

Friedrich Tomberg

Der Mensch — ganz allgemein

Bemerkungen zu einem Forschungsproblem des historischen Materialismus in Auseinandersetzung mit Althusser, Sève, Lorenzer, Kofler, Holzkamp*

»Der Bauer ist auch ein Mensch — so zu sagen«¹ Dies zögernde Zugeständnis, das der Dichter Friedrich Schiller einem Soldaten Wallensteins in den Mund legt, wirft ein Schlaglicht zurück auf jene Epoche unserer Geschichte, in der nach der herrschenden Meinung zwischen den höheren und niederen Ständen der Gesellschaft eine Wesensverschiedenheit bestand, die so fundamental war, daß sie auch die physische Existenz noch miteinbefaßte. So ging z.B. das Wort um, dem Adel fließe nicht das gewöhnliche, sondern blaues Blut in den Adern.

Nicht jedoch die Bauern, sondern die Bürger waren es, die mit der Expansion ihrer Wirtschaftsweise den Feudalherren die Rechte, die ihnen nach der alten Ordnung von Geburt an zukamen, streitig zu machen vermochten. Niemand kommt mit besonderen Rechten auf die Welt, behaupten sie, von Natur aus sind wir alle gleich, werden nicht als Herren oder Knechte geboren, sondern in aller Nacktheit nur als *Menschen*, haben daher auch alle die gleichen Rechte, *Menschenrechte*, und es ist nur das alte und veraltete Regime, nicht aber die Natur, das dem einen eine herrschende und dem anderen eine dienende Rolle auf den Leib schreibt.

Die Auffassung der Gleichheit aller Menschen in dem Sinne, daß niemandem vor den anderen von Natur aus besondere Rechte zukommen, ist heute so sehr selbstverständlicher Bestandteil des alltäglichen, jedenfalls aber des demokratischen Denkens, daß wir darin kaum noch eine mühsam erkämpfte Errungenschaft wiedererkennen, die wir den Protagonisten der zur Herrschaft sich erhebenden Bürgerklasse verdanken, vor allem jenen, die sich, da es ihnen um das

* Dieser Artikel war ursprünglich für die Kofler-Festschrift (Germinal Verlag, Bochum 1980) bestimmt, ist dann aber — offenbar auf Betreiben des Verlegers — nicht in diese aufgenommen worden. Friedrich Tomberg, der jetzt als Philosoph an der Friedrich-Schiller-Universität zu Jena wirkt, hat uns nun den Aufsatz zur Veröffentlichung im *Forum* angeboten. Wir freuen uns, daß damit die Diskussion um die gesellschaftliche Natur des Menschen, wie sie inzwischen in Holzkamps Rezension des (von G. Rückriem herausgegebenen) Buches »Historischer Materialismus und menschliche Natur« und der Replik von Rückriem, Tomberg und Unger darauf im *Forum 4* geführt wurde, unter Einbeziehung weiterer Positionen fortgesetzt werden kann.
Die Redaktion

Menschliche; das *humanum* am Menschen gegenüber allen feudalen Beschränkungen ging, selbst *Humanisten* nannten bzw. von uns heute in ihren Auffassungen der Ideologie des *bürgerlichen Humanismus* zugezählt werden dürfen.

Indem die bürgerlichen Emporkömmlinge den Privilegien des alleingesessenen Feudaladels die Menschenrechte entgegenhielten, übersahen sie, daß sie mit ihrer kapitalistischen Produktionsweise einen neuen Gegensatz von gesellschaftlichen Klassen hervorriefen, der durch die Gleichheit des Rechts nicht beseitigt, sondern sogar noch rechtlich abgesichert wurde. Und wo ihnen ohnehin die sozialen Unterschiede doch in die Augen fielen, hatten sie keine Mühe, sie, getreu ihrer humanistischen Ideologie, für unwesentlich zu erklären, kam es doch jenseits der zufälligen Rolle, die einer in der Gesellschaft spielte, allein auf den Menschen an. Mensch zu sein, das war das *Naturrecht* eines jeden, das ihm niemand nehmen konnte, und wenn es also gesellschaftliche Verhältnisse waren, die es so manchem verwehrten, als Mensch auch sich in seinem realen Leben zu entfalten, welche andere Gesellschaft konnte er sich da wünschen, als die bürgerliche Gesellschaft, die doch darauf angelegt war, alle menschlichen Individuen möglichst von gesellschaftlichen Zwängen freizusetzen. Es war lediglich noch darauf zu sehen, daß das Prinzip bürgerlicher Freiheit ganz auch in die Wirklichkeit umgesetzt wurde.

Dieser Freiheitsillusion entzog die »Kritik der politischen Ökonomie« von *Marx*, wie sie in seinem Hauptwerk, dem »Kapital«, uns vorliegt, mit aller wissenschaftlichen Gründlichkeit den Boden. Nachgewiesen wurde, daß die »freiheitliche« bürgerliche Gesellschaft auf dem Kapitalismus beruht, diesem aber die Ausbeutung der arbeitenden Klasse implizit ist, die mit dem Fortschritt der bürgerlichen Gesellschaft ebenfalls fortschreitet und mit dem Kapitalismus selbst erst aufhebbar ist. Die gesellschaftlichen Verhältnisse, das erkannten Marx und Engels schon in jungen Jahren, sind nichts dem Menschen Äußerliches, das man ihm mehr oder weniger vom Leibe halten könnte, sie sind vielmehr Bedingung auch seiner innersten Existenz.

In seiner 6. *Feuerbach-These* hat Marx die Einsicht der neuen Lehre, die dem Grundaxiom des bürgerlichen Humanismus entgegensetzen war, auf eine kurze, prägnante Formel zugespitzt. Das menschliche Wesen, heißt es da, »ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.«² Die gesellschaftlichen Verhältnisse sind aber nichts durch alle Zeiten gleichbleibend Gegebenes, sondern unterscheiden sich je nach der Gesellschaftsformation, der sie geschichtlich zugehören, wesentlich voneinander. Die Menschen existieren also immer in historisch modifizierter gesellschaftlicher Bestimm-

heit. Wollen wir erkennen, was ein Mensch in seinem Wesen wirklich ist, so dürfen wir ihn gerade nicht auf jene Allgemeinheit reduzieren, die ihn allen anderen Menchen gleichmacht, sondern es ist »als Ausgangspunkt der bestimmte Charakter dieses gesellschaftlichen Menschen vorzuführen, d.h. der bestimmte Charakter des Gemeinwesens, worin er lebt ...«. ³ Dementsprechend verfährt Marx im »Kapital«. Seine Methode geht hier, wie er hervorhebt, nicht »von dem Menschen« aus, sondern von der »ökonomisch gegebenen Gesellschaftsperiode« ⁴, womit zugleich darauf hingewiesen ist, daß unter den gesellschaftlichen Verhältnissen des Gemeinwesens, das in seiner jeweiligen historischen Gestalt das Wesen der ihm angehörenden Menschen ausmacht, die ökonomischen oder Produktionsverhältnisse die letztlich bestimmenden sind.

In auffälligem Gegensatz hierzu sprechen Marx und Engels in der »Deutschen Ideologie« davon, daß von Voraussetzungen auszugehen sei, die »auf rein empirischem Wege konstatierbar« sind. Die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte sei aber, so fahren sie fort, die »Existenz lebendiger menschlicher Individuen«. Nicht die Produktionsverhältnisse sind hier als Ausgangspunkt genannt, sondern »die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigene Aktion erzeugten.« ⁵

Wie erklärt sich diese Verschiedenheit in den methodologischen Grundaussagen? Dadurch, daß beidemale von Verschiedenem die Rede ist. In der »Deutschen Ideologie« geht es Marx und Engels um die Begründung ihrer Geschichtsauffassung, die wir heute unter dem Namen des *historischen Materialismus* kennen. Die zuvor herangezogenen Bemerkungen von Marx über die Gesellschaftsperiode als Ausgangspunkt beziehen sich jedoch nicht auf diese zu jenem Zeitpunkt schon existente *allgemeine* Theorie der Geschichte, sondern auf die detaillierte Untersuchung eines bloßen Abschnitts der Geschichte, nämlich des Kapitalismus, der in seiner Eigenart überhaupt nur vermöge zentraler Kategorien der allgemeinen Theorie, vor allem der Kategorie der ökonomischen Gesellschaftsformation erfaßt werden konnte. Wenn es richtig sein soll, daß der Mensch in seinem Wesen immer nur von der spezifischen, seine Lebenszeit beherrschenden Produktionsweise her erkannt werden kann, so bedarf dieser Ausgangspunkt selbst doch auch wieder einer Begründung, und diese kann nur in der nachvollziehbaren Ableitung dieses Produktionsverhältnisses aus nachprüfbaren empirischen Voraussetzungen gesucht werden.

Die Menschen, wie sie sich unserer sinnlichen Wahrnehmung darbieten, sind untrennbar von ihrer »Aktion« und ihren »materiellen Lebensbedingungen«. »Der erste zu konstatierende Tatbestand«, das

schließen Marx und Engels daraus in Modifikation des schon Zitierten, »ist also die körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur«. ⁶ Die Auseinandersetzung mit der Natur bedingt nicht nur »Interaktionen«, sondern macht bestimmte materielle Verhältnisse zwischen den Individuen notwendig, eben die Produktionsverhältnisse. Diese selbst sind *nicht unmittelbar* wahrnehmbar, sondern nur in Vermittlung durch die »Aktion« und alle weiteren »Interaktionen«. Es bedarf zu ihrer Abbildung daher einer Abstraktion vom unmittelbar sinnlich Gegebenen, einer Ausrichtung des Blicks auf ein nur gedanklich zu erfassendes Allgemeines, das allen besonderen Erscheinungen als ihr Wesen inhärent ist.

Den Unterschied dieser beiden Erfassungsweisen hat in der Philosophiegeschichte zum ersten Mal *Plato* in aller Schärfe herausgestellt, das ist sein historisches Verdienst. Plato verstand die theoretische Abstraktion jedoch als Abwendung des Blicks hin zu einer anderen Wirklichkeit, die ihm als die höhere, wenn nicht als die einzig wahre galt, als deren Schatten die sinnliche Wirklichkeit nur noch in Betracht kam. Darin besteht sein Idealismus, der Schule gemacht hat. Wer Marx so versteht, als seien die Produktionsverhältnisse und nicht die »wirklichen Individuen« der erste zu konstatierende Tatbestand aller sich auf die gesellschaftliche Realität beziehenden Theorie, verfällt damit in einen *soziologischen Idealismus* nach dem Muster Platons. Ihm gilt nicht die sinnliche Wahrnehmung der Realität, sondern in *ausschließendem Gegensatz* dazu die theoretische Rekonstruktion dieser Realität als Quelle der Erkenntnis.

Was den Begründern der modernen Wissenschaft die *empirisch* zu erfassende Natur war, aus der heraus sie auch ihre eigene menschliche Existenz zu verstehen suchten, das ist den Marx-Platonikern, wenn wir sie einmal so nennen wollen, zum selben Zwecke ein *Text*, das »Kapital«. Anders als in der sprachlichen Form logisch-historischer Darstellung, wie sie mit dem »Kapital« vorliegt, sind gesellschaftliche Verhältnisse und ist somit das Wesen des Menschen in der Tat auch nicht erfassbar. Materialistische Erkenntnisbemühung, will sie nicht selbst erst die Theorie produzieren, muß sich daher einem als zutreffend erwiesenen Text zuwenden, der diese Theorie enthält — und als solcher gilt den Marxisten mit Recht immer noch das »Kapital« von Marx. Erst mit der platonisierenden *Umkehrung der Prioritäten* — *zuerst* die Welt der Theorie und *davon abgeleitet* die Welt der Empirie — erhält der Text jene Unmittelbarkeit, die in der empirischen Wissenschaft allein der sinnlich wahrgenommenen Realität zukommt. Textstellen, wortgetreu zitiert und sinngemäß interpretiert, erhalten damit an sich schon den Rang von Beweisen, die den aus Beobachtung und Experiment gewonnenen Erfahrungen in nichts nachzustehen beanspruchen. Die theore-

tische Rekonstruktion insgesamt steht für die gesellschaftliche Realität schlechthin, als deren unmittelbare Repräsentanz. Wenn also das »Kapital« von Marx eine Entwicklung darlegt, die mit zwingender Logik zur Auflösung der kapitalistischen Produktionsweise führt, dann glaubt der Marx-Platoniker damit auch den konkreten historischen Prozeß in seinem wesentlichen Verlauf bis in die letzte Zukunft hinein vor Augen zu haben.

Auf diese Weise wurde offensichtlich das »Kapital« durch führende Theoretiker der *II. Internationale* rezipiert. Es resultierte daraus die sogenannte *Zusammenbruchstheorie*, die den Untergang des Kapitalismus als unabwendbar herannahendes Schicksal auffaßte, das durch menschliches Handeln weder aufzuhalten noch erst ursächlich herbeizuführen war.

Was hier als *revolutionärer Fatalismus* sich gab, enthielt jedoch schon die Begründung seines Gegenteils in sich. Waren es nämlich die Verhältnisse selbst, denen der Prozeß der Revolution als ihre eigene Aktion zukam, so blieb den Individuen nur das willige Sichtreibenlassen in diesem Prozeß, in Form tagtäglicher Reformarbeit, die, je mehr es der herrschenden Klasse gelang, den Ausbruch der Revolution hinauszuschieben, umso mehr auch aus einem Mittel revolutionären Handelns zum Selbstzweck werden mußte, wofür die theoretische Rechtfertigung in Gestalt des *Revisionismus* nicht auf sich warten ließ. Der revolutionäre verwandelte sich unterderhand in einen *reformistischen Fatalismus*. Der Prozeß, an den es sich anzupassen galt, verlor seine katastrophalen Züge, er wurde als ebenso schicksalhafter »friedliches Hineinwachsen in den Sozialismus« angesehen.

Da gesellschaftliche Prozesse aber in Wirklichkeit niemals von selbst ablaufen, da sie nie genuine Subjekte ihrer selbst sind, sondern von lebendigen Individuen vorangetrieben und in ihrem Lauf bestimmt werden, fiel das Gesetz des Handelns in dem Maße, in dem die Arbeiterklasse es sich aus der Hand nehmen ließ, an die herrschende Klasse, die damit den Fortschritt der Arbeiterbewegung schließlich doch noch in eine Katastrophe, nämlich den ersten imperialistischen Weltkrieg, zu lenken vermochte.

Im Gegensatz zu den intellektuellen Wegbereitern des Revisionismus vergaß zu ungefähr derselben Zeit *W.I. Lenin* über dem Studium des »Kapital« nicht dessen empirisches Fundament; über den Produktionsverhältnissen verlor er nicht die wirklichen Individuen aus den Augen. Aus der Sicht der marxistischen Philosophie erkannte er, daß der Mensch — in Gestalt des gesellschaftlichen Gesamtarbeiters — zu allen Zeiten der Geschichte der Produzent seiner eigenen Lebenswirklichkeit gewesen ist. Das galt ihm daher auch von den Produzenten in

der kapitalistischen Produktion, den Arbeitern. In ihnen sah er nicht nur die Hersteller von materiellen Produkten, bzw. von Wert und Mehrwert, sondern *eben deshalb* auch die Schöpfer der Grundlagen der gesamten modernen Zivilisation und damit auch die berufenen Gestalter einer neuen Welt.

Konnte der Sozialismus nach der von Marx aufgezeigten Logik der kapitalistischen Entwicklung nur aus dem politischen Handeln der Arbeiter hervorgehen, so hing das Schicksal der Gesellschaft wesentlich davon ab, ob sie die Naturnotwendigkeit des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus auch *einsehen* und demgemäß sich für die Realisierung des Notwendigen *entscheiden* würden. Dazu bedurften sie einer Theorie, vermöge derer sie sich ihrer *menschlichen Natur*, die sie zur Herrschaft über die Bedingungen ihrer Existenz befähigte, bewußt wurden; und sie bedurften einer Theorie, vermöge derer sie sich in der gegebenen Situation als die zum Handeln aufgerufene Klasse erkennen konnten. Die allgemeine Theorie der geschichtlichen Wirklichkeit der menschlichen Natur fanden sie im historischen Materialismus vor; die historische Ortsbestimmung konnte der politischen Ökonomie des Kapitalismus, vornehmlich also dem »Kapital«, entnommen werden.

Es ist daher kein Zufall, daß schon der junge Lenin den Unterschied der theoretischen Ebenen zwischen historischem Materialismus und »Kapital« ausdrücklich hervorhob. Den historischen Materialismus verstand er als die zunächst hypothetische Theorie der menschlichen Geschichte insgesamt, das »Kapital« als deren Verifikation in einem besonderen Fall, wodurch die allgemeine Theorie zu einer alle Epochen umfassenden Geschichts- und Gesellschaftswissenschaft geworden war.⁷ Nur unter Voraussetzung dieser allgemeinen Theorie, die ihre letzte theoretische Begründung im Gesamt der marxistischen Philosophie fand, war es nach Lenin möglich, die Kategorien des »Kapital« als unerläßliches Hilfsmittel der »konkreten Analyse der konkreten Situation« sich anzueignen, ohne damit einem erneuten Fatalismus zu verfallen.

Althusser

Gegenwärtig ist bei uns die lang zurückliegende Auseinandersetzung über die angemessene »Kapital«-Rezeption, die Lenin mit seinem Zeitgenossen führte, weniger denn je eine akademische Frage, wenngleich eine Frage, die vor allem die Akademiker beschäftigt. Im Gefolge der Studentenbewegung ist von vielen die einzigartige Bedeutung des Marxschen Hauptwerkes erkannt worden. Doch dient seine Lektüre meist nicht zur theoretischen Fundierung einer gegebenen Praxis, sondern stellt für junge Intellektuelle den Weg dar, auf dem sie überhaupt erst Zugang zum Marxismus gewinnen wollen. Sie wirkt als Radi-

kalkül gegen jenen dem bürgerlichen Bewußtsein ursprünglich anhaftenden Positivismus, der, bei der bloßen Phänomenalität verbleibend, zum gesellschaftlichen Wesen des Menschen nicht vorzudringen vermag und daher an der Vorstellung einer *ungeschichtlichen* menschlichen Natur festhält, die eine wesentliche Veränderung des Bestehenden als bloße Utopie erscheinen läßt.

Wird das Bestehende nicht nur als *unabänderlich*, sondern auch als *inhuman* erfahren, so kann Humanität, wenn überhaupt, nur bei jener der gesellschaftlichen Realität vorgelagerten menschlichen Natur oder einer noch abstrakter, nämlich bloß spirituell gefaßten Menschlichkeit gesucht werden. Schon der klassische bürgerliche Humanismus ist nicht abgelöst von der Erfahrung einer gesellschaftlichen Inhumanität denkbar, die als ein Schicksal hingenommen werden muß, das praktisch nicht zu bewältigen ist und gesellschaftliche Praxis daher sinnlos macht. Schicksalsergebenheit hinsichtlich des gesellschaftlichen Prozesses und Reduktion der konkreten Individuen auf eine ungesellschaftliche, abstrakt menschliche Natur, sind zwei Seiten ein und derselben Weltansicht.

Wie immer das Marxsche »Kapital« gelesen wird, es entzieht auf jeden Fall dem bürgerlichen Humanismus in seiner Konzeption einer abstrakten ungesellschaftlichen Menschlichkeit die historische Legitimation, denn es weist die inhumane gesellschaftliche Realität als eben doch änderbar aus. Sofern aber die Gesellschaft weiterhin als hinzunehmendes Schicksal erfahren wird, nur daß nunmehr nicht die Immergleichheit, sondern gerade der im »Kapital« analysierte Veränderungsprozeß als schicksalhaft erscheint, provoziert diese Art von Marx-Rezeption als notwendiges Korrelat auch wieder einen Humanismus der abstrakt menschlichen Natur, auf den in Abwendung von der gesellschaftlichen Realität sich zurückzuziehen, dem revolutionären Marxisten nun aber nicht mehr gestattet ist. Da mit der Erfahrung schicksalhafter Gesellschaftlichkeit ein anderer Humanismus gar nicht denkbar ist, bietet sich als Ausweg aus dem Dilemma an, die Marxsche Theorie, so wie sie sich im »Kapital« darstellt, für die vollständige marxistische Weltanschauung zu erklären und sich des bürgerlichen Humanismus auf die Art zu entledigen, daß überhaupt jeder Humanismus als theoretisch nicht weiter von Relevanz aus dem Marxismus verwiesen wird.

So verfährt, wenn wir recht sehen, *Louis Althusser*. »An den Menschen etwas erkennen«, deklariert er, »kann man nur unter der absoluten Bedingung, daß der philosophische (theoretische) Mythos vom Menschen zu Asche reduziert wird« (FM 179). Es sei eine »Verlagerung« erforderlich. Sie bedeute, »daß man, um auf der Suche nach dem nicht mehr abstrakten, sondern dem wirklichen Menschen der Wirk-

lichkeit zu begegnen ... zur Gesellschaft übergehen und sich an die Analyse des Ensembles der gesellschaftlichen Verhältnisse machen muß« (FM 197).

Diese Verlagerung sieht Althusser im »Kapital« von Marx vollzogen. Während es der theoretische Anspruch einer humanistischen Auffassung sei, »die Gesellschaft und die Geschichte zu erklären ausgehend vom menschlichen Wesen, vom freien menschlichen Subjekt als Subjekt seiner Bedürfnisse, der Arbeit, der Begierde, als Subjekt des moralischen und politischen Handelns«, zeige Marx, daß »das, was eine Gesellschaftsformation in letzter Instanz determiniert und ihre Erkenntnis gibt, nicht das Gespenst einer menschlichen Natur« sei, und auch nicht »der Mensch, ja nicht einmal 'die Menschen', sondern ein Verhältnis, das Produktionsverhältnis« (PM, 31). Nicht der Mensch und nicht die Menschen, sondern die Produktionsverhältnisse sind für Marx, wie Althusser behauptet, »der eigentliche Regisseur der Geschichte« (KL I, 187). Er spricht der Marxschen Theorie daher insgesamt einen »*theoretischen Antihumanismus*« zu.

Althusser's Argumentation ist ausdrücklich gegen den Ökonomismus der II. Internationale gerichtet. Es ist jedoch nicht der mit dieser Auffassung verbundene *Fatalismus*, den er ablehnt, sondern nur der Versuch, die Determinationen der Geschichte ausschließlich und unmittelbar aus der *Ökonomie* abzuleiten. Auch für Althusser bleiben die Produktionsverhältnisse »in letzter Instanz«, wie er immer wieder hervorhebt, bestimmend, doch realisiert sich diese Bestimmung durch eine Vielzahl von ebenfalls bestimmend wirkenden Faktoren, die dem Überbau angehören. Mithilfe dieser Theorie der »Überdeterminierung« will Althusser eine Erklärung für den Tatbestand als möglich erscheinen lassen, daß die Revolution sich nicht, wie es dem revisionistischen Bewußtsein der II. Internationale entsprach, mit Naturnotwendigkeit und sogleich im hochindustrialisierten Westeuropa ereignet hat, sondern ihren Weg über Rußland, China, Kuba usw. nahm (FM, 153). Einig bleibt sich Althusser jedoch mit den kritisierten Ökonomen darin, daß das »Kapital« die *gesamte Wissenschaft* von Marx darstellt, der Althusser lediglich noch ein Philosophie als theoretische Reflexion auf diese Wissenschaft, die er explizit als Geschichtswissenschaft begreift, zuordnet.⁸

Indem Althusser die Theorie des »Kapital« und den historischen Materialismus wesentlich in eins zusammenfallen läßt, ergibt sich bei ihm, nicht anders als bei den Ökonomen der II. Internationale, die Konsequenz des *Fatalismus*. Sie muß immer dann besonders relevant werden, wenn der Sozialismus zu einer Massenbewegung wird und damit leicht den Schein eines unaufhaltsamen revolutionären Stromes hervorruft, für den dann das »Kapital« als logisch zwingende Begründung

herangezogen werden kann. Das war zur Zeit der II. Internationale der Fall, als vor allem die deutsche Sozialdemokratie von Jahr zu Jahr mehr in der Bevölkerung Fuß faßte. Und das bahnt sich heute in einigen westeuropäischen Staaten an. Hier ist also auch wieder die Tendenz zu jenem *Revisionismus* gegeben, der in der Arbeiterbewegung dann erst eigentlich seine Stunde hat, wenn diese so weit fortschreitet, daß sie auch jene kleinbürgerlichen bzw. noch in kleinbürgerlichem Denken befangenen Schichten an sich heranzieht, ohne die nach marxistischer Überzeugung der Übergang zum Sozialismus nicht gelingen kann.

Revisionismus ist nicht einfachhin Reformismus. Wer seine Reformbemühungen mit den kapitalistischen Interessen in Einklang zu bringen sucht, weiß immerhin in gewissem Grade, was er tut. Der Revisionist will faktisch nichts anderes, hält sich selbst aber für einen getreuen Marxisten. Revisionismus, sagt Lenin, ist bürgerliche Ideologie in marxistischem Gewande. Der Revisionismus bildet sich daher die Wirklichkeit von Grund auf verzerrt ein. Wo er sich verbreitet, verhindert er eine noch so bedingte Erkenntnis von den gegebenen Interessengegensätzen und beschwört daher, wie das geschichtliche Beispiel lehrt, die Gefahr herauf, daß die Massen sich im kritischen Augenblick mit Haut und Haar der imperialistischen Manipulation überantworten, und, wie gestern einem hemmungslosen Chauvinismus einzelner Nationen, morgen womöglich einer westeuropäischen oder atlantischen Anmaßung gegenüber den übrigen Völkern der Welt verfallen, woraus sich — nach erzwungener Koexistenz mit den sozialistischen Staaten — in dem sich anbahnenden Konflikt der imperialistischen Welt mit den Völkern der sogenannten Dritten Welt verhängnisvolle Auswirkungen ergeben könnten.

Sève

Im »theoretischen Antihumanismus«, den Althusser Marx zuschreibt und selbst vertritt, dokumentiert sich heute deutlicher denn anderswo der zumindest latente Neorevisionismus, für den sich die reale Grundlage gerade auch in jenem Land herausgebildet hat, in dem Althusser Theorieproduktion stattfindet. Für die Theorie des Marxismus erwächst daraus die dringliche *politische* Aufgabe, in der wissenschaftlichen Diskussion gegenüber der verengten Marx-Rezeption durch die Althusser-Schule die Marxsche Lehre in ihrer Vollständigkeit wieder zu Bewußtsein zu bringen. Ein erster, wichtiger Schritt auf diesem Wege ist der Nachweis, daß Marx, obgleich er im »Kapital« ausdrücklich von den Produktionsverhältnissen ausging, die konkreten Individuen damit keineswegs aus seiner Theorie ausgeschlossen hat.

Innerhalb des französischen Diskussionszusammenhangs und mit

wachsender Auswirkung auch auf die Marx-Rezeption bei uns, hat vor allem *Lucien Sève* dieser Nachweis inzwischen in philologischer Ausführlichkeit geleistet. Er gelangt gegenüber Althusser zu einer völlig entgegengesetzten Charakterisierung der Marxschen Theorie. Nicht als *Antihumanismus* bestimmt er sie, sondern ausdrücklich als *Humanismus*. Diesen Humanismus sieht er vom vormarxschen »philosophischen« Humanismus jedoch durch einen Abgrund getrennt, er sei der Marxschen Wissenschaft, dem historischen Materialismus, inhärent und daher selbst *wissenschaftlicher Humanismus* (M, 64ff.; M, 134ff.). Im Werk von Marx sind nach Sève freilich erst seine Grundlagen auszumachen, eine ausgearbeitete marxistische Anthropologie und Psychologie stehe noch aus.

Lautet die Grundfrage der Anthropologie, wie Sève nicht in Zweifel stellt: »Was ist der Mensch?« (T, 167), was ist dann, »ganz allgemein gefragt«, der Mensch für den Marxismus? Die Antwort könnte lauten: Ein Lebewesen, das seine Subsistenzmittel produziert und dadurch auch sich selbst produziert«. Jedoch wäre, wie Sève einwendet, »dieser Begriff Produktion im allgemeinen, Arbeit im allgemeinen noch viel zu abstrakt, um selbst schon der wissenschaftlichen Erkenntnis als Richtschnur dienen zu können« (M, 166f.) Wir haben vielmehr die in der 6. Feuerbach-These ausgedrückte Eigentümlichkeit des Individuums zu bedenken, »daß es das menschliche Wesen nicht von Geburt aus in sich trägt, sondern dieses außer sich, in den gesellschaftlichen Verhältnissen vorfindet« (M, 68). Die Spezifik des Menschen gegenüber der gesamten Tierwelt liegt, wie Sève ausführt, darin, »daß er als Mensch im biologischen Wortsinn geboren wird und nur insofern Mensch im psychosozialen Sinne ist, wie er sich durch Aneignung des in der gesellschaftlichen Welt objektiv angesammelten menschlichen Erbes *vermenschlicht* hat ...« (M, 34 — Hervorhebung, auch im weiteren, vom Verf., F.T.). Deshalb müssen wir uns gerade dann, wenn wir die konkreten Individuen erkennen wollen, dieser gesellschaftlichen Welt zuwenden.

Das darf uns jedoch nicht dazu führen, die Persönlichkeit in den gesellschaftlichen Gegebenheiten aufgehen zu lassen (M, 31). Diese Neigung wirft Sève Althusser vor, der sich auf die 6. Feuerbach-These in diesem Sinne entgegen dem Wortlaut berufen habe. Tatsächlich besage diese These aber, daß nicht die konkreten Individuen, sondern nur »das menschliche Wesen in seiner Wirklichkeit« das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse sei (M, 81). Sich diesem Wesen zuzuwenden, bedeutet nun aber nach Sève nicht, sich damit von den Menschen abzuwenden. Die Wahrheit sei vielmehr, »daß jedes Moment, jeder wesentliche Aspekt der gesellschaftlichen Verhältnisse unmittelbar die Menschen in sich schließen und einen Aspekt, ein Moment ihres Le-

bensprozesses bestimmen« (M, 104). Die gesellschaftlichen Verhältnisse, das hebt Sève ausdrücklich hervor, sind immer »Verhältnisse zwischen den Menschen« (M, 127).

Können wir diesen Gedankengang anders verstehen, als daß Sève, im Gegensatz zu Althusser, von den »wirklichen Individuen« ausgeht, allerdings bei ihnen nicht stehenbleibt, um etwa aus ihrer sinnlichen Wahrnehmung allgemein »den Menschen« zu abstrahieren, sondern daß er, um diese wirklichen Menschen in ihrer konkreten Existenz zu erkennen, es für nötig hält, zu den historisch konkreten Produktionsverhältnissen als ihrem Wesen überzugehen, durch dessen Aneignung sie sich in ihrem Heranwachsen überhaupt erst zu Menschen machen? Sehen wir näher zu, so bemerken wir in der Darstellung Sèves jedoch eine merkwürdige Umkehrung des Sachverhaltes. Sie ergibt sich aus der Diskrepanz zwischen der erlaubten Frage »Was ist der Mensch?« und dem Verbot, diese Frage, so wie sie gemeint ist, auch zu beantworten. »Jede philosophisch-humanistische Spekulation über 'den Menschen' im allgemeinen«, konstatiert Sève apodiktisch, »ist unwiderruflich disqualifiziert: von 'dem Menschen' in der Einzahl zu sprechen ist — außer im Sonderfall — eine Mystifikation« — (M, 68, Anm.). Und also löst, wie Sève meint, der historische Materialismus die »Kernfrage der Anthropologie« durch eine Verweigerung, nämlich durch die »Ablehnung jeglicher Antwort nach dem Muster »Der Mensch ist ...« (T, 171). Sèves Begründung: »Wenn wir die verschiedensten Individuen einfach als *Mensch* bezeichnen, so trennen wir ... zwischen natürlichen und gesellschaftlichen Besonderheiten, nach denen sie sich unterscheiden, und *allgemein menschlichen Eigenschaften*, die ihnen gemeinsam sind«. Dadurch aber unterschieben wir ihnen eine *Natur*, näherhin eine »menschliche Natur«. Soll diese nicht idealistisch verstanden werden, so kann sie nur »von den 'Gesetzen der Materie' wie im vormarxistischen Materialismus« abgeleitet werden. Das aber widerspricht der »Tatsache, daß die Menschheit *sich selbst* in ihrer *Geschichte* produziert« (T, 167f.).

Entweder sind die Menschen Produkte der Natur oder aber sie sind Produzenten der Geschichte: Daß beides zugleich zutreffen könnte, daß »der Mensch«, wie Marx, der die Skrupel Sèves nicht kennt, sich ausdrückt, seine geschichtliche Wirklichkeit hervorbringt, indem er in der Arbeit »dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht« gegenübertritt.⁹ und so also Natur bleibt, jedoch in menschlicher Spezifik, diese Einsicht muß Sève, nachdem er »den Menschen« einmal aus der Theorie verwiesen hat, nun allerdings unzugänglich bleiben.

Wer aber ist die Menschheit, die sich da, wie wir hören, selbst produziert? Doch wohl die wirklichen Individuen, sollte man meinen. Nicht so bei Sève. Die Menschheit im wesentlichen mit den Individuen zu identi-

fizieren, hieße, so gibt er zu bedenken, in ihnen selbst auch ihr Wesen zu lokalisieren. Wir sind aber, heißt es weiter, gar nicht genötigt, das Wesen »als allgemeines Objekt« in den besonderen Objekten vorauszusetzen, es kann durchaus auch »als besonderes Objekt neben den anderen Objekten existieren«, wie das Beispiel des Geldes zeigt, das »als besondere Ware neben anderen besonderen Waren« existiert. Wie die Waren, so die Menschen. Sie wären, in dieser Weise aufgefaßt, ebenfalls »nur ein historisches Produkt, das Produkt von *Verhältnissen*«, ihr Wesen wäre »nicht mehr dem Objekt an sich zugehörig, sondern Resultat der wirklichen Bedingungen, unter denen es sich entwickelt hat« (T, 170).

Die Menschheit produziert sich selbst, das heißt hier bei Sève also nicht: die wirklichen Individuen produzieren ihre eigenen Verhältnisse entsprechend den gegebenen Bedingungen, und zwar mit Naturnotwendigkeit — dann wäre ihnen ja ihr Wesen von Natur schon gegeben; sie haben es aber — wie die 6. Feuerbach-These sagt — in den gesellschaftlichen Verhältnissen, und daher, weil nicht *in* sich, so ganz und gar *neben* sich und also sind — anders läßt sich das nicht verstehen — die Verhältnisse selbst die Menschheit und die »konkreten Individuen« sind »das Produkt bestimmter Verhältnisse, welche deren *reale Grundlage* bilden ...« (T, 171).

Nicht also die Menschen Produkt und Teil der Natur und nicht die Geschichte Produkt der Menschen, sondern: »Allgemein ist *alles* im gesellschaftlich entwickelten Wortsinn *spezifisch Menschliche* Produkt der Geschichte und nicht Naturgegebenheit ...« (M, 116). Wenn nämlich, so lesen wir es an anderer Stelle, »das menschliche Wesen kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum ist, wenn es in seiner Wirklichkeit das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse ist, dann produzieren also die Individuen als solche nicht die Geschichte, dann produziert im Gegenteil die Geschichte die Individuen« (M, 121). Die Geschichte, das sind die gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer Entwicklung, und so kann Sève umstandslos auch feststellen: »die Menschen werden in letzter Instanz durch die gesellschaftlichen Verhältnisse hervorgebracht« (M, 137). Zwar gilt weiter noch, daß die Menschheit sich in ihrer Geschichte produziert, jedoch sind an dieser Menschheit, gemäß der 6. Feuerbach-These, die gesellschaftlichen Verhältnisse und die konkreten Individuen auseinanderzuhalten. Und also ließe sich im Sinne Sèves diese Unterscheidung treffen: Die Menschheit als *Produzent* ihrer selbst, das sind die gesellschaftlichen Verhältnisse, die Menschheit als *Produkt* ihrer selbst, das sind die konkreten Individuen. Und zwar ist die Geschichte, insofern sie »auf eine Abstraktion reduziert« ist, nicht das handelnde Subjekt, vielmehr bleibt es demgegenüber richtig zu sagen, es seien die wirklichen Menschen,

die sich in der Geschichte produzieren, doch soll damit nur gesagt sein, daß die Geschichte nicht idealistisch als selbständige Bewegung des Bewußtseins aufzufassen ist, sondern aus der Basis, der Gesellschaft heraus erklärt werden muß (M, 122). Die Basis, das sind aber die gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer geschichtlich-konkreten Existenz, und diese schließen, wie wir hörten, die konkreten Menschen als ihre Produkte in sich ein. Und also ist nach wie vor doch die Geschichte der Produzent der Geschichte, nur eben nicht die abstrakt aufgefaßte Geschichte, sondern deren konkrete Gestalt. Wenn es daher bei Marx und Engels heißt, daß die Menschen ihre Geschichte machen, so sind diese derart sich geschichtlich selbst produzierenden Menschen selbst wieder »von A bis Z *Produkte der Geschichte*, und wenn sie Initiative beweisen und die gesellschaftlichen Verhältnisse revolutionieren, dann nicht kraft irgendeines schöpferischen Wesen oder irgendeiner transzendenten Freiheit, die *dem* Menschen innewohnt, sondern weil sie eben von den Widersprüchen dieser gesellschaftlichen Verhältnisse dazu *gezwungen* werden« (M, 123).

Es ist immer wieder derselbe Kreis der Selbstaufhebung des zunächst Vorausgesetzten: Wie sehr Sève sich auch auf die wirklichen Menschen als den Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Erkenntnis bezieht, der näheren Betrachtung bleiben sie nur in ihrem »Wesen« habhaft, als gesellschaftliche Verhältnisse, als Geschichte, als Menschheit. Sève fällt daher trotz aller gegenteiligen Anstrengung »in letzter Instanz« doch wieder in Althusser's Verabsolutierung der Produktionsverhältnisse zurück, mit dem Unterschied jedoch, daß die Individuen nicht als bloße »Träger« draußen gelassen, sondern als »Produkte« in die Theorie einbezogen werden. So rächt sich die Halbheit, mit der Sève dem theoretischen Antihumanismus Althusser's glaubte begegnen zu können: Er wollte der Einmaligkeit der Individuen gegenüber den gesellschaftlichen Verhältnissen ihr Recht verschaffen, stattdessen sind ihm die Produktionsverhältnisse, da er auf sie als absolutes Ausgangspunkt fixiert bleibt, zu einer nunmehr allumfassenden Macht geraten, dergegenüber die konkreten Individuen bloß noch als eine Schöpfung dieses ihres ihnen ursprünglich als ein Anderes vorgegebenen Wesens erscheinen.¹⁰

Der Mensch nicht Schöpfer seiner eigenen Wirklichkeit, sondern lediglich Geschöpf eines höheren Wesens — das ist der Grundzug der traditionellen christlichen Theologie. In der Tat erscheint die Argumentation Sèves in wesentlichen Momenten oft wie eine Übersetzung der theologischen Diktion in die Sprache des marxistischen Materialismus. Zwar geht Sève nicht so weit, den Individuen vor ihrer Produktion durch die gesellschaftlichen Verhältnisse überhaupt jede Existenz abzusprechen — aber damit steht er keineswegs schon im Gegensatz zum

Denkmuster der Theologie. Auch Gott hat den Menschen nicht aus dem Nichts erschaffen, sondern er bedurfte eines materiellen Stoffes, den er zum Menschen umformte, indem er ihm eine Seele einhauchte. Analog sehen wir bei Sève auch die gesellschaftlichen Verhältnisse gewissermaßen auf eine Materie stoßen, aus der der Mensch durch Umformung erst hervorzugehen hätte. Und zwar geschieht die Erschaffung des Menschen aus der vorgegebenen Physis in der Art, daß die »biologischen« Individuen, die an sich eine »ganz distinkte Realität« besitzen, in die Produktionsverhältnisse »hineinversetzt« werden. Sève bezeichnet diesen »Wesenszusammenhang« als Iuxtastruktur.¹¹ Es handelt sich hier nicht, wie Sève hervorhebt, um den »rein äußeren Zusammenhang zweier selbst unabhängiger Strukturen«, sondern in diesem »iuxtastrukturellen Verhältnis« ist »bestimmungsgemäß die eine Struktur, obwohl ihr Träger unabhängige Existenz und unabhängigen Ursprung besitzt, völlig der anderen untergeordnet ...« (M, 162). Aus dem Zusammentreffen der reinen Form (gesellschaftliche *Verhältnisse* — und sonst nichts!) und einer widerständigen Materie (*biologische Individuen* — und sonst nichts!) entsteht das Menschsein vermöge der Unterwerfung der krude stofflichen Materie unter die Form. Bevor dies nicht geschehen ist, sind die Menschen keine Menschen, sind sie lediglich »biologische Träger«, reine »Animalität«. Die Individuen, heißt es bei Sève wörtlich, »müssen immer wieder beim ursprünglich Tierischen anfangen, da die gesellschaftliche Vermenschlichung sich außerhalb der Organismen vollzieht« (T, 177). Das Hervortreten des Menschen aus dem Tierreich ist mit seiner Phylogenese nicht beendet, vielmehr muß es in jeder Ontogenese wiederholt werden. Es ist also ein Stück *vormenschlicher* Natur, das da jedesmal zur Welt gebracht wird. Danach erst wird dieses »Tierische« zur Persönlichkeit umgeschaffen, was bedeutet, daß diese »nicht die gesellschaftliche Verlängerung der biologischen Individualität ist, sondern ganz im Gegenteil ein soziales Gebilde, das von außen her entsteht und seiner eigenen Logik gemäß die biologische Individualität ausstattet« (T, 177).

Die Analogie zum theologischen Denken mag weit hergeholt erscheinen. Sie kennzeichnet jedoch in einem den Fortschritt des Denkens bei Sève wie das noch Ungenügende dieses Fortschritts. Sie zeigt nicht etwa einen Rückfall in Theologie an, sondern läßt umgekehrt erkennen, daß bereits dem theologischen Idealismus des Mittelalters ein Problem vor Augen stand, das mit der Umstülpung des Idealismus in den Materialismus sich nicht erledigt, sondern sich vielmehr neu stellt: die Frage nach dem Verhältnis des Allgemeinen und des Einzelnen.

Verlegte das bürgerliche Denken gegenüber der christlich-feudalen Theologie das Wesen aus Gott als dem Allgemeinen in das vereinzelte Individuum, so gibt Sève es in Nachfolge Althusser's wieder an das jetzt

jedoch materialistisch verstandene Allgemeine, sprich die gesellschaftlichen Verhältnisse, zurück. Ebendeshalb muß ihm — analog zum mittelalterlichen Christentum — das Einzelsein, die Einmaligkeit des Individuums zum brennenden Problem werden. Er meint, es lösen zu können, indem er die Analogie durchhält, indem er nämlich das Allgemeine selbst schon als ein Einmaliges faßt: Es ist die geschichtlich einzigartige kapitalistische Gesellschaft, die die Individuen in ihrer Einmaligkeit hervorbringt. In religiöser Sprache: Es ist nicht der allgemeine Gott der Philosophen, sondern, mit Pascal, der konkrete Gott Abrahams und Jakobs, der hier die Menschen nach seinem Ebenbilde erschafft. Daß die Individuen, obwohl von dem einen Kapitalverhältnis produziert, dennoch gegeneinander Verschiedene sein können, leitet Sève aus der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ab. Auf diese Weise läßt sich dann die Klassenteilung einführen und sogar die Notwendigkeit des Klassenkampfes und des Sozialismus als seines Resultates freilich mehr postulieren als wirklich dartun.

Hervorgehoben sei, daß hier Richtiges und Wichtiges in den Blick gehoben ist. Erst mit der rigorosen Einseitigkeit des Verfahrens verzerrt sich das Bild. Sève geht es darum, rekurrierend auf die 6. Feuerbach-These von Marx, die bürgerliche Auffassung einer menschlichen Natur, die unabhängig von der Spezifik der Gesellschaft aus sich heraus zur Wesensverwirklichung befähigt ist, außer Kraft zu setzen. Er bleibt jedoch auf halbem Wege stehen, indem er zwar die *Negation* der bürgerlichen Voraussetzung mitvollzieht, nicht aber die *Negation dieser Negation*. Er setzt der individuellen *Selbstbestimmung* der Menschen lediglich deren *gesellschaftliche* Bestimmung entgegen, er begreift hingegen — in seinem methodischen Vorgehen diese gesellschaftliche Bestimmung nicht auch wieder als Selbstbestimmung, nämlich als nunmehr *gesellschaftliche Selbstbestimmung*. Er verschmäht es, im Licht der Erkenntnis der gesellschaftlichen Verhältnisse als des Wesens die wirklichen Individuen auch schon als die empirische *Voraussetzung* dieser Verhältnisse *vollständig* in den Blick zu nehmen, was bedeuten würde, daß er den geschichtlichen Prozeß der Herstellung dieser Verhältnisse im Heraustreten der Menschen aus dem Tierreich sowie die Produktion der Geschichte als Folge der unterschiedlichen, aneinander anschließenden und aufeinander aufbauenden Gesellschaftsformationen sich als die wahre Realität der menschlichen Natur vor Augen zu halten hätte. Vielmehr vermag er, indem er die wirklichen Individuen als *Ausgangspunkt* abweist, auch deren *Geschichte* in Ihrer *Kontinuität* nicht mehr zu erfassen. Sie zerfällt ihm in ein bloßes Neben- oder Nacheinander von Produktionsweisen, die auf ihre historische Genese hin nicht weiter zu befragen sind und von denen sowie so nur eine einzige, enthistorisiert, zur Begründung eines allgemeinen, also doch

wohl für alle historischen Epochen Gültigkeit beanspruchenden marxistischen Anthropologie herangezogen wird: der Kapitalismus. Dieser wird allein in der Besonderheit gesehen, in der er im »Kapital« erscheint, das seiner begrenzten Fragestellung wegen gar nicht der Menschheitsgeschichte im ganzen nachgeht. Was hier historischer Materialismus heißt, fällt damit, kaum anders als bei Althusser, im wesentlichen in die spezielle Analyse der kapitalistischen Produktionsweise zurück.¹²

Lorenzer

Sève faßt nun immerhin den Kapitalismus, so sehr er ihn auch aus seinem Zusammenhang mit der Geschichte abstrahiert, in sich selbst nicht als ein statisch Gegebenes, sondern als eine *Prozeßwirklichkeit*, ohne deren Etappen allerdings zu qualifizieren. Einprägsam, wenn auch wiederum einseitig, stellt er dar, daß es der Dialektik um die »eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes« zu tun ist. Entsprechend ist also auch die Wirklichkeit der Produkte dieser Produktionsweise, der konkreten Individuen aufzufassen.

Bisher war es vor allem die *Psychoanalyse*, die das Hauptgewicht ihrer Arbeit darauf legte, die *konkreten Individuen* aus ihrer *Lebensgeschichte* heraus zu verstehen, bzw. zum Verständnis ihrer selbst zu bringen. Sève gesteht ihr denn auch eine Sonderstellung zu. In ihren intelligenten Formen sei sie, bemerkt er, »womöglich, ja zweifellos das Wesentlichste, was zum konkreten Individuum gesagt werden kann, solange dessen wirklichster Aspekt noch übergangen wird«. Auch die Psychoanalyse habe das menschliche Individuum bisher prinzipiell außerhalb der Arbeitssphäre betrachtet. Jegliche wissenschaftliche Psychologie der Persönlichkeit müsse aber die Analyse der gesellschaftlichen Arbeit zur Grundlage haben oder sie sei nicht vorhanden (M, 167). Hiernach dürfen wir erwarten, daß die Psychoanalyse in der Lage wäre, uns den von Sève geforderten wissenschaftlichen Zugang zu den einzelnen Menschen zu verschaffen, sofern sie nur ihren entscheidenden Mangel, die Ausklammerung der Produktionssphäre als grundlegender Bestimmung der menschlichen Psyche, beseitigt.

Was hier der Psychoanalyse abzufordern wäre, hat *Alfred Lorenzer*, unabhängig von Sève, schon seit längerem zu leisten unternommen. Er begreift die Psychoanalyse als eine Theorie, die wesentlich zugleich Praxis ist. Als solche befaßt sie sich in der Tat mit *einzelnen Individuen* und sucht sich ihrer *Einmaligkeit* bewußt zu werden, um ihre Befunde sodann freilich theoretisch zu verallgemeinern. Das praktische Verfahren der Psychoanalyse entspricht insofern, so dürfen wir deshalb sagen, dem Experiment in anderen Erfahrungswissenschaften — bei allem sonstigen gravierenden Unterschied, auf den wir auch durch Lo-

renzer immer wieder hingewiesen werden.

Das Besondere einer historisch-materialistischen Psychoanalyse, um die es Lorenzer geht, besteht nun darin, daß sie die »eigentümliche Logik« ihres »eigentümlichen Gegenstandes«, also der Lebensgeschichte des einzelnen konkreten Individuums, auf die gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse zurückführt, die zu analysieren sie jedoch der politischen Ökonomie überlassen muß. Beide Verfahren, nämlich zum einen die objektive Analyse der gesellschaftlichen Struktur und zum anderen die subjektive Analyse, d.h. die konkrete Erforschung der subjektiven Struktur des Individuums müssen einander ergänzen. Damit sind wir von der Theorie, die das Wesen des Menschen offenlegt, zu einer — allerdings spezifischen — *Empirie* übergegangen, zur *sinnlichen Wahrnehmung* der »wirklichen Individuen«, die wir jedoch nicht voraussetzungslos, sondern im Horizont der theoretischen Wesensbestimmung, also des historischen Materialismus, zu verstehen suchen. Dieser Übergang verbleibt insofern in Übereinstimmung mit der Theorie Sèves und löst sie in gewisser Weise sogar erst ein, als an den konkreten Individuen, sollen sie als gesellschaftlich produziert verstanden werden, diese ihre gesellschaftliche Wesensbestimmung auch demonstrierbar sein muß.

Als zentrales Problem ergibt sich die Charakterisierung jenes Punktes, an dem die gesellschaftlichen Verhältnisse zum bestimmenden Moment des Individuums werden, sich die objektiven in subjektive Strukturen umsetzen. Lorenzer verlegt ihn in die allerersten Anfänge der Existenz der Individuen. Die Äußerungen des werdenden Menschen sind von vorneherein gesellschaftlich bestimmt. Insofern können wir sagen: So wie die Menschen überhaupt ihre Wirklichkeit in der gesellschaftlichen Arbeit produzieren, so produzieren sie auch sich selbst, und zwar muß die Mutter als der Produzent angesehen werden und das Kind als das Produkt. Die Kategorien der politischen Ökonomie, wie wir sie im »Kapital« ausgearbeitet finden, sind also auch auf die Sozialisation anwendbar. Soweit führt Lorenzer nur — gewissermaßen antizipierend — das Programm Sèves durch.

Nun stellt sich aber dem »Empiriker« Lorenzer — nennen wir ihn einmal so — ein Problem, über das der erfahrungsunabhängige Theoretiker Sève großzügig hinweggehen konnte. Im Umgang mit den einzelnen Menschen kann man nicht übersehen, daß sie »Subjekte« sind. »Nur im Subjektbegriff«, betont Lorenzer, gegen die »Preisgabe der Subjektivität« durch Althusser sich wendend, »läßt sich die Dialektik von Individuum und Gesellschaft konkret denken« (GP, 133). Der Mensch ist Subjekt, das heißt er kann nicht ganz und gar als durch ein Anderes, nämlich durch die Mutter und damit durch die Gesellschaft Produziertes angesehen werden. Sein Subjektcharakter kann auch

nicht erst ein Resultat dieser Produktion sein, es müßte ja, wenn die Mutter das alleinige Subjekt wäre, ein »merkwürdig künstlicher Sprung an irgendeinem Zeitpunkt der kindlichen Entwicklung angenommen werden«, durch den auch das Kind auf einmal zum Subjekt würde (W, 250).

Werden wir das Kind also schon vom ersten Lebensaugenblick an als Subjekt anzusehen haben? Das würde bedeuten, daß zu Anfang nicht bloß ein formloser Stoff gegeben wäre, ein »biologischer Träger«, der allein durch die Praxis der Mutter umgeprägt würde, sondern daß diese Prägung zugleich schon auf eine ebenfalls — und zwar von Natur — *menschliche Aktivität* stieße, der daher auch schon die wesentlich menschlichen Intentionen zuzusprechen wären, die durch keine gesellschaftliche Praxis ausgetilgt werden könnten. Die gesellschaftliche Bestimmung des werdenden Menschen wäre dann nicht einfach die Abbildung der Gesellschaft auf diese Individuen, sondern wäre Produkt der *Auseinandersetzung* beider Seiten miteinander.

Es scheint dies auf den ersten Blick ganz die Auffassung Lorenzers zu sein. In die Formbildung sieht er zweierlei Fundamentales eingehen: zum einen die formbildende Praxis der Mutter, zum anderen jedoch die »natürliche Ausstattung« des Kindes (B, 86). Demgemäß vollzieht sich der Sozialisationsprozeß nach Lorenzer in einer »dialektischen Auseinandersetzung zwischen kindlicher Natur und mütterlicher Praxis« (ebd.). Dennoch möchte Lorenzer das Kind noch nicht sogleich als Subjekt verstanden wissen. Vor Einführung der Sprache sei es noch kein Ich, es könne hier noch keine Rede sein »von einer definitiven Aufspaltung in Subjekt und Objekt im Sinne menschlichen Bewußtseins« (B, 92). Und weiter noch: In der Beziehung Mutter-Kind trete zunächst nicht einmal ein Individuum dem anderen gegenüber. Individualität gehe vielmehr erst »in der Erfahrung des Kindes mit dem Bild der Mutter zugleich aus der Interaktionsform hervor« (B, 45).

Fragt Lorenzer nach dem Subjekt, so gilt ihm offensichtlich nur das als Indiz, wessen das Individuum sich bewußt ist. Aber sollte sich das Kind nicht auch dann schon nach eigener Intention verhalten können, wenn es noch gar nicht weiß, daß es dies tut? Und selbst, wenn auch davon nicht gesprochen werden kann, wenn es sich in seiner Wirklichkeit auch nicht ansatzweise als Subjekt äußert, so muß doch wohl auch dann schon die *Möglichkeit*, Subjekt zu werden, in ihm *wirklich* da sein, eine Möglichkeit, die kein Belieben bedeutet, in der vielmehr festgelegt ist, daß dieses Lebewesen seiner *Natur* nach in seinem Heranwachsen *menschliches Subjekt* werden *muß*, wenn es überhaupt existieren soll, was immerhin besagen würde, daß die Praxis der Mutter *sogleich schon* auf die Naturnotwendigkeit des Subjektseinmüssens aufstößt und daran ihre *Schranke* findet.

Lorenzer kennt demgegenüber nur ein Entweder-Oder. Entweder ist der Mensch Subjekt, dann hat er auch Sprache und Bewußtsein. Oder aber er ist noch nicht zu sprachlich artikuliertem Selbstbewußtsein gelangt, dann ist er auch noch nicht Subjekt. Hinsichtlich der genannten frühen Phase sagt Lorenzer apodiktisch: »Von einem kindlichen Subjekt kann dort noch keine Rede sein. Dem dürfte niemand widersprechen« (W, 249). Um dann fortzufahren: »Aber schon von Wurzelformen der Subjektivität, von autonomen Ichpartikeln zu reden, ist borniert ...« (W, 249). Demnach keine »Vorformen subjektiver Autonomie« (B, 41). — Was aber dann? Lorenzers Antwort: Auszugehen ist von einer »undifferenzierten Phase«, in der »Körperbedürfnisse und irgendwelche Vorformen eines späteren Ich noch ungeschieden anzunehmen sind« (B, 40). Also doch Vorformen, wenn auch noch ungeschieden! Aber so ungeschieden sind sie gar nicht. Der Auftrennung von Ich und Nicht-Ich, bemerkt Lorenzer, gehe die »Zweieinigkeit der Mutter-Kind-Dyade voraus (B, 92). Zweieinigkeit, das ist Einigkeit, aber auch Zweiheit; Einheit, die in sich die Unterschiedenheit enthält. Wie ist diese Unterschiedenheit nun wieder von der Einheit zu unterscheiden? Sie kann nach Lorenzer als eine Polarität von ego (zu Deutsch: ich) und alter (zu Deutsch: anderes) angesehen werden. Diese ist aber, so fährt Lorenzer fort — und das ist nun allerdings das Entscheidende —, noch nicht »über die Beziehungsgliederung, die auch das Tier besitzt, hinausgewachsen« (B, 92).

Der Mensch also doch, wie Sève es will, in seiner Ontogenese ursprünglich ein *Tier*, das erst durch die Gesellschaft zum Menschen umgestülpt wird — und somit die Menschwerdung ein einseitiger Akt der Gesellschaft? »Subjektivität«, sagt Lorenzer, »ist voll und ganz auf objektive Bedingungen zurückführbar« (B, 10), sie ist »nichts anderes als der Niederschlag der konkreten Interaktionen ...« (GP, 104). Weil der kindliche Trieb schon von Anfang an »in gesellschaftlich bestimmte Äußerungsformen eingefädelt« wird (GP, 160), deshalb kommt pure, d.h. gesellschaftlich noch gar nicht tangierte Animalität in Wirklichkeit beim Kinde dann doch nicht vor. Der Mensch ist von vornherein schon Mensch, was heißt: Er ist gesellschaftlich geformte Animalität. Und aus diesem *sozialisierten Tier* soll dann irgendwie ein *selbstbewußtes Subjekt* werden. Ein wundersamer Vorgang, da, wie Lorenzer selbst sagt, ein Subjekt weder aus einer an sich tierischen Natur hervorgehen, noch als bloßes Produkt gesellschaftlicher Praxis sich konstituieren kann.

Lorenzer spricht ausdrücklich von der »Aporie, daß eine historisch-materialistische Sozialisationstheorie dasjenige, nämlich das produzierende Subjekt, vorab unterstellen muß, was erst hergestellt wird ..« (W, 252). Unter Hinweis auf seine eigenen Darlegungen fährt er jedoch

fort: »... diese Aporie ist erledigt« (W, 252). Lorenzer glaubt, die Lösung dadurch gefunden zu haben, daß er zwar nicht dem Kind rein für sich, wohl aber der ursprünglichen Einheit von Mutter und Kind, der sogenannten Mutter-Kind-Dyade Subjektcharakter zuspricht, an dem damit auch das Kind teilhat und aus dem es sich nach und nach zu einem eigenständigen, individuellen Subjekt herausdifferenziert. Er sieht auch hier wieder eine Entsprechung zur politischen Ökonomie. In der gesellschaftlichen Produktion ist es ja auch ein Kollektiv, der gesellschaftliche Gesamtarbeiter, der sich als Subjekt jener Arbeit betätigt, durch die sich die Gesellschaft selbst hervorbringt. Ebenso, meint Lorenzer, produziert sich in der Mutter-Kind-Dyade der Mensch als Individuum, nur eben nicht in Auseinandersetzung mit der äußeren, sondern mit der inneren Natur.

Nun kann aber die Gesellschaft nur insofern als Subjekt bezeichnet werden, wie sie als ein zusammenarbeitendes Kollektiv *individueller* menschlicher *Subjekte* aufgefaßt wird. Entsprechend handelt es sich nach Lorenzer in der Mutter-Kind-Dyade zunächst um »zwei ineinander, aber miteinander kooperierende Organismen«, dann um »zwei nebeneinander, aber nur in Kooperation produktive Individuen« (W, 253). Soll dieses Kollektiv Subjekt heißen dürfen, so müssen auch auf *beiden* Seiten der Dyade *Subjekte*, bzw. Vorformen davon angenommen werden. Lorenzer hat denn auch nur deshalb zu seiner Konstruktion kommen können, weil er immer schon dem Kind de facto doch eine Art beginnender Subjektivität unterstellte, die freilich als spezifisch menschliche Subjektivität, so wie der historische Materialismus sie versteht, nur schwer, wenn überhaupt auszumachen ist.

Jedes Kind, bemerkt Lorenzer, »stellt als Organismus ein eigenes System dar« (W, 136). Von dem Augenblick an, wo in der Mutter-Kind-Dyade die beiden Systeme Mutter und Kind miteinander in Aktion treten, kommt auch »dem embryonalen System Individualität zu, d.h. es agiert und reagiert als 'System' und nicht bloß als Teilmoment im übergreifenden Gesamtsystem Natur« (W, 243). Wenn daher auch gesagt werden muß, daß die subjektive Struktur des Kindes sich dadurch zu bilden anfängt, »daß der embryonale Reiz spiegelbildlich zum mütterlichen Reiz in der bestimmten Interaktionsform festgehalten wird« (W, 254), so bedeutet das doch nicht, daß hier ein »kruder Abdruck« hergestellt wird, zu reden wäre vielmehr von einer »strukturelle(n) Entsprechung« (W, 254). Es findet nicht etwa ein »Prägeprozeß mit Hilfe eines Prägestempels« statt (W, 136), es handelt sich auch nicht um einen »passiven Prozeß widerstandsloser Einfügung ins Bestehende« (B, 32), sondern es entsteht ein Wechselspiel zwischen »real-partikularisierte(r) innere(r) Natur« auf Seiten des Kindes und »gesellschaftliche(r) Praxis« auf Seiten der Mutter (W, 136). Dabei meldet das Kind seinerseits so-

gleich schon »feste Ansprüche« an (GP, 157), die aus seinem ursprünglichen Körperbedarf und danach aus seinen in der Mutter-Kind-Dyade allmählich sich formenden Bedürfnissen resultieren, die »keineswegs unbegrenzt variabel« sind (GP, 157). Diese »biologischen Bedürfnisse« bilden, wie Lorenzer sich ausdrückt, den »point de résistance im Kind« (B, 33). Das Kind setzt also der Vermittlung gesellschaftlicher Praxis durch die Mutter durchaus eine gewisse, aus seiner Natur folgende »Widerständigkeit« (W, 119) entgegen, die mit Notwendigkeit sogar zu einer Nichtübereinstimmung führen muß (W, 262), weshalb das Wechselspiel zwischen Mutter und Kind immer wieder neue »Einigung« erfordert, die nun aber auch mehr oder weniger mißlingen kann.

Sollte hier schon im Sinne des historischen Materialismus, auf den Lorenzer sich ja beruft, von Vorformen einer menschlichen Subjektivität gesprochen werden können, so müßte freilich noch einiges mehr zu konstatieren sein. Der historische Materialismus begreift den Menschen nicht bloß deshalb als Subjekt, weil er Bewußtsein hat, sondern weil es, nachdem er einmal aus der Natur hervorgegangen ist, zu seiner besonderen, seiner menschlichen Natur gehört, der ihm äußeren Natur in einer *Eigenständigkeit* gegenüber zu stehen, die ihn sowohl befähigt wie nötigt, sich die Natur zu seinen Lebenszwecken anzueignen, sie demgemäß umzuformen und so zu ihrem Beherrscher und damit zum Herrn seiner eigenen Wirklichkeit zu werden. Entspricht also diese Tätigkeit, die wir grundlegend als *Arbeit* verstehen, der menschlichen Natur, haben wir in ihr sogar deren Wesensmerkmal zu sehen, so dürfen wir den Menschen in seiner spezifischen Subjektivität jedenfalls da schon — wenn auch noch so anfänglich — hervortreten sehen, wo diese ihm ganz natürliche Tätigkeit als fundamentaler Bedarf seiner realen Existenz, also, mit Lorenzer zu sprechen, als »Körperbedarf« kenntlich wird.

Da der heranwachsende Mensch, wie Lorenzer richtig bemerkt hat, nicht in irgendeiner Phase seiner Entwicklung aus einer gesellschaftlich bestimmten Animalität heraus in ein menschliches Subjekt umschlagen kann, sondern, wie Lorenzer nun allerdings nicht wahrhaben will, *von Anfang an* als *werdendes Subjekt* vorausgesetzt werden muß, kann auch sein *Grundbedürfnis* von vornherein nur darauf gerichtet sein, *wirklich zu werden*, was es werdend schon *ist*, menschliche Subjektivität, die sich durch ein spezifisch *produktives* Verhältnis zur Realität auszeichnet und darin ihre wesentliche Befriedigung sucht.

Eine derartige *Tätigkeit* steht Lorenzer wohl vor Augen, wenn er dem Kind sogleich schon »Eigenaktivität« zuspricht (B, 94f.). Diese folgt für ihn aber nicht aus einer der *menschlichen* Natur inhärenten Verhaltensnotwendigkeit, sondern speist sich aus jener *animalischen* Natur, die dem Menschen ursprünglich, wenn auch niemals in reiner Form,

zukommen soll. Der Anspruch, den das Kind anmeldet, bestimmt sich nach Lorenzer allein aus den *Trieben*. Die Triebe sind »verwurzelt in bewußtlosen Körperbedürfnissen, die wiederum im genetischen Zusammenhang stehen mit einem organismischen Bedarf, dessen erste Station jene Vorgeschichte des Individuums ist, in der es noch ein Teil des mütterlichen Organismus war« (B, 41). Zu Anfang besteht überhaupt nur ein durch und durch befriedigender »Zustand des ungeschiedenen Kontinuums« (B, 41). In dieses einbrechend bewirken »Klopfreize« eine erste Zustandsänderung, »die kindliche Reaktionen hervorruft« (ebd.). Wir sehen schon hier: Das Kind muß aktiv werden, weil es sich im *inaktiven Selbstgenuß* aufgestört fühlt und selbstredend wieder dahin zurück tendiert. Es erleidet eine »Einbuße an primär narzißtischer Unge störtheit« (B, 43). Im Wechselspiel mit der Mutter geht es daher darum, die »verlorene Einheit« wieder zu erlangen, was nicht mehr vollkommen, sondern nur noch »reparativ«, nur durch eine Art Flucht nach vorn noch möglich ist, nämlich durch eine »gelungene Objektbeziehung«. Das »Realitätsprinzip« tritt in Aktion, damit das »Lustprinzip« weiterhin, wenn auch jetzt nur noch beschränkt, wirken kann (B, 81).

»Mit anderen Worten«, so Lorenzer, »ein Kind, das durch die Kette von Störungen, und d.h. Versagungen, unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung aus dem leidlosen Zustand bedürfnisloser Einheit von Bedarf und Erfüllung herausgetrieben wurde, erwirbt als Ersatz neue Befriedigungsformen in der Wechselbeziehung, deren Entfaltung erst allmählich das Gegenüber von Ich und Nichtich preisgibt« (B, 44). Als »Motor der Eigenaktivität des Kindes« wirkt also, wie jedenfalls aus einem Beispiel Freuds hervorgeht, ein »Frustrationserlebnis« (B, 94). Ganz allgemein, meint Lorenzer, läßt sich sagen: »Der Wechsel von Triebbefriedigung und Versagung selbst muß von vornherein als Motor der Entwicklung betrachtet werden« (B, 28).

Dies dem Kind aus bürgerlichem Elternhause heutigentags in die Wiege gelegt, so kann nicht zweifelhaft sein, wie es sich später als Subjekt artikulieren wird. Die »Versagung«, die die gegenwärtige monopol-kapitalistische Gesellschaft allen Individuen insbesondere dann abverlangt, wenn sie die Suche nach einem Zustand des von außen unbehelligten Selbstgenusses als elementaren Trieb in sich empfinden, kann, anders als in den klassischen bürgerlichen Zeiten, nicht mehr ausgeglichen werden, sie muß den so Empfindenden zu einer wahrhaften Störung in Permanenz gedeihen, die als eine Art unheilbares Leiden sich äußert. Und auch dem Psychoanalytiker, der sich den historischen Materialismus angeeignet hat, bleibt, wenn wir Lorenzer glauben wollen, nichts anderes, als das unerträgliche Leiden in ein erträglicheres zu verwandeln. »Erkenntnis«, sagt Lorenzer vom psychoanalytischen Vorgehen, »benützt keine andere Grundlage als die darin (sc. im Leiden,

F.T.) sich regende Abwendung vom Bestehenden; anstelle einer Vorstellung richtigen Lebens beim Therapeuten tritt die Zielphantasie eines weniger unerträglichen« (W, 212).

Seinen Versuch, Psychoanalyse und historischen Materialismus miteinander zu verbinden, unternimmt Lorenzer, wie wir sehen, ausdrücklich vom Standpunkt der Psychoanalyse aus. Damit bringt er gegenüber dem soziologisch verkürzten Marxismus Althusser's die sinnliche Wahrnehmung der konkreten Individuen und so auch ihren Subjektcharakter wieder zur Geltung. Während Marx und Engels jedoch — ausgestattet mit proletarischer Klasseneinsicht und dem Wissen der klassischen bürgerlichen Theorien, vor allem des Deutschen Idealismus — aus der Empirie der wirklichen Individuen zur Erkenntnis der gesellschaftlichen Verhältnisse als des Wesens der Menschen gelangten, um von daher die Menschen in ihrer historischen Konkretion jetzt voll und ganz in den Blick nehmen zu können, bleibt Lorenzers Empirie — da er es ablehnt, die marxistische Sichtweise zu ihrer Voraussetzung zu machen — in der psychoanalytischen Borniertheit befangen. Erst nachdem psychoanalytisch feststeht, was menschliche Subjektivität überhaupt nur sein kann, wechselt er den Ausgangspunkt; nunmehr sucht er von den Produktionsverhältnissen her, die er ebenfalls abgelöst von der Empirie im Text von Marx gegründet sieht, die wahrgenommenen Subjekte als gesellschaftliche Produkte zu begreifen. Statt, wie Marx und Engels, beide Ausgangspunkte — die wirklichen Individuen und die Produktionsverhältnisse — miteinander zu vermitteln, setzt er sie vielmehr einander entgegen und sucht sie lediglich in ihren *Resultaten* miteinander zu verknüpfen.

Die theoretische Position Lorenzers bleibt daher zwiespältig. Indem er als historischer Materialist zugleich voll und ganz Psychoanalytiker zu bleiben sucht, bringt er gegenüber der Verabsolutierung der Produktionsverhältnisse die konkreten Menschen als Subjekte ins Spiel, indem er aber als Psychoanalytiker die Marxsche Theorie nur in jener Abstraktion zur Ergänzung seiner Empirie heranzieht, wie sie im »Kapital« vorliegt, verfällt er selbst auch der Verabsolutierung der Produktionsverhältnisse, die damit als die einzigen und allmächtigen Produzenten Geltung erlangen. Die menschliche Subjektivität kommt so letztlich doch nur als Produkt gesellschaftlicher Praxis in Betracht, einer Praxis freilich, die sich mit der Widerständigkeit ihres Stoffes, den Trieben, auseinanderzusetzen hat, so daß das Subjekt als Resultat des Wechselspiels beider sich ergibt. Der Charakter dieses Subjekts, weil im vorhinein schon psychoanalytisch festgelegt, läßt nur noch eine einzige für alle Mitglieder der bestehenden Gesellschaft gleiche Struktur zu, was Lorenzer, damit dies glaubwürdig erscheint, dazu nötigt, seine »Kapital«-Rezeption auf einige hinreichend abstrakte Kategorien zu be-

schränken, so daß sogar noch die Differenzierung der Gesellschaft in Klassen und damit auch die Konsequenz des Klassenkampfes ausgeblendet werden. Wo davon dennoch die Rede ist, ist es subjektive Zutat des Autors, die in seiner theoretischen Konstruktion sich nicht verankern läßt.

Ist also bei Lorenzer zwar die Subjektivität des Menschen für den historischen Materialismus thematisiert, so unterliegt er selbst jedoch, sobald er den Standpunkt des historischen Materialismus einzunehmen sucht, nicht anders als Althusser, einem *ökonomistischen Fatalismus*. Darüber hinaus erlaubt es ihm gerade seine empirische Haltung, mit der er über Althusser hinaus ist, in ihrer psychoanalytischen Orientierung nicht, auch an dem Anspruch des Ökonomismus der II. Internationale auf sozialistische Praxis und ihr zugehörige marxistische Theorie festzuhalten. Im Gegensatz zu den französischen Intellektuellen Althusser und Sève, die diese Tradition nicht aufgegeben haben, vielmehr trotz ihrer fatalistischen Tendenzen in der Theorie dennoch die in ihrem Land mächtig in die Breite gegangene Praxis der Arbeiterbewegung, innerhalb derer sie selbst ihren Platz haben, nicht negieren, knüpft der deutsche Intellektuelle Lorenzer begreiflicherweise an jene Reduktion des Marxismus an, in der sich der ökonomistische Fatalismus seit den zwanziger Jahren in Deutschland restaurierte.

Hier in Deutschland war es die sogenannte *Kritische Theorie*, die, aus dem Autonomie-Bedürfnis der einzelnen Intellektuellen entstanden, gerade deswegen wieder dazu tendierte, die Gesellschaft als einen *schicksalhaften Prozeß* vorauszusetzen, der allerdings nicht zur Revolution, sondern angeblich immer mehr ins unaufhaltsame Verhängnis führt. An die Stelle des optimistischen Fatalismus der II. Internationale, der sich auf das »Kapital« berief, trat ein *pessimistischer Fatalismus*, der mit der »Dialektik der Aufklärung« von *Horkheimer* und *Adorno* sein Manifest erhielt.

Kofler

Die »Kritische Theorie« konstituierte sich in Deutschland als Werk einzelner freischaffender Intellektueller angesichts von Klassenkämpfen, die ein friedliches Hineinwachsen in den Sozialismus ausschlossen und in ihrer Härte und Kompromißlosigkeit den bürgerlich Denkenden den Zugang zur Arbeiterbewegung nicht mehr so leicht machten. Ursache zur endgültigen pessimistischen Wendung der »Kritischen Theorie« wurde der Faschismus, der dem ungebundenen Einzelnen das Gefühl hoffnungsloser Ohnmacht vermittelte. Ihm gegenüber konnte der gleichzeitige sozialistische Aufbau, der nur in seiner abschreckenden Gestalt unter dem Namen des »Stalinismus« vor Augen stand, nicht als positive Alternative erfahren werden. Die kapitalistische Restauration

im Westdeutschland der Nachkriegszeit war ebenfalls nicht geeignet, die Realität in günstigerem Licht sehen zu lassen. Jahre hindurch beherrschte hier Adornos Absage an den Fortschritt das fortschrittliche Denken fast ausschließlich.

Der »Kritischen Theorie« in dieser Situation dennoch eine Wendung zu optimistischer Realitätseinschätzung abzuverlangen, hätte bedeutet, gegen alle für sie relevante Erfahrung dem Menschen auch gegenwärtig noch die Fähigkeit zur revolutionären Humanisierung seiner gesellschaftlichen Existenz zuzusprechen. Dem bis ins Absurde gesteigerten *Determinismus*, der sogar von den Produktionsverhältnissen zu den Produktivkräften herabgestiegen war, um auch diese noch zu ver-teufeln, war innerhalb der Theorie nur noch durch seinen *absoluten Gegensatz* zu begegnen, durch die Behauptung einer *mit dem Menschen selbst gegebenen Freiheit*, die sich, *unabhängig von der äußeren Erfahrung*, in der *Selbstgewißheit* einer vom Wesen des Menschen *a priori* nicht wegzudenkenden und daher auch durch keine Macht der Geschichte eliminierbaren *Subjektivität* begründete. Mit dem Subjektcharakter des Menschen mußte ganz Ernst gemacht werden, oder er konnte gar nicht erst ernst genommen werden.

Aus diesem Zusammenhang heraus ist das Werk *Leo Koflers* zu verstehen, der einerseits vom realen Sozialismus, mit dem er sich schließlich überwarf, soviel an persönlicher Erfahrung in sein Bewußtsein aufgenommen hatte, daß ihn Adornos Absurdismus nicht mehr beeindrucken konnte, der andererseits sich innerhalb der »Kritischen Theorie« aber in Abwehr ihrer pessimistischen Variante lange Zeit fast ganz allein gelassen fand.

Kofler stellt keineswegs in Frage, daß der Mensch ein Produkt der gesellschaftlichen Verhältnisse ist und daher mit der Geschichte sich ganz und gar ändert, er sucht ihn jedoch zugleich als den *Produzenten* dieser Verhältnisse zu begreifen, der *von Natur* aus nichts anderes sein kann als ein zu *eigener Zielsetzung* befähigtes Wesen, das in der Lage ist, gemäß den gegebenen objektiven Möglichkeiten die gesellschaftliche Realität im Sinne seiner Selbstverwirklichung zu ändern. Doch sieht Kofler nicht, wie der historische Materialismus diesen Subjektcharakter des Menschen aus den *gesellschaftlichen Verhältnissen* ableiten könnte und hält daher außer der *Gesellschaftstheorie* noch eine *von ihr unabhängige Anthropologie* für notwendig, die von den *Naturvoraussetzungen* der gesellschaftlichen Existenz des Menschen ausgeht. Es ist, sagt Kofler, eine »erkenntnistheoretische Besinnung unvermeidlich, deren Aufgabe darin besteht, erst den Weg zur theoretischen Bestimmung des Menschen zu überprüfen, bevor wir uns ihm selber in seiner differenzierten Inhaltlichkeit wissenschaftlich zuwenden«. Es geht um die »Findung jener theoretisch zulänglich begründeten und da-

her unanfechtbaren Prämisse, die man auch Axiom nennen kann, die in empirischer Sicherheit alle übrigen Aussagen, die sich aus ihr ergeben, möglich macht«.

Kofler definiert die Anthropologie als die »Lehre von den unveränderlichen Voraussetzungen menschlicher Veränderlichkeit« (AG, 21) und zählt acht solcher Voraussetzungen auf. Es sind dies 1.) die »zum Rationalen tendierenden Faktoren«: Vernunft, Tätigkeit, Geschichtlichkeit, Entäußerung; 2.) die »triebhaften Faktoren«: die physische und die psychische Organisation, beide biologisch-triebgeleitet, das Vergesellschaftungsprinzip und das Subjekt-Objekt-Verhältnis (AG, 117f. und passim). Kofler nennt diese Momente, die für das Wesen des Menschen bestimmend sind, »*formal*«, weil sie »von sich aus nichts im konkreten historischen Raum veranlassen oder verhindern, das heißt keine Bedingungen für das wirkliche Geschehen abgeben können« (AE, 115) und so »weder in die eigentliche Seinsweise des Menschen eingehen noch sie beeinflussen«. »Gleichzeitig«, so fährt Kofler fort, »sind sie es aber, die ungeachtet ihrer Konstanz die Veränderung überhaupt ermöglichen« (AE, 28). Kofler definiert die Anthropologie daher auch als die Wissenschaft, »die ihr Augenmerk auf die Totalität menschlichen Seins in ihren primären, die umfassende Totalität der gesamten menschlichen Existenz formal 'ermöglichenden' Grundlagen richtet« (AE, 27). Das heißt, wie Kofler erläutert, daß dem geschichtlichen Sein »alle Totalität 'logisch vorausgeht'« (AE, 115).

Wenn Kofler nun auch noch in diesem Zusammenhang von den »Prinzipien der Transzendentalität« (AG, 62) spricht, so bleibt es nicht aus, daß wir uns durch seinen Sprachgebrauch nachdrücklich auf *Kant* zurückverwiesen sehen. Kant fand sich zu seiner Zeit zwar nicht einer Gesellschaftstheorie, wohl aber einer Naturwissenschaft konfrontiert, die Realität nur als einen *mechanischen Kausalzusammenhang* gelten ließ. Die zeitgenössische materialistische Philosophie hatte hieraus die letzten Konsequenzen gezogen, indem sie auch den Menschen als ein mechanisch determiniertes Wesen aufzufassen suchte. Kant setzte dem die *Evidenz menschlicher Freiheit* entgegen, die er als eine unleugbare, mit dem *Bewußtsein selbst* gegebene Tatsache auswies. Da er jedoch den Boden der empirischen Wissenschaft nicht verlassen wollte und daher die zeitgenössische Newtonsche Physik voll anerkannte, mußte er das im Bewußtsein sich manifestierende ideelle Sein als eine eigene, von den Naturgesetzlichkeiten freie Welt konstituieren, wenn die Freiheit irgendwo ihren Grund haben sollte. Er entwarf eine *Erkenntnistheorie*, aus der hervorging, daß Freiheit sich als Bewußtseinstätigkeit auch in der empirischen Existenz des Menschen realisieren kann. Er leitete nämlich die gleichbleibenden Strukturen der Realität, also die ganze Naturgesetzlichkeit, aus den Notwendigkeiten des

Denkens ab und suchte zu beweisen, daß sie den Dingen an sich gar nicht zukamen. So war es also der Mensch, verstanden als Vernunftwesen, der die Notwendigkeit erst hervorbrachte und der Freiheit seiner geistigen Existenz damit unterordnete. Gleichwohl blieb nach Kant die Erkenntnis der Realität in ihrem konkreten Sein samt den konkreten Gründen der Änderung dieser Realität ganz der Erfahrung überlassen. Im Denken waren lediglich die *formalen* Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gegeben, die Kant deshalb auch »*transzendentale*« nannte.

Es bedeutet eine grundsätzliche Übereinstimmung mit dieser Kontra-Position Kants zum mechanistischen Determinismus, wenn Kofler konstatiert, der Freiheit sei der Mensch sich entweder als eines uneinschränkbaren Begriffs mächtig oder es gebe sie überhaupt nicht. Sie sei entweder absolut oder gar nicht. »Zwischen diesen beiden Möglichkeiten muß sich die Wissenschaft entscheiden« (AG, 171). Folgen wir Kant, so kann die Entscheidung nur für die Freiheit ausfallen. Folgen wir, mit Kofler, zugleich auch der historisch-materialistischen Gesellschaftstheorie, so kann Freiheit nur ein Phänomen der materiellen Welt selbst sein. Diese steht uns aber, wie die Naturwissenschaft lehrt, als eine objektive Realität gegenüber, die voll und ganz naturgesetzlicher Determination unterworfen ist. Folgen wir auch darin Kant, daß in einer solcherart erfahrenen Natur für Freiheit kein Platz ist, und dürfen wir ihm — gemäß dem historischen Materialismus — nicht in seinem letztendlichen Idealismus folgen, wonach nicht das Objekt das Subjekt, sondern umgekehrt, das Subjekt das Objekt bestimmt, so geraten wir in die Paradoxie, daß wir einerseits von der Realität der Freiheit wissen, andererseits aber ihr die Existenz in der einen wirklichen Welt, die wir als Materialisten bloß voraussetzen dürfen, absprechen müssen.

Soll es unter dieser Voraussetzung dennoch eine Lösung des Problems geben, so kann sie nur darin liegen, daß wir die Unterscheidung der zwei Welten — der materiellen Welt und der geistigen, intelligiblen Welt —, zu der Kant aus der Not des Gegensatzes von Natur und Freiheit gelangte, in die eine wirkliche Welt selbst verlegen. Eben zu diesem einzig noch möglichen Ausweg sieht Kofler sich offensichtlich getrieben. Er konstatiert einen Gegensatz von »äußerer Naturwelt« und »gesellschaftlicher Welt« (AE, 110). Beide seien »durch eine tiefe Erkenntniskluft« voneinander getrennt, die allerdings nicht unüberbrückbar sei (AE, 93). Kant habe diesen Gegensatz deshalb nicht bemerkt, weil er sein Augenmerk einseitig auf Naturwissenschaft und Mathematik gerichtet habe (AE, 89). Im Bereich des Menschlich-Gesellschaftlichen sind wir nach Kofler hingegen gar nicht genötigt, eine objektive, von uns unabhängige Realität überhaupt in Betracht zu ziehen, denn die objektiv existierende Gesellschaft ist vom Menschen selbst hervor-

gebracht. Zwar wird das »vom Menschen erzeugte Objektive seiner Umwelt ... seinerseits zum Subjektiven«, indem es auf den Menschen bestimmend einwirkt, ihn zum Objekt macht. Doch handelt es sich dabei immer noch um die »Gesamtheit der *durch das menschliche Wesen hindurch* (Hervorh. v. Verf. F.T.) vollzogenen Handlungen, Beziehungen und Prozesse ...«. Daher können wir von einer »Identität von Denken und Sein im Bereich der menschlich-gesellschaftlichen Totalität« sprechen (AE, 106). Aufgrund dieser Identität ist Erkenntnis also nicht »Fremderkenntnis«, sondern »Selbsterkenntnis« (AE, 102f.). Das ganze Problem der Totalität, behauptet Kofler, reduziert sich »auf das Problem der Bewußtseinsimmanenz, die allem gesellschaftlichem Geschehen als Bedingung zugrunde liegt« (AE, 108).

Unter Berufung auf die »Tatsache der anthropologischen und erkenntnistheoretischen Grundlegung von allem menschlich-gesellschaftlichem Geschehen durch das Bewußtsein und der darauf beruhenden Verstehbarkeit dieses Geschehenden ...« (AE, 109), dürfen nun allerdings die subjektiv als evident sich ergebenden Prinzipien als identisch mit den Konstituentien der objektiven Realität angesehen werden. Da Bewußtsein und Bewußtsein der Freiheit, wie Kant dargetan hat, gar nicht voneinander zu trennen sind, können wir daher a priori behaupten, daß die reale Geschichte als eine Geschichte der Realisierung von Freiheit angesehen werden muß. »In dem von uns vertretenen System«, so Kofler, »ist es nach unten hin, den Anfang setzend, das Prinzip des Bewußtseins und nach oben hin das Prinzip der Freiheit. Beide sind wie nachgewiesen letztlich identisch ...« (AG, 173f.) Das Bewußtsein ist seinem Wesen nach »teleologisch«, d.h. der Mensch ist nur als ein zwecksetzender zu verstehen, dies geschieht grundlegend in der Arbeit, sie aber impliziert schon »Streben nach Freiheit ..., da ja sonst Arbeit keinen Sinn hätte« (AG, 173). Freiheit ist somit, wie Kofler folgert, »Ergebnis des Fortschritts, so wie dieser das Ergebnis einer teleologischen Freiheitsvorstellung ist« (P, 35).

Indem Kofler energisch darauf besteht, die Geschichte als einen Fortschritt in der Freiheit zu sehen, setzt er dem Pessimismus von Horkheimers und Adornos »Dialektik der Aufklärung«, die Geschichte nur als den Abfall in immer größere Unfreiheit kennt, seinen Optimismus entgegen, zugleich weist er damit jeglichen Fatalismus ab, denn wo Freiheit ist, kann es keinen naturgesetzlichen Automatismus des geschichtlichen Prozesses geben. Diese Position eines, wie Kofler selbst sich ausdrückt, »revolutionären Humanismus« steht und fällt jedoch mit der behaupteten Identität von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt. Es ist aber nicht einzusehen, wieso aus der Herstellung von gesellschaftlichen Verhältnissen sich eine Identität dieser Verhältnisse mit dem herstellenden Subjekt ergeben sollte, die deren objekti-

ve, bewußtseinsunabhängige Realität aufhebt. Es sei denn, wir fassen die gesellschaftliche Realität im Sinne des Idealismus als reines Produkt des Bewußtseins auf. Wenn es bei Kofler z.B. heißt: »Der Mensch unterscheidet sich von allen übrigen Lebewesen ... durch die mutativ neu entstandene Qualität des Bewußtseins« (AG, 49) oder wenn er sagt, der Mensch definiere sich »durch die den Menschen 'erzeugende' neue Qualität des Bewußtseins«, so kommt er damit einem idealistischen Mißverständnis zumindest nahe.

Schon Marx und Engels haben bei ihrer Grundlegung des historischen Materialismus gegenüber ähnlichen Definitionsansätzen eingewandt: »Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren (Hervorh. v. Verf. F.T.), ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist.«¹³ Hier ist an dem empirischen Faktum der Naturgeschichte festgehalten, daß die Menschen sich zu sich selbst gemacht haben, indem sie, von der Natur selbst genötigt, anfangen, sich gegenüber der äußeren Welt anders zu verhalten als die übrigen Lebewesen. Um ihrer Selbsterhaltung willen gelangten sie zu einer Tätigkeit, die sich von der der Tiere wesentlich unterschied, zur Umformung des Naturstoffs für ihre Zwecke, zur Arbeit. Sie konnten und können sich als Individuen und als Gattung nur selbst erhalten, indem sie sich in der Arbeit selbst verwirklichen und damit ihre Umwelt und sich selbst geschichtlich verändern. Wesentliches Moment der Arbeit ist allerdings die bewußte Zwecksetzung, die in diesem Sinne ein Bewußtsein als permanentes Vermögen voraussetzt.

Kofler ist weit davon entfernt, all dies zu leugnen. Wenn er trotzdem in den Befunden der historisch-materialistischen Gesellschaftstheorie seine Anthropologie nicht glaubt gründen zu dürfen, dann offensichtlich deshalb, weil er nicht sieht, wie sich auf diese Weise am Gedanken menschlicher Freiheit noch festhalten ließe. Denn ergibt sich nicht aus den empirisch konstatierbaren Voraussetzungen, von denen Marx und Engels ausgehen, eine Auffassung vom geschichtlichen Handeln der Menschen, das einer strengen Naturgesetzlichkeit unterliegt? Sind aber, nach Kant, natürliche Notwendigkeit und Freiheit sich ausschließende Gegensätze, dann allerdings bedarf es jenseits oder vielmehr noch diesseits der Gesellschaftstheorie, nämlich ihr »transzendental« vorausgehend, einer von dieser Theorie unabhängigen Begründung der Freiheit durch eine eigenständige Anthropologie. Nicht aus empirischen Befunden, sosehr sie sich darin auch zu verifizieren sucht, geht, wie Kofler hervorhebt, diese Anthropologie hervor (vgl. AG 97f.), sondern aus der *Reflexion des Menschen auf sich selbst*, aus dem Be-

wußtsein, ein freies, d.h. zur Zwecksetzung fähiges Wesen zu sein. Nur so, meint er, stellt sich die Rationalität des Menschen heraus, die darin besteht, sich »zwischen verschiedenen Möglichkeiten oder Zielen wählend zu verhalten und dementsprechend sich mittels des, allein der menschlichen Psyche eigenen, Willens a tergo zwischen ihnen zu entscheiden« (AG, 49).

Indem Kofler der Empirie diese wesentliche »Bewußtseinsqualität« (AG, 24) der *Entscheidungsfreiheit* entzieht und sie als Tatbestand eines reinen, »transzendentalen« und »formalen« Selbst-Bewußtseins aller Erfahrung »logisch« vorordnet, gerät er jedoch in die Gefahr, in der Reflexion des Bewußtseins auf sich selbst die reinen Formen dieses Bewußtseins nicht mehr von seiner inhaltlichen Füllung durch eine gesellschaftlich-historisch bestimmte, als solche aber in der Abstraktion reiner Anthropologie nicht mehr erkennbare subjektive Befindlichkeit sondern zu können.

Heute ist es nicht mehr Kant, sondern viel eher *Freud*, in dessen Theorie die Intellektuellen der bürgerlichen Gesellschaft ihr Bewußtsein von sich selbst ausgedrückt sehen. Entsprechend stößt auch Kofler, wo er daran geht, das Wesen des Menschen vor aller empirischen Geschichtsforschung »transzendental« zu bestimmen, auf das *Lustprinzip* als treibende Kraft des menschlichen Lebens. Auf der anderen Seite weiß er aber, daß mit dem historischen Materialismus nur diejenige Anthropologie vereinbar wäre, die den Menschen von Natur aus auf eine, wie er es nennt, »teleologische«, in der Arbeit sich realisierende Betätigung ausgerichtet sieht. Der klassischen bürgerlichen Philosophie — und insbesondere auch Kant — stand dieses spezifisch menschliche Vermögen — in Abstraktion von der Produktionssphäre — als *Vernunft* vor Augen. Diesen Sprachgebrauch aufgreifend, läßt Kofler denn auch keinen Zweifel daran, daß die »auf der Vernunftbegabtheit des Menschen beruhende Welt der Tätigkeit ... von Anfang an und nicht erst an einem dem Biologischen und Triebbestimmten nachfolgenden Ort in die anthropologische Definition des Menschen hineingenommen werden muß« (AG, 56f.). Andererseits hält er es jedoch für ebenso zweifellos richtig, »daß der 'Sinn' eines jeglichen Lebens in der Lustbefriedigung liegt« (AG, 113), wobei mit Lust »Lebensgenuß und Lebenserfüllung« gemeint sind, die nicht nur — wie Kofler meint, gegenüber *Freud* einwenden zu müssen (vgl. AG, 113) — die Sexualität, sondern auch das Reich des Geselligen und die »höheren Werte« einschließen.

Um die Vielfalt der Triebe zusammenfassend bezeichnen zu können, spricht Kofler vom »Eros«. Der Eros, sagt er, »verwirklicht sich geradezu in der Gesamtheit des Triebhaften« (AG, 54). Das Wesen des Eros, so Koflers Definition, »ist das irrationale Streben nach möglichst unge-

hemmter Befriedigung aller der Lebensverwirklichung unmittelbar dienlichen, d.h. erotischen Bedürfnisse, somit die Irrationalität« (AG, 52). Wir dürfen, nach Kofler, von einer »Gleichsetzung von Mensch und Eros« sprechen (AE, 328). Die Freiheit, um die es dem Menschen seiner Natur nach gehen soll, ist daher im Sinne »libidinöser Freiheit« zu verstehen (AG, 181). Freiheit fällt zusammen mit Selbstverwirklichung, und diese ist »Verwirklichung des Eros«, ist »erotische Selbstverwirklichung« (AE, 327). Und sogar noch das Glück, in dem das Allgemeine zu sehen wäre, nachdem die Menschen streben, ist als »erotische(s) Glück« anzusehen (P, 85).

Also doch Lustprinzip und nicht das Prinzip vernünftiger Tätigkeit? Nein, vielmehr ist das in diesem Sinne verstandene Tätigsein, »wenn auch anthropologisch in einer anderen Ecke menschlicher Existenz auftretend als die Triebkonstellation, eine ebenso originäre und aus der Definition des Menschen als eines anthropologisch zu bestimmenden nicht herauszunehmende Grundeigenschaft ... wie diese« (AE, 154f.). »Es muß der Begriff des Tätigseins«, so fährt Kofler fort, »a priori in den Begriff des Menschen hineingenommen werden«, er trete zu Beginn schon in Erscheinung, und zwar »mit der gleichen Berechtigung wie das Lustprinzip« (AE, 155). Der »Drang nach Betätigung« ist eben auch ein Trieb, und zwar, wie Kofler hervorhebt, »der höchstentwickelste unter den menschlichen Trieben« (B, 164). In dem Begriff des Eros sei die »Beziehung zum nützlichen oder zwecklosen Tun« schon mitgedacht (AE, 318). Und es sei eine der Hauptschwächen der Freudschen Theorie, »daß er das Lustprinzip vereinseitigt und nicht erkennt, wie sehr auch Tätigkeit von Lust begleitet sein kann« (ebd.).

Wir haben also nicht — wie Freud oder Kant — von nur einem, sondern von zwei Prinzipien auszugehen. Das eine ist das »Prinzip des Tätigseins«, von Kofler gern auch das »Apollinische« genannt; es ist »Ausfluß der Begabtheit des Menschen mit Bewußtsein und des sich daraus ergebenden dauernden Dranges nach Bewältigung und Veränderung der Welt«. Das zweite ist das »Lustprinzip«, ihm spricht Kofler den Charakter des »Dionysischen« zu; es ist »Ausfluß der Begabtheit des Menschen mit beglückenden Triebanlagen« (AE, 155). Beide Prinzipien stehen nicht nur einfach nebeneinander, sondern in einer »gegengleiche(n) Dialektik« (AG, 62), sie bringen sich »erst in ihrer gegenseitigen Durchdringung zum Eigentlichen ihres Wesens« (AE, 155). »In ihrer dialektischen Bezogenheit aufeinander, in ihrer Einheit definieren diese beiden Prinzipien geradezu den Menschen« (ebd.).

Kann aber der Mensch gleichzeitig »kontemplatives Genießertum« und »freies Tätigsein« (AE, 156) als Prinzip seiner Lebensführung anerkennen? Er kann es nur, indem das eine der beiden gleichgeordneten Prinzipien zugleich doch das Begründende und begründend Übergrei-

fende ist, das um seiner selbst willen sich durch das andere Prinzip beschränkt und aus dieser Beschränkung heraus es mit seinem Sinn erfüllt. Dies übergreifend Begründende muß nach Kofler nun aber im Lustprinzip gesehen werden. Letztlich ist es denn doch die »libidinöse Seite, die den eigentlichen Lebensgrund ausmacht« (AG, 139f.). Der Mensch ist daher als ein »primär erotisches Wesen« zu definieren (P, 85), der Tätigkeitstrieb, obgleich der höchstentwickelte, erscheint demgegenüber als »sekundär« (AE, 23). »Der letzte Sinn aller menschlichen Tätigkeit« ist zu suchen »in ihrer Dienstbarkeit am 'Leben', dem Lebensgrund oder 'Eros'« (AG, 52). »Leben«, sagt Kofler an anderer Stelle, »steht in allen seinen Formen im Dienste des Erotischen, um mit ihm identisch zu werden. Eine solche Identität bleibt Zweck, das Handeln Mittel hierzu.« (AE, 34)

Das eine Prinzip, nämlich »das auf Rationalität tendierende Prinzip des Apollinischen« ist also um des anderen willen da, es zwingt »dem seiner Natur nach zum Anarchischen neigenden Prinzip des Dionysischen das Maß und die Ordnung auf, deren es bedarf, um sich selbst nicht in anarchischer Aggressivität zu vernichten« (AG, 119). Mit anderen Worten: Es nimmt die Funktion des Freudschen Realitätsprinzips wahr. Wenn dieses Prinzip, von Kofler auch »Prinzip der Rationalität« genannt, dominiert, dann nur deshalb, weil es der »irrational-libidinöse(n) Seite der menschlichen Existenz« zur Realität verhilft; die »Impulse und Aufgaben der Tätigkeit« fließen aber nach wie vor »von der Welt der libidinösen Bedürfnisse« zu (AG, 94). Das vernünftige Handeln geschieht um der sinnlichen Lust willen. »Daß der 'Geist'«, so Kofler prononziert, »zwar den Menschen als Menschen definiert, weil er ihn vom Tiere scharf trennt, beseitigt nicht seine Dienstbarkeit am libidinösen Lebensgrund, sein, wie man sagen kann, Knechtsdasein.« (AG, 111)

In der Alternative zwischen Kant und Freud fällt die Entscheidung schließlich doch für Freud. Zugleich aber tut Kofler einen wesentlichen Schritt über Freud hinaus. Freud sah im Realitätsprinzip nur ein notwendiges Übel, Tätigkeit im Sinne produktiver Arbeit bedeutete ihm eine leider nicht zu vermeidende Einschränkung des Lustgewinns. Kofler hingegen begreift den Menschen mit Marx als ein »unaufhebbar tätiges Wesen, so daß das Tätigsein als eine Art von Trieb erscheint, der wie andere Triebe befriedigt werden muß« (AE, 23). Mit dieser Auffassung überwindet Kofler zugleich den Rigorismus Kants, der ebenfalls Sinnlichkeit und Vernunft im Gegensatz zueinander stehen sah, jedoch für die Seite der Vernunft-Betätigung Partei ergriff und einer Unterdrückung der Triebe das Wort redete. Nach Kofler kommt es hingegen auf eine »dialektische Übereinstimmung« von erotischem Lebensbedürfnis und tätiger Lebensbewältigung« an, in ihr vermag der Mensch »zur widerspruchslosen Verwirklichung seiner selbst« zu gelangen (AG, 19).

Ob und wann dies gelingen kann, weiß die Anthropologie jedoch nicht mehr zu sagen. Vielmehr tritt jetzt, nachdem die Wesensbestimmung des Menschen abgeschlossen ist, die Empirie in Funktion. Sie zeigt uns, in Gestalt der historisch-materialistischen Gesellschaftstheorie, die Geschichte als einen Prozeß auf, der durch den »Drang nach libidinös-freiheitlicher Verwirklichung des Lebens bestimmt ist« und hierfür — nach dem Verlassen der ursprünglichen harmonischen Zustände — sowohl Behinderungen wie fortschreitend auch Ermöglichungen hervorbringt. »Es macht die Tragödie aller Klassengesellschaft aus«, bemerkt Kofler, »daß sie diesen Drang, wenn auch nicht immer und nicht auf die Dauer, zu pervertieren in der Lage und im Dienste der nach Monopolisierung des libidinösen Genusses strebenden herrschenden Klassen zu pervertieren gezwungen ist« Kofler fährt fort: »Es ist aber auch das Große und Erhabene am Menschen, daß er, wenn auch in besonderen historischen Kräften vergegenständlicht, in immerneuen Anläufen seiner auf Freiheit orientierten Natur zum Durchbruch zu verhelfen versucht und damit unbewußt das realisiert, was den Fortgang des Menschengeschlechts in einem libidinös-freiheitlichen Sinne ausmacht.« (AG, 181)

Der »Durchbruch« wäre erst dann vollends gelungen, wenn ein gesellschaftlicher Zustand erreicht wäre, in dem das Lustprinzip auch die Tätigkeiten der Menschen durchdrungen hat. Es könnte sich dann die »Dialektik von Tätigkeit und Libido« ganz nur noch als freies »Spiel« vollziehen (AG, 14). »Das Marxsche 'freie Spiel der Kräfte'«, sagt Kofler, »ist nichts weniger als der Mensch selbst, mit ihm identisch.« (P, 164) Doch muß der Mensch erst noch dazu gelangen, daß er seine »libidinösen und im weiteren Sinne dem 'Spiel' obliegenden Bedürfnisse« auch voll realisiert (AG, 171). Ein solcher Zustand ist für uns noch Utopie, was aber nicht heißt, daß er unmöglich ist. Utopie definiert Kofler vielmehr als »spekulative Verwirklichung der niemals erlöschenden Sehnsucht des Menschengeschlechts nach Wiederherstellung der entweder einst wirklichen oder als solche geglaubten, verlorengegangenen Einheit von Apollinischem und Dionysischem. Sie ist das aus der Vergangenheit schöpfende und der Zukunft zugewandte spekulative Wissen um die Möglichkeit dieser Einheit« (AG, 38).

Ist die Utopie erst verwirklicht, so ist der Mensch in der geschichtlichen Wirklichkeit das Wesen, das er sein soll. Die anthropologische Wesensbestimmung würde in diesem Falle, so dürfen wir vermuten, zum Faktum der historisch-materialistischen Empirie werden können, von einer Kluft zwischen beiden brauchte nicht mehr gesprochen zu werden. Noch aber befinden wir uns in der vor-utopischen Wirklichkeit. Legen wir ihr gegenüber in einer Anthropologie a priori fest, wie der Mensch seinem Wesen nach zu sein hat, dann ist damit jede Erfahrung

im vorhinein schon als unzutreffend abgetan, die uns in unserer Wesensgewißheit erschüttern könnte. Wirklich hat auch Kofler, indem er das Wesen des Menschen in das Bewußtsein setzt, das sich zur Freiheit verwirklicht, sich gegen Adornos pessimistische Konsequenzen aus den Erfahrungen seiner Zeit »transzendental« abgesichert. Wenn er aber die Freiheit, die in der Geschichte wirklich werden soll, im Sinne des Lustprinzips versteht, so erhebt sich allerdings die Frage, wie von diesem anthropologischen »Axiom« die Brücke zum historischen Materialismus überhaupt noch geschlagen werden kann.

Der historische Materialismus begreift, davon läßt sich nicht absehen, den Menschen als ein von der Natur hervorgebrachtes und ihr zugehöriges Lebewesen, das von dieser Natur her genötigt ist, sein Leben durch Arbeit selbst zu produzieren. Das ist ein Prozeß, der sich nur in gesellschaftlicher Kooperation vollziehen kann. Er muß unablässig in Gang gehalten werden, wenn die Individuen überhaupt existieren sollen. Gehen wir hiervon aus, so werden wir weiter anzunehmen haben, daß die Menschen ihrer besonderen Natur nach zu dieser *Selbstproduktion* sich auch *von sich her gedrungen* sehen. Leben sie aus dem Drang nach einer so verstandenen Tätigkeit, so werden sie ihre Befriedigung auch nur da finden, wo ihnen dieses ihr grundlegend menschliche Werk gelingt. Indem wir — im Anschluß an die philosophische Tradition — das Vermögen zu dieser Tätigkeit als *Vernunft* bezeichnen, werden wir sagen dürfen, daß die Menschen *immer dann* mit sich selbst in *Unfrieden* geraten müssen, wenn sie sich im *Gegensatz* zu den *Erfordernissen der Vernunft* befinden. Alles sinnliche Wohlbehagen wird ihnen darüber letztlich nicht hinweghelfen können. Umgekehrt werden die Menschen immer doch mit sich in dem Maße zufrieden sein können, wie ihnen das Werk der Vernunft glückt, mag dieses, ihr Glück, auch durch mißliche Umstände beeinträchtigt sein. Erfordert es die Situation der gesellschaftlichen Produktion, die Lust sinnlichen Genießens gegen die Beschweris mühevoller Arbeit einzutauschen, so werden die Menschen eben in dieser »Askese« allein ihren Frieden finden können.

Seinerzeit war es das Bewußtsein der Übereinstimmung bürgerlicher Produktion und Politik mit den Anforderungen der aktuellen Entwicklung, das Kant und seinen Nachfolgern noch hatte zur Gewißheit der Vernunft verhelfen können — ohne daß sie sich über die gesellschaftliche Bedingtheit und Spezifik ihrer Entdeckung im klaren waren — und es konnte auch die zu abstrakter Rationalität verengte Vernunft den zu bloßer Naturhaftigkeit herabgesetzten Sinnen übergeordnet werden, weil diese Beschneidung der menschlichen Natur *geschichtlich notwendig* war. Ende des 19. Jahrhunderts hingegen war daraus eine bloß noch äußerliche Norm geworden, die bei denen, die ihr aus-

gesetzt waren, sofern sie noch wahrhaft zu empfinden vermochten, nur *Unlust* erregte. Da sie, eingebunden in ihre Bürgerwelt, Vernunft nur als *bürgerliche* Vernunft zu begreifen vermochten, diese aber inzwischen zu einem Hemmnis der Menschheitsgeschichte geworden und daher in ihr Gegenteil, in Unvernunft, umgeschlagen war, gedieh ihnen die Umwandlung sinnlich unmittelbar empfundener Unlust in ebenso unmittelbare Lust als einziger Sinn menschlichen Lebens zu fragloser Evidenz.

Aus seiner Einbindung in den Horizont bürgerlicher Selbstwahrnehmung heraus erhob Freud ganz folgerichtig das Lustprinzip zur grundlegenden Konstante der menschlichen Natur. Aus historisch-materialistischer Sicht ist es klar, daß von diesem Prinzip her die Geschichte gar nicht in ihren wirklichen Naturnotwendigkeiten in den Blick kommen kann. Vielmehr entsteht daraus viel eher der Anschein der Vergeblichkeit, dem nur noch durch abstraktes Beharren auf diesem Prinzip, aller Erfahrung zum Trotz, zu begegnen wäre. Objektive Gesetzeserkenntnis reduziert sich so mehr oder weniger auf subjektive Wertung, die lediglich als historisch legitim anerkennt, was unter gegebenen Bedingungen mit dem vorangesetzten Prinzip übereinstimmt.

Niemand, der das Lustprinzip derart grundlegend ins Spiel bringt, kann solchen Konsequenzen entgehen. Dies zeigt sich auch bei *Kofler*. Zwar distanziert sich Kofler insofern von der Freudschen Weltansicht, als er ausdrücklich vor einer »Überbetonung des Lustprinzips gegen die Tätigkeit« warnt (AE, 155) und die Verwirklichung dieses Prinzips nicht mit der Verwirklichung der Freiheit überhaupt identifiziert sehen will (AE, 155), doch verschwimmt der Unterschied zum Freudschen Ansatz und seinen Weiterungen, wenn Kofler etwa sagt, daß in der Geschichte der »humanistisch-erotische Maßstab«, soweit er intuitive Leitlinie des Handelns der Individuen war, über die »wirkliche Notwendigkeit« entscheidet (AE, 329). So wird es dann auch möglich, daß Kofler, von dem »großen Sündenfall der Entstehung der Klassengesellschaft« spricht (P, 47), der zwar — unter dem Gesichtspunkt der Verwirklichung der Freiheit als historischer Fortschritt zu bewerten wäre, der jedoch nicht mit Engels aus einer Naturnotwendigkeit der menschlichen Geschichte heraus erklärt werden kann, sondern, weil im Gegensatz zu den Freiheitsvorstellungen der Menschen sich trotzdem ereignend eigentlich gar nicht recht begriffen, sondern nur als »große Katastrophe« beklagt werden kann (AE, 39). Das Wesentliche der Klassenherrschaft wird unter diesem Blickwinkel nur noch in der »Monopolisierung des Genusses« gesehen. Und nicht einmal die Erkenntnis, daß »alle revolutionären Bestrebungen ... unvermeidlich asketische Anforderungen an die Bevölkerung stellen müssen und deshalb selbst in den Sog dieses Asketismus geraten« (P, 30f.), verhindert die hiernach völlig

unrealistische Forderung, daß »eine Revolution, die auf der Erkenntnis des unteilbar apollinisch-dionysischen Wesens des Menschen beruht, andere Wege gehen muß als den puritanisch-asketischen« (P, 32).

Damit sind im Werke Koflers jedoch nur Tendenzen bezeichnet, die aus seiner Abtrennung der Anthropologie vom historischen Materialismus herrühren. Kofler zeichnet es nun aber aus, daß er sich nicht allein auf der Seite einer »anthropologischen Erkenntnistheorie« gehalten hat, um die Gesellschaftstheorie lediglich in ihren Resultaten zur Kenntnis zu nehmen; er hat vielmehr auch den historischen Materialismus in Forschung wie in Darstellung detailliert behandelt. Und so hält sich auch in seinen anthropologischen Erwägungen ein hohes Maß an historisch-materialistischer Substanz durch.

Es ist in diesem Sinne, wenn Kofler hervorhebt, daß die »nicht mechanisch sich bewegende, sondern sich selbst durch bewußte, d.h. stets durch das Bewußtsein hindurch vollzogene Tätigkeit 'machende' Gesellschaft« die »Kriterien in sich selbst findet« (PB, 237). Wird hier dem Bewußtsein eine entscheidende Funktion zugesprochen, so wehrt Kofler sich doch zugleich gegen den Schein, »als ob die formalen Gegebenheiten des Bewußtseins vor den inhaltlichen gewesen wären«, obgleich es viel wahrer sei, zu sagen, »daß aus den inhaltlichen, vom Leben aufgegebenen Aktionen des Bewußtseins sich seine gesetzlichen und formalen herausgebildet haben« (PB, 232).

Kofler verweist auf Marx, der im »Kapital« davon spreche, daß die kapitalistische Gesellschaft ihre eigene Negation 'mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses' erzeugte, der im gleichen Werk aber auch sage, daß die Menschen die Geschichte selbst machen (PB, 240f.). Dies sei, betont Kofler, kein Widerspruch, weil der von Marx gemeinte Gesetzesbegriff mit dem des »naturwissenschaftlichen Denkens« — richtiger müßte es heißen: des mechanistischen Denkens — nicht identisch, ja ihm geradezu entgegengesetzt sei.

Wenn also die in der empirischen Realität herrschende Notwendigkeit jedenfalls nicht als mechanische, sondern, wie wir wohl sagen dürfen, als dialektische Determination aufzufassen ist und daher der Möglichkeit von Freiheit gar nicht widerspricht, dann fällt doch wohl auch der Grund für die Separation der Anthropologie vom historischen Materialismus dahin. Die Menschen, sagt Kofler, unterliegen den gesellschaftlichen Umständen in ihrer Veränderung, diese Veränderung wird jedoch »ihrerseits wiederum durch die Aktivität der Individuen vollzogen ..., und ein Moment in dieser Aktivität ist u.a. auch die ethische Entscheidung« (PB, 241). Wie sollte der damit angesprochene Subjektcharakter des Menschen sich nicht ebenfalls empirisch erweisen lassen?!

Holzkamp

Nicht in »irgendeiner phantastischen Abgeschlossenheit und Fixierung, sondern in ihrem wirklichen, empirisch anschaulichen Entwicklungsprozeß unter bestimmten Bedingungen« sind die Menschen, wie Marx und Engels schreiben, zu betrachten.¹⁴ Im Anschluß an Arbeiten der sowjetischen Psychologie, vor allem *Leontjews*, hat neuerdings *Klaus Holzkamp* diesen Ausgangspunkt für die detaillierte Erforschung der menschlichen Natur nutzbar zu machen gesucht. In den Arbeiten seiner Schule der »Kritischen Psychologie« wird getreu dem Diktum der »Deutschen Ideologie« die Unterscheidung des Menschen von anderen Lebewesen dadurch gewonnen, daß empirisch-wissenschaftlich nachvollzogen wird, wie sie selbst anfangen sich zu unterscheiden, als sie sich in einer bestimmten Epoche der Naturgeschichte aus der Natur zu Menschen herausarbeiteten. »Das empirische Faktum, welches zum Thema psychologischer Forschung werden muß«, sagt Holzkamp, »ist der gesellschaftliche Mensch in seiner wirklichen Lebenstätigkeit, der bei der Entwicklung gesellschaftlicher Lebenserhaltung und -erweiterung bestimmte Verkehrsformen herausgebildet hat, die abstrahierend als Gesellschaftsformationen gekennzeichnet werden können. Die 'Natur' des Menschen ist von vornherein eine gesellschaftliche Natur ... Der individuelle Prozeß der 'Vergesellschaftung' ist demgemäß allgemein gesehen ein Prozeß der Entfaltung der 'natürlichen' menschlichen Gesellschaftlichkeit.« (SK, 53)

Von daher läßt sich dann auch begreifen, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse, die die Menschen determinieren, selbst wieder durch sie determiniert sind, und zwar so, daß der Mensch im gesetzmäßigen Gang der historischen Entwicklung seine Freiheit nicht verlieren muß, sondern sie erst gewinnt, sofern er sich zum Vollzug des gesellschaftlich Notwendigen entschließt.

Wenn es aber zur Natur des Menschen gehört, sich die Realität gesellschaftlich kooperierend anzueignen, dann kann auch in der Ontogenese seine Natur nicht, wie etwa *Sève* es will, auf eine *Animalität* reduziert gedacht werden, aus der dann erst durch gesellschaftliche Prägung ein Mensch wird, es kommt dann nicht der Subjektcharakter dem Menschen, wie *Lorenzer* meint, erst da zu, wo er auch erfahrbar ist, sondern *von Anfang an*, obgleich er hier vielleicht erst als eine gewisse »Widerständigkeit« zu fassen ist, in der sich nur eine *mögliche* Subjektivität ausdrückt.

Das Mögliche ist nicht nur der Gegensatz zum Wirklichen, es ist auch sein ihm inhärentes Moment. Der Mensch, wenn er existieren soll, hat *nur* die Möglichkeit, Mensch zu sein, und dies vom *ersten Augenblick* seines Lebens an. Er ist von vornherein da als ein Wesen, das

nur als *Produzent* seiner eigenen Wirklichkeit sich *verwirklichen* kann, das *niemals* als *bloßes* Produkt der Gesellschaft existieren kann. Für ihn besteht nie die Dichotomie von bloß natürlichen Trieben hier und bloß gesellschaftlicher Determination dort. Eben deshalb ist das Prinzip der Tätigkeit noch nicht weit genug zurückverlegt, wenn wir es mit *Kofler* dem *vorausgesetzten* Lustprinzip zu *verbinden* suchen, sondern in der Ontogenese ist der Mensch »prinzipiell«, wenn man so will, ein allein nur in gesellschaftlicher Aneignung seiendes, ein auf diese »Tätigkeit« von Natur aus angelegtes Wesen.

Aus experimentellen Befunden geht, wie Holzkamp ausführt, hervor, daß man schon beim Säugling und Kleinkind von einem bestimmten Entwicklungsstadium an, »viele Aktivitätsformen nur durch Annahme eines selbständig motivierten Strebens nach Mitteilung von Umweltgegebenheiten, Erfassung neuer Tatbestände, kognitiver und motorischer Beherrschung der Welt hinreichend verständlich machen kann« (SK, 184). Nach Boshowitsch äußert das Kind bereits in den ersten Lebenswochen ein intensives, autochthones Bedürfnis nach Eindrücken. Das Kind verlangt Anregungen aus der Außenwelt, erkundet die gegenständliche Wirklichkeit und fördert damit von allem Anfang an aktiv seine eigene Entwicklung (SK, 185). Holzkamp resümiert: »Den geschilderten Konzeptionen ist gemeinsam, daß die kindliche Entwicklung hier nicht als etwas angesehen wird, das am Menschen passiv 'geschieht' oder ihm von 'außen' aufgezwungen wird: Die eigene Entwicklung der motorisch-gnostischen Weltbeherrschung ist etwas, zu dem das Kind bereits seiner biologischen Ausstattung nach autonom motiviert ist, Voraussetzung dafür, daß der Mensch sich seine Weiterentwicklung als 'Aufgabe' stellen kann.« (ebd.)

Nach Leontjew wird beim Kinde, wie Holzkamp referiert, der »Übergang von einer Entwicklungsphase zur nächsthöheren als — mindestens partiell — vom Kind bewußt und intendiert vollzogen, wenn nicht gar gegen äußeren Widerstand erzwungen«. Das Kind vollzieht seine Entwicklung aus dem »Widerspruch zwischen objektiven Entwicklungsperspektiven und der Begrenztheit der tatsächlichen Lebensmöglichkeiten«.

Nun ist aber die »perspektivische Gerichtetheit des Kindes auf seine eigene Weiterentwicklung« von Anfang an »gesellschaftliche Perspektivik« (SK, 186). Die in der Evolution entstandenen biologischen Beschaffenheiten des Menschen sind derart, daß sie ihn »seiner Natur nach zur Gesellschaftlichkeit befähigen«, die individualgeschichtliche Entwicklung kann nur als »Aneignung gesellschaftlicher Erfahrung« vor sich gehen (PE, XXXIV), durch sie werden, wie Leontjew sagt, die »historisch gebildeten menschlichen Eigenschaften, Fähigkeiten und Verhaltensweisen vom Individuum reproduziert«. ¹⁵ Diese Reproduktion durch An-

'eignung ist nicht einfach ein Ablauf, sondern zugleich eine jedem einzelnen durch die Gesellschaft gestellte *Aufgabe*, die zu erfüllen sowohl gesellschaftlich wie individuell *notwendig* ist, »weil nur über die Aneignung die Menschen zu wirklichen Trägern des Prozesses der Produktion und Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens werden« (PE, XXXIX). Der menschliche Säugling, sagt Holzkamp, »ist bis zu einem (schwer genau bestimmbar) Zeitpunkt nach seiner Geburt 'bloßes' Naturwesen, allerdings ein Naturwesen, das aufgrund seiner stammesgeschichtlichen Genese über nur dem Homo sapiens zukommende Möglichkeiten verfügt, sich zu einem gesellschaftlichen Wesen zu entwickeln« (SK, 175). So ist die menschliche Ontogenese einerseits »Ausfaltung phylogenetisch erlangter biologischer Möglichkeiten zur 'Vergesellschaftung'«, und andererseits »Aneignung gesellschaftlich-historischer Erfahrung als durch gegenständliche Tätigkeit vorangetriebene Realisierung dieser Möglichkeiten«. Dies sind untrennbar die »zwei Momente des einheitlichen Prozesses individualgeschichtlicher menschlicher Entwicklung« (SK, 53).

Gegenstand des Interesses der kritischen Psychologie Holzkamps ist nicht allgemein der Mensch, sondern die »Lebenstätigkeit des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft«. ¹⁶ Eben deshalb hält er aber die Bestimmung »allgemeinster gesellschaftlich-historisch bedingter Eigenarten der menschlichen Subjektivität« für notwendig, die in der »historischen Analyse« als zweiter Schritt auf die Erforschung der naturgeschichtlichen Gewordenheit des Menschen zu folgen hätte (SK, 54) und als »historische Rekonstruktion von urgesellschaftlichen Grundformen menschlicher Arbeit« durchgeführt werden kann (SK, 106). Erst dann können in einem dritten Schritt »jene Momente herausgehoben werden, die nicht lediglich Merkmale menschlicher Gesellschaftlichkeit überhaupt, sondern spezifische Merkmale menschlicher Gesellschaftlichkeit unter bürgerlichen Lebensbedingungen darstellen« (SK, 54).

Holzkamp und seiner Schule historische Analyse orientiert sich an der historisch-logischen Methode des »Kapital«. Das »Kapital« konnten wir — mit Lenin — als die Verifikation einer allgemeinen Theorie, des historischen Materialismus, ansehen. Diese begründet, von den wirklichen Individuen ausgehend, warum und wie die Produktionsverhältnisse der Ausgangspunkt jeder konkreten Analyse einer konkreten Situation sein müssen. Ihr Gegenstand ist deshalb nicht irgendeine historische Epoche, sondern die Geschichte der Menschheit insgesamt, einschließlich der Entstehung des Menschen aus der Naturgeschichte. Auch Holzkamps »kritische Psychologie« setzt bei den empirisch erfaßbaren wirklichen Individuen an und sucht sie in ihrer gesamten Geschichte zu erforschen. Eben zu diesem Zweck sieht er sich genötigt, die menschliche Natur in ihrer Allgemeinheit zu bestimmen. Fällt die

Psychologie, derart zu einer allgemeinen Theorie menschlicher Geschichte ausgeweitet, da nicht mit dem historischen Materialismus zusammen? Was nun allerdings bedeuten würde, daß es hier einer qualitativen Differenz zwischen allgemeiner philosophischer Theorie und spezifischer empirischer Verifikation nicht mehr bedürfte!

Gelangt eine konkret-historische Analyse zu allgemeinen Bestimmungen, so bedeutet das jedoch noch nicht, daß diese auch aus ihr hervorgegangen sein müssen. Im »Kapital« findet sich die ganz allgemeine Bestimmung der Arbeit als einer Tätigkeit, in der der Mensch »seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt ...«.17 Ohne diese allgemeine Bestimmung hätte die Analyse der gesellschaftlichen Besonderheit des Kapitalismus nicht durchgeführt werden können, sie wurde jedoch nicht aus ihr gewonnen, sondern rührte her aus viel weitergehenden, nicht lediglich in die Grenzen des Kapitalverhältnisses eingebundenen Erfahrungen. Nicht anders verhält es sich mit der Psychologie. Die der allgemeinen Aussage über die Arbeit im »Kapital« entsprechende allgemeine Aussage über den Menschen, daß sein Sinnen und Trachten von Natur aus darauf gerichtet ist, sich die Realität anzueignen und sich darin zu verwirklichen, ist nicht einfach Resultat psychologischer Empirie, sondern mußte dieser als Hypothese der allgemeinen philosophischen Theorie, nämlich des historischen Materialismus schon vorgegeben sein.

Nur im Lichte einer Theorie schließen sich die Phänomene der empirischen Beobachtung auf. In welcher Eigenart sie sich aufschließen, hängt von den Aspekten ab, die die vom Forscher ausgewählte Theorie freigibt. Die gesellschaftliche Realität gemäß der Theorie des historischen Materialismus zu betrachten, bedeutet, die Menschen als Produzenten ihrer Wirklichkeit und damit auch ihrer Geschichte anzusehen. Dieser Aspekt liegt heute allein im Interesse der Menschen, die in der kapitalistischen wie in der sozialistischen Gesellschaft grundlegend selbst diese Produzenten sind, also der Arbeiterklasse. Die historisch-materialistische Theorie konsequent anzuwenden, ist daher nur vom Standpunkt der Arbeiterklasse aus möglich.

Indem der Forscher sich zur Sichtweise des historischen Materialismus entschließt, indem er sich also mit dem proletarischen Klasseninteresse identifiziert, wird er sich damit seiner selbst auch erst voll als eines mitwirkenden Subjekts der gesellschaftlichen Arbeit bewußt. Ohne dieses Bewußtsein vermöchte er die *Objekte* seiner empirischen Forschung, die *anderen Menschen*, gar nicht als ebensolche *Subjekte* zu begreifen. Diesen Subjektcharakter des Menschen konnte *Leo Kofler*, wie wir sahen, dadurch unübersehbar herausstellen, daß er die Anthropologie von der Gesellschaftswissenschaft separierte und ihr vorordnete. Zur Korrektur Koflers würde es daher nicht genügen, wenn

seine abstrakt philosophische Wesensbestimmung durch eine empirische Wissenschaft der gesellschaftlichen Natur des Menschen bloß ersetzt würde. Vielmehr ist es notwendig, das bei Kofler isoliert begründete *Selbstbewußtsein* der menschlichen *Subjektivität* in die *Empirie* als ihr *eigenes Moment* mit *hineinzunehmen* und so den Blick auf die menschliche Subjekthaftigkeit in ihrer empirischen Realität erst freizulegen.

Eine Analyse des historisch Vergangenen reicht dazu jedoch allein nicht aus. Denn im Unterschied zum Wesen der konkreten Individuen, den gesellschaftlichen Verhältnissen, erfassen wir die konkrete Subjektivität in diesem ihrem Wesen nicht lediglich aus der Aufarbeitung empirisch vorliegenden Stoffes, sondern wesentlich auch aus der unmittelbaren Kommunikation mit den lebendigen, noch nicht auf bloße historische Relikte reduzierten Menschen. So verfährt die *Psychoanalyse*. In ihrem Bemühen, beschädigte Subjektivität wiederherzustellen, vermag sie — wie *Alfred Lorenzer* dargetan hat — im ontogenetischen Ursprung der Individualität die gesellschaftlichen Verhältnisse als die Wirklichkeit des Wesens der konkreten Individuen aufzudecken — sofern sie davon zuvor schon weiß. Ein solches Wissen ist nicht aus der subjektiven Analyse selbst zu gewinnen, sondern nur aus der Voraussetzung einer Theorie, die den Charakter der Produktionsverhältnisse zu begreifen in der Lage ist. Das haben *Althusser* und *Sève* unzweideutig klargemacht.

Wir werden also, obwohl wir die historische Analyse der »Kritischen Psychologie« Holzkamps hier in ihrer Durchführung nicht mehr diskutieren können, doch soviel dazu im vorhinein schon sagen können, daß durch sie die Leistungen der genannten Autoren nicht einfach hinfällig werden. Vielmehr bleibt sie nur dann vor dem Rückfall in einen naiven Empirismus bewahrt, wenn wir in ihren Horizont sowohl das *Selbstbewußtsein menschlicher Subjektivität* (Kofler), wie das Wissen der *historisch-konkreten Gesellschaftlichkeit* des Menschen (Althusser/Sève), wie auch die Bemühung um die *Vermittlung* beider (Lorenzer) einbeziehen. Alle diese Momente sind in der philosophischen Theorie des historischen Materialismus zur Einheit zusammengebracht. Mit Recht bezeichnet daher Sève den historischen Materialismus als die notwendige »Grundlegung einer Wissenschaft der Anthropologie«, als den »Eckpfeiler einer jeden wissenschaftlichen Auffassung vom Menschen« (M, 51f.).

Daß sie vom historischen Materialismus ausgehen wollen, darüber sind sich alle von uns behandelten Autoren einig. Als strittig erwies sich jedoch der Ausgangspunkt: sollten es die Produktionsverhältnisse, sollen es die wirklichen Individuen sein? Wenn wir die 6. Feuerbachthese

als einen Kernsatz des historischen Materialismus ansehen, dann scheint die Antwort unzweifelhaft. So jedenfalls in der Lesart Althusers. Und nicht anders gemäß der Korrektur dieser Lesart durch Sève, wonach Marx die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht mit den konkreten Individuen gleichsetzt, sondern nur mit dem menschlichen Wesen. Hätte Sève jedoch noch genauer hingesehen, so hätte er ernster nehmen müssen, als er es tat, daß für Marx das gesellschaftliche Wesen mit den gesellschaftlichen Verhältnissen nicht schlechthin zusammenfällt, sondern nur »in seiner Wirklichkeit«. Das Wesen ist nicht schlechthin »draußen«, als *Möglichkeit*, als *Vermögen* ist es den Individuen durchaus *von Natur inhärent*. Wir halten uns daher ganz im Sinne der Marxschen These, wenn wir sagen: Es macht das Wesen der Menschen aus, sich nur so verwirklichen zu können, daß sie die Wirklichkeit ihres Wesens, wie sie ihnen in der gegebenen gesellschaftlichen Realität zunächst entgegensteht, sich aneignen.

Dies geschieht, wie sich in *Holz-kamps* Rezeption und Weiterentwicklung der *Leontjewschen* Psychologie zeigt, schon in der einfachen sinnlichen Wahrnehmung, der die Gegenstände der äußeren Welt von vornherein in der Bedeutung gegeben sind, die sie durch die Vergegenständlichung des menschlichen Wesens im Verlauf der Geschichte gewonnen haben. Die Aufarbeitung der vorliegenden gesellschaftlichen Erfahrung ist die Bedingung dafür, daß die Produktion und Reproduktion der menschlichen Gesellschaft auf der erreichten Produktionsstufe weiter gelingen kann. Diese spezifische Vor-Arbeit stellt sich das Kind vermöge seiner gesellschaftlichen Natur als »Aufgabe«, durch sie nimmt es bereits *konstituierend* am gesellschaftlichen Produktionsprozeß, d.h. am Prozeß der Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens, teil, wozu es jedoch der Unterstützung durch die Erwachsenen bedarf. In der Arbeit seiner Selbstverwirklichung sind die Erwachsenen, so ließe sich sagen, für das Kind *Arbeitsmittel*. Das Kind selbst ist der *Produzent seiner selbst* nach eigener, seiner Natur folgenden, obzwar ihm zunächst noch gar nicht klar bewußten *Zwecksetzung*. Der Erwachsene, der als Arbeitsmittel fungiert, ist jedoch zugleich selbst *Subjekt* und kann daher nicht beliebig benutzt werden. Das Kind erreicht seinen Zweck nur, indem es den anderen nicht bloß als Mittel heranzieht, sondern auch als *Selbst-Zweck* zu *achten* lernt. So wird seine Selbstverwirklichungsarbeit zur Kooperation. In dieser Kooperation stehen sich aber nicht einfach bloß Subjekte gegenüber, sondern das Kind ist erst ein werdendes Subjekt, das in seiner ersten Lebensphase an ein vollausgereiftes Subjekt, nämlich die Mutter, bzw. eine andere Bezugsperson sich um seiner Lebensentwicklung willen gebunden sieht. Mit der unerläßlichen *Erziehung* und den ihr vorangehenden Beeinflussungen durch die Mutter geht die gegebene gesell-

schaftliche Praxis auf das Kind über, das insofern nur noch Produzent seiner selbst zu sein vermag, wie es sich auf diese Weise zum Produkt machen läßt.

Der Prozeß der Ontogenese kann sich daher nur als Bewältigung eines *Widerspruchs* vollziehen, der sich aus dem universalen Anspruch der Vernunftnatur des Individuums auf der einen Seite und den begrenzten Formen gesellschaftlicher Realität auf der anderen Seite ergibt. Wir könnten ihn als *ontogenetischen Grundwiderspruch*¹⁸ bezeichnen. In der *Klassengesellschaft* nimmt dieser Widerspruch die spezifische Form an, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse dem Menschen seine Verwirklichung nur ermöglichen, indem sie ihn zugleich in gewisser Weise *entwirklichen*. Der Mensch — und damit ist primär der produktiv arbeitende Mensch gemeint — schafft sich hier nicht nur die Wirklichkeit seines Wesens in den gesellschaftlichen Verhältnissen, er *entfremdet* sich zugleich auch dieses Wesen.

Die *Geschichte* zeigt, in welcher Weise die Menschen es dennoch unternommen haben, zu einer wesenhaften Wirklichkeit zu gelangen, sei es auch nur in der *Imagination*. In solcher imaginativen Verarbeitung ist die Geschichte selbst in das Denken und Handeln der Menschen eingegangen. Und nur wenn der Mensch heute dieses sein geschichtlich gewordenes geistiges Wesen sich bewußt aneignet, vermag er die Potenzen seines Wirklichwerdens zu aktualisieren. Wollen wir umfassend wissen, was der Mensch unserer Zeit ist und sein kann, so werden wir uns der ganzen Geschichte der Menschheit bewußt werden müssen. Erst aus einem so gebildeten *Geschichtsbewußtsein* heraus gelangen wir vom heute möglichen allgemeinen Begriff des Menschen zum heute notwendigen Verständnis seiner historisch-konkreten, in den Klassenauseinandersetzungen sich realisierenden Existenz.

In Anlehnung an Leibniz können wir jedes einzelne menschliche Individuum als eine Art Monade ansehen, in die sich die Vielfalt des Weltganzen in jeweils anderer Brechung hineinspiegelt. Indem wir nach »dem Menschen« fragen, fragen wir daher zugleich nach der ganzen Welt, bzw. nach der Welt im ganzen. Soll diese Welt den Menschen ganz zu eigen werden, so müssen sie sie selbst zu diesen ihren eigenen Zwecken umschaffen. Das vermögen sie nur, wenn sie, was ihnen aus ihrer Geschichte heraus an Bewußteinsmöglichkeiten schon inhärent ist, in Einheit mit den Erfahrungen der Gegenwart auf den Begriff bringen, und zwar in der adäquaten Form wissenschaftlichen Begreifens. In diesem Sinne forderte die praktische *Weltveränderung* eine wissenschaftliche *Weltanschauung*. Deren Vermittlung mit dem individuellen Sein zu erforschen, ist die noch unbefriedigend gelöste Aufgabe der historisch-materialistischen Anthropologie.

Anmerkungen

- 1 Wallensteins Lager, Zehnter Auftritt
- 2 Marx/Engels, Werke (MEW), Dietz Verlag Berlin (DDR), Bd.3, S.6
- 3 MEW 19, 362
- 4 MEW 19, 371
- 5 MEW 3, 20
- 6 MEW 3, 20f.
- 7 W.I. Lenin, Was sind die Volksfreunde ...?, in: Werke, Berlin (DDR), Bd.1, 123-198
- 8 Einbezogen sind dabei auch vorausgehende Schriften von Marx, wobei der Einleitung zu den »Grundrissen« ein besonderer Platz eingeräumt ist, sowie für die spätere Zeit besonders die Schriften Lenins, die aber alle in den Horizont des »Kapital« einbezogen werden.
- 9 Kapital, Bd.1, MEW 23, 192
- 10 Nach Ute H.-Osterkamp, die das Verdienst Sèves für die Weiterentwicklung der marxistischen Psychologie sehr deutlich herausstellt, hat Sève durchaus gesehen, »daß die menschliche Persönlichkeit ... nicht ein einfacher Niederschlag gesellschaftlicher Verhältnisse im Individuum sein kann ..«. Da Sève jedoch, so wendet sie ein, die biologische Charakteristik des konkreten Individuums — nämlich menschliche Natur im Sinne gesellschaftlicher Natur zu sein — nicht angemessen erkennen könne, vermöge er seiner eigenen richtigen Einsicht nicht zu folgen, »und die 'grundsätzliche Eigenart' der Persönlichkeit geht in seinen weiteren Analysen verloren«. Dies, so fährt sie fort, »kann auch nicht anders sein, da die inhaltlichen empirischen Daten, die in seine Auffassung über die Persönlichkeitsentwicklung eingehen, nur auf der Seite der gesellschaftlichen Verhältnisse liegen, während das konkrete Individuum für ihn ... eine 'tabula rasa' ist, deren individuelle Vergesellschaftung mithin nichts anderes sein kann, als die Projektion der gesellschaftlichen Verhältnisse auf das Individuum. Deswegen konstruiert er die Persönlichkeitsstruktur ausschließlich in Analogie zu ökonomischen Kategorien ...« (Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung 1, Frankfurt/M.-New York 1975, 333).
- 11 Zur Kritik dieses Begriffs bzw. der damit gekennzeichneten Konzeption vgl. Walter Volpert, in: P. Groskurth/W. Volpert, Lohnarbeitspsychologie, Frankfurt/M. 1975, 101ff.
- 12 Zur detaillierteren Begründung und weiter ausgreifenden Kritik dieses hier nur skizzenhaft charakterisierten Gesamtkonzepts Sèves vgl. Joachim Ebert, »Menschliches Wesen« kontra »menschliche Natur«?. Anmerkungen zu Lucien Sèves Grundlegung einer Theorie des Individuums im historischen Materialismus, in: G. Rückriem (Hrsg.), Historischer Materialismus und menschliche Natur, Köln 1978, 192-208. Dort werden von anderen Autoren auch A. Lorenzer und K. Holzkamp umfassender behandelt, als dies in den vorliegenden Bemerkungen geschehen kann.
- 13 MEW 3, 21
- 14 MEW 3, 27
- 15 A.N. Leontjew, Probleme der Entwicklung des Psychischen, Frankfurt/M. 1973, 451

16 U. H.-Osterkamp, a.a.O., 45

17 MEW 23, 192

18 Dieser Begriff wird ausführlich entwickelt in meinem Beitrag »Menschliche Natur in historisch-materialistischer Definition« zum oben genannten, von G. Rückriem herausgegebenen Band; vgl. insbes. 63f.

Literaturverzeichnis

Aufgeführt sind nur die im Text selbst durch Abkürzungen belegten Schriften, und zwar in der Reihenfolge der behandelten Autoren.

1. Louis Althusser

FM = Für Marx, Frankfurt/M. 1968

KL I = Das Kapital lesen I, Reinbek b. Hamburg 1972

PM = Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?, in: SOPO (Sozialistische Politik) 34/35, 8.Jg., Mai 1976, S.7ff

2. Lucien Sève

M = Marxismus und Theorie der Persönlichkeit, Frankfurt/M. 1972

T = Für eine materialistische Theorie der menschlichen Individualität, in: Arnaszus u.a., Materialismus — Wissenschaft und Weltanschauung im Fortschritt, Köln 1976, 163-183

3. Alfred Lorenzer

B = Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie, Frankfurt/M. 1973

GP = Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion, Frankfurt/M. 1973

W = Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis. Ein historisch-materialistischer Entwurf, Frankfurt/M. 1974

4. Leo Kofler

AE = Der asketische Eros, Wien, Frankfurt/M., Zürich 1967

AG = Aggression und Gewissen, München 1973

P = Perspektiven des revolutionären Humanismus, Hamburg 1968

PB = Der proletarische Bürger, Wien, Köln, Stuttgart, Zürich 1964

5. Klaus Holzkamp

PE = Einführung zu A.N. Leontjew, Probleme der Entwicklung des Psychischen, Frankfurt/M. 1973

SK = Sinnliche Erkenntnis, Frankfurt/M. 1973