerdings seltsam zu sehen, wie der Existentialismus, der in der Gegnerschaft zu Hegel aufgewachsen ist, bei seiner Destruktion des Hegelschen Systems die in diesem kritisch begründete Voraussetzung von Einheit des Denkens und der Wirklichkeit ihrem formalen Schema nach übernimmt und den bekämpften Panlogismus durch einen Panexistentialismus“ ersetzt (König, 62).

räumt werde. Dies fehle in der Hermeneutik völlig: Bei Heidegger etwa komme es nicht einmal mehr im Extrem des Todes vor.<sup>16</sup>

König deutet diesen lebensphilosophischen Idealismus als eine Reaktion auf und Verarbeitung von ursprünglich Marx'schen Thesen. Erst in der Krise „verlangt das Leben plötzlich nach neuer Bewusstheit“ (74), daher entstehe eine „Philosophie der Krise“ (75). Bei Marx stand die Krise erstmals im thematischen Zentrum der Theorie. Erst infolgedessen habe sich die innertheoretische Rangordnung von Bewusstsein und Leben verkehrt (76). Die Ausrichtung der Schriften von Dilthey und Yorck, Freyer und Heidegger sei ähnlich geblieben (77). Die Differenz zu Marx liege erst darin, dass die existentialistische Systematik „das, was seinem Wesen nach nur als [...] extremer Sonderfall angesehen werden kann, [...] kritiklos zur angestammten Bewegungsform des Lebens umbog und zugleich zur Grundlage für die Geisteswissenschaften machte“ (81).

Königs Vorwurf lautet, dass die Sozialphilosophie Marx'sche Thesen durch überabstrahierende Vertiefung bis zur Unkenntlichkeit philosophisiert habe. In der Konsequenz dieser Vertiefung lauert der „Irrationalismus“: für Marx ist die bisherige wissenschaftliche Analyse der Gegenwart zwar mit Fehlern behaftet, die er konkret als solche aufzeigt und verbessert; die Wissenschaftlichkeit selbst („das Denken“) ist aber *nicht* von der Krise betroffen. Die idealistische Lebensphilosophie allerdings vermag in ihrer „Vertiefung“ die Theorie nicht mehr von der Wirklichkeit zu unterscheiden. Daher zieht für sie die Krise der Wirklichkeit die Theorie insgesamt mit sich, was unweigerlich zur „Krise der Philosophie“ (75) führt. Auch die Diltheyaner verorteten die Genese der Theorie in einem praktischen Prozess, nur ist diese Praxis keine mehr, die sich ihrerseits noch sinnvoll begreifen ließe, sondern eine, die als „Leben“ jeder Bewusstseinsäußerung vorgängig ist, daher selbst einer Betrachtung nicht mehr unterzogen und so recht willkürlich gedeutet wird.<sup>17</sup> König sieht darin ein verfremdendes Umdeuten des Marxismus, der von jenem abhängig bleibt, ihn dabei aber sinnentleert.<sup>18</sup>

16 Heidegger wiederhole „die Position der ‚Identitätsphilosophie‘ [...], die Hegel bereits in der ‚Phänomenologie‘ überwunden hatte. So weit geht bei Heidegger das Bestreben nach Unterdrückung alles dialektischen Übergangs [...], dass schließlich auch der Tod für ihn kein anderes oder Negierendes mehr ist“ (65, cf. Sternberger 1934).

17 „Die Aussonderung der Einzelwissenschaften der Gesellschaft vollzog sich demnach nicht durch einen Kunstgriff des theoretischen Verstandes [...] das Leben selber vollbrachte sie“ (Dilthey GS I, 39; König 1937, 28 f). Von ihr will Freyer die „Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft“ nochmals abheben, indem er selbst den Geistes-, d.h. für ihn den Logoswissenschaften „zeitlos gültige Normen“ und damit ein „völlig lebensfremdes Schema“ unterschiebt (86); eine geistig-antigeistige Stoßrichtung, die prominent auch Ludwig Klages (1929) vertrat.

18 „An die Stelle einer echten Krise rückt in seiner [Freyers, CH] Theorie der blasse Begriff der historischen Existenz. So wird zwar für die Wissenschaft das Ausgehen vom Gegenwartsstandort gerettet, aber die akute Krisenphilosophie verdünnt, und damit ordnet sich Freyer ein in den philosophischen Abstraktionsprozess, den wir durch die äußersten Pole von Marx zu Heidegger zu umreißen suchten“ (König 1937, 94; Hvg. CH – daher der Titel zu 2.5).

Wenn die derart umgedeutete Wissenschaft das zu Untersuchende als immer schon bekannt voraussetzt, ist sie gerade keine *Wissenschaft* mehr. Das tut sie dann, wenn sie den Gegenstand als wesensgleich mit dem Untersuchenden selbst betrachtet, als im eigenen Sein fundiert. Eine solche Sicht findet König exemplarisch bei Dilthey, Heidegger und Freyer.<sup>19</sup> (Doch sie stehen nicht allein.) Es fehlt die für jede Wissenschaft unverzichtbare Distanznahme vom Objekt, ja überhaupt die Anerkennung eines Objektes *als* Objekt (105). Es ist nach König, der hiermit eine Grundeinsicht der frühen Soziologie der „Distanz“ wiedergibt, nicht von Vorteil, den Gegenstand (102) zu ethisieren (33), da er so gerade nicht erkannt wird. Wenn nämlich gilt: „Das, was ist, ist das, was wir wollen“ (33), dann gibt es für die Philosophie überhaupt nichts mehr (132): weder eine vorausgesetzte Welt (131), noch die Vergangenheit (106), in der man sich *einrichten*, noch Prinzipien, nach denen man sich *ausrichten* könnte (133).<sup>20</sup> Der Subjektivismus der lebensphilosophischen Wissenschaftsbegründung, der die Marx'sche Krisenphilosophie formal übernommen habe, ohne deren materiales Fundament in den „positiven Wissenschaften“ zu beachten (95),<sup>21</sup> erzeuge so einen *Nihilismus*.

Von der „absoluten Seinsleere“ (134) gehe innerhalb der Theorien ein kompensatorischer „Primat des Politischen“ (131) aus. Diese Philosophie ver falle zwangsläufig in einen aktivistischen Gestus, der sich allerdings beschränke auf die „Biertischpolitik“ (129) der reinen Selbstbehauptung.<sup>22</sup> Die Suche nach dem „Tatbeweis“ (Fichte) sei eine Gemeinsamkeit zwischen revolutionären Sozialisten wie Sorel und den damaligen Nationalsozialisten Freyer und Heidegger (195, Gehlen sprach vom „Tatbeweis des Nationalsozialismus“, Rügemeier 1979, 88). Der durch den Idealismus induzierte Nihilismus erzeuge einen buchstäblich „haltlosen“ politischen Voluntarismus. Königs Punkte lassen sich auf die folgen-

19 „Leben erfasst hier Leben“ (Dilthey, GS VII, 136; König 1937, 54). Heidegger habe „den Leitfaden alles [!] philosophischen Fragens dort festgemacht [...], woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt“ (55; Heidegger 1927, 38). „Hier wird das Licht der Erkenntnis, scheinwerferhaft, auf ein Geschehen geworfen, dem der Erkennende selbst [...] existentiell angehört“. In der Soziologie „finden wir immer uns selbst“ (Freyer 1930, 82 f.; König 1937, 31).

20 „Der Weg zur Praxis geht also nicht auf dem Umweg über die ‚reine‘ Theorie, wie es die ‚Soziologie der Distanz‘ will, vielmehr trägt die Soziologie die Möglichkeit des Praktischwerdens ihrer ganzen Struktur nach schon in sich, indem sie ihren Ausgang nimmt vom Wollen und Wirken des realen sozialen Geschehens“ (König 1937, 50; nach Dunkmann 1929; zum „Schluss vom Wollen aufs Sein“ auch Lübke 1963, 184, zur „Fichte-Renaissance“ a.O., 199).

21 König hält den „wissenschaftlichen“ Teil des Marxismus für widerlegt (König 1937, 94). Für die Diagnose der Vererbung formaler Strukturen ohne deren Inhalt ist das unerheblich. „Die Krise wird verharmlost, indem sie ihrer Spitze beraubt wird; zugleich wird aus der dabei als Resultat erhaltenen Bewegungsform des modernen Lebens ein allgemeines Erklärungsprinzip [...] gemacht.“ Erst dies sei „die bürgerliche Repräsentationsform des Marxismus“ (95).

22 Alles „versinkt in einem [...] Brei des ziellosen Wollens“ (1937, 135; Löwith 1935).

den Kurzformeln bringen, die in der Folge an Rudolf Eucken, Georg Lukács, Martin Heidegger und Niklas Luhmann überprüft werden:

1. Sozialphilosophie als verfremdende Reaktion auf den Marxismus
2. Als Verfremdung von Marx bleibt die Sozialphilosophie Marx verhaftet
3. Herkunft aus einer Hegeldeutung, die um das Nichtidentische kürzt
4. Umkehr der idealistischen Identitätsphilosophie in eine existentialistische
5. Kurzschluss von Genesis auf Seinsart, von Denken auf Sein
6. Problematisierung der Theorie in toto, folgend eine Krise der Philosophie
7. Verlust der Gegenständlichkeit und des Charakters der Wissenschaftlichkeit
8. Stattdessen eine leere ‚Politik‘ der Identität und Selbstbehauptung

Die hier kurz vorgestellte Diagnose von König kann noch plausibler gemacht werden, indem sie philosophiehistorisch etwas unterfüttert wird. Das kann hier nur cursorisch geschehen. Es gilt vor allem, die Herkunft der Begriffe und der Denkart des „Idealismus“ und der „Identitätsphilosophie“ anzuzeigen. Dies ist nötig, weil sich insbesondere die Rolle Hegels auch für das nachMarx'sche deutsche Denken noch als eine bis heute äußerst zentrale herausstellen wird.

## 2.5.2 Philosophiehistorische Vergegenwärtigung des Idealismus

„Es muss eine wahrhafte Totalität geben, in der der Gegensatz von Denken und Sein aufgehoben ist.“ (Hermann Schwarz)

### Der Einfluss Fichtes

Wenn bei König von „Idealismus“ die Rede ist, so ist damit primär die erkenntnistheoretische Vorstellung gemeint, Gegenstände des Bewusstseins seien von diesem selbst konstituiert. Aus der richtigen Einsicht, dass der Zugang zu Dingen in der Welt nur *über* das Bewusstsein möglich sei, wird hier genetisch geschlossen auf die Aussage, dass die Gegenstände auch *vom* Bewusstsein stammen – auf eine letztlich ontologische These. Sie geht auf Fichte zurück.<sup>23</sup> Wird, wie bei ihm, das Gedachte vom Denkenden *erzeugt*, sind beide identisch – daher der Titel „Identitätsphilosophie“.<sup>24</sup> Königs Analyse hat durchaus histori-

23 Fichte folgert nicht, sondern setzt die Aussagen, dass „A in dem Ich, und durch das Ich gesetzt“ sei, einfach gleich (1794, 14). Der Idealismus steckt schon in den Voraussetzungen (Habermas 1968, 21). Dieser ‚Schluss‘ zeigt sich später noch deutlicher: kein Ding „kann etwas anderes sein [!], als ein im Ich Gesetztes. (...) Für alles mögliche übrige [...] muss gezeigt werden, dass aus dem Ich Realität darauf übertragen werde“ (1794, 19). „Das Ich der ‚Wissenschaftslehre‘ schillert ununterbrochen zwischen einer bloß erkenntnistheoretischen (und zwar subjektivistischen) Verhaltensweise und einem Prinzip der objektiven Wirklichkeit“ (Lukács 1954, 109. Nach Lask 1902, 80 ff., 99 hat Fichte diesen „Emanatismus“ später überwunden, cf. Glatz 2001, 235; insgesamt Rohs 1991, Hogrebe 1995, Gamm 1997).

24 Identität meint, dass auch das Nichtich, das „Nichtidentische“ mit dem Ich (Hegels Geist) „identisch“ ist, da es erst durch eine Selbstbegrenzung desselben möglich ist. Identität ist nicht erst bei Hegel, sondern schon bei Fichte „Identität von Identität und

sche Tiefenschärfe: tatsächlich verschwand das „Nichtidentische“, welches Kant weislich als „x“ eingeführt hatte (*KrV*, A 250), aus der von Kant ausgehenden philosophischen Reflexion. Das „Ding an sich“, seit je ein Ärgernis, wurde von den Kantianern früh aus der Philosophie entfernt.<sup>25</sup> Dies zog den „empirischen Idealismus“ nach sich, den Kant gerade hatte vermeiden wollen.<sup>26</sup>

Er lässt sich in der Formel verdeutlichen, dass hier *die Form gänzlich auf den Inhalt durchschlägt*:<sup>27</sup> Es gibt hier jenseits der Erkenntnisleistungen kein „etwas“ mehr, auf das sie sich richten, denn auch der Erkenntnisinhalt wird allererst erzeugt – nicht nur der ästhetischen und begrifflichen Form, sondern auch der angeschauten Materie nach.<sup>28</sup> Kurzschlüssig wird ein Wissen von der Art der Entstehung der Gedanken *über* etwas gleichgesetzt mit dem Wissen von den Gegenständen *selbst*, über die etwas ausgesagt wird. Die Eigenschaft eines Begriffs (er ist dort entstanden) erscheint als Ursache des Begriffenen, aus dem „wo“ wird ein „weil“ (cf. 3.1.5, Fn. 101). Wie in Psychologismus und Lebensphilosophie wird von der Genesis auf die Seinsart fehlgeschlossen. Das ist, als wolle man aufgrund einer Kenntnis der Lage des Gerichtshofes und der zugrunde liegenden Rechtsvorschriften vorhersagen, wer gegen wen bezüglich welchen Streitfalls vor Gericht ziehen wird, und was dabei herauskommt. Diese überfliegende Schlussart von Form auf Inhalt, Ort auf Beschaffenheit, Genesis auf Geltung oder Denken auf Sein ist „spekulativ“. Das Motiv hinter einem solchen Denken ist eine Beruhigung des Gemüts durch theorieimmanente Eindeutigkeit.<sup>29</sup>

---

Nichtidentität“, von Subjekt und Objekt: „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nichtich entgegen“ (Fichte 1794, 30). Die zweite Auflage von 1802 nennt es „Identität des Subjekts, und Objekts: Subjekt-Objekt“ (1794, 18); ein Einfluss der Einheit von Geist und Natur bei Schelling 1800.

- 25 Ein Ding an sich könne nicht gedacht werden (das ist die Definition des „Dings an sich“, diese Kritik ist also tautologisch), folglich könne es ein solches nicht geben (so etwa Jacobi, Fichte und H. Cohen; cf. Seidel 1972).
- 26 Kant, *KrV* A 369 ff. Diesen hatte Kant strengstens vermeiden wollen (*KrV* B 275; Zeltner 1974). Idealisten wie Schopenhauer oder Heidegger zogen die erste, hierin vagere Ausgabe der *KrV* vor. Auch Lukács urteilt: „Indem Fichte das Ding an sich Kants aus dem transzendentalen Idealismus entfernte, verwandelte er unmittelbar erkenntnistheoretisch seine Philosophie in einen subjektiven Idealismus“ (1954, 108).
- 27 „Die Tätigkeit der Form bestimmt die der Materie“ (Fichte 1794, 113). Fichte will diese „idealistische“ Folgerungsart zwar „modifizieren“ (114), kommt aber nicht darüber hinaus – wieder aufgrund seiner Voraussetzungen: „der Ideal- und Realgrund sind Eins und Ebendasselbe“ (115). Auch sein „Realismus“ bleibt idealisch.
- 28 „Die Wissenschaftslehre leitet sonach, ohne alle Rücksicht auf die Wahrnehmung, a priori ab, was ihr zufolge eben in der Wahrnehmung, also a posteriori, vorkommen soll“ (Fichte, Werke II, 355). Sie „konstruiert das gesamte gemeinsame Bewusstsein aller vernünftigen Wesen schlechthin a priori“ (379). Plessner, der wie viele seiner Generation Fichte verhaftet war (Pietrowicz 1992, 58 f.; cf. Lübke 1963, 194 ff.; Willms 1966, W. Schrader 1997), greift diesen Gedanken auf wie folgt: „Über sich und seine Sphäre greift das Ich nicht hinaus. Was ihm gegeben ist, ist in ihm gegeben. [...] Die Erscheinung“ ist „dem Inhalt des Bewusstseins äquivalent und [...] mit ihm identisch“ (1928, 49).
- 29 Schon Spinoza wollte „das Gemüt ganz friedlich“ stimmen (1677, 106; cf. das Motto

Man kann grob zwei Stile von Philosophie unterscheiden: ein eher wissenschaftlicher orientiert sich an der Erkenntnis der realen Welt und wird sich dieser anzuschmiegen suchen, auch auf die Gefahr hin, als Theorie eine unschöne und un abgeschlossene Gestalt zu erhalten.<sup>30</sup> Der andere, eher idealistische Stil dagegen versucht primär, ein möglichst abgeschlossenes und konsistentes Bild der Welt zu erhalten: Denken ist hier zuallererst Selbstzweck. Als Vorteil gereicht dieser Denkungsart die Eleganz und Geschlossenheit des Systems, welches sich nun konstruieren lässt, sowie die Suggestion einer Erhabenheit des Subjektes über die Welt.<sup>31</sup> Buchstäblich *alles* lässt sich so als Selbstbewegung der Gedanken darstellen, wie es mustergültig dann Hegel vorführte. Paradoxerweise allerdings wird die erstrebte Eindeutigkeit durch den Idealismus gerade nicht erreicht. Denn werden die beiden Pole Denken und Sein einander zu sehr angenähert, schillert diese „eine Welt“ ständig zwischen Theorie und Realität.<sup>32</sup>

Schon die frühidealistischen Kantianern meinten dadurch, dass sie das „Ding an sich“ beseitigten, der Wirklichkeit *näher* zu kommen, sie endlich in Gänze zu erkennen. Die Theorie nämlich war nun vollständig und harmonisch: „Welche Einheit und Vollendung in sich selbst“! (Fichte 1800, 91/Werke II, 256). Tatsächlich aber betrieben sie dadurch die Vollendung des höchst wirklichkeitsfernen Idealismus, der dann mit Schelling und Hegel seinen Siegeszug antrat, und bereiteten damit den darin enthaltenen Nihilismus vor.<sup>33</sup> Dieser Idealismus sive

---

zu 3.2). Rothacker definiert dies als „Einheitsforderung“ des Idealismus der Freiheit (mit Dilthey, GS VIII): „Denn der Druck des uns bedrängenden Mannigfaltigen motiviert erst die Forderung der Einheit“, die er als „ethische“ versteht (1926, 138).

- 30 Man denke an Locke, Hume und – Marx. Rothacker wirft dem „Naturalismus“ vor, er vergesse „vor lauter Mannigfaltigkeit die Einheit“ (1926, 138). Doch selbst Rothackers Naturalismus wird als „Weltanschauung“ konzipiert, die nach einer „letzten Instanz“ sucht (41). Rothackers Unterteilung in „Weltanschauungen“ ist eine Diltheysche Vergeistigung. „In Rothacker findet die irrationalistische, ‚lebensphilosophische‘ Tendenz Diltheys ihren stärksten [...] Ausdruck“ (Lehmann 1943, 233).
- 31 Plessner 1924, 61 nannte als Motiv der „Vergeistigung“ die Sehnsucht nach Gemeinschaft. Die Individuen meinten sich in ihrer körperlichen Verfasstheit, die es zu überwinden gelten, voneinander abzustoßen und sahen Gemeinschaft nur „im Geisterreich“ möglich. Allerdings verbleibt Plessner 1924 selbst noch innerhalb der Vergeistigung: er beschreibt die soziale Welt seiner Zeit nicht nach realen Gegensätzen, sondern presst sie in das Muster zweier abstrakt ethischer Begriffe – in Tönnies’ Dualismus von „Gemeinschaft und Gesellschaft“.
- 32 Vgl. Lukács 1954, 109, 332; Taureck 2000, 21 ff. (zu Nietzsche). Dieses Schillern zeigt sich in der Unklarheit über die Referenz von Ausdrücken wie „Sein“ oder „Normativität“: sie bezeichnen sowohl etwas Innertheoretisches (Sein als erstes, allgemeinstes Prädikat; „Normativität“ als Merkmal bestimmter, präskriptiver Sätze) als auch etwas Reales (Sein als das ontisch zugrunde Liegende, das „Normative“ als Gegenstandsgebiet der Ethik, etwa Regelkodexe, Sanktionen etc.). Dieses Schillern begegnet auch in 2.4 und 3.1.
- 33 Gawoll 1989 zeigt an Fichte, wie ein „notwendiger Realitätsverlust [...] aus dem Konstruktionsidealismus der Vernunft hervorgeht“: „Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben“ (67, nach Fichte, Werke I.6, 251 f.). „Das Bewusstsein des Gegenstandes ist nur ein nicht dafür erkanntes Bewusstsein

Nihilismus ist nicht auf die Erkenntnistheorie beschränkt, welche ihn nur explizit macht, sondern begegnet auch dort, wo man ihn nicht vermutet: Noch die deutsche Soziologie des 20. Jahrhunderts unterschied selten hinreichend zwischen Theorie und Wirklichkeit; mit der zu erwartenden Konsequenz, dem nihilierenden Gegenstandsverlust.<sup>34</sup> Bei dem in Deutschland wirkmächtigsten Identitätsphilosophen, J.G. Fichte, geht das Streben nach Einheit so weit, dass er nicht nur innerhalb der theoretischen Philosophie um die Materie kürzt, sondern auch die Differenz zur praktischen Philosophie einzieht: Erst über die moralische Betätigung bekämen die gedachten Gegenstände objektive Realität.<sup>35</sup>

Die empirische Welt wird in das System eingeholt als „Material der Pflicht“. Auch die theoretische Philosophie wird moralisiert: sie wird schon im Ansatz vom *Willen* abhängig gemacht. Der Wille wird allerdings nichts ihm fremdes akzeptieren.<sup>36</sup> Das ist ein „spekulativer Primat der praktischen Vernunft“ (Kroner 1921, 362). Dieser Fichteanismus war im Neukantianismus, aber auch darüber hinaus weit verbreitet.<sup>37</sup> Im Gegenzug verliert die Moralphilosophie ihren Forma-

---

meiner Erzeugung einer Vorstellung vom Gegenstände“ (1800, 57/Werke II, 221). Wir „erheben uns aus diesem Nichts [...] lediglich durch unsere Moralität“ (1800, 99/Werke II, 263). Dies, nicht Kants Beschränkung der Reichweite möglicher Erkenntnis, ist die Keimzelle des Nihilismus. Hegel 1802 hat den Fichteanismus und damit Nihilismus perfektioniert (Gawoll 1989, 72). Es ist zwischen zwei entgegengesetzten Nihilismen zu unterscheiden, die von der zugrundegelegten Ontologie abhängen: aus einem platonischem Blickwinkel ist der Verlust der Überwelt ein Nihilismusü – der Vorwurf wird auf Faktenmenschen gemünzt, die die „Ideen“ oder „Werte“ nicht sehen. Vom materialistischen Standpunkt aus ist umgekehrt der Idealist nihilistisch, da er sich über die wirkliche Welt hinwegsetzt. Wem etwa ein Menschenleben nichts gilt, weil er eine Idee umsetzen will, der ist Nihilistw. In diesem Sinne wird der Begriff hier benutzt (cf. W. Neumann 1989, Kähler 1997). Ein interner Widerspruch ist die Gefahr vieler Allgemeinbegriffe, so auch des „Realismus“: wer Begriffsinhalte für real hält, vertritt die entgegengesetzte Position wie jemand, der die Dinge für real hält. Es verwirrt unnötig, beiden Denkart den Titel „Realismus“ zu geben und dann auf einer abstrakten Ebene zu überlegen, ob dieser oder eher ein „Anti-Realismus“ sinnvoller wäre (C. Wright 1992, Kutschera 1993).

34 S.u., Fn. 89, und 2.4.1, Fn. 31. Ein Anzeichen für diese Verwandtschaft ist es, wenn Lichtblau die frühe deutsche Soziologie ohne Bedenken mit der Systemphilosophie des deutschen Idealismus vergleicht (1997, 69 f.).

35 Auch Kant 1800 hat in seiner Anthropologie – wo es um genetische, nicht um erkenntniskritische Fragen geht – eine pragmatische Perspektive entwickelt. Dies ist aber etwas von der Moral sehr verschiedenes (cf. 3.4.1, Fn. 10).

36 Gadamer zieht diese Identitätsphilosophie unfreiwillig folgerichtig ins Xenophobische: „Die Sinngebilde, denen wir in den Geisteswissenschaften begegnen, [...] lassen sich auf letzte Einheiten des im Bewusstsein Gegebenen zurückführen, die selber nichts Fremdes mehr enthalten“ (1960, 71). Hier wird ein ideologisches Exklusionskriterium expliziert: nichts anderes soll betrachtet werden als das, was wir schon wissen oder wissen wollen (eine „Erkenntnis des Erkannten“, Rodi 1990). In dieser Selbstbestätigung der Gruppe geht es nur um uns selbst. Die Konsequenz eines Nationalismus in der Wissenschaft zog schon Fichte (1806; s.o., Fn. 227).

37 Neben Riehl, der am „Ding an sich“ festhielt, lehnte einzig Lask den „Vorrang des Ethischen im Theoretischen“ ab (Lask 1923 I, 349). Nach Riehl und Lask näherte

lismus, da sie sich ihre Gegenstände nun selbst gibt; sogar Gott wird hier wieder „denkbar“ – auch dies etwas, was die Erbauer philosophischer Systeme erfreute. Es gibt in diesem Ansatz für die verschiedenen Bereiche der Wirklichkeit somit nur eine „Einheitsphilosophie“ (Kodalle 1998). Damit ist er nicht nur ontologisch eine Identitätsphilosophie, sondern auch *methoden-*monistisch.<sup>38</sup>

## Der Einfluss Nietzsches

Doch ein solcher Monismus hat seine Tücken. Denn den idealistischen Monismus, der ohnehin zwischen Theorie und Wirklichkeit oszilliert, kann man leicht vom Kopf auf die Füße stellen (wie es schon der späte Schelling versuchte). So erhielt man einen monistischen *Naturalismus*.<sup>39</sup> In ihm hat nunmehr die „Natur“ den Primat und der „Geist“ das seinsmäßige Nachsehen, beispielsweise bei Nietzsche und Haeckel, im Kantianismus bei Vaihinger oder Lange. Der Monismus ist also auf zwei Arten möglich: als Monismus des Geistes, oder als Monismus der Materie – als bloße Umkehrung.<sup>40</sup> (Die Brücke ist der „Wille“, der bei Fichte und Nietzsche an erster Stelle steht). Da inhaltlich je eine Seite das Nachsehen hat, kann ein Monismus den anderen provozieren.<sup>41</sup>

Methodisch liegt in beiden Fällen ein Idealismus vor: ausgehend von *einem* Prinzip (ob als Natur oder Geist, als real oder „gedacht“ gedacht), wird alles weitere aus diesem abgeleitet. Nietzsches reduktiver Naturalismus wurde als „Idea-

---

sich erst wieder Adorno dem nichtidentischen „Ding an sich“, ohne dies allerdings so zu verstehen. Lübbe 1963 und Willms 1966 sehen den Einfluss Fichtes eher in der politischen Philosophie. Zu Rickerts Fichtebezug Rickert 1923, 1938, auch Windelband 1905, Schrader 1997, Fulda 1999.

38 Gawoll findet einen solchen „Monismus der Methode“ schon bei Fichte (1989, 59).

39 Der Naturalismus ist nicht mit dem älteren Materialismus gleichzusetzen, der seinsmäßige Unterschiede zwischen Geist und Natur und die unterschiedlichen philosophischen Methoden nicht zwangsläufig leugnete, sondern die Theologie als Lehre einer Überwelt bekämpfte, die sich in die Sinnenwelt zu Unrecht einmische. Kant wurde von den Idealisten wenig beachtet – gerade solche „Systeme“ wollte er ja verunmöglichen (KrV A 260 ff.; 369 ff.; B 275 ff.).

40 „Beide Theorien operieren [...] nach demselben Prinzip. Sie setzen eine Sphäre, einmal die physische, das andere Mal die spirituelle absolut und machen jeweils die andere Sphäre von ihr abhängig“ (Plessner 1928, 5; cf. Dilthey GS V, 346 ff.). Heidegger bezichtigte Nietzsche einer „Umdrehung des Platonismus“ (GA 6.1, 153; GA 43). Auch seine pragmatistische Überwindung hatte der Idealismus schon selbst antizipiert: Fichte sprach im Zentrum seiner Theorie von „Tathandlungen“ („Wenn ich handeln werde, so werde ich ohne Zweifel wissen, dass ich handle“, so Fichte 1800, 85/Werke II, 249. Marx bemerkte darum: „die tätige Seite“ wurde „vom Idealismus entwickelt“, MEW 3, 533). Der Pragmatismus verbleibt so innerhalb des idealistischen Grundansatzes (dazu in 3.4).

41 Wie etwa in Jena um 1900 (Kodalle 2000): Haeckels Monismus und Euckens Geistphilosophie (2.5.3) sind als Gegenentwürfe zu verstehen (Lübbe 1963, 177). Schon der naturalistische Determinismus im Kautskyanismus war eine bloße Umkehrung des Idealismus: “The language of determination and even more of determinism was inherited from idealist and especially theological accounts of the world and man” (Williams 1980, 31, cf. Coletti 1977).

lismus“ begrüßt (Lichtblau 1997, 74): auch sein Denken hatte eine top-down-Struktur und mündete zuletzt in Ethik. Die Popularität Nietzsches war für die Entwicklung der Sozialphilosophie überaus zentral.<sup>42</sup> So wird der Begriff „Sozialphilosophie“ erst in Verbindung mit *Nietzsche* populär (Adler 1891, Winterfeld 1909, Brose 1990). Für die damaligen Gelehrten stellte das „Erlebnis Nietzsches“<sup>43</sup> meist ein bedeutenderes Ereignis dar als eine etwaige Marxlektüre. So kommt in Webers religionssoziologischen „Zwischenbetrachtungen“ unverhohlen eine nietzscheanische Geschichtsphilosophie zum Ausdruck: Der Preis für die allenthalben um sich greifende Rationalisierung sei die unbarmherzige „Entzauberung“ aller Lebensbereiche (1920, 262, 571). Sie werde in ein „stahlhartes Gehäuse“ führen.<sup>44</sup> Diese Entzauberungs- und Rationalisierungsthese gehört seither wie Nietzsches Verfallstheorien zum Fundus der Sozialphilosophie. Es waren also bestimmte Philosopheme, die bei der Rephilosophisierung der Soziologie vorherrschten – vor allem solche von Nietzsche und Fichte.<sup>45</sup>

42 Zu Weber Bendix 1964 und Hennis 1987, für die deutsche Soziologie insgesamt Baier 1981, Rath 1987, Brose 1991, Schluchter 1996, 166 ff.; Lichtblau 1984 und 1997, 77-177, D.Kim 1999, Ester 2001 (cf. 2.4, Fn. 8 und 141). „Die Redlichkeit eines heutigen Gelehrten, und vor allem eines heutigen Philosophen, kann man daran messen, wie er sich zu Nietzsche und Marx stellt. Wer nicht zugibt, dass er gewichtigste Teile seiner Arbeit nicht leisten könnte, ohne .. diese beiden [...] , beschwindelt sich selbst und andere. Die Welt, in der wir selber geistig existieren, ist weitgehend eine von Marx und Nietzsche geprägte Welt“ (Weber, nach Baumgarten 1964, 554 f.; Gneuss 1987, 102, 294). Nietzsche verschob den Fokus der Sozialphilosophie von der Erklärung sozialer Prozesse zu einer ästhetischen Bewertung derselben. Positivistische Soziologie wie Sozialismus bewertete er negativ, da sie die elitären Grundlagen der „Kultur“ zu untergraben drohten (unter Ausblendung des Kapitalismus, vgl. Lukács 1954, 252, 265, 283). Dabei fiel der Terminus „Werturteil“ („Unsere Socialisten sind *décadents*, aber auch Herr Herbert Spencer ist ein *décadent* – er sieht im Sieg des Altruismus etwas Wünschenswertes!“ Nietzsche 1888, 139; siehe das Motto zu 2.6.3). In der Einordnung Nietzsches dominieren bis heute Geschmacksurteile (dazu Cancik, Riedel und Taureck 2000). Doch seine Ablehnung von Sozialismus und Soziologie ist kaum zu bestreiten – und gerade darin bestand sein Einfluss auf die Soziologie. Lichtblau 1997 und Kruse 1999 begrüßen diese Entwicklung, da sie als Alternative nur einen verkürzenden Positivismus sehen. Das Aufstellen dieser Alternative zeigt den Gegenstandsverlust der Soziologie an (2.4.1).

43 Ein Ausdruck von Thomas Mann (1986, 283; vgl. Bloch 1906). „Der Grundfehler, den der Marxismus und Marx selbst begeht, besteht darin, die Dekadenz als eine Form des Kapitalismus, statt den Kapitalismus als eine Form der Dekadenz zu betrachten“ (H. Fischer 1932, 31). Nach Levenstein 1914 hat auch das Leseverhalten der Arbeiter Nietzsche bevorzugt. Allerdings überzeugt die Auffassung, Nietzsche habe lediglich den Bürokratismus der Sozialdemokratie, nicht aber den Sozialismus abgelehnt, nicht (Riedel 2000, 54-68; vgl. Rentsch 2000a). Zur marxistischen Nietzsche-deutung auch Lukács 1954, 244-317; Gedö 1991, Harich 1994.

44 Weber 1920, 3, 203 f.; zu Nietzsche 204, 241; vgl. Bolz 1989; 2.4.6. Zwar galt auch Marx aus dieser Sicht als „Geschichtsphilosoph“, aber als einer mit begrenzter Perspektive. A. Salomon nannte Weber den „bürgerlichen Marx“.

45 An der Wiege des Terminus „Sozialphilosophie“ steht mit M. Hess 1843 ein Fichteaner (Röttgers 1995, 1217; Lukács 1968a, 36 und 647; MEW 3, 472; Lehmann

Sie bilden die beiden Pole des langlebigen Deutschen Idealismus, der die Theoretisierung der *Gesellschaft* in eine „normative Sozialphilosophie“ aufhob. Sie verbleibt bis heute in prekärer „Doppeldeutigkeit“ von Analyse und Ethik (Röttgers 1995, 1219, 1222), ohne eines davon richtig zu sein. Sie vergeistigt die Phänomene und lädt die Theorie unkontrolliert moralisch auf. Wer die Konsequenzen dieser Art zu denken skeptisch beurteilt, ist noch kein Amoralist. Der Vorteil der theoretischen Einheitlichkeit ist erkaufte durch den Nachteil, dass der „Rest“, also das, was in solch apriorischen Konstruktionen nicht aufgeht (das ist aufgrund der Begrenztheit jeder Einzelperspektive eine Vielzahl von Sachverhalten), theoretisch entweder entfällt oder in eine residuale Seinsregion geschoben wird. Daher die Bezeichnung „Reduktionismus“. *Praktisch* läuft der Rest Gefahr, von so Denkenden verkannt oder überrollt zu werden („die eine [Welt] muss die andere unterwerfen“, Eucken 1896, 29; 2.5.3).<sup>46</sup>

## Der Einfluss Hegels

„Die Vernunft ist negativ und dialektisch, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in nichts auflöst.“ (Hegel: *Logik*, Werke 5, 16)

Der geläufige deutsche Einwand darauf ist es nun, auf Hegel zu verweisen als denjenigen, der diese Partikularität aufgehoben habe dadurch, dass er zur philosophischen Totalitätsbetrachtung durchgestoßen sei. Tatsächlich hat Hegel einen Standpunkt erarbeitet, von dem aus sich jede bisherige Weltansicht integrieren und interpretieren ließ. Insbesondere die Entzweiung in eine formale Philosophie und ein unbegreifbares Material,<sup>47</sup> zwischen einer äußerlichen, fremden Welt und ei-

---

1931). Noch die „Sozialphilosophie“ um 1900 war von Fichte geprägt (Schrader 1997). Röttgers bemerkt eine „elementare Doppeldeutigkeit von Deskriptivität und Normativität“ (1219). Simmels „Social-Philosophie“ (1894) ist ein Anhang zur „Moralwissenschaft“; Stammler 1896 argumentiert präskriptiv. Zur Vorherrschaft der Philosophie über die Forschung Horkheimer 1928, 1931 (2.6.1). Affirmativ von „Sozialphilosophie“ sprechen noch Honneth (1990, 1994, 2000), Wirkus 1996, Gamm 2000.

46 „Es werden bewaffnete Fichteaner auf den Schauplatz treten, die in ihrem Willensfanatismus weder durch Furcht noch durch Eigennutz zu bändigen sind; denn sie leben im Geist [...] solche Transzendental-Idealisten wären bei einer gesellschaftlichen Umwälzung sogar noch unbeugsamer als die ersten Christen“ (Heine 1835, 143). Dies war auch das Ergebnis einiger ‚Faschismusanalysen‘, die ihn primär in einer Art zu denken verorten wollten (Glucksmann 1978a). Sie sind zwar verkürzt, aber nicht ganz falsch. Die postmoderne Verabschiedung der Theorie überhaupt bezieht ihre Plausibilität aus philosophisierenden Verfallsformen der Theoretisierung, die sie nicht als solche durchschaut, sondern als Normalfall deutet und auf Kant, Hegel und Marx zurückprojiziert. Darin ähneln sie der „existentialistischen Soziologie“. Einen ähnlichen Vergleich zogen auch Habermas 1985 und Frank 1993, 119 ff.

47 Unter das zu begreifendes „Material“, nach Kant sind das die konkreten, vom Verstand unableitbaren Anschauungen, fällt bei Hegel ganz anderes: das Ding an sich, das Sollen, und als das „Unendliche“ auch Gott selbst. Kant habe all diese schlicht unbearbeitet gelassen.

ner auf das Subjektive beschränkten Philosophie glaubte Hegel damit überwinden zu können. Solch ein Standpunkt ist philosophisch äußerst attraktiv – zumindest solange man von dem idealistischen Stil des Philosophierens ausgeht, dem es auf solche Totaldeutungen ankommt.<sup>48</sup> Die knifflige Frage ist allerdings, wie zu einem solchen absoluten Standpunkt zu gelangen sei. Auch Hegels Lösung hatte ja – grob gesprochen – darin bestanden, dass er eine von beiden Seiten verabsolutiert hatte: Obwohl er genau dies Fichte zeitlebens vorhielt, kam er selbst mit dem „absoluten Geist“ letztlich nicht über einen idealistischen Monismus hinweg. Was immer man sonst von Hegel halten mag – sein System wäre anders als idealistisch, also identitätsphilosophisch und methodenmonistisch, nicht einmal im Ansatz möglich gewesen.<sup>49</sup>

Hegel unterscheidet sich von seinen Vorgängern Fichte und Schelling nicht durch Stil und Absicht seines Philosophierens, sondern durch seine Gründlichkeit und methodische Reflektiertheit. Er besorgte die konkrete und umfassende Ausführung dessen, was Fichte gefordert hatte: die Rückholung alles entfremdeten Nichtichs ins absolute Subjekt (cf. 2.4.6, Fn. 145). Dazu gehörte die Bereitschaft, sich vielerlei Einzelwissen anzueignen (welches gar nicht so „absolut“ ist). Hegels Kenntnis vom Wissen seiner Zeit war enzyklopädisch.<sup>50</sup> Die originäre Leistung Hegels war nicht der Durchbruch zum „absoluten Wissen“ (dieses hatte es in Religion und Kunst, auch bei Fichte und Schelling bereits gegeben), sondern die Erarbeitung des Wissens darum, was es eigentlich heißt, dies zu wissen.<sup>51</sup>

48 Plessner 1928 bringt den Idealstil zum Ausdruck, wenn er fordert, Philosophie müsse, „jene letzte Tiefe der Dinge sichtbar [...] machen, ohne deren Bewusstsein alles menschliche Beginnen ohne Hintergrund und sinnlos bleibt“. Marquard deutet solche Formeln als Schwundstufe der Theodizee (in: Högrefe 1995, 225 ff.). Ein anderer Versuch der Versöhnung der Monismen war die eklektische Aneinanderreihung in einen ontologischen Stufenbau von Welten, in den Seinsregionen der Neukantianer oder im Dualismus von Technik und Moral (2.4.1). Statt Kants zwei Perspektiven auf eine Welt gibt es nun zwei Welten (Schelling 1800; Habermas 1981b I, 79 ff.).

49 „Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus“ (Werke 5, 172). Der Unterschied zwischen Hegel und Fichte liegt in der Weise der Ausführung des gemeinsamen Programms. Auch Hegel hielt „das Absolute“ für nötig für jede Erkenntnis, nur hielt er die Erkenntnistheorie dabei für bedeutungslos (Högrefe 1987, 90 – Hegel 1807, 71 nennt sie einen „Betrug“). So blieb er erkenntnistheoretisch zeitlebens Fichteaner, wie seine Behandlungsart des Dings an sich zeigt: sie ist fichteanisch – es gibt für Hegel kein „Ding an sich“: „Die Vernunft ist die Gewissheit des Bewusstseins, alle Realität zu sein“ (Hegel 1807, 179; cf, 100 ff.; 1802, 309; vgl. für die Moralphilosophie Wildt 1982). Die Empörung Hegels gegenüber Kant rührte ja daher, dass dieser als Philosoph der „Endlichkeit“ nicht „das Erkennen des Absoluten“ zu vertreten wage (1802, 303; vgl. Pascher 1997, 24; siehe auch 2.1.5, Fn. 84).

50 „Das Wahre ist das Ganze“, das Absolute „wesentlich Resultat“ (Hegel 1807, 24).

51 König urteilt darüber: „Am Ende steht nur, was am Anfang schon war. [...] Der Weg vom Anfang zum Ende (und damit zum Ganzen) führt jedoch bei Hegel durch die Vermittlung der Dialektik. Und die Identität von Subjekt und Objekt ist keine unmittelbare, bewusste, sondern eine ‚durch die Reflexion im Anderssein in sich selbst‘ vermittelte, eine Identität also, welche die Verschiedenheit und die Negativität in sich aufgenommen hat“ (1937, 64).

Dazu gehört die Einsicht, dass mit der Erlangung des absoluten Standpunktes das eigentliche Wissen nicht vermehrt wird. Hegel machte es den Philosophen schwer. Es gibt bei ihm keinen *privilegierten* Zugang zum Absoluten: der „absolute Geist“ ist stets das Ganze, er kann daher unmöglich von einer vereinzelt Partei usurpiert werden. Es gibt auch keinen *unmittelbaren* Zugang zu diesem Standpunkt, sondern es bedarf des mühevollen Durchgangs durch jeden Einwand und Zweifel. Zudem bleibt das vom Geist Verarbeitete in Kraft: der „Schmerz“ (Hegel 1807, 24) bleibt bestehen, er wird „aufgehoben“ nur insofern, als er in eine Sinntotalität eingearbeitet wird – keinesfalls ist man ihn wirklich los. Selbst Hegel brauchte für diese Einsichten geraume Zeit – sicher war er 1801 zu diesem Standpunkt noch nicht durchgedrungen (Gawoll 1989, 72, cf. Siep 2000). Da der „absolute Standpunkt“ nur als nachträglicher möglich ist,<sup>52</sup> konnten sich Hegels eigene Positionen nicht lange halten – schon deswegen, weil sich die beschriebene Welt und das Wissen über diese schnell veränderten. Als ein seriöser Denker nahm Hegel nur seriöse Gedanken über die Welt in sein System auf (eine andere Frage ist es, an welche Stelle er sie dann setzte). Er besitzt aber keine Kriterien mehr, um zu unterscheiden, welche Gedanken eigentlich seriös sind.<sup>53</sup>

Die Plausibilität des Systems ist abhängig von der Aktualität der Ausflüge in die Normalwissenschaft, mit denen es seine Relevanz zu illustrieren sucht. Nicht zuletzt darum verlor Hegels System nach seinem Tod schlagartig an Überzeugungskraft. Ihr Verschwinden riss in der deutschen Philosophie eine Lücke. Das schwierige Erbe bestand in Hegels *Anspruch* auf Totalität. Zu behaupten, eine solche habe es zum Zeitpunkt x gegeben (bei Hölderlin, den „Griechen“, den Vorsokratikern oder ähnlichem), imaginiert melancholisch eine ur-idealistische Position. Selbst sie aber hätte bereits einen uneingeholten Rest verdrängen müssen (so war ein blinder Fleck an Aristoteles die vorausgesetzte Sklavenarbeit, bei Hegel die spekulative „Aufhebung“ der bürgerlichen Gesellschaft).

Die Frage nach Hegel war daher, ob und wie der Anspruch überhaupt noch zu halten sei. Die Junghegelianer glaubten zwar noch daran (sonst hätten sie die vollendete Theorie nicht in die Wirklichkeit übertragen, „verwirklichen“ wollen können, wie Marx ihnen vorwarf), konnten ihn aber in der Theorie nicht mehr einlösen.<sup>54</sup> Als zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Überwindung der „Subjekt/Objekt-Spaltung“ das große Thema war, kam auch Hegel wieder in Mode.<sup>55</sup>

52 Als Reflexionsbestimmung dient er nicht zum regulativen Gebrauch, sondern nur zur „ästhetischen Synthesis“ einer resumierenden Betrachtung. „Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ (Hegel 1821, 28).

53 Vgl. MEW 2, 63. So entsteht die Forderung nach „intellektueller Aufrichtigkeit“ (Weber 1919, 443; Habermas 1981b I, 66, vgl. Nietzsche und Jaspers): man hat keinen Außenhalt und glaubt, nur aufgrund moralischer Selbstverpflichtung oder des Gruppendrucks der Wissenschaftsgemeinschaft ‚objektiv‘ zu sein. Gerade diese „Moral“ einer bestimmten Gruppe zu einer bestimmten Zeit lässt sich mit Marx jedoch sehr wohl theoretisch einholen.

54 Die philosophischen Richtungen, die sich fälschlich als antiphilosophisch verstanden (Schnädelbach 1983, 21; Landmann 1977, 11), streuten sich breit. Schon die Jung-

## Die Weltanschauungs- und Lebensphilosophie

„Du deutest die neue Auffassung als das Sehen eines neuen Gegenstands.“ (Wittgenstein, PhU 401)

Der nächste größere Schulzusammenhang, der sich nach Hegel einstellte, der Neukantianismus, zeichnete sich anfangs durch die Verneinung des philosophischen Totalitätsanspruches aus.<sup>56</sup> Allerdings entstand um die Jahrhundertwende gerade in seinem Rahmen, in erneuter Anknüpfung an Hegel, die Suche nach einer neuen philosophischen „Weltanschauung“.<sup>57</sup> König wollte darin eine Reaktion auf den Marxismus sehen. Ist diese Einschätzung plausibel?

In der anfänglichen Ausrichtung des Neukantianismus an den physikalischen Wissenschaften ist eine Reaktion auf politische Ereignisse schwer nachzuweisen.<sup>58</sup> Anzeichen eines veritablen Einflusses sind erst in der Zeit zu erkennen, als die Sozialdemokratie ein Machtfaktor im Deutschen Reich geworden war: Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts neigte man wieder zu einem Idealismus: Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer oder Eugen Dühring zeigten ein Bedürfnis nach Weltorientierung im großen Stil. Auch der wissenschaftszentrierte Neukantianismus, der positivistisch angefangen hatte, macht eine Wende zum Idealismus durch (Köhnke 1986, 257, 272 f., 404 ff.; Pascher 1997, 46 ff.; Kittsteiner 2001, F.J. Schmidt 1908). Für diese kollektive Sinnsuche sind verschiedene Erklärungen angeboten worden, etwa die Inhaltslosigkeit des deutschen Reiches, welches allein durch Macht geeint worden sei, ohne seinen Untertanen „geistige“ Identifikationsmöglichkeiten zu bieten.<sup>59</sup>

Auch wenn dies sicher nicht der einzige Faktor ist, kann man die philosophische Suche nach Weltanschauung auch als eine *auf den Marxismus reagierende*

- hegelianer griffen auf Fichte zurück (Hess 1843; cf. Löwith 1941, 113; Hogrebe 1987, 112; insgesamt McLellan 1969, Essbach 1988, Draper 1990, Fellmann 1996).
- 55 Prominent bei Dilthey 1906, Nohl 1907, Windelband 1910, Levy 1927; vgl. Topitsch 1967, Kiesewetter 1974 und 1995, Heflerich 1979, 151 ff., Losurdo 1993. Siehe noch das Hegelverständnis Adornos (cf. 2.5.7, 2.6.3). Es ging um die „Überwindung der Trennung von Subjekt und Objekt, von der Max Weber ausgegangen war“ (Jonas 1968 II, 213). Zu Analysen verschiedener „Subjekt-Objekt-Beziehungen“ siehe Lukács 1916 (in der Ethik geben es ein „Vernichten des Objekts“, 149), Mannheim 1921, 205 ff. etc.; vgl. Petrowicz 1992, 45 ff.
- 56 Köhnke 1986 stellt den Neukantianismus daher schon im Titel zwischen Idealismus und Positivismus. „Das Streben nach ausschließenden Prinzipien, welche nicht anders sein können (d.h. nach den Machtsprüchen der Systemstifter), ist ganz aufzugeben, und dafür vollständig darzulegen, was wirklich ist“ (Beneke 1832, 88; nach Köhnke 1986, 82). A.F. Lange verkündete 1858 brieflich: „Ich halte jede Art von Metaphysik für eine Art von Wahnsinn, von nur ästhetischer und subjektiver Berechtigung“ (nach Köhnke 1986, 233).
- 57 Siehe Griffioen 1998, Glatz 2001, 51-154; auch Rohbeck 1999.
- 58 Mit Ausnahme von F.A. Lange 1866, 1870, wo Marx aber nur am Rande genannt wird. Lange verstarb zu früh, um noch Dispute mit Sozialdemokraten zu führen.
- 59 Es fehle eine „gefestigte nationale Staatsidee“ (Plessner 1959, 192; Lübbe 1963, 180; Hermand 1977, 77) – eine nur geforderte symbolische Vergemeinschaftung.

Tendenz betrachten, insofern hier erstmals Alternativen zur inzwischen populären materialistischen Weltansicht erarbeitet werden.<sup>60</sup> „Materialismus“ verstand man dabei so, als behaupte dieser, es gäbe keine anderen als materielle Faktoren in Geschichte und Politik, was zu einer völligen Sinnleere führen müsse.<sup>61</sup> Vor allem das im jungen Reich hochgeachtete Staatsethos erschien so gefährdet (D. Schulz 2003, 180 ff.). Dass die Sozialdemokratie einer großer Angstgegner war, ist evident: überdeutlich ist etwa der Bezug der sich neu formierenden Geisteswissenschaften auf die durch die Arbeiterbewegung hervorgerufenen gesellschaftlichen Verwerfungen.<sup>62</sup>

Bei der Suche nach einer neuen Weltanschauung ist also nicht die Frage, ob es eine geschlossene und für alle gleichermaßen verbindliche Weltanschauung *zuvor* jemals gegeben hat – bei den unüberbrückbaren Klassenschranken in „traditionalen“ Gesellschaften ist dies auch kaum denkbar; zumindest wenn man nicht in eine mythische Frühe zurück will. Es war vielmehr die zeitgenössische Arbeiterbewegung, die eine solche verzeichnen konnte (2.1.4). Der Entwurf einer *anderen*, dem Materialismus widersprechenden „Weltanschauung“ war somit eine implizite funktionale Aufgabe, die die Sozialphilosophie gegenüber dem inzwischen etablierten Marxismus zu lösen hatte.<sup>63</sup>

60 Nach Jost Hermand „wird das machtpolitische Spannungsfeld der Jahrhundertwende von zwei Polen bestimmt: dem übersteigerten Nationalismus der wilhelminischen Führungsschicht und der ständig wachsenden Arbeiterklasse, die sich in der Sozialdemokratie ihre offizielle Interessenvertretung geschaffen hatte“ (1977, 7). Nach A. Weber 1931 habe sich speziell die – von Dilthey beeinflusste – Kulturosoziologie „entscheidend auseinanderzusetzen mit der gegenwärtig [...] allein [...] das Feld beherrschenden materialistischen Geschichtsauffassung“ (292).

61 Die Unterscheidung von Materialismus und Idealismus ist sicher nicht ‚die‘ Grundfrage der Philosophie (Joas 1992, 229). Damals wurde diese Frage allerdings überaus ernst genommen (Köhnke 1986, 257 ff.). Noch in der heutigen Analytischen Philosophie streiten Realismus und Konstruktivismus (C. Wright 1992, Hügli 1993 II; Kutschera 1993). „Materialismus“ wurde damals vage und vergeistigt verstanden, als Weltanschauung oder Richtung der Wissenschaft („Positivismus – Psychologismus – Historismus“, Wuchterl 1995, 17, 70; cf. Lübbe 1963, 124 ff.; Ringer 1969, 202 f.; auch Lange 1865, Schwarz 1912). Doch selbst Rothacker sah dahinter „die Begründer der radikalen Partei“ (1926, 44). Ähnlich sah Heimann im Positivismus die „Haltung des Arbeiters“ (1929, 55).

62 Ursache der Entstehung der Gesellschaftswissenschaft sei „das Wegfallen aller Hemmungsapparate zwischen Staatsmacht und arbeitender Klasse“ nach 1789 (Dilthey GS V, 32) und „das rapide Anwachsen der Arbeitermassen in der modernen Industrie- und Verkehrswirtschaft; zugleich stellen sich die Arbeiter mehr und mehr gegen den Staat und streben nach internationalem Zusammenschluss“ (Dilthey GS I, 83 f.; cf. König 1937, 28).

63 „Für den Politiker eine Lehre! [...] nicht nur naturmächtige Gefühle, sondern auch ein geschlossenes Gedankensystem geben der Sozialdemokratie und dem Ultramontanismus vor den anderen politischen Kräften unserer Zeit ihr Übergewicht“ (Dilthey, GS II, 91, vgl. Schäffle 1885, Eckart 1910, Eucken 1920, Ringer 1969, 53, 133, 202). Dilthey rezensierte schon 1873 Marx' Kapital. Er kritisierte eine mangelnde Berücksichtigung der „realen Bedürfnisse des Individuums“: Marx verkenne „die

Allerdings konnte die Lebensphilosophie dadurch, dass sie in Mode kam, gerade das nicht leisten, was sie leisten wollte: eine neue, einheitliche und verbindliche Weltanschauung zu schaffen. Sie konnte vorerst nur die vorhandenen „Weltanschauungen“ sammeln und katalogisieren. Bei Dilthey wie später bei Simmel und Mannheim war dabei das Fichtesche Einheitsmotiv wirksam: durch die Sammlung der verschiedenen Weltanschauungen sollte das ihnen Gemeinsame herausdestilliert werden und darüber eine neue, übergegensätzliche Weltanschauung synthetisiert werden.<sup>64</sup> Der Weg zu den Gemeinsamkeiten des weltanschaulichen „Überbaus“ führte für Dilthey über die Betrachtung der fundierenden „Basis“. Allerdings verbauten Diltheys Vorannahmen ihm eine Betrachtung der *wirklichen* Basis, nämlich den „wirklichen Menschen“ (MEW 1, 384; cf. 241 u.ö.) und ihrer Daseinsbedingungen und Verhältnisse. Denn Dilthey will als „Geisteswissenschaftler“ nichts ungeistiges gelten lassen („Alles ist hier durch geistiges Tun entstanden“, GS VII, 147). Dennoch hat er den Anspruch, eine Totalität zu erfassen und sogar den, eine neue zu gründen. Die gesuchte Weltanschauung sollte sich also durch ihre „Totalität“ auszeichnen, doch es sollte eine Ganzheit sein, die nur „geistig“ und nur individuell war, denn Dilthey ging dabei von dem Bewusstsein aus.<sup>65</sup> Das von Dilthey Gesuchte *kann* also nur eine „geistige Totalität“ sein. Sie kann die Aktorinnenwelt nicht übersteigen, entstammt also der individuellen („Teilnehmer-“) Perspektive, soll aber dennoch alles weitere begründen.<sup>66</sup> Als Merktitel für das Gesuchte dient nun der des „Lebens“.

---

Bedeutung derjenigen geistigen [!] Tätigkeit, welche die Arbeit dem Bedürfnis anpasst: des Handelns“; GS XVII, 186 f., vgl. Orth 1985, 10; in dieser Linie noch Arendt 1960, Habermas 1981b).

64 Diltheys Weltanschauungstypologie (GS VIII) sammelte nur vorhandene Weltanschauungen (Lukács 1954, 344 ff.). Die Absicht solcher Sammlungen war jedoch, eine neue Weltanschauung zu erarbeiten, wie einst Hegel 1807; cf. Jaspers 1919, Spranger 1921, Mannheim 1929, auch unbekanntere Werke wie Hart 1899, Kroner 1914, Schlunk 1922 („Eine Einführung für Suchende“), Heußner 1927, Wenzl 1935 und Wyneken 1940 („Das geistige Erlebnis“, 177 ff.).

65 Wenn es ja eine Bewusstseinsphilosophie im Sinne von Habermas (1981b, 1985, 1989) gab, so kam sie nicht von Kant, sondern von Fichte, und vererbte sich von hier auf Dilthey und Husserl (man denke noch an die Philosophie des Geistes). Dilthey ging es um „den ganzen Umfang des empirischen Bewusstseins“ (GS V, 346, cf. 386 u.ö.). Zwar geht es um das Ganze, doch dies Ganze ist ein individuelles, geistiges: „Dieses Ganze ist das Leben“ (GS V, 200). „Leben ist die innere Beziehung des psychischen Leistungen im Zusammenhang der Person“ (GS V, 408; cf. Bollnow 1936, Lukács 1954, 329 ff.; Ineichen in Bärthlein 1983, Orth 1985).

66 Nur das Geistige und nur eine individuelle Perspektive war angepeilt: „könnte man sich ein einziges auf der Erde hinschreitendes Individuum denken, so würde dieses bei einer für die Entwicklung zureichenden Lebensdauer diese Funktionen (d.h. Kunst, Wissenschaft, Philosophie) aus sich entwickeln“ (Dilthey GS I 422). „Die Diltheysche Wendung besteht nur darin, dass an die Stelle der falschen Abstraktion des bloßen Verstandesgemäßen eine irrationale, angebliche Totalität des gelebten Lebens tritt“ (Lukács 1954, 335). Idealistisch war die Annahme, auf diesem Weg zugleich etwas über die „geschichtliche Wirklichkeit“ auszusagen.

Leben es ist jedermann intuitiv zugänglich, und begründet und hält auf rätselhafte Weise alles.<sup>67</sup> In diesem Sinne ist Dilthey *Identitätsphilosoph*: hier versteht Leben anderes Leben (GS VII, 136) – wie schon bei Fichte, so sind auch hier „Ich“ und „Nichtich“, Subjekt und Objekt, Leben und Erlebnis letztlich, also seinsmäßig identisch. Wegen der Unabschließbarkeit des idealistischen Monismus schillert dieses „Leben“ beständig zwischen Idealismus und Naturalismus:<sup>68</sup> zwar nimmt es die Stelle ein, die bei den Neukantianern das Bewusstsein hatte: es produziert die Welt, und es gibt nur diese eine.<sup>69</sup> Nur stellt das Leben nicht nur vor, sondern es „fühlt“ und „will“ auch (GS I, XVIII). Es hat einen biologistischen Beigeschmack.<sup>70</sup> Obwohl vom „Geist“ ausgehend, ist die Grenze zum gegenläufigen Monismus fließend, wie an Diltheyschülern wie Spranger und Rothacker oder an Plessner deutlich wird. Noch der Nationalsozialismus verstand sich bekanntlich als „Weltanschauung“.<sup>71</sup>

- 
- 67 „Leben ist nun die Grundtatsache, die den Ausgang der Philosophie bilden muss“ (Dilthey GS VII, 359); „hinter das Leben kann das Denken nicht zurückgehen“ (GS V, 5). Dies ist „das alte Verfahren, ein Produkt der Abstraktion vom Konkreten zum ontologischen Grund eben dieses Konkreten zu hypostasieren und so als ‚Erklärung‘ anzugeben, was in Wirklichkeit bloße Tautologie ist“ (Lübbe 1963, 185) – die „Wohlfeilste Methode, deutsch-tief und spekulativ zu erscheinen“ (MEW 3, 469). Das Gesuchte wurde nicht gefunden. Man erschöpfe sich darin, sich selbst zu fordern – so lange, bis das Modewerden dieses Forderns selbst schon als „Theorie“ aufgefasst wurde (das ist kein seltenes Phänomen, siehe 2.6.1).
- 68 „Vom Begriff ‚Leben‘ als einer umfassenden, Körper und Geist, Kultur und Natur verbindenden Kategorie her ließ sich der Versuch unternehmen, die Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften zu überwinden“ (Rehberg 1981, 178; vgl. Plessner 1928, 3). Es schillerte zwischen Subjekt- und Objektnähe (Lukács 1954, 332, 341; Fn. 23, 32), ähnlich wie es heute die „Hybride“ in der Akteur-Netzwerk-Theorie tun.
- 69 „Durch die Idee der Objektivation erst gewinnen wir einen Einblick in das Wesen des Geschichtlichen. Alles [!] ist hier durch geistiges Tun entstanden und trägt daher den Charakter der Historizität. In die Sinnenwelt selbst ist es verwoben“ (GS VII, 147). „Ehedem suchte man von der Welt aus Leben zu erfassen. Es gibt aber nur den Weg von der Deutung des Lebens zur Welt“ (291). Dilthey teilte die Welt auf „zwischen der dämonischen Kraft des Einzelwesen und der heiligenden, beharrenden Kraft geistiger Formen“ (Hofmannsthal 1911, nach Fellmann 1993, 108).
- 70 „Trieb, Gefühl, Leidenschaften, Volitionen sind das Zentrale in dem, was wir Leben nennen“ (GS V, XC). Als Urtyp des Lebens galt Dilthey Nietzsches blonde Bestie, der Germane (GS VII, 175; vgl. Rickert 1911). Soviel allerdings verstand man von diesem Leben, dass man es gehörig national aufladen konnte. „Faktizität der Rasse, des Raumes, des Verhältnisses der Gewalten bilden überall die nie zu vergeistigende [!] Grundlage“ (VII, 288).
- 71 In Hitlers *Mein Kampf* (München 1942, 315) heißt es: „Ohne Menschen gibt es keine menschliche Idee auf dieser Welt. [...] Bestimmte Ideen sind sogar an bestimmte Menschen gebunden. [...] Gerade dann aber ist doch die Erhaltung dieser bestimmten Rassen und Menschen die Vorbedingung zum Erhalt dieser Ideen“ (nach Högrefe 1987, 140 f.). „Das Fehlen einer tragenden Weltanschauung [...] hat die politische Schwäche des deutschen Volkes wesentlich mitverursacht. Der Nationalsozialismus hat es als eine seiner Hauptaufgaben angesehen, diesen Schwächezustand zu überwinden. Er verbindet alle Deutschen durch eine einheitliche Weltanschauung“ (*Der*

Diltheys Anspruch auf geistige Totalität greift auf einen idealistisch gedeuteten Hegel zurück (GS IV). Wie Fichte und Schlegel hatte auch Hegel bereits vom „Leben“ gesprochen. Wenn sein absoluter Standpunkt jedoch einen Namen bekommt, welcher als *Eigenname* für eine Entität begriffen wird, mit der man „immer schon“ identisch ist,<sup>72</sup> gehen die genuinen Leistungen Hegels gegenüber seinen Vorgängern (und seinen Frühschriften) gerade wieder verloren: Weder ist das Wissen der Zeit tatsächlich im absoluten Standpunkt versammelt, noch ist bewusst, dass das Absolute an diesem Wissen nur ein *nachträgliches* ist, welches diesem Wissen nichts hinzufügt. Stattdessen wurde unter dem Titel „das Leben“ ein übergreifender Standpunkt aufs Geradewohl beansprucht, gerechtfertigt höchstens mit intensivem „Empfinden“.<sup>73</sup> Hierin rächte sich Hegels Subjektivismus. Zwar hatte Hegel nur in begrenzten Fällen etwas „nachgeholfen“, um das System rund zu bekommen.<sup>74</sup> Doch da er erkenntnistheoretisch zeitlebens Fichteaner blieb (Fn. 49), war etwas ähnliches fortan prinzipiell möglich: wenn allein die Selbstbewegung der Gedanken *über* die Welt philosophisch von Interesse ist, gibt es keinen wirklichen Halt in der Außenwelt. Hier lag das Einfallstor für philosophisch weniger disziplinierte Denker, die das, was *ihnen* richtig erschien, in ihr Surrogatsystem an eine ihnen richtig dünkende Stelle setzen konnten.<sup>75</sup>

---

*Neue Brockhaus: Allbuch in vier Bänden*, Bd. 4, Leipzig 1938, 68 f., zitiert von Rehberg in Rohbeck 1999; vgl. Schwarz 1933; auch 2.4.6 zu Schelsky).

- 72 Wenn „Leben [...] das von innen bekannte“ ist, „hinter welches nicht zurückgegangen werden kann“ (Dilthey, GS VII, 359), dann gilt: „Erkenne dich selbst“ (Spann 1935). „Eine lebendige Wirklichkeit erkennt sich selbst“ (Freyer 1930, 82). Auch Lukács spricht lebensphilosophisch von der „Selbsterkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft“ (1923, 235; cf. 2.5.4). Schon Hegel begann (Werke 1, 378 u.ö.) und endete mit dem „Leben“ („Die unmittelbare Idee aber ist das Leben“, Logik, Werke 7, 470; cf. Högrefe 1987, 7). Insofern ist der Hegelbezug der Lebensphilosophie gar nicht so unberechtigt – um so schlimmer für Hegel.
- 73 Vgl. Simmel 1910 und 1918, Misch 1930, Messer 1931, Lersch 1932, Bollnow 1933, 1936 und 1958, Feifel 1938, Glockner 1938, Lieber 1974, Dahms 1987, Baumgartner o.J., Ebrecht 1991, Fellmann 1993, Albert 1995 und 2000.
- 74 „Der Übergang der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft in den politischen Staat ist also der, dass der Geist jener Sphären, der an sich der Staatsgeist ist, sich nun auch als solcher zu sich verhält [...]. Der Übergang wird also nicht aus dem besondern Wesen der Familie etc. und dem besondern Wesen des Staats, sondern aus dem allgemeinen Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit hergeleitet. Es ist ganz derselbe Übergang, der in der Logik aus der Sphäre des Wesens in die Sphäre des Begriffs bewerkstelligt wird. Derselbe Übergang wird in der Naturphilosophie aus der unorganischen Natur in das Leben gemacht. Es sind immer dieselben Kategorien, die bald die Seele für diese, bald für jene Sphäre hergeben“ (MEW 1, 208 f., vgl. Ilting in Riedel 1975). Hegel „entwickelt sein Denken nicht aus dem Gegenstand, sondern den Gegenstand nach einem [...] in der abstrakten Sphäre der Logik mit sich fertig gewordenen Denken“, MEW 1, 213). Noch Lask (1902), ein Vorbild für Heidegger und Lukács, lehnte Hegels inhaltliche „Sprünge“ entschieden ab.
- 75 Szeliga setzte „das Geheimnis“ (MEW 63, 59 ff.); Schopenhauer und Nietzsche den „Willen“, der späte Schelling und Heidegger das unvordenkliche „Seyn“, der Historismus die „Geschichte“ an die Stelle des obersten Prinzips (zur Verwandtschaft des

Lukács übertrieb also nicht, wenn er darin einen „Irrationalismus“ erblickte. Diese Strömungen selbst lehnten ja die ‚kalte‘ wissenschaftliche Rationalität zunehmend ab („Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden“, Dilthey GS VII, 359).<sup>76</sup> Man meinte, die Wurzel für die Fehlentwicklungen der modernen Welt in dem objektivierenden Standpunkt der positiven *Wissenschaften* gefunden zu haben – die sich in Form der Psychologie zudem auf das Terrain der Philosophie wagten (N. Schmidt 1995). Schon in diesem Denkansatz versteckte sich der Subjektivismus: das deutsche Denken unterstellte, dass „die Welt“ (die in den Wissenschaften konstruierte *und* die vom Menschen erlebte) eine von Denkleistungen konstituierte sei. Folglich galt es einen Standpunkt zu suchen, von welchem aus die Welt wieder als Ganze zu „denken“ sei.<sup>77</sup> Misslicherweise lagen diese Überwindungen wieder nur im Subjekt vor. In der Abfolge der Schulen wiederholte sich ein Muster: das Vorgängersystem wird als zu subjektiv befunden und ihm ein objektiveres entgegengesetzt, welches erneut objektivierend überholt wird.<sup>78</sup>

Heideggers Ontologismus (2.5.5) bildete in dieser Bewegung einen nur vorläufigen Endpunkt – Arendt, Anders, Löwith und Marcuse versuchten ihn an Konkretion zu übertreffen (Rentsch 2001, 215). Doch den Fichteanismus wurde man auf diese Weise nicht los, denn er steckte in den Voraussetzungen.<sup>79</sup>

---

Historismus mit Hegel Schnädelbach 1983, 59 ff.); Dilthey das „Leben“, der späte Simmel mit Bergson den „Vitalstrom“, Rathenau und Klages die „Seele“, Lukács das „Klassenbewusstsein“. Noch heutige Narrative der Struktur, des Systems, der Kommunikation oder der Differenz haben eine idealistische top-down Struktur. Die Willkürlichkeit solcher Konstruktionen wird daran deutlich, dass Heidegger in einem späten Seminar, für das Gadamer seine Meisterschüler um sich geschart hatte, sämtliche Deutungen seines Werkes von sich wies. Auch die Auslegung bleibt subjektivistisch, sie legitimiert sich kraft charismatischer Autorität, die nicht übertragbar ist. Hegel, Nietzsche, Heidegger und Luhmann haben statt Schülern nur Epigonen.

76 Selbst Plessner spricht von einer „Befreiung [!] von der Herrschaft der seit der griechischen Antike die Interpretation unseres Denkens, Handelns und Hoffens beherrschten Kategorien“ (1928, 25; vgl. Klages 1929). „Leben“ kann nur dann nicht „vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden“, wenn beide als identisch gesetzt werden.

77 Die Südwestdeutschen übernahmen die „Totalität“, „Geistigkeit“ und „Intuition“ von Dilthey (Windelband 1910, 291; Rickert 1921, 265 ff., 412). Rickert überbaute seiner als ‚seiend‘ konstituierten Gegenstandswelt eine ‚geltende‘ Wertosphäre und kam so zum „Bewusstsein überhaupt“; Husserls Phänomenologie zergliederte die Erlebnisgehalte, die einer Ausdifferenzierung in eine äußere und eine innere Welt vorauslägen; die Lebensphilosophie wollte diesen Standpunkt im „Erleben“ wiedergewinnen (cf. Lehmann 1943, Hügli 1993, Wuchterl 1995).

78 Dem Eskapismus bei Stirner und Kierkegaard folgte Machs Positivismus, der jedoch weltlos war. Auf die Suche nach einem objektiveren Subjektivismus begaben sich dann der Neukantianismus, der Vitalismus, der Existentialismus und schließlich die philosophische Anthropologie (zu ihren idealistischen Wurzeln Rehberg 1985). Selbst die Rassenlehre kann als ein Versuch gelten, den subjektivistischen Relativismus biologisch zu untermauern.

79 „So wird Hegel auf Fichte [...] zurückgeführt. [...] ‚Der Gegenstand ist ganz und gar

In dieser Linie deutete Dilthey sogar die Nationalökonomie als Geisteswissenschaft. Das führte in seiner Nachfolge dazu, dass auch sie radikal vergeistigt wurde, wie man an Freyer beispielhaft sehen kann.<sup>80</sup> Gegenüber Hegel sind damit aus dem Streben nach Totalität ganze Seinsregionen entfallen: die Natur, von deren Untersuchung Dilthey sich ja abgrenzen will, sowie die nichtgeistige Unterseite der Gesellschaft, die ursprünglich der Gegenstand der Soziologie war – ein eliminativer Idealismus. Aus dieser Perspektive bleibt nur das eigene, zudem vergeistigte „Selbst“ übrig.<sup>81</sup> Das erinnert an Fichte, auf den sich Dilthey an zentralen Stellen bezog (GS VII, 157, 280, 333; Glatz 2001, 230).

Tatsächlich lässt sich ein Fichtesches Einheitsmotiv bei Dilthey schon früh nachweisen: 1860 schwärmte er für die Hermeneutik Schleiermachers, in welcher aus „der Einsicht in die Entstehung von Texten [...] die Regeln für ihr Verständnis gewonnen werden“. 1865 wollte er den Formalismus von Kants Ethik überwinden, indem er sie der theoretischen Vernunft anglich.<sup>82</sup> Doch wie ist ausgerechnet bei Dilthey eine solche Identitätsphilosophie erklärlich? Geht denn nicht auf ihn die Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften zurück? Die Antwort steckt nicht in den erklärten Absichten, sondern in den leitenden Grundannahmen. Ein in Zeiten der Theorienschwemme unverzichtbares philosophisches Geschäft ist die Herausarbeitung verschiedener Logiken in unterschiedlichen Gebieten menschlichen Handelns und Nachdenkens.<sup>83</sup>

---

Wissen' [Ebbinghaus]. Das ist, im besten Fall, ein modernisierter Fichte“ (Lukács 1954, 437). Fichteanismen finden sich auch dort, wo man sie nicht vermutet: „Die Trennung von Inhalt und Form ist entweder undurchführbar oder unzutreffend“ (Horkheimer 1937a, 141; Brandom 1994, engl. 635 spricht von „norms all the way down“ und schwärmt von Hegels „absolutem Wissen“, dt. 973; cf. 4.3, Fn. 25). Die Erkenntnistheorie macht diese Annahme nur explizit.

80 Webers These über ideelle Faktoren in der Geschichte (2.4.6) wird bei Freyer zu einer über die Beschaffenheit der Wirklichkeit; er ontologisiert das Modell. Erst diese Vergeistigung auch noch der Wirtschaft ermöglicht Freyers Glauben an eine ethische Überwindung der Wirtschaft aus dem Willen theoretisch: „Die Theorie des Kapitalismus und seiner Entwicklung geht bekanntlich mit großem Erfolg auf Weltanschauungselemente zurück [...] der innerste Sinngehalt der kapitalistischen Lebensform wird ausgemacht von einer bestimmten Moral, Metaphysik und Lebenslehre“ (1923, 39). „Die Auflösung der wirtschaftlichen ‚Sachen‘ in menschliche Funktionen hat [...] die Tendenz, überhaupt die Kategorien zu zerbrechen und nur mehr das reine Subjekt [...] übrig zu lassen“ (Freund 1932, 335, cf. Scheffold 1994a, Acham 1995).

81 Vgl. Lukács 1954, 333, 341. Habermas erbt diese Halbierung (1968, 178 ff.; 3.1).

82 Ineichen (in: Bärthlein 1983, 153) zitiert Diltheys Schrift „Das hermeneutische System Schleiermachers“ (1860) und seine Habilitation „Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins“ (1865, aus: Dilthey, GS XVIII).

83 Man denke an Aristoteles' Unterscheidung der Seelenteile in *De Anima* und die Bindendifferenzierungen innerhalb der der Vernunft in der *Nicomachischen Ethik*. Solche fundamentalphilosophischen Re-Formationen gab es immer wieder, besonders bei einem Überangebot an philosophischen Schulen. Aristoteles' Weisen zu wissen, Kants Trennung des theoretischen und praktischen Gebrauchs der Vernunft, Husserls phänomenologische Unterscheidung spezifischer Gegebenheitsweisen, Webers Un-

Ähnliches strebte Dilthey an, als er die Trennung der Geschichts- von den Naturwissenschaften wie bereits von der Philosophie auf eine sichere methodische Basis stellen wollte. Dabei spiegelte er Gedanken des Neukantianismus, der die Praxis der erfolgreichen Naturwissenschaften philosophisch „begründet“ (und eigens dafür die Disziplin der Erkenntnistheorie entwickelt) hatte, in die Praxis der Geschichtswissenschaften, die er nun ihrerseits erkenntnistheoretisch „begründen“ wollte. Zwar wehrte sich Dilthey gegen eine Einteilung der Wissenschaften nach Gegenstandsgebieten (GS V, LXXIX), aber nur deswegen, weil es für ihn im Geschichtlichen *gar keine* Gegenstände gebe. Dieser Seinsbereich sei in allem uns umgebenden vielmehr *mitgegeben* (GS VII, 70). Er ging also von einer eigenen Seinsweise, von einer „geschichtlichen“ (GS VII), einer „geistigen Welt“ (GS V) aus.<sup>84</sup> Der genetische Kurzschluss des Idealismus manifestiert sich darin, dass Gegenstand der Geisteswissenschaften für ihn nur „der Geist“ sein kann. Der lebendige Geist ist zwar ungegenständlich, aber aus seinen Kristallisationen kann älterer, „objektiver Geist“ noch nachträglich „verstanden“ werden. All das steckte Dilthey *im Rücken*. Die historischen Wissenschaften, die es längst gab,<sup>85</sup> wurden von dieser Grundlegung, die ihnen als Gegenstand einen „objektiven Geist“ unterschob, nicht eigentlich „begründet“, sondern vielmehr überformt und ideologisiert. Denn warum sollten sich die historischen Disziplinen nur mit „geistigen“ Dingen (Philosophie, Religion, Kunst) auseinander setzen? Dies klingt allzu offen nach einem Klassenvorurteil verbeamteter Bildungsbürger.<sup>86</sup>

---

terscheidung von Wertsphären und Wittgensteins Verweis auf sich unterscheidende Grammatiken verschiedener Sprachspiele sind nur die wichtigsten davon.

84 Was Dilthey „geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit“ nennt (GS I, 26), nennt Freyer 1923 „objektiver Geist“, N. Hartmann 1933 „geistiges Sein“ – eine eigene, „geistige Welt“ (Dilthey GS V). Nicht zufällig verwies Diltheys „Kritik der historischen Vernunft“ Kants Ding an sich in die Erkenntnis der Natur, bei der Geschichts-erkenntnis gäbe es kein solches, da es hier um uns selbst gehe. Auch hier muss der Anspruch auf Totalitätserkenntnis Kants kritischen Einspruch verabschieden.

85 Zur Vorgeschichte vgl. Troeltsch 1922, Mannheim 1924, Schnädelbach 1983, 51-87.

86 Warum sollte man etwas vorgängiges nicht verstehen können? Der „Geist“ gilt wohl nur deswegen als „unhintergebar“, weil er für die eigene Gruppenidentität einsteht. Der genetische Kurzschluss ist am Werk. Auch Marx behandelte Religion, Recht, Philosophie etc., jedoch ohne sie dafür zu vergeistigen. Mit Lask 1911 kann man eine gesellschaftswissenschaftliche Erfassung nichtgeistiger Gegenstände (sozialer Strukturen, Prozesse etc.) als rationale Erfassung eines arationalen Materials beschreiben. Lask ging innerhalb des neukantianischen Ansatzes so weit, die Form von dem Material abhängig zu machen. Darum wurde er von Ernst Bloch „materialistischer Nikolaus“ genannt. Doch er verstarb zu früh, um im Neukantianismus wirksam werden zu können. Auch Karl Lamprechts Kulturgeschichte und Mannheims Wissenssoziologie stießen bei den Zeitgenossen noch auf Widerwillen. Heute gehören Wissenssoziologie und Wirtschafts- und Sozialgeschichte anerkanntermaßen zu den Grundlagendisziplinen. Zwar macht die symbolische Dimension jüngst wieder eine Karriere in den Geschichtswissenschaften (Francois 2000). Sie kann und will grundlegende Betrachtungen aber nicht ersetzen, sondern nur ergänzen und verdeutlichen. „Es gilt [...] , zunächst die objektive Wirklichkeit jenseits der Symbole zu ergründen,

Die Lebensphilosophie geriet hiermit in eine Aporie: einerseits war sie mit der *Abwehr* der naturwissenschaftlichen Vergegenständlichung beschäftigt, umgekehrt aber bemühte sie sich *selbst* um ein spezifisches Gegenstandsgebiet, das nunmehr das historisch Individuelle, die „singuläre Totalität“ (Simmel), vor allem die eigene, erfassen sollte.<sup>87</sup> Die bürgerliche Gesellschaft fiel zwischen beiden hindurch. Dilthey prinzipialisiert den Gegenstandsverlust, der schon in der Soziologie begegnete (2.4.1). Welches dieser Phänomene früher auftrat, ob es eine gemeinsame Ursache gibt oder eines das andere induzierte, ist eine hier nicht zu entscheidende Frage. Es gilt vielmehr, die Relevanz des Gegenstandsverlustes in verschiedenen theoretischen Sphären erst einmal zu *sehen*. Der Verlust der Gegenständlichkeit wurde sogar in der damaligen Kunst diagnostiziert und forciert.<sup>88</sup> Sie ist ihrer Umwelt gegenüber damit gerade nicht „kritisch“, sondern undistanziert den bürgerlichen geistigen Strömungen der damaligen Zeit verhaftet.

Dem theoretischen Substanzverlust ging die Forderung nach einer allumfassenden, ursprünglich leistenden Spontaneität des vorgängigen Subjekt-Objekts voran (welches es sei: das Selbst, der existentielle Lebensvollzug, das Sein, das Volk, die Sprache oder das klassenbewusste Proletariat), welches nur von toten Vergegenständlichungen oder „Verdinglichungen“ befreit werden müsse. Vollzieht man gedanklich eine solch idealistische Totalisierung, bleibt nichts, kein „Nichtich“ mehr übrig, nach dem man sich im Bemühen, sich selbst zu verstehen, irgend richten müsste oder könnte. Was allmählich als „geistige Krise“ empfunden wurde, war die Kehrseite dessen, was einmal angezielt wurde: es ist gerade der idealistische und sich nicht bescheiden könnende Anspruch, die Wirklichkeit total erkennen zu wollen, der den Nihilismus nach sich zieht.<sup>89</sup>

---

bevor man beurteilen kann, ob ihre symbolische Repräsentation angemessen oder ideologischer Natur ist“ (Baumgart 1991, 150).

87 Der Sinn der „Revolution im kulturphilosophischen Sinn des Wortes“ sei, dass „das Leben [...] sich gläubig zu sich selber bekennt, dies Bekenntnis aber [...] absolut setzt [...] in dem Bewusstsein, dass es nur s e i n e Kultur ist“ (Freyer 1923, 129). Es ging also um das ‚Deutsche‘ (Mann 1919, Troeltsch 1922, Schnädelbach 1983, Fn. 138). Ebrecht verfolgt das Konzept der „Lebenswelt“ auf den Diltheyaner Freyer zurück (1991, 85; Freyer 1923, 115).

88 Siehe Kandinsky 1912 (cf. Wyss 1996) oder Musils Mann ohne Eigenschaften (dazu Rentsch 2000, 292 ff.). Coletti verfolgt diese „Vernichtung der Dinge“ kritisch bis auf Hegel zurück. Sie drang über Engels und Bergson bis zu Lenin, Lukács und Marcuse (Coletti 1976, 139 ff.). Sartres nihilistischer Existentialismus prolongierte diese Stimmung nur, wie ja auch die abstrakte Malerei der 1910er Jahre erst in den 1950ern populär wurde.

89 Wie Fichte (cf. Fn. 33), macht auch Dilthey „nicht den Unterschied zwischen einem Gegenstand, der erblickt wird, und dem Auge, welches ihn erblickt“ (GS V, LXXIX). Dilthey hebt die kriteriale Unterscheidung von Subjekt und Objekt auf: das Dasein des Erlebnis sei für mich „ununterschieden von dem, was in ihm für mich da ist“ (GS VII, 139). Ein Nihilismus sollte nicht überraschen – er kommt in Form des Relativismus. Zur Krisenwahrnehmung vgl. Singer 1921, H. Heller 1926, Smend 1928, 1; Heimann 1929, 5 ff.; Mannheim 1929, 31; Fried 1931, 139 ff.; Wenzl 1935, 373 ff.; Husserl 1936, Lukács 1951, 7; Habermas 1963, 228 ff.; Kossellek 1959;

Nur aufgrund der damaligen Selbstverständlichkeit des Idealismus wurde der in der totalen „Vergeschichtlichung“ liegende Nihilismus nicht als gefährlich empfunden. Der aggressiven zeitgenössischen Politik war dieses Denken wie maßgeschneidert.<sup>90</sup> Nicht nur Heidegger spürte, eine wie schroffe Absage dies an Marx und an Kant war<sup>91</sup> – nicht aber an Fichte, Hegel und Nietzsche.

Provoziert nun *jede* „Vergeschichtlichung“ einen Relativismus, und wäre deswegen eine überhistorische Region zu reservieren?<sup>92</sup> Oder erzeugt erst die *idealistische* Vergeschichtlichung, die alles erkennen zu können meint („Totalität“), darum aber nichts mehr unterscheiden kann und nur noch sich selber sieht, diesen Nihilismus? Die beschriebenen Entwicklungen legten Letzteres nahe. Ohne identitätsphilosophische Voraussetzungen sind aus einer bestimmten Genese von etwas noch keine Schlüsse auf seine *Behandlungsart* oder seine ontologische Wertigkeit zu ziehen.<sup>93</sup> Liegt aber ein vereinheitlichendes Denken zugrunde, so erzeugt die Historisierung einen haltlosen Historismus, der *jedes* feste Wissen, selbst die den Naturwissenschaften zugrunde liegende sinnliche Gewissheit, in sich aufsaugt. Erst wenn jedem einzelnen Erkenntnisakt ein transzendental „leistender Akt“ des historischen Subjektes vorausgeht, der „unhintergebar“ ist, so erscheint *alles* vormals als sicher und gewiss Gegläubte als radikal ungesichert.

---

Türcke 1983, Steil 1993, 197 ff., Lichtblau 1997, 392 ff.; Kodalle 2000, Savage 2002. Zu Parallelen in der Kunst Wyss 1995.

- 90 Siehe die neueren Analysen der deutschen Weltkriegsphilosophie (Flasch 2000, Joas 2000). Im dritten Reich galt dieser Idealismus vielen als zu weich (Lehmann 1943, 120 ff., 410). Dennoch hatte der Nationalsozialismus selbst idealistische Züge, und idealistischen Denkern wie Heidegger (Tertullian 1990), Gadamer (Orozco 1995), Rickert (Fulda 1999) oder Hermann Schwarz (Henning 1999) ließ er seinen Raum (cf. Kapferer 2002, Tilitzky 2002).
- 91 Lersch 1932 erstrebte mit Dilthey die „nichtgegenständliche Unmittelbarkeit der Erlebniserfahrung“ (5): „Wird für die Lebensphilosophie das Erleben in seiner Intimität und Unvermitteltheit zum Prototyp des adäquaten Wissens um Wirklichkeit, so wird die Wissbarkeit der Phänomene gerade da nicht gesucht, wo Kant sie in der Selbstbescheidung diskursiven Wissens als allein möglich erklärt hat“ (6).
- 92 Es „verstehet sich von selbst, dass nur ein außerordentlich kleiner Teil von dem, was in der Welt überhaupt geschieht, geschichtlich ist“ (Windelband 1908, 265). Noch K. Lenk (1970, 80) meint, Mannheim behalte im Gegensatz zu Marx einen logischen Rumpf (eine „dünne logische Schicht“) bei. Dies verrät einen Einfluss der Lebensphilosophie auf Lenk: es ist umgekehrt Marx, der eine verlässliche Wissenschaftlichkeit voraussetzt und praktiziert, während Mannheim, der in seiner Frühzeit (Mannheim 1924) diltheyanisch die „Subjekt-Objekt-Spaltung“ überwinden wollte, einer solchen nicht mehr traut und sie allererst wieder vorbereiten will (2.6.1).
- 93 So zogen weder Kant noch Marx aus ihren empirischen (durchaus „naturwissenschaftlichen“) Studien derartig annihilerende Konsequenzen, lediglich durften sich Ergebnisse anderer Studien mit diesen nicht widersprechen: Kant ließ sich durch seine Studien über die Entstehung des Kosmos nicht zu einer Entwertung der Sitten oder der Religion hinreißen. Für Marx folgte aus der Entstehung des Überbaus aus der Basis weder, dass der Überbau an sich nichtig sei, noch dass beiden mit der gleichen Methode beizukommen sei (hierzu näher Kapitel 4.2).

Nur deshalb entsteht der Eindruck, man habe es mit einer „geistigen Krise“ zu tun. In der Tat ist die Theorie hier in der Krise, aber nur, weil sie ihre Gegenstände – und damit sich als Theorie – *aufgegeben* hat. Die Vergeistigung steckt schon in den fichteanischen Weichenstellungen (die nicht als „Erkenntnistheorie“ explizit sein müssen). Die Sozialphilosophie kann so eigentlich *gar nichts* mehr erklären, geschweige denn beschreibend „verstehen“ – nicht einmal sich selbst.<sup>94</sup> Von eventuell zugrundeliegenden *realen* Krisen weiß sie nichts mehr zu berichten, da sie den Kontakt zu Wirklichkeit, die Bodenhaftung verloren hat. Darin gründet die Krise der Philosophie (Kapitel 3). Sie wird besonders dann relevant, wenn das Wissenssubjekt sich politisch ungesichert wähnt, oder wenn es sich in unversöhnliche Gruppen und Weltanschauungen aufzulösen droht. Diese Geistesverfassung hat schon Mannheim aufschlussreich skizziert.<sup>95</sup> Gehen wir damit zur Einzelbetrachtung über.

### 2.5.3 Rudolf Eucken als Vorläufer

Ein Philosoph, der den damals grassierenden „Hunger nach Weltanschauung“ (Windelband 1910, 278) in reiner Form aufgriff, war Rudolf Eucken. Er bestimmte die allseits empfundene „Krise“ selbst, ihre Ursachen wie auch die Lösung als rein *geistige* Phänomene.<sup>96</sup> Mit der Geschlossenheit dieses Bildes zielte er eine „Neue Grundlegung einer Weltanschauung“ an, er führte einen „Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“ (Eucken 1896). Die Pionierleistung Euckens zeigt die Charakterzüge dieses Unternehmens unverstellt, denn in dieser frühen Form wird noch erstaunlich deutlich, ja zuweilen roh ausgesprochen, was später wesentlich subtiler formuliert wurde, aber doch ähnliches meinte. Eucken ist damit stellvertretend für die Suche nach „Weltanschauung“, die sich gerade auch im Neukantianismus jener Zeit herausbildete. Deren Aporien betreffen nicht nur ihn, sind bei ihm aber besonders deutlich sichtbar.

---

94 Hegel, Mead, Buber und Levinas haben deutlich gemacht, dass man sich selbst nur mit den Anderen ausbilden und verstehen kann. Dazu muss man den anderen anders sein lassen und nicht vorschnell mit mir ‚identisch‘ erklären. Daran hapert es in den Weichenstellungen noch vieler neuerer Theorien (so übernimmt Rawls das verkürzte Menschenbild der neoklassischen Ökonomie, 3.2; und Habermas kennt nur „übergegensätzliche“ Parlamentarier, 3.1).

95 Für Mannheim (1924; 1929, 31) war das Problem der Epoche, dass alles immer schon vor-ausgelegt wäre.

96 „Von Jugend an [er ist 1846 geboren, CH] durchdrang mich die Überzeugung, dass die jetzige Menschheit sich in einer schweren Krise befindet“ (Eucken 1896a, nach Lehmann 1943, 139). Eucken spürte „eine geistige Krise, wie sie so gewaltig in der ganzen Vergangenheit nicht war“ (1908, 43). Er bekam 1909 den Nobelpreis und beeinflusste Scheler, Grisebach, Gehlen, Schwarz, Simmel und Husserl. Die Beschäftigung mit Randfiguren ist ein vielversprechender Weg zur Durchdringung eines Paradigmas: „Die Form [...] wird gerade an dem schwächtigen Leib der dürftigen Dichtung [hier: Begriffsdichtung, CH], als ihr Skelett gewissermaßen, augenfällig“ (Benjamin, GS I.1, 238).

Eucken geht von einer krisenhaften Orientierungslosigkeit seiner Zeit aus (Punkt 6 der Königschen Thesen), welche – mit der normativen Sozialphilosophie gesetzt, der Zusammenhalt der Gemeinschaft sei ein „geistig-moralischer“ – schlimme Konsequenzen nahe lege.<sup>97</sup> Jenem „geistigen Dunkel der Gegenwart“ tritt er entgegen (1896, V). Dabei ist sein Hauptgegner der „Naturalismus“ (7). Darunter versteht Eucken in typisch idealistischer Nichtunterscheidung von Denken und Sein sowohl die reduktionistische *Denkweise* wie auch das Phänomen der „technischen und industriellen Kultur“ selbst (5). Da in einer Dialektik der Aufklärung die Natur den Menschen in Form der Technik unterworfen habe, gelte es, ihr etwas entgegenzusetzen (Punkt 8).<sup>98</sup> Aus der Bestimmung, die Eucken der Natur gibt, geht hervor, dass mit „Naturalismus“ der Sozialismus zumindest *mitgemeint* ist (Königs Punkt 1):<sup>99</sup> für Eucken könne kann die Natur aus sich selbst keine Ordnung schaffen, sondern muss sich dazu „in den Dienst der Geisteswelt“ stellen (183). Deutlich wird an dieser Entgegenstellung, ausgerechnet unter der Überschrift „Die Gesellschaft“ (183 ff.), das Überspringen des Gegenstandes *Gesellschaft*: nach dem Muster von Hobbes sieht Eucken in der Natur nur das Einzelne.<sup>100</sup> Als nächste Region im Stufenbau der Wirklichkeit kommt unmittelbar der „Geist“. Eine Selbstorganisation der Gesellschaft war allerdings schon im aristotelischen Naturrecht vertreten und in neuer Form in der Politischen Ökonomie seit Adam Smith untersucht und beansprucht worden.

Folglich tragen nach Eucken diejenigen, die sich darauf berufen (und das taten in Deutschland anstelle des Bürgertums die Sozialisten), die Schuld an der „geistigen“ Krise, da sie den Geist übergehen. Darin steckt sicher auch ein Resentiment sich hintergangen fühlender Mandarine. Die Sozialisten stellen die „geistig“ vorgeschriebene Ordnung vom Kopf auf die Füße.<sup>101</sup> Der Sozialismus kranke vor allem an der „ungenügenden Behandlung des Lebensproblems“

97 „Dass dem heutigen Kulturleben eine alles durchdringende und zusammenhaltende [sic!] Hauptüberzeugung, ein gemeinsames Ideal fehlt, das kommt immer deutlicher zur Empfindung“ (Eucken 1896, IV).

98 „Die technische Arbeit [...] wird zum Maß unseres ganzen Lebens [...] So hat die Natur uns auf unserem eigenen Gebiete geschlagen, indem wir sie unterwerfen wollten, sind wir ihr unterlegen“ (Eucken 1896, 5 f.)

99 „Der Mensch, so heißt es, gehört ganz und gar zur Natur. (...) hinter diesen Meinungen [...] steht eine weltgeschichtliche Bewegung“ (Eucken 1896, 3 f.).

100 „Denn der Naturprozess gewährt ein eigenes Leben [...] nur dem Einzelnen. (...) Eine innere Unterordnung unter ein Ganzes“, d.h. Selbstorganisationen seien aus dieser Sicht „unbegreifliche Wunder“ (Eucken 1896, 11, cf. 185). Hingewiesen sei auf die Parallele zur atomistischen Sichtweise der neoklassischen Vorstellungen.

101 „Die Behandlung ihres [der Gesellschaft] eigenen Ergehens als eines abschließenden und ausschließenden Selbstzwecks ergibt schwere Missstände, eine Verkehrung des Lebens“ (a.O., 183 – man bemerke die Uneindeutigkeit von „Behandlung“: dies kann sich auf Theorie beziehen, aber auch auf Politik). Es muss, wenn dies „Eigenschaften des Ganzen“ werden – und das ist erst der Fall, seit der ‚selbstständige Arbeiterstand‘ einen „wachsenden Einfluss in der Gesellschaft“ (288) erlangt hat – „eine innere Abwendung erfolgen“ (186).

(290) und könne daher keinen „geistigen Lebensinhalt erreichen“ (289; Fn. 63). Er scheint sich von jenem angegriffen zu fühlen, und poltert an diese Adresse zurück: es „gesellt sich zur Verkehrtheit der Sache eine Unwahrhaftigkeit der Gesinnung“ (184). Da Eucken die Krise als eine geistige geortet hat, verspricht der Sozialismus keinen Ausweg. Vielmehr schöpfe er aus der gleichen Quelle wie die Industrialisierung (2.4.5, Fn. 106). Seine „verstandesmäßige und abstrakte Art“ zu denken entstamme der „Aufklärung“ (289); so bleibt der Sozialismus, statt eine Lösung zu sein, Teil des Problems (Königs Punkt 7 in Variation). Doch immerhin scheint auch Eucken die sozialen Probleme aufzugreifen:<sup>102</sup>

„Denken wir an die Probleme der Verteilung der wirtschaftlichen Güter und [...] die Ungerechtigkeit, welch dabei der Zufall der Geburt ergibt, [...] die überkommene Scheidung niederer und höherer Klassen usw., es bleiben hier manche Probleme, die uns viel zu tun geben“ (Eucken 1896, 288).

Wer ist dieses „uns“? Ist es, wie das Streben nach „Gemeinschaft“ (267), nach „Einheit“ und dem „Ganzen“ (12, 23, 40 etc.) vermuten lässt, das ganze Volk, das in demokratischer Selbstgesetzgebung solche Probleme angeht? Nein – Eucken will mit „Luther, Kant, Goethe, diese[n] Helden geistiger Befreiung, einer politischen Demokratie entschieden“ *widersprechen* (319), „diese Aufklärungstendenz aufs entschiedenste bekämpfen“ (316). Warum? Zunächst, weil er in der Diagnose keinen *Kapitalismus* zugrundelegt, sondern eine vormoderne ständisch-feudale Gliederung, wie die Terme „Geburt“ und „überkommen“ verraten („wie aristokratisch die äußere Gliederung der Gesellschaft sein mag“, 184; cf. Sontheimer 1962, 114 ff.). Den konservativen Apologeten dieser Zeit entnimmt er die positive Bewertung „organischer“ Ganzheiten, ohne jedoch zu sehen, dass es auch im Kapitalismus kollektive Akteure (nämlich Klassen) gibt.

Er übernimmt die atomistische Beschreibung der Marktgesellschaft, wie sie auch die Neoklassik betrieb, nur dass sie ihm zur normativen Ablehnung der Gesellschaft als ganzer gereicht. Zwischen der Gesellschaftstheorie und ihrem Gegenstand unterscheidet er nicht, und so beschäftigt er sich *theoretisch* nicht weiter mit ihr.<sup>103</sup> Er ruft vielmehr zur „Wendung gegen die Gesellschaft“ (187),<sup>104</sup> obwohl er zu ihr kaum etwas zu sagen hat. Eine philosophische Ethik fungiert als

102 Die „Umwälzung der Arbeit“ habe „große Wandlungen des Lebens erzeugt“ (Eucken 1896, 288 – man bemerke die Reihenfolge: erscheint hier nicht das „Leben“ als „Überbau“?). Zu diesen kommt Eucken aber erst im „Absteigenden Teil“, nachdem seine Theorie schon abgeschlossen ist. Er deduziert nun seine Anwendungen, ohne dass diese noch etwas für die Theorie selbst bedeuten könnten (s.o., Fn. 10).

103 Auch hier liegt eine hochidealistische Vermengung von Theorie und Wirklichkeit vor. Euckens Überspringen der Gesellschaft ist eine Kreuzung aus zwei Bewegungen: weil er die Gesellschaft als Gegenstand ablehnt („hier [...] befindet das Geistesleben“ – sprich: Eucken – „sich auf einem fremden Boden“, 188), theoretisiert er sie nicht; und weil er die atomistischen Theorien darüber ablehnt, nimmt er sie auch als Gegenstand nicht wahr.

104 Vgl. die positive Bewertung der Gemeinschaft (267). Aus Tönnies 1887 dürfte Eucken auch seine Marxkenntnisse bezogen haben.

Ersatz der soziologischen Analyse. Eucken ist somit Sozialphilosoph par excellence. In Euckens „normativer Sozialphilosophie“ dürfen Akteure der politischen Bühne nicht der *Gesellschaft* entstammen:

„Wird der Mensch so sehr von Naturtrieben beherrscht, ist die geistige Regung so matt, die moralische Gesinnung so unzulänglich, wie wir es [in der „Behandlung“ der Gesellschaft, also der Gesellschaftstheorie, CH] fanden, so kann die bloße Anhäufung solcher Elemente [die Masse, CH] unmöglich eine neue Ordnung, einen Stand der Vernunft erzeugen“ (185).

Obzwar es also soziale Probleme gibt, dürfen diese doch keinesfalls von den Betroffenen selbst gelöst werden, selbst wenn diese in der Mehrheit sind (sonst drohe „unsere ganze Kultur zugrunde“ zu gehen, 320). Euckens Kritik des Sozialismus kulminiert darin, dass die Arbeiter (und, wie zu ergänzen ist, ihre „instrumentelle Vernunft“) nicht *selbst* zur politischen Tat schreiten dürften (320): „Die soziale Bewegung behauptet einstweilen den Vordergrund des Lebens, aber sie bedarf dringend einer Ergänzung durch die Kräftigung geistiger Mächte“.

Als „geistige Mächte“ treten diejenigen auf, die sich durch eine „Erhebung über den Durchschnitt“ auszeichnen (36) und die „geistige Arbeit“ leisten (16), welche schließlich immer wichtiger geworden sei („Auch die Arbeit wird mehr und mehr auf das Denken gestellt“, 9); also: die Beamten.<sup>105</sup> Es geht zwar um *Sammlung*, aber nur um die *der Geister* (Eucken 1913). Dem Rest, der „Masse“, empfiehlt er „innere Unterordnung“ (1896, 11) unter „das Recht des Ganzen des Staates“ (318). Euckens Apotheose des Beamtentums, seine Nookratie (vgl. Henning 1999, 89), ist allerdings material nicht ausgearbeitet, sie dient lediglich einer „normativen“ Kritik des Sozialismus. Wenn schon Sozialismus – 1918 etwa schien er kaum mehr abzuweisen –, dann solle es ein „idealistischer“ sein (Eucken 1918; cf. Natorp 1920; zum „ethischen Sozialismus siehe 2.1.3).

Der zuletzt von Eucken angebotene „Weg der Rettung“ (1896, 214) bleibt hinter den Versprechungen zurück: durch die „noologische Behandlung“ (216), in der die bei Hegel mühsam errungene Reflexionseinsicht der Identität von Vernunft und Wirklichkeit zu einer Introspektion verwässert wird (Königs Punkt 3),<sup>106</sup> will er eine „überwindende Geistigkeit“ (218) aufweisen. Die Lösung entsteht „jenseits der Welt der Widersprüche“ (224), und nur in sich selbst, rein subjektiv. Dies führt zu einer ontologischen Aufspaltung der Wirklichkeit („zwei Wirklichkeiten treten auseinander“, 29).<sup>107</sup>

105 Ansätze zu einer „geistigen“ Arbeitswertlehre gab es auch bei Simmel 1900 und Habermas 1960, 193; 1968a, 79. Noch die Rede von einer „Wissensökonomie“ macht davon Gebrauch. Dazu sei nur auf den Abrutsch des neuen Marktes verwiesen. Durchschaubar ist, dass es die Intellektuellen selbst sind, die sich als ‚produktiv‘ anpreisen wollen. Wäre dem so, würden die Geisteswissenschaften heute sicher nicht derart unter Kürzungsdruck stehen.

106 Euckens noologisches Geistesleben „umspannt“ den Gegensatz von Welt und „Seele“ (216). Er entwickelte diese Schruppform der deutschen Mystik schon 1885/88.

107 Es soll „das Leben jenseits des Konfliktes in sich selbst einen Abschluss“ vollzie-

So kehrt bei Eucken die Aporie der Lebensphilosophie wieder: die intendierte Ganzheit wird durch ihre Vergeistigung zu einer Halbheit; zu einer „Einheit“ zwar, aber nur der „des Geisteslebens“ (1885, 1888), des „Reichs der Wahrheit“ (1918).<sup>108</sup> Statt die Krise zu überwinden, lässt Eucken sie lediglich hinter sich und *bleibt* dort: er schlägt die Tür hinter sich zu. Diese Lösung besteht in einer überhöhenden Apotheose der Privatsphäre.<sup>109</sup> Alles dem Entgegenstehende, etwa Hegels „bürgerliche Gesellschaft“,<sup>110</sup> wird in seiner Wirkmächtigkeit gar nicht erst erfasst. Die Ethik deckt seine Realitätsverweigerung.

Eucken vermengt seine Anleihen beim Deutschen Idealismus in fragwürdigem Aufguss. Die Darstellung lehnt sich an Hegels *Phänomenologie* an (Lehmann 1943, 140). Kants Unterscheidung der Geltungssphären von Naturwissenschaft und Ethik lehnt er ab,<sup>111</sup> um dafür eine „Scheidung der Welten“ (220) einzuführen. In dem beschützten „Reich“ erfolgt die „Wiedergeburt und Erhöhung“ der Subjektivität (218), von hier entspinnt sich eine „neue Welt“ (218). Damit kehrt ein Fichtescher Erzeugungsidealismus wieder, allerdings nur in halbiertes

---

hen (218). Die „Welt des Beisichselbstseins“ sei eine „besondere Art des Seins“ auf nur „einem Gebiete“ (224, Hvg. CH). Damit geht ein „Auseinandertreten wie der Welt so des Lebens“ einher, jedoch dürfe diese „Zweiheit [...] nicht erschrecken“, weil die Welt „in ihrem wirklichen Bestande“ eben so sei (215). Diese Zerspaltung war Hegel jedoch zutiefst verhasst (2.5.2; 4.2.2).

- 108 Lehmann analysiert messerscharf, dass Eucken damit einen ontologischen Dualismus von Natur und Geist verfestigt, den „geistig“ aufzuheben (in einer „im Geiste erneuerten Natur“) ihm gerade nicht gelingt (1943, 142).
- 109 Die räumlichen Metaphern verweisen auf die heimische Stube, wo die Welt noch in Ordnung sei: „hier beginnt eine in sich selbst gegründete Innerlichkeit einen eigenen Gehalt zu zeigen und ihn gegen alles Fremde und Feindliche durchzusetzen“ (218) – gegen die Welt vor der Haustür. „Dies Schaffen [...] bildet ein besonderes Reich und gibt dies als die Seele des Ganzen“ (218). Wir sollen „in ihm Stellung nehmen“ und „von ihm aus alles übrige“ erleben (219), uns in dieses Reich „als in eine sichere Heimat zurückziehen“ (222). Eucken feiert die „Welt des Beisichselbstseins mit festem Eigenbesitz jenseits der Welt der Widersprüche“ (224; zur Kritik des „bürgerlichen Interieurs“ Benjamin GS IV, 88; Adorno 1933; MEW 40, 554; aber Marcuse 1964, 255). „Fast alle seiner Bücher gipfeln in der Beschreibung dieser eigentlichen Wendung von außen nach innen“ (Lehmann 1943, 141) „Wenn der Mensch sich so ins Reich der Wahrheit begibt“, dann ist er „bei sich selbst“, und das böse Draußen kann ihm keinen Schaden mehr zufügen“, spottet Lehmann über Euckens „illusorische Sorglosigkeit“ (143 f.). Schon Tönnies' Begriff der „Gemeinschaft“ (1887) enthielt diese „Nestwärme“. Der Wunsch nach dieser tritt an die Stelle des Begreifens der „Gesellschaft“.
- 110 „Eine innere Unterordnung unter ein Ganzes [Hegels Moralität, CH], die Anerkennung eines fremden Rechts [Hegels Staat, CH], Liebe und Aufopferung [Hegels Familie, CH] sind in diesem [naturalistischen, Fn. 30, CH] Zusammenhange unbegreifliche Wunder“ (11). Die Gesellschaft fehlt. Wo sie erscheint, trägt sie die Insignien des Staates: „Die Gesellschaft drängt und beengt das Individuum in tyrannischer Weise [...], aber wäre ohne starke Mittel seine natürliche Trägheit irgendwie zu überwinden?“ (188).
- 111 Denn „wo eine einzige Verkettung den ganzen Lauf der Zeit umspannt,...gibt es kein eigenes Handeln“ (219).

Form: die alte, vorgefundene und die neue, erzeugte Welt stehen unvermittelt nebeneinander („die eine muss die andere unterwerfen“, 29).<sup>112</sup> Um den Dualismus dieser Fichteanischen Ontologisierung Kantischer Geltungssphären zu glätten, bedient sich Eucken Schellings Naturphilosophie: Die „Wiedergeburt“ im Geistesleben (218) muss als „Bewegung des Weltprozesses“ selbst anerkannt werden, und zwar dogmatisch, als notwendige „Grundüberzeugung“ (216).<sup>113</sup>

Dieser Eklektizismus vermengt unverträgliche Elemente miteinander: hochkomplexe Ergebnisse methodisch aufwendiger Spekulationen werden als schlichte Aussagen *de re* gewertet, die problemlos aneinandergereiht werden können. Euckens Bemühungen kommen schließlich zu einem *ästhetizistischen* Ergebnis: erst das in der Absonderung von der Welt entstandene „Beisichselbstsein des Lebens“ (218) verleiht der Welt ihre „Seele“ (219). Um dies leisten zu können, unterbaut ihr Eucken eigens eine „neue Welt“ (220). Aus dieser „Überwelt“, deren unmittelbarer Zugang gewiss sei,<sup>114</sup> soll die alte Welt nicht etwa überwunden werden, sondern „in ein anderes Licht“ treten (224). „Weltanschauung“ ist hier wörtlich zu nehmen: es geht nur um eine andere Form des *Anschauens*.<sup>115</sup> Der Endzweck dieser Philosophie besteht darin, den „Punkt des Zusammenstoßes“ der beiden Welten (220), den Alltag, mit „geistigen Lebensinhalt“, also mit Sinn zu füllen. Eucken ist guten Gewissens deutscher Ideologe.<sup>116</sup>

In der Analyse Euckens bestätigen sich Königs Punkte somit weitgehend: Eine Reaktion auf den Marxismus (1) zeigt sich darin, dass Euckens Ausgangspunkt die „Krise“ ist und er sich mehrfach mit dem Sozialismus auseinandersetzt. Dieser stellt für ihn einen großen Teil des Problems dar. Dass sein ästhetizistischer Gegenentwurf dabei Marx verhaftet bleibt (2), zeigt sich an dem Aufgreifen von Termini wie „Arbeit“ (22, 32, 219, 288) „Widerspruch“ (18, 214) oder „Gesellschaft“ (183 ff.), vor allem aber an der praktizistischen Wendung des Dualismus zur „freien Tat“ (48; es sei „das ganze Wesen des Menschen zur Tat und Entscheidung berufen“, 53).<sup>117</sup> Eine verfehlt Hegelndeutung (3) tritt neben dem formalen Aufbau vor allem an der „noologischen Methode“ zum Vorschein, die

112 Das „Geistesleben bezieht sich nicht von außen her auf eine Welt“ (die vorgefundene), sondern erweitert „sich selbst von innen her zu einer Welt“ (216, vgl. 37 ff.) – einer zweiten, imaginierten Welt, dem „geistigen Sein“.

113 Auch Lübke 1963, 181 und Lehmann 1943, 140 f. sehen Einflüsse Kants, Fichtes, Hegels und Schellings sich durchdringen. Lübke benennt dabei ein „Selektionsprinzip“, Lehmann zieht daneben noch den vergessenen Klassiker Krause heran.

114 Wir können „eines direkten Verhältnisses zum Quell allen Lebens fähig“ werden (219, vgl. 241). Diese „direkte Wendung zum absoluten Leben“ (220) – eine „unsinnliche Unmittelbarkeit“ (320) – eröffne die neue Welt.

115 Zum ästhetizistischen Kontext von Neukantianismus und Weltanschauungsphilosophie vgl. Hermand 1977 IV, Lichtblau 1997, 178-279 sowie Krijnen 1998.

116 1914 wurde Eucken zum Bellizisten: er hat „Stahlhelm und Uniform [...] ins Geistige hinein überhöhht“ (Lübke 1963, 185). Der Nationalsozialist Lehmann 1943, 137 ff. kann jedoch Euckens Eintreten für den Krieg und die „deutsche Art“ (Eucken 1896, 319, 331 ff.; 1914, 22 f.; „deutsche Freiheit“, 1919) nichts mehr abgewinnen.

117 Auch der „Tatkreis“ saß in Jena (cf. Fritzsche 1976; zum Aktivismus Linse 1983).

Hegels „absoluten Standpunkt“ so leicht haben zu können glaubt, wie es schon Hegel seinen Vorgängern vorwarf; daneben gibt es fragwürdige Deutungen Fichtes und Schellings. Die existenziale Übernahme des Idealismus (4) besteht darin, dass „Freiheit“ zwar welthaft ist, diese „Welt“ aber ein ideelles Konstrukt bleibt (48, 116, 234).<sup>118</sup> Das Konstruktionsprinzip ist idealistisch, allerdings seltsam halbiert, da es sich auf den „Geist“ beschränkt und diesen recht *gewaltsam* totalisiert (dies erinnert an den „Machtspruch der Vernunft“: „es soll [...] überhaupt kein Nicht-Ich sein“, Fichte 1794, 26, cf. 65).<sup>119</sup> Eucken anerkennt hier die von Dilthey vorgenommene Trennung der Zuständigkeitsbereiche von Natur- und Geisteswissenschaft. Dabei nimmt er den beschriebenen Fehlschluss von Genesis auf Seinsart vor (5), da er sie als „Welten“ voneinander trennt. Auch eine Problematisierung der Theorie (6) findet sich, da speziell das rationale Denken der „Aufklärung“ für die Krise verantwortlich gemacht wird (289, 319).<sup>120</sup>

Die „Krise der Philosophie“ zeigt sich besonders darin, dass Eucken nicht bemerkt, wie gerade seine Verabschiedung der Theorie die Krise provoziert. In seinem Überspringen der Gesellschaft und seinem Verdrängen und Unterwerfen der Natur unterliegt auch Eucken dem Gegenstandsverlust (7), der in seiner „Noologie“ nur prinzipialisiert wird.<sup>121</sup> Gegenstandsverlust und Verabschiedung der Wissenschaftlichkeit bedingen und verstärken sich. Schließlich vertritt Eucken eine resultierende Politik der Identität (8): er beschwört die „deutsche Art“ (319, 331), die „das Recht des Ganzen des Staates“ (318) der „Demokratie“ *entgegensetzt* (cf. Henning 2001). Die bellizistische Note ist unüberhörbar.<sup>122</sup> Euckens Schrift ist eine frühe und typische „Sozialphilosophie“. Probleme der Zeit werden durch einen philosophischen „Filter“ hindurch wahrgenommen, welcher nichtgeistige und nichtnormative Faktoren systematisch ausklammert. So werden die sozialen Probleme, ihre Ursachen *und* Lösungen als „geistige“ fehlbestimmt. Das diskursive „Feld“ dieses Stils deutschen Philosophierens hat es mit Fichte und Hegel zur *Bedingung* gemacht, dass nur „Geistiges“ hineinkommt.

118 Lübke sieht hierin eine „Existenzialisierung des philosophischen Denkens“ (1963, 184). Der Modus des Philosophierens ist auf konkrete „Lebenshilfe“ zugeschnitten; doch es betrifft auch die Inhalte: es geht um den individuellen Lebenssinn, und wie bei Heidegger um zwei „Lebensarten“ (Eucken 1896, 29; 2.5.5).

119 Anders als Fichte und Schelling, die auch die Natur als etwas Geistiges behaupteten, will Eucken mit der Natur brechen (13, cf. 29, 107 ff., 170 f.; cf. Fn. 100 und 110). Dahinter könnte eine Rivalität zu Haeckel stehen.

120 „Der Charakter des Lebens bedarf dringend einer Befreiung vom Intellektualismus“ (127; cf. 1908, 70). Dem wird er in der Tat gerecht – anders als Hegel bezieht er keinerlei andere Wissenschaften mehr mit ein.

121 Es hat nihilistische Züge, wenn Eucken wie Fichte (Fn. 33) neben seiner moralingetränkten Geisteswelt nur eine „gähnende Leere“ ausmachen kann (1921, 66; „innere Leere“, 1908, 43). Soziale Prozesse werden vergeistigt: „Das alles [die ‚deutsche Art‘, CH], wird nun abstrakten Schablonen zuliebe zurückgedrängt“ (1921, 319).

122 Es geht im „Kampf um die Weltmacht [!] des Geisteslebens“ (169 ff.) um ein „Gemeinsamwerden“ (222). Im Ersten Weltkrieg kam diese Tendenz offen zum Ausbruch, nicht nur bei Eucken (vgl. Lübke 1963, 176 ff., 233 f.).

Für diesen neuen „Gegenstand“, den sich die Theorie selbst „konstituiert“, hat sich mit Dilthey, Simmel und Freyer die Bezeichnung „objektiver Geist“ eingebürgert. Bei Eucken, wo die „neue Welt“ (ein „überlegenes Reich als [...] eine sichere Heimat“, 222) ihre Eierschalen noch nicht abgelegt hat, ist er noch als das Oxymoron sichtbar, als das er heute nur deswegen nicht mehr auffällt, weil man sich an seinen Klang gewöhnt hat.<sup>123</sup> Statt solche Theorien at face value zu nehmen und die Vergeistigung noch heute mitzumachen (Simmel und Heidegger werden ja oft gelesen wie Zeitgenossen), sollte diese Einsicht ein Anlass sein, die Angemessenheit dieser Art von Philosophie *insgesamt* zu hinterfragen – wie es Marx schon in den 1840er Jahren getan hat. „Jedes Kind“ kennt den Unterschied zwischen hundert gedachten und hundert wirklichen Talern (*KrV*, A 599; MEW 3, 13; MEW 32, 552, siehe auch das Lob kindlichen Denkens bei Nietzsche und im NT). Doch die Höhen deutschen Geistes wähen sich über solch kindliche Unterscheidungen nicht selten erhaben.<sup>124</sup>

Der Marxismus lässt sich mit Lask (1911, 60 f.) begreifen als ein Hineinragen der „Materie“, also der sich rapide umwälzenden Wirklichkeit, in die „Form“ des Denkens, in die *philosophia perennis*. Die Arbeiter wurden erst in ihrer Partei und deren Denkern für geistige Ohren ‚vernehmbar‘.<sup>125</sup> Erst in dieser Form, als Geist von ihrem Geiste, konnten deutsche Denker auf Marx reagieren. Speziell bei Eucken muss man von einer invertierten Rezeption sprechen. Die Verwerfungen, die der Marxismus in der *philosophischen* Landschaft erzeugt hat, nimmt Eucken als solche auf und füllt diese Negativfolien mit neuem Inhalt an. Er ist so im negativen abhängig vom Dasein einer marxistisch inspirierten Bewegung, ohne sich jedoch selbst mit Marx auseinander zu setzen.

Marx' Problematisierung einer solch geistigen Behandlung sozialer Probleme wird gar nicht erst angesprochen, obwohl es in der „Sozialphilosophie“ gerade um soziale Probleme geht.<sup>126</sup> Stattdessen wird er in einem geistigen Gesamtpro-

123 Freyer 1923 meinte, „dass der innerste Sinngehalt der kapitalistischen Lebensform ausgemacht wird von einer bestimmten Moral, Metaphysik und Lebenslehre“ (47) – die wohlgerneht nicht aus jener entsteht, sondern ihr zugrunde liegt: Der objektive Geist sei „ein tiefstes Apriori [!], aus dem die Teilstücke dieser Weltanschauung abgeleitet und in dem sie begründet sind“ (49, s.u., Fn. 80). Diese Vergeistigung wird unten „Supernormativismus“ genannt.

124 Cf. 2.3.2, Fn. 52. Kapitel 3 gibt exemplarische Kritiken neuerer Versionen dieses Denkens und elaboriert die methodische Frage nach der Angemessenheit dieses Philosophiestils als „Selbstreflexion der Philosophie“. Werden gedachte Taler zu wirklichen oder wirkliche zu nur gedachten erklärt, spricht das im Zweifelsfalle gegen den deutschen Geist. Kriterien solcher Entscheidungen sind die internationale Wissenschaft und der Alltagsverstand (cf. 4.1).

125 Als Überbringer der schlechten Nachricht wurde der Marxismus selbst zum Schuldigen gestempelt (cf. 2.4.5, Fn. 106). Auch er dachte ja aufklärerisch (2.1.2, Fn. 23). Er war jedoch nur insofern eine Repräsentation des Kapitalismus, als er ihn, im Unterschied zu bürgerlichen Theorien, tabulos analysierte und thematisierte.

126 MEW 3, 131 ff. Marx kritisierte die Vergeistigung mit den Worten: „Die Wirklichkeit wird nicht als sie selbst, sondern als eine andere Wirklichkeit ausgesprochen“

zess verortet und so nur implizit ‚erledigt‘ (Eucken 1896, 181, 215). Diese invertierte Rezeption und die dabei entstandenen Standpunkte finden sich bei späteren Autoren wieder. Der Gedanke einer Natur, die, obzwar vom Menschen besiegt, sich in Form der Technik am Menschen rächt (Eucken 1896, 5 f.), entwickelte sich zu einem Allgemeinplatz der Kulturkritik, der bei Rathenau, Simmel und Klages sowie später bei Heidegger und Adorno wiederkehrt. Er findet sich schon bei Marx (MEW 23, 530), nur dass er der Technik eine genau bestimmte und somit begrenzte Funktion zuweist (nämlich die, ständig auf eine Verbilligung und Expansion der Produktionsfaktoren hinzuwirken, 2.1.6, 2.3.3). Dies allerdings übergang die Kulturkritik, wohl deswegen, weil er dies nicht in philosophischen Versen, sondern in ökonomischer Prosa entwickelte (2.4.5).<sup>127</sup>

Auch soziale und individuelle „Pathologien“ sind große Themen der Sozialphilosophen. Sie glauben mit Marx, dass man dem abhelfen müsse, nur geben sie dafür vorwiegend ideelle Ursachen an (den „Intellektualismus“, Eucken 1896, 127, 319; oder die „instrumentelle Vernunft“). Schließlich gibt es eine Verachtung der politischen Formen Westeuropas, die mit krisenhaften Phänomenen in ursächlichen Zusammenhang gebracht werden. Die Formulierungen Euckens nehmen Heideggers Auslassungen über das „Man“ (1927, 126 ff.) bis in die Nuance vorweg. Auch eine Kritik der formalen Demokratie hatte bereits Marx geliefert. Doch auch hier nahm man seine Argumente nicht mehr zur Kenntnis: ging Marx von einer prinzipiell wünschenswerten und in Frankreich zeitweilig verwirklichten Demokratie aus, um deren *Grenzen* aufzuzeigen, so lehnte die Kulturkritik die Demokratie *schlichtweg*, in „abstrakter Negation“ ab (3.2.3).

Das Zwischenfazit über Eucken ist ernüchternd. Wurden Marx'sche Topoi von der deutschen Philosophie dieser Zeit überhaupt aufgenommen, so nur in einer Transformation ins Philosophische, die ihnen alle kritischen Zähne zog. Übrig blieb eine Geschichtsschreibung *geistiger* Prozesse, deren Formulierung eine ganz andere Stoßrichtung hatte als die Marx'sche: es ging nur noch um eine Umkehr des Denkens der Individuen. Solche Deutungen halten sich in der Philosophie seit hundert Jahren, so dass der Unterschied zu Marx kaum wahrzunehmen ist (Eldred 2000). Diese Deutung ist eine Generationen von Philosophen übergreifender consensus omnium geworden. Wo, wenn nicht bei Marx, hätte man

---

(MEW 1, 206). Zusammen mit Engels wollte er „den philosophischen Kampf mit den Schatten der Wirklichkeit, der dem träumerischen und duseligen deutschen Volk zusagt, [...] um den Kredit bringen“ (MEW 3, 13; cf. MEW 2, 60 f.). Das ist ihnen auch gelungen, allerdings blieb die Deutsche Ideologie kasuistisch. Sie ist aber nicht zusammen mit dem Denken von Bauer, Stirner etc. veraltet. Denn angesichts der an Eucken gut sichtbar gewordenen anhaltenden „Abhängigkeit von Hegel“ (MEW 3, 18, 84) bleibt auch die Marx'sche Kritik weiterhin aktuell (cf. E. Wood 1986), auch wenn sie für ihn selbst nur eine Vorstufe war (cf. 2.5.7).

127 „Dass die glänzenden Errungenschaften der Physik und Chemie einzig dem Kapital gedient, darüber besteht für denkende Köpfe heute kein Zweifel mehr“ (L. Klages 1913, 33). Dieser kapitalismuskritische Anflug ist bei Klages ebenso ornamental wie später bei Adorno (zu ihrer Verwandtschaft Honneth 1983, cf. 2.6.1, 2.6.3).

auch auf Widerstand zu dieser Deutung stoßen sollen? Wir sahen bereits, dass der Marxismus bei den nachfolgenden Marxisten selbst zur „Weltanschauung“ regrediert war. Schauen wir nun, ob sich diese inverse Marx-Rezeption, die philosophisierende Verdrehung, sich auch an wichtigeren Autoren nachweisen lässt.

### 2.5.4 Georg Lukács als Mittelsmann

„Die meisten leben nicht, sondern existieren nur mehr“ (Ludwig Klages 1913, 29). Diese prägnante Formulierung benennt das „Lebensproblem“ (Eucken), vor das sich die Philosophie um die Jahrhundertwende gestellt sah. Tatsächlich ist eine Existentialisierung der Fragestellungen festzustellen: es geht, paradox genug, um *allgemeine* Antworten auf den *individuellen* „Sinn des Lebens“.<sup>128</sup>

Diese heute recht merkwürdig anmutenden Fragestellung zeigt die „Erlösungsbedürftigkeit der Epoche“.<sup>129</sup> Wie an Eucken deutlich wurde, konnte der Marxismus der Philosophie in dieser Frage kaum behilflich sein.<sup>130</sup> Er repräsentierte im Gegenteil die „Masse“, die durch ihre lauten Ansprüche den Status der Gelehrten zu bedrohen schien („Leer ist es auf dem Parnass“, L. Klages 1913, 29; cf. Tillich, GW II, 40; Gasset 1930, De Man 1952, Canetti 1960). Umso bemerkenswerter, dass einer, der aus gutem Hause kam und daher der „Masse“ kaum zugetan war, und der dieses „Lebensproblem“ in prägnanter Weise formuliert hat, dennoch den Weg zum Marxismus fand: Georg Lukács. Er war zutiefst von Dilthey, Simmel und Weber beeinflusst.<sup>131</sup>

128 Dies ist eine Nachfolge des spät entdeckten Kierkegaard. Heimann 1929 sieht in der „Existenz“ die Synthese der vorherigen Paradigmen „Geist“ und „Leben“ (für das 18. und 19. Jahrhundert). Der Unterschied zwischen „Leben“ und „Existenz“ ist allerdings gering – man kann die Existenzphilosophie auch als Bestandteil der Lebensphilosophie sehen. Schon Dilthey wollte sich mithilfe einer Weltanschauung von der „Masse“ möglichst distinguieren (siehe Schulenburg 1923). Zur Rolle Kierkegaards vgl. Lukács 1911, 13; 1967, 11; Rentsch 1990, 139 f.

129 Rentsch 1990, 97; cf. Bry 1924, Lukács 1954, 367; Cancik 1982, Linse 1983, Bolz 1989. Wie wir nach Freud und nach 1968 wissen, liegt der individuelle Lebenssinn im individuellen Leben. Über die „Jemeinigkeit“ lässt sich allgemein kaum etwas Sinnvolles sagen. Natürlich kann in der Bildung einer autonomen Persönlichkeit Hilfe vonnöten sein, aber weniger von Seiten der Philosophie, sondern eher von Instanzen, die zu Einzelfallbetrachtungen fähig sind (theoretisch etwa die Psychologie und Pädagogik). Wird die Suche nach individuellem Lebenssinn in die Philosophie übertragen, führt sie zu Verzerrungen – Autoren werden zu Entertainern auf der Suche nach einem Markenzeichen. Vielleicht forderte Aristoteles deswegen, man solle erst im Mannesalter philosophieren. Etwas anderes ist die formale Frage, was menschliches Leben überhaupt sinnvoll machen kann. Wer sie stellt, hat nicht sich selbst im Auge, jedenfalls nicht primär. Rickert warf der Lebensphilosophie vor, den Unterschied zwischen Theorie und Biographie einzudampfen: „In dem Lebensumpf der Modephilosophie gibt es oft nur noch Froschperspektiven“ (1921, 33). Der Philosoph „muss über dem stehen, was er theoretisch zu erfassen sucht, also auch über sich selber“ (1934, 8).

130 Vgl. Rolfes 1971, Ehlen 1975 und das „Jugendweihe“-Buch (Buschendorf 1954).

131 Siehe das Vorwort zu Lukács 1916, 5 ff. von 1963, Rosshoff 1975, A. Heller 1977,

Nur widerwillig wurde seine Version des Marxismus, die für den „westlichen Marxismus“ geradezu stiftend war, auf diese fragwürdige Herkunft hinterfragt;<sup>132</sup> vielleicht, weil die *anderen* Autoren dieser Traditionslinie diesem Feld der bürgerlichen Philosophie selbst zu verhaftet waren, um darin ein Manko zu sehen.<sup>133</sup> Denn die frühen Schriften von Lukács macht ihre Augenhöhe zur Kultur der Zeit aus. Man vergleiche die bigotte Redeweise von Euckens zwei „Lebensarten“:

„dort der Durchschnitt der menschlichen Art und Lage als Maß, hier das Geistige über jene Stufe hinausgehoben und als Maß und Norm dem Menschen entgegengestellt; dort überall einengende Schranken einer naturhaften Besonderheit, hier ein Leben und Schaffen aus der Unendlichkeit“ (Eucken 1896, 29; vgl. 215);

mit der auf der Höhe der zeitgenössischen Kunst stehenden Version von Lukács:

„Das Leben ist eine Anarchie des Helldunkel: nichts erfüllt sich je in ihm ganz [...], nie blüht etwas bis zum wirklichen Leben. Leben: das ist, etwas ausleben können. *Das* Leben: nie wird etwas ganz und vollkommen ausgelebt. [...] Man muss zurückfallen ins Dampfe, man muss das Leben verleugnen, um leben zu können“ (Lukács 1911, 219).

Lukács sah nun eine Auflösungsmöglichkeit dieses Lebensproblems in der hohen Kunst: „Das Vollkommensein ist das Da-Sein [!] der Menschen in der Tragödie“ (1911, 225). Das macht es umso unwahrscheinlicher, dass ausgerechnet er sich dem Marxismus zugesellen sollte, der ja nicht unbedingt für seine Kulturbeflissenen bekannt war.<sup>134</sup> Doch der Schein trägt. Gerade durch diese Herkunft war Lukács' Marxismus der „konsequente Vollstrecker“ (Luckhardt 1994, 259) der Lebens- und Existenzphilosophie.<sup>135</sup> Die radikale Entscheidung, die der Über-

---

Keller 1984, Beiersdörfer 1985, Dannemann 1987, Jung 1988, Luckhardt 1994; siehe auch unten, Fn. 135, 137 und 154.

132 Außer von doktrinären Kommunisten, deren Kritik sich im Aufweis des Abweichens von der Parteilinie erschöpfte (Rudas 1924, Steigerwald 1980, Lukács 1925).

133 Auch Horkheimer, Adorno und Marcuse kamen aus gutem Hause. Es gibt „von Lukács bis Althusser, von Korsch bis Coletti“ eine „überwältigende Dominanz von Berufsphilosophen“ (P. Anderson 1978, 77). Es kam zu einer fortschreitenden „Preisgabe der ökonomischen und politischen Strukturen als Schwerpunkt der Theorie“ (76). „So legte der westliche Marxismus als ganzer paradoxerweise den Weg von Marx' eigener Entwicklung in umgekehrter Richtung zurück. Wo der Begründer des historischen Materialismus sich von der Philosophie immer weiter weg und auf Politik und Ökonomie als die zentralen Gebiete seines Denkens zubewegt hatte, kamen die Nachfolger [...] immer stärker auf die Philosophie zurück“ (81, cf. Lichtheim 1971). Es ist im Grunde noch schlimmer: es gab meist gar keine Ökonomie, von der sie sich hätten entfernen können, und ihre Philosophie unterlief noch den frühen Marx: War dieser Hegelkritiker, so waren jene Hegelianer. Hierin liegt eine „Rückkehr zum objektiven Idealismus“ (Wellmer, in: Honneth 1977, 478).

134 Es sei denn, man deutet ihn vorab als ästhetisches Experiment (cf. Groys 1988). Zwar zog der Kommunismus viele Künstler an, und es gab Versuche, eine proletarische Gegenkultur aufzubauen, da man von der bürgerlichen Kultur meist ausgeschlossen war (Negt 1972; Gorsen 1981, 83 ff.). Aber die Intention war nicht ästhetisch (Bohrer 1978).

135 Luckhardt 1994 stellt die Rolle Simmels in den Vordergrund. Für Jung 2000 ist der

gang zum Marxismus für Lukács bedeutete, lässt sich aus der ästhetischen Existenzphilosophie selbst am besten verstehen – ist doch die „Entscheidung“ geradezu das Urwort des Existentialismus.<sup>136</sup>

Die kultur- und ästhetiklastige Version des Marxismus, die Lukács entwickelte, stellt eine gewisse Kontinuität zu seinen groß- bzw. anti-bürgerlichen Anfängen dar. Trotz des Bruchs durch die Entscheidung zum Marxismus ist Lukács' umfangreiches Werk eine Einheit: seine späte Ästhetik von 1963 etwa führt die von 1914-18 fort (siehe Michel 1972, Jung 1989, 30 ff.; Pasternack 1990). Was für ein Denken war es aber, von dem aus und mit dem Lukács in den Marxismus ging, und in den er ihn überführte? Ausgehend von einer „Geschichtsphilosophie“, die sich schon 1908 an der Geschichte ästhetischer Gattungen orientierte, konstatiert er kurz vor seiner Konversion für die Gegenwart ein „Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit“ (Lukács 1916, 157, nach Fichte). Aus diesem hofft er auf eine „neue Welt“ (157, cf. 15; 1911, 69/100; siehe Eucken), eine „neue und abgerundete Totalität aller“, die sich aber wie bei Eucken in einer geistigen Scheinwelt, nämlich in einer „reinen Seelenwirklichkeit“ abspielten soll (1916, 157).<sup>137</sup> Damit teilt der junge Lukács die Prämissen der „Geisteswissenschaft“ – die Theorie des Romans sei dafür ein geradezu „typischer Repräsentant“, stellt der alte Lukács später fest (9). Drücken wir es in Königs Punkten aus:

Auch Lukács geht von Hegel aus (Punkt 3; cf. Lukács 1916, 9 f.; 1967, 11, 22), den er existentialistisch liest (Punkt 4; Lukács 1916, 13 spricht von einem „Kierkegaardisieren der Hegelschen Geschichtsdiagnostik“). Dabei diagnostiziert auch er eine geistige Krise (die „transzendente Obdachlosigkeit“, 35, cf. 6; 1951, 7 f.; Punkt 7), und verliert darüber den Bezug zur Realität (Punkt 6).<sup>138</sup> Der letzte Punkt, das Überschlagen in eine Ethik bzw. Politik, ist mit der „neuen Welt“ nur angedeutet. Der Witz an Lukács ist, dass er darüber, durchaus im Sinne von Wittgenstein, kaum geredet, sondern wenig später eben gehandelt hat.<sup>139</sup>

---

Übergang zum Marxismus eine „folgerichtige Konsequenz“ (18), auch Lukács selbst habe das so gesehen (23 f.; cf. insgesamt Lukács 1981).

136 Vgl. Eucken 1896, 53, 215; Krockow 1958. Ähnlich argumentierte Sartre (1964).

137 Da Jay 1984 dem jungen Lukács verhaftet ist, übersieht er die Rolle Diltheys für Lukács' Konzept der „Totalität“ (77 f.; cf. 155): Dilthey sprach von der „Totalität der Gemütskräfte“, die „nie von der Intelligenz ganz aufgeklärt werden“ kann (GS VII, 401; cf. Jung 1988). Jay geht bis auf Parmenides (25) und Spinoza zurück (28). Zuletzt tritt Habermas als Retter der Totalität auf (462) – derjenigen Diltheys, nicht der von Marx (Habermas 1968b, 178 ff.).

138 Nicht „einmal auf der Ebene der abstraktesten Gedanklichkeit gab es damals bei mir Vermittlungen von der subjektiven Stellungnahme zur objektiven Wirklichkeit“ (Lukács 1916, 6). Seinem Ausspruch, dass es „keine spontane Seinstotalität mehr“ gebe (32, cf. 49), stellt er ex post Gottfried Benn zur Seite: „es gab ja auch keine Wirklichkeit [!], höchstens noch ihre Fratzen“ (12, nach Benns *Bekanntnis zum Expressionismus* von 1933; vgl. 2.6.1, Fn. 20).

139 Bis auf gelegentliche antikantische Ausbrüche („Die Ethik! Das von außen Kommende! Das uns aufgedrängte, unübertretbare Gesetz!“ 1911, 213; „Das Sollen tötet das Leben“, 1916, 43) fallen Lukács' Äußerungen zur Ethik in die Zeit nach der

Leben und Werk gehören bei Lukács somit ebenso zusammen wie die verschiedenen Teile des Werks. Es stellt sich daher die Frage, ob der neue, marxistische Standpunkt von Lukács nicht selbst noch ein „geisteswissenschaftlicher“ ist.<sup>140</sup> Finden sich Kontinuitäten von Lukács' Lebensphilosophie in seinen marxistischen Werken? Stellt man die Frage so, ist sie fast beantwortet. Der alte Lukács dehnte die Kritik an seinem Frühwerk ja bis auf Geschichte und Klassenbewusstsein (ein „Überhegeln Hegels“) aus.<sup>141</sup> Was machte Lukács' Frühwerk näherhin aus? Auch der frühe Lukács geht, wie wir sahen, von einer „Krise“ aus, die vorrangig geistigen Charakter hat. In dieser Krise stellt sich das Lebensproblem, also die Frage: „wie kann das Leben wesenhaft werden“ (1916, 23). Lukács geht es keineswegs nur um sich selbst, sondern auch um das Individuum in einer abstrakten Hinsicht (das ist die Paradoxie des Lebensproblems). Was den „tragenden und positiven Sinn“ der Welt und des Lebens ausmacht, ist „die Totalität“ (27). Lukács versteht darunter die Geschlossenheit des Weltbildes eines Individuums. Die Verwandtschaft zu Dilthey ist unübersehbar.<sup>142</sup> Das Problem, von dem Lukács ausgeht, ist zunächst ein individuell-geistiges, ein betont „bürgerliches“ also. Mit Simmel, der hier Mandeville modernisiert, wird ein Zusammenhang von Vergesellschaftung und Individualisierung hergestellt. Allerdings kehrt ihn Lukács gegenüber Simmel um: für Simmel (1908) wie schon für Marx (MEW 2, 127; MEW 3, 74; MEW 13, 615) ist Vergesellschaftung eine Voraussetzung der Individuierung. Lukács sieht nun die vollendete Individuierung als Voraussetzung einer höheren Vergesellschaftung an. So heißt es einmal über die

---

*Sozialistischen Entscheidung* (vgl. Tillich 1933). Über Ethik spricht er 1917 nur nebenher und erkenntnistheoretisch-abstrakt. Noch 1918 erschien ihm der „Der Bolschewismus als moralisches Problem“ (1975, 27 ff.).

- 140 Meist wird eine Phasen eigenwilligen Denkens (von der Zeit als Volkskommissar und den frühen politischen Aufsätzen über die neuaufgefundene Selbstverteidigung von 1925 bis zu den Blumthesen von 1929, cf. Kammler 1974) unterschieden von der Zeit der Übernahme des verordneten dialektischen Materialismus. Doch der Selbstdenker Lukács kam immer wieder hervor, die Zweiteilung ist artifizuell. Colletti meint, dass Lukács im DiaMat einen ähnlichen Hegelianismus vorfand wie den, aus dem er kam (1976, 172; cf. H. Gente in Stalin 1950, 80 f.).
- 141 Lukács 1967, 22. Diese „Hegelsche Überspannung“ beschreibt Lukács 44 Jahre später als „eine Konstruktion, die an kühner gedanklicher Erhebung über jede Wirklichkeit objektiv den Meister selbst zu übertreffen beabsichtigt“ (25). Zur Selbstkritik vgl. auch 1968, 645. Schon die Abrechnung von 1954 hatte entschieden selbstkritische Züge, allerdings unausgesprochen, wie überhaupt viele von Lukács Schriften einen biographischen Bezug haben (Jung 2000, 23 f.; cf. Grunenberg 1976). Auch darin ist er Existentialist geblieben.
- 142 Cf. Jung 1988. Lukács' „Totalität“ ist die Geschlossenheit eines Werkes: „Totalität [...] bedeutet, dass etwas Geschlossenes vollendet sein kann“ (1916, 27). Die „dialektische Totalitätsbetrachtung“ (1923, 22) – von der Lukács ebenso wenig wie später Adorno anzugeben weiß, wie sie zu erlangen sei – ist auf den Gedanken des idealistischen Systems bezogen: die größte „Antinomie des bürgerlichen Denkens“ besteht darin, dass sie es nicht zum System bringt (1923, 128; zur affirmativen Haltung zum Systemdenken bereits 1911, 29/36). Zum Konzept „Totalität“ Jay 1984.

Romantiker (dies lässt sich, wie vieles bei Lukács, auch autobiographisch lesen): „sie hofften, gerade die heftigste Entfaltung der Persönlichkeit werde letzten Endes die Menschen einander wieder näher bringen“ (1911, 75/108).

Eben diese Totalität, diese Geschlossenheit des individuellen Lebenshorizontes, ist nun aber abhanden gekommen – wie Lukács, auch hier Idealist, andeutet, vermutlich durch *geistige* Prozesse (1916, 16). Doch es gibt eine Macht, die das ändern könnte: *Die Kunst* kann individuellen Lebenssinn ermöglichen, weil, zumindest nach Diltheys Hermeneutik, Totalität „formendes Prius jeder Einzelercheinung“ ist (1916, 27).<sup>143</sup> Nach dem vorgeblichen Zerfallen der „Einheiten“ (1916, 31) könnte nur noch die Kunst Totalitäten aufzeigen – in dieser ästhetizistischen Kompensationsthese folgte ihm dann die Frankfurter Schule.<sup>144</sup> Denn Kunst *enthält* Ganzheit, oder besser: verschiedene Kunstwerke enthalten verschiedene individuelle Ganzheiten. Lukács gibt später einen Hinweis auf die Arbeitsweise, die er, Mannheim und andere entwickelt hatten:

„Es wurde Sitte, aus wenigen, zumeist bloß intuitiv gefühlten Zügen einer Richtung, einer Periode etc. synthetisch allgemeine Begriffe zu bilden, aus denen man dann deduktiv zu den Einzelercheinungen herabstieg und so eine großzügige Zusammenfassung zu erreichen meinte“ (1916, 7).

Karl Mannheim nannte dies „Stilanalyse“. Sie war nicht zufällig der Kunstgeschichte entliehen.<sup>145</sup> Aber es enthält zugleich das Problem, das der moderne „Stil der Stillosigkeit“ zu haben meinte: das Relativismusproblem (Simmel 1900, 591 ff.). Denn die Kunst kann „heute“ gerade keine Totalität mehr erzeugen – erst hier wird der Blick auf die Wirklichkeit gelenkt, ausgehend vom Subjekt und vermittelt über die Kunst –, weil „die Welt“ dies nicht mehr hergibt: „Totalität des Seins<sup>146</sup> ist nur möglich, wo alles schon homogen ist, bevor es von den Formen umfasst wird, wo die Formen kein Zwang sind“ (Lukács 1916, 28).

Eine „neue Welt“, wie immer sie auch aussehen mag, ist also das Fernziel. Möglich wäre sie nur über den Weg einer „neuen Kultur“, zu der wiederum „die

143 Die „Totalität des transzendenten Weltaufbaus“ – also nicht so sehr der realen Welt als vielmehr der „Weltanschauung“ – ist „für jedes Einzelgeschick das vorbestimmte, sinngebende und umfassende Apriori“ (Lukács 1916, 57). Diese dogmatische Vorordnung eines transzendental leistenden Mega-Subjektes begegnet bei Heidegger erneut (2.5.5; vgl. bereits Freyers „Apriori“ des objektiven Geistes, Fn. 80, 123). In der Gegenwart wird diese noch immer tradiert, wenn auch euphemisiert als Sage vom „normativen Rahmen“ (siehe dazu 3.1.3).

144 Zur „Bürgerlichkeit“ der Kritischen Theorie Willms 1969, 82 ff.; Riedel 1994.

145 Barboza 2002 geht der Bedeutung der Kunstgeschichte für Mannheim nach. Lichtblau 1997, 178 ff. und Luckhardt 1994 beschreiben die generelle Bedeutung der ästhetischen Dimension für die Kultursoziologie dieser Zeit. Michel 1972 versteht die Ästhetik als Klammer des gesamten Werkes von Lukács.

146 Das meint hier: innerhalb des Kunstwerks, und damit des individuellen Lebenshorizontes, das durch die Kunst geprägt wird. Das „Sein“ im Sinne von real Seiendem ist vielmehr durch das „alles“ angesprochen. Man bemerke hier übrigens den unübersehbaren Einfluss von Emil Lask (cf. Rosshoff 1975).

einzig mögliche Grundlage nur eine Kunst“ ist (1911, 71/103). Hier gerät Lukács in einen Zirkel, der sich wenig später in anderer Besetzung wiederholen wird. Er besteht darin, dass die Menschen, die so etwas bilden könnten, gerade vor dem Lebensproblem stehen, dass die „Entfaltung der Persönlichkeit“ (1911, 75/108) eben jene Kunst voraussetzt, die sie erst schaffen sollen. Es müsste erst eine „neue Kunst“ erschaffen werden, die eine Totalitätsbetrachtung vollbringen kann, damit sich die „Totalität“ selbst bilden kann – also das Weltbild von Menschen, die in der Lage wären, eine „neue Welt“ zu schaffen. Doch diese „neue Welt“ wäre nötig, damit eine neue Kunst und neue Kultur entstehen kann.

Aus diesem schlechten Zirkel kann nur ein Wunder helfen, das als *deus ex machina* von aussen hinzutritt. Ähnlich wie beim klassenbewusstlosen Proletariat ist es eine selbsternannte „Avantgarde“, die – woher auch immer – die Mittel und das Wissen hat, den Zirkel aufzusprengen. Hierin drückt sich die Fremdheit aus, die die Intellektuellen, die sich diese Rolle damit ja selbst auf den Leib schneiden, gegenüber der Gesellschaft empfinden, in der sie sich selbst nicht mehr verorten können.<sup>147</sup> Zwar unterscheidet Lukács’ pessimistische Einschätzung ihn von rechtskonservativen Denkern, die eine solche Totalität *dennoch* in der Kunst suggerieren (wie Stefan George), oder die eine solche Homogenität gewaltsam erzeugen wollen (wie Carl Schmitt).<sup>148</sup> Zugleich zeigt sich aber gerade hier Lukács’ Vergeisteswissenschaftlichung: eine präskriptive Ästhetik tritt formend in die Analyse hinein („Formen“ *dürfen* kein „Zwang“ sein) und überlässt die Einschätzungen, wann Formen Zwang sind, und wann „alles homogen“ ist, dem ästhetischen Geschmacksurteil. Am Ende von Lukács’ Frühwerk steht eine „normative Sozialphilosophie“. Doch das ist keine Errungenschaft, nach der sich heutiges Philosophieren als Vorbild zu richten hätte. Später urteilt er über die oben zitierte Methode der Stilanalyse richtig, dies seien „willkürliche Konstruktionen“ gewesen (1916, 11).<sup>149</sup> Die Ethik stellt hier – wie schon bei Bernstein und Schelsky – eher einen Lückenfüller dar (cf. 2.1.2, 2.4.6, 2.4.3).

147 „Das Dasein [!], die Zugehörigkeit zum Leben, die Platzierung und die Stellungnahme des großen Menschen in der Gegenwart ist immer gefährvoller und zweifelhafter geworden“ (Lukács 1911, 69/100). Auch die Gebrüder Jünger, der Georgekreis und andere selbsternannte „Antibürger“ meinten aus der plumpen Masse herauszustechen (Bourdieu 1988, 29; Bering 1978, Bergsdorf 1982, Lepenies 1992).

148 Cf. Gangl 1994. Dieses eher liberale Geschmacksurteil könnte mit zur Beliebtheit von Lukács im Westen beigetragen haben.

149 Lukács nennt sie später einen „abstrakt-utopischen“, aggressiven und paradoxen Idealismus“ (1967, 14, 12). Erinnert sei daran, dass Nietzsche aus demselben Motiv – eine Erneuerung des (individuellen) Lebenssinnes aus der Erneuerung der Kunst – politisch exakt gegenteilige Konsequenzen gefordert hatte: er trat nicht für eine neue „Gemeinschaft“ ein, sondern für eine neue Sklaverei: „damit es einen breiten, tiefen und ergiebigen Erdboden für eine Kunstentwicklung gebe, muss die ungeheure Mehrzahl im Dienste einer Minderzahl, über das Maß ihrer individuellen Bedürftigkeit hinaus, der Lebensnot sklavisch unterworfen sein. Auf ihre Unkosten, durch ihre Mehrarbeit [!] soll jene bevorzugte Klasse dem Existenzkampfe entrückt sein“. Für Nietzsche ist ausgemacht, „dass zum Wesen einer Kultur das Sklaven-

Lukács wäre nicht Lukács, hätte er dies nicht selbst bemerkt. Seine Unzufriedenheit mit seinen eigenen Arbeiten gab er schon in dem Essay über den Essay zu erkennen. Er gab zu, dass die vom Essayisten gefällten Urteile nur auf Kredit gefällt seien, sie entbehrten der wirklichen theoretischen Rechtfertigung und seien „bei Gelegenheit von ...“ entstanden (1911, 27/33):

„nur durch die richtende Kraft der geschauten Idee [durch den Ausweis der Urteilskriterien, CH] rettet er sich aus dem Relativen und Wertlosen – wer gibt ihm aber dieses Recht zum Gericht?“ (1911, 28/35). Der Essayist „ist ein Täufer, der auszieht, um in der Wüste zu predigen von einem, der da kommen soll [...] und wenn jener nicht kommt – ist er dann nicht ohne Berechtigung? Und wenn jener erscheint – ist er dann nicht überflüssig geworden?“ (29/36).

Diese Frühphilosophie war zutiefst bürgerlich konzipiert: Die normative Sozialphilosophie eröffnet den Ausblick auf eine „neue Welt“ (157; cf. 1911, 69). Diese ist deswegen nötig, weil nur in ihr die *Kunst* wieder zu einem geschlossenen Weltbild durchstoßen könne. Die Kunst wiederum ist dafür nötig, dass das *Individuum* sich verwesentliche (eine „Ethik der Genialität“, 1911, 69).<sup>150</sup> Lukács' Haltung in der ungarischen Revolution 1919 bestätigt diese Rangfolge: Politik sei „bloß Mittel, die Kultur ist das Ziel“.<sup>151</sup> Ist in dieser Heilslehre der Kunst die Bedeutung und Wirkmacht der Kunst nicht immens überschraubt? Zumindest ist sie gegenüber Marx auf den Kopf gestellt. Der spätere Lukács distanzierte sich von ihr, wenn auch verdeckt – im Medium einer Schellingkritik (1954, 114 ff.).

Wie manifestiert sich diese vergeistigte Grundorientierung nun in Lukács' marxistischen Schriften? Eine Diltheysche Orientierung auf „geistige“ Totalität ist dort nach wie vor prägend, nur glaubt er sie jetzt *gefunden* zu haben. Im frühmarxistischen Oeuvre versteckt sich das in Anspruch genommene „System“ noch unter der Leerformel „dialektische Totalitätsbetrachtung“ (1923, 22). Der ältere Lukács bezog sich dann affirmativ auf den dialektischen Materialismus (der Geist Hegels aus den Händen von Engels, Lenin und Stalin),<sup>152</sup> auch wenn er ihn in seinen Systemen, der großen Ästhetik und der großen Ontologie (Lukács 1963 und 1968), noch einmal zu modifizieren trachtete. Eine spekulative Identität von Idealismus und Materialismus ist hier mit Händen zu greifen: Lukács wirft sich

---

tum gehöre“ (Nietzsche 1930, 211 f.; Nachlass). Noch für Hayek und Friedman Übrigens ist die hohe Kultur ein Argument *für* die Ungleichheit (Friedman 1962, 168; 3.2.1).

150 Eine Ethik der „Verwesentlichung“ (zu Lukács cf. Keller 1984) tritt bei Heidegger, völkisch überformt, erneut auf (Bourdieu 1988, 88f.), und wird schließlich zum NS-Gemeingut (cf. Henning 1999, VI.4).

151 Lukács 1975 I, 94; cf. 132 ff. („Alte und neue Kultur“ von 1919). Mitten im Geschehen wurden Mitrevolutionäre angehalten, sie sollen „erst einmal ‚Die Brüder Karamasow‘ von Dostojewski lesen“ (Jung 1989, 82, cf. 84). Auch später ergriff Lukács für die bürgerliche Kunst und Ästhetik des 19. Jahrhunderts Partei.

152 Zur Verwandtschaft des DiaMat mit Hegels Naturphilosophie Coletti 1976, 7-58.

auf ein System, das sich zwar materialistisch *nennt*, aber nach einer ähnlich aprioristischen und deduktiven Methode verfährt wie die idealistischen Systeme.

Mit der „Marx’schen Methode“ (1923, 13; cf. Bernstein 1899, 17; 2.3.2), die wie jede wissenschaftliche Arbeit sich zunächst der zugrundeliegenden Materie bzw. den Anschauungen von dieser widmet und ihr nur die Formen zuschreibt, die sich an ihr selbst ausweisen lassen, hat diese Systemphilosophie kaum noch etwas gemein (Kolakowski 1977 III, 324 ff.). Von der Angewiesenheit auf Empirie hatte sogar Lukács’ neukantianischer Lehrer Emil Lask noch mehr gewusst. Auch als Marxist bleibt Lukács dem idealistischen Systemdenken verhaftet.

Sein berühmtestes Werk kritisiert das Bürgertum deswegen, weil seine *Philosophie* zu einer solchen Totalitätsbetrachtung („Weltanschauung“) nicht mehr befähigt sei (Lukács 1923, 122 ff.). Dies liege aber nicht an verbesserungsfähigen inhaltlichen Fehlern, sondern der Vorwurf wird in Umdrehung des genetischen Fehlschlusses auf das *Subjekt* der Wissenschaft verlängert.<sup>153</sup> Wie nur in einer Identitätsphilosophie möglich, wird von der Theorie auf das Sein zurück geschlossen, obzwar dies für Lukács nicht mehr homogen, sondern in zwei Klassenlager gespalten ist. Die bürgerliche Philosophie bringt es nicht deswegen zu keiner „Totalitätsbetrachtung“ mehr, weil sie faktisch falsch philosophiert, sondern weil sie durch ihr falsches „Sein“ gar nicht anders denken *kann*:

„dies wäre nur möglich, wenn die Philosophie durch eine radikal anders gerichtete Fragestellung, durch ein Gerichtetsein auf die konkrete, materielle Totalität des Erkennbaren [...] die Schranken dieses [...] Formalismus durchbrechen würde. [...] Es ist klar, dass die Philosophie der bürgerlichen Gesellschaft hierzu unfähig sein musste [...] eine radikale Veränderung des Standpunktes ist auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft unmöglich“ (1923, 121).

Der Grund für die Unmöglichkeit ist die Identität von Denken und Sein in der Vorstellungswelt von *Lukács*. Einem vulgärmarxistischen Determinismus entkommt man also durch eine vergeistigende Hegelianisierung gerade nicht, auch wenn es das Lehrbuchwissen über Lukács gern so hinstellt. *Geschichte und Klassenbewusstsein* kulminiert darin, dass es endlich den konkreten Träger gefunden habe, der als „das identische Subjekt-Objekt des Geschichtsprozesses“ (1923, 217) die Spaltung des Denkens in Subjekt und Objekt (136, 181) aufhebt – woran der deutsche Idealismus bislang vergeblich gearbeitet hatte. Darin, dass hier ein „Träger“ ins Spiel kommt, zeigt sich der idealistische Ansatz.<sup>154</sup> Lukács entwickelt seinen Ansatz innertheoretisch. Worauf es ihm ankommt, die theoretische „Intention auf die Totalität der Gesellschaft“ (190), wird dem Proletariat eher un-

153 „Die bürgerliche Wissenschaft betrachtet die Erscheinungen der Gesellschaft [...] stets vom Standpunkt des Individuums. Und vom Standpunkt des Individuums kann sich keine Totalität ergeben“ (Lukács 1923, 40).

154 So Kammler in Lukács 1975 I, 22; P. Anderson 1978, 93 f.; Jung 1988, 86; Jung 2000, 87 (cf. Fn. 131, 135, 137).

terschoben, „zugerechnet“ (89).<sup>155</sup> Nicht das wirkliche Proletariat, sondern sein „Bewusstsein“ ist der entscheidende Faktor („Aus der Krise des Kapitalismus kann nur das Bewusstsein des Proletariats den Ausweg zeigen“, 88). Dies sei nicht zu verwechseln mit dem „tatsächlichen, psychologischen Bewusstseinszustand der Proletarier“ (86); es lebe vielmehr in der „Partei“ (88). In der Konstruktion dieses absoluten Geistes überschlägt sich der Idealismus: Die Identität von Denken und Sein ist schon im voraus „gesetzt“; es geht darum, dass die halbe Totalität (das Proletariat) in seinem Denken endlich die *ganze* Totalität „setze“, die es zwar schon sei, aber nur negativ; an sich, nicht für sich (40):

„Die Totalität des Gegenstandes kann nur dann gesetzt [!] werden, wenn das setzende Subjekt [!] selbst eine Totalität ist; wenn es deshalb, um sich selbst zu denken [!], den Gegenstand der Totalität zu setzen [!] gezwungen ist. Diesen Gesichtspunkt der Totalität als Subjekt stellen in der modernen Gesellschaft einzig und allein die Klassen vor.“

Für die Arbeiterbewegung ist ein Klassenbewusstsein wichtig, damit sie geschlossen handeln und vor ihren Mitgliedern überhaupt die Legitimität *als* Arbeiterbewegung wahren kann. Aber damit fängt die politische Auseinandersetzung erst an. Für Lukács dagegen ist dies schon der Punkt, von dem alles weitere abhängt. Darin erst, nicht schon in der Berücksichtigung des „Proletariats“, liegt sein Messianismus: es geht ihm noch immer um die Ankunft des *Geistes* (um eine „Verwandlung“, 224, 228). Noch nämlich ist er nicht da – genau wie schon bei Fichte wird der Punkt der Verschmelzung von Sein und Denken in eine theoretisch mythisierte „Praxis“ gelegt (Fn. 160, 166), deren Kommen nahe bevorstehe (1923 war solch ein Versuch gerade blutig gescheitert). Hier interessieren vor allem die gravierenden Konsequenzen, die diese gewagte Konstruktion für das Verständnis von *Theorie* hat (Königs Punkt 7). Es geht – abgesehen von dem Appell zur Revolution um ihrer selbst willen – inhaltlich weniger um Politik (die „Machtergreifung des Proletariats“ und die „sozialistische Organisation von Staat und Wirtschaft“ seien nur eine Etappe, 227), als vielmehr um einen geistigen Umschwung – ganz wie bei Eucken. Das Hauptproblem, von dem das Buch ausgeht, ist ein *geistiges*: die „Verdinglichung“. Gerade hier, im Kern, entfernt sich Lukács von Marx und greift stattdessen auf Simmel und Weber zurück (99 ff.; Jay 1984, 109). Marx benutzt den Terminus „Verdinglichung“ zweimal, und zwar für fest umrissene Phänomene, nämlich für die falschen Vorstellungen von Wirtschaft, die die bürgerliche ökonomische *Wissenschaft* hat:<sup>156</sup>

155 „Es gilt also das Subjekt der ‚Tathandlung‘ aufzuzeigen und von der Identität mit seinem Objekt ausgehend alle zweieitlichen Subjekt-Objekt-Formen als von ihr abgeleitet, als ihr Produkt zu begreifen“ (1923, 136). Die Frage, deren Antwort „das Proletariat“ ist (als „identisches Subjekt-Objekt“, 217), stammt von Fichte.

156 Die zweite Äußerung scheint Lukács’ These schon eher zu erlauben: „Es ist ferner schon in der Ware eingeschlossen, und noch mehr in der Ware als Produkt des Kapitals, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Produktionsbestimmungen und die Versubjektivierung der materiellen Grundlagen der Produktion, welche die ganze kapitalistische Produktionsweise charakterisiert“ (MEW 25, 887). Über eine uni-

„Kapital-Zins, Boden-Grundrente, Arbeit-Arbeitslohn, in dieser ökonomischen Trinität als dem Zusammenhang der Bestandteile des Werts [...] mit seinen Quellen ist die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse [...] vollendet: die verzauberte [ ... nicht entzauberte! CH] Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als soziale Charaktere und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben“ (MEW 25, 838).

Genau im Sinne der Simmelschen Tieferlegung des Marxismus, die er später so scharf kritisieren sollte (Lukács 1954, 359), macht Lukács daraus eine allgemeine Aussage über alles: Die „Warenform“ sei „die herrschende, alle [!] Lebensäußerungen entscheidend beeinflussende Form“ (1924, 95), die „Universalkategorie des gesamten gesellschaftlichen Seins“ (97; cf. 187). Was ist hier geschehen? Lukács hat die Marx'sche Bestimmung zunächst aus der Theorie in die Wirklichkeit geholt (ontologisiert), diese Wirklichkeit aber zugleich idealisiert, indem er sie als monoprinzipiell „konstituiert“ begreift – er spricht fichteanisch von einer „Ableitung der Kategorien“ (226). Diese Vergeistigung (von realen Problemen wird zum Denken hin weggelenkt) legt die Fixierung auf das „Bewusstsein“ schon in den Ausgangsbedingungen fest. Dadurch handelt sich Lukács allerdings ein neues Dilemma ein: wie soll in einer total verdinglichten Welt (98, 227) noch ein erlösendes „Klassenbewusstsein“ möglich sein? „Dieses Dilemma hat Lukács letzten Endes nicht lösen können“ (Jung 2000, 21; 1989, 102). Stefan Breuer (1977) wollte daraus noch fünfzig Jahre später eine „Krise der Revolutionstheorie“ ableiten.<sup>157</sup> Damit ist etwas Richtiges getroffen: in der Tat ist es eine Krise der *Theorie* (Königs Punkt 6). Das Dilemma betrifft die Theorie *als* Theorie. Sie kommt bei Lukács vorab nur als *philosophische* vor, und er versucht, sie aus sich selbst heraus rund zu bekommen. Doch gerade dadurch verunmöglicht er sie.

Lukács braucht in seiner Theoriearchitektur das Klassenbewusstsein nicht für die Politik (227). Vielmehr ist die „Verwandlung“ (224), die „Aufhebung aller Verdinglichungsformen“, die das Proletariat vollbringen soll, indem es sich „wirklich praktisch verhält“ (225), für die Theorie selbst nötig. Das *System* braucht das Proletariat als den „Erzeuger der Totalität der Inhalte“ (135): Das nun erst mögliche theoretische „System [...] würde erst jene konkrete Totalität der Kategorien ergeben, die für die richtige Erkenntnis der Gegenwart vonnöten wäre“ (226).<sup>158</sup> Doch wie ist die „Erkenntnis der Gegenwart“ *vorher* möglich?

Genau an diesem Punkt verwässert Lukács die Marx'sche Theorie ins philosophisch-unfassbare,<sup>159</sup> und zwar gerade dadurch, dass er sie durch seine idealis-

---

versale Warenförmigkeit ist aber auch hier nichts ausgesagt. Solche philosophischen Thesen hätten dem reifen Marx auch fern gelegen.

157 Wie der Terminus „Revolutionstheorie“ zeigt (schon er verschiebt die Frage auf eine innertheoretische Ebene), liest er Lukács genauso gutgläubig wie Habermas, dessen häufige Wendung „heute nicht mehr“ suggeriert, dass es zu Lukács' Zeiten einmal ein „Klassenbewusstsein“ *gegeben* habe (2.4.5; 3.1.3; vgl. MEW 42, 97).

158 Zur „Erfüllung im großen, erlösenden System“ Lukács 1911, 29; 1923, 128. Der „Wille zum System“ bestimmt noch die Ästhetik (1963) und Ontologie (1968).

159 Auch nach Kolakowski nahm der Marxismus „bei Lukács eine irrationale und wis-

tische Identitätssetzung von „Denken und Sein“ (136, 221, 223) konkreter zu machen glaubt. Wie nämlich ist der Verdinglichung entgegenzutreten? Lukács geht es darum, „die verdinglichte Struktur des Daseins *praktisch* zu durchbrechen“ (216, Hvg. CH). Diese nach Fichtes Muster gestrickte Dramaturgie handelt sich dieselben Probleme ein, die schon Fichte hatte.<sup>160</sup> Es folgt der nämliche Zirkel wie bereits in der Frühphilosophie (nach Fichte 1794, 12): dies kann nur das Proletariat leisten, aber nur unter Voraussetzung nicht ihres eigenen, „psychologischen“ Bewusstseins (88), sondern als Exekutoren des theoretisch konstruierten absoluten Geistes des „Klassenbewusstseins“. Dieses wiederum setzt just die Theorie voraus, die es durch sein erlösendes Handeln allererst ermöglicht.

Luxemburgs *politische* Spontaneität wird hier auf die Theoriebildung übertragen,<sup>161</sup> wie umgekehrt das theoretische Phänomen der Verdinglichung gesellschaftlicher Kategorien umstandslos in die Wirklichkeit projiziert wird. Dadurch aber, dass Lukács Denken und Sein hier nicht mehr unterscheidet, blockieren sie sich gegenseitig. Das ist in der Tat eine veritable Krise der Theorie (etwas, was Lukács selbst „Irrationalismus“ nannte), aber – und das ist da wichtige daran – sie geht nicht auf Marx zurück. Denn wie war Marx mit der Verdinglichung umgegangen? „Es ist das große Verdienst der klassischen Ökonomie, diesen falschen Schein und Trug, [...] diese Religion des Alltagslebens aufgelöst zu haben“ (MEW 25, 838). Anders als Lukács’ Konstruktion es vorsieht, *haben* also ökonomische Theoretiker die Verdinglichung durchdrungen – wie sich Naturwissenschaftler wie Kopernikus und Newton in ihren Theorien offenbar erfolgreich von dem unmittelbaren Augenschein (und „Klassenstandpunkt“) haben lösen können. Marx *ist* selbst einer der Theoretiker, die dieses „kritische Geschäft“ betrieben (daher sind auch Vorwürfe *ad personam*, wie der, Karl Marx sei doch eigentlich ein „Bürger“ gewesen, auch so gehaltlos).

Was ist davon nun in Lukács’ philosophischen Marxismus eingegangen? „Man könnte [...] sagen, dass das Kapitel über den Fetischcharakter der Ware den ganzen historischen Materialismus .. in sich verbirgt“ (Lukács 1923, 186). Genau das nun kann man mit Sicherheit ausschließen – vielmehr erhellt umgekehrt erst die Kenntnis der sachhaltigen Theorien von Marx dieses Kapitel.<sup>162</sup>

---

schaftsfeindliche Form an“ (1977 III, 327). Er entdeckt bei Lukács einen Zirkel zwischen „Totalität“ und „dialektischer Methode“.

160 Für Rosshof 1975 ist „kein theoretisch-systematischer Unterschied bei Lukács gegenüber Fichte zu sehen“ (90, mit Verweis auf Lud). Der Anspruch der Theorie lässt sich, dermaßen überhöht, gerade nicht mehr einholen. Dafür wird nun eine fingierte „Praxis“ in Anspruch genommen, um die Probleme der Theorie zu lösen – statt beide in ihrem eigenen Recht wahrgenommen zu werden (cf. Habermas 1984, 482 ff.; 1985, 75 ff., 380 f.).

161 Es ging ihr um Institutionen, die sich im Massenstreik spontan herausbilden würden (Luxemburg 1905, cf. Lukács 1923, 39 ff., bes. 53; auch 276 ff.; zu Luxemburg siehe auch den Artikel in Neumann 1977).

162 Nach Steinvorh 1977, 6, 32 ff. ist dieses Kapitel eine Art Vorwort, welches lediglich einiges davon einführend vorwegnimmt, was im Rest des Buches (auf zwei-

Dass theoretische Gehalte für Lukács inhaltlich keine Rolle spielen, zeigt sein Bonmot, das Kriterium für „Marxismus“ beziehe sich „ausschließlich auf die Methode“ (13). Der Gegenstandsverlust und der Abschied von Marx im Herzen des Marxismus, die die vorigen Kapitel verfolgten, werden von Lukács verfestigt.<sup>163</sup> Er reduziert Theorie auf *philosophische* Theorie, will diese als ein System konstruieren („das Ganze des Wissbaren [...] einheitlich zu bewältigen“, 132), und muss sie dann auf eine utopisch-mystische „Praxis“ gründen. Auf diese Weise hat er Marx' ökonomische Theorie verabschiedet, die Philosophie idealisiert, und die Sicht auf die reale Praxis mit spekulativem Ballast überladen und damit gerade verstellt. Die „Entscheidung“ für einen Marxismus, dessen theoretische Gestalt gar nicht von Interesse ist, ist weder politisch noch theoretisch begründet, sondern sie folgt unausgesprochen einer „geisteswissenschaftlichen“ Ethik.

Ganz ähnlich wie Eucken folgt auch Lukács einer Sehnsucht nach „Gemeinschaft“ (1911, 75/108), die die bestehenden Verhältnisse und Institutionen hinter sich lassen will und erst in einer seltsamen Körperlosigkeit als möglich gedacht wird (s.u., Fn. 31). Wie daher Eucken Natur und Gesellschaft zu verdrängen gezwungen ist, so verfolgt auch Lukács in seinem im Grunde mystischen Buch das Ziel, nicht nur die „Warenform“ loszuwerden (schon dies ist ein unerreichbar abstraktes Ziel), sondern die Gegenständlichkeit überhaupt (191 ff.).<sup>164</sup> Coletti 1976, 165 erblickt gerade darin ein Erbe Hegels.<sup>165</sup>

---

einhalbtausend Seiten) eingehend entwickelt wird. Der Schluss: ‚also steckt doch auch die Theorie dort drin‘ ist für Marx nicht zulässig, da *Das Kapital* kein philosophisches Buch ist, welches im Sinne eines Systems aus Kategorien deduziert (siehe MEW 4, 125 ff.; I. Hunt 1993; 2.3.4; 2.5.7).

- 163 Jeder „ernsthafte [...] Marxist“ könne getrost „sämtliche einzelnen Thesen von Marx verwerfen“ (1923, 13). Ausgerechnet diese These wird von dem sonst so selbstkritischen alten Lukács aufrechterhalten (1967, 28).
- 164 Lukács spricht von der „Verwandlung der Gegenständlichkeit der Objekte“ (1923, 191), einem „Flüssigwerden, [...] Prozesswerden jener Gegenstände“ (192) davon, dass „das starre dinghafte Sein der Objekte [...] sich als bloßer Schein enthülle“ (196) und von der „Aufhebung aller [...] Verdinglichungsformen“ (225). Die Marxzitate dienen als Beispiele, die im Grunde austauschbar sind. Dahinter steht die deutsch-idealistische Tradition: „da das Bewusstsein hier nicht das Bewusstsein über einen ihm gegenüberstehenden Gegenstand, sondern das Selbstbewusstsein des Gegenstandes ist, umwälzt der Akt des Bewusstwerdens die Gegenständlichkeitsform seines Objekts“ (195). Lukács hatte sich zuvor intensiv mit Meister Eckhart beschäftigt (Keller 1984, 133 ff.; Jung 1989, 56). In seiner Selbstkritik von 1967 führt er diesen „messianischen Utopismus“ (20) auf die mangelnde Unterscheidung von Entfremdung/Verdinglichung (die synonym seien, 27) und Vergegenständlichung zurück (26), die ihm erst 1930, beim Lesen der Marx'schen „Pariser Manuskripte“ von 1844 (MEW 40) aufgegangen sei (38). Der „fundamentale und grobe Irrtum“ (26) war: Vergegenständlichung lasse sich nach Marx nicht „aufheben“ (vgl. das Motto zu 2.5.7).
- 165 Die „Verwirklichung des Prinzips des Idealismus schließt die Auflösung des Endlichen und die Vernichtung der Welt ein“ (Coletti 1977, 42). Coletti gehört zu den wenigen Philosophen, die nicht aus Betriebsblindheit den ungeheuren Nihilismus im deutschen Idealismus übersehen. Von Jacobi bis Marcuse verfolgt er die Ge-

Am Ende dieser akt-mystischen Kontemplation steht endlich die ersehnte „Gesellschaft der Liebe“ (Lukács 1919, in: 1975, 87), besser: die neue „Gemeinschaft“. <sup>166</sup> Darin unterscheidet er sich kaum von Bloch. Lukács verfällt eben der Kritik, die er selbst einst an den Romantikern geübt hatte (Lukács 1911, 75/109): „Die tatsächliche Realität des Lebens entschwand vor ihren Blicken und wurde von einer anderen, von der poetischen, der rein seelischen ersetzt.“ <sup>167</sup>

Lukács hat die Gegenstände der Marx'schen Theorie zu „geistigen“ gemacht („die Macht einer jeden Gesellschaft [ist] im Wesen doch eine geistige Macht“, 267; cf. 1967, 21). Für den rhetorisch glänzenden Balanceakt, den er hier vollführt, reklamierte er wirkmächtig den Titel *marxistische Dialektik*. Diese „Dialektik des Überbaus“ (Benjamin) hat mit Marx allerdings nur noch wenig zu tun. Der Weg zu einer sich auf Marx berufenden, damit aber eher „Lukács“ meinenten Kulturkritik von Adornos ästhetischer Theorie bis zu Habermas' körperloser

---

schichte der „Zerstörung des Verstandes“ (1976, 122), der deutschen Wissenschaftsfeindlichkeit (cf. Callinicos 1983, 99 f.).

- 166 Lukács Vorstellungen tragen durchaus die regressiven Züge, die in dem Gemeinschaftsbegriff, den er allerdings kaum verwendet (1911, 72/103), enthalten sind (Kammler 1974, 87; Jung 1989, 87). Ähnlich sprach Bloch höchst ambivalent vom neuen „Reich“ (1923, 346). Mannheim 1929 verfolgte die Übertragung der Mystik auf die Politik bei Bloch und Lukács wieder auf die Bauernkriege zurück, wo sie einmal ihren Ort hatten. Lukács 1967, 20 kritisiert, dass sein Begriff „Praxis“, weil er nicht im realen Geschehen verankert war, zu einer neuen „Kontemplation“ geführt habe – aber eine, die nicht mehr theoretisch sei. Denn gegen die Theorie (gerade auch die „ökonomische“ im Sinne der II. Internationale) war der Praxisbegriff ja ins Feld geführt worden (1923, 39, 176; vgl. Gramsci 1917). Hier benennt Lukács seine Rolle als Gründer des „westlichen Marxismus“ (P. Anderson 1978). Lukács verweist sogar auf die Rolle, die Sorel für ihn gespielt habe (1967, 12) – später eine *persona non grata* (1954, 27).
- 167 Diese vorauslaufende Selbstkritik zeigt Lukács' auch eigenes Problem an, mit dem zeitlebens gekämpft hat: die „Suche nach Ganzheit“ (Harrington 2002) droht sich in dem Maße, wie sich diese in der Kunst oder im philosophischen System ankündigt, von der Wirklichkeit zu entfremden. Sie ist damit gerade keine Totalität mehr. Anders als der erkenntnistheoretische Idealismus, der das dem Systemschluss Entgegenstehende als unreal setzen kann („um so schlimmer für die Wirklichkeit“), ist der Materialismus allerdings auf die Realität verwiesen, die er so aber nie erreicht. Darin besteht seine Zerrissenheit. Dass eine Entscheidung zum Marxismus gerade nicht vor der Flucht in romantische Überwelten schützt, bestätigt in anderem Kontext auch Koenen. Nach ihm trug die Weltanschauung der radikalen Studenten 1968 „einen weithin monologischen, fast autistischen Charakter und zielte weder auf Wissen noch auf Verstehen im engeren Sinne. Vielmehr war es der Drang, ein noch unbestimmtes Welt- und Lebensgefühl in Metaphern oder Formeln zu fassen und sich eine Gegensphäre der Theorie, der Geschichte, der Literatur zu schaffen – in heutigen Begriffen: eine virtuelle Realität, die die empirische Gegenwart transzendierte und weithin ersetzte“ (Koenen 2001, 46 – wir nennen dies den „objektiven Geist“). Retrospektiv sieht er darin einen „neulinken Doktrinarismus“, der den altlinken Dogmatismus „im Streben nach ‚Totalität‘ noch deutlich übertrumpfte“ (52). Tatsächlich las Dutschke begeistert Heidegger (46) und den frühkommunistischen Lukács (50; vgl. auch das biographische Vorwort in Krahl 1971, 19 ff. Die Weltlosigkeit kulminierte in der RAF tragisch, Koenen 2001, 362, 407).

„idealen Kommunikationsgemeinschaft“ war damit ebenso eröffnet wie der zu ihrer Rückübersetzung in die Lebensphilosophie bei Heidegger.<sup>168</sup> Marx ist erst durch Lukács wieder zum Philosophen geworden. Seine Gedanken haben erst in dieser Form ihren Weg in die deutsche Philosophie gefunden. Diese Philosophisierung trieb jedoch die *Inhalte* aus: schließlich hatte der unkonstruierbare Inhalt der rationalen Form, die Anschauung, den Systemschluss stets *verhindert* (1923, 130). Statt der „Vernunft“, des Denkens in philosophischen Systemen, verabschiedete Lukács den „Verstand“ – die Ratio der ökonomischen Theorie und der in ihr begriffenen empirischen Realität (Fn. 165).

Auch der späte Lukács konnte sich nicht von den vergeistigenden Denkmustern lösen.<sup>169</sup> Noch die „Ontologie“ ist lebensphilosophisch-vergeistigt: Die reale Geschichte ist ihm die Geschichte des *Geistes*; der Formen, Gegenstandskategorien und Kunstgattungen (Die „Geschichte [ist] die Geschichte der Veränderung der Kategorien“).<sup>170</sup> Die Fundierung seiner *eigenen* Theorie in einer konkreten Analyse der Realität, die er 1967 hellsichtig einklagt, lieferte er selbst an keiner Stelle. Die Ontologie geriet zu einer „Philosophie des Marxismus“ (1967, 13), die ausgehend von Nikolai Hartmann erneut ein „System“ erbaute. Vom Realen ausgehen und dies analysieren, um seine Beschaffenheit theoretisch-systematisch darzustellen, ist eine ganz andere Art von Philosophie als von einem philosophischen *Begriff* des Realen auszugehen, um darauf ein philosophisches System zu errichten (Fn. 30; MEW 1, 379). Habermas' Kritik am marxistischen „Produktivismus“ (1985, 80, 96) trifft allein *diesen* philosophischen Marxismus.

Doch gerade weil Lukács dem „bürgerlichen“ Denken so verhaftet war, gehört er zu seinen brilliantesten Kritikern und Analysten.<sup>171</sup> Wo er andere kritisiert

168 Die abstrakte Ablehnung ‚der‘ Moderne war mit Nietzsche ohnehin aus der Ecke gekommen, zu der sie mit Heidegger dann wieder zurückfindet (vgl. 2.5.5).

169 Obwohl erst die philosophische Behandlungsart seinen „abstrakt utopischen Idealismus“ (1967, 14) evoziert hat, meint Lukács, es habe am zu engen Gegenstandsgebiet gelegen. Der ‚Gegenstand‘ „Natur“ müsse nun bearbeitet werden, damit die „Ökonomie“ nicht mehr wie 1923 durch das Ausblenden der Natur (und des Begriffes „Arbeit“) „eingeeengt“ wird (1967, 18 f.). Er kommt auf diese Weise nicht aus dem Fliegenglas heraus; er bleibt (Sozial-) Philosoph. Sein dialektischer Materialismus ist vom Bauprinzip her nach wie vor Idealismus.

170 Lukács 1981, 237; vgl. 1923, 203; 1908; Jung 2000, 25; dagegen MEW 4, 462.

171 Lukács selbst führt seine Herkunft aus dem Bürgertum sogar als Grund dafür an, dass er sich keine Illusionen über dasselbe mache (1967, 39), während Kapitalismuskritiker aus anderen Schichten immer noch insgeheim nach der Erlangung einer gewissen Bürgerlichkeit strebten (etwa 1954, 27). Der Vorwurf, „sich auf den Boden der bürgerlichen Anschauungen zu stellen“ (1923, 214), war einer der schlimmsten, den er austeilen konnte. Allerdings ist seine Klassenzurechnung eine versimpelte: wer für die Kommunisten ist, denkt proletarisch, wer politisch reformerisch denkt, ist schon bürgerlich. Gerade dieser Voluntarismus aber, der nicht auf Inhalte schaut, sondern auf „Wollungen“, verbindet ihn mit der bürgerlichen Philosophie seiner Zeit. Genau wie die Lebensphilosophie dampft er die Unterscheidungen des Verstandes und die für positive Wissenschaft unverzichtbare „Unmittelbarkeit“ zu realen Objekten ein, um von einer „höheren“ Ebene aus zu

(sich selbst eingeschlossen), gehören seine Schriften zu den besten, die der philosophische Marxismus hervorgebracht hat. Was an seinen eigenen Versuchen kritisiert werden kann, ließe sich an anderen Autoren des westlichen Marxismus ähnlich nachweisen. Auch Gramsci (1917) zum Beispiel begann mit einer Verabschiedung der ökonomischen Theorie von Marx. Wie Lukács auf Dilthey, Simmel und Weber, baute er auf Croce, Bergson und Sorel auf und variierte deren Kulturalismus.<sup>172</sup> Der „Marxismus“ stellt in diesem idealistischen Systemdenken wenig mehr dar als eine Entscheidung zu einem bestimmten *Stil* (der heute aus der Mode ist). Die lebensphilosophische Weltvernichtung und „Selbstspiegelung“ (MEW 3, 465) wurde auch vom jungen Ernst Bloch prägnant formuliert:

„diese Welt ist ein Irrtum und nichtig, hat vor der absoluten Wahrheit kein anderes Recht als ihren Untergang [...] Das Nichtwissen um uns ist der letzte Grund für die Erscheinung dieser Welt“ (Bloch 1923, 287); „indes drinnen, in der gotischen Stube der Selbstbegegnung [cf. Euckens Wohnzimmer-Metaphorik, s.o., Fn. 109, CH], diese ganze [...] scheinbar so reale Welt nur selbst wie ein Bild unschädlicher Erinnerung an den Wänden hängt“ (344).

Der deutsche Linkskommunist Karl Korsch, der um 1926 für seine These bekannt wurde, in Russland sei der Kapitalismus wieder eingekehrt,<sup>173</sup> unternahm 1923 eine ähnlich lebensphilosophische Depotenziierung der marxistischen Theorie wie Lukács. Er stellte schon die Existenz einer Marx'schen ökonomischen *Theorie* als Ergebnis der Entfremdung dar. Nach seiner Auffassung war der Marxismus lediglich der „Ausdruck“ der wirklichen proletarisch-revolutionären Bewegung, einer bestimmten „gesellschaftlichen Praxis“ also.<sup>174</sup>

---

agieren: „das Individuum steht vor der objektiven Wirklichkeit notwendig als einem Komplex von starren Dingen gegenüber [...] Nur die Klasse [...] vermag sich praktisch umwälzend auf die Totalität der Wirklichkeit zu beziehen. Und die Klasse auch bloß, wenn sie in der dinghaften Gegenständlichkeit der gegebenen, der vorgefundenen Welt einen Prozess [...] zu erblicken imstande ist“ (1923, 211). Zur „Bewältigung der unmittelbaren Wirklichkeit“ sei „das Verlassen des Standpunktes der Unmittelbarkeit vonnöten“ (212). Engels' und Lukács' Unterscheidung von dinghaftem und prozesshaftem Denken (MEW 19, 203 ff.) ist mit der Lebensphilosophie von Bergson eng verwandt.

172 Cf. P. Anderson 1978, 87; 1979; Kolakowski 1977 III, 243 ff.; Milner 1999, 47 ff. Gramsci war gegen den Empirismus und für die „Erlangung eines höheren Bewusstseins“. „Der Mensch ist vor allem Geist“ (1916, in 1987, 26). Er lobte Croce, der wie Lenin den „Ökonomismus“ zurückgewiesen habe (1967, 258). Gramsci wurde postum verehrt, wohl auch, weil er erlaubte, bei Beschäftigungen mit einer autonom gefassten Kultur das marxistische Gesicht zu wahren (Laclau 1985, Milner 1999, 116 ff.). Gegenüber dem deutschen Kulturalismus von Lukács bis Adorno brachte er eine internationale Note herein (Haug 1985, 127 ff.; 1996).

173 Dafür wurde er von Stalin zitiert, Linden 1992, 44 f.; Kolakowski 1977 III, 337 ff.

174 Der Marxismus sei der allgemeine „Ausdruck der selbständigen revolutionären Klassenbewegung des Proletariats“ (Korsch 1923, 88), „der theoretische Ausdruck eines revolutionären Prozesses“ (109, vgl. noch H. Fleischer und W. Schmied-Kowarzik). „Ausdruck“ ist ein Grundbegriff in Diltheys Geisteswissenschaft, die Korsch wohl bekannt war (81): „Und zwar umfasst dieser Zusammenhang von Le-

Leider nur habe es diese „Einheit“, diesen „unzerreißbare[n] Zusammenhang von Theorie und Praxis“ nur in der Zeit von 1843 bis 1848 gegeben (Korsch 1923, 100; schon dies ist eine romantische Verklärung des Geschehens). Diese Zeit wurde auch von Lenin gegenüber dem „Ökonomismus“ der späteren Jahre verherrlicht (2.2.1, Fn. 13). Nach 1848 seien bei Marx „die verschiedenen Bestandteile dieses Ganzen [...] weiter auseinandergetreten“ (100). Der junge Marx wurde also keineswegs nur von der „bürgerlichen“ Philosophie vorgezogen.

1923 fasst Korsch Marx' spätere ökonomische Schriften nicht als wissenschaftliche Theorie, sondern noch als Teil eines philosophisch-praxeologischen „Systems“ auf.<sup>175</sup> Gleichwohl gibt er wenig später gerade der Wissenschaftlichkeit von Marx die Schuld an der „Krise des Marxismus“, und fordert, eine grundlegend *neue* Theorie – wie einst Bernstein.<sup>176</sup> Die Krise des Marxismus besteht bei ihm nicht in der Vernachlässigung der Theorien von Marx, sondern umgekehrt darin, dass der Marxismus sich *als eine Theorie* missverstehe. Aufgrund seiner politischen Entscheidung für den Sozialismus gegen jeden politischen Reformismus eingestellt, verklagt er Theorie als solche des „Verfallens“ in den Revisionismus.<sup>177</sup> Korsch will „Theorie“ nur im Sinne von *Philosophie* gelten lassen, und zwar derjenigen der „deutschen Idealphilosophie“ (1923, 87). Er lässt Theorie im Sinne von Dilthey lediglich als „Ausdruck“, und damit gerade nicht als Theorie gelten. Ausdruck eines wirklichen Geschehens sind auch Parteipro-

---

ben, Ausdruck und Verstehen [...] die dauernden geistigen Schöpfungen, in denen die Tiefe des Schaffenden sich dem Auffassenden öffnet, oder die beständigen Objektivierungen des Geistes in gesellschaftlichen Gebilden [...] es ist der Vorgang des Verstehens, durch den Leben über sich selbst in seinen Tiefen aufgeklärt wird“ (Dilthey, GS VII, nach Gerlach 1991 III, 122). Auch Korsch wollte also „Tiefe“.

175 „Das System [!] des Marxismus löst sich also bei seinen Schöpfern selbst niemals in eine Summe von Einzelwissenschaften [...] auf“ (Korsch 1923, 100). In merkwürdiger Verdrehung des Unterschiedes von Philosophie und Wissenschaft heißt es: „Eine Auffassung, welche der Theorie eine selbständige Existenz außerhalb der realen Bewegung zusprechen wollte, wäre [...] idealistische Metaphysik“ (99). Auf idealistischer Metaphysik beruht vielmehr sein Glaube, einer selbstständigen wissenschaftlichen Theorie nicht zu bedürfen, da die lebensphilosophische gedachte „Selbsterkenntnis“ der Revolutionäre schon alles an Wissen enthalte.

176 Kolakowski 1977 III, 339, 351; Korsch 1938, 1972. „Die ideologische und doktrinaire Loslösung der ‚reinen Lehre‘ von der wirklichen geschichtlichen Bewegung [...] ist selbst eine Erscheinungsform der bestehenden Krise des Marxismus“, damit „eine Krise der Marx-Engels'schen Theorie“ (Korsch 1971, 167; verfasst 1931).

177 „Die einheitliche Gesamtheorie der sozialen Revolution ist umgewandelt in eine wissenschaftliche Kritik der bürgerlichen Wirtschaftsordnung und des bürgerlichen Staates [...], die nicht mehr nach ihrem ganzen Wesen notwendig verläuft in einer revolutionären Praxis, sondern ebenso gut verlaufen kann [...] in allerhand Reformbestrebungen“ (Korsch 1923, 104). Er wolle „das subjektive Handeln der Arbeiterklasse“ und nicht die ökonomischen Gesetze des Kapitalismus zum Gegenstand der Theorie machen“ (Kolakowski 1977 III, 346). So ist natürlich „ein ‚rein theoretischer‘ Marxismus [...] prinzipiell unmöglich“ (343). Korsch sei „für empirische Argumente völlig unempfänglich“ (350): „Es gibt [...] keine rationalen Erkenntnis-kriterien mehr“; das sei der „verborgene Antiintellektualismus“ von Korsch (350).

gramme ohne ein Gran Theorie (www.appd.de). Da Korsch die Theorie von Marx schon im Ansatz missachtet, versteht er das Revolutionäre an ihr – die Durchbrüche in der politischen Ökonomie, die das einzige sind, was von Marx im 21. Jahrhundert übrig ist – als etwas äußerliches. Das Revolutionäre kann für Korsch nur eine politische Handlung sein. Bleibt diese aus, ist auch die Theorie hinfällig. Mit dieser *Reduktion von Theorie auf Praxis* waren die philosophischen Weichen dafür gestellt, dass man die Theorie schnell fallen lassen konnte, als die „Praxis“ sie nicht mehr opportun erschienen ließ – wie es die Kritische Theorie im Exil und die deutsche Sozialphilosophie spätestens 1989 vollzog.

Diese Verquickung von Theorie und Praxis, von Denken und Sein auf Kosten der ökonomischen Theorie ist weiter zu verfolgen, im westlichen Marxismus (2.6) und darüber hinaus (3.1, 3.3). Zuvor ist noch die letzte Stufe auf dem „philosophischen Abstraktionsprozess [...] von Marx zu Heidegger“ (König 1937, 94) zu beleuchten. Auch Heideggers Philosophie ist als eine Reaktion auf Marx'sche Thesen zu deuten, die sie zu Philosophemen verarbeitet. Doch die Philosophisierung verläuft hier indirekter als bei Lukács. Da Heidegger auf einen Marx reagierte, der schon durch Lukács zum Sozialphilosophen transformiert war, ist die philosophische Widerlegung, die Heidegger in *Sein und Zeit* „implizit“ gibt (Rohrmoser 1968), nur invers auf Marx zu beziehen. Doch sie ist ein zentraler Baustein in der Geschichte der Marxrezeption.<sup>178</sup> Heidegger radikalisiert die Vergeistigung von Marx so weit, bis sie politisch in ihr Gegenteil umschlägt.<sup>179</sup>

### 2.5.5 Heidegger als Ausläufer

„Philosophie und Studium der wirklichen Welt verhalten sich zueinander wie Onanie und Geschlechtsliebe.“ (MEW 3, 218)

An Eucken ließ sich eine partielle und inverse Rezeption von Marx nachweisen, doch wird er kaum noch mehr die anspruchsvolle Philosophie gerechnet. Lukács, der schon einen besseren Ruf hat, zeigte zwar eine große Offenheit gegenüber Marx, wies dabei aber erstaunlich viele Gemeinsamkeiten mit Eucken auf: beide vergeistigten Marx'sche Thesen (und bei dieser Gelegenheit gleich die ganze „unmittelbare“ Welt der Dinge), beide endeten in einem philosophischen Kampf für eine „neue Welt“, welche sich über die „wirkliche Welt“, auf die Marx die Philosophie und deren Aufhebung verpflichtet hatte (3.4.3), seltsam hinwegsetzt; darin neben Fichte und Hegel am ehesten der Mystik nahe. Allerdings war Lukács kein amtlicher Philosoph, sondern eher Literaturkritiker. Vor allem aber war er Kommunist, und damit innerhalb der Philosophie stets ein Sonderling.

178 Heideggerschüler wie Marcuse, Löwith oder Arendt haben den philosophischen Marxismus des 20. Jahrhunderts stark geprägt (Rentsch 2001, VII; Wolin 2001).

179 Eine „(falsche) Überwindung durch Radikalisierung“ (Bourdieu 1988, 120). Sie liefert „dem Konformismus die unfehlbarste Rechtfertigung“ (89; vgl. Simmel 1900, 8; dazu auch Kapitel 2.4.2, Fn. 37).

Die These, die Sozialphilosophie des 20. Jahrhunderts sei als eine mal offene, mal verdeckte Auseinandersetzung mit Marx zu lesen, der dabei entökonomisiert und vergeistigt wurde, soll noch an einem ‚Vollphilosophen‘ überprüft werden, der die Philosophie bis heute stark beeinflusst: an Heidegger. Er hat die damalige philosophische Landschaft tief in sich aufgenommen und zugleich neue Gedanken entwickelt. Dabei stellt Lukács, der die deutsche akademische Szene 1919 zunächst verließ, eine versteckte Mittlerstelle zu Heidegger dar,<sup>180</sup> ähnlich wie Tönnies für Eucken und andere: bevor Gedanken von Marx von diesen Denkern zur Kenntnis genommen wurden, mussten sie zunächst philosophisch vorverdaut („rekonstruiert“) werden. Marx schien diese Vergeistigung vorauszusehen und „verließ“ *darum*, nicht weil er Positivist war, die Philosophie (Brudney 1998; 2.5.7).<sup>181</sup> Lukács aber hob nicht die Philosophie, sondern Marx *in* die Philosophie „auf“. Darin folgte ihm Heidegger, und damit weite Teile der Sozialphilosophie.

Die Krisendiagnose Euckens (2.5.3) war kein Einzelfall. Der Philosophiehistoriker Fritz Heimann bestimmte aufgrund der übergreifenden Krisenstimmung in der damaligen Philosophie die „Krise“ als *das* Kennzeichen der Epoche (Fn. 89). Zwar fasst Heimann sie etwas überinklusiv als „Krise des Menschen“ (1929, 5). Doch die Ursache hierfür benennt er mit *Marx* als dem „kritischen Wendepunkt der Philosophie“ (a.O., XI) schon genauer. Marx sei noch immer der gefährlichste Autor der Zeit (53). Interessant daran ist, dass er als die wichtigsten „Deuter der Epoche“ Marx und Heidegger bestimmt (393). Heimann scheint ein Rückbezug Heideggers auf Marx als sicher. Doch ist dieser harmonistisch als eine kritische Weiterführung Marx’scher Topoi<sup>182</sup> oder eher als Kampf *gegen* Marx zu verstehen?<sup>183</sup> Für die Beantwortung dieser Frage ist zunächst Heideggers versteckte Auseinandersetzung mit Marx näher zu beleuchten – die nicht zuletzt seine „Entscheidung“ für den *anderen* Extremismus forcierte (1). Um der biographistischen Falle zu entgehen, die darin nur ein privates politisches „Werturteil“ sieht, das mit seiner Philosophie nichts zu tun habe, wird dann der lebensphilosophische Hintergrund Heideggers konturiert, vor dem die Motive und Methoden seines Kampfes mit Marx erst philosophisch zu entschlüsseln ist (2). Dabei wird zugleich deutlich, wie es *theorieimmanent* zu dem ungeheuren „Nihi-

180 Vgl. Gudopp 1983, Goldmann 1975 sowie bezüglich Adorno Mörchen 1980.

181 „Wir befinden uns jetzt mitten in Deutschland! Wir werden Metaphysik treiben müssen“ (MEW 4, 125; cf. 3.1.3, Fn. 38). Marx zitiert Stirner: „Ja, es spukt in der ganzen Welt [...] Nur in ihr? Nein, sie selber spukt, [...] sie ist der wandelnde Scheinleib eines Geistes“ (MEW 3, 136). Marx nannte die deutsche Philosophie darum „religiös“ (137, cf. 2.6.4) – und hierin ähnelt er tatsächlich einmal Nietzsche, der allerdings 40 Jahre nach ihm schrieb.

182 Marcuse 1928, 1932, Alexos 1966, Maurer 1975, Fräntzki 1978, Eldred 2000, Servais 1998, cf. Demmerling 2003.

183 So etwa Lukács 1933, 1951 und 1954, Bourdieu 1988, Gudopp 1983, Tertullian 1990. Sozialistische Werke, für die Heidegger ein „ideologischer Agent des Monopolkapitals“ war (Zweiling 1958, 45; 1961, 25), sehen ironischerweise den Marx-bezug nicht und erschöpfen sich in schematischen Klassenzurechnungen.

lismus“ Heideggers kam, der ihn der nationalsozialistischen Selbstenthauptung so ungeschützt aussetzte.

## Heidegger und Marx

„Wir wollen keine Sätze mehr, wir wollen uns selbst. Und damit ist die Aufgabe gestellt: Es gilt, den deutschen Sozialismus von Marx zu befreien.“ (Spengler 1920, 4)

Den Strömungen seiner Zeit, selbst dem Materialismus, machte Martin Heidegger ihren Subjektivismus zum Vorwurf. Es gelte, sich der „Fundamente“ wahrhaften Philosophierens allererst zu versichern. Dies war wenig originell, es entsprach der neuhegelianischen *Suche nach Wirklichkeit* (s.u., Fn. 78). Hatte schon Hegel die abstrakte Verstandesphilosophie Kants vergeschichtlicht, so ging nun auch Heidegger gegenüber der als zu rationalistisch empfundenen Philosophie der Kantianer Rickert und Husserl den Weg einer konkreteren Fassung des leistenden Subjekts. Schon die Zeitgenossen Heideggers sahen in dieser Bewegung allerdings nicht so sehr eine Nähe zu Hegels Verarbeitung von Kant, sondern eher zu der Marx'schen Kritik an Hegel.<sup>184</sup> War doch selbst Hegel noch Intellektualist, der sich im sprichwörtlichen „Lehnstuhl“ die Selbstbewegung der Gedanken lediglich *ansah*, während Heideggers Fassung des leistenden Subjektes, das „Dasein“, wesentlich praktischer war, ja sogar alle Leiden des wirklichen Lebens zu durchleben schien. Da Heidegger keinen Rückbezug auf Marx anzeigt, ist von einer negativen Rezeption zu sprechen.

Eine solch versteckte Abhängigkeit Heideggers von Marx ist des öfteren behauptet worden – ob direkt oder über den Umweg Lukács.<sup>185</sup> Die Annahme einer verfremdenden Umdeutung Marxens in der Philosophie ermöglicht es, auch dort nach Spuren von Marx zu suchen, wo sein Name nicht fällt. Es macht jedoch nur dort Sinn, nach Spuren zu suchen, wo sie hinterlassen werden *konnten*. Eine Beeinflussung durch irgendeine Strömung ist ebenso leicht zu behaupten, wie sie unwichtig bleibt, solange damit nicht entscheidende Einflüsse oder Verzerrungen verbunden sind. Eine evidente Revozierung Marx'scher Thesen lässt sich sowohl auf der polemisch-weltanschaulichen wie auf der „streng“ philosophischen Ebene finden. Ein Großteil der weltanschaulichen Note steckt in Heideggers Ausdrucksweise und der Wahl seiner Beispiele. Es wäre denkbar, diese zu ignorieren. Dann wäre bei einer Betrachtung Heideggers eine Scheidung der „eigentlichen“ Philosophie von den weltanschaulichen und zeitbedingten Zutaten vonnöten. Allerdings zieht Heidegger in seinem Hauptwerk genau diese Differenz *ein*, indem er der Philosophie den Boden des alltäglichen Selbstverständnisses zuweist, auf welchem sich immer schon *beides* vorfindet (1927, 38, § 18, §§ 26 f.).

184 Neben König 1937 Beck 1928, Marcuse 1928, Heimann 1929 und Marcks 1929.

185 Siehe Lukács 1954, 389 ff.; 1951, 164 ff.; Rohrmoser 1968, 1974; Goldmann 1966 und 1975; Bourdieu 1988; Gudopp 1983, 212 ff. und Ebeling 1993a, 69 ff. Kittsteiners (2003) Behauptung einer Verwandtschaft habe ich kritisiert in Henning 2005.

Welches die systematischen Parteien sind, ist eine strittige Frage, die hier nicht interessiert (dazu Rentsch 2001) – wir nehmen Heidegger beim Wort und machen diese Unterscheidung *nicht*. Sieht man sich also den Themenkatalog des „Patchworks“ *Sein und Zeit* (Bast 1986) auf seinen Marxbezug hin an, so zeigt sich, dass mehrere Themen des Marxismus hier auftauchen (Entfremdung und Rettung, Kritik des Idealismus, Suche nach Totalität, Reduktion der Theorie auf eine fundamentalere Basis, ein Schwerpunkt auf Geschichte etc.).

Es gibt näherhin folgende Parallelen: Die Kritik der Religion, mit der Marx seine kritische Laufbahn startet, steht auch bei Heidegger am Anfang. Selbst in Konflikt mit seiner katholischen Herkunft, löst er bei seinem Marburger Kollegen Bultmann mit seiner Destruktion der Grundbegriffe (Heidegger 1927, 180, 229) geradezu eine religionskritische Initialzündung aus. Auch den erkenntnistheoretischen subjektiven Idealismus, den Marx in Bauer und Stirner, Heidegger in Neukantianismus und Phänomenologie vor sich hatte, hatten beide kritisiert, unter Beibehaltung der dort entwickelten „tätigen Seite“ des Subjektes. Dem Idealismus wird ein Primat des Lebens vor der Form entgegengesetzt: die Form gleicht sich den jeweiligen Inhalten allererst an. Diese Inhalte werden in der Analyse auf einer konkreten Ebene aufgesucht, die jedoch nicht vulgär als „vorhanden“ vorausgesetzt, sondern als eine tätig hervorgebrachte konzipiert wird. Diese leistende Praxis ist keine andere als die tatsächliche des gelebten Lebens, in welcher besonders die alltägliche „Sorge“ um das Überleben im Mittelpunkt steht. Von diesem Bereich aus erscheint die Unterscheidung von Subjekt und Objekt und somit die Erkenntnistheorie insgesamt als eine „rein scholastische Frage“.<sup>186</sup>

Mit einigem Wohlwollen könnte man die Grundlinien von Marx und Heidegger auf diesen gemeinsamen Nenner bringen, wie es im Heideggermarxismus von Marcuse, Sartre oder Kosik ja auch „abendländisch-konziliant“ versucht wurde.<sup>187</sup> Entscheidende Unterschiede, die im Bereich der konkreten Ausführung liegen, werden so allerdings übergangen. Das ist bei Denkern, die einen Schwerpunkt auf das Konkrete legen, nicht einerlei. Denn hier unterscheiden sich die beiden auf das Äußerste: Die Themen, die Heidegger von Marx aufgreift, werden nicht im Marx'schen Sinne *behandelt*, sondern einer „ursprünglicheren“ Interpretation entgegengeführt. Es wird eine „radikalere“ Interpretation dieser Phänomene in Aussicht gestellt. Was aber *ist* die „Wurzel“ des Menschen (MEW 1, 385)? Was ist „ursprünglicher“ als der Ursprung des „bewussten Seins“ (MEW 3, 26) des Menschen in seinem „Sein“, also in seinen je historisch-konkreten materiellen und sozialen Bedingungen? Wie wir sehen werden, löst Heidegger im Gegenzug zum Materialismus in unvergleichlicher Radikalität jedes wirkliche *Sein* und alle weiteren denkbaren Instanzen in Nichts auf. Eher ist also von einer „verborgenen Gegnerschaft“ zu reden (Ebeling 1993a, 75): Marx und Heidegger „schließen sich von sich her aus“ (Vosskübler 1996, 420; cf. Rohrmoser 1968).

186 Marx: „Thesen über Feuerbach“ (1847), MEW 3, 533; vgl. Heidegger 1927, 203.

187 So R. Prewo in Böckler/Weiss 1987 über Löwith 1932, cf. Demmerling 2002.

Die Kritik, die Marx an den Philosophen übte, bezog sich auf solche, die Hegel *ihrerseits* schon kritisiert hatten – und zwar auf eine Weise, der Heidegger sehr nahe kommt (Grondin 1994). Umgekehrt begann Heideggers Destruktion der Metaphysik zwar bei Aristoteles und Plato, allerdings unter der Unterstellung, damit auch Marx als einen letzten Ausläufer dieses Denkens in den Griff zu bekommen. Diese Sicht verrät etwa folgende Notiz: „Ideenlehre Voraussetzung für Marxismus und die Ideologienlehre. ‚Weltanschauung‘ als Ideologie, Abstraktum, Überbau der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse. Überwindung des Marxismus?!“ (Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 34, 325).<sup>188</sup>

Deutlich wird die Gegnerschaft, wenn die Gegensätze bei gleicher Thematik einander gegenübergestellt werden. Die werturteilende Verachtung der „Öffentlichkeit“ (Heidegger 1927, § 27, § 35), die es damals auf *allen* Seiten gab, erinnert an Marx' Unterscheidung von Wesen und Erscheinung (2.4.6): Wofür Dinge gemeinhin gehalten werden, sind sie nicht wirklich; für ihre Erkenntnis bedarf es eines überlegteren Zugangs. Marx' Weg der Erkenntnis führte über die *Wissenschaft* (siehe die Metapher der „Camera obscura“, MEW 3, 26). Gemäß der „idealistischen Reaktion gegen die Wissenschaft“ in der Lebensphilosophie besteht der Schwerpunkt bei Heidegger dagegen nur noch in einem vertiefteren Verständnis *seiner selbst*.<sup>189</sup> Dies kann nur als „ursprünglicher“ empfunden werden, wenn im Sinne Diltheys und Fichtes als „Ursprung“ der Welt das einzelne Subjekt gilt.<sup>190</sup> Daneben erinnert die Präntention auf „Entschlossenheit“ (§§ 60 und 62) vage – den Weltkrieg einmal beiseite gelassen (Rentsch 1990, 144) – an den von Marx beschriebenen „Kampf“ in der modernen Gesellschaft, den „Klassenkampf“, sowie an die unbedingte Leninsche Disziplin (man denke an die „Entscheidung“ von Lukács). „Entschlossen“ soll man nach Heidegger jedoch wieder nur man „selbst sein“ (1927 individuell, 1933 in Sinne des „Volkes“). Deutlicher noch wird der umgestülpte Widerhall von Marx bei der Analyse des „Verfallens“ (§ 38, § 68c; Henning 2001a), wo Heidegger den Terminus der „Entfremdung“ (178, 347) benutzt.<sup>191</sup> Dieses „Verfallen“ ist bei Heidegger zwar unaufhebbar

188 Die Rolle Platos bei Heidegger ist zwielichtig: vielleicht projizierte er darum so viel auf ihn, weil er sich ihm so nahe fühlte. Siehe Safranski 1994, 244 ff.; Brach 1996.

189 Deutlich wird der „existentiale ‚Solipsismus‘“ (1927, 188) dort, wo das „Dasein vor sein Freisein für [...]“ gebracht ist: wählen soll es wieder nur sich selbst („Freiheit des Sich-selbst-Wählens“). Die Identität von Welt und Ich wird hier transformiert in die von Dasein und In-der-Welt-Sein („die existentielle Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen“, 188). Neben dem Verlust der Moral (Ebeling 1993a, 31 ff.) liegt hierin eine detailgetreue Replikation des deutschen Idealismus. Auch dieser hatte theoretische und praktische Vernunft vermengt (34). Die „Eigentlichkeit [...] als Möglichkeit, die es immer schon ist“ (Heidegger 1927, 188) erinnert daneben an Lukács' „Klassenbewusstsein“: auch hier muss etwas, das „objektiv möglich“ ist (1923, 87), nur zu Bewusstsein kommen, um wirklich zu sein.

190 Lukács 1954, 395 beschuldigt Heidegger des „subjektiven Idealismus“ (Fn. 204).

191 Auch der Term „Verdinglichung“ taucht auf (Heidegger 1927, 46 und 437: „dass die Gefahr besteht, das Bewusstsein zu verdinglichen, weiß man längst“; vgl. aber 127: „Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geblättert“). Goldmann

(175 f.), es gilt allerdings, nach einer durchdringenden Diagnose der Ursachen, das Verfallen in einer genuinen Praxis zumindest einzudämmen. Es bedarf einer regelrechten Revolution – bei Heidegger allerdings nur der des Individuums, und nur im Denken –, welche eine entsprechende Entschlossenheit voraussetzt und auch den Kampf, gar den Tod nicht scheuen darf (§§ 58, 62). Dies kann, zumindest im hinteren Teil des Buches, nur in einem starken und geeinten Kollektiv gemeistert werden (§ 74). Mit dieser „Praxis“ wird eine historische Ebene erreicht, die eine Untersuchung dieses Themengebietes gebietet (§§ 72-77). Schon Marx war bei der Geschichte gelandet (MEW 40, 544; MEW 3, 28 ff.; daher „historischer Materialismus“). Allerdings wurzelt bei Heidegger noch die „Geschichte“ in der „Geschichtlichkeit“ (§ 74), ein Attribut des gedachten, abstrakten Individuums („Dasein“).<sup>192</sup>

Weiterhin hinterfragt auch Heidegger wie schon Lukács den in der Lebensphilosophie so unbeliebten „Dingcharakter“ der Dinge (cf. Fn. 164, 264), und zwar anhand der Unterscheidung von Zuhandenheit und Vorhandenheit. Dies ähnelt Marx' Unterscheidung von Gebrauchswert und Tauschwert.<sup>193</sup> beides sind je verschiedene Gegebenheitsweisen identischer Gegenstände, die einmal dem „gebrauchend-hantierenden Umgang“ (69), einmal einer komplexeren Praxis entstammen, deren lebensfernere Form aber nicht annulliert wird (sie ist „notwendig“, 426); wobei letztere von ersterer als „abkünftig“ gedacht wird.<sup>194</sup>

---

1975, 27 ff. vergleicht Lukács Verdinglichungskritik mit Heideggers Kritik des Präsenstendens. Zu Heideggers Lukács- Kenntnissen Gudopp 1983, 130 ff. Heidegger kam noch einmal auf die „Entfremdung“ zurück: „Was Marx [...] als die Entfremdung des Menschen erkannt hat, reicht mit seinen Wurzeln in die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen zurück. Dies wird, und zwar aus dem Geschick des Seins in der Gestalt der Metaphysik hervorgerufen [...], durch sie verfestigt und zugleich von ihr als Heimatlosigkeit verdeckt. Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt [...], in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte aller übrigen Historie überlegen. Weil aber weder Husserl, noch [...] Sartre die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein erkennen, kommt weder die Phänomenologie, noch der Existentialismus in diejenige Dimension, innerhalb derer erst ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich wird“ (1947, 87). Zu jener Zeit saß Heidegger zwischen allen Stühlen und suchte Halt (Safranski 1994, 388 ff.). Offenbar wollte er sich empfehlen als jemand, der dieses Gespräch führen könne. Dazu kam es nicht, weil er wieder Anhänger auf der bewährten Seite fand. (Heideggers Briefpartner Jean Beaufret leugnete später den Holocaust.)

192 „Das Dasein hat faktisch je seine ‚Geschichte‘ [...], weil das Sein dieses Seienden durch Geschichtlichkeit konstituiert wird“ (Heidegger 1927, 382; s.o., Fn. 67). Das ist eine Parallele zur Geschichtlichkeit der Klassen bei Lukács 1923.

193 Bereits Lukács hatte seine Verdinglichung primär am „Warenfetisch“ abgelesen (1923, 97; MEW 23, 85 ff.).

194 Heidegger bezeichnet die „Zuhandenheit“ sogar als das „an sich“ (1927, 71). Das erinnert an Lukács' Diskussion der praktizistischen Wendung des ‚Ding an sich‘ bei Engels (MEW 21, 276): Lukács übernimmt sie formal, überführt sie aber inhaltlich aus der „Industrie“ in die „Totalität“ (Lukács 1923, 145 f.) – wie Heidegger.

Doch Heidegger meint schon mit dieser abstrakteren Form, welche die Kantianische „Gegenständlichkeit überhaupt“ durchscheinen lässt (ähnlich wie bei Lukács), etwas *erklären* zu können – das Verfallen und alle Folgeerscheinungen, deren Fehler darin besteht, die Dinge als solche zu nehmen und nicht den ungegenständlichen Prozess dahinter zu sehen –, während Marx mit dem „Begriff“ nicht zufrieden ist, sondern damit allererst die tatsächliche Bewegung des *unter* ihm Begriffenen analysiert. Marx denunziert nicht wie später Adorno den Tauschwert moralisch, sondern nimmt ihn als eine Gegebenheit, mit der er „rechnet“. Die Analyse des realen Prozesses bei Marx hat sich bei Heidegger idealisiert (es bleibt bei der Analyse der Begrifflichkeit) *und* subjektiviert (Abhilfschafft bereits ein verändertes Selbstverständnis). Dem hatten Simmel, Freyer, Lukács und andere lange vorgearbeitet.<sup>195</sup>

Auffallend ist schließlich die Parallele im Verständnis von Theorie: wie Marx ihre Genese aus der tatsächlichen gesellschaftlichen Praxis derart rückverfolgt, dass eine Theorie für ihn letztlich nur dann zu verstehen ist, wenn sie aus diesem Rahmen heraus gelesen wird, nur dann richtig entwickelt wird, wenn sie sich desselben gründlich versichert, so verortet auch der Lebensphilosoph Heidegger (Fellmann 1993, 187 ff.) die Theorie in Praxis – allerdings in einer irrationalen, in der des „Lebens“ als eines unhinterfragbaren Geschehens (cf. Fn. 68) bzw. in der der Existenz als in der ungreifbaren und „pseudokonkreten“ Personalisierung dieses Lebens (Anders 1947). All diese „ursprünglicheren“ Interpretationen ließen, wie bei Nietzsche und Eucken, in der Konsequenz auch den Marxismus als verfehltes Denken, als Symptom der Krise erscheinen (Ebeling 1993, 69 ff.). Wurde die *Philosophie der Krise* selbst als Symptom einer übergreifenden Krise gedeutet, so war das Ergebnis eine „Krise der Philosophie“.<sup>196</sup> Der methodisch-ontologische Monismus ließ es nicht zu, zwischen der Ebene des Geistes und der der Wirklichkeit hinreichend zu unterscheiden.

Krisen der Wirklichkeit wurden so bereits von Antimodernisten des Kaiserreiches auf eine falsche Philosophie zurückgeführt. Man meinte damit nicht nur die wahren Schuldigen gefunden zu haben,<sup>197</sup> sondern musste umgekehrt schon

---

Die Kritik an Engels ist berechtigt, aber ihre Auflösung bei Lukács ist nicht „kritisch“, sondern seinerseits wieder idealistisch.

195 Simmel hat das „Marx’sche Schema [...] weit über das wirtschaftliche Gebiet hinaus“ verlängert und dadurch entökonomisiert (Simmel 1916, 98; ökonomisch folgte er der Grenznutzenschule, cf. 2.4.1; Großheim 1991, Luckhardt 1994). Lukács setzte die „Warenform“ als „Universalkategorie“ (1923, 97) und deutete in sie die philosophischen Paradoxien hinein, die ihn schon lange quälten (Jay 1984, 109; vgl. Paschukanis 1924, Sohn-Rethel 1972, Haug 1971).

196 „Philosophie hat nicht Grundlagenkrisen, sie ist die institutionalisierte Grundlagenkrise“ (Spaemann 1978, 92). Siehe oben, Fn. 89.

197 Das Aufklärungsdenken im Ausland, die Sozialdemokratie im Inland, und zunehmend die Juden; Ringer 1969, 203, Sontheimer 1962. Hügli 1993, Wuchterl 1995 schweigen davon.

die Möglichkeit einer krisenfreien Theorie anzweifeln.<sup>198</sup> Wenn Philosophie in der Daseinsauslegung fundiert ist, dieses Dasein jedoch in die Krise gerät, so kann Philosophie nur dann von der Krise frei bleiben, wenn sie eine „relative Autonomie“ gegenüber dem konkreten Daseinsvollzug besitzt. Genau das wurde in der Lebensphilosophie bestritten, dieser Ansatz wurde als dualistisch und lebensfern abgelehnt. Gerade dieses Denken wollte man ja als den *Verursacher* der Krise ausmachen – je nach Geschmack mit Nietzsche, mit Dilthey oder auch Marx.

Nun ist zu fragen: *Warum* eigentlich treten so viele Fragen, die im Marxismus gestellt wurden, bei Heidegger erneut, wenn auch verändert, zum Vorschein? Hatte sein Geschmack ihn nicht eher an Dilthey und später an Nietzsche verwiesen? Warum sollte die Marxismus-Verarbeitung gegenüber aus anderen Traditionen aufgegriffenen Themen, etwa des Kantianismus (so in der Konstitution von Raum und Zeit, §§ 22-24 und 70 bzw. 65 ff.), einen Vorrang haben? Dies lag auch an der sozialen Realität. Die Welt, aus der heraus *Sein und Zeit* geschrieben und gelesen wurde, war eine unstete, verunsichernde, als krisenhaft erlebte. Viele junge Männer hatten ihr Leben, viele Familien ihren Besitz, Deutschland seine politische Form und – wie viele meinten – seine „Ehre“ verloren (durch Versailles, nicht bei Kriegsausbruch). Es gab keine verbindlich sinnstiftende Instanz mehr; auch Heidegger hatte sich von der Kirche gelöst. Stattdessen machte sich ein „Hunger nach Weltanschauung“ (Windelband 1910, 278) breit, der inflationär und oft dilettantisch zu stillen versucht wurde. Die Erwartungen an die Philosophie waren hoch (Henning 1999, 12). Der Marxismus wusste nun auf viele dieser Fragen eine Antwort zu geben. Er beanspruchte zudem, die Blüte der Philosophie, den deutschen Idealismus, in sich aufgehoben zu haben (Engels, MEW 21, 265 ff.). Auf einen solchen Anspruch musste reagiert werden, und diese Reaktion forderte eine *Entscheidung* heraus.<sup>199</sup> Nicht genug, dass Marxisten damit drohten, die alten Verhältnisse umzustürzen (die ohnehin erschüttert waren – und was fällt, soll man stoßen). Falls man von der Richtigkeit dieser Philosophie zu überzeugen war, kam man nicht umhin, daraus politische Konsequenzen zu ziehen, da die Praxis nicht nur gewichtiges Explanans, sondern auch zentrales Ziel dieser Philosophie war. Diese Frage hatte „Härte und Schwere“ (Franzen 1988).

Programmatische Äußerungen Heideggers zeigen, dass er sich dieser Situation bewusst war. So stellte Heidegger seiner Habilitation von 1914 ein Hegel-Motto voran und verkündete an deren Ende, seine Philosophie stehe „vor der großen Aufgabe einer prinzipiellen Auseinandersetzung [...] mit Hegel“.<sup>200</sup> Auch

198 Eine krisenfreie Zeit braucht keine Theorie, jedenfalls keine der Gesellschaft: „Deshalb haben die seligen Zeiten keine Philosophie“ (Lukács 1916, 22; cf. Hegel, Werke 12, 42: „Die Perioden des Glücks sind leere Blätter“ in der Geschichte). Bei Heidegger dreht sich das Verhältnis um – und das spricht gegen seine oft bemühte Verwandtschaft mit dem Pragmatismus (3.4.4): eine krisenhafte Zeit kann in seinem Weltbild gerade keine Theorie mehr ausbilden.

199 Nicht nur Weber, Lukács und Sartre hielten die Stellung zu Marx für eine existentielle *Entscheidung* (Krockow 1958).

200 Heidegger, GA 1, 193 und 411; vgl. hierzu Gudopp 1983, 87 f. und 83.

*Sein und Zeit* beschließt er mit Hegel (1927, 433 ff.) und Lukács (437). Wenn ihm die Rezeption von und Stellungnahme zu Hegel eine so große Aufgabe war, so kam er um eine Stellungnahme zum größten Kritiker Hegels, zu Marx, kaum herum. Dass er dabei durchaus den Marxismus im Auge hatte, zeigt ein Aufsatz aus derselben Zeit, der zu dem Ergebnis kommt, dass „es kein Gesetz gibt, das bestimmt, wie die Zeiten aufeinander folgen“, wie es doch Engels, Kautsky, Lenin und andere behauptet hatten.<sup>201</sup> Deutlicher zeigt dies auch die Notiz zu Plato von 1932 (GA 34, 325; s.o., Fn. 188). Zusammen mit dem nach 1945 wohlwollend aufgenommenen Bekenntnis, er habe vom Nationalsozialismus eine „Rettung [...] vor den Gefahren des Kommunismus“ erwartet, ist dem zu entnehmen, dass sich Heidegger mit dem Marxismus auseinandergesetzt und *gegen* ihn entschieden hat.<sup>202</sup> Dies vermag die umfassende Aufnahme und Umarbeitung von Marxemen bei Heidegger zu erklären: da ihre Überzeugungskraft nicht ignoriert werden konnte, galt es, sie in einer alternativen Erklärung zu übertreffen. Diese Annahme plausibilisiert auch die zahlreichen stilistischen Anleihen. Da eine Vergeistigung der Gegenstände und Philosophisierung der Methode schon bei Lukács vorlag, mit dem er ja einige Einflüsse (Rickert, Lask, Dilthey) teilte, konnte Heidegger die Früchte dieser Arbeit sogar recht leicht ernten.

Gegen diese Argumentation könnte nun der Einwand einer biographischen Oberflächlichkeit erhoben werden. Doch es gibt auch theorieimmanent einen Gegensatz zwischen Heidegger und Marx. Der Fortschritt Hegels gegenüber Kant war der einer *Vergeschichtlichung*, der der Junghegelianer gegenüber Hegel der einer *Konkretisierung* des Denkens gewesen, während Marx an den Junghegelianern deren Fixierung auf das alleinige *Denken* bemängelte: das Bewusstsein der Menschen werde vom gesellschaftlichen *Sein* bestimmt, welches darum bei ihm fortan im Zentrum der Analyse steht.<sup>203</sup> Hierzu befindet sich Heidegger in denkbar extremster Opposition. Zwar nimmt er Vergeschichtlichung und Konkretisierung auf, das Sein jedoch, auf das diese Entwicklung hinausgelaufen war, wird radikal subjektiviert: „Welt ist ‚subjektiv‘“ (1927, 366).<sup>204</sup> Entitäten wie Natur, Geschichte oder Wahrheit werden seinshaft auf das Dasein reduziert.<sup>205</sup>

201 Heidegger, GA 1, 431; vgl. 1927, 418; Barash 1999.

202 Siehe den Brief an Herbert Marcuse vom 20. Januar 1948 (bei Tertullian 1990, 58; cf. Heidegger 1927, 405).

203 Diese philosophiegeschichtliche Entwicklung war weder notwendig noch zufällig – sie war zwar kontingent, doch von stringenter Folgerichtigkeit – Comte, von Stein, Moses Hess und Ciezowski dachten hierin ähnlich.

204 Die Welt ist, wofür das Subjekt sie hält: „auch in diesem ‚Draußen-sein‘ beim Gegenstand ist das Dasein [...] ‚drinnen‘“ (Heidegger 1927, 62). Seinen „subjektiven Idealismus“ (Gudopp 1983, 74 und 78) zeigt Heidegger selbst an, indem er „Sein ‚im Bewusstsein‘“ gleichsetzt mit „verstehbar im Dasein“ (1927, 207).

205 „Nur Dasein kann [...] sinnvoll [...] sein“ (a.O., 151). „Wenn kein Dasein existiert, ist auch keine Welt da“ (365). Wird nach Ganzheit gefragt, so nach der des Daseins (372). Subjektiviert werden Wahrheit (in eine „Wahrheit der Existenz“, 221), Natur (70, 95, 106, 144, 211, 380), Geschichte (381), „Bedeutungslehre“ (166), kurz: „al-

Und dieses Dasein ist betroffen von einem radikalen Historismus.<sup>206</sup> Ihn kann es nicht abschütteln, doch es kann wählen zwischen einem echten und einem falschen Historismus. Der Marxismus und die ganze Soziologie sind – so sind die massiv werturteilenden Konnotationen zu entschlüsseln – der falsche, weil uneigentliche.<sup>207</sup> Obgleich Heidegger vom Alltag seinen Ausgang nimmt (siehe bereits Einstein 1918), wird dieser letztlich negativ bewertet (1927, 334). Es geht demnach um etwas außeralltägliches, großartiges, das vor der „vulgären“ Sicht des Alltags bewahrt werden muss. Es könnte möglicherweise die Ethik sein.<sup>208</sup> Doch auch sie wird eliminiert. Zwar sei das „Mitsein“ konstitutiv, doch die Seinsart desselben wird durchgängig negativ bestimmt (Mitsein ist an ihm selbst schon verfallen und schuldig).<sup>209</sup>

Nicht einmal das „Gewissen“ kann abhelfen. Dieses Fehlen der Ethik bei Heidegger hat auch theorieimmanente Gründe. Kant hatte das Gewissen formal bestimmt, was ihm Hegel stets vorwarf. Was es *genau* sagen würde, ist nach Kant nicht vorab ableitbar, durchaus vergleichbar der Unableitbarkeit des Inhalts durch die Form in der Erkenntnistheorie (2.5.2). Da Heidegger mit Fichte und Hegel meint, einen Inhalt geben zu können, ihm dies aber aufgrund der Weltvernichtung nicht gelingt, zieht er den Schluss, *das Gewissen* sage „nichts“ (373). Wieder wird ein Mangel in der eigenen Theorie (eine „unmögliche Aufgabe“, Lafont 1994, 144 ff.) auf die zugrunde gelegte Wirklichkeit projiziert, also von Denken auf Sein geschlossen. Dabei wird der an Descartes kritisierte Schluss von einem Vollzug auf ein Sein von Heidegger in potenzierte Form übernommen, indem er vom „Rufcharakter“ des individuellen Gewissens nicht nur auf das Sein, sondern auf das Seinsollen des Rufend-Gerufenen schließt (der Angerufenen sei „aufgerufen zu ihm selbst“, 273). Das Gewissen ist somit entmoralisiert.<sup>210</sup>

---

le Seinsmodi des innerweltlich Seienden sind ontologisch [...] im Phänomen des In-der-Welt-seins fundiert“ (211).

206 In der je schon vorgängig ausgelegten Bewandtnisganzheit ist je schon alles ausgelegt, und zwar von der Form bis hinunter zum Inhalt: „Das Man [...] bestimmt, was man und wie man sieht“ (Heidegger 1927, 170, Hvg. CH). Symptomatisch ist die an Fichte gemahnende Schreibweise „Voraussetzung“ (314, cf. Lafont 1994, 67 f.).

207 Zur Ökonomie: „Aus dem Besorgten errechnet sich das uneigentlich existierende Dasein erst seine Geschichte“ (1927, 390; 361). Die „Frage nach einem zu stiftenden Zusammenhang des Daseins“ – Heidegger bezeichnet auch Dasein im Plural singular – „gründet in der Unentschlossenheit“ (390). „So bedarf es denn keiner Zuflucht zu nichtdaseinsmäßigen Mächten“ (Heidegger 1927, 278). Damit sind Fragen, die über den Horizont des einzelnen Subjektes hinausgreift, abgewiesen. „Die Frage ist nicht, was [...] noch alles geschehen [...] kann“ (330).

208 Zum Konnex von Erhabenheitserlebnis und ethischer Einsicht Vollmann 2002.

209 „Das Mitsein ist ein existenziales Konstituens“ (1927, 125) – also im Gegensatz zum „Man“ (129) kein Existenzial. Die „Seinsart des Miteinanderseins selbst“ ist nicht etwa die Ethik, sondern das – uneigentliche – „Gerede“ (177).

210 Zuweilen zum „Selbstsein“ erforderlich ist etwa das „Aufgeben eines Beschlusses“ (391); Lügen ist also erlaubt (vgl. Kant, KpV, A 156, 165). Auch das Gewissen wird subjektiviert: Erst seine Subjektivität mache es objektiv (1927, 279: „Gewis-

Sein und Sinn sind gleichermaßen entleert, theoretische und praktische Vernunft ununterschieden einem praktizistischen Nihilismus ausgeliefert. Die geforderte *Revolution* bleibt eine der Denkart: nach dem Mitvollzug der Daseinsanalyse ist es dem Leser anheimgestellt, sich nicht mehr „verfallend“ aus dem Vorhandenen zu begreifen – also eine andere Selbstinterpretation.<sup>211</sup> Dem Philosophen bleibt die „theoretische Praxis“ der Kritik. Die ganze Philosophiegeschichte hat die wesentlichen Fragen übersehen, sie trägt die Schuld an der verfallenen Daseinsauslegung der Gegenwart. Sie muss *in toto* destruiert werden.

Heideggers „Rettung“ vor dem Materialismus führt zu somit einem universalen Irrationalismus, da für die Gefilde des Daseins, auf das alles andere zurückgeführt wird, die „Verständigkeit“ der „Konsequenzlogik“ nicht mehr zuständig sei (315), und so zum totalen Nihilismus: es gibt in diesem Ansatz keine Natur, keine Geschichte, keine Gesellschaft, keine Moral und keine Theorie mehr. Das „nichtigende Nichts“, das Heidegger evoziert (285), benennt vor allem sein eigenes Denken. Heidegger hatte nicht zuletzt darum einen solchen Erfolg mit *Sein und Zeit*, weil er die Konsequenzen einer Art zu denken zog, die in Deutschland weit verbreitet war. Stellt man ihn in diesen Kontext, so wird sichtbar, dass er daraus die zwar radikalen, aber *folgerichtigen* und populistischen Konsequenzen zieht.

## Heidegger und der Nihilismus

„Auch Heideggers Anziehungskraft beruhte auf einem produktiven Abbau, der ‚Destruction‘.“ (Karl Löwith, nach Lutz 1999, 280)

Die angesprochene populäre Art zu denken war der Deutsche Idealismus (2.5.2). Das Pathos von *Sein und Zeit* bleibt unverstanden, wenn übersehen wird, dass Heidegger *alle* Wissensgebiete allererst philosophisch zu fundieren beansprucht. Das aufschlussreiche Schlüsselwort hierfür ist die exklusiv beanspruchte „Ursprünglichkeit“. Heidegger hat Dilthey und damit Fichte beerbt, indem er den Schluss von dem *zeitlich* ersten auf das logisch und ontologisch erste unhinterfragt voraussetzt.<sup>212</sup> Weil Dasein „zunächst“ keine Wissenschaft treibt, seien die methodischen Prinzipien der Wissenschaft „abkünftige Modi“.

Heideggers Fundierung besteht einzig in ihrer Rückführung auf die formal-konkrete Verfassung des leistenden Subjektes, und zwar des *vorthoretischen*. Darin folgt Heidegger Diltheys „Vertiefung“, der Fundierung und Relativierung

---

senserlebnis“). Das „Weltgewissen“ dagegen (Schwarz 1919) sei die Stimme des „Man“ (Heidegger 1927, 278).

211 Rohrmoser 1974 sieht hierin „die Faszination einer radikalen Kritik, die kraft ihres abstrakten Charakters zugleich sicherstellt, dass sich aus ihr keine praktischen Konsequenzen ergeben“ (75 f., siehe noch Rohrmoser 2002).

212 Wenn Heidegger 1927, 147 zeigt, dass „alle Sicht primär im Verstehen gründet“, so ist das eine genetische Feststellung. Aus ihr leitet Heidegger aber sogleich ab, dass dem „Anschauen sein Vorrang genommen“ sei, dass „‚Anschauung‘ und ‚Denken‘ [...] entfernte Derivate“, also in der Geltung sekundär seien (cf. Rauti 1999).

aller Erkenntnis auf das „Leben“. Heidegger, der ja „dem Werke Diltheys“ dienen wollte (1927, 404), sah das Leben „als möglichen Gegenstand [...] und als Wurzel“ der Geisteswissenschaft an (398, cf. GA 59, 15 ff.). Eine idealistische Reduktion auf das leistende Subjekt (Dasein) und die damit verbundene Vereinheitlichung der Welt ist in *Sein und Zeit* durchgängig sichtbar, etwa auch hier (1927, 85): „Die Bewandnisganzheit [...] ist ‚früher‘ als das einzelne Zeug“.<sup>213</sup> Die Dinge in der Welt haben keinen eigenständigen Seinswert, sondern werden in eine zeitlich *und* ontologisch „frühere“ Ganzheit gleichsam eingesogen: „Die Bewandnisganzheit [...] geht letztlich auf ein Wozu zurück [...] Das primäre Wozu [...] betrifft aber immer das Sein des Daseins als dem eigentlichen und *einzig*en worum-willen“ (1927, 84; Hvg. CH).

Hier zeigt sich eine kurzschlüssige Reduktion von Genesis auf Geltung und eine subjektivistische Verengung aller denkmöglichen Inhalte auf das Selbstsein, die ontologisch verabsolutiert wird. Identitätsdenken und existentialer Monismus sind unübersehbar. In den wissenschaftstheoretischen Passagen von *Sein und Zeit* hat Heidegger sublim die relativistischen Konsequenzen gezogen – nicht nur für die Geisteswissenschaften, sondern noch für die Physik. Wie geht dies zu?

Die Wissenschaft ist eine Tätigkeit von Menschen, wie niemand abstreiten wird. Wenn die Seinsart dieser Menschen aber *substantiell* „geschichtlich“ ist, dann gibt es keinen Bereich, der vom Historismus ausgenommen ist. Eine geistige „Totalität“ wird ontologisiert und dogmatisch vorgeordnet – eine Radikalisierung des Diltheyschen Erbes. Auch die Wissenschaften haben eine Geschichte. Dies ist solange kein Problem, wie Genesis und Geltung hinreichend auseinandergehalten werden. Geschieht dies nicht, werden die Naturwissenschaften historistisch relativiert. Wie bestimmt Heidegger die mathematische Physik? „Das Entscheidende für ihre Ausbildung liegt weder in der höheren Schätzung der Beobachtung [...], noch in der Anwendung von Mathematik [...] – sondern im mathematischen Entwurf der Natur selbst“ (1927, 362).

Heidegger kontrastiert hier zwei Betrachtungsweisen, die der innerphysikalischen *Kriterien* (Verifikation durch nachprüfbare Beobachtung und Erklärung durch mathematische Formeln) und die der historischen *Entstehung* der Physik. Allerdings trennt er sie nicht voneinander, sondern bringt sie in kurzschlüssig-monistischer Weise zu etwas Drittem zusammen: es geht ihm um die „ontologische Genesis“ (362; 357; vgl. „transzendental-ontisch“). Das ursprüngliche Fundament der Physik ist somit weder die ihr eigene Logik, noch ihre Entstehungsgeschichte, sondern der existenzielle Vollzug der Wissenschaft durch ihre *Subjekte*. Doch diese sind nicht autonom:

213 Dies war bei Heidegger schon vor seiner existentialen Wende der Fall: in seiner Habilitation hatte er eine hermetische Identitätsphilosophische Weltkonzeption entwickelt, die der Vernunft keinen Raum ließ. In der allumfassenden metaphysischen Verklammerung von Kategorie und Material „kann das Denken nur noch bestätigen, was ist“ (Gudopp 1983, 59). Erkenntnistheorie und Ontologie werden in die Logik aufgehoben (73; s.o., Fn. 222).

„Dieser Entwurf entdeckt vorgängig ein ständig Vorhandenes (Materie) und öffnet den Horizont für den leitenden Hinblick auf seine quantitativ bestimmbar [...] Momente“ (362). Die Wissenschaftssubjekte können nicht einer unmittelbar vorgefundenen Wirklichkeit ihre Strukturen entnehmen, sondern diese sind immer schon auf eine *bestimmte* Weise entworfen, und zwar „vorgängig“. Der einzelne Physiker sagt also nichts über die Wirklichkeit aus, sondern er hängt gewissermaßen am Tropf der *vorgängigen* Weltauslegung – die eine totale und somit eine „philosophische“ ist. Heidegger hat den Zuständigkeitsbereich der Philosophie hier ungeheuer erweitert, indem er die Hermeneutik universalisiert und so die Naturwissenschaften relativiert. So hat er sich auf elegante Weise zentraler Rationalitätsstandards entledigt: Die in der Naturwissenschaft notwendige „spezifische Exaktheit“ hält Heidegger *nicht* für vorbildlich (362).<sup>214</sup> Der Philosoph muss die Einzelwissenschaft nicht als solche zur Kenntnis nehmen; es bedarf allein einer „grundbegrifflichen Ausarbeitung“ (362, vgl. 10) des vorgängigen Entwurfs, der alles weitere determiniere. In diesem Erzeugungsidealismus erzeugt das Prinzip *alles*.<sup>215</sup> Statt der Intersubjektivität (keine „Verbindlichkeit für ‚Jedermann‘“, 362) und der Überprüfung an Tatsachen („es gibt grundsätzlich keine bloßen Tatsachen“, 362) liegt das Kriterium für die *Wahrheit* von wissenschaftlichen Aussagen im leistenden Subjekt: Wissenschaftlichkeit „gründet existenziell in einer Entschlossenheit des Daseins, durch die es sich auf das Sein-können in der ‚Wahrheit‘ entwirft. Dieser Entwurf ist möglich, weil das In-der-Wahrheit-sein eine Existenzbestimmung des Daseins ausmacht“ (1927, 363).<sup>216</sup>

Doch im Vollzug dieses Daseins hatte Heidegger unterschieden zwischen den Modi der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit (42 ff., 126 ff., 175 ff., 252 ff.). Die kritisierte Vorherrschaft der Vorhandenheitssemantik, die in den Naturwissenschaften unverzichtbar ist, ist für ihn ein Ergebnis des Verfallens an die Welt und somit der Uneigentlichkeit. So ist also der Verweis auf den „Ursprung der Wissenschaft aus der eigentlichen Existenz“ (363) ein versteckter Hinweis darauf, worin *seine* Krisendiagnose und die entsprechende Therapie besteht: Die Krise der Gegenwart besteht in dem Verlust der Ursprünglichkeit. Sie ist zu erklären durch das Verfallen breiter Kreise („Öffentlichkeit“) an eine vorhandenheitssemantische (dinghafte) Weltsicht, die den Zugang zu den wichtigen Seiten des Lebens verstellt. Diese Weltsicht selbst aber gründet, wie nur der Philosoph

214 Während „Dilthey immer geneigt war, eine Gleichursprünglichkeit [...] anzuerkennen, kehrt Heidegger das naturalistische Prioritätsverhältnis der Naturwissenschaften zu den Geisteswissenschaften einfach um und macht sie zu sekundären, uneigentlichen, ‚defizienten‘ Betrachtungsweisen“ (König 1937, 57).

215 Was hier absurd aussieht, ist bis heute Merkmal deutsch-philosophischer Marxkritik: eine Ablehnung (natur-) wissenschaftlicher Standards zugunsten eines methodischen Ansatzes in transzendental-begrifflichen Analysen.

216 Vgl. Tugendhat 1970. Die existenziale Depotenenzierung von Wahrheit hatte bereits ein nationalsozialistischer Kritiker bemängelt (Lehmann 1943, 402; vgl. Gudopp 1983, 191). Lehmann bezog sich auf den bezeichnenden Satz von 1914: „Nur indem ich im Geltenden lebe, weiß ich um Existierendes“ (Heidegger, GA I, 280).

in einer grundbegrifflichen Analyse feststellen kann, in einer vorgängigen Ausgelegtheit, in einem bestimmten, inzwischen unentrinnbar gewordenen „Entwurf“ – den Heidegger an der Antike und Descartes festmacht (89 ff).

Dieser Entwurf gründet seinerseits auf einer Uneigentlichkeit (Descartes begreife die Substanz als „ein substantielles Seiendes“, 94 – das entspricht der Definition der Uneigentlichkeit –, und stiftet damit die „Dingontologie“, 100), aber diesmal auf der des „führenden Seinsverständnisses“ (362). Es bleibt nun an dem Philosophen, zu einem anderen Seinsverständnis zu „führen“. Wie er dies allerdings *als Philosoph* vollbringen soll, nachdem Heidegger die Kriterien wissenschaftlicher Rationalität über Bord geworfen hat, bleibt unklar (cf. Lafont 1994, 333 ff.). In der Spätphilosophie übernimmt es folgerichtig das Sein selbst.

Zentrale Charaktermerkmale seiner späteren politischen Betätigung sind hier vorgezeichnet: den gesuchten „anderen Anfang“ sah Heidegger im Dritten Reich herannahen, dem er sich darum zur Verfügung stellte. Der neue „Entwurf“ könne nur von einem entschlossenen, „eigentlichen“ historischen Kollektiv mit dem richtig „geführten“ Seinsverständnis gewagt werden. Dafür muss der alte mit Stumpf und Stil ausgetrieben würde.<sup>217</sup> Von der vormaligen Theorie jedenfalls bleibt in dieser Konzeption nicht viel übrig. Sie provoziert und forciert die Krise der Philosophie. Diese Auffassung änderte Heidegger später nicht mehr („Die Wissenschaft denkt nicht“, 1954, 133).

Doch vermeiden wir den häufigen Fehler, Philosophie und Politik *zu früh* aufeinander zu beziehen, und bleiben noch immanent. Heideggers Bezugnahmen auf Hegel an zentralen Stellen wurde bereits erwähnt (Fn. 200). Schließlich galt es, das Vermächtnis der Systemphilosophie gegenüber den späteren Verfehlungen zu retten. Wirkungsgeschichtlich jedoch war bei der Hegelrezeption kein Vorbeikommen an der lebensphilosophischen Verkürzung, die den absoluten Standpunkt allzu leicht einnehmen zu können meinte. Ein Heideggerschüler lässt diese Sichtweise durchscheinen, wenn er Dilthey als den Vollstrecker Hegels deutet. Dilthey knüpfe endlich wieder an den Punkt an, den „schon Hegel“ erarbeitet hätte, nämlich: an „die geschichtliche Einheit von Mensch und Welt, Bewusstsein und Sein. Die Verflachung dieses lebendigen Verhältnisses [...] zur abstrakten Subjekt-Objekt-Beziehung [...] wird durch Dilthey von neuem in die seinsmäßige Einheit zurückgeführt“ (Marcuse, Schriften 1, 485, verfasst 1931).

Der Historismus ist derartig totalisiert, dass nur aus dem quellenden Grund des Lebens und der Geschichte „alles eins“ ist ( $\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \rho\epsilon\iota$ ), und zwar auch ontologisch eins. Dilthey „überwindet“ mit dieser Einheit die verhasste Subjekt-Objekt-Spaltung, indem er die lebendige Einheit gegen die tote Zweiheit ausspielt. Doch er tut dies in einer Weise, die dem Hegelschen Ansatz zuwiderläuft: er setzt Einheit und Differenz einander entgegen, als vertrage die Einheit keine

217 „Wir müssen uns dann schon entschließen, Newton und Leibniz zu den Juden zu zählen“, schrieb Heidegger 1938 mit nur halber Distanzierung (GA 65, 163; cf. Stark 1937, Kather 1995, K. Fischer 1998).

Differenz, sondern schließe sie von sich aus.<sup>218</sup> Die Einheit ist keine reflexiv eingesehene, noch eine als vorgängig erschlossene, sondern eine als ontologisch schlechterdings behauptete. Sie kommt zu früh, wie schon Hegel (1807, 15, 22) an Schelling monierte, dass er mit dem Absoluten einfach *anfangt*. Die wiedergefundene Einheit ist apriorisch und immer schon („von vornherein“, Fn. 218). Die Vernunft hat demnach kaum noch etwas zu tun. Tatsächlich „entfällt“ ja nach Schmidt bei Dilthey sämtliches weitere Fragen. Philosophie dünkt sich wissenschaftlicher Rationalität unbedürftig – die „Vernunft“ verabschiedet den Verstand. „Lebendig“ ist diese Einheit jedoch nur an dem zeitlich frühesten Ort seines Auftretens, im jeweiligen Alltag (cf. Lefebvre 1977). Um die unerwünschten Abstraktionen zu vermeiden, hätte man den jeweiligen Alltag zu nehmen wie er ist und auf jegliche Wissenschaft zu verzichten.<sup>219</sup>

Analog zu ihren „nichtenden“ Vorläufern in Fichte und Lukács hat diese Philosophie einen praktizistischen Fluchtpunkt: das Dasein muss sich von der uneigentlichen Geschichtlichkeit, in der das zwar vorgängige, aber unentschlossene Miteinander die Welt vorentworfen hat, radikal lösen, um sich in eine „Kampf-gemeinschaft“ zu stellen (Heidegger 1922 an Jaspers; in: Biemel 1992, 29), die in „eigentlicher Geschichtlichkeit“ (1927, 390) und „eigentlichem Miteinander“ (298) eine „neue Welt“ (Eucken) erzeugt. Doch wie soll inmitten eines radikalen Historismus eine neue Welt erzeugt werden? (Siehe die beiden Zirkel von Lukács, Fn. 147, 157). Immerhin hat Heidegger von Hegel und den Junghegelianern die Geschichtlichkeit und Konkretheit der Vernunft übernommen.

Die Erzeugung kann also weder in einem vereinzelt, bloß erkennenden Subjekt, noch in einem geschichtsfreien Raum vor sich gehen, wie dies bei Eucken der Fall war. Hier wird der Nihilismus zum Verhängnis, da es in der Theorie keine selbständige Welt, keine Mitmenschen, keine Theorie und keine Moral mehr gibt (alle diese gilt es ja als „eigentliche“ erst hervorzubringen). Wie wird dieses Mirakel vollbracht? (1927, 383) „Die Entschlossenheit [...] erschließt die

218 Marx kritisierte an der bisherigen politischen Ökonomie, dass diese nur Gegensätze ohne Einheit oder Einheit ohne Gegensätze vorstellen konnte (MEW 23, 127). Auch Diltheys „Leben“ hält scheinbar keine Gegensätze aus: „Indem Dilthey das Verhältnis von Mensch und Welt, Bewusstsein und Sein, Natur und Geschichte von vornherein als seinsmäßige Einheit bestimmt, entfällt für ihn die ‚abstrakte‘ Frage nach ihrer kausalen oder funktionalen Beziehung“ (A.Schmidt 1990, 169; nach Marcuse, Schriften I, 482).

219 “The attitude of the German philosopher to science is not always one of indifference. It is often a matter of open hostility” (Hook 1930, 147, nach Callinicos 1983, 100, cf. 70 f.). Marcuse blieb von der antisozialistischen Lebensphilosophie, die er hier an Dilthey beschreibt, selbst nicht frei: „Die Welt ist so lange eine entfremdete und unwahre Welt, als der Mensch nicht ihre tote Objektivität zerstört [cf. Fn. 165] und sich und sein eigenes Leben ‚hinter‘ der starren Form von Dingen und Gesetzen wiedererkennt“ ( Marcuse 1941, 107, cf. 101, 133, 143, 281; 1964, 159 ff.). Auch die missliche Analyse des Kapitalismus als einer „totalitären Gesellschaft“ gründet bei Marcuse (1964, 173) in der Totalisierung eines begrifflichen Aprioris, die er aus Heideggers Denken übernimmt.

jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens aus dem Erbe, das sie als geworfene übernimmt“. Das Dasein muss sich also theorieilos „entschlossen“ auf etwas schon Bestehendes werfen, und dafür in eine „eigentliche“ Gemeinschaft eintreten. Der Eintritt in die Alltäglichkeit, was das Naheliegendste wäre, ist aufgrund deren Verfallenheit verwehrt. Innerhalb des Erbes aber „verbergen“ sich Ende der 1920er Jahre Strömungen, welche der unentschlossenen Verständigkeit feind sind. Genau diese muss das „vorlaufend sich überliefernde Wiederholen des Erbes von Möglichkeiten“ (390) hervorholen. Ist dies als „formale Anzeige“ zu verstehen? Eine solche setzt etwas voraus, *worauf* verwiesen werden soll. Was könnte es in diesem Falle sein? Decodiert man diese Passagen aus dem damaligen politischen Kontext, sind sie zu lesen wie folgt:

- *Vorlaufend*: praereflexiv, ohne Nachdenken. Dem Vorurteil wird stattgegeben.<sup>220</sup>
- *sich überlieferndes*: die Freiheit aufgebend zugunsten einer Bindung, welche im Rechtshegelianismus verstanden wurde als positive „Freiheit für“ (391).
- *Wiederholen des Erbes*: Das deutsche Erbe zu übernehmen bedeutete politisch, speziell nach dem Verlust des Ersten Weltkrieges, einen Revanchismus.<sup>221</sup>
- *von Möglichkeiten*: beispielsweise die einstigen deutschen Ambitionen auf Weltmacht, angezeigt durch die häufige Gleichstellung Deutschlands mit „dem Abendland“. Denkbar wäre auch an eine mögliche Umkehr des Volkes, hin zur deutschen „Selbstbehauptung“ (Heidegger 1933).

Eine solche Lesart ist zwar nicht notwendig, da die existenziale Ebene gegenüber der existenziellen den Anspruch hat, formale Strukturen zu übernehmen. Doch viele Termini deuten an, dass Heidegger eindeutig Stellung bezogen hat für eine bestimmte Partei.<sup>222</sup> Ein solches Verfahren, in dem partielle Seiten für das Ganze einer Sache ausgegeben werden, ist *ideologisch* – politische Ideologien sind ja der Anspruch einer Teilgruppe, für die Gesamtheit zu sprechen (MEW 3, 46 f.). Das ist Heidegger nicht entgangen. Doch seine Stellungnahme dazu ist eindeutig:

- 
- 220 „Diesen Übergang aus der unmittelbaren, direkten in die reflexive Intention rückgängig zu machen, das schien uns damals wie ein Weg ins Freie: Das verhiess Befreiung aus dem unentrinnbaren Zirkel der Reflexion“ (Gadamer GW 3, 200 f.; zur Rehabilitierung des Vorurteils auch Gadamer 1960: GW 1, 281 ff.; 3.4.1, Fn. 16).
- 221 „Übernahme der Geworfenheit aber bedeutet, das Dasein in dem, wie es je schon war, eigentlich sein“ (Heidegger 1927, 325): „werde, was du bist!“ (145).
- 222 Termini wie Treue, Ehrfurcht, Autorität, Ständigkeit (Heidegger 1927, 391), Stoss (271), Geschick, Kampf (384), seinen Helden wählen, kämpfende Nachfolge, Treue zum Wiederholbaren (385), Gemeinschaft des Volkes (284), die Bewegung (392) u.ä. sind NS-Jargon (cf. Bourdieu 1988, Thomae 1990, Ebeling 1991, Marten 1991, Fritsche 1999). Es geht gegen das „Moderne“ (391), näherhin gegen die moderne Gesellschaft, sprich: den Liberalismus, und gegen „die Idee eines regelbaren Geschäftsganges“ (294), sprich: den Sozialismus (Fritsche 1999, 163). Zwischen beiden wird kaum unterschieden – Jünger fasste dies in die Worte: „Der Marxismus [...] ist der Kapitalismus der Arbeiter“ (Bourdieu 1988, 42; cf. Landauer 1911). Auch Lafont sieht in Heideggers „Detranszendentalisierung“ die Tendenz, zufälligtatsächliches zu vernetzenden (1994, 337; s.u., Fn. 213).

„Aber liegt der durchgeführten ontologischen [existenzialen = formalstrukturellen, CH] Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so [!]. Dieses Faktum darf nicht nur nicht gelehnet und gezwungenerweise zugestanden, es muss in seiner *positiven Notwendigkeit* aus dem thematischen Gegenstand der Untersuchung begriffen werden“ (310).

Auch der Marxismus beanspruchte, Wissenschaft zu sein und zugleich Partei zu ergreifen (2.2.2, auch 2.4.6). Diesen Zug übernimmt Heidegger. Marx hatte jedoch in seiner ökonomischen Theorie eine strenge Begründung für seine Parteinahme geliefert. Die Krisenhaftigkeit war hier insofern kein „Sonderfall“ (König 1937, 88),<sup>223</sup> als Marx die Kriterien wissenschaftlicher Rationalität weiterhin voraussetzt. Er ist kein reduktionistischer Monist: der wirklichen Krise begegnet er mit wissenschaftlicher Disziplin, da beide Gebiete eine relative Autonomie gegeneinander haben.<sup>224</sup> Heidegger aber begründet seine Parteinahme nicht, sondern gibt sie schlicht für notwendig aus. Er möchte die Möglichkeit einer Ideologiekritik an seinem Argument elenktisch untergraben (314):

„Der gegen die existenziale Interpretation hervorgebrachte ‚Zirkel einwand‘ will sagen: die Idee der Existenz und des Seins überhaupt wird ‚vorausgesetzt‘ und ‚danach‘ das Dasein interpretiert, um daraus die Idee des Seins zu gewinnen. [So weit, so richtig, CH – aber: ] „In der existenzialen Analytik kann ein ‚Zirkel‘ im Beweis nicht einmal ‚vermieden‘ werden, weil sie überhaupt nicht [!] nach Regeln der ‚Konsequenzlogik‘ beweist. Was die Verständigkeit, vermeinend, der höchsten Strenge wissenschaftlicher Untersuchung zu genügen, mit der Vermeidung des ‚Zirkels‘ zu beseitigen wünscht, ist nichts geringeres als die Grundstruktur der Sorge. [...] Kann aber dieses dem Dasein wesenhafte Entwerfen *der* Forschung versagt werden, die, wie alle Forschung selbst eine Seinsart des erschließenden Daseins, das zur Existenz gehörige Seinsverständnis ausbilden und zu Begriff bringen will?“ (314 f.).

In diesem zur Rechtfertigung von Heideggers ganzem Unternehmen zentralen Passus vom „hermeneutischen Zirkel“ stecken einige Ungereimtheiten.<sup>225</sup> Zunächst ist es ein irrationales Erbstück der Lebensphilosophie, zu meinen, dass die Wissenschaft das Leben austreibt, gar „zu beseitigen wünscht“ (vgl. Th. Lessing 1924, L. Klages 1929). Hat nicht Heidegger selbst die Entstehung der Konsequenzlogik aus dem Daseins aufgewiesen? Wie kann er sie diesem gegenüber dann als feindlich abweisen? Es liegt erneut an dem lebensphilosophischen

223 Siehe den „Ausnahmestand“ von Carl Schmitt (1922, 1; Heidegger 1927, 130).

224 Marx war zwar bezüglich der sich abwechselnden philosophischen Systeme ein Historizist, jedoch kein Relativist: die Wissenschaft konnte sich von der Ideologielastigkeit freikämpfen. Sie, und nicht eine bloße Klassenzurechnung ist das Kriterium für die Ideologizität kultureller Phänomene. Die Wirtschaftskrise von 1857 (H. Rosenberg 1974) trieb Marx nicht zur „Vernunftkritik“, sondern spornte seine wissenschaftliche Tätigkeit an (MEW 29, 232, 548).

225 Cf. Gadamer 1960, 270 ff.; siehe schon Fichte 1794, 12 und den „Kreis“ bei Hegel (1807, 36, 272, 559 etc.).

Standpunkt, dass Heidegger zwischen Subjekt und Objekt, hier zwischen „Dasein“ und der alternativ benutzten Methode, eine hermetische Identität behauptet. Ist Forschung „eine Seinsart des [...] Daseins“, muss Forschung so *sein* wie das Dasein; in diesem Falle: irrational. Dies ist ein fataler Kurzschluss (Fn. 76). Andere Wissenschaftler haben meist betont, dass das notwendige Konstituens jeder Forschung die gehörige *Distanz* zum Objekt ist („durch welche die Theorie im Verhältnis zur Praxis erst Theorie ist“, Lübke 1963, 203). Das gilt in der Geisteswissenschaft umso mehr, gerade *weil* das Objekt uns hier näher angeht. Diese Distanz zieht Heidegger ein, er verwirft sie als „verfallen“.<sup>226</sup>

Bislang ist das „Dasein“ als irrational fehlbestimmt und „Methode“ als identische Seinsart des Daseins kurzgeschlossen. Immerhin hat Heidegger mit der Vorstruktur des Entwerfens, aufgrund derer „Verstehen“ *immer* zirkelhaft vorgehe (auch in den Naturwissenschaften), einen Punkt getroffen. Doch dies ist eine rein formale Bestimmung. Gegen den ideologiekritischen Einwand ist damit nichts gewonnen. Dessen Relevanz müsste in seinem Vollsinn besagen: ‚Eine Idee der Existenz und des Seins überhaupt wird vorausgesetzt (und zwar eine bestimmte, partielle, parteiliche), um daraus *die* Idee des Seins zu gewinnen (und zwar die allgemeine)‘. Dies ist auch dann ein unerlaubtes Verfahren, wenn die formale Zirkelstruktur zugestanden ist. Recht verstanden wäre sie eher als Spirale zu beschreiben, da es sonst keinen Erkenntnisfortschritt geben kann.

Die Erkenntnistheorie war, seit es eine solche gab, als eine *kriteriale* entwickelt worden. Ihr Sinn war der, innerhalb einer Vielzahl von Meinungen (δοξαί) wirkliches Wissen (επιστημη) ausmachen zu können. Wie bestimmt aber Heidegger das Erkennen? „Erkennen ist ein Seinsmodus des Daseins“ (61). Aus diesem Sachverhalt, der nur frei von Erschleichungsmöglichkeiten ist, wenn „Seinsmodus“ mit „Verhaltensweise“ ersetzt wird,<sup>227</sup> folgert Heidegger nun, dass eine Erkenntnistheorie überflüssig sei: „was soll denn noch gefragt werden, wenn man *voraussetzt*, das Erkennen sei schon bei seiner Welt, die es doch erst im Transzendieren des Subjekts erreichen soll?“ (61) Es müsste gefragt werden, wie innerhalb dieses Erkennens Wissen von Meinung unterschieden werden kann.

226 Heidegger benutzt wie Marx den Ausdruck „vulgär“, allerdings im entgegengesetzten Sinn: war es für Marx der den Momentanerscheinungen verhaftete Standpunkt (2.3.1, Fn. 4), so denunziert Heidegger die distanzierte Wissenschaftlichkeit und Objektivität als „vulgär“ (1927, §§ 73, 81). Zu seiner frühen „Distanzlosigkeit“ Gudopp 1983, 59, 73. „Zur Erkenntnis gehört nicht nur Seinsverbundenheit, sondern auch Seinsabstand“ (Tillich GW II, 232; cf. Fn. 20 und 129; Nietzsches „Pathos der Distanz“, KSA 5, 286; Simmel 1908, 764 ff.; Lieber 1974, 45; Elias 1983.

227 Man kann daraus die heuristische Interpretationsregel ableiten: wo Heidegger ohne eindeutigen Bezug die Worte Sein, seiend, ontisch oder ontologisch benutzt, könnte es sein, dass er sie für eine spätere Erschleichung benötigt. Schlüsselwort für die ontologistische „Erschleichung“ ist das „gründen“ (1927, 324): es verwischt Ontologie und Logik (Gudopp 1983, 59). Heilsam wäre die Transformation von Substanz- in Funktionsbegriffe (Cassirer 1911).

Doch diese Frage stellt sich Heidegger nicht. Erkennen ist in seinem Sinne kein Erkenntnis*fortschritt*, sondern nur ein Schärferfassen dessen, was schon zuvor erschlossen war – eine Totalisierung der platonischen Maieutik. Das Wahrheitskriterium ist die Authentizität des Erkennenden (eine charismatische Legitimität), der Sinn von Erkenntnis ist *Selbstbehauptung*: „im Erkennen gewinnt das Dasein einen neuen Seinsstand zu der im Dasein je schon entdeckten Welt“ (62). Eine Diversität von Meinungen, Standpunkten, Perspektiven ist nicht vorgesehen. Das Erkennen kann nichts ihm Fremdes aufnehmen (ein Fremdes *gibt es nicht*), sondern dient nur dazu, die je schon vorhandenen Vorurteile zu verhärten.<sup>228</sup> Heideggers Ideologisierung, die Verabsolutierung partieller Ansichten ist in seiner existenzialen „Erkenntnistheorie“ fundiert. Bedingung für solche „Wahrheit“ ist eine Homogenität des *Wahrheitskörpers*, wenn nötig unter Ausschluss des Fremden und Bekämpfung des Widersprechenden. Diese Konsequenz hat er 1933 gezogen. Die vielfach gezogene Parallele zwischen den verschiedenen Totalitarismen hat sich hier für die Philosophie bestätigt.

Heidegger imitiert ein Modell, in welchem auratische Führer die Wahrheit entdecken, welche dann in verschworener Gemeinschaft umgesetzt wird – dies entspricht Lenins „Partei neuen Typus“ (2.2.2). Wurde der Kommunismus totalitär, da ihm das Mittel vor dem Zweck stand, so Heidegger, weil er die Vernunft unterbestimmte. Dabei dominieren ähnliche Topoi, wie sie schon bei Eucken und Lukács begegneten: das Apriori einer geistigen „Totalität“, der „objektive Geist“, saugt die Theorie ins „Leben“ hinein und neutralisiert sie auf diese Weise. Die kritische Analyse der wirklichen Welt wird ersetzt durch eine „normative Sozialphilosophie“ – einer Mischung aus theoretisch verkleideten Werturteilen, appellativer Ethik und direkt praktizistischem Engagement. Dieser Vorgang ist weniger als „Wiederholung“ der Erdung zu verstehen, die Marx der Philosophie gegeben hat (und die vielfach zur Parallelisierung von Marx und Heidegger angeregt hat),<sup>229</sup> sondern eher als eine *Verweigerung* dieser Erdung und ihrer politischen Konsequenzen. Sie führte zur Zwischenform eines beibehaltenen Idealismus, der verzweifelt keiner mehr sein wollte, und der durch dieses blinde Wollen nicht nur anfällig für reaktionäre politische Strömungen war, sondern als philosophische Version der „Selbstbehauptung“ (Heidegger 1933), die um die Reflexion kürzte, selbst schon eine solche darstellte. Heidegger vollzog „die konservative Revolution in der Philosophie“ (Bourdieu 1988, 81; cf. S. Breuer 1993).

Dies war *philosophisch* vor allem eine Gegenreaktion auf Marx. Zwar können sozialphilosophische Theorien nicht wie im Vulgärmarxismus einfach auf gegebenenfalls dahinterstehende politische Interessen reduziert werden. Es ist aller-

228 „Geschichtlich ist, was den Verband des Lebens vertieft; unhistorisch ist, was diesen Verband zersetzt“ (F. Kaufmann über Graf Yorck, nach Jonas 1968 II, 176; s.o., Fn. 36). Statt „geschichtlich“ lässt sich auch „wahr“ einsetzen – Heideggers Pragmatismus, für den er in jüngster Zeit oft gelobt wird, ist ein recht fragwürdiger.

229 So bei Marcuse 1928, Sartre 1960, Axelos 1966, Servais 1998; vgl. Bourdieu 1988, 121; Schmidt 1990 (cf. Fn. 182).

dings möglich, in den theoretischen Weichenstellungen selbst politische Implikationen freizulegen. Dies gilt besonders bei einer Philosophie, die gerade solche „dualistischen“ Trennungen überwinden will. Diese Freilegung ist nicht neu. Es sollte vielmehr gezeigt werden, dass darin gerade bei Heidegger auch ein gutes Stück philosophischer Marxverarbeitung steckt.

### 2.5.6 Die Systemphilosophie Niklas Luhmanns

„Das sog. Betrachten vom Standpunkt der Gesellschaft aus heißt nichts, als die Unterschiede übersehen, die grade die gesellschaftliche Beziehung (Beziehung der bürgerlichen Gesellschaft) ausdrücken.“ (Marx, MEW 42, 189)

Auch die Systemtheorie Luhmanns gehört eigentlich in *diesen* Kontext: Mehr als mit der Soziologie hat sie mit der lebensphilosophischen Sozialphilosophie und deren „Hunger nach Ganzheit“ gemeinsam (Gay 1968, 99 ff.; K. Müller 1996, 38 ff.; Harrington 2002). Das verbindende Motiv einer „Marxwiderlegung“ muss hier nicht mühsam freigelegt werden, denn solche Rückbezüge schimmern von selbst regelmäßig hindurch.<sup>230</sup> Damit liegt eine verfremdende Reaktion auf den Marxismus vor (Königs Punkt 1), wenn auch sehr vermittelt, nämlich über die Lebensphilosophie und deren technisierte Replikation bei Freyer und Schelsky.

An mehreren Momenten lässt sich festmachen, dass auch diese sozialphilosophische Verfremdung Marx noch verhaftet bleibt (Punkt 2). Zunächst lässt sich eine gemeinsame Fragerichtung beobachten – das, was einst „Strukturfunctionalismus“ hieß, also eine „makrosoziologische“ Blickrichtung auf soziale Strukturen, Prozesse und Gesetze (cf. Halfmann 1996a). Diese oberflächliche Parallele führte dazu, dass Habermas seinen einst marxismusenahen Unterbau gegen einen systemtheoretischen auswechselte.<sup>231</sup> Diese Gemengelage wurde durch die zeitweilige Aktualität der „Kybernetik“ im Ost-Marxismus noch unterstützt.<sup>232</sup> So

230 Luhmann Vermächtnis sagt, dass seine „Ambition einer Theorie der Gesellschaft durch neomarxistische Vorgaben blockiert war“ (1998, 11). Das heißt, dass das Ziel einer „Theorie der Gesellschaft“ (ein Term Horkheimers) vom Neomarxismus vorgegeben war. (In 1984, 18 wiederum will er bewusst *keine* „Gesellschaftstheorie“ bieten). Er musste folglich die theoretische Auseinandersetzung mit dem Marxismus suchen. Immer wieder gibt es Seitenhiebe auf neomarxistische Theoreme („Marxisten leben heute fast nur noch von der Unzufriedenheit mit ihrer eigenen Theorie“, 1986, 163; cf. 1967, 1985), die aber bald hinter den zahlreicheren Anspielungen auf neuere Feindbilder, vor allem Habermas, zurückstehen. Der Stil von Luhmann betrachtet mögliche Gegner schon vorab als erledigt, obwohl er diese „Erledigung“ allererst erbringen müsste: „Der Flug muss über den Wolken stattfinden, und es ist mit einer ziemlich geschlossenen Wolkendecke zu rechnen [...] Gelegentlich sind Durchblicke nach unten [!] möglich [...] ein Blick auf ein größeres Stück Landschaft mit den erloschenen [?] Vulkanen des Marxismus“ (1984, 13).

231 Habermas 1981; noch 1992, 66 f. nennt er beide im selben Atemzug (3.1.3).

232 Cf. Klaus 1961, 1968, Heidtmann 1977. Die Plausibilität der Systemtheorie schwand mit den Wirtschaftskrisen der spätern 1960er und frühen 1970er Jahre, da sie im Geist der 1940er gerade auf Planbarkeit gesetzt hatte (ihre „öffentliche Wirk-

lässt sich ein „Überlaufen“ vieler ehemaliger Marxisten zur Systemtheorie verzeichnen, die eine Zeitlang eine Kongruenz der Thematik offen hielt.<sup>233</sup>

Verwandt ist neben der Fragerichtung auch der Nimbus: ähnlich wie den studentischen 1968er-Marxismus umgibt auch die Systemtheorie ein Nimbus des esoterischen Geheimwissens über „das Ganze“, und eine hermetische Sprache sorgt für die Abschließung der eingeweihten Avantgarde nach außen.<sup>234</sup> Dies ist eine Verwandtschaft zu dem bereits sozialphilosophisch *transformierten* Marxismus. An dieser Stelle sind die Berührungen der Systemtheorie mit, ja ihre Abkünstlichkeit von dieser problematischen Sozialphilosophie von Interesse. Die Parallelen beginnen mit der Ausrichtung des Vorhabens. Was Luhmann mit seinem Forschungsprojekt von dreißig Jahren Laufzeit (1998, 11) bezweckte, war eine ‚Theorie über alles‘, wie schon der Umfang und die Reichweite seiner Publikationen anzeigt. Wenig bescheiden bestimmt er den Anspruch seiner Systemtheorie als einen „universalistischen“ (1971a, 378 ff.; 1984, 9 f.), der nichts weniger als einen „Paradigmenwechsel“ vollziehe (1984, 15 ff.; 1998, 60). Dieser Wechsel der Perspektive erstreckte sich auf *alles*, was in der Soziologie betrachtet werden kann („alles Soziale“, 1984, 9). Angestrebt war also ein neues System in der zweiten Bedeutung des Wortes: ein geschlossener, umfassender Korpus des Wissens, wie ihn der Idealismus anzielte.

Mit Hegel verbindet Luhmann aber nicht nur der Anspruch, sondern auch die Methode. Hegel wie Luhmann haben eine neue Sprache entwickelt, in der sie alles bisherige Wissen neu auszudrücken versuchten.<sup>235</sup> Der Vorteil einer neuen Theoriesprache ist, dass sich *alles* in ihr ausdrücken lässt (ein „Benennungsspiel“, Rehberg 1994a, 55) sowie, dass keiner sie wirklich versteht, und Zweifler so mundtot gemacht werden können (hier gibt es durchaus eine „Privatsprache“).

Hegel wie Luhmann erliegen nun dem Kurzschluss, wovon man überall reden könne, das müsse auch überall *zugrundeliegen*. Das Modell wird ontologisiert.<sup>236</sup>

---

samkeit“ erklärt sich „durch ihre sozialtechnologischen und administrativen Anwendungsversprechen“, K.Müller 1996, 311, cf. 340). Das deutsche Denken hinkte der sozialen Realität erneut hinterher (cf. 2.4.4, Fn. 77).

233 Benner 1966, Tjaden 1971, Maciewski 1973, Schürmann 1974, Greven 1974, Giegel 1975, Sens 1979, Kiefer 1991.

234 So lebt nach K.Müller die neuere Systemtheorie „ihr abgespaltenes Eigendasein in einem Jargon“ aus, „der den Eskapaden mancher ‚dialektischen Begriffsableitung‘ alten Stils in nichts nachsteht“ (1996, 353, cf. Göbel 2000).

235 „Die Theorie fügt dem nur Abstraktionsgewinne hinzu“ (Luhmann 1982, 10). Breitet sich bei Hegel die Rede vom Geist über alle Gebiete des Wissens aus, so bei Luhmann die von Autopoiesis, Differenz und Kommunikation. Hegels Problem der „Naturdialektik“ umgeht Luhmann, indem er Natur und Geist („Leben“ und „Bewusstsein“) Systeme nennt, für die sich die Soziologie einfach nicht interessiere.

236 Bei Hegel wurde die Rede über alles in der Terminologie des Geistes zur Rede davon, dass alles eine Selbstentfaltung des Geistes sei (2.5.2). Da „sehr heterogene Funktionsbereiche wie Wissenschaft und Recht, Wirtschaft und Politik, Massenmedien und Intimbeziehungen“ sich in seiner Sprache „beschreiben“ lassen, so schließt Luhmann daraus sogleich (ohne die Frage nach der Angemessenheit seiner

Sogar der Grundbaustein, die *arché* des Systems ist ähnlich: alles erscheint hier als Kommunikation – als „Geist vom Geist“ (MEW 3, 42).<sup>237</sup> In diesem System der Selbstentfaltung des Begriffs ist sogar, wie bei Hegel, die Theologie erheblich „früher“ als etwa die Wirtschaft.<sup>238</sup> Für das Wissen der Einzelheiten *in der Welt* reicht jedenfalls das Wissen von ihrem „Begriff“. Alteuropäischer als Luhmann kann man schwerlich denken.<sup>239</sup>

Nun ist von einer direkten Abkunft von Hegel sicher nicht auszugehen, auch wenn es mitunter Anspielungen gibt und Luhmann Hegelpreisträger ist.<sup>240</sup> Zwi-

---

Beschreibung zu stellen oder zu sehen, dass eine Beschreibung noch keine Erklärung ist, aus der sich weiteres folgern ließe), dass sie „vergleichbare Strukturen aufweisen“ (1998, 12). Die erste ‚Setzung‘ lautet denn auch, „dass es Systeme gibt“ (1984, 30). Ebenso ließen sich alle Bereiche ethnomethodologisch oder auch in Versen „beschreiben“ – daraus allein folgt aber noch nichts.

- 237 Nach Luhmann „besteht“ Gesellschaft „aus“ Kommunikation (1984, 192; sie sei „die einzig genuin soziale [...] Operation“, 1998, 81). „Produktion“ und „Reproduktion“ der Gesellschaft geschehen durch Kommunikationen und Unterscheidungen (1998, 96, 98). Luhmann glaubt einen Substantialismus schon damit vermieden zu haben, dass dieses Bauelement kein „Ding“, sondern ein „Prozess“ ist (1984, 193) – wie Engels und Bergson. Muss er nicht deswegen so sehr gegen Alteuropa polemisieren, weil er es selbst ungebrochen fortsetzt? Das Oszillieren des Wortes „System“ zwischen Denken und Sein, zwischen ‚System der Theorie‘ und ‚Theorie des Systems‘, liegt in dem idealistischen Grundansatz, der zwischen Denken und Sein nicht mehr unterscheiden zu müssen meint (1998, 32, 867).
- 238 Diese kommt ohnehin nur in Form der Wirtschaftstheorie vor (Luhmann 1998, 559 f.) Bereits im Einleitungskapitel stellt er die für ein universales System der Weltumschaffung zentrale Frage: „Und was wird dann aus Gott?“ (1998, 158). Das Erste, was die ab Seite 205 geborene „Sprache“ aus sich entlässt, ist die „Religion“. Ist diese erst inkarniert, ist es kein Problem mehr, die weitere Welt zu „erzeugen“ (155), denn die Religion ist „maßgebend“ für die Art und Weise, in der das [...] Gesellschaftssystem sich weltoffen einrichtet“ (232). Die Funktion der Religion erscheint 1977 (cf. 2000), die der Wirtschaft 1988 (cf. 1970). Luhmann ist gegen Ende seines Lebens religiös geworden.
- 239 „Voraussetzung für alles [!] Weitere ist [...] eine Klärung des Kommunikationsbegriffs“ (1984, 193). Luhmanns „Theoriertechnik“ besteht hinsichtlich der einzelnen Funktionssysteme darin, eine jeweilige Leitdifferenz zu bestimmen (etwa „zahlen/nichtzahlen“ für die Wirtschaft, oder im Falle der Kunst auch zwei: den Code der „Schönheit“ und den verborgenen Subcode des Marktwerts eines Kunstwerkes), aus dem dann „alles Weitere“ deduziert werden kann. Zur Erkenntnis der „Gesellschaftsstruktur“ reicht daher die Beschäftigung mit ihrer „Semantik“. Doch auch hier, wie in jedem System, stellt sich die Frage von Form und Inhalt (Lukács 1923, 128; cf. Luhmann 1998, 60 ff.). Es gibt hier nur folgende „Unterscheidung“: Entweder glaubt Luhmann (und einiges spricht dafür), er könne den Inhalt aus der Form produzieren (erzeugen, ableiten, konstruieren oder wie man es nennen mag) – dann wäre er ein subjektiver Idealist. Oder er hat über den Inhalt der Formen noch gar nichts gesagt, sein System wäre dann eine rein apriorische „formale Soziologie“ nach dem Muster von Simmel (1908) und von Wiese (1926), die einige „Kategorien“ bereitstellt und erörtert, aber über „die Gesellschaft“ selbst gar nichts aussagt. Tertium non datur. Da hilft auch nicht die Ausflucht, die zweiwertige Logik irrationalistisch als „längst überholt“ (1998, 32, cf. 419, 495) auszugeben.
- 240 „Die Wahrheit erscheint im Prozess“ (Luhmann 1982, 11). Erkenntnistheorie, die ja

schen Hegel und Luhmann liegt eine „Wirkungsgeschichte“, die weit bedeutsamer ist – die Lebensphilosophie und ihre Auswirkungen in der deutschen Sozialphilosophie des 20. Jahrhunderts (Königs Punkt 3). Wie die Rezeptionslinien genau verlaufen, sei dahingestellt; es gibt einfach deutliche Gemeinsamkeiten.<sup>241</sup>

Da ist zunächst der Fokus: hatte bereits die Lebensphilosophie alle Betrachtung von Gegenständen zurückgestellt, um sich auf sich selbst zurückzuwenden (wobei aus der „Selbsterkenntnis“ durch die Ermangelung jeden Gegenstandes eine Selbstbehauptung wurde),<sup>242</sup> so dreht sich bei Luhmann alles um die „Selbstbeschreibung“, die Beobachtung „im Vollzug“ (1998, 15, 69).<sup>243</sup> Er stilisiert die methodischen Probleme („Paradoxien“), die diese Selbstreferenz (Autologie) seiner Meinung nach mit sich bringe, zur Achse, um die sich die Geschichte des Scheiterns der bisherigen Soziologie gedreht habe. Dieses Präludium, welches zum liturgischen *Invocavit* vieler Werke gehört, ähnelt Hegels „Darstellung Gottes [...] vor der Erschaffung der Natur“ (Hegel 1812, 44). Bevor Luhmann einen neuen Abschnitt der Wirklichkeit als System „rekonstruiert“, muss er zunächst die Notwendigkeit dessen beschwören. Erst die kühne Behauptung des *notwendigen* Misslingens aller bisherigen Versuche in der Soziologie vermag seinen atemberaubenden „Sprung“ aus der alteuropäischen Rationalität zu plausibilisieren. (Rechtfertigen kann sie ihn nicht.)<sup>244</sup>

Dieser „Sprung“ (1998, 57) aus der Rationalität ist das zweite Merkmal, das Luhmann mit der lebensphilosophischen Sozialphilosophie vereint.<sup>245</sup> Lukács hatte, wie vor ihm Dilthey und nach ihm Heidegger, zur „Totalitätsbetrachtung“

---

immer auch Erkenntniskritik ist, hätte zu fragen: wie und woher weiß Luhmann all das? Der Rummel um seine legendäre Beanspruchung einer Beobachtung „dritter Stufe“ zeigt die Verwirrung, die hierüber herrscht. Die Antwort ist einfach: Luhmann weiß es nicht, er behauptet („setzt“) nur. Schon die Kriterien für eine mögliche Verifikation (eine Überprüfung des Denkens am Sein, der Theorie an der Realität) bestreitet er. Die Ineinanderblendung von Denken und Sein (1998, 32) bringt nur eine nachträgliche Rechtfertigung für das Ausschalten der Erkenntnistheorie (cf. Gripp-Hagelstange 1995).

241 Vermutlich hat die Technokratiediskussion im Anschluss an den ehemaligen Lebensphilosophen Freyer und seine Schüler Gehlen und Schelsky keine geringe Rolle gespielt (2.4.5). Parsons dagegen folgte den Neukantianern (2.4.1).

242 Dies übersehen ihre Apologeten (Fellmann 1993, Wuchterl 1995, Albert 2000).

243 Luhmann 1998, 866-1150. Für den Fichte von 1801 war dem Ich ein Auge eingesetzt, das sich selbst sieht (Henrich 1966, 25 ff); bei Freyer erkennt bekanntlich „Eine lebendige Wirklichkeit [...] sich selbst“ (1930, 83).

244 Cf. Luhmann 1984, 57 ff.; 1985, 119; 1988, 44 f., 83 f.; 1998, 16 ff., 80 ff. „Eine Gesellschaft, die sich selbst beschreibt, [...] beobachtet sich selbst als einen Gegenstand ihrer eigenen Erkenntnis, kann aber im Vollzug der Operation die Beobachtung selbst nicht in den Gegenstand einfließen lassen“ (1998, 15, cf. 20, 57; 1158, Stichworte „Paradox“ und „Selbstbeobachtung“; s.u., Fn. 76). Die Plausibilität dessen zehrt davon, dass die Soziologie ihren Gegenstand verloren hat. Ob das aus den von Luhmann angeführten Gründen geschah, ist zweifelhaft.

245 K. Müller 1996, 353: Die Autopoiesis als „mythisches Systemssubjekt [...] ‚springt‘ mittels einer hausgemachten Erkenntnistheorie über die Regeln der Logik hinweg“.

sive Weltanschauung den Standpunkt des Verstandes, des gegenständlichen Denkens verlassen, um sie mit der „dialektischen Methode“, einer emphatisch überhöhten „Vernunft“ in den Begriff zu bekommen. Wie in der Lebensphilosophie hatte dies eine „Zerstörung des Verstandes“ (Coletti 1976, 122) zur Folge.

Etwas ähnliches geschieht bei Luhmann, und zwar – da Denken und Sein hier eins sind (1998, 32) – auf der Ebene der Dinge *und* der der Logik. Luhmann ist in der Sache verdinglichungskritisch,<sup>246</sup> und er will über das Denken in einer „zweiwertigen Logik“ hinaus.<sup>247</sup> Die doppelte Kurzschlüssigkeit von Entdeckungen in der Physik (1984, 650; 1998, 867, 1115) und Gehirnforschung (Gripp-Hagelstange 1995, 36 ff.) auf Logik *und* Ontologie zeigen die monistische und identitätsphilosophische Anlage des ganzen Systems. Schon Kant und Wittgenstein forderten, die Grenzen zwischen den Grammatiken verschiedener Sprachspiele einzuhalten. Dies praktiziert jede Wissenschaft, indem sie Ergebnisse aus der Chemie nicht als Aussagen der Informatik oder gar der Rechtswissenschaften oder Soziologie wertet. Nur wenn ich die verschiedenen Ebenen der Rede *nicht* unterscheide, sind die von Luhmann behaupteten Paradoxien Paradoxien.<sup>248</sup> Luhmanns seinsgeschichtliche Unterschiebung versieht sich an der Realität.

Es setzt die Regeln der Logik indes keineswegs außer Kraft, wenn ein behirntes Wesen sich Gedanken über dieses Gehirn macht, ein solches inspiziert, Ströme misst und Experimente vornimmt. All dies geschieht im Rahmen der zweiwertigen Logik. Warum soll ich nicht *in* einem Raum *über* diesen Raum sprechen? Ich bin von draußen hineingekommen, kann die Baupläne ansehen und

246 Mit Bergson: „Die Zeitdimension verhindert die dinghafte Verfestigung der Sozialdimension“ (Luhmann 1998, 45). Mit Heidegger: Für die „ontologische Metaphysik der Tradition“ gilt: Die „Welt“ (147) und auch „Das Seiende wurde unter der Form des Dings begriffen“ (1998, 56). „Weltgesellschaft ist das Sich-Ereignen von Welt in der Kommunikation“ (1998, 150). Verdinglichungskritik allein ist noch kein progressives Denken (Henning 1999, 83).

247 Auch nach K. Müller „reht sich Luhmanns Theorie der Autopoiesis in die durchaus alteuropäische Tradition einer Meta-Politik ein, die Handlungen und politische Prozesse in eine Sprache übersetzt, die sich einer handlungstheoretischen und einer politischen Reflexion gerade verschließt“ (1996, 355). Vielleicht ist es sogar ein typisch deutsches Phänomen: „„Even worse than Parsons‘, lautete die Außenwahrnehmung James S. Colemans“ (Müller 1996, 356).

248 Luhmann reklamiert zwar die Unterscheidung von Ebenen für seine eigene Analyse (1998, 79 f., auch hinsichtlich der zwei „Stufen“ der Beobachtung), meint aber, die von ihm in Fülle aufgefundenen Paradoxien ließen sich nicht „mit Russell und Tarski durch die Unterscheidung von Ebenen lösen“ (181, cf. 58). Diese Ablehnung der sonst häufig bemühten „Unterscheidung“ verunmöglicht eine „Umwelt“, ein Außen der Systemtheorie selbst. Dies ist in der Tat paradox, weil nach eigenen Angaben zu jedem System eine Umwelt gehört. Die einzige Theorie, die sich selbst nicht beschreiben kann, ist also Luhmanns Systemtheorie. Eine ähnliche Immunisierung kann hinsichtlich Hegels versucht werden, indem man sagt, Hegels könne nicht negiert werden, weil er der Theoretiker der Negation und daher jede Negation schon „hegelianisch“ sei. Aber selbstverständlich kann Hegel negiert werden: er kann widerlegt, kritisiert, abgelehnt oder einfach ignoriert werden. Ähnlich verhält es sich mit Luhmann.

Proben entnehmen. Ich kann auch über ihn sprechen, wenn ich *in* ihm bin. Ebenso verhält es sich mit unserem Planeten Erde, den ich nicht verlassen kann, oder mit einer sozialen Beziehung, aus der ich nicht heraus kann, etwa zu meiner Familie. Auch kann ich mir *in* der Soziologie (im Sinne der universitären Zurechnung der Gebäude oder meiner Eigenschaft als Dozent dieser Disziplin) Gedanken *über* die Soziologie machen (im Sinne ihrer Geschichte, der Angemessenheit ihrer Fragestellungen oder der Redlichkeit ihrer Autoren), ohne dass dies zu Paradoxien führt. Nur dann, wenn der Sinn der Worte „Soziologie“, „Beziehung“, „Gehirn“, „Raum“ oder „Gesellschaft“ so erratisch festgezurrert wird, dass keine Nichtidentität, keine Differenz mehr zwischen seinen Aspekten besteht (wie nur in der formalen Logik gilt:  $a = a$ ), wird das Vorliegen einer Paradoxie suggeriert. Das ist jedoch eine künstliche und unangemessene „Operation“.<sup>249</sup> „Dies Lehrgebäude bricht [...] zusammen, wenn man genauer nachfragt“ (1998, 27).

Die spezifische Voraussetzung im Falle des vorgeblichen Paradoxes einer Selbstbeobachtung „der Gesellschaft“ ist, dass Luhmann die Menschen (Individuen, Subjekte, Akteure oder wie immer) definitorisch, also *a priori* ausgeklammert hat. So scheint es, als machten sich nicht Menschen Gedanken über ihre Gesellschaft, sondern „die Gesellschaft“ über sich selbst (MEW 3, 469; 2.5.7). Erst durch diese zweifelhafte Operation kann Luhmann die Paradoxien der Bewusstseinsphilosophie für sich in Anspruch nehmen. Wie Luhmann offenherzig anzeigt, wird als Ergebnis dieses „neuen“ Denkens beansprucht, die Überwindung der „Unterscheidung Denken/Sein, Erkenntnis/Gegenstand, Subjekt/ Objekt“ vollbracht zu haben (1998, 32, cf. 867). Dieser erneute Ausgriff auf „Totalität“ ist ein Nachhall der lebensphilosophischen Sozialphilosophie.<sup>250</sup>

Er redet nicht von Dingen, sondern von Prozessen, glaubt sich der Verstandeslogik überhoben, kreist um sich selbst,<sup>251</sup> und entledigt sich lästiger Gegner

249 Auch daher spricht Luhmann von einer „Weltgesellschaft“ (1984, 585 ff.; 1998, 145 ff.): er fasst den Begriff der Gesellschaft derart erratisch, dass das Faktum, das es viele Gesellschaften gibt (die englische, die spanische, die für Soziologie etc.), zu der These wird, dass es im Grunde „nur eine Gesellschaft geben kann“ (1998, 156) – schließlich gibt es ja auch nur den einen Begriff Gesellschaft (er meint, dass „diese Analyse uns festlegt [...] auf die Annahme eines einzigen Weltgesellschafts-systems“, 78). Es ist also keine Aussage über Globalisierung; eher meint Luhmann das „Weltbild“ (156), also Diltheys geistige „Totalität“ im Denken eines Individuums (cf. Fn. 63, 252; 2.4.6, Fn. 173).

250 Luhmanns Umgang mit anderen Soziologien, die er als „Selbstbeschreibungen“ (1998, 866 ff.) ‚aufheben‘ will, erinnert daran, wie schon bei Bloch „diese ganze [...] scheinbar so reale Welt nur selbst wie ein Bild unschädlicher Erinnerung an den Wänden hängt“ (Bloch 1923, 344). Sie sind als „längst überholt“ neutralisiert.

251 Der einzige Gegenstand, auf den die These der Selbstreferenz voll zutrifft, ist die deutsche Soziologie selbst. Allein sie ist – gerade durch die Fragen, die die Systemtheorie aufwirft – kontinuierlich mit sich selbst beschäftigt (Göbel 2000). Sie allein ist das mythische „Selbst“ der Selbstreferenz“ (1984, 622; 1985, 148). Dies könnte ein Grund dafür sein, warum gerade so viele Soziologen (und sonst kaum jemand) Luhmanns Thesen für plausibel halten – sie erkennen sich darin selbst wieder.

durch eine vermeintlich „radikalere“ Tieferlegung der unabweisbaren Phänomene.<sup>252</sup> Sogar die Grundprinzipien „Leben“ und „Autopoiesis“ sind sehr eng verwandt. Auch die Unterschiede im Bauplan des Rahmennarrativs sind nur klein:<sup>253</sup> es wird von spezifischen Fällen (in der Lebensphilosophie aus dem eigenen „Erleben“, bei Luhmann aus dem radikalen Konstruktivismus) unvermittelt auf das Ganze geschlossen, so dass nichts anderes als eine „Weltanschauung“ herauskommen kann.<sup>254</sup> Die Ausschaltung der „abendländischen“ Rationalität durch dasselbe erlaubt es nun denjenigen, die dieses Spiel beherrschen, ihre Werturteile an den herkömmlichen Kriterien für wissenschaftliche Aussagen vorbeizuschleusen – und somit auch an der „Kritik“, für die Luhmann nur Spott übrig hat.<sup>255</sup> Ähnlich unkontrollierte Aussagen wie sie Freyer, Lukács und Heidegger glaubten, gedeckt über ihr Rahmennarrativ, im Anspruch auf wissenschaftliche Seriosität machen zu können, findet man auch bei Luhmann.<sup>256</sup>

Eine politische Konservativität ließe sich aus vielen seiner theoretischen Äußerungen herauslesen, wie bereits an einem Beispiel gezeigt wurde (2.4.6).<sup>257</sup>

- 
- 252 Das Attribut „radikal“ legt sich Luhmann selbst bei (1998, 35). Nach Habermas (1985, 437 ff.) kehrt die von Luhmann abgelehnte Subjektphilosophie bruchlos auf der Ebene des Systems wieder; erneut hat Luhmann die Probleme nur tiefergelegt, besser: eine Abstraktionsebene höher (Fn. 234; 2.4.6, Fn. 174). K.Müller 1996 sieht, dass schon „Parsons’ ursprüngliches Interesse an der Stabilität und den Reproduktionsbedingungen des modernen Kapitalismus in die systemtheoretisch generalisierte Frage nach den Bedingungen gesellschaftlicher Ordnung schlechthin übersetzt wurde“ (1996, 284). Schon er hat also „zu abstrakt angesetzt“ (285).
- 253 Luhmann sagt statt Weltanschauung „Weltsemantik“ (1998, 156), statt dialektische Methode „Beobachtung zweiter Ordnung“, spricht aber auch ganz offen vom „aufheben“ (1998, 93; vgl. Wagner 1994).
- 254 Für Weber war eine solche „Umstülpung des ‚Weltbildes‘ einer Disziplin in eine Weltanschauung“ (1922a, 401) „Banausentum“ (414). Habermas schreibt der Systemtheorie „Weltbildfunktionen“ zu (1985, 443; 2.4.6, Fn. 173).
- 255 Luhmann 1998, 32, 36 etc (cf. 1157). Auch hier beruht die Plausibilität auf tatsächlichen Schwächen der Kritischen Theorie; sie ist aber nicht aus den von Luhmann angegebenen Gründen schwach (cf. 2.6.1-2.6.3).
- 256 „Die mit der system-, später auch evolutionstheoretischen Begrifflichkeit einhergehenden Idealisierungen führen zu einer in ihren eigenen Konstruktionen gefangenen Theorie, die sich ihres Realitätsbezugs nur noch intuitiv versichern kann“ (Müller 1996, 285). Müller spricht darum bezüglich der Ergebnisse der Luhmannschen Theorie von „Willkür“ (355), was um so schwerer wiegt, als er ein Kenner der normalwissenschaftlichen Systemtheorien ist, zu deren Ruf sich Luhmann parasitär verhält. Zur Übersetzung politischer Urteile in die Philosophie klassisch Bourdieu 1988. Sens 1979 zieht eine aufschlussreiche Parallele zum dialektischen Materialismus, welcher durch eine überabstrakte, naturalistische Metatheorie beliebige politische Urteile begründen konnte.
- 257 Besonders sichtbar ist die Ablehnung jeder Einmischung der Politik in die Wirtschaft, die damals von Thatcher praktiziert wurde, und die implizite Befürwortung der geistig-moralischen Wende Kohls, der nach außen für „Werte“ wie Familie eintrat: „Die Einheit besteht nun darin, dass die Politik nicht die Probleme der Wirtschaft, die Wissenschaft nicht die Probleme der Politik, das Recht nicht die Prob-

Was Luhmann über Einzelthemen sagt, ist in Fällen wie dem populären *Liebe als Passion* (1982) dennoch originell und zeugt von Belesenheit. Diese Seriosität als Person im Wissenschaftsleben teilt er mit Hegel. Der Witz an Luhmann ist jedoch, dass er zu diesen Aussagen sein Metanarrativ gar nicht gebraucht hätte.

### 2.5.7 Systematischer Kernpunkte VI: Marx und Hegel

„Gegenstand! Entsetzlich! Es gibt nichts Verwerflicheres, Profaneres, Massenhafteres als ein Gegenstand – à bas der Gegenstand!“ (MEW 2, 21)

Die hegelkritischen Betrachtungen dieses Kapitels werfen nun die Frage auf: war nicht auch Marx Hegelianer, und wäre diese Kritik darum nicht auch auf ihn auszudehnen? In der Tat wurde Marxkritik oft als Hegelkritik formuliert, und umgekehrt eine Verteidigung Marxens zugleich als Verteidigung Hegels verstanden. Erst soll in Erinnerung gerufen werden, wie Marx zu dieser Sache stand (1), dann wird dem theoriegeschichtlich nachgegangen (2).

#### Marx als Hegelkritiker

Marx verdankte Hegel wertvolle Einsichten, doch diese betrafen vor allem die Wissenschafts*praxis*. So ist die zusammenhängende Darstellungsweise einer Wissenschaft ebenso eine Errungenschaft Hegels wie die Reflexion auf die Historizität der Kategorien. Der reife Marx legte Wert darauf, sowohl den konkreten Bezug einer Kategorie wie die Bedingungen seiner Entstehung zu klären, und gleichzeitig darauf (zumindest in dem veröffentlichten Teil des *Kapitals*), dass sein Buch kein Stückwerk, kein kunterbuntes Sammelsurium von Aussagen blieb, sondern die sachlich gegebenen Zusammenhänge theoretisch als Zusammenhänge erkennbar wurden.<sup>258</sup> Das kann man „hegelianisch“ nennen.<sup>259</sup> Es ist indes nur ein Versuch, einen komplexen Zusammenhang möglichst greifbar zu machen. Dieses Bemühen lässt sich kaum als Abhängigkeit von Hegel deuten. Eher ist es eine Stilfrage. Viele einzelwissenschaftliche Publikationen machen sich diese Mühe gar nicht erst – und müssen dies auch nicht, weil sie sich an ein Fachpublikum wenden. Doch immerhin das sollte die Texte verstehen können.<sup>260</sup>

---

leme der Familie lösen kann“ (Luhmann 1985, 150; zu seinem Konservatismus vgl. u.a. Münch 1992, Wagner 1994, K.Müller 1996, 349).

258 Um etwa zu sehen, dass Zins und Unternehmergewinn eine gemeinsame Quelle im Mehrwert haben, muss zunächst dieser erläutert werden. Die Kategorien „Profit“ und „Mehr-wert“ liegen auf unterschiedlichen Abstraktionsebenen, obwohl sie sich auf dasselbe beziehen können (wie sich verschiedene Äußerungen auf identische Sachverhalte beziehen lassen). Um ihren Unterschied zu sehen, stellt Marx erst das Allgemeinere dar (das „Wertgesetz“), um dann Modifikationen, die sich innerhalb desselben abspielen, erklären zu können (so die Tendenz zum Ausgleich der Profitraten und die Bildung eines Marktpreises, cf. 2.1.6, 2.3.1, 2.3.5).

259 Henrich 1961, 192 sieht darin ein „unbeirrbares Festhalten an einem Hegelschen Gedanken“; vgl. Arthur 2002, Rockmore 2002.

260 Parasitär dazu verhält sich die Makrosoziologie, wenn sie Kontraintuitivität für ein

Sobald es um Sachfragen geht, ja schon um die Methode, mit der Hegel zu seinen Ergebnissen kommt, gehörte Marx zu den schärfsten Kritikern von Hegel – und zwar gerade weil er ihn so gut verstanden hat (MEW 2, 59 ff.). Diese Kritik beginnt schon früh. Schon in Marxens spekulativster Phase, in den Jahren vor der *Deutschen Ideologie*, tritt er als Kritiker der Verdinglichungskritik auf. Denn es war bereits Hegel, der die „Dinge“ und die Gesetze des Verstandes durch deren Aufhebung in das absolute Wissen „vernichtet“.<sup>261</sup> Dahinter steht ein bestimmtes Denken, gegen das sich Marx wendet. Hegel sieht – und das machte ihn für die Positivismuskritik so attraktiv –, dass die vorgefundenen Dinge und das erkennende Subjekt nicht als einander gänzlich unverbundene vorgestellt werden können, sondern dass beide immer schon miteinander in Verbindung stehen, und zwar durch eine Tätigkeit, eine *Praxis*. Diesen Gedanken wusste Marx ebenso zu schätzen wie später der Pragmatismus.<sup>262</sup> Hegels erkenntnistheoretischen Idealismus übernimmt er allerdings nicht. Das ist keine immanente Kritik an Hegel, sondern ein Einspruch gegen seine theologischen *Voraussetzungen* (MEW 2, 89; MEW 3, 28 u. ö.). Denn diese Praxis, welche immer es sei (ob „Erkennen“ wie bei Hegel, oder „wirkliche, leibliche“ wie bei Marx, MEW 40, 577), ändert die Seinsart der Dinge gerade nicht. Es gibt zwar diese Praxis, aber es gibt weiterhin auch die Dinge („in der Wirklichkeit bleiben“ die Dinge – Familie etc. – „bestehen“, MEW 40, 582).<sup>263</sup> Hegel aber hebt die Dinge auf,<sup>264</sup> die Vernunft schlägt den Verstand und die Sinnlichkeit nieder.

---

*Kriterium* der Wissenschaftlichkeit hält (Halfmann 1996a, 13 f., 44 f.). So verstehen selbst Soziologen soziologische Texte nicht mehr. Bei der Philosophie ist die Darstellungsweise eine besonders prekäre Übung, weil sie ihre Themen („transzendente Deduktion“, „eliminativer Materialismus“, „Begründungsdefizit“ u.ä.) in weit höherem Maße durch Definitionen festlegt als andere Wissenschaften. Auch hier liegt etwas Reales zugrunde, nur ist die Vermittlung des Gegenstandsbezuges langwieriger als etwa bei der Untersuchung eines bestimmten Dinges (und sei es das Gehirn) auf bestimmte Eigenschaften. Dass viele Philosophien sich nicht die Mühe machen, diesen Gegenstandsbezug noch zu klären, ist eine der Ursachen für die Rede von einer Krise der Philosophie angesichts mangelnder Fasslichkeit.

- 261 In der Logik geht Sein in Nichts über (wie in der Mystik ist „das reine Sein und das reine Nichts [...] dasselbe“, Werke 5, 83). Zuvor ist dem „Bewusstsein [...] das Hören und Sehen etc. vergangen“ (1807, 107; „das Ding geht [...] zugrunde“, 1807, 103; cf. 575 ff.). Zur „Vernichtung der Welt“ Rohrmoser 1961, Coletti 1977, 42 ff.
- 262 Darin, dass „die tätige Seite [...] vom Idealismus entwickelt“ wurde (MEW 3, 533).
- 263 „Und weil das Denken sich einbildet, unmittelbar das andre seiner selbst zu sein, sinnliche Wirklichkeit, also ihm seine Aktion auch für sinnliche wirkliche Aktion gilt, so glaubt dies denkende Aufheben, welches seinen Gegenstand in der Wirklichkeit stehnlässt [!], ihn wirklich überwunden zu haben“ (MEW 40, 582 f.). Jedoch: „Das reale Subjekt bleibt nach wie vor außerhalb des Kopfes in seiner Selbstständigkeit bestehen“ (MEW 13, 633). „Die Korrektur dieses Missverständnisses kann nur von außen erfolgen (Bubner 1990, 18).
- 264 Der Gegenstand ist nach Hegels „Aufhebung“ nur noch „das Negative“, „geistige Wesenheit“, ja „das Bewusstsein [...] selbst“ (1807, 575 f.). Trotz allem erkenntnistheoretischen Idealismus beansprucht der Term „Aufhebung“ und der Verweis darauf seitens der Hegelianer, der Dingheit der Dinge gerecht zu werden. Doch Hegel

Zwei Voraussetzungen sind dazu nötig: zunächst die Denkungsart, die Denken und Sein derart eng aneinander kettet, dass eine Veränderung der Gedanken über das Denken auch die Gedanken über die Dinge (ihre „Seinsart“) ändern muss – das ist die *Methode* der Aufhebung; und eine ebenfalls vorab vorgenommene Bestimmung des Menschen als eines „spiritualistischen Wesens“ (MEW 1, 575; MEW 19, 362) – das ist das *Motiv* der Aufhebung.<sup>265</sup> Weil schon die bloße „Vorhandenheit“ von Dingen Hegels Bild vom Menschsein zuwiderläuft, darum gilt ihm „Gegenständlichkeit als solche [...] für ein entfremdetes [...] Wesen des Menschen“ (MEW 1, 575), und darum gelten Hegels philosophische Anstrengungen der „Rückkehr des Gegenstandes in das Selbst“, ihrer „Einverleibung in das Selbstbewusstsein“ (576).<sup>266</sup> Dies stellt Marx fest, um eine andere Auffassung vom Menschen dagegen zu stellen: der Mensch ist kein spiritualistisches, sondern ein Naturwesen. In der Natur gibt es eben Gegenstände, darum ist auch die Praxis des Menschen eine natürliche, und damit eine gegenständliche.<sup>267</sup>

Die Praxis, in der der Mensch den Dingen gegenübertritt, lässt die Seinsart der Gegenstände unverändert; mag sie auch, wie durch die Arbeit, ihre Form ändern.<sup>268</sup> Daher verfällt ein Denken, welches alle Dinge verdinglichungskritisch auflösen will, der Marx'schen Kritik – wie Lukács selbst (1967) noch einsah.<sup>269</sup>

---

hat vor allen anderen Operationen bereits eine Entscheidung gefällt, die eben das trotz guten Willens verunmöglicht: er setzt Denken und Sein ineins („dass das Sein Denken ist“ legt Hegel bereits in der *Vorrede* fest, 1807, 53; cf. 1812, 32). Hegels Rede vom Setzen der „Dingheit“ durch die „Entäußerung des Selbstbewusstseins“ ist fichteanisch (Hegel 1807, 575; cf. MEW 40, 576 f.). Dafür argumentiert er nicht, davon geht er aus – und setzt es daher nicht in die Untersuchung, sondern in die *Vorrede*. Dem ist mit Argumenten kaum beizukommen. Kritik ist in diesem Falle gezwungen, von außen zu kommen – um die Existenz und Beschaffenheit dieses „außen“ geht es ja gerade. Dies ist das Kriterium der externen Konsistenz – die Prüfung, ob er seine Gegenstände tatsächlich erfasst (cf. 4.1). „In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit [...] seines Denkens beweisen“ (MEW 3, 533).

265 „Das Geistige allein ist das Wirkliche“ (Hegel 1807, 28: *Vorrede*; cf. 1812, 7).

266 Hegel sei bestrebt, „die Gegenständlichkeit aufzuheben, weil [...] sein gegenständlicher Charakter für das Selbstbewusstsein das Anstößige und die Entfremdung ist. Der Gegenstand ist daher ein Negatives, ein sich selbst Aufhebendes, eine Nichtigkeit“ (MEW 40, 579 f.). Das war das Motiv der Lebensphilosophie bis zu Lukács.

267 Man mag dies die Marx'sche Anthropologie nennen – sie ist keine ausgeführte Lehre, sondern gibt nur das Bild wieder, welches nach Darwin wohl die Mehrheit der Menschen hat („Der gemeine Mann“, MEW 1, 226): der Mensch kommt aus der Natur, kann über diese nicht hinwegspringen, und hat es ständig mit Gegenständen zu tun, die er zur Fristung seines Daseins braucht und gebraucht, vom Faustkeil bis zum Computer: er ist ein „lebendiges, natürliches, mit gegenständlichen, i.e. materiellen Wesenskräften ausgerüstetes“ Wesen. „Es ist nichts [...] Rätselhaftes dabei“ (MEW 40, 577), auch wenn er noch eine Menge mehr ist.

268 „Der Mensch kann in seiner Produktion nur verfahren, wie die Natur selbst, d.h. nur die Formen der Stoffe ändern [...] In dieser Arbeit der Formung selbst wird er beständig unterstützt von Naturkräften. Arbeit ist also nicht die einzige Quelle der von ihr produzierten Gebrauchswerte, des stofflichen Reichtums. Die Arbeit ist

Bei alledem ist aber auch kein Positivist. Er nimmt die Dinge und die vorgefundenen Kategorien nicht als schlechthin gegeben und als mit dem menschlichen Leben unverbunden an.<sup>270</sup> Vielmehr reflektiert er wie bis dahin kein anderer auf die *tatsächlich* dahinter stehende Praxis, und zwar in ihrer wandelbaren, konkreten historischen Konstellation. Allerdings ist er auch kein Idealist, weil das Wissen um diese Praxis – um die *Genese* – bei ihm weder wie bei Hegel und der Lebensphilosophie dazu führt, die Seinsart der Dinge als eine andere zu behaupten; noch dazu, die Geltung von Erkenntnissen über sie zu neutralisieren.<sup>271</sup> Er ist ein philosophisch aufgeklärter Wissenschaftler, der um das Faktum und die Umstände der Entstandenheit seiner Begriffe weiß, *ohne* darum deren Geltung oder Aussagekraft spekulativ einzuschränken.<sup>272</sup>

Marx hat also zwei andere Voraussetzungen als Hegel: der Mensch ist kein rein geistiges, sondern auch und zuallererst ein natürliches Wesen, und: Denken und Sein sind nicht eins. Diese zweite Voraussetzung hat mit der ersten zu tun: wäre der Mensch ein „geistiges“ Wesen, so wären auch alle seine Gegenstände als „Geist“ vorzustellen wie bei Hegel („was Ding ist, ist das Selbstbewusstsein“, 1807, 260). Dann wäre zwischen Denken und Sein tatsächlich kein Unterschied. Nun ist der Mensch aber *kein* „spiritualistisches“ Wesen. Folglich gehen die Gegenstände nicht in ihrem Gedachtwerden auf – zumal der Mensch ja umgekehrt erst durch *sie* „gesetzt“ ist (MEW 40, 577). Das jedoch hat Konsequenzen für die Vorstellung davon, was es heißt, zu wissen: um aus Gedanken wahre Gedanken zu machen, muss sich das Denken des Seins allererst versichern. Die „adaequatio intellectus et rei“ ist keineswegs durch irgendeine Identität vorab garantiert.

---

sein Vater [...] und die Erde seine Mutter“ (MEW 23, 57 f.). Erinnert sei an die Behandlung der Verwirrung über die „Form“ in 2.3.5.

- 269 Marx kritisiert an Hegel (wie der alte Lukács am jungen), dass die „Wiederaneignung [...] nicht nur die Bedeutung [hat], die Entfremdung, sondern die Gegenständlichkeit aufzuheben“ (MEW 40, 575). Die Hegelianer übernehmen es: „Alles Wirkliche, Lebendige ist unkritisch, massenhaft, darum ‚Nichts‘, und nur die idealen, phantastischen Kreaturen der kritischen Kritik sind ‚Alles‘“ (MEW 2, 19).
- 270 Vielmehr kritisiert er noch den „falschen Positivismus Hegels“ (MEW 40, 581), insofern jener nämlich das Vorgefundene durch philosophische Überhöhung nimmt wie es ist, und somit gerade nicht hinter es zurückfragt.
- 271 So meinte auch der altersweise Lukács, dass der Begriff „Praxis“, wenn er nicht real gegründet wird, in eine neue Kontemplation führe – eine, die gegen die Theorie als solche gerichtet sei (1967, 20). Damit hat er auch dann recht, wenn seine eigene Gründung als begriffliche („ontologische“) noch immer ‚philosophisch‘ ist.
- 272 „Arbeit scheint eine ganz einfache Kategorie. (...) Dennoch, ökonomisch in dieser Einfachheit gefasst, ist ‚Arbeit‘ eine ebenso moderne Kategorie wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen“ (MEW 13, 634). „Dies Beispiel der Arbeit zeigt schlagend, wie selbst die abstraktesten Kategorien, trotz ihrer Gültigkeit [! ...], doch [...] das Produkt historischer Verhältnisse sind“ (636). Darum ist mit der Erkenntnis ihrer Historizität noch keine „Kritik der politischen Ökonomie“ geleistet, wie deutsche Marxisten meinten (Euchner 1972, Reichelt 2002; 2.3.5). Die theoretische Arbeit beginnt erst jenseits dieser eher propädeutischen Einsicht.

Dazu ist – und hier liegt Marx ganz auf der Linie Kants – *Anschauung* vonnöten.<sup>273</sup> Aus diesem Grund also verlässt Marx die idealistische Philosophie in Richtung der empirischen Wissenschaft (und dieser „Versuch“ ist, gegen Brudney 1998, durchaus geglückt). Diese Konsequenz ist sogar in der spekulativsten Phase von Marx' Entwicklung sichtbar, wo er noch über keine eigenen Ansätze verfügt, sondern nur abstrakt zu solchen aufruft.<sup>274</sup> Geschieht diese Öffnung zur Welt nicht, wird Philosophie zum „totalen“, in sich geschlossenen „System“, so kann man aus ihr nur noch „herausspringen“, will man zum wirklichen Wissen vordringen.<sup>275</sup> Das ist der *Disziplin* Philosophie historisch tatsächlich widerfahren. Das heißt für die Exegese der Marx'schen Texte allerdings, dass hier keine Hegelschen „Begriffe“ vorliegen, aus denen etwas „abzuleiten“ wäre – weder „der Staat“, wie der Deduktionsmarxismus der 1970er Jahre suggerierte, noch eine „Ethik“, wie sie noch heute zu konstruieren versucht wird.<sup>276</sup> Es ist vielmehr eine wissenschaftliche Theorie über höchst reale Gegenstände und Strukturen. Zuallererst ist sie von ihren *Ergebnissen* her anzugehen, nicht von ihren Prämissen. Marx war schon daher kein Hegelianer, weil er kein Philosoph war.

Neben dieser ganz allgemeinen Marx'schen Kritik an Hegels *Voraussetzungen* (MEW 1, 384), die von außen kommt (MEW 3, 218), lassen sich auch speziellere, immanente Kritikpunkte nennen, die sich ihrerseits schon in der frühesten Phase des Marx'schen Schaffens abzeichnen. Die Identität, die Hegel zugrunde legt – nicht etwa: beweist –, erlaubt es ihm, Sachverhalte umzudrehen. Dies ist eine „dialektische“ Operation, gegen die sich Marx in vielen Fällen auflehnt. Er stellt es geradezu als den Grundfehler der Hegelschen „Methode“ heraus: „Wichtig ist, dass Hegel überall die Idee zum Subjekt macht und das eigentliche, wirkliche Subjekt, wie die ‚politische Gesinnung‘, zum Prädikat. Die Entwicklung geht aber immer auf Seite des Prädikats vor“ (MEW 1, 209).

Das ist der *spezifische* Sinn des Hegelschen Idealismus als einer Erzählung von den „Ideen“, die aufgrund sprachlicher Umkehrungen dem Leser plausibel werden und die Kontinuität zwischen den einzelnen Lehrstücken ermöglichen sollen (sie sind allerdings nur plausibel, solange dahinter eine Identitätsphiloso-

273 „Die abstrakte Idee, die unmittelbar Anschauen wird [§ 244 in Hegels Enzyklopädie, CH], ist durchaus nichts anderes als das abstrakte Denken, das sich aufgibt und zur Anschauung entschließt“, also dazu, „einmal die von ihr freie Natur anzusehen“ (MEW 40, 586). Zur Nähe von Marx und Kant in diesem Punkt Coletti 1976, 99 ff.

274 Bei diesem Gestus ist die Kritische Theorie meist geblieben (siehe 2.6.1, 3.1.2)

275 „Die Welt ist also eine zerrissene, die einer in sich totalen Philosophie gegenübertritt. Die Erscheinung der Tätigkeit dieser Philosophie ist dadurch auch eine zerrissene und widersprechend“ (MEW 40, 215). „Man muss ‚die Philosophie beiseite liegen lassen‘ [...] man muss aus ihr herausspringen und sich als gewöhnlicher Mensch an das Studium der Wirklichkeit geben“ (MEW 3, 218; MEW 1, 384; 4.1).

276 Die Normativität im „Begriff“ der Arbeit suchen Gürtler 2001 und Krebs 2002 (cf. 3.1.2, Fn. 24). Dieser gesellschaftstheoretische Ansatz geht nach wie vor von den Vorstellungen eines Individuums als Konstituens aus, nur dass diese auch den „Arbeitsbegriff“ umfassen sollen. Dem Marx'schen Ansatz läuft das jedoch zuwider.

phie steht, die diese Austauschbarkeit gewährleistet). Zunächst wird aus den Prädikaten das Satzsubjekt, die „Substanz“; ein Tausch innerhalb des Satzes. Dann wird aus dem grammatischen das historische Subjekt; ein Sprung vom Denken ins Sein.<sup>277</sup> Marx wehrt sich bei unzähligen Wendungen Hegels aufgrund seiner anderen Voraussetzungen gegen diese Umstellungen.<sup>278</sup> Er karikiert sie so:

„Erst wird eine Abstraktion aus einem Faktum gezogen; dann erklärt, dass dies Faktum auf dieser Abstraktion beruhe. Wohlfeilste Methode, deutsch-tief und spekulativ zu erscheinen. Z.B.: *Faktum*: Die Katze frisst die Maus. *Reflexion*: Katze-Natur, Maus-Natur, Verzehren der Maus durch die Katze = Verzehren der Natur durch die Natur = Selbstverzehren der Natur. *Philosophische Darstellung des Faktums*: Auf dem Selbstverzehren der Natur beruht das Gefressenwerden der Maus von der Katze“ (MEW 3, 469 f.).

Daher kommt auch Marx' Marotte, häufig Wendungen umzukehren, denn sie meinen bei ihm, anders als bei Hegel, jeweils verschiedene Dinge und müssen daher separat genannt werden.<sup>279</sup> Diese doppelte Hegelkritik des jungen Marx – an den Voraussetzungen, dass Sein und Denken identisch und der Mensch reiner Geist sei, und an der Methode, die die Verhältnisse vom Kopf auf die Füße stellt – findet sich noch beim reifen Marx. Der Unterschied ist, dass er sie inzwischen nicht nur formal führt, sondern einzelne Hegelsche Aussagen (etwa über den Staat) aufgrund eigener Forschungen nun auch inhaltlich zurückweisen kann. Nahezu 30 Jahre nach der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (MEW 1, verfasst 1843; s.o., Fn. 74) schreibt er:

„Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozess, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbstständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“ (MEW 23, 27, aus dem „Nachwort“ von 1872).

277 „Statt sie nun als Prädikate ihrer Subjekte zu fassen, verselbständigt Hegel die Prädikate und lässt sie hinterher auf eine mystische Weise in ihre Subjekte sich verwandeln. [...] Hegel verselbständigt die Prädikate, die Objekte, aber er verselbständigt sie getrennt von ihrer wirklichen Selbständigkeit, ihrem Subjekt. Nachher erscheint dann das wirkliche Subjekt als Resultat [...] Eben weil Hegel von den Prädikaten der allgemeinen Bestimmung statt von dem reellen Ens (hypokeimenon, Subjekt) ausgeht, und doch ein Träger dieser Bestimmung da sein muss, wird die mystische Idee dieser Träger“ (MEW 1, 224 f.).

278 Marx übersetzt Hegel (1820), damit den „rationalen Kern“ aus der „mystischen Hülle“ (MEW 23, 27) ziehend: „Die Notwendigkeit in der Idealität ist die Entwicklung der Idee innerhalb ihrer selbst; sie ist als subjektive Substantialität die politische Gesinnung, als objektive in Unterscheidung von jener der Organismus des Staats, der eigentlich politische Staat und seine Verfassung.“ (...) Heißt zu deutsch: Die politische Gesinnung ist die subjektive, die politische Verfassung ist die objektive Substanz des Staats“ (MEW 1, 209).

279 Die „Kritik der Waffen“ ist nicht identisch mit den „Waffen der Kritik“ (MEW 1, 385). Oder: „Die Demokratie ist die Wahrheit der Monarchie, die Monarchie ist nicht die Wahrheit der Demokratie“ (MEW 1, 230). Wichtig daran ist das „nicht“.

Auch hier ist die aus der Trennung von Denken und Sein resultierende Notwendigkeit empirischer Forschung mit Händen zu greifen.<sup>280</sup> Anno 1857, also genau zwischen den beiden zitierten Schriften, hat er, gewissermaßen zur „Selbstverständigung“ (MEW 13, 7), seine Methode, die auch die der ökonomischen Klassiker ist, genauer beschrieben (vgl. dazu auch Kapitel 2.3.2):

„Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozess der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist. [...] Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren. Keineswegs aber der Entstehungsprozess des Konkreten selbst“ (MEW 13, 632).

Nach dem vorigen überrascht die Prominenz Kantischer Termini, die *gegen* Hegel gewendet werden, nicht. Das zeigt Marxens tiefes Verständnis von Philosophie (Coletti 1976, 99 ff.). Die Rolle der Philosophie beschränkt sich, ähnlich wie später bei Wittgenstein, auf die Abwehr von Missverständnissen und die Ermöglichung einer „übersichtlichen Darstellung“ (PhU 122). Dazu *bleibt* sie aber nötig, wie unsere Geschichte der Missverständnisse lehrt (siehe 4.2.3).

Eine weitere Streitfrage löst sich von den Marx'schen Voraussetzungen aus einfach auf, die Frage nämlich, ob es bei Marx eine „Realdialektik“ gebe, und ob sie den Unterschied zu Hegels „idealistischer“ Dialektik ausmache. Wie Coletti aufgezeigt hat, ist in dieser Frage zwischen Hegel und dem dialektischen Materialismus von Engels und dem Leninismus kaum ein Unterschied auszumachen, wohl aber zwischen Marx und *beiden* Denkart. Wird nämlich, wie bei Hegel *und* Engels der Fall, der Unterschied zwischen Denken und Sein eingezogen, so wird mit theoretischen Bestimmungen *uno actu* etwas über die Wirklichkeit auszusagen beansprucht – einerlei, wer von beiden nun den Primat zugesprochen bekommt (zu Fichte und Nietzsche s.o, 2.5.2), oder noch deutlicher: einerlei, ob diese „Dialektik“ idealistisch oder materialistisch genannt wird. Wird aber mit Kant und jeder praktizierenden Wissenschaft zwischen Sein und Denken unterschieden, so haben sich theoretische Aussagen über die Wirklichkeit erst an dieser selbst auszuweisen, da es keine vorgängige Wahrheitsgarantie gibt.<sup>281</sup>

Aus der Methode allein folgt inhaltlich relativ wenig, außer vielleicht einigen heuristischen Hinweisen. Sie zu einem Wahrheitskriterium zu machen, ist nicht

280 „Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren inneres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden“ (MEW 23, 27).

281 Für den Erweis der „empirischen Wahrheit“ verwies auch Kant auf die Erfahrung. Gerade dies missfiel Hegel. Für ihn war die Beobachtung der objektiven Realität „bloß subjektiv“. Marx' wollte diese Verkehrung der Sachlage wieder „umstülpen“.

anders als idealistisch zu nennen: die Form erzeugt hier den Inhalt. Zwar beschreibt Marx reale Phänomene als „Widerspruch“. Das heißt aber nicht, dass der Widerspruch ‚das‘ Bewegungsprinzip der Natur oder der Gesellschaft wäre, sondern lediglich, dass Marx meinte, es sei dem Verständnis der Leser dienlich, reale Konflikte als Widerspruch zu darzustellen. So soll etwa der „Widerspruch von Ware und Geld“ (nach MEW 23, 118 f.) zwar etwas reales beschreiben (diesen Anspruch haben wohl *alle* Kategorien); allerdings beschreibt er nicht den Widerspruch von Ware und Geld (nach Tarskis Regel der Dequotierung), weil „Ware“ und „Geld“ abstrakte Bestimmungen sind, denen direkt *nichts* entspricht. Sie beziehen sich überhaupt nicht direkt auf Dinge, sondern meinen Sachverhalte und Gesetzmäßigkeiten von diesen.

Ebenso verhält es sich mit der Aussage, „Kapital und Arbeit widersprechen sich“. Gesagt ist nicht, dass es ein Ding Arbeit gibt, das dem Ding Kapital real widerspricht („Realpugnanz“, cf. Ruben 1975, Holz 1995), sondern dass reale Konflikte sich besser erklären lassen, wenn *hinter* der reinen Beobachtung von Tarif- oder Barrikadenkämpfen die gesellschaftlichen und ökonomischen Kraftfelder betrachtet werden. Das ist gerade keine „Metaphysik“, die Dinge hinter den realen Dingen annimmt, sondern es ist eine selbstreflexive Wissenschaft, die ihre eigenen Kategorien gerade *nicht* als Namen von Dingen missversteht.<sup>282</sup> Dass Marx in methodischen Exkursen gern auf physikalische Gesetze verweist, bezeugt, dass er ein gutes Verständnis der Formulierung naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeiten – mit Wittgenstein gesprochen: ihrer Grammatik – hatte; ein adäquateres jedenfalls als viele seiner Kritiker. Das heißt gerade nicht, dass er sich sklavisch dem „Methodenideal“ der Naturwissenschaft unterwarf, das deutschen Denkern so unbeliebt ist, sondern er sah, dass es diesen gelungen war, mit Konstruktionen, denen kein reales Ding entsprach, reale Phänomene zu erklären – so mit „Kräften“ das *Verhalten* von Dingen, etwa mit der Schwerkraft das Fallen des Apfels. Die Schwerkraft „beschreibt“ nicht das Fallen des Apfels, denn dann müssten alle Äpfel immerfort herunterfallen. Im Normalfall hängen sie friedlich am Baum. Der Bezug von Theorie und Empirie bedarf also auch in der

---

282 Steinvorth 1977 zeigt, was Dialektik als „Darstellungsmethode“ (47) meinen kann: es erfasst die Realität als etwas, für dessen Beschreibung mehrere Darstellungsebenen nötig sind. Für ihren Übergang konstruiert Marx jeweils einen Widerspruch, der insofern „scheinhaft“ ist, als er in den meisten Fällen bereits gelöst ist. So werden etwa Waren meist problemlos gehandelt. Arndt hat zutreffend darauf hingewiesen, dass dieser Widerspruch dennoch ‚real‘ ist und in der Krise aus seiner Scheinhaftigkeit austritt (1985, 246 ff.). Dennoch geraten in der Krise eine einzelne Ware und eine Summe Geld nicht wirklich in „Widerspruch“. Dies ist vielmehr ein Satz aus dem spezifischen Kontext einer Erklärung von etwas Realem (isoliert betrachtet wäre er nur eine „Metapher“ – aber dieses Wort schafft wieder neue Probleme, statt etwas zu erklären), welches, wollte man es empirisch beschreiben, eher „Inflation“ oder „Handelskrise“ genannt und im Einzelnen noch weit näher betrachtet werden muss. Das Wort „Widerspruch“ ist eine erläuternde formale Anzeige auf etwas. „All das ist nicht mysteriös“ (MEW 23, 72).

Physik der Vermittlung. Die physikalische Wissenschaft hatte sich von Vorurteilen des dogmatisch-metaphysischen Denkens lediglich eher freigemacht als die Ökonomie und die „Sozialphilosophie“. Dort legt noch heute die „kritische“ Erkenntnis, dass etwas „konstruiert“ ist, den Schluss nahe, dass damit entweder nichts reales erfasst sei, oder dass *alles* Erfassen von Realität konstruiert sei, womit der Unterschied zwischen Denken und Sein gerade wieder unterspült wird. Mag schon Hegel den Empirizismus kritisiert haben, der Worte als Namen von Dingen missverstand – er schüttete den Graben zwischen Denken und Sein wieder zu und hat so eine wirkliche Erkenntnis des Seins gerade *verhindert*.

### Hegelmарxismus: Semantische Verschiebungen

Es stellt sich nun die Anschlussfrage, warum Hegel eigentlich so lang anhaltend so populär war. Zugrunde liegt in diesem Fall eine semantische *Verschiebung*: „Hegel“ und die „Dialektik“ wurden in den 1960er Jahren zu einem Feld des Stellvertreterkrieges gegen „Marx“, welcher seinerseits für die Studentenbewegung und die Frankfurter Schule auf der einen, den Ostblock auf der anderen Seite einstand.<sup>283</sup> Eingeleitet wurde diese „zweite Hegelrenaissance“ (Riedel) durch die Gründung von zwei Hegelgesellschaften, der eher marxistischen und bald von der DDR dominierten Internationalen Hegel-Gesellschaft 1958, und der eher konservativen westlichen Internationalen Hegel-Vereinigung 1962. Der affirmative Bezug auf Hegel, den die Kritische Theorie im Positivismusstreit an den Tag legte, tat zur symbolischen Aufladung des Titels „Dialektik“ das seine. Schon Kautsky (1899) hatte gegen Bernstein die „Dialektik“ stark gemacht, ohne recht angeben zu können, was darunter *anderes* zu verstehen sei als die auch von Bernstein beanspruchte natürliche „Entwicklung“ (2.1.4).<sup>284</sup>

Ähnlich erging es Adorno, der seit den 1930er Jahren Analysen verschiedenster Kunstwerke in beliebiger Manier „durchdialektisiert“, d.h. mit Versatzstücken einer nur zu erahnenen Geschichtsphilosophie durchsetzt hatte. Es war nicht auszumachen, wie die im Positivismusstreit beschworene „dialektische“ Gesellschaftstheorie eigentlich aussehen mochte – diese lag ja keineswegs vor, sondern war auch von der Frankfurter Schule jeweils nur *gefordert* worden (2.6.1).

Die „Dialektik“ war im Positivismusstreit insofern fehl am Platze, als die Position der Kritischen Theorie „undialektisch“ war: Horkheimers Forderung nach

283 Diese von außen weit hergeholt erscheinende, den Beteiligten jedoch evidente Verknüpfung bestätigt nicht nur ein Marxist wie Oskar Negt – auch der konservative Löwith sah, dass das „neue philosophische Interesse für Hegel nicht innerhalb und aus der Philosophie erwacht, sondern ihr von außen (durch Marx und den Marxismus) aufgedrängt worden“ war (in der FAZ vom 11.7.1970, nach Negt 1970, 10). Topitsch kritisierte die in der materialistischen Geschichtskonstruktion enthaltene Dialektik unter Verweis auf Petrus Damiani (Topitsch 1975, 24) und Eduard von Hartmann (Topitsch 1967) als Erschleichung. Auch Kelsen (1948) und Merleau-Ponty (1955) hatten der Dialektik eine eigene Aussagekraft bestritten und eine Offenheit für politische Instrumentalisierung bescheinigt.

284 Kautsky 1899; vgl. Bernstein 1899, 46/52 ff.: Dialektik als Schlinge und Fallstrick.

dem „richtigen Zusammenleben der Menschen“ war nicht erkennbar mit konkreter soziologischer Forschung vermittelt, und Adorno stellte die „Erfahrungen einzelner“ der Wissenschaft abstrakt entgegen.<sup>285</sup> Das Pochen auf „Dialektik“ war eine Leerformel, hinter der sich ein spätidealistisches Denken verschanzte, das gegenüber dem „bloßen Verstand“ auf die „Vernunft“ setzte, sich aber nicht mehr in der Lage sah anzugeben, was sich damit genau verbindet.<sup>286</sup> Die *Negative Dialektik* von 1966 bietet keinen Ausweg, sondern sie vernebelt eher das Eingeständnis eigener Schwächen, die im Positivismusstreit deutlich geworden waren, welches eine intellektuelle Aufrichtigkeit eigentlich erfordert hätte.<sup>287</sup>

Es kam zu der seltsamen Konstellation, dass Karl Popper, der Antipode im Positivismusstreit, sich wesentlich ausführlicher und anerkennender zu Marx äußerte als die Kritische Theorie.<sup>288</sup> Da die Münze „Dialektik“ aber einmal zu einem Zug im (theorie-)politischen Sprachspiel geworden war, konnte die Positionierung innerhalb zweier Lager dort symbolisch vollzogen werden. Ein bürgerliches Lager deutete die Dialektik idealistisch und optierte für Hegel, indem es die Dialektik zu einer rein *philosophischen* Angelegenheit machte, während ein marxistisches Lager eine „materialistische Dialektik“ vertrat, die sich auch auf die Politik und die Einzelwissenschaften erstreckte. Aus dieser Codierung erklärt sich die Häufung von Publikationen mit „Hegel und Marx“ im Titel.<sup>289</sup> Ein besonderer Streitpunkt dabei war die Verortung des *jungen* Marx, denn dieser konnte wie ein Brückenkopf wahlweise in Anschlag gebracht werden entweder als gegenmarxistischer Erweis des Idealismus des eigentlichen, nämlich des jungen Marx,<sup>290</sup> als materialistische Vereinnahmung noch Hegels,<sup>291</sup> oder, dazwischen, als westmarxistische Verjüngung des allzu erstarrten Parteimarxismus.<sup>292</sup>

285 Horkheimer stritt 1959 auf dem 14. Soziologentag in Berlin mit René König, Adorno auf der Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 1961 in Tübingen mit Karl Popper, Habermas befandete sich dann mit Hans Albert (nach Wiggershaus 1986, 630 und 632; vgl. Adorno 1969a, Dahms 1994).

286 Willms 1969 vermutete, dass sich hierin ein zutiefst „bürgerliches“, um die Freiheitsrechte der Person besorgtes Denken ausspricht, welches sich als antibürgerliches nur missversteht. Eine Fichte nahestehende Entgegensetzung von Verstand und Vernunft vollzog auch Theunissen 1976 und 1992. Zum Begriff „Vernunft“ vgl. Steinvorh 2002a.

287 Cf. Wiggershaus 1986, 626 ff. Vielleicht machte dies manche Kritiker so erbittert (Steinert 1989, Morgenstern 2001).

288 Bei Popper 1944 gibt es zwar eine Verkürzung Hegels, Marx ist aber über weite Strecken gut wiedergegeben. Dies wird bestätigt, wenn Wellmer 1969, 69 ff. Marx als Positivisten bezeichnete. Der Vorwurf der Unkenntnis war oft verfehlt; Hans-M. Schleyer etwa wusste über Marx ebensoviel wie seine Entführer und Mörder.

289 So Bekker 1940, Hommes 1953, Landgrebe 1957, Fetscher 1960, Apel 1962, Barion 1963, Benner 1966, Hillmann 1966, Reichelt 1970, Riedel 1970, Kaminski 1978, Wolf 1979, Coster 1983; cf. Rohrmoser 1994, 55 ff.

290 So Popitz 1953, Bockmühl 1961, Israel 1972; vgl. bereits Habermas 1957, 394 ff.

291 Siehe Marcuse 1932 und 1941, Lukács 1942, Bloch 1962, Beyer 1970, Ley 1972.

292 Beispielsweise bei Korsch 1923, Marcuse 1932a, Sartre 1960 oder Negt 1970.

Damit verlängerte sich weniger ein Klassenkampf als vielmehr ein Systemantagonismus unübersehbar in Theorie. Die eine, gründlichere Partei nutzte Hegel für die aktuelle politische Auseinandersetzung, indem sie ihn als *nicht*-aktualisierbar behauptete und nur antiquarisch behandelte.<sup>293</sup> Die Gegenseite zog Hegel zwar zur Legitimation ihrer aktuellen Politik heran, stellte sich ihm aber weder historisch noch philosophisch, sondern beließ es bei oft zitierten, gleichwohl hohl bleibenden Formeln über die „dialektische Methode“.<sup>294</sup> Konnte der Brückenkopf „Hegel“ in Richtung „Idealismus“ gebracht werden (was keine Schwierigkeit darstellte, da Hegel das schon selbst getan hatte; s.o., Fn. 49), so hatte man gegenüber dem hegelmарxistischen „Marx“ schon gewonnen, da dessen Hegelbezug nun als ein „verkürztes“ oder verunglücktes Verständnis aufgewiesen war.<sup>295</sup> Anläufe der Marxisten, Hegel zu materialisieren, endeten dagegen indes bei der naturalisierten Form der Dialektik, wie sie von Engels, Kautsky und Lenin vorgegeben war,<sup>296</sup> oder bei den erwähnten Aporien, welche in Jahrzehnten vergeblich aufzulösen versucht wurden.<sup>297</sup> Die Kritische Theorie trat als eigenständige dritte Partei auf, vergleichbar der osteuropäischen „Praxisphiloso-

293 Vgl. Heimsoeth, Gadamer, Riedel, Henrich und Pöggeler in Hefnerich 1979, 194.

294 Hefnerich 1979, 192f. zitiert aus DDR-Standardwerken, Hegels Dialektik sei „die größte Errungenschaft der klassischen deutschen Philosophie“ und „eine der wichtigsten Quellen des dialektischen Materialismus“ (Buhr 1972, 243). „Marx, Engels und Lenin knüpften unmittelbar an die von Hegel entwickelte dialektische Methode an, stülpten sie um und lösten den rationalen Kern aus der mystischen Hülle“ (Fiedler 1974, 165). Fortan war die Dialektik die „Wissenschaft von den allgemeinsten Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen der Natur, der Gesellschaft und des Denkens“ (Buhr 1972, 239). Hefnerich nennt zwar auch anzuerkennende Ansätze in der Forschung der DDR; doch ist unübersehbar, dass man Ansätze eigenständigen Denkens dort nicht zulassen wollte – man denke an das Schicksal von Personen wie Wolfgang Harich, Robert Havemann oder Peter Ruben (letztere arbeiteten explizit zur Dialektik, vgl. Havemann 1964, Ruben 1975 sowie in Horstmann 1978, 70 ff.). Hefnerich nennt die Gegenüberstellung einer ‚Vergegenwärtigung‘ ohne die Anstrengung historischer Detailforschung und einer ‚historischen Forschung‘, die [...] zu wirklich philosophischer Aneignung nicht fähig ist“ zwar eine „grobe“, aber: „sie trifft“ (Hefnerich 1979, 194; nach einer Rezension von Helmut Schneider, in: Hegelstudien 7/1972, 262).

295 Göhler 1980, Coster 1983. Die Bemühungen, „Dialektik“ zurückzuführen auf ihre antike Bedeutung als „Gesprächskunst“ (so bei Gadamer und Pöggeler), hatten oft ebenfalls dieses Ergebnis, auch wenn es nicht ihr Motiv war. Zur Hegelrezeption insgesamt vgl. Beyer 1970; Henrich 1975, H. Fulda, in: Horstmann 1978, 34 f.

296 Im Osten war dies schon institutionell kaum zu vermeiden (Kapferer 1990, Eichler 1996, Gerhardt 2001; 2.2.4).

297 Sartre 1960 war der wohl bedeutendste Versuch einer Neubestimmung materialistischer Dialektik, doch auch er vermochte nicht zwischen dem subjektivistischen Ausgangspunkt und der politischen Option zu vermitteln. Seine Dialektik setzt mit dem anthropologischen „Mangel“ zu tief an. Übrigens meinten so verschiedene Autoren wie Hans Kelsen, Joseph Schumpeter und Rosa Luxemburg, die Dialektik spiele im *Kapital* gar keine Rolle.

phie“, zu der es ja intensive Beziehungen gab.<sup>298</sup> Sie kam indes zu keiner eigenständigen Position, sondern wurde, indem sie Hegel für die erwünschte „radikale Praxis“ in Anspruch nahm, zu einer Intellektualisierung Marxens veranlasst, die eine mögliche Praxis immer *ferner* rückte. Indem die Kritische Theorie Hegel und Marx vermengte, wurde die Beschäftigung mit Hegel zu einer ebenso akademischen wie im „bürgerlichen“ Lager. Sie unterschied sich als linker Flügel von demselben nur durch ihr stets eingeflochtenes, doch unbestimmt bleibendes „emanzipatorisches Interesse“ – am ehesten wohl Ausdruck eines Stils.<sup>299</sup> Man wollte der Philosophie in Richtung Praxis entkommen, blieb ihr jedoch verhaftet und betrieb beides desto unkontrollierter, je weniger man sich dieses Dilemma eingestand. Adorno hat diese Entwicklung pointiert, indem er sich schließlich dem Linkshegelianismus zuordnete.<sup>300</sup>

Die marxistischen Diskussionen um Dialektik hatten meist *defensiven* Charakter, sie waren Notgeburten, auch wenn sich dies jeweils sehr schnell vergaß.<sup>301</sup> Im Rückblick wird es deutlich. Diese Vergeblichkeit lässt sich am Schicksal der deutschen „Deduktionsmarxismus“ ablesen, welcher aus der Beschäftigung der Studentenbewegung mit Hegel erwachsen war. Er führt sich auf Adorno und Sohn-Rethel zurück und findet heute noch Anhänger (cf. 2.3.5, 2.4.5). Man las die Ausführungen über den Doppelcharakter der Ware nach dem Muster von He-

298 Negt 1970, 9 nannte die Kritische Theorie „dialektisch-revolutionäre Rezeption des Hegelschen Denkens in der intellektuellen Linksopposition des Marxismus“ in der Folge von Korsch und Lukács; die anderen beiden Fronten seien die „bürgerliche“ und der „Sowjetmarxismus“. Die „Praxisphilosophie“ (Kolakowski 1960, Kosik 1967, Markovic 1968, Petrovic 1969 und 1971, Bloch 1970, Stojanovic 1970, Zivotic 1972, Flechtheim/Grasssi 1973, Schmidt 1973, Vranicki 1983) hatte nach der Niederschlagung des Prager Frühlings weniger Bedeutung, Größen wie Agnes Heller gingen ins Exil. In dem Wort „Praxisphilosophie“ steckt übrigens ein ähnlicher Pleonasmus wie im „objektiven Geist“ (Fn. 160, Fn. 276).

299 Der Ausweg aus Hegels Dilemma, der „Diskrepanz zwischen Begriff und Realität“, führe „in ein Beschreiben, wie die gesellschaftliche Wirklichkeit beschaffen sein müsste, wenn sie vernünftig sein soll“ (Schnädelbach in Negt 1970, 79 f.). „Aus dieser Bewusstseinsimmanenz ist Marx zufolge nur herauszukommen, wenn gesellschaftliche Verhältnisse geschaffen werden, in denen Kategorien wie der Wert nicht mehr herrschen, wenn sich die Abstraktionsstruktur des Denkens selber verändert hat“ (Krahl in Negt 1970, 150). „Im Äußersten eröffnet Dialektik eine Perspektive, in der sich auch wahre Herrschaft aufhebt“ (Theunissen in Horstmann 1978, 356).

300 Adorno 1966, 146; 1969a, 151; Wiggershaus 1988, 633, 665; Rohrmoser 1970, 30 f.; Koenen 2001, 115; cf. 2.6.3, Fn. 67. Eine vierte Gruppe waren diejenigen, die Hegel ganz ablehnen, sowohl Marxisten wie Althusser und Coletti als auch Bürgerliche wie Topitsch 1967, W. Becker 1969, Kaltenbrunner 1970, Kiesewetter 1974.

301 Defensiv waren u.a. Kautskys (1899a) Antwort auf Bernstein, Lenin 1914 (nach dem Zerfall der Internationale), Lukács 1923 (nach den verlorenen Aufständen von 1920) und Adorno im Positivismusstreit (P. Anderson 1978, 69).

gels Logik als „Keimzelle“ der ganzen Theorie.<sup>302</sup> Diese „Wertformanalyse“ galt als Handwerkszeug, aus dem man alles weitere deduzieren, „ableiten“ könne:

„Aus der bestimmten Form der weltlichen Grundlage – und das meint Basis – ist die Form des Auseinandertretens selber noch abzuleiten. Das gleiche gilt [...] für die Form des politischen Staates, für die Moral, Philosophie, Theologie usw. [...] Aus der zentralen, wesentlichen Verkehrung [...] sind alle anderen Formen in ihrer Bestimmtheit [...] abzuleiten“ (Reichelt 1974, 33).

Die materiale Fundierung, welche Marx dem politischen Handeln geben wollte, wird wieder ideal überstiegen: die „Basis“ habe eine Form, die im *Begriff* zu sich komme. Verfügte man nur über diesen, schien man auch alles weitere erfassen zu können. Eine solche Sicht vertrat bereits Freyer (1923, s.u., Fn. 80). Marx allerdings hatte einen solchen Hegelianismus scharf kritisiert: „Hat man in den logischen Kategorien das Wesen der Dinge gefunden, so bildet man sich ein, in der logischen Formel der Bewegung die *absolute* Methode zu finden, die nicht nur alle Dinge erklärt, sondern die auch die Bewegung der Dinge erfasst“ (MEW 4, 127). Die Schule der „Wertformanalyse“ hat mit dem deutschen Idealismus und der Sozialphilosophie somit mehr gemein als mit Marx, wie sich auch hier zeigt:

„Das Absolute [...] entfaltet sich als Kapital“; „der Wert ist das Absolute“ (Krahl 1970, 142). „Bei Hegel sind die Menschen Marionetten [...]. Das Dasein eines den Menschen übergeordneten, metaphysischen Bewusstseins ist [...] das Kapital [...], die daseiende Phänomenologie des Geistes, [...] die reale Metaphysik“ (Krahl 1970, 140).

Krahl vermengt in dieser experimentellen Kette thetischer Setzungen Begriffe aus den verschiedenen Traditionen des deutschen Idealismus und des Marxismus, die schon für sich nicht adäquat erfasst sind.<sup>303</sup> Ihr Zusammenguss vermag das kaum zu verbessern. Auch Reichelt (1974, 35 f.) folgt weniger Marx als vielmehr Fichtes Idee der grundsatzphilosophischen *Wissenschaftslehre*, denn die „materialistische Wissenschaft“ hat nach ihm den nicht eben geringen Anspruch,

302 Nachdem schon Lenin einen Zusammenhang zwischen Hegels Logik und der Methode im Kapital bemerkt hatte (1914, Werke 38, 170; Helfferich 1979, 129, 172), brach die Frage nach dem Einfluss der Hegelschen Logik auf die Marx'sche Methode in den 70er Jahren offen aus: es gab widerstreitende Interpretationen des ersten Kapitels des *Kapitals* (Zeleny 1968, Krahl 1970, Euchner 1972, Haug 1974; als „Wertformanalyse“ im engeren Sinne Reichelt 1970, 1974, Sohn-Rethel 1972, Müller 1981, Behrens 1993, Backhaus 1997, Heinrich 2001; kritisch K. Holz 1993 und Hafner 1993). Kallscheuer 1977, 51 sieht den Grund für den linken Dogmatismus der 1970er Jahre im Systemwillen. Maihofer 1992, 177 nennt es „Idealismus“. Marx hatte die Ware als „Zellenform“ des Kapitalismus bezeichnet, insofern sie seine kleinste Einheit war (MEW 23, 12), nicht um etwas aus ihr zu „deduzieren“.

303 Die Menschen sind bei Hegel keine Marionetten, da sich der metaphorische „Weltgeist“ gerade in ihrer Freiheit durchsetzt. Auch die Marx'schen Begriffe werden fehlerhaft verwendet: „Das Kapital ist der sich in der Zeit entfaltende Begriff der Ware. Die Zeit wird zum Begriff des Absoluten, die Zeit wird zum Geld“ (Krahl 1970, 140). Demnach müsste gelten: Kapital = (Ware + Zeit) = Geld. Marx meinte eher: Kapital = (Ware + Geld) über Zeit.

„nicht gleichgültig neben den anderen Wissenschaften bzw. der Philosophie zu stehen, sondern dass sie [...] ihre besondere Qualität in der Auseinandersetzung mit den sich in ein arbeitsteiliges System auseinanderlegenden Wissenschaften gewinnt, genauer, indem sie nicht nur deren Inhalt kritisiert, sondern gleichermaßen deren Form“.

Hier macht sich das Fichteanische Durchschlagen der Form auf den Inhalt bemerkbar, was es erlaubte, „bürgerliche Wissenschaft“ und Philosophie („Ihr Inhalt ist vorwegbestimmt“, 36) von dieser überfliegenden *Selbsterkenntnis* aus zu kritisieren, ohne sich immanent mit ihnen beschäftigen zu müssen – wie schon in der Lebensphilosophie (2.5.2, 2.5.5). Auch hier annullierte man die Geltung allein aufgrund einer vermeintlichen Erkenntnis der Genesis (Reichelt 1974, 36): „Als Philosophie ist sie in ihrer Form und ihrem Inhalt [!] bestimmt durch die – dem Theoretiker selbst undurchsichtige – Verkehrung der bürgerlichen Reproduktionsform, also ihrer eigenen materiellen Voraussetzung, zur Naturform“.

Auch H.G. Backhaus will *deduzieren*, „warum das Wesen gerade diese oder jene Erscheinungsform annimmt“ (1969, 132), wobei das Wesen als „historische Kategorie“ begriffen wird. Scheiterten schon der deutsche Idealismus und die Lebensphilosophie an ihren überzogenen Ansprüchen, so konnte auch die Wertformanalyse ihr Ziel gar nicht erreichen: sie überanspruchte die Philosophie im gleichen Maße, wie sie die Wissenschaft vernachlässigte.<sup>304</sup> Ihr Scheitern schob sie dann allerdings nicht auf ihren verfehlten Ansatz, sondern auf *Marx*.

Der wurde damit doppelt fehlinterpretiert: zu Beginn der eigenen Versuche stellte man fest, Marx habe „keineswegs ein zureichendes Bewusstsein seiner eigenen Verfahrensweise“ besessen (Reichelt 1970, 75), seine Redeweise sei „völlig irreführend“ (Negt in Euchner 1972, 32, cf. 43). Dies liegt jedoch eher daran, dass Marx' Verfahrensweise eben *nicht* die unterstellte Deduktion der Gesamtkultur aus dem „Wertbegriff“ und seiner spezifisch historischen Form war.<sup>305</sup>

Als die eigene „Rekonstruktion“ der Marx'schen Theorie nicht zu der gewünschten Hyper-Deduktion führte, machten sich „Zweifel in [!] die Tragfähigkeit der Fundamente“ bemerkbar (Backhaus 1978, 28). Nicht die *eigene* Herangehensweise war damit gemeint, sondern die Theorie von Marx (23, 32, 81).<sup>306</sup> Ausläufer dieser Theoriefamilie deuteten das eigene Scheitern schließlich in eine „Verschwinden“ der untersuchten *Gegenstände*, der Revolutionstheorie (Breuer 1977), des Gebrauchswerts (Pohrt 1976), ja „der“ Gesellschaft (Breuer 1992) um. Eine Theorie, die ihre Gegenstände verfehlt, erklärt diese zuletzt für nichtexistent

304 Popper bezog sich auf dem Soziologentag auf die neoklassische Nationalökonomie.

Adorno antwortete jedoch nur philosophisch ( Adorno 1969a, cf. Habermas 1963c).

305 Marx' Theorie *kann* dem Anspruch, aus ihr politische Strategien oder die Totalität der Welterklärung „abzuleiten“, nicht genügen, weil sie gerade die Unableitbarkeit der konkreten Wirklichkeit, die (nicht nur) intelligible Freiheit des Menschen und die Offenheit der Geschichte zu ihrem philosophischen Kern hat (Fleischer 1969).

306 Eine ähnliche Projektion vollzieht sich bei Althusser, welcher Marx zunächst Begriffe unterschiebt, die dieser „nicht zu denken in der Lage gewesen“ sei (Althusser 1972, 34; Kittsteiner 1980, 21), und schließlich, nach dem persönlichen Scheitern, zu verstehen gibt, dass Marx ihm nicht wirklich wichtig war (1993, 236-259).

(2.4.5). Die philosophisch überladene *Hegelianisierung* des Marxismus bereitet damit den Weg für ihr Umschlagen in postmodernen Fatalismus.<sup>307</sup>

Dieses Kapitel über ältere Formen der normativen deutschen Sozialphilosophie wies eine inhaltliche Abhängigkeit von der protophilosophischen Aufbereitung der Thematik in den zuvor untersuchten Disziplinen auf: Die Wirtschaft wurde als ein technisch-selbstlaufendes System unterbestimmt, und ihre Implikationen für die soziale Welt als davon *abgetrennter* „normativer“ Bereich begriffen, welcher gegebenenfalls in der Lage sei, die Wirtschaft zu „führen“. Nun hat das Feld der Sozialphilosophie eine eigene Grammatik, welches in 2.5.2 in Form einer Genealogie des Deutschen Idealismus (im weiteren Sinne) vergegenwärtigt wurde. Als Erbteil der deutschen Identitätsphilosophie von Fichte bis Luhmann hat sich die Tendenz erwiesen, zwischen Theorien und Realität kaum mehr zu unterscheiden. Dadurch konnten Ereignisse in der Theoriegeschichte als *Abbildungen* einer realen Geschichte gedeutet werden, auch wenn sie eher in theorieimmanenten Defiziten gründeten. Als Reaktion auf die philosophisierte Diagnose zeigte sich bei Eucken und Heidegger eine ihrerseits philosophisierte Therapie: gefordert wurde ein anderes *Denken* – und zwar eines, welches als ein ethisiertes gerade diejenigen Unterscheidungen unterließ, welche für eine Kritik der politischen Ökonomie im Sinne von Marx, im Grunde aber schon für die Funktion einer Normalwissenschaft wie der Physik unverzichtbar sind.

Ein ähnlich idealistischer Irrationalismus zeigte sich auch beim Marxisten Lukacs sowie beim Postmarxisten Luhmann. Dieser Idealismus macht die Kritik der Rezeptionsgeschichte von Marx zu einer schwierigen Angelegenheit, weil die Abweichungen von Marx hier in philosophisch-ungreifbarer Form auftreten. Dem konnte dieses Kapitel abhelfen, indem es die Methode der Vergeistigungen auf die deutsch-idealistischen Hintergründe zurückverfolgte, und so die inhaltlichen Verwehungen in der darunter liegenden Schicht freilegte. Diese entstammen oft Diskussionskontexten, die in vorigen Kapiteln untersucht wurden.

---

307 Man schloss sinngemäß: ohne Gebrauchswert keine Revolution, ohne Revolution keine Kritik. Auch in Frankreich ebnete die philosophische „Rekonstruktion“ des Marxismus (dort nicht hegelianisch, sondern strukturalistisch) durch ihr voraussehbares Scheitern den Weg für die Postmoderne. Diese ist zugleich *Ergebnis* wie *Erbin* des vergeblichen Versuchs, den Marxismus als Deduktionswissenschaft zu intellektualisieren. Ironischerweise überlebten Hegelianisierung wie strukturelle Semiotisierung des Marxismus ihr Objekt um Jahre. Zu den marxistischen Wurzeln der Postmoderne cf. Ryan 1982, Meistner 1990, Barrett 1991, Marsden o.J., Callari 1995 und (kryptisch) jour-fixe 1999. Sichtbar ist es bei Debord 1968, Baudrillard 1970, Deleuze 1972, Castoriadis 1975, Foucault 1991. Das Motiv des Herauswindens aus dem Marxismus wird schon auch in der Vorstufe der Postmoderne, den „neuen Philosophen“ deutlich (Schiwy 1970, Glucksmann 1976). Derrida „vergeistigt“ Marx noch nachträglich (1995, 142; cf. 1.4.2, Fn. 27; Henning 2005c).

Bevor wir zu den Folgen der finalen Implosion des deutschen theoretischen Marxismus kommen (Kapitel 3), ist noch die abstrakteste aller Marxrezeptionen zu betrachten – die theologische, unter die auch die Kritische Theorie zu rechnen ist. In einer Ironie der Geschichte konnte gerade die Theologisierung die Erinnerung an Marx über den Bruch hinüberretten. Die Entfernung der Theologie von der sozialen Realität schlug hier zum Vorteil aus. Was die Theologie darüber hinaus so wichtig macht, ist ihre Fähigkeit, das spekulative Denken still zu stellen. Theologie hat ihren Sinn nicht im Erbauen theoretischer Systeme, sondern in der Ermöglichung eines rechten Verhältnisses der Menschen zu Gott und Welt. Dieses Verhältnis kann selbst kein theoretisches mehr sein. Verliert sich die spekulative Sozialphilosophie in auswegslosen Aufstockungen, vermag ein Blick auf die Theologie zu helfen. Im gewissen Sinne ist hier alles ganz einfach. Sie hält zudem den Weg zum schlichten, karikativen Handeln offen, der sich so segensreich auswirken kann – sogar auf die Sozialphilosophie. Auch darum bedarf die Theologie hier noch einer eigenen Betrachtung.

## 2.6 Kritische Theorie oder die Auflösung der Kritik in Religion

„es scheint mit durchaus nicht übertrieben zu sein, wenn man zwischen Thomas von Aquin und Marx größere intellektuelle Affinitäten als zwischen Marx und Adorno erkennt.“ (Höslle 1990, 63)

Wie die Fülle der bisher behandelten Marxrezeptionen zeigt, war es inzwischen kaum mehr möglich, sich dem Werk von Karl Marx wissenschaftlich in nur einer Disziplin zu nähern. Um dem abzuhelfen, wurde 1923 ein „Institut für Marxismus“ ins Leben gerufen.<sup>1</sup> Konzipiert in den revolutionären Wirren nach dem Ende des ersten Weltkrieges, sollte es durch eine Vergegenwärtigung der Marx'schen Theorien intellektuell auf den Sozialismus vorbereiten. Dem Namen nach ist es dieser Berufung auf Marx auch nachgekommen: bis in die Zeit des Spätmarxismus (Jameson 1990), also weit bis in die 1970er Jahre, waren „Kritische Theorie“ und „Marxismus“ fast synonym. Im deutschsprachigen Raum kommt diesem Institut für die Marxrezeption daher eine entscheidende Bedeutung zu. Allerdings wollen ihre heutigen Erben von Marx kaum noch etwas wissen (3.1). Zwischen den emphatisch marxistischen Anfängen und den heutigen Reststufen Kritischer Theorie liegt eine Phase der ständigen Depotenzierung der wirklich kritischen Theorien von Marx und Kant. Diese Verflüchtigung ging so weit, dass die einst stolzen Ansprüche, Hüter ‚der‘ Vernunft zu sein, sich zuletzt als Religion verkleiden mussten: sie schienen nur noch nebelhaft auf und waren theoretisch wie praktisch ungreifbar – eben wie die Religion. Wie ist dieser Wandel im Rahmen eines „Instituts für Marxismus“ zu erklären?

1 So der vom Stifter Felix Weil intendierte, vom Ministerium gewährte und vom Leiter Grünberg verteidigte Sinn des Frankfurter Instituts (Wiggershaus 1988, 19).