

Georg Quaas (Leipzig)

Sieben überwindbare Denkblockaden. Zur Entwicklung des Praxiskonzepts

Ich gebe sogleich zu, daß ich eine sehr persönliche Sicht auf den Praxisansatz in der von Marx inspirierten Philosophietradition zur Darstellung bringe und dabei von meinen Erfahrungen der Aneignung und Vermittlung der marxistischen Philosophie aus den 70er und 80er Jahren in Leipzig ausgehe. Am Ende dieser Phase stand der Versuch, ontologisches Denken jenseits des Diamat, aber auch jenseits von Georg Lukács, zu rehabilitieren.¹ Das war selbstverständlich nur eines von vielen Problemen, denen man sich hätte zuwenden können und müssen, nachdem die Philosophie aus den Diensten staatlicher Politik entlassen worden war.

1. Die Qual der Grundfrage

Die Vermutung liegt nahe, daß sich das Philosophieren in der DDR vor dem allseits bekannten Artikel Helmut Seidels von dem Philosophieren danach mehr oder weniger unterschieden hat.² Für uns Jüngere, die erst später zur Philosophie gekommen sind und die mehr vom lebendigen Lehrbetrieb als von den einschlägigen Lehrbüchern zehrten, stellten sich in der Tat einige Fragen ganz anders als vorher und als man das von außen wahrnehmen und vermuten konnte. Die berühmt-berüchtigte Grundfrage der Philosophie beispielsweise wurde nicht einfach umgangen, wie das manche gerne sehen möchten, sondern eingeordnet in das Praxiskonzept, Materie und Bewußtsein also als Verhältnis im menschlichen Lebensprozeß begriffen, dessen Eigentümlichkeit u.a. darin besteht, über sich hinauszuweisen. Dieses „Hinausweisen“ sollte man übrigens nicht einseitig im Sinne der Utopie verstehen, sondern auch den Bezug auf Vergangenes, generell: nicht unmittelbar Gegenwärtiges, mitbedenken. „Weltall-Erde-Mensch“, d.h. der populäre Kommentar auf das von den Einzelwissenschaften vermittelte Weltbild, mußte mit einem solchen Ansatz nicht notwendig konfliktieren, denn Projektionen gehören genauso zur Praxis wie Reflexionen. Konflikte, und zwar politische, waren nur dann zu befürchten, wenn irgendein einflußreicher Gropp-Anhänger die stillschweigende Umkehrung zwischen *Praxis* und *Kosmos* bemerkte.

Trotz Einordnung der Grundfrage in das Praxiskonzept stellte ihre Vermittlung in der Lehre stets eine Problem dar, und zwar aus Gründen, die wissenschaftstheoretisch gelagert sind. Irgendwie „schmeckte“ die materialistische Antwort auf die Grundfrage der Philosophie nach Willkür. Eine Begründung

¹ Vgl. G. Quaas: Ontologische Implikationen der dialektisch-materialistischen Methode. In: Ethik und Sozialwissenschaften. Jg. 2 (1991), Heft 2.

² Vgl. H. Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. In: DZfPh Jg. 14 (1966) Heft 10.

war von Lenin in „Materialismus und Empirio-kritizismus“ teils für unmöglich erklärt worden (die „höchste“ Frage der Philosophie - da war keine übergeordnete Instanz denkbar) teils wurde sie dann doch geliefert, aber als Phrase: „bewiesen“ sei der Materialismus durch die Praxis, die Geschichte der Menschheit, die Wissenschaft und wer weiß durch was noch alles.

Die einfachste Lösung dieses Problems, die materialistische Beantwortung der Grundfrage – beispielsweise in loser Anlehnung an den kritischen Rationalismus - als Hypothese zu deklarieren, war aus den verschiedensten ideologischen Gründen verbaut, u.a., weil Karl Raimund Popper sich als hartgesottener Antikommunist gebärdete und niemand danach fragte, ob seine Wissenschaftstheorie diese spezielle politische Konsequenz auch trägt.

Rückblickend möchte ich fragen: Wäre das eine Lösung gewesen? Zunächst muß man festhalten, daß Philosophie keine empirische Theorie ist und deshalb nicht umstandslos der kritisch-rationalistischen Methodologie unterworfen werden kann. Die materialistische Beantwortung der Grundfrage kann genausowenig falsifiziert werden wie die idealistische. An die Stelle dieses Kriteriums müssen somit andere treten, Kohärenz zum Beispiel. Die Vereinbarkeit der materialistischen Weltanschauung mit dem, was der Einzelwissenschaftler tut, insofern er „amtiert“, läge auf der Linie dieses Kriteriums. In diesem Sinne argumentiert der transzendente Realismus (Roy Bhaskar): Experimente machen nur Sinn, wenn man von der Hypothese einer außerhalb des menschlichen Bewußtseins existierenden, objektiven Realität ausgeht.³ Analog dazu könnte man die Marxsche revolutionär-humanistische Attitüde in einer argumentativen Begründung heranziehen: Verhältnisse zu ändern, setzt voraus, die Existenz dieser Verhältnisse vorauszusetzen oder hypothetisch anzunehmen. - Und schließlich die praxisphilosophische Betrachtungsweise: der menschliche Lebensprozeß erzeugt nicht nur das Verhältnis von Denken und Sein, sondern auch die Notwendigkeit, darüber zu reflektieren. Das Sein, wie es sich darstellt, ist nicht das ganze Sein. Es weist über sich hinaus. Und so versuchen wir, mit unserem Denken einzufangen, was hinter den Dingen steckt. Dieses Denken ist zunächst hypothetisch. Das gilt auch für eine Weltanschauung, die sich in Entwicklung befindet. „Bewährt“ sich das hypothetische Denken im weiteren praktischen Handeln, dann trägt es konstituierend zu einem neuen, entwickelteren Verhältnis von Denken und Sein bei. – Es hätte also genügt, den m.E. unverdächtigen, nicht einmal spezifisch kritisch-rationalistischen Gedanken des zumindest partiell hypothetischen Charakters unseres Denkens anzuwenden, um der materialistischen Beantwortung der Grundfrage der Philosophie Plausibilität zu verleihen. Aber schon das war – man glaubt es heute kaum - zu gewagt für den normalen Philosophiebetrieb.

³ Vgl. R. Bhaskar: A Realist Theory of Science. Hassocks 1978. Sowie ders.: Scientific Realism and Human Emancipation. London 1986.

2. Das Kreuz der Wertfreiheit

Der Ehrgeiz fast aller Anhänger der Marxschen Philosophie (Marx eingeschlossen) bestand darin, eine Theorie zu liefern, die Handeln unmittelbar - soll heißen: ohne Bezug auf externe Werte - orientieren können sollte. Woher sollten diese Werte auch stammen, wenn nicht aus einer umfassenden Gesellschaftstheorie? Die Ableitung der kommunistischen Programmatik aus den Entwicklungsgesetzen von Natur, Gesellschaft und Denken oder auch nur aus dem Bewegungsgesetz des Kapitalismus ist von Gegnern oft kritisiert und verspottet worden, beispielsweise unter den Titeln „naturalistischer Fehlschluß“ oder „Hebammenkunst der Geschichte“. Das Praxiskonzept hat in diesem Zusammenhang dazu beigetragen, die Hoffnung zu nähren, doch noch irgendeine befriedigende Lösung zu finden, ohne daß bislang eine rationale Klärung erfolgte. Meine These ist, daß auch bei diesem Problem die Scheu vor einem hypothetischen Ansatz oder, anders ausgedrückt, der Zwang, auch noch die letzte philosophische These rational begründen zu müssen, eine Problemlösung verhindert hat. Die Anerkennung des hypothetischen Charakters der obersten Prämissen einer Philosophie, wie zum Beispiel des Materialismus, hätte dammbrechend wirken können: Wenn die theoretische Philosophie keinem Zwang zur Letztbegründung ausgesetzt ist, kann man bei der praktische Philosophie ebenfalls darauf verzichten. Die Schwäche der marxistischen Philosophie auf diesem Gebiet fällt nur deswegen so wenig auf, weil die meisten anderen moralphilosophischen Ansätze ebenfalls keinen Ausweg aus dem Dilemma der Letztbegründung gefunden haben. Daß es auch anders geht, zeigt die Ethik Richard M. Hares.⁴

Bevor ich nun – nach diesem weiteren Hinweis auf eine Alternative – selber mit dem Vorwurf des „Positivismus“ konfrontiert werde, nachdem ich jahrelang gegen unklare Grenzziehungen angekämpft habe, folgende Anmerkung: Natürlich wäre es auch in meinen Augen legitim und äußerst verdienstvoll, die formalen oder/und inhaltlichen Voraussetzungen einer Theorie der Moral praxisphilosophisch zu rekonstruieren, d.h. ihre Konstitutionsbedingungen aufzudecken. Ich möchte aber davor warnen, mit einem solchen Projekt die Hoffnung zu verbinden, das Begründungsproblem der Ethik lösen oder gar den Gegensatz zwischen Sein und Sollen überwinden zu können. Die Ethik – hier in Anlehnung an Hare als nicht-moralische Theorie der Moral verstanden – kommt jedenfalls ohne eine solche Begründung aus. Und sie verliert dadurch nicht an Praxisrelevanz.

⁴ Vgl. R. M. Hare: Die Sprache der Moral. Frankfurt a.M. 1983. Ders.: Freiheit und Vernunft. Düsseldorf 1973. Ders.: Moralisches Denken. Frankfurt a.M. 1992.

3. Die Scheu vor der Ontologie

Die anderen wußten es natürlich schon immer: der Diamat in seiner Lehrbuchvariante war nichts als eine krude Ontologie. Interessanterweise wollte auch kaum ein Vertreter des dialektischen Materialismus Ontologe sein (Ujomow vielleicht ausgenommen). Der Hinweis auf die neue Qualität (das Dialektische) schien aber außerhalb des Diamat niemand besonders zu beeindrucken. Der praxisphilosophische Ansatz weckte die Hoffnung, von diesem Stigma befreit zu werden: die „Ontologen“, das waren nun die Gegner der „Zentralkategorie Praxis“.

Beide Positionen hatten jedoch eines gemeinsam: die generelle Ablehnung der Ontologie, auch einer kritisch-reflektierten. Einige Anhänger der Praxisphilosophie schütteten damit das Kind mit dem Bade aus: mit den Ungereimtheiten einer unreflektierten Ontologie erschien ihnen jede ontologische Fragestellung als suspekt. Nur Georg Lukács versuchte, den ontologischen Gedanken mit dem der Arbeit, also dem praxisphilosophischen Ansatz, zu verbinden.⁵ Allerdings blieb es bei ihm im wesentlichen bei einer Ontologie der Arbeit, die kaum in das durch die Arbeit vermittelte Sein vorstößt.

Wenn aber die Praxis das Verhältnis von Denken und Sein genauso geriert wie das Denken über das Denken des Seins, so muß Ontologie auch ein Bestandteil der Praxisphilosophie sein: als historisch bedingte, stets revidierbare und hypothetische Widerspiegelung der allgemeinsten Strukturen des praktisch und theoretisch vermittelten Seins. Der oben bereits erwähnte transzendente Realismus hat dies klar herausgearbeitet: jede Wissenschaft bedarf gewisser Grundannahmen über das Sein; jede Philosophie enthält diese mehr oder weniger explizit; eine Philosophie, die sich wenigstens partiell auf die Wissenschaft stützt, hat die Aufgabe, die zugrunde liegenden „Ontologien“ bewußt zu machen. Und für eine Philosophie der Praxis, so möchte ich ergänzen, stellt sich diese Aufgabe ebenfalls.

4. Prozesse und Strukturen: Ausdruck der Entfremdung?

Eine Analyse des Marxschen „Kapital“ zeigt, daß man ohne den Begriff des Systems, genauer gesagt: des Systems sich entwickelnder Verhältnisse, bei seiner Interpretation nicht auskommt.⁶ Der emanzipatorische Aspekt liegt in der „Entwicklung“ dieses Systems, in seiner Gestaltbarkeit. Mithin ist in einer dialektischen Ontologie das Verhältnis zwischen Praxis und System zu klären. Die Entwicklung, die Marx aufzeigt, bedarf menschlicher Aktivität, existiert nur, sofern Praxis stattfindet. Auf der anderen Seite ist es das System sich historisch

⁵ Vgl. G. Lukács: *Ontologie-Arbeit*. Neuwied/Darmstadt 1973. Ders.: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Darmstadt 1984.

⁶ Vgl. G. Quaas: *Dialektik als philosophische Theorie und Methode des ‚Kapital‘*. Frankfurt a.M. 1992.

entwickelnder Verhältnisse, das menschliches Handeln determiniert. Der Systembegriff scheint das zu sein, was hinter der Praxis steht und ihren Verlauf bestimmt: der Mensch stets Kind seiner Verhältnisse, die er - dem jungen Marx sei es geklagt - leider nicht einfach „umwerfen“ kann. Der Entfremdungsbegriff weist in die falsche Richtung: es kann nicht um die Beseitigung determinierender Verhältnisse gehen, sondern nur um deren Transformation zu einer selbstbestimmten Humanität. Der Zusammenhang zwischen System und Praxis ist kein Ausdruck entfremdeter Vergegenständlichung, sondern eine ontologische Tatsache.

In diesem Kontext wird nochmals die obige Charakteristik wichtig, daß das Verhältnis von Denken und Sein (als Moment der Praxis) über sich hinausweist. Ontologisch gesehen verweist es auf übergreifende Prozesse, in denen sich menschliche Praxis bewegt – auf ein komplexes Ganzes, in dem mannigfaltige Systeme gedanklich isoliert werden können und in dem die vielbeschworene Offenheit der Praxis (auch offen zur Zukunft hin) verankert ist.

Klarerweise würde ich hier eine Schnittstelle zu anderen Systemtheoretikern sehen. Um das oben erwähnte komplexe Ganze zu begreifen, muß der Systembegriff im Plural gedacht und die Verschränkungen zwischen den Systemen untersucht werden. Bei Luhmann kann man allerdings die Praxis vermissen, die im Zentrum all der Systeme steht, die für uns Menschen wichtig sind, und durch die allein wir einen theoretischen und praktischen „Zugriff“ auf jene abstrakten Seinsmomente erhalten.⁷

5. Marx‘ Entwicklungsdenken: Gemeinsamkeiten mit Hayek?

Um zunächst noch einmal auf Popper zurückzukommen - aus seiner Wissenschaftstheorie folgt m.E. sein Antikommunismus nur unter bestimmten, zusätzlichen Prämissen, und dies dann aber auch nicht im streng logischen Sinn, sondern bestenfalls argumentativ. Eine solche Prämisse wäre die Unterstellung, daß Marx' Gesellschaftstheorie holistisch ist oder daß eine politische Revolution tatsächlich so grundlegend wirkt, daß Nebeneffekte unkontrollierbar werden. Beides läßt sich mit guten Gründen bezweifeln. Worauf ich hier hinaus will, ist jedoch folgendes: Poppers methodologischer und weltanschaulicher Individualismus, der das Erkennen oder Ausnutzen gesellschaftlicher Entwicklungsgesetze für untubar erklärt, stellt selbst innerhalb der liberalen Tradition einen Sonderfall dar. Tocqueville z.B. spricht von einer seit dem Mittelalter ablaufenden (gesellschaftlichen, nicht: politischen) Revolution, deren Inhalt die Gleichheit aller Menschen ist - wobei es auch Gegentendenzen gibt und sogar die Haupttendenz gestaltbar bleibt: Demokratie oder Despotie ist die Alternative.⁸ Menschliches

⁷ Vgl. N. Luhmann: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M. 1984.

⁸ Vgl. A. de Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika. Stuttgart 1985. S.20, 44, 215, 242 f., 291 f.

Handeln (insbesondere das der Intellektuellen) ist hier eingeordnet und kann (und muß) sich entscheiden. Bei John Stuart Mill finden wir ebenfalls eine (im Sinne Poppers) holistische Betrachtung der Gesellschaft, die ihn in die Lage versetzt, einen sozialwissenschaftlichen Ansatz zu formulieren, wie er heute in der von der Statistik und den empirischen Methoden geprägten Soziologie und Politikwissenschaft gang und gäbe ist.⁹ Klarerweise hat die Wissenschaft hierbei auch die Aufgabe, Prognosen über längerfristige Trends aufzustellen. Und Poppers väterlicher Freund und Förderer F.A. von Hayek wurde nicht müde, zu betonen, daß die Gesellschaft zwei Arten von „Ordnung“ enthält, eine, die wir Menschen in unserer Praxis bewußt schaffen, die Taxis, und eine spontan gewachsene Ordnung (Kosmos), wobei beide den Rahmen für menschliches Handeln abgeben. Hayek und Marx haben die Auffassung gemeinsam, daß das Handeln der Individuen von sozialen Institutionen bestimmt wird, die ihre eigene Logik haben. Während Marx (zumindest der frühe Marx) an die Stelle der spontanen Ordnung das bewußte Handeln setzen möchte, sieht Hayek in der gesamtgesellschaftlichen Spontaneität den Garanten für eine höhere Form der Komplexität.¹⁰ Sicher, zwei diametral entgegengesetzte Lösungen des Komplexitätsproblems - in Bezug auf das Kriterium „evolutionäres Denken“ läßt sich Marx aber in eine Traditionslinie stellen, die der Antikommunist Popper aus wissenschaftstheoretischen Gründen kritisiert und in die er unter politischem Gesichtspunkt selber gehört. Und wenn meine obige Bemerkung zum Entfremdungskonzept richtig ist, rücken Marx und Hayek in diesem Punkt noch näher zusammen. - Ich meine also, daß hier ein Widerspruch innerhalb der Konzeption des kritischen Rationalismus vorliegt, und das kann uns in einer Welt, die sich nur allmählich vom Antikommunismus erholt, nicht ganz gleichgültig sein.¹¹ Noch wichtiger scheint mir zu sein, daß die Einordnung der Marxschen Dialektik in die Traditionslinie der klassischen deutschen Philosophie vielleicht etwas einseitig ist. Das zeigt sich nicht nur in ontologischer, sondern auch in politischer Hinsicht.

6. Die Verachtung des Liberalismus

Ontologisch gesehen befindet sich die Position des älteren Marx in mancher Hinsicht also gar nicht so weit entfernt von der der großen liberalen Denker des 19. und 20. Jahrhunderts. In Übereinstimmung damit kann man feststellen: Politisch wäre es Marx wohl nie in den Sinn gekommen, daß eine Gesellschaftsordnung, die die modernen Produktivkräfte von den Fesseln des Verwertungsprozesses befreit, die bürgerlichen Freiheiten einschränken könnte. „Dialektisch aufheben“ heißt in politischer Hinsicht „vertiefen“ und „verallgemeinern“. Ich schreibe hier für einen Kreis, in dem entsprechende Zitate ohnehin parat sein werden, so daß ich mir die Exegese ersparen kann. Trotzdem kann

⁹ Vgl. J. S. Mill: Zur Logik der Moralwissenschaften. Frankfurt a.M. 1997. U.a. S.80, 129 ff., 157 f.

¹⁰ Vgl. F.A. von Hayek: Freiburger Studien. Tübingen 1969.

¹¹ Im Popperschen Begriff der „Welt 3“ wäre übrigens ein evolutionistisches Anschlußstück zu sehen.

man gar nicht oft genug betonen, daß sich die Linke mit ganzer Kraft der Verteidigung und dem Ausbau der bürgerlichen Freiheiten widmen muß. In diesem Kampf können wir uns auch auf die Ideen der großen Liberalen berufen, die uns in mancher Beziehung klarer als jede Klassenanalyse zeigen können, wo wir auf dem Spektrum zwischen Freiheit und Knechtschaft wirklich stehen. Ich denke da vor allem an Tocqueville, der demokratische Gesellschaften, die die politische Aktivität des Bürgers auf das Votieren reduzieren, eher dem unfreien Teil jenes Spektrums zuordnet.¹² Sicher, auch mir ist bekannt, daß das Bürgertum seine Ideale stets nur partiell und für eine verschwindende Minderheit realisieren konnte. Aber ist das ein Grund, auf die bürgerlichen Freiheiten verächtlich herabzublicken oder sie – wohlgermerkt als Bestandteil linker Politik - sogar noch weiter einschränken zu wollen? Auch wenn die herrschende Klasse die bürgerlichen Werte in einem Maße für sich ausnutzen sollte, daß man darin fast nur noch hohle Phrasen sehen kann – sollte man nicht gerade deshalb auf ihre inhaltliche Bewahrung oder Wiederherstellung drängen?

7. Die Fixiertheit auf die Klassenanalyse

Gesellschaftliche Realität ist vielfältig determiniert: Analytisch läßt sie sich in qualitativ unterschiedliche Systeme zergliedern, die miteinander vernetzt sind, menschliches Handeln ermöglichen und seinen Spielraum abstecken - so sehr diese Systeme auf der anderen Seite nur durch gesellschaftliche Praxis zur Existenz gelangen und verändert werden können. Wenn Marx in diesem Zusammenhang die Klassen als die letztlich bestimmende Struktur ausmachte, so hatte das bei vielen seiner Nachfolger das bedauerliche Resultat, politische Analysen nur noch in Klassenkategorien vorzunehmen. Das Letztlich-Bestimmende ist aber selten das Dominante. Zwar kann man hinter jeder politischen Maßnahme Gruppierungen finden, die von ihr profitieren, trotzdem kann es Gründe, Ursachen und Erklärungen geben, die mit der Klassenstruktur überhaupt nichts oder nur wenig zu tun haben und die den meisten von uns trotzdem einfach einleuchten. „Der Verblendungszusammenhang ist eben universell geworden“, könnte da der kritische Theoretiker aus der Zeit vor Habermas einwenden. - Das mag sein. Aber eben deshalb hat das Wort „Verblendung“ in diesem Konzept seinen Sinn verloren, es diskriminiert nichts mehr. Eine Philosophie der Praxis impliziert für mich die Chance, elitäres Denken, das für sich einen Ort der höheren Einsicht reservieren möchte, zu überwinden. Was wir brauchen, ist nicht nur die begründete Hoffnung auf ein für alle lebenswertes Leben, sondern vor allem eine Philosophie mit Realismus, mit Bodenhaftung - auch dann, wenn dieser „Boden“ sich vom Standpunkt des kritischen Theoretikers als gesellschaftlicher Schein darstellen sollte. In der je konkret bestimmten gesellschaftspolitischen Situation ist das jeweils entscheidende Kettenglied zu erkennen und zu ergreifen

¹² Vgl. A. de Tocqueville: A.a.O. S. 343 f.

– und dies ist immer seltener von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schicht oder Klasse abhängig.