

Replik auf Klaus Holzkamp

Einleitende Bemerkung

Unsere Entgegnung verfolgt im wesentlichen zwei Intentionen: Zum einen scheint es nötig, Mißverständnisse auszuräumen, damit die wirklichen und nicht bloß vermeintlichen Auffassungen aufeinander bezogen und weiterentwickelt werden können. Solche Mißverständnisse betreffen vor allem die von Tomberg vorgelegten Thesen, dann aber auch deren Zusammenhang mit den übrigen Beiträgen. Zum anderen geht es darum, die Unterschiedlichkeit in wirklich grundlegenden Zusammenhängen klar zu identifizieren und die eigene Position in Explikation und Kritik so zu verdeutlichen, daß dies der weiterführenden Diskussion nützt.

In diesem Sinne bringen wir im folgenden I) eine Stellungnahme von Frank Unger, die ursprünglich spontan als privater Brief an Klaus Holzkamp entstand, dann aber nach einer Diskussion im Kreis der übrigen Autoren des Bandes in die Erwiderung aufgenommen wurde, da das, was Unger zunächst für seinen eigenen Beitrag entwickelte, durchaus auch für die übrigen Beiträge spricht, nach Meinung der anderen Autoren daher mit Recht verallgemeinert werden darf: Er bezieht sich dabei auf die Auffassung Holzkamps, es handele sich bei den Thesen Tombergs um eine „eigene Theorie“, die die übrigen Beiträge – wenn auch nicht alle, so doch einige – desorientiert habe, und macht noch einmal deutlich, wie er als ein von Holzkamp als „Tombergianer“ apostrophierter Autor (zusammen mit Ebert, Herter und Schoenheit) sein Verhältnis zum dialektisch-historischen Materialismus im allgemeinen und den Zusammenhang seines Beitrags zum Rest des Buches im besonderen versteht; II) die eigentliche Antikritik der Holzkampschen Kritik durch Tomberg. Ihr geht es im wesentlichen um die Verdeutlichung des Gedankengangs der Thesen selbst; III) eine Stellungnahme von Rückriem zum Verhältnis der beiden Aufsätze von Tomberg einerseits, Messmann/Rückriem andererseits. Er bezieht sich dabei auf den Gegensatz, den Holzkamp zwischen beiden Aufsätzen aufreißt, indem er die Thesen Tombergs über menschliche Natur auf die Seite einer als bloße Spekulation verstandenen Philosophie und die Thesen von Messmann/Rückriem über die materialistische Grundlegung der Psychologie Lenontjews auf die Seite der historisch verfahrenen Einzelwissenschaft stellt. Sein Beitrag versucht daher, das Selbstverständnis der Autorengruppe zu dem damit angesprochenen zentralen Problem des Verhältnisses von Philosophie und Einzelwissenschaft zu klären.

I.

Lieber Klaus,

ich möchte Dir gerne ein paar Überlegungen zu Deiner Rezension unseres Buches mitteilen, und zwar sowohl in eigener Sache als auch stellvertretend für einen Teil der beteiligten Autoren. Ich meine jene Autoren, die im Teil II Deiner Rezension knapp, aber wohlwollend, einer nach dem anderen erwähnt und in der Regel jeweils durch ein charakterisierendes Kernzitat herausgehoben werden (alles durchaus erfolgversprechende Nachwuchskräfte!), dann aber auf S. 15, kurz bevor Du auf Tomberg zu sprechen kommst, doch wieder in „einschlägigen Aspekten“ zum Mitgegenstand Deiner Kritik werden, wohl insofern, als jene Autoren (Ebert, Schoenheit, Herter, Unger) „in besonderem Maße auf Tombergs Konzeption aufbauen“. Ich nehme an, daß zu dem hier steckenden, wenn auch vielleicht nicht bewußt beabsichtigten Versuch, die Autoren des Bandes auseinanderzuidividieren, sozusagen in Alt-Hegelianer und andere, bis zum positiven Extremfall Rückriem/Messmann als einzig wirkliche morderne Wissenschaftler, der Herausgeber bereits das Nötige gesagt hat. Darum soll es hier nicht gehen. Vielmehr möchte ich zu meiner eigenen Selbstverständigung und gleichzeitig zu Deiner Information noch einmal allgemein formulieren; erstens, worin ich den praktischen Sinn unseres Buches und meines Beitrags darin sehe und zweitens, auf welchem Verständnis des dialektisch-historischen Materialismus mein Beitrag aufbaut im Unterschied zu dem Verständnis, von dem Du meiner Ansicht nach bei Deiner Wiedergabe und Kritik der Tomberg-Thesen ausgehst. Indem ich diese Differenz darzustellen versuche, will ich keine polemische Abgrenzung oder eine weitere der üblichen „Entlarvungen“ auftrumpfend loswerden, sondern möglicherweise eine Diskussion einleiten, in der vielleicht beide Seiten sich bis zur Übereinstimmung nahekommen.

Vorausschicken möchte ich eine Bemerkung zu dem von Dir gebrauchten Ausdruck „Tombergs Konzeption“, auf der ich ja u.a. auch mein Beitrag aufbaue. Ich kenne Fritz Tomberg im wesentlichen aus den Diskussionen unserer Autorengruppe, und dabei ist mir niemals aufgefallen, daß er überhaupt eine aparte „Konzeption“ hat, noch dazu eine, auf der andere in mehr oder weniger „besonderem Maße“ aufbauen könnten. Wie ich seine Arbeit verstehe, versucht er nichts weiter, als die von den bekannten Klassikern erarbeiteten und in ihren Schriften praktisch exemplifizierten Auffassungen des dialektisch-historischen Materialismus so authentisch wie möglich einmal überhaupt zu vermitteln, zum anderen auf dem Gebiet philosophischer Forschung produktiv anzuwenden. Noch nie habe ich von ihm gehört, daß er eine besondere, mit seinem Namen zu verbindende Konzeption zu haben beansprucht, und schon gar nicht ist es mir — um nur für mich zu sprechen — bewußt, daß meine Ausführ-

rungen auf „Tombergs Konzeption“ aufbauen.

Ich sage dies hier nicht, um mich eitel dagegen zu verwahren, daß ich persönlich etwas von Tomberg gelernt haben könnte, sondern deswegen, weil ich die Kriterien nennen will, aufgrund deren allein eine gegenseitig kritische Diskussion legitimerweise ihren festen Grund finden kann. Meine Beziehung zu Tomberg würde ich dann so sehen, daß wir beide (und im übrigen auch so gut wie alle anderen Autoren des Bandes) in bezug auf den dialektisch-historischen Materialismus -- und damit auf unser Wissenschaftsverständnis überhaupt -- den gleichen Anspruch haben und versuchen, ihm auf jeweils verschiedenen Gebieten und sicherlich auch auf unterschiedlichem Niveau gerecht zu werden. Also: Der Anspruch ist der, in Übereinstimmung mit den Klassikern des dialektisch-historischen Materialismus Elemente ihrer Theorie entweder authentisch zu rekonstruieren, oder in ihrem Sinne mögliche offene Fragen der wissenschaftlichen Forschung zu bearbeiten.

Ich nehme an, daß sich diese Intentionen mit den Deinen decken, so daß nunmehr der gemeinsame Bezugsrahmen unserer Diskussion hergestellt ist. Ich komme jetzt zur Sache: Auf S. 6 Deines Rezensionsmanuskripts kommst Du auf meinen Beitrag zu sprechen und zitierst dabei einen Kernsatz aus diesem Aufsatz — nämlich den Vorschlag an die Sozialisten, die „Natur wieder zum Verbündeten im ideologischen Kampf gegen die modernen Fesseln menschheitlicher Entfaltung zu machen“, ganz analog dem, wie das die aufkommenden Bürger zur Spätzeit des Feudalsystems etwa im Naturrecht getan haben, um *ihre* historische Form der Vergesellschaftung durchzusetzen. Da Du vorher dem Aufsatz die Attribute „materialreich“ und „differenziert“ zukommen läßt, muß der unbefangene Leser annehmen, Du stimmst als Rezensent diesem Vorschlag zu. Wenn er aber dann Deine Wiedergabe und Kritik des Tomberg-Aufsatzes liest, muß er sich wundern. Das eine, also das Zitat aus meinem Aufsatz zustimmend vorzustellen, und dann das andere, also die Tomberg-Thesen in der Weise zu verstehen (oder mißzuverstehen), wie Du es tust, das ist zumindest ein Widerspruch. Ich möchte Dir anhand einer Stelle aus Deiner Tomberg-Kritik zeigen, wieso ich dieser Meinung bin und dabei noch einmal den Zusammenhang deutlich zu machen versuchen, in dem mein Beitrag zum Rest des Buches und dem von ihm intendierten praktischen Sinn steht.

Auf S. 21 Deines Manuskripts erörterst Du die Gesetzlichkeit des Geschichtsverlaufs, die Du meinst in Abgrenzung zu Tomberg et.al. folgendermaßen skizzieren zu müssen:

„Die Gesetzlichkeit des Geschichtsablaufs entsteht vielmehr immer aus der *Notwendigkeit der materiellen Lebenserhaltung der Menschen unter konkreten gesellschaftlichen Bedingungen*; der Übergang von einem gesellschaftlich-historischen Stadium zum nächsthöheren ist dabei stets das Resultat der *bestimmten Negation von auf dem früheren Stadium noch bestehenden Not- und Leidenszuständen*

durch die gesellschaftliche Praxis der Betroffenen. Die Lehre von den Grundformationen ... ist nicht die Aufdeckung eines vorgegebenen geschichtlichen Plans der Realisierung menschlicher 'Vernunft-Natur' in der Geschichte."

Das, was die Abfolge der Gesellschaftsformationen *nicht* ist, ist klar und darüber besteht wohl auch Einigkeit. Zu dem, was sie Deiner Meinung nach positiv ist, möchte ich folgendes bemerken: Zunächst, daß die von Dir hier vorgetragene Auffassung, zumindest, was die marxistische Literatur betrifft, sehr eigenwillig ist. Ich jedenfalls habe beispielsweise in den Schriften von Marx und Engels nirgendwo eine entsprechende Charakterisierung gefunden, die darauf schließen ließe, daß sie die „bestimmte Negation ... von Not- und Leidenszuständen“ als den *wesentlichen* Inhalt gesellschaftlicher Umwälzung und damit als Grundlage der Gesetzlichkeit des Geschichtsablaufs angesehen hätten. Ich kenne dagegen unzählige Hinweise darauf, daß sie diese Gesetzlichkeit dem Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zugeschrieben haben, der, das sollte man noch dazu sagen, um keine neuen Mißverständnisse aufkommen zu lassen, dann die Menschen (als Klassen und in letzter Instanz auch als Individuen) nötigt, aktiv die Umwälzung der alten Produktionsweise in Angriff zu nehmen.

Im „Manifest der Kommunistischen Partei“ beschreibt Marx, wie derartige Umwälzungsprozesse seiner Meinung nach praktisch von den Menschen durchgeführt werden. Was die Umwandlung der kapitalistischen Produktionsweise in die sozialistische betrifft, schildert er zunächst die Tätigkeit der proletarischen Klasse. Bei ihr spielt das Leiden und die Not natürlich eine gewisse Rolle, aber nur ein voreingenommener Leser könnte übersehen, daß im ganzen bei der Charakterisierung der Elemente, die zusammengefaßt dem Proletariat die revolutionäre Umwälzung objektiv und subjektiv notwendig machen, die aktiven weit im Vordergrund stehen. Die Arbeiter in dieser Darstellung *kämpfen* von Anfang an, zunächst noch zersplittert, dann durch die Disziplin der großen Industrie selbst in Koalitionen gezwungen. Sie eignen sich „im zunächst gemeinsamen Kampf gegen die Aristokratie gewisse Bildungselemente der Bourgeoisie“ an, „bauen ihre eigenen Organisationen auf, und jedesmal, wenn diese von der herrschenden Klasse gesprengt“ werden, entstehen sie „neu, stärker, fester, mächtiger“. Schließlich, und hier möchte ich direkt das „Manifest“ sprechen lassen, geschieht nach Meinung Marx' folgendes:

„In Zeiten endlich, wo der Klassenkampf sich der Entscheidung nähert, nimmt der Auflösungsprozeß innerhalb der herrschenden Klasse, innerhalb der ganzen alten Gesellschaft, einen so heftigen, so grellen Charakter an, daß ein kleiner Teil der herrschenden Klasse sich von ihr lossagt und sich der revolutionären Klasse anschließt, der Klasse, welche die Zukunft in ihren Händen trägt. Wie daher früher ein Teil des Adels zur Bourgeoisie überging, so geht jetzt ein Teil der Bourgeoisie zum Proletariat über, und namentlich ein Teil der Bourgeoisie-Ideologen, welche zum theoretischen Verständnis der ganzen geschichtlichen Bewegung sich hinaufgearbeitet haben.“

Frage: Warum tun sie das? Ich kann auch direkt fragen: Warum z.B. bricht der aufstrebende bürgerliche Psychologe Klaus Holzkamp seine unaufhaltsam scheinende Karriere zum hochgeachteten Groß-Ordinarius ab zugunsten des rein quantitativ (gemessen an der Zahl derjenigen, bei denen dies schon etwas gilt in unserer Gesellschaft) weitaus bescheideneren Ruhms, als Begründer der „Kritischen Psychologie“ zu gelten? Sicher, diese Lebensentscheidung hat Dich nicht in unmittelbare materielle Not gestürzt, aber daß es umgekehrt Not und Leiden waren, die sie herbeigeführt haben, wird man kaum behaupten können. Es sei denn ... und nun komme ich auf den Punkt: Es sei denn, Du hast unter Umständen darunter gelitten, daß Du mit Deinen Möglichkeiten individueller Selbstverwirklichung als Mensch und vor allem als sich selbst ernstnehmender Wissenschaftler unter den subjektiven und objektiven Bedingungen Deiner damaligen Existenz nicht zufrieden warst. Individuell hast Du diesen Widerspruch für Dich gelöst, daß Du als bestallter Universitätsprofessor — nach einem langen Prozeß — schließlich mehr oder weniger offen dazu übergegangen bist, Deine „erlernte“ Einzelwissenschaft nunmehr vom Boden der Ideologie der Arbeiterklasse aus offen zu vertreten und mit der überlieferten Autorität des Ordinarius der Öffentlichkeit zu unterbreiten.

So ähnlich etwa würde ich mir auch — ich sage das als Laie — das Zustandekommen der *Motivation* erklären, die seinerzeit, um nur ein Beispiel zu nennen, den Leibarzt des Königs Ludwig XVI und der Madame Pompadour, Francois Quesnay, dazu veranlaßt hat, mit der Formulierung des physiokratischen Systems einen der zündendsten ideologischen Sprengsätze ins feudalabsolutistische Nest zu legen und diesen auch noch in der Hofdruckerei von Versailles vervielfältigen zu lassen. Wenn Quesnay gelitten hat — und mit ihm die anderen Angehörigen oder Nutznießer der herrschenden Feudalklasse, die auch im Kerker sich nicht abschrecken ließen — dann an seiner subjektiven Vernunft, die es ihn nicht ertragen lassen wollte, daß der endgültigen Ablösung einer objektiv überlebten, daher unvernünftig oder, um es mit Hegel einmal zu halten, *unwirklich* gewordenen Produktionsweise weiterhin Hindernisse in den Weg gestellt wurden. Ist es nicht ein bedenkenswerter Vorschlag, zur motivationspsychologischen Erklärung solchen Klassenverrats beispielsweise den von Tomberg gebrauchten Begriff des „ontogenetischen Grundwiderspruchs“ probeweise heranzuziehen? An ihm, so verstehe ich ihn, kann man *leiden*, und wer vermag die Individuen zu zählen, denen es nicht gelungen ist, ihm einen ihrer persönlichen Existenzweise und ihren subjektiven Fähigkeiten entsprechende Bewegungsform zu geben, und die an sich selbst, und sämtliche bemühten Psychotherapeuten an ihnen, verzweifeln. Ich kenne Dich nicht persönlich, deshalb darf ich mir die Frage gestatten: Kannst Du von Dir sagen, welches psychische Schicksal

Dir beschieden gewesen wäre, hättest Du es nicht am Ende der sechziger Jahre dahingehend in die eigenen Hände genommen, daß Du die Arbeit aufnahmst, ein marxistischer Wissenschaftler zu werden?

So komme ich zurück zum praktischen Sinn meines Beitrags im von Dir rezensierten Band. Ich wollte ausdrücken, daß die Entwicklung der bürgerlichen Klassengesellschaft und der ihr entsprechenden Produktionsweise im welthistorischen Maßstab inzwischen in ein Stadium getreten ist, in dem ihre Umwandlung in eine neue, höhere Form der Vergesellschaftung für alle in ihr lebenden Individuen auch schon zur psychischen Notwendigkeit geworden ist, so daß das Neue bereits als „natürlich“ empfunden wird — auch wenn nicht alle oder vielleicht bei uns nur wenige sich dessen *bewußt* sind. Anders ausgedrückt: trotz scheinbar unerschütterlicher Stabilität des Kapitalismus in unserem kleinen Land hat im Weltmaßstab der „Auflösungsprozeß innerhalb der ganzen alten Gesellschaft“ einen so „heftigen, so grellen Charakter“ angenommen, daß die der menschlichen Gattung als Voraussetzung zukommende Vernunft — ganz wie Du sagst: „als Fähigkeit zur kollektiven Veränderung“, allerdings nicht, wie Du einseitig und ungenau fortfährst, „der Natur in verallgemeinerter Vorsorge für Not- und Mangelsituationen“, sondern historisch-konkret als *Fähigkeit zur kollektiven Veränderung der Gesellschaft durch die bislang ausgebeutete Klasse, die schließlich in kraftvoll-revolutionärer Aktion aus eigenem Bedürfnis gleichzeitig im objektiven Interesse der ganzen Menschheit eine höhere Form des gesellschaftlichen Stoffwechsels mit der Natur realisiert* — in der Form erscheint, daß zunehmend bereits auch den Individuen, die nicht unmittelbar der ausgebeuteten Klasse angehören, die Veränderung der gesellschaftlichen Produktionsweise als Not-Wendigkeit bewußt wird und einige davon dementsprechend sich auf den historischen Standpunkt der Arbeiterklasse stellen. Das sind diejenigen, denen es gelungen ist, sich über das, was in ihnen und um sie herum vorgeht, Klarheit zu verschaffen. Diejenigen aber, die sich keine Klarheit darüber schaffen, müssen dafür bezahlen: sie verplempern, könnte man salopp sagen, die Energien ihrer Vernunft-Natur in der Regel bei hoffnungsloser Ich-Suche. Die Beispiele dafür kann ich mir sparen.

Wenn nun die Sozialisten — als Theoretiker der Arbeiterklasse, welche „die Zukunft in ihren Händen trägt“ und in großen Teilen der Welt bereits zu bauen in Angriff genommen hat (wie unpopulär auch immer einige uns besonders naheliegende Versuche hierzulande sein mögen) — ihrerseits jetzt dazu übergehen, eine Art sozialistisches Naturrecht der Menschheit gegenüber dem untergehenden Kapitalismus ideologisch ins Feld zu führen (z. B. mit der Forderung eines Rechts auf Arbeit, die heute bereits niemand mehr als sektiererische Utopie verlachen kann), dann ist dies das Vorspiel dafür, daß künftige Generationen die sozialistische und

schließlich die kommunistische Gesellschaftsform als ebenso „natürliche“ Daseinsweise des Menschen verstehen werden wie ehemals die klassischen bürgerlichen Ökonomen die kapitalistische. Für uns heute bedeutet das — und das war meine These — als Sozialisten die zwingende Nötigung, die mit dem Gebrauch des Naturbegriffs verbunden ist, für die Beschleunigung des Auflösungsprozesses der alten Gesellschaft ideologisch zu Hilfe zu nehmen. Dies können wir, weil die objektiven und subjektiven Bedingungen dafür herangereift sind.

Diese subjektiven und objektiven Bedingungen sind auch der reale historische Hintergrund dafür, daß beispielsweise Tomberg es wagen kann, damit, was möglicherweise viele schon wußten oder zumindestens ahnten, nun auch öffentlich nicht mehr hinter dem Berge zu halten: mit der Behauptung, der Mensch sei nicht bloß „Natur“, und auch nicht bloß „gesellschaftliche Natur“ in einem vagen Sinn, sondern seine Natur sei inhaltlich *noch genauer* zu bestimmen, nämlich als eine, die ihn zwingt, die Lösung aus „bestehenden Not- und Leidenszuständen“ (als was man den auf die Spitze getriebenen Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen durchaus charakterisieren kann) kollektiv immer nur in *einer* Richtung zu suchen, nämlich nach vorn. Und zwar nicht (verzeih' bitte das einzig polemische Wort: alberne Unterstellung), weil ein vorherbestimmter, ihm äußerlicher Plan (womöglich göttlich auferlegt) die Menschen unter ihre Fuchtel preßt, sondern sie umgekehrt als zur Freiheit und Vernunft durch ihre biologische Konstitution verdammte Wesen anders nicht als Gattung weiterleben können. Die Alternative zum Gesellschaftszustand von schließlich frei assoziierten, ihren Stoffwechsel mit der Natur planvoll regelnden Produzenten ist der Tod. Es wird weder einen unendlichen Kapitalismus geben, noch werden die an seinen zunehmenden Widersprüchen Not leidenden Menschen ihren kollektiven Ausweg daraus in Neuauflagen der Sklavenhalter-, Feudal- oder gar asiatischen Produktionsweisen suchen. Sie werden vorwärts den Ausweg suchen. Ihre Natur zwingt sie, weil der Grad der Vergesellschaftung der Arbeit gleichzeitig das Maß der Freiheit des einzelnen ist. In der Hoffnung auf mögliche Zusammenarbeit und mit herzlichen Grüßen

Frank Unger.

II.

Holzcamp bemängelt an der von mir vertretenen Auffassung der menschlichen Natur, sie sei „zu allgemein“ (17). Dem kann ich — mit einer kleinen Nuancierung — nur zustimmen. Sie ist nicht schlechthin, aber so, wie sie vorliegt, *noch* zu allgemein. Die Schritte zu ihrer Konkretisierung, die im Text versucht werden, reichen *noch* nicht aus. Leider nimmt Holzcamp die im Text durchgeführte Stufenfolge der Konkretio-

nen kaum zur Kenntnis und übersieht deshalb auch eine ganz wesentliche Differenzierung, was, wie zu zeigen sein wird, verhängnisvolle Auswirkungen auf sein Verständnis der ganzen Schrift hat. Er hält sich stattdessen an bestimmte Anmerkungen, in denen er die kategoriale Bestimmung lediglich „herunterkonkretisiert“ sieht (30). Er meint, in den Anfang schon konkretere Bestimmungen einbringen zu müssen, von denen er mit Recht argwöhnt, daß sie — oder ihnen ähnliche — im Text implizit durchaus mitgemeint sein könnten (19). Ein Thesenpapier, das auf so geringem Raum so viel unterbringen will, um möglichst weit in der Konkretisierung voranschreiten zu können, muß sich nun einmal zu solchen Kurzformeln verstehen, wie sie im Text verwendet werden, denen übrigens Holzkamp zuerkennt, daß sie, zunächst wenigstens, erhellend und weiterführend seien, um dann allerdings prompt in anfechtbaren und fragwürdigen Konsequenzen zu enden (30).

Daß in einer dialektischen Darstellung allgemeine Bestimmungen, hervorgegangen aus der Verallgemeinerung von Forschungsergebnissen, unerlässlich sind und sogar am Anfang stehen müssen, damit der berühmte Gang vom Abstrakten zum Konkreten getan werden kann, stellt für Holzkamp kein Problem dar. Er hat dies verschiedentlich eindrucksvoll ausgeführt und praktiziert es bekanntlich auch selbst. Soll vom Abstrakten zum Konkreten fortgegangen werden, dann kommt alles darauf an, daß die ersten allgemeinen Bestimmungen zutreffen. Nach Holzkamp gehe ich in meinem Text von folgenden wesentlichen Festlegungen aus: „Der Mensch ist einerseits *Naturmacht* und insoweit Teil der Natur, er setzt sich aber andererseits durch seine eigene Tat der bewußten eingreifenden Veränderung der Natur dieser als *Subjekt* seines Lebensprozesses entgegen, ist vermöge seiner Freiheit zur Selbstbestimmung 'Vernunft-Natur', die, indem die fortschreitende Naturaneignung auf die Fähigkeiten des Menschen verändernd zurückwirkt, zur '*gesellschaftlichen Natur*' wird“ (15). Holzkamp nennt diese Bestimmungen „unangreifbar“, sie seien die „wesentliche Grundlage jeder marxistischen Wissenschaft“ (15). Sie finden sich jedoch so gar nicht in meinem Text. Zwar geht dort die Analyse der menschlichen Natur von der Naturmacht (These) über die Vernunftnatur (Anti-These) zur gesellschaftlichen Natur (Syn-These) fort, doch ist dies nur ein methodisches Vorgehen und nicht die Nachzeichnung eines wirklichen Vorgangs, wie die Holzkampsche Umformulierung zumindest suggeriert. Die menschliche Natur *wird* nicht erst zur gesellschaftlichen Natur, sie ist es von vorneherein. Und der Mensch ist nicht nur insoweit Teil der Natur, wie er Naturmacht ist, andererseits, nämlich als Subjekt, aber nicht, sondern er ist und bleibt ganz und gar Teil der Natur und steht ihr doch, wie paradox dies auch klingen mag, gegenüber und ist in dieser Gegenüberstellung Naturmacht, die sich näherhin gleichermaßen als Vernunftnatur wie als gesellschaftliche

Natur bestimmen läßt. In Übereinstimmung mit Marx nämlich wird der Mensch sogleich, wo von ihm die Rede sein kann, als gesellschaftlicher-Gesamtarbeiter aufgefaßt. Seine Arbeit, vollzogen als gesellschaftliche Produktion, ist nach der Marxschen Darstellung von der Aktivität der Tiere wesentlich dadurch unterschieden, daß der Mensch sich vorher schon das Ziel vor Augen stellen und auf dieses Ziel bewußt hin zu wirken vermag, was eben nur kollektiv möglich ist. Um das spezifisch menschliche Vermögen zu benennen, das zu dieser spezifisch menschlichen Qualität des vom Sozialverhalten der Tiere wesentlich unterschiedenen gesellschaftlichen Verhältnisses befähigt, lag es nahe, den Begriff der Vernunft zu verwenden. Dies doch wohl auch im Sinne von Holzkamp, der völlig überflüssigerweise gegen mich einwendet, Vernunft sei als „Fähigkeit zur kollektiven Veränderung der Natur“ zu verstehen (18). Um das Mißverständnis nicht aufkommen zu lassen, die Vernunft sei ein „abstrakt im Menschen hockendes Wesen“ (vgl. 25), etwa in der Art eines in seiner „Freiheit zur Selbstbestimmung“ von sich selbst als „Naturmacht“ unterschiedenen „Subjekts“ (vgl. oben), habe ich von der menschlichen Natur im ganzen als von einer Vernunft-Natur gesprochen. Mithin ist hier unter Vernunftnatur, genauso wie unter menschlicher Natur, etwas wesentlich anderes verstanden, als es dem klassisch-bürgerlichen Sprachgebrauch entspricht. Holzkamp hat — zusammen mit Holzkamp-Osterkamp — viel dazu beigetragen, daß mit dem Begriff der menschlichen Natur nicht mehr automatisch an die klassisch-bürgerliche Bedeutung gedacht werden muß. Meiner Verwendung des Begriffs Vernunftnatur unterstellt er jedoch unbesehen eben diese Bedeutung, denn nur, wenn Holzkamp tatsächlich von der in der bürgerlichen Ideologie vorausgesetzten Trennung von Vernunftnatur und gesellschaftlicher Natur und der Vorordnung der einen vor der anderen ausgeht, kann er überhaupt meinen Text so verstehen, als werde hier die Vernunft im Gegensatz zur gesellschaftlichen, materiell-produktiven Tätigkeit zum „Selbstzweck“ (24) erhoben.

Diese angeblich unangreifbare Unterscheidung, die in meinen definitionistischen Darlegungen, wie gesagt, als Existenzaussage gar nicht vorhanden ist, verstellt Holzkamp den Blick auf den weiteren Gedankengang, bzw. es ist für ihn nunmehr ausgemacht, worauf das Ganze nur hinauslaufen kann: auf irgendeine Art Hegelianismus. Zwar ist die Vernunftnatur des Menschen als ein Produkt der Natur und nicht irgendeines Weltgeistes dargestellt, doch liest Holzkamp in den Text hinein, daß der Natur ein „Wille“ zugeschrieben werde, dem die Vernunft „direkt entsprungen“ sei (16; 21). Wie kann es da anders sein, als daß die Geschichte bei mir als „autonome entelechiale Ausfaltung ...“ erscheint, die nach einem vorgegebenen „Plan“ (22) einem „Zweck“ (21) unterworfen ist und daher in „vorherbestimmter Ablaufgesetzlichkeit“ (21) sich voll-

zieht. Und so wird mir eine paradoxe Umkehrung meines eigenen Grundgedankens innerhalb ein- und desselben Gedankenganges attestiert. Den Menschen, die, wie Holzkamp hervorhebt, von mir als zu vernünftiger Selbstbestimmung fähige Subjekte ausdrücklich definiert werden, soll am Ende doch nichts anderes übrig bleiben, als zum bloßen „Instrument“ für den über die Köpfe hinweggehenden Willen der Natur zu dienen (29), der sie zu bloßen Objekten des geschichtlichen Prozesses der Gesellschaft degradiert.

Wie kommt Holzkamp zu dieser phantasievollen Umdeutung eines gerade in dieser Hinsicht unzweideutigen Thesenpapiers? Weniger aufgrund einer Nachprüfung des Ganzen als vielmehr in vom Text losgelöster Deduktion aus einer einzigen, allerdings fundamentalen Aussage. Diese findet sich schon am Anfang der Abhandlung. Es wird dort als selbstverständliche Auffassung des historischen Materialismus referiert, daß die Natur es sei, die den Menschen hervorgebracht habe. „Die Natur“, so lautet der Satz, an dem Holzkamp besonderen Anstoß nimmt, „hat die Menschen aus eigener Notwendigkeit dazu getrieben, sich aus Tieren zu Menschen zu erschaffen“ (16). Nein, antwortet Holzkamp, die Natur ist nicht „autonomes Subjekt der Menschwerdung“, sondern die Menschwerdung muß aus dem „den Evolutionsgesetzen unterworfenen(n) naturgeschichtliche(n) Prozeß der Anthropogenese ... erklärt werden ...“ (16). Man fragt sich, worin der Unterschied dieser beiden Aussagen, abgesehen vom unterschiedlichen Abstraktionsgrad, bestehen soll. Der Satz, daß der Mensch Produkt der Natur sei, dient zur Abgrenzung der materialistischen Auffassung von Lehren, die den Menschen als Geschöpf Gottes, als Inkarnation des Weltgeistes o.ä. verstehen. Zu diesem Zweck bedarf es der ganz nackten Abstraktheit dieses einen Wortes Natur. Zum Zwecke der Forschung hingegen sind solche konkreteren Bestimmungen notwendig, wie Holzkamp sie gibt und wie sie sich, wenigstens implizit, in meinem Aufsatz auch finden. Auch sie sind allerdings noch allzu allgemein. Diesen Mangel haben wir beide also weiterhin gemeinsam. Ein Gegensatz der Auffassungen besteht hier jedoch wohl nicht. Der Stein des Anstoßes ist vielmehr ein anderer. Holzkamp hat ihn mir von vorneherein schon in den Weg gelegt, indem er sich nämlich nicht in der Lage zeigte, die Herkunft des Menschen aus der Natur *ohne Einschränkung* zu akzeptieren. Deshalb legt er sich wohl auch nicht darauf fest, daß die Menschwerdung *nichts anderes* ist als eben naturgeschichtliche Anthropogenese, sondern er fordert lediglich, es müsse aus ihr der „qualitative Umschlag von tierischen Formen der Lebensgewinnung zu ihrer menschlich-gesellschaftlichen Form *erklärt* werden ...“ (16; Hervorhebung F.T.), eine Formulierung, der auch ein Teilhard de Chardin noch zustimmen könnte. Erinnern wir uns an die „unangreifbare“ Bestimmung des Anfangs: Einerseits soll der Mensch zwar Teil der Natur sein,

andererseits, insofern er nämlich Subjekt ist, aber nicht (15). „Eine ‘Subjektwerdung’“, so ruft Holzkamp emphatisch aus, „zu der der Mensch — durch welchen ‘Trieb’ auch immer — ‘getrieben’ wird, hebt sich selbst auf“ (30). Damit wird deutlich, daß gar nicht eigentlich die idealistische Auffassung, die den Menschen Produkt einer übermenschlichen Vernunft sein läßt, Holzkamp zu schaffen macht, sondern die materialistische Lehre, nach der der Mensch in seinem ganzen körperlichen wie geistigen Sein aus der Natur im Sinne der Materie als einzig gegebener objektiver Realität entstanden ist. Die Bedenken Holzkamps richten sich daher nicht erst gegen meine Folgerungen aus der Theorie des Materialisten Karl Marx, von denen er, wie gesagt, sowieso kaum Notiz nimmt, sondern unmittelbar auch gegen die Marxsche Auffassung.

Ist es aber nicht doch ein Widerspruch, zu sagen: Die Natur als *unbewusstes* Subjekt bringt auf einer bestimmten Stufe der Evolution Lebewesen dazu, sich selbst gegenüber der Natur als nunmehr *bewußte* Subjekte zu konstituieren (natürlich nicht in einem einzigen Sprung, sondern in einem langen Entwicklungsprozeß, über den wir zum Beispiel aus den Büchern der Kritischen Psychologie inzwischen viel Wissenswertes im einzelnen erfahren können)? Das ist in der Tat ein Widerspruch — aber kein formal-logischer, sondern ein realer! Im Text wird er als „phylogenetische Grundwiderspruch“ bezeichnet. Mit der Selbsthervorbringung, zu der die Natur den zuvor als Mensch noch gar nicht vorhandenen Menschen gemäß ihren Gesetzen genötigt und insofern — *sit venia verbo!* — „getrieben“ hat, hat sich gleichermaßen auch beider damit erst entstandenes Verhältnis zueinander umgekehrt. Die Natur ist nicht mehr allein die Bestimmende, sondern der Mensch bestimmt auch die Natur und damit sich selbst (Nebenbei: Dieses Verhältnis hat ebenfalls eine lange Vorgeschichte in der Natur, vgl. Messmann/Rückriem). Es wird daher nirgendwo im Text behauptet, was Holzkamp flottweg unterstellt, daß die Natur, weil Subjekt der menschlichen Subjektwerdung, damit auch als das eigentliche Subjekt des Geschichtsprozesses anzusehen sei (29). Unterscheidet sich ja doch, wie Marx sagt, die Menschengeschichte nach Vico dadurch von der Naturgeschichte, daß wir die eine gemacht und die andere nicht gemacht haben (MEW 23, 392 f. Anm. 89). „Die Menschen machen ihre Geschichte selbst“ — auch darin folgt der Text ausdrücklich der Marxschen Sicht der Dinge. „Die Menschen“, das ist nun aber, um mit Holzkamp zu sprechen, „zu allgemein“. Also konkretisieren wir: Gemeint sind mit den Menschen nicht in erster Linie etwa die großen Staatsmänner, sondern die vielen, die tagtäglich durch ihrer Hände Arbeit die Gesellschaft erhalten und ihre Entwicklungspotenzen realisieren. Sie tun dies jedoch, wie Marx hervorhebt, unter ganz bestimmten Bedingungen, unter Produktionsverhältnissen, die nicht beliebig wählen können. So, wie die irdische Natur nun einmal ist, war es nicht möglich, bei

der ursprünglichen Einheit, die wir Urkommunismus nennen, zu verbleiben. Die Natur selbst trieb dazu oder, konkreter ausgedrückt, die naturnotwendige Entwicklung der Produktivkräfte führte dazu, diese Einheit durch eine Klassentrennung zu zerstören, die wir, jedenfalls unter dem Gesichtspunkt des individuellen Schicksals, mit allem Vorbehalt auch „Entfremdung“ nennen können. Aus der Analyse der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft geht hervor, daß die gesellschaftliche Entwicklung zur Aufhebung der Klassengesellschaft und damit zu einem neuen, jetzt aber unendlich reich in sich differenzierten Kommunismus hindrängt; ein langdauernder Prozeß, der zudem nicht von selbst abläuft, sondern durch die Menschen, konkret: die Arbeiterklasse, bewußt vollzogen werden muß, wenn er gelingen soll. So die Marxsche Auffassung, die im Text referiert wird. Da ist keine Spur von „Entelechie“, „Vorausbestimmtheit“ oder ähnlichen Verkehrtheiten aus dem Arsenal der idealistischen Philosophie!

Sind die Menschen zu allen Zeiten selbst die Produzenten ihrer geschichtlichen Wirklichkeit, dann läßt sich fast schon vermuten, daß ihr primäres Bedürfnis eben auch auf diese Produktion gerichtet ist. Das Sich-selbst-Hervorbringen aus der materiellen Produktion heraus, die Arbeit, ist *an sich* das erste Bedürfnis des Menschen. Sie kann es aber im Kommunismus — nach einem Wort von Marx — erst *wirklich* werden, denn in der Phase der Klassengesellschaft produzieren die arbeitenden Klassen Produktionsverhältnisse, in denen sie nicht selbsttätig wirken dürfen, sie produzieren ihre eigene Entfremdung. Sie müssen dies tun, naturnotwendig — will sagen nach dem Entwicklungsstand der Produktivkräfte, der nichts anderes zuläßt. Gleichwohl aber können sie nicht aufhören, Menschen zu sein und als Menschen leben zu wollen. In ihrer Ontogenese finden sie sich damit in einem Widerspruchsverhältnis, das ich den spezifischen ontogenetischen Grundwiderspruch der antagonistischen Klassengesellschaft genannt habe. Solange diese Klassengesellschaft real nicht aufhebbar ist, produzieren die Menschen Imaginationen, die den Sinn haben, den ontogenetischen Grundwiderspruch — beispielsweise im Medium von Religion oder Kunst — wenigstens vermöge imaginativer Antizipation der vollendeten Menschheit zu lösen. Diese Situation ändert sich nach der Marxschen Theorie, auf die im Text deutlich Bezug genommen ist, entscheidend mit dem Auftreten des Proletariats als revolutionärer Kraft. Jetzt wird es zur gesellschaftlichen Notwendigkeit, die menschlich befreite Gesellschaft nicht nur zu antizipieren, sondern sie herzustellen.

Im Text wird ausdrücklich zwischen den beiden Entwicklungsetappen der bürgerlichen Gesellschaft unterschieden. Diese Unterscheidung ist eine der wesentlichen Konkretionen. Sie wird in entsprechender Allgemeinheit übrigens auf alle bisherigen Gesellschaftsformationen bezogen.

Für Holzkamp scheinen die ausführlichen Darlegungen über diesen Punkt nicht zu existieren. Er bezieht alle Aussagen, die zunächst einmal allgemein die antagonistische Klassengesellschaft überhaupt betreffen, gegen die erklärte Absicht des Autors uneingeschränkt auch auf die gegenwärtige kapitalistische Gesellschaft. Als ein Hauptbeleg gilt ihm folgende Aussage: „Das Individuum, das aus seiner Vernunft heraus sich in seiner Menschheit vollenden will, ist vermöge dieser Vernunft befähigt, die gegebene gesellschaftliche Realität, soweit sie naturnotwendig ist, auch als Naturnotwendigkeit des realen Prozesses der Vollendung der Menschheit einzusehen“ (26). Also, so schlußfolgert Holzkamp, der Autor predigt Schicksalsergebenheit. Man kann nichts ändern, man kann nur antizipieren, und wenn man das als notwendig einsieht, soll man sogar mit sich selbst zufrieden sein dürfen. Da ist kein Mitgefühl mit den Leiden und der Verzweiflung der Menschen, die eine Änderung doch erst als notwendig erscheinen lassen. — Worin besteht aber heute die „gegebene gesellschaftliche Realität, soweit sie naturnotwendig ist“? Sie besteht nicht zuletzt im Gegensatz bestimmter Klassen, der nicht aus der Welt zu schaffen ist, außer man hebt ihn in einer höheren Gesellschaftsformation auf. Es bedarf allerdings der Einsicht in die „Notwendigkeit des realen Prozesses“ und damit in die Nichtharmonisierbarkeit dieses Gegensatzes, wenn es zu gesellschaftsändernder Praxis kommen soll.

Holzkamp fragt sich selbst mehrmals, ob er meine Aussagen nicht überinterpretiert. Er findet seinen entscheidenden Beleg einzig und allein in jener defaitistischen Charakterisierung der gegebenen kapitalistischen Gesellschaft, die er in den Text erst hineinkonstruieren mußte. Mit der Unhaltbarkeit dieser Konstruktion erweisen sich die dort hinführenden kritischen Aussagen nun in der Tat als Überinterpretation. Sie hätten allein schon bei Kenntnisnahme der Unterscheidung der bürgerlichen Gesellschaft in die beiden genannten Etappen unterbleiben können.

Alles also ein großes Mißverständnis? Das nun doch nicht. Es tritt in dieser Auseinandersetzung — und nur darum hat sie einen Sinn — eine Differenz in den Auffassungen zu Tage, die sehr bedeutsam ist. Sie zeigt sich nicht zuletzt bei der unterschiedlichen Bestimmung jenes Verhältnisses zwischen den Individuen und der gesellschaftlichen Realität, auf das das Hauptinteresse des Aufsatzes hinzielt, eben des von mir so bezeichneten ontogenetischen Grundwiderspruchs. Hier ist zunächst eine weitgehende Gemeinsamkeit festzustellen. Im Gegensatz etwa zu Sève sieht Holzkamp die Natur der Individuen nicht in einer Art animalischer Stofflichkeit, die durch die gesellschaftlichen Verhältnisse erst zur Humanität umgeprägt wird, sondern die Natur des Menschen ist nach Holzkamp und nach Holzkamp-Osterkamps Auffassung von vorneherein menschliche Natur. Dem stimme ich natürlich zu, lege aber nun das Schwergewicht darauf, daß die Individuen sich nicht nur die gesellschaftliche Rea-

lität, durch die sie bestimmt werden, aktiv aneignen, sondern daß dies in einem ganz bestimmten Widerspruchsverhältnis geschieht. Holzkamp akzeptiert den Widerspruch, konkretisiert ihn jedoch herunter — wenn ich mich einmal seiner Redeweise bedienen darf. Es soll sich lediglich handeln um einen „Widerspruch zwischen dem gesellschaftlich möglichen Grad an kooperativer Vorsorge durch bewußte Realitätskontrolle und der weitgehenden Ausgeschlossenheit der ausgebeuteten Klassen von der Bestimmung durch den Gesellschaftsprozess“ (25). Die ausgebeuteten Klassen sind zwar nicht ganz, aber doch so ziemlich von einer gesellschaftlichen Selbstbestimmung ausgeschlossen, für die, wie weiter gesagt wird, die „objektive Möglichkeit“ jedoch besteht. Das ist der ganze Widerspruch! Die Individuen leiden unter dieser Ausgeschlossenheit. Daraus ergibt sich die von der Naturnotwendigkeit wohl zu unterscheidende „Not-Wendigkeit“, nämlich das praktische Erfordernis, Fichtisch: das „Sollen“, diesen Widerspruch zwischen der Wirklichkeit und ihrer Möglichkeit aufzuheben. So mag man es ansehen und sich vor Hegelianismus gefeit wissen, nur wird man sich damit auf Marx schwerlich noch berufen können.

Wenn wir uns zugleich so vorsichtig und, um der Deutlichkeit willen, so überpointiert ausdrücken wollen, wie Holzkamp es in seiner Kritik an meinen Darlegungen tut, so wäre zu sagen: Holzkamp gerät mit diesen durch alle seine weiteren Ausführungen sich bestätigenden Bestimmungen in die Gefahr, einer Auffassung sich anzunähern, die ganz grob folgendermaßen umrissen werden könnte: Nach der Auflösung der Urgesellschaft ist irgendwann einmal, nämlich vor einigen Jahrhunderten, die kapitalistische Gesellschaft entstanden. Was dazwischen liegt, bleibt im Dunkeln, bleibt finsternes Mittel-Alter. Im Kapitalismus ist es nicht irgendeine Weltvernunft, sind es aber auch nicht die arbeitenden Menschen, die die Geschichte machen, sondern die „Herrschenden“. Auch sie machen eigentlich nicht die Geschichte, denn diese findet gar nicht mehr statt. Sie beuten vielmehr den einen wie den anderen Tag die arbeitenden Massen, die ihnen ausgeliefert sind, aus und werden dies gleichermaßen so fortführen, solange die Verhältnisse sich nicht ändern. Die Möglichkeit dazu besteht heute so gut wie morgen. Sie hält sich genauso unveränderlich durch wie das kapitalistische System selbst. Sie hält sich genauso unveränderlich durch wie das kapitalistische System selbst. Sie müßte nur endlich auch ergriffen werden. Mit den Worten von Holzkamp: Auf der einen Seite befinden sich die arbeitenden Menschen in der „Not einer fremdbestimmten Existenz in Ausgeliefertheit an unbeeinflussbare gesellschaftliche Mächte“, auf der anderen Seite soll es ihnen dennoch freistehen, diese Not, wenn sie sich denn einmal dazu entschließen sollten, zu „wenden“ (26) Diese Auffassung war einmal unter Berufung auf Herbert Marcuse und andere herrschende Ideologie der Studen-

tenbewegung. Sie wurde aber schon, wenn auch nur in philosophischer Allgemeinheit, im Werke Kants präzise formuliert. Hier steht auf der einen Seite die ewige Natur in ihrer absoluten mechanischen Notwendigkeit, die keine Freiheit zuläßt, auf der anderen Seite aber der kategorische Imperativ, in dieser Notwendigkeit dennoch frei zu handeln. So ist der Mensch Bürger zweier Welten, einerseits ist er Teil der Natur, andererseits aber, nämlich als Subjekt seines freien Handelns, auch wieder nicht.

Holzcamp hat mit der Entwicklung seiner Kritischen Psychologie viel dazu beigetragen, die theoretischen Unzulänglichkeiten der Studentenbewegung im Kontext konkreter wissenschaftlicher Forschung zu überwinden. Die Rezeption und Verarbeitung der Schriften Leontjews stellt einen Markstein in dieser Entwicklung dar. Leontjews wissenschaftliche Arbeit basiert jedoch auf einer Philosophie, nämlich der Theorie des dialektisch-historischen Materialismus. Es scheint, daß Holzcamp diesen Zusammenhang noch nicht ernst genug genommen hat. In der marxistischen Philosophie ist von dem Tatbestand, den wir menschliche Natur nennen, in eben solcher Allgemeinheit die Rede wie in anderen philosophischen Lehren. Nur aber, wenn wir über diese allgemeine Bestimmung, weil „bloß philosophisch“, nicht flüchtig hinweggehen, sondern sie explizit oder aber implizit in der konkreten Forschung selbst in ihrer Spezifik zu fassen suchen, dürften wir in der Lage sein, über das klassisch-bürgerliche Verständnis menschlicher Natur ein für allemal hinauszugehen.

Wir verdanken der Kritischen Psychologie, vor allem Holzcamp-Osterkamp, die detaillierte Bemühung um die, hier auch von Holzcamp wieder ausgesprochene, wichtige Erkenntnis, daß die wesentlichen menschlichen Bedürfnisse als „produktive Bedürfnisse“ anzusehen sind und daß die „unmittelbar-vitalen Bedürfnisse“ als „in neuer Qualität“ darin „aufgehoben“ gedacht werden müssen (vgl. 24). Aus Holzcamps vorliegender Rezension erfahren wir aber auch, daß diese Bedürfnisse gar nicht auf die in der gesellschaftlichen Arbeit sich vollziehende Selbstproduktion des Menschen durch eigene Tat hinauszugehen scheinen, sondern nur auf „Kontrolle“, nämlich auf „Teilhabe an der gesellschaftlichen Realitätskontrolle“ (23). Der Grund dafür soll in „Not- und Mangelsituationen“ (18) liegen (der Mensch also ein Mängelwesen?), die in „bewußter kollektiver Vorsorge zum Zweck der Sicherung und Entfaltung des eigenen Daseins“ (24) zu beheben wären. Die Besonderheit der Not und des Leidens soll in dem „Zwang zur direkten Befriedigung vitaler Bedürfnisse außerhalb des Zusammenhangs bewußter kollektiver Vorsorge, also unter ‘unmenschlichen Bedingungen’“ bestehen (24). Mag sein, daß es sich hier nur um mißverständliche Formulierungen handelt. Jedenfalls wird für den aufmerksamen Leser doch wieder die in expliziten Forschungsergebnissen längst überwundene Theorie Freud's beschworen,

wonach die vitalen Bedürfnisse die ursprünglich treibenden sind, um derentwillen die Menschen im Unterschied zu den Tieren allerdings zur „Schaffung vorsorgend abgesicherter Lebensbedingungen“ genötigt sind. Aus dieser Sicht könnten die Individuen der gegenwärtigen kapitalistischen Wirklichkeit wirklich nur in ihren „realen Leiden, Angst- und Notzuständen“ (28) wahrgenommen werden, aus denen dann auch nur eine, zwar unabdingbare, aber eben nur „subjektive Notwendigkeit einer Veränderung ihrer gegenwärtigen Lebensbedingungen erwächst“ (29). Es ist dies die Argumentation Alfred Lorenzers, der trotz weitgehender Adaption des historischen Materialismus immer noch auf der wesentlich auch auf Freud zurückgehenden Theorie Horkheimers und Adornos fußt.

Würde die Kritische Psychologie sich in diesem Kontext halten, so wäre sie letztlich auch nichts anderes als eben „kritische Theorie“. Insofern sie die Menschen als die Produzenten ihrer eigenen Wirklichkeit anerkennt und demgemäß die menschlichen Bedürfnisse als *produktive Bedürfnisse* definiert, ist sie jedoch schon im Ansatz darüber hinaus. Wie weit andererseits nur im Ansatz, kann hier nicht erörtert werden. Solche allgemeinen Einsichten sind jedoch erst dann weit genug gediehen, wenn sie auch bei der Aufarbeitung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Realität festgehalten werden. Machen die Menschen, und zwar die arbeitenden Menschen, von Natur aus die Geschichte selbst, so tun sie das heute auch noch. Auch der heutige Monopolkapitalismus ist Produkt derer, die seinen Verhältnissen in Lohnarbeit unterworfen sind. Sie *erhalten* ihn nicht nur durch ihre Produktionstätigkeit, sie *treiben* seine Entwicklung auch *voran*. Nach der wissenschaftlichen Auffassung von Marx ist dieser Prozeß unweigerlich auf den Sozialismus als der einzig möglichen Lösung der gegebenen realen Widersprüche gerichtet, und zwar aus Gründen gesellschaftlicher Kausalität und nicht irgendeiner entelechialen Vorherbestimmtheit. Wo der Sozialismus aus subjektiver Unzulänglichkeit immer noch verfehlt wird, da wird gleichwohl in eins mit der kapitalistischen Produktion am weiteren Ausbau seiner Elemente gewirkt, woraus sich neue Möglichkeiten für die sozialistische Politik ergeben, die, statt daß sie auf eine immerwährende „objektive Möglichkeit“ reduziert werden, vielmehr in ihrer sich fortschreitend wandelnden historischen Spezifik erkannt sein müssen, wenn politische Praxis überhaupt soll erfolgreich sein können. Wo den Individuen bewußt wird, daß sie sich jederzeit auf dem Wege, wenn vielleicht auch auf einem verhängnisvollen Umwege, zu den von Holzkamp angesprochenen „menschenwürdigen“ Verhältnissen befinden, daß sie aber dorthin nur gelangen werden, wenn sie den Weg selbst auch gehen und ihn möglichst geradeaus, jedoch immer gemäß den sich in diesem Gange sich selbst ändernden Umständen wählen, da sind sie subjektiv bereits ein entscheidendes Stück über ihre psychische

Misere hinaus. Wer wirklich aus seinem Leiden herauskommen und anderen da heraushelfen will, der wird sich wohl um Einsicht in die Notwendigkeit in diesem Sinne bemühen müssen. Es gehört dazu allerdings auch die Einsicht, die Holzkamp mir als Irrtum ankreidet, nämlich „daß die Menschen ihr Menschsein in der antagonistischen Klassengesellschaft nicht vollenden können und daß ihre Persönlichkeit in ungebrochener Fülle sich nicht schon im Kapitalismus entfalten kann“ (27). Wenn es anders wäre, warum sollte da jemandem noch an der Änderung der Verhältnisse gelegen sein, es sei denn, daß eine „Realitätskontrolle“ im Sinne irgendeiner Mitbestimmung unter kapitalistischen Verhältnissen schon ausreicht, um die „Not“ zu „wenden“. Ich kann mir nicht vorstellen, daß Holzkamp darauf hinaus will, und wäre ihm für den Nachweis nur dankbar, daß ich ihn gründlich mißverstanden habe.

Friedrich Tomberg

III.

Am Ende seiner Kritik an Tomberg kommt Holzkamp zu Auffassungen das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaft betreffend, in denen er die Thesen Tombergs über die Kategorie „menschliche Natur“ einer als spekulativ verurteilten Philosophie zuordnet, der er die Thesen von Messmann/Rückriem über Leontjew als Beispiel für die einzig korrekte, historisch-logisch verfahrenende, einzelwissenschaftliche Untersuchungsweise gegenüberstellt. In diesem Gegensatz von spekulierender Philosophie und auf positives Wissen gerichteter Einzelwissenschaft sieht Holzkamp dann — verständlicherweise — einen Bruch in der Konzeption des Bandes.

Da Holzkamp hier als materialistischer Wissenschaftler spricht, können in seiner Einschätzung zwei Voraussetzungen konstatiert werden. Erstens: Der Anspruch auf eigenständige Erkenntnisgewinnung durch die Philosophie sei seit der Aufhebung der Philosophie durch Marx anachronistisch. Zweitens: Die einzig verbleibende Funktion der Philosophie bestehe in der methodischen Anleitung der historisch-logischen Verfahrensweise, die als solche jedoch nur je einzelwissenschaftlich konkret praktiziert werden könne. Aus dieser Voraussetzung erklärt sich beides: Sowohl die Kritik der philosophischen Thesen Tombergs als auch die Wertschätzung der auf das historisch-logische Verfahren gerichteten Thesen von Messmann/Rückriem. Von diesem Ausgangspunkt her muß die Betonung der Berechtigung einer eigenen philosophischen Reflexion der Problematik der Kategorie „menschliche Natur“ durch Tomberg als Zerreißung der Einheit von Philosophie und Einzelwissenschaft und als Rückfall hinter Marx erscheinen. Konsequenter ist dann auch die Vermutung, daß, wer so weit zurückfalle, bei Hegel landen müsse. Konsequenter dann auch alle von Holzkamp dementsprechend identifizierten Vorstellungen Tom-

bergs über den Menschen, der jetzt nur noch als Bühne für das Handeln des Weltgeistes fungiere.

Da, wie gesagt, diese Interpretationen von jenen obengenannten Voraussetzungen abhängen, ließe jede Beteuerung ins Leere, daß Tomberg — wie auch Messmann/Rückriem — von der unzerreißbaren Einheit von Philosophie und Einzelwissenschaft ausgingen. Sinnvollerweise kann sich daher eine Erwiderung auf Holzkamps Kritik nur auf jene als Voraussetzung fungierende Auffassung vom Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaft bei Holzkamp beziehen. Wir konzentrieren uns also auf die Frage: Ist Philosophie im wissenschaftlichen Sozialismus möglich? Anders: Ist die Reduktion auf einzelwissenschaftlicher Methode rechters? und vergewissern uns zunächst dessen, was die Klassiker dazu sagen.

Bezieht man sich nun auf Engels, so scheint jenes bekannte Zitat Holzkamp zunächst recht zu geben: Der moderne Materialismus ist, so Engels,

„wesentlich dialektisch und braucht keine, über den anderen Wissenschaften stehende Philosophie mehr. Sobald an jede einzelne Wissenschaft die Forderung herantritt, über ihre Stellung im Gesamtzusammenhang der Dinge und der Kenntnis von den Dingen sich klarzuwerden, ist jede besondere Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang überflüssig. Was von der ganzen bisherigen Philosophie dann noch selbständig bestehen bleibt, ist die Lehre vom Denken, und seinen Gesetzen — die formelle Logik und die Dialektik. Alles andere geht auf in die positiven Wissenschaften von Natur und Geschichte.“ (MEW 19, 207).

Das aber muß doch wohl im Kontext gelesen werden, denn nähme man die Ablehnung der Philosophie wörtlich, müßte man dies auch im Hinblick auf die positiven Wissenschaften tun, in die die Philosophie aufgehen soll und die nach Marx selbst wieder nur als Einheit einer „einzigen Wissenschaft“ anzusehen sind: der „Wissenschaft von der Geschichte“ (MEW 3, 18). Dies ebenso wörtlich genommen wie die Ablehnung der Philosophie schlechthin ließe auf eine Ablehnung auch der Psychologie hinaus. Beides ginge am Sinn des Gemeinten vorbei.

Fragen wir uns daher, was mit der Ablehnung der Philosophie gemeint ist. Abgelehnt wird die zeitgenössische, die idealistische Philosophie. Das wird deutlich, wenn Engels sie mit dem Hinweis charakterisiert, daß in ihr „an die Stelle des in den Ereignissen nachzuweisenden wirklichen Zusammenhangs ein im Kopf des Philosophen gemachter gesetzt wurde“ (MEW 21, 296). Abgelehnt wird hier eine Philosophie, die sich „an die Stelle“ (Engels) einzelwissenschaftlicher Theorie und Empirie zu setzen versucht. *Dagegen* sagt Engels: „Es kommt überall nicht mehr darauf an, Zusammenhänge im Kopf auszudenken, sondern sie in den Tatsachen zu entdecken.“ (a. a. O.) Und in *diesem* Sinne heißt es bei Marx: „Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium. An ihre Stelle kann höchstens eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate treten, die sich aus der Betrachtung der histori-

schen Entwicklung der Menschen abzeichnen lassen. Diese Abstraktionen haben für sich, getrennt von der wirklichen Geschichte, durchaus keinen Wert. Sie können nur dazu dienen, die Ordnung des geschichtlichen Materials zu erleichtern, die Reihenfolge seiner einzelnen Schichten anzuzeigen.“ (MEW 3, 27).

In diesen Aussagen stecken folgende Bestimmungen des Verständnisses der Philosophie im wissenschaftlichen Sozialismus:

1. Aufgehoben wird Philosophie, sofern sie eine von der Realität und den Einzelwissenschaften getrennte eigenständige Existenz beansprucht.
2. „Die Philosophie ist hier also ‘aufgehoben’, d.h. ‘sowohl überwunden als aufbewahrt’; überwunden, ihre Form, aufbewahrt, ihrem wirklichen Inhalt nach.“ (Engels, MEW 20, 129).
3. Dies bedeutet nicht nur *kein* Ende der Philosophie überhaupt, sondern vielmehr ihren eigentlichen Anfang als *wissenschaftliche Weltanschauung*, als Erbin des „Gedankeninhalts einer zweitausendjährigen Entwicklung der Philosophie und Naturwissenschaft, sowie dieser zweitausendjährigen Geschichte selbst“ (Engels, MEW 20, 129).
4. Diese Philosophie ist ohne den Erkenntnisprozeß der Einzelwissenschaften nichts. Sie verallgemeinert vielmehr deren Resultate zu einer konkret allgemeinen Abstraktion, d.h. zu philosophischen Gesetzesaussagen über Natur, Gesellschaft und Erkenntnis. In dieser Allgemeinheit kommt sie den Einzelwissenschaften zugute „bei der Hypothesenbildung, bei der Theoriebildung und bei der Selbstkontrolle einzelwissenschaftlicher Detail-Ergebnisse durch Vergleich und Verbindung mit der Gesamtheit der Prozesse in Natur, Gesellschaft und Erkenntnis.“¹
5. In diesem Verständnis ist Philosophie die Einheit von historischem Materialismus und materialistischer Dialektik als den Verallgemeinerungen des gesamten positiven Wissens der Menschheit, ist selbst Einheit von Theorie und Empirie, ist wissenschaftliche Weltanschauung als wissenschaftliche Empirie und Lehre von den allgemeinsten Gesetzen als wissenschaftliche Theorie.

Was aber bedeutet der Hinweis auf die Wissenschaft von der Geschichte als einziger Wissenschaft für die traditionell gegebenen Einzelwissenschaften? Was wird *bier* abgelehnt? Abgelehnt wird die Vorstellung von abgegrenzten statischen Wirklichkeitsbereichen, die von den Einzelwissenschaften in unmittelbar empiristisch-induktivem Zugriff zu ordnen und zu systematisieren wären. Hervorgehoben wird, daß sich alle Wirklichkeit entwickelt und dies durch alle Zufälligkeiten hindurch nach objektiv feststellbaren Gesetzen (vgl. MEW 21, 293). Alle Einzelwissenschaften, selbst die Naturwissenschaften, können sich demnach ihres Gegenstandes nur vergewissern, sofern sie ihn als Teil der sich verändernden

Wirklichkeit, der Geschichte also, und sich selbst insofern als „Geschichts“-Wissenschaften verstehen. Holzkamp hat die Konsequenzen dieser Auffassung für die historisch-logische Methode der Einzelwissenschaften als der einzigen, dem Wesen der Wirklichkeit selbst adäquaten Verfahrensweise überzeugend dargestellt. In seiner Kritik an Tomberg scheint er indessen eine wesentliche Seite dieser Konsequenzen außer acht zu lassen: Theorie und Methode sind eine Einheit. Deren Kern aber bildet die Kategorie Abstraktion. In seinen Notizen zum Konspekt der Begriffsdialektik Hegels schreibt dazu Lenin: „Das Denken, das vom Konkreten zum Abstrakten aufsteigt, entfernt sich nicht — wenn es *richtig* ist ... — von der Wahrheit, sondern nähert sich ihr. Die Abstraktion der *Materie*, des *Naturgesetzes*, die Abstraktion des *Wertes* usw., mit einem Wort *alle* wissenschaftlichen (richtigen, ernstzunehmenden, nicht unsinnige Abstraktionen spiegeln die Natur tiefer, richtiger, *vollständiger* wider. Von der lebendigen Anschauung zum abstrakten Denken *und von diesem zur Praxis* — das ist der dialektische Weg der Erkenntnis der *Wahrheit*, der Erkenntnis der objektiven Realität.“ (LW 38, 160).

Für das Verständnis der Einzelwissenschaft im dialektisch-historischen Materialismus bedeutet dies:

1. Innerhalb jeder Einzelwissenschaft muß zwischen der Seite der Empirie im engeren Sinne und der Seite der Theorie unterschieden werden. Beide sind nicht voneinander zu trennen. Empirie ist immer Anwendung und damit Überprüfung von Theorie. Theorie immer nur Verallgemeinerung von Empirie und damit mögliche Wegbereitung für die weitere empirische Arbeit.
2. Die materialistische Umkehrung der Hegelschen Begriffsdialektik durch Engels hat deutlich gemacht, daß die in der Dialektik gefaßten allgemeinsten Bewegungsgesetze solche der Geschichte selbst sind. Dialektik als Methode ist also nicht gegenstandslos, sondern die nachträgliche historisch-logische Rekonstruktion der Bewegung des Gegenstands selbst: der Geschichte. Nun gibt es aber weder ein unmittelbares Aufsteigen von der sinnlichen Wahrnehmung zum verallgemeinernden theoretischen Begreifen, keine lineare Stufenfolge von der Empirie zur Theorie, noch einen direkten Weg von der individuellen Erfahrung zur gesellschaftlichen Praxis. Vielmehr wird jedes Begreifen beherrscht von Abstraktion, jede Orientierung in der Realität ist durch sie erst möglich. Ohne Abstraktion, die als Kern der Einheit von Theorie und Methode bezeichnet wurde, kann keine Einzelwissenschaft auch nur irgendeinen Schritt tun.
3. Diese Abstraktionen selbst sind aber im dialektisch-historischen Materialismus als der Aufhebung des zweitausendjährigen Wissens in der Form von Gesetzesaussagen über Natur und Geschichte thematisiert. Jede Einzelwissenschaft, sofern sie sich als „Wissenschaft von der Ge-

schichte'' versteht, muß sich folglich auf den dialektisch-historischen Materialismus als der allgemeinen Theorie der Geschichte beziehen.

Die Thesen von Tomberg verstehen sich nicht anders. Sie sind aus Problemen entstanden, die sich dem Verfasser, der von Haus aus nicht nur Philosoph, sondern Germanist und Historiker ist, bei seiner einzelwissenschaftlichen Forschung stellten. Diese ging zum einen von der realen geschichtlichen Folge der gesellschaftlichen Formationen aus, um daraus Bestimmungen der spezifischen epochalen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins zu gewinnen (vgl. „Polis und Nationalstaat''), zum anderen setzten sie bei Fallstudien (z.B. über Kafka, Wogatzki, Eisler) an, um den historisch-konkreten Zusammenhängen zwischen Sein und Bewußtsein und deren Gesetzmäßigkeiten auf die Spur zu kommen.

Dabei wurde deutlich, daß solche Fragestellungen ohne genauere Erkenntnis der menschlichen Persönlichkeit in ihrer geschichtlichen Konstitution nicht zu lösen sein würden, nicht ohne allgemeinere Aussagen über den Menschen also, die einen weiteren Blickwinkel voraussetzen, als es im Rahmen einer einzelnen der traditionell gegebenen Wissenschaften möglich wäre. Es ist interessant, daß Holzkamp von der Psychologie her zu ähnlichen Konsequenzen gelangte. Auch die Bemühungen der kritischen Psychologie laufen ja darauf hinaus, verschiedene Einzelwissenschaften zur Ausbildung einer Wissenschaft vom Menschen heranzuziehen, die man in der überlieferten Terminologie mit allem Vorbehalt auch Anthropologie nennen könnte.

Haben wir aber damit nicht doch den Boden des historischen Materialismus verlassen? Daß dies nicht der Fall ist, hat Lucien Sève eindrucksvoll herausgearbeitet. Im Unterschied zu Sève glauben wir jedoch, daß die Kategorie menschliche Natur für eine solche Anthropologie unerläßlich ist. Hierin wissen wir uns mit Klaus Holzkamp einig. Als problematisch erscheint uns jedoch sein Verhältnis zum historischen Materialismus. Wir sehen — wie oben dargelegt — im historischen Materialismus eine philosophische Theorie, in der Forschungsergebnisse aus vielen Jahrhunderten verallgemeinert und in systematischen Zusammenhang gebracht sind. In den Thesen von Tomberg geht es wesentlich um den Versuch, die Verankerung der Kategorie menschliche Natur in dieser Theorie herauszuarbeiten und sie zum Zweck einzelwissenschaftlicher Forschung zu präzisieren. Es versteht sich, daß diese Bemühungen ebenso wie die Theorie des historischen Materialismus nur in der empirischen Arbeit im engeren Sinn fruchtbar gemacht werden können und sich dort zu bewähren haben.

Daß die Thesen eine solche Funktion erfüllen könnten, zeigt sich nun gerade an den Arbeiten Leontjews, der immerhin explizit erklärt, daß sich sein Vorhaben einer „einheitlichen Wissenschaft vom psychischen Leben des Menschen'' „nur auf der Grundlage einer philosophischen Weltanschauung bewältigen'' lasse, „die die Erscheinungen in der Natur

und in der Gesellschaft materialistisch erklärt. Diese Weltanschauung kann nur die Philosophie des dialektischen Materialismus sein."²

Obgleich die Thesen Tombergs aus anderen Arbeitszusammenhängen heraus formuliert wurden, meinen die Autoren des Leontjew-Aufsatzes hier jedoch bemerkenswerte Übereinstimmungen feststellen zu können, so daß sie die Thesen Tombergs als die allgemeinere und insofern philosophische Formulierung dessen lesen, was bei Leontjew inhärentes Moment seiner einzelwissenschaftlichen konkreten Forschung ist. Unser Aufsatz selbst dokumentiert dies in Einzelheiten, auf die hier aus Raumgründen nicht zusätzlich eingegangen werden kann. Insofern kann ich dem von Holzkamp unterstellten Gegensatz der Aufsätze von Tomberg und Messmann/Rückriem nicht folgen. Vielmehr stellen beide Aufsätze in ihrer (auch ausdrücklich erfolgenden) Beziehung aufeinander den exemplarischen Versuch dar, sich in jene im Einverständnis mit den Klassikern beschriebene Einheit von Philosophie und Einzelwissenschaft einzuüben.

Georg Rückriem

Wie auch immer: Ob gelobt oder gescholten – jeder Autor, dessen Beitrag in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit (zumindest für sich bereits bemerkenswerter Ausführlichkeit wie in diesem Fall) diskutiert wird, muß es begrüßen, wenn ihm die Möglichkeit einer direkten Erwiderung eingeräumt wird; so auch die Autoren, in deren Namen diese Erwiderung geschrieben ist. Dies abschließend noch einmal ausdrücklich hervorzuheben, sehen wir uns umso mehr genötigt, als uns die Erwiderung unter einer Bedingung angeboten wurde, die selbst in sich ausdrücklich fortschrittlich verstehenden Publikationsorganen selten ist: Wir sollen – für diesen Band – das „letzte Wort“ behalten. Andererseits darf, was wir zu Klaus Holzkamps Kritik meinen sagen zu müssen, bei diesem Thema das letzte Worte nicht bleiben. Weitere Arbeit daran, möglichst auf der Basis der Kooperation von kritischer Psychologie, Erziehungswissenschaft und (!) Philosophie, ist auch nach unserer Auffassung dringend nötig. Unsere Ausführungen verstehen sich daher ausdrücklich als ein Schritt auf diesem Weg.

Anmerkungen

1. Hans Jörg Sandkühler, Praktischer Materialismus und wissenschaftliche Weltanschauung. In: A. Arnaszus u. a., Materialismus – Wissenschaft und Weltanschauung im Fortschritt. Köln 1976, S. 24. Vgl. auch Sandkühler, Plädoyer für den Historischen Materialismus als Philosophie. In: L. U. Jaeggi/A. Honneth (Hrsg.), Theorien des Historischen Materialismus. Frankfurt/Main 1977, 34-84.
2. A. N. Leontjew, Probleme der Entwicklung des Psychischen.