

Ulrich Sonnemann



Schriften 3

**Negative Anthropologie**  
Spontaneität und Verfügung  
Sabotage des Schicksals  
zu Klampen



Wichersoning

Ulrich Sonnemann

Schriften in 10 Bänden

Herausgegeben von Paul Fiebig

Band 3

mit einem Geleitwort von Hans-Joachim Lenger  
zu Klampen

Ulrich Sonnemann

Negative Anthropologie

Spontaneität und Verfügung

Sabotage des Schicksals

Erste Auflage 2011

© 2011 zu Klampen Verlag, Springe

Alle Rechte vorbehalten

Gestaltung und Satz: Friedrich Forssman

Umschlagphotographie: Digne Meller-Marcovicz

Druck: Quensen Druck + Verlag, Hildesheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-866747-63-0

Die Schriften Ulrich Sonnemanns werden gefördert  
von der Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur  
und der Ulrich Sonnemann-Gesellschaft.

Der ganzen Kritischen Theorie, in allen ihren Versionen, zumal in der, die dann bekannt wurde unter dem Namen der *Frankfurter Schule*, geht es ja darum, daß Theorie dort, wo sie es mit gesellschaftlichen, menschlichen, geschichtlichen Dingen zu tun hat, ihrem Gegenstand nicht gegenübersteht wie in der klassischen Naturwissenschaft, in dieser auf Descartes zurückgehenden Subjekt-Objekt-Spaltung, sondern der Theoretiker in den Prozeß der Dinge, von denen er versucht, sich ein Bild zu machen, von denen er versucht, Erkenntnis zu gewinnen, selber so verwickelt ist, wie auch umgekehrt jetzt der Prozeß der Gesellschaft durch ihn selber hindurchgeht, daß genau dieses Ineinander ein anderes Theorie-Praxis-Verhältnis vorschreibt als das in der Naturwissenschaft übliche, daß aber dann wiederum innerhalb dieses Verhältnisses umso schärfer Theorie und Praxis auseinanderzuhalten sind, Theorie in diesem Verständnis und Praxis, die sich eventuell daraus ergeben *kann*, dort aber sich nicht ergeben *wird*, wo Praxis als Praxis angezielt wird, bevor man überhaupt weiß, was für eine es denn sei, die eine bestimmte geschichtliche Situation, in der man sich findet, von einem verlange ...

*Ulrich Sonnemann* 1991 (gesprächsweise)

Geleitwort 9

Erste Abteilung

Negative Anthropologie

Vorstudien zur Sabotage des Schicksals 19

Vorrede 19

Rückblick auf System-Autismus und Begriffsverdinglichung

Marx oder die Kanalisierung der Zukunft 36 Die entdämmte Vergangenheit:

Freud 66 Der domestizierte Heidegger 102 Kreisverkehr 138

Athanaton, Studien über Totaltheorie

Exkurs zu Cusanus 143 Kartesische Erbschaft, Traktat über Freiheit und Welt 165

*Der vermessene Mensch. Exkurs auf die Testpsychologie* 185

Negative Anthropologie als bestimmte Negation

aller Möglichkeit widerspruchsfrei positiver 224

Geschichtskritische Anwendung 264

Klinische Anwendung 279

Das Gesetz und seine Furcht vor dem Satz 292

Utopie und Erkenntnis 300

Anhänge 313

Aus: Existence and Therapy 313 Die Menschenwissenschaften und die

Spontaneität (Auszüge) 315 Aufklärung, stürmisch, mit Wolkenresten 328

Die Organisation der Wesenheiten 334

Nachwort 1981 343

Anhang zur ersten Abteilung

Permanente anthropologische Revolution 361

Vernunft-Spontaneität und Geschichtsdiagnostik 364

Die Aktualität der »Negativen Anthropologie« 374

Freiheits-Philosophie 386

Verhaltenswissenschaft als Verhalten 388

Zweite Abteilung

Hegel und Freud 399

Die anonymen Zwänge 411

Monade und Polis 421

Klinische Politik 468

Gesetz und Geschichte 518

Krankheit, Geschichte, Krankengeschichte 531

Veranstaltete Ereignisse 534

Leidensverwaltung als gelingende Einheit  
institutionalistischen Stumpfsinns,  
therapeutischen Widersinns  
und moralischen Schwachsinn 545

Nachwort 564

Anhang zur zweiten Abteilung

Neid. Fragmente einer Rundfunkdiskussion 569

Editorische Nachbemerkung 577

Glossar 579

Personenregister 588



## Geleitwort

Wie virulent anthropologische Reflexion geblieben ist, zeigt nicht nur der Blick auf aktuelle Neuerscheinungen; nicht weniger demonstriert es die Nachrichtenlage. Fast keine Woche vergeht, ohne daß Gentechnologen Dispositionen menschlichen Verhaltens in Sequenzen humanen Erbmaterials entziffern würden, Neurophysiologen den »Geist« aus biochemischen Kausalreihen aufsteigen lassen wollen. Was als »Menschenwesen« zu gelten hat, wird in szientistischen Begriffen einer Biomacht zugeschnitten, deren definitorischem Zugriff nichts sich soll entziehen können. Anthropologie, naturwissenschaftlich derart instrumentiert, verwandelt sich ins Medium einer Technokratie, die im *human engineering* ihr fragloses Regime antreten will: gänzlich unbeeindruckt davon, daß bereits der Terminus der »Entzifferung« Begriffe von Schrift und Lektüre unterstellt, die nie unproblematisch sind; und ebenso unbeeindruckt davon, daß jeder Appell an Kausalreihen metaphysische Voraussetzungen gemacht haben muß, die sich ebensowenig von selbst verstehen wie das Gefüge zeitlicher Sukzessionen, in denen sich solche Reihen realisieren sollen.

Umso weniger genügt es, diesen Anthropologien der Macht zum Vorwurf zu machen, ein Unvorhersehbares kassieren zu wollen, das menschlicher Freiheit ihren Spielraum erst eröffnet. Weit davon entfernt, dies als Vorwurf zu verstehen, gestehen sie es von sich aus nicht nur ein, sondern erheben es öffentlich geradezu zum Programm.<sup>1</sup> Früher noch wäre deshalb zu fragen, was ihnen diesen Gewaltstreich gestatten soll. Auffallend jedenfalls ist der krude Materialismus, der bald davon spricht, bewußte wie unbewußte Vorgänge seien in zerebralen repräsentiert, bald davon, sie fänden in diesen ihre »Grundlage«; was ja erkennbar etwas anderes ist. Spielt nämlich alle Re-Präsentation im Medium einer Wiederholung, die ihre eigene Ursprungslosigkeit wiederholt; affiziert sie jedes Präsens also mit einer irreduziblen Nachträglichkeit, so herrscht, wo über Gründe und Grundlagen verfügt wird, ein Gestus, der in erste und letzte Dinge eingeweicht zu sein beansprucht.

Wobei, wie stets, die ersten Dinge in letzte gekrümmt werden, um beide mit Gründen auszustatten, die sie sich wechselseitig ausborgen: Irgend-

1 Vgl. Wolf Singer, Keiner kann anders, als er ist. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 6, 8. Januar 2004, S. 33.

wann, so versprechen es die Anthropologien der Biomacht, werde sich in lückenloser Kausalität, abschließend also, gezeigt haben, wie sich Biochemie in Urteilsvermögen, genetische Struktur in menschliche Wesensart übersetzt. Bis dahin freilich müsse man sich mit Messergebnissen zufriedengeben, mit Hypothesen, Analogien, Indizien, Postulaten oder Hochrechnungen, die solche Messungen als vorläufige Abschlagszahlung auf letzte Grundlegungen mit metaphysischen Weihen ausstatten sollen. Tatsächlich gewinnt das Unternehmen des neuesten anthropologischen Szientismus seine Kreditwürdigkeit daraus, den Fälligkeitstermin seiner epistemischen Schulden ebenso zu antizipieren wie unbegrenzt aufzuschieben. Wie der Gott Leibniz', der alle Zeiten im Nu überblickt, weil er »die unendliche Reihe«<sup>2</sup> bereits durchlaufen hat, haben sich diese Anthropologien stillschweigend an jenes Ende der Zeiten versetzt, von dem aus sich Kausalitäten in bruchloser Stringenz allein nachzeichnen ließen; was sich freilich, als Simulation und um sich dem Gespött nicht preiszugeben, ebenso beständig auch verbergen muß.

Klandestin regiert so, im Gestus szientistischer Bescheidenheit und Rechtschaffenheit, die Anmaßung, übers Ganze schon zu verfügen: im Vorgriff aufs Ende jener Transparenz innegeworden zu sein, in der sich Geschichte stillgestellt habe. Der Text, der sich auf diese Weise generiert, ist tatsächlich der einer Retrospektion, die der Beweisführung als erstes untergeschoben wird, um sie auf alles Künftige übergreifen zu lassen; einer Manipulation gehorchend, unter der sich Zeit in die imaginäre Größe eines spekulativen Kapitals verwandelt hat: knallhart im Geschäft, soll es heute schon epistemische Rendite auf Kredite des Imaginären abwerfen. Auf seine Form reduziert, so resümiert Ulrich Sonnemann nüchtern, »ist der Befund nichts als der perennische Kontrast zwischen der retrospektiven Erscheinung abgeschlossener Prozesse und derjenigen noch offener, in deren Jetzt und Hier der Betrachter, der in diesem Fall eben mehr als nur Betrachter ist, mit seinem eigenen verwickelt ist«<sup>3</sup>. So schlagend läßt sich Technokraten der Biomacht auch heute ein Bescheid erteilen, der vor vierzig Jahren bereits erging.

2 Gottfried Wilhelm Leibniz, Zum Begriff der Möglichkeit. In: Philosophische Schriften. Band I. Frankfurt/Main 1996, S. 181.

3 Ulrich Sonnemann, Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals. Reinbek bei Hamburg 1969, S. 37. Im vorliegenden Band, S. 44.

Daran ändert nichts, daß Ulrich Sonnemanns ›Negative Anthropologie‹ ihre Denkwege an durchweg anderen Gegenständen exemplifiziert als denen biotechnologischen Herrschaftswissens. Wohl kaum hätte sich Sonnemann auch vorstellen können, mit welcher Begriffslosigkeit Genanalytiker oder Hirnforscher nur wenige Jahrzehnte später Anstalten machen würden, das menschliche Wesen auf biochemische Funktionen zurückzuführen. Das »zweite Futur« jedoch, das »Es wird gewesen sein«, mit dem eben auch sie hantieren, um im Dickicht der Messergebnisse einer groben Ontologie des *humanum* zum Durchbruch zu verhelfen, analysiert die ›Negative Anthropologie‹ so trefflich, als wäre sie für die Gegenwart geschrieben. Insofern läßt sich Sonnemanns *opus magnum* keineswegs nur entnehmen, in welchen Horizonten – und ebenso Aporien – sich eine kritische, revolutionäre Intelligenz im zwanzigsten Jahrhundert zu bewegen hatte, um dem Unerträglichen gerecht zu werden, das heißt: ihm Paroli zu bieten; hier genügt es, die Namen Marx und Freud zu erwähnen, die Sonnemanns Text in immer neuen parabolischen Bewegungen umläuft. Nicht weniger läßt die ›Negative Anthropologie‹ absehbar werden, was seither an Stürzen im Niveau der Reflexion zu verzeichnen war.

Ganz anders, als es ein naiver, sich selbst undurchschaut gebliebener Begriff der *re-präsentatio* unterstellen will, macht Sonnemann mit ihm ernst. Dieser Begriff spielt auf einen Grund an, der ebensowenig schon einer ist, wie ihm jene Gegenwart einfach präsent wäre, auf die er sich vermeintlich begründend bezieht. Wo sich Kausalitäten linearer Zeitreihen nur konstruieren lassen, indem sie angeschaut werden, *post festum* also oder im nachhinein, macht Sonnemann auf die Unmöglichkeit aufmerksam, diesen Standpunkt der Anschauung auch nur einzunehmen. Jede Retrospektion entschlägt sich des Augenblicks, in dem sie einsetzt. Seiner wird sie umso weniger inne, als er sich der angeschauten Zeitreihe keineswegs fügt, sondern immer aus ihr herausgesprungen ist. Differenz in ihr ebenso wie Differenz zu sich, ist das »Jetzt« immer schon in sich gespalten, früher als bloße Gegenwart. So läßt es Reflexion und Erkenntnis stets erst im nachhinein zu. Jede Gegenwart ist sich selbst gegenüber verspätet, Re-Präsentation im Wortsinn, weshalb sich Reflexion nur aus einer Differenz der Gegenwart zu sich ereignen kann, die jede einfache Gegenwart sich selbst entzogen hat; wie Sonnemann bereits am Marx'schen Fall hervorhebt: »als Spontaneität, also als Gegenmacht, quer zur Zeit, zu jenem Faktischen, das sein Bewußtsein verschlang, sein Urteil belastete, dem heraus-

fordernden Linearprozeß der gesellschaftlich-materiellen Gegebenheiten«<sup>4</sup>.

Markant läßt dies nicht nur die Unbeherrschbarkeit der Zeit im Innern anthropologischer Entwürfe lesbar werden, die damit zugleich um jede mögliche positive Bestimmung menschlichen Wesens gebracht werden. Mehr noch stellt es den Begriff »des« Menschen selbst zur Disposition, höhlt es das Programm jeder Anthropologie aus, die im Zeichen eines unvorhersehbar Spontanen nicht zunächst Figuren einer unbeherrschbaren Entgrenzung folgen würde. Nicht nur bricht der Bescheid, das Hier und Jetzt der Reflexion stehe »quer zur Zeit«, mit jeder Anmaßung, einen Zeitpunkt privilegieren zu können, von dem aus in abschließender Retrospektive über Menschenwesen befunden werden könnte; ebensowenig teilt sich der Anthropologie als Disziplin auf diese Weise nur mit, allein als *negativ* verfaßt möglich zu sein, als Subversion von Wesensbegriffen des Humanen. Mehr noch höhlt eine *negative Anthropologie* ihren Gegenstand selbst, jenen Begriff »des« Menschen, der dem Humanismus-Programm seinen unüberschreitbaren Horizont hatte vorzeichnen sollen. Tatsächlich kommen positive Anthropologien nirgends »von einem Begriff von Gesetzmäßigkeit los, den sie dem tradierten von Gegenstandswissenschaft, ob nun in ihren aristotelischen Ursprüngen oder ihrer naturwissenschaftlichen Reife, bloß nachentwerfen«<sup>5</sup>.

Einem Begriff von Geschichte entzogen, der sich aristotelisch ins jeweilige »Nun« aufeinanderfolgender Jetzt-Punkte entspannen sollte, bricht in die Präsenzmetaphysik vielmehr jene anarchische Virulenz einer Zeitlichkeit ein, die Menschenwesen ebenso unbeherrschbar macht wie Versuche haltlos, sie auf Wesensbegriffe festzulegen. Sonnemanns Terminus, der dieser Unbeherrschbarkeit einen Namen gibt, ist das Spontane. *Sponte*, von selbst, ereignet sich, worüber sich kausal nicht verfügen läßt, da es sich – quer zur linearen Zeit – wesenslogischer Retrospektion entzieht. Begriffe werden seiner nicht habhaft, Bestimmungen seiner nicht inne. Adornos ›Negativer Dialektik‹ ebenso nah wie ihr asymmetrisch, perforiert Sonnemanns ›Negative Anthropologie‹ jede Überzeugung, im Totum dialektischer Vermittlungen sei ein Begriff des Ganzen schon konstruierbar, und sei es der des Negativen. Tatsächlich ließe sich auch darüber nur retrospektiv urteilen, unter Ausschluß jener Differenz des Jetzt zu sich, die sich dem

4 Ulrich Sonnemann, *Negative Anthropologie*, S. 47.

5 Ulrich Sonnemann, *Negative Anthropologie*, S. 138.

Prozeß als Spontaneität unausgesetzt mitteilt und dessen Kontinuum als Virtualität unterbrochen haben muß, um ihn Prozeß auch nur sein lassen zu können. Nicht zuletzt von hier aus wäre zu verstehen, daß die ›Negative Anthropologie‹, anders nuanciert als die ›Negative Dialektik‹, trotz des geschichtlichen Verlaufs, vor dem sie einsetzt, eine Meditation der Revolution hat bleiben können.

Was diese Revolution verhinderte, war schließlich nicht zuletzt deren Konzeption, die sich im geschichtlichen Prozeßverlauf dem Horizont eines schon ausgemachten Humanum unterwarf. Mit äußerster Kühnheit antizipiert Sonnemanns Opus eine strukturelle Lektüre, die den Marx'schen Humanismus dann ebenso als Ideologem durchschaubar werden ließ. Mehr noch macht eine *negative Anthropologie* absehbar, was den Prozeßbegriff, dem er entstammt, selbst zur restaurativen Größe werden ließ, die vereiteln half, worauf er aus war. Tatsächlich wird, wo dieser Humanismus den Menschen sich selbst zum Gegenstand macht, den er sich anzueignen habe, oder wo er sich ein »Bild« dieses Menschen entwirft, dem der sich anähneln müsse, mit der Vergegenständlichung des Menschen keineswegs selbst schon gebrochen; »wovor dies Denken haltmacht, ist die Gegenständlichkeitskategorie. In dieser, die neu durchdacht werden müßte, reflektiert sich schon das Habenwollen, ein kartesisch sich bestimmender, noch zu untheoretischer Anspruch auf Macht, der das Unterworfenen selbst verfremden muß.«<sup>6</sup> Auf Gegenstände verwiesen, wird dem Prozeß extrahiert, was ihn als revolutionären erst möglich gemacht hätte: jene Spontaneität, die ihn einem teleologisch verfügbaren Vorgriff der Apparate hätte entziehen können, unter dem sie folgerichtig erstickt wurde. Wenn dem revolutionären Vorhaben die eigene Konterrevolution also von Anfang an eingelassen war, so unter Einwirkung einer undurchschaut gebliebenen Figur Hegels, dessen zweites Futur als Kanalisierung des Künftigen zur erdrückenden Erbschaft des revolutionären Vorhabens selbst wurde.

Durchweg analog erging es der Revolution, die sich im Denken Freuds abzeichnete. So sehr sich die Analyse in Techniken der Übertragung Zugang zum Unbewußten verschafft, so sehr verzeichnet sie als Widerstand des Analysanden, worin dessen Sprechen sich dem analytischen Zugriff entzieht. »Freud sagt ständig bewußt, wo die Selbsterfahrung der Person kontrolliert und kalkuliert sagt, unbewußt, wo sie spontan sagt; sein *Ich*, al-

6 Ulrich Sonnemann, *Negative Anthropologie*, S. 61.

leiniger Bewußtseinsträger, ist ein typischer Funktionär, der sich in eine Diplomatenkarriere versetzt sieht, von mißtrauisch mürrischer, nur auf Sicherheit bedachter bürgerlich melancholischer Grundstimmung.«<sup>7</sup> Daß sich in dem, was der Analytiker als Widerstand registriert, anderes aussprechen könnte als dieser Widerstand, ein *Von-Selbst*, das analytische Dispositionen unterläuft, wird in dieser Anordnung harsch abgewiesen. Mehr noch: Wo solcher Widerstand sich artikuliert, gerät dies dem analytischen Verfahren zum Indiz, den neuralgischen Punkt umso präziser getroffen zu haben. Inquisitorische Züge eines Geständniszwangs, wie sie der Diktatur eines *Zweiten Futur* unveräußerlich sind, kehren umso zwanghafter wieder. Das analytische Verfahren, zur Funktionärstechnik geworden, bricht sich selbst die Spitze.

Unschwer läßt sich erkennen, worin die ›Negative Anthropologie‹ Versuchen einer Engführung von »Marx und Freud« nahesteht, wie sie von Herbert Marcuse und anderen Autoren *Kritischer Theorie* unternommen wurden. Dort jedoch bestimmte ein eher substitutives Verfahren die Ausarbeitung; sollte ein Rekurs auf psychoanalytische Einsichten einem objektivistisch gewordenen »Marxismus« erstatten, was ihm an Subjekt-Bestimmungen entzogen worden war, und so dessen Dialektik wiederherstellen. Insofern verfährt Sonnemanns Aushöhlung anthropologischer Bestimmungen ungleich behutsamer wie radikaler zugleich. Nicht so sehr auf einer wechselseitigen Ergänzung insistiert sie als auf Figuren einer Kritik, die sich chiasmatisch kreuzen. Der analytische Solipsismus unterliege, schreibt Sonnemann, »der Marxschen Ideologiekritik, so wie das Unfreie am historischen Notwendigkeitsglauben der marxistischen Lehre, der das Menschliche manipulieren will, der Mechanismuskritik Freuds unterliegt«<sup>8</sup>. Im Horizont oder Fluchtpunkt einer wechselseitigen Destruktion könnte das *sponte* dessen, was menschliche Virtualitäten quer zur Zeit situiert, möglicherweise neu Atem schöpfen, seine Geschichte sich in anderen Volten schreiben.

So unwahr es deshalb ist, daß die Gegenstände einer *negativen Anthropologie* einfach einer versunkenen Epoche angehören, so sehr viel unwahrer bliebe noch, man könne zurückfallen hinter das, was Sonnemanns *opus magnum* in ihnen freilegte. Marx und Freud signierten im zwanzigsten Jahrhundert, wie unwillentlich immer, die Heraufkunft zweier mächtiger Büro-

7 Ulrich Sonnemann, *Negative Anthropologie*, S. 81.

8 Ulrich Sonnemann, *Negative Anthropologie*, S. 92.

kratien, deren implizite Metaphysik die ›Negative Anthropologie‹ minutiös nachzeichnet wie subvertiert. Noch dort haben sie ihre Spuren hinterlassen, wo niemand sich ihres Namens mehr erinnert. Und auf nicht weniger zielt die ›Negative Anthropologie‹ als die Destruktion ontologischer wie instituiertes Mächte, unter denen Menschenwesen einer Zwangsvollstreckung historischer Notwendigkeiten einerseits, einem Geständniszwang ihres Begehrens andererseits ausgesetzt werden. Nicht zuletzt aber waren Begriffe »des« Menschen, anthropologische Wesensbestimmungen also, von solchen Techniken deshalb selbst noch affiziert. Und dicht führt Sonnemann an eine Gegenwart heran, in der die Frage, wie in der »Leere des verschwundenen Menschen« (Foucault) zu denken sei, von unberuhigter Virulenz geblieben ist; dies ja nicht, um das Humanum desto lückenloser ins Gefüge eines vermeintlichen Schicksals zu sperren.

Daß jede Verwandlung des Menschenwesens in einen Gegenstand, dem sich die Anthropologie dann zu widmen habe, aus der Retrospektion einer *re-präsentatio* hervorgeht; daß sie also stets zu spät kommt, um wahr zu sein, oder aber zu wahr ist, um der Unverfügbarkeit des *sponte* gerecht werden zu können, bleibt den Systemen unveräußerlich eingelassen. In sich und zu sich selbst aus jedem Mittelpunkt vertrieben, von dem aus sie ihrer selbst innewerden könnten; von einer Alterität gezeichnet, die sich wesenslogisch nicht fassen läßt, sind Menschenwesen viel eher einander exponiert – sich wie anderen. Hier allerdings fehlen die Begriffe oder müssen ihre Schwäche einbekennen. Nur deshalb kann der Schwindel der Termingeschäfte, mit denen neueste, biotechnisch instrumentierte Anthropologien auch in diese Lücke stoßen, in eine Situation treffen, die durch eine bestimmte Wehrlosigkeit charakterisiert ist. Gewiß korrespondiert sie auch einer Schwäche der Philosophie, die überdies jeder Wachsamkeit entoben zu sein scheint, Geistesgegenwart vermissen läßt, selbst wo es um ihre Angelegenheiten geht. Tatsächlich »ist auch das Denken der Technokraten nur Variante von Ontologie. Mit seiner leichteren Eingängigkeit, die durch die Kälte seiner Erkenntnispose qua Katastrophenerwartung bestrickender wird, folgt es unmittelbarer praktischen Interessen, präsentiert die zunehmende Selbstentmachtung menschlicher Autonomie als Gewinn.«<sup>9</sup>

Dieser Selbstentmachtung allerdings böte ein Denken, das am leeren Ort des verschwundenen Menschen einzusetzen hätte, uneinnehmbaren

9 Ulrich Sonnemann, Negative Anthropologie, S. 141.

Widerpart. Fluchtlinien einer *negativen Anthropologie* forcierend, die ihren Gegenstand im *sponte* seiner selbst entgegenständlicht, hätte dieses Denken die Technologien zu kartografieren, aus denen das »menschliche Wesen« als technologisches Konstrukt auferstehen soll, um auf diese Weise eine bestimmte Geschichte der Metaphysik zu beerben. Doch wo dieses »menschliche Wesen« über sich schon nicht verfügt, gerinnt jeder Versuch, es verfügbar zu machen, zum gleißenden Trugbild; teilt es insofern auch die Schicksale der anderen Menschenbilder bis heute. Stets gehen sie mit Gewalt einher, die ihre Kohärenz sicherstellen sollen. Der zeitliche Bruch aber, die Ungleichzeitigkeit, die jedes Jetzt von sich gespalten hat, um es mit den Virtualitäten des Spontanen aufzustören, kreuzt diese Anordnungen mit Unverfügbarkeiten, Unvorhersehbarkeiten, die uneinnehmbar bleiben. Der Gestus, sich wie Gott ans Ende der Zeiten versetzt zu haben, um im Vorgriff auf sie Künftiges determinieren zu können, ist Hybris. Längst zerfiel mit dem Bild dieses Gottes auch das des Menschen. Oder wie Ulrich Sonnemann zu bedenken gab: »In der Rede vom Menschenbild, das daher auch immer verwackelt, zittert noch die Furcht vor dem Gott nach, dessen Bild sich die Menschen, um in chimärischer Einhandlung einer wirklichen Her- für eine mögliche Zukunft sich nach seinem von ihm schaffen zu lassen, nach ihrem schufen, und in dem Bild das Gekräusel des Wasserspiegels, worin Narziß es erschaute.«<sup>10</sup>

*Hans-Joachim Lenger* Hamburg, im April 2010

10 Ulrich Sonnemann, *Negative Anthropologie*, S. 300.



## Erste Abteilung

# Negative Anthropologie

Vorstudien zur Sabotage des Schicksals (1969, 21981)

»L'imagination au pouvoir!«

Parole der Pariser Studenten, Mai 1968

Vorrede

und einleitender Rekurs auf den vierfachen Sinn von Bestimmung.

Verhältnis der anthropologischen und Sozialwissenschaften

zur Philosophie

Die Geschichte, an der mit unverminderter Ausdauer die Verdecktheit ihrer Anfänge auffällt, hat auch von je, ohne daß es aufgefallen wäre, Anfangendes in sich selber verdeckt: wenn dieses geendet, zu fixierter Gestalt sich geschlossen hat, riegelt es selbst auf die Freiheit, in der es in seiner Frühe spielte, den Blick ab. Da das Spiel in die Geschichte nicht eingeht, will sie auch das Maß, in dem sie aus ihm hervorgeht, nicht wahrhaben; projiziert das Späte ihres eigenen Rückblicks, der alles, nur nicht sich selbst, reflektieren will, in den angeschauten Prozeß, der dann als zwanghafte Verkettung von Gewordenheiten, Tatsachen vor uns hintritt. Die Unablösbarkeit solchen Rückblicks vom rückerblickten Zwang springt ins Auge; noch seine Vorstellung, die ihn ins Künftige weiterdenkt, muß nach der Art zweiter Futura immer *aus* diesem schon auf ihn zurücksehen; der Rückblick selbst ist das Zwingende, das er an dem, worauf er gerichtet ist, registriert. Da er demnach selbst durchschaubar ist, kann er auch das absolute Recht nicht haben, das er beansprucht; als Erkenntnisverhalten, zu dem es Alternativen gibt, schränkt er die Endlosigkeit des Anspruchs mit seiner eigenen Endlichkeit ein. Er selbst ist geschichtlich, Anthropologicum, Erscheinung unter vielen Erscheinungen, und gerade da er recht hat, wird er es zuletzt nicht behalten: die Hinfälligkeit der Erscheinungen, wieso sollte von diesem Durchgängigen die seine gerade ausgenommen sein, stellt er klar.

Der Frage, was ein Werden wäre, das nicht zuallererst ein Werdenwollen ist, weicht er aus; da Teleologie, als immanentes Prozeßprinzip supponiert, nur ein mythologischer Lückenbüßer für das ist, was am kausalen nicht aufgeht, übersieht man nun auch das Telos, das seiner Anstellung zum Kausalitätsersatz sich so entzieht, daß es der Verrechnungen spottet: auf verwickeltere sowohl als auch schließlich auf einfachere Weise mit den unbewußten

Voraussetzungen eines sich absolut setzenden Kausaldenkens in Konflikt kommt als traditioneller Erkenntnistheorie auch nur in ihren Fragestellungen zu denken gelang. Es ist dasjenige des Spiels – der Kinder, der Sprache, des Zufalls – und wenn gewiß sich auch dieses noch, als Erscheinung innerhalb von Zeit, im Prozeß befindet, so doch nur wie das Holzpferd – das die Achäer herumstehen ließen – in Troja: was zur Nacht aus ihm steigen wird, sieht man seiner Erscheinung nicht an, wie genau man es auch gewußt haben und in seiner Notwendigkeit einsehen wird. Es geht nicht um diese, die für alles Geschehen, insofern es schon geschehen ist, gilt, sondern um das Irreführende der Anwendung ihres Begriffes auf das je gerade noch nicht Geschehene: sie verleitet dazu, sich dieses nach Erfahrungsmustern, die die Vergangenheit bietet, zu denken, statt nach der Erfahrung der Distanz, daß diese Halt versprechenden Modelle auch ihrerseits schon immer vergehen: langsamer als die Verhältnisse zwar, an deren handgreiflicherer Vergänglichkeit auch noch diese Erfahrung gemacht wird, aber neuerdings selbst schneller werdend; welche Beschleunigung sich des Widerstands gegen ihre Wahrnehmung zu ihrem Vorteil bedient.

Die Struktur dieses Falls wird am amerikanisch-vietnamesischen Krieg offenkundig. Seiner Nichtigkeit überführte er den Instrumentalismus eines Bewußtseins, das als kalkulierende Selbstinventur seiner positiven Gegebenheiten keines ist. Daß dort erst das Denken anfangen kann, wo das Gedachte in das, woran man gerade gar nicht gedacht hat, hinüberreicht: Praxis selbst, die aus dem Denken keimt, so transzendent wird wie Transzendenz, die so lange Beschwörung war, Praxis, erhärtet der gedankenvolle Widerstand des seinen Feind soviel besser als er es längst verstehenden kleinen Volkes: der Zusammenbruch des amerikanischen Weltentwurfs, der weit buchstäblicher einer war als je einer in den Blickfeldern existentialistischer Terminologie. Mit der Zuverlässigkeit jener Daten einer manipulistischen Menschenverachtung, als die so unstrittig wie entsetzlich die Menschen durchaus figurieren können, so daß sie es zu weitgehend auf dem Handteller von Madison Avenue wirklich tun, ist es solange etwas, wie sie in ihrer Mehrheit sich als Daten, anstatt als Menschen, verhalten: daher scheitert eine Praxis, die aus dem Positivismus hervorgegangen ist, an Kulturen, die das Denken nicht abgeschafft, sondern an ihm gerade ihre Lust, das Kriterium der Identität ihrer selbst und ihrer Individuen haben. Da das Bewußtsein anthropologischer Theorie es mit Objekten, die potentiell oder aktuell selbst Bewußtsein tragen, zu tun hat, zerbricht es an ihnen, wenn es

selbst unter die Reflexionsstufe, auf der jene existieren, zurückfällt; ja begreift dann am Ende noch nicht einmal den Geist, dem es gleicht: wie könnte es von diesem, wenn es mangels Fassungskraft für das, was auf deren *andern* Seite vor sich geht, dessen Grenze nicht erkennt, einen Begriff haben? Das Suggestive der Menschenmanipulation, wo man durch seine pädagogische Unterernährung das Denken so schwach hält wie möglich, was sich auf den Positivismus der amerikanischen Psychologie, ihre so freimütige Anwendung, nicht beschränkt, hat dort, wo jene die Szene beherrscht, auch für die Bestätigung, die als ihre Bewahrheitung erscheint, ihrer jeweiligen Theorie selbst schon vorgesorgt, und so ist die Bewahrheitung zwar nur Schein, der Schein umso mehr aber seinerseits objektiv, eine Tatsache. Wo dieses Wirkliche, dessen Wesen Verdummung ist, dem allgemeinen Bewußtsein den Horizont setzt, schwächt es dessen Träger, wie sich zu zeigen nur erst anfang, geschichtlich; wo er mit einem ganz anderen Menschentum, das in der Berechnung nicht aufgeht, zusammenstößt, wird die böse Überraschung begreiflicherweise nicht ausbleiben. Die Manipulation erhält sich davon, daß sie das, wovon sie zerstört würde, könnte es unverführt von ihrer Spekulation aufs Massenhafteste, das Ich, sich entfalten, in ihren eigenen Dienst zwingt: von der Konsum- bis zur Kriegsanzündung rechnet sie mit einer Kindhaftigkeit, die gern spielt. Daß diese einerseits im Erwachsenen überlebt, keineswegs selbst als ein Atavistisches, sondern als Bedingung von Menschlichkeit, andererseits dessen Ich gerade das Spiel nun um seine Wahrheit betrügt, es um seinen Ernst, sein Engagement bringt, es seinem Gegenprinzip, dem Kalkül, überantwortet, zeigt nicht nur das Un-erwachsene, Durchgangsstadienhafte am Ich, seine phylogenetische Hinfälligkeit, die die Frage nach dem Verhältnis von Geschichtszukunft und Entwicklungsgeschichte neu aufwirft; es weist auch je ontogenetisch auf die Schlüsselposition hin des Spiels selbst. Sie, von der ausgegangen wurde, wird wie nie zuvor *geschichtlich* aus dem einfachen Grunde jetzt *wichtig*, daß sich für eine Situation, die immer weniger Erfahrungspräzedenzen hat – bis es komplexere Verhaltensmodelle, die noch Verlässlichkeit beanspruchen könnten, nicht mehr gibt –, wenigstens ein Präzedens findet, das sie auf soviel einfacherer Entwicklungsstufe und in so perennischer Wiederkehr je vorwegnimmt, daß nur Steigerung von Reflexion es der Erinnerung zurückrufen kann. Solche Steigerung heißt, daß die Vernunft über ihre Adoleszenz endlich hinauswill, ihr ihre Kleider zu eng wurden; und sie jetzt andererseits, wie es dieser Stufe entspricht, gerade ihren Anfang wie-

der heraufzufen darf, der ihr jenes Analogmodell vorführt. Ungesondert ist im Spiel des Kindes, das noch keine hat, das Machen von Erfahrungen vom Tun seiner utopischen Phantasie: will Geschichte selbst, wie sie es werden muß, wenn sie unter den Bedingungen, in die sie jetzt eingetreten ist, nicht wesenlos aufhören, im Universalsuizid enden soll, *experimentell* werden, muß Vernunft selbst zu spielen anfangen: von ihrem bisherigen Begriff ihrer selbst und ihres Korrelates sich lossagen, des immanenten Weltgesetzes: in Geschichte, vielleicht in Natur.

Verhaltensbilder des Erwachsenenalters sind vorweggenommen in den Spielen der Kinder; in denen der Sprache, was geschichtlich sich verwirklichen will. Da es welche sind, tut man sie als Zufälle ab; achtet, erschließend oder erschauernd, auf die Divergenz mehr der Wurzeln von Sprache als die Konvergenz ihres in Zufallsspielen, über die eine zukünftige Wahrheit Regie führt, sich vollziehenden Wachstums. Es kann eine utopische, kann auch eine kritische sein. Das Graben nach den Wurzeln, das dort, wo mit der Dunkelheit, in die sie gesenkt sind, mehr kokettiert wird als aufgeräumt, zu einer unverbindlich sinnierenden, philologisch selten stichhaltigen Grübelei wurde, prägt dem Erforschten den Schein auf, seine eigene Wegrichtung kehre die der Prozedur einfach um, die es insistent dazu verhält, sich vor dem Argusblick ihres Kausalismus, dessen Rechnung ja aufgehen muß, zu verantworten; wobei die Begrifflichkeit des Kausalismus, der auch im Seinsgeschick noch anweist, wo ihn Lautverschiebung nicht befriedigen kann, keine Rolle spielt und nur das Zukunftsspiel übersehen wird, dessen Einschneidendes gerade zu alter Zeit sehr viel mächtiger gewesen sein muß als zu heutiger, wo die Selbstkontrolle der fixierten Sprache manchen traumsprachlichen Regungen widersteht. Sie zeigen sich dennoch, werden als die Kinderei, die sie ausdrücklich sind, bestenfalls belächelt; intensiviert bleibt der Gedanke zurück, daß es Zeit wäre, Geschichte selbst aus der Perspektive der Kinder zu schreiben, die zu Babylon und Rom, Tenochtitlan und Litzmannstadt, in ihr großwurden. Dem Professionalismus der Philologie, gleich ob sie mehr faustisch verfährt oder mehr Famulus Wagnersch, fällt das *tot* im Totalen, Totalitären, nicht auf; Heideggersch gesprochen, denkt er so daran schon immer vorbei wie justament in einem solchen Fall, da er doch nicht ernst zu nehmen ist, Heidegger selber. Der Jargon der Eigentlichkeit hätte nicht entstehen können, wenn es gerade mit *dem* Eigentlichen Heidegger ernster genommen hätte, das die Zerstörung des falschen, durchhorchbaren Erwachsenenernstes: der Jux ist, der ihm nun beikommt,

sich in seiner Angeregtheit durchs Archaische für seine Sprache so empfänglich nicht zeigen würde, wäre sie ihrerseits es für ihn gewesen, während sie im Bann des Archaischen ihn gegen ihre Reflexionspotenz übersah. Daß das genannte Zufallsspiel seinen Auftritt in der Sprache macht, in der man mit beidem: dem Tod und dem Ganzen, am ausgiebigsten sich beschäftigte, leuchtet ein; ohne Abdunkelung gegen solche Schlaglichter, die seit der Verdrängung, die seine Verinnerlichung war, des Nazismus daher selber total wurde, hätte man bei beiden Beschäftigungen zu mehr Zurückhaltung sich gezwungen gesehen. Inzwischen ist die phänomenale, die geschichtliche Bewahrheitung reichlich da: daß das Totum, insofern seine Vorstellung die Abgeschlossenheit eines Faktums heraufbeschwört – es nicht bestimmt, wie seine Umdeutung (auf die der Text zurückkommen wird) es bestimmen kann: als durch verändernde Praxis, die es dann nicht mehr im Mund führt, erst *Werdendes* –, eine Beziehung zum Tod birgt. Die Beschwörung dieser Zweieinigkeit durch die Ideologen des zweiten Völkermords hat sie überdauert; daher verbraucht sie zwar weiter, wie ihre frontstädtische Mutation zeigt, Beschwörungen, braucht das explizit Totalitäre aber nun nicht mehr, um so tödlich total zu sein wie sie sich dort, wo sie auf ihre Kritik stößt, herausstellt.

Die Verfallsform des bürgerlichen Bewußtseins, die nirgends deutlicher als in Berlin ist, dessen kritischer Witz dabei selbst sich verflüchtigte, hat sich eingeschliffen. Sie ersteht in der Gestalt der institutionalistischen Aggression: das Handgreifliche an ihrer Übermacht, deren Mittel fast grenzenlos sind, ist absurd. Während die naturwissenschaftliche Technik eine Utopie nach der andern verwirklicht, kleben die Menschen an bestehenden Verhältnissen ihres Bewußtseins und ihrer Gesellschaften nun mit einer Ohnmacht, die so vertrauensvoll sich der Macht unterstellt wie ein unberatener Wanderer einem alleinstehenden Weidenbaum, wenn es blitzt; die Diskrepanz zwischen dem Verhängnis, das in den kainitischen Affekten eines eifernden, militant gewordenen Immobilismus liegt, und dem Geringen an Kraft, das schon jetzt gegen ihn eingesetzt werden kann, wird bedrohlicher, die Zeitspanne, die bis zum dritten Weltkrieg verbleiben mag, treibt die reflexiven Minderheiten zu einer Hast, die ihrerseits die Reflexion, von deren Genauigkeit alles abhängen muß, nicht begünstigt. Ihre Chance ist nicht hoffnungslos, aber schwächtigt, sie bedarf, soll sie überhaupt eine bleiben, in gewissem Grad auch des Glückes. Der Immobilismus hat die größere. Insofern gilt sehr Ähnliches für den Tod als Implikat des kompletten

Aufhörens autonomer Veränderung eines Menschen und Tod der Gattung durch Kernwaffen als dasjenige ihrer perfektionierten Kontrolle.

Entgegensteht der Bedrohung, was von Südostasien über Berlin bis Lateinamerika, nicht länger unter Aussparung der versteinerten Struktur Osteuropas, sich an menschlichem Widerstand gegen unmenschliche Verhärtungen regt, Sabotage am Schicksal treibt, strategischerweise nach den Weisungen der Situationstopologie je verschiedene. Gerade weil der Institutionalismus in allen seinen Reichen, mit ihren sehr verschiedenen Institutionen, noch verschiedeneren Instituiertheiten der Kultur und der Wirtschaft, der gleiche ist, wurzelt er nicht in diesen, sondern in den Menschen, ruft nach *permanenter anthropologischer Revolution* – Mobilisation des Bewußtseins, Umwälzung von Kopfgebräuchen, Verhaltensweisen, Änderung der Gesellschaft, schrittweisem Abbau des Staats, Abschaffung, mit der der Ausbeutung, auch ihrer im Abendland jetzt vorherrschenden erniedrigendsten Spielart, der Selbstausbeutung, Durchsetzung von Humanität durch sich beschleunigende Entfaltung und pädagogische Verbreitung ihrer Modelle; den Ruf selbst aber sabotiert noch, paradox, was seinem Spontanen im Weg steht, progressive Theorie von gestern, die diesem keine Unterkunft gibt, da sie faktisch progressiv, wie das Studententum überall erfährt, nicht mehr ist: entweder zum bloßen Schmierdienst des *adjustment* an die Dynamik ungerechter Interessen wie die Psychoanalyse in Amerika wurde – nicht weniger als seine Fachpsychologie, die zur theoretischen Aufbereitung von Techniken des *human engineering* entartete; oder zum Meßdiener des Kulturimmobilismus wie längst der Marxismus in Rußland. Dieser Sachverhalt hätte sich nicht ergeben können, hätten es die Wahrheiten, die mit Marx und Freud selbst schon für das Bewußtsein gewonnen sind, gar nicht zugelassen; daher fängt jetzt Revolution mit einer Aufdeckung ihrer Irrtümer an, die dann der Wahrheitsspur ihres Komplementären folgt: das nicht minder als ihre Wahrheiten auf die Anfänge beider Lehren in der Ideengeschichte unseres Landes im neunzehnten Jahrhundert zurückgeht und als ein inneres Zuordnungsverhältnis sich bei dieser überfälligen Unternehmung herausstellt, das nach seiner Bewußtmachung und Kritik ruft. Da dieses Verhältnis selbst dialektisch ist, muß Reflexionsarbeit, die es durchschaut, es erst recht sein: zu unanalytisch ging das Existenzdenken an den Verwundbarkeiten beider Determinationslehren vorbei.

Was an seiner Kritik an ihrer Art, vom Perennischen oder Prozessualen her Theorien menschlicher Wirklichkeit zu entwickeln, sie auf Triebkon-

stanten zu begründen oder auf Ablaufgesetze von Geschichte, schon wahr war, ruft nach einer Überprüfung dieser Wahrheit, die sie in einem und dem gleichen Akt sowohl klären muß als auch im Objektiven selbst ansiedeln. Gemeinsam ist beiden theoretischen Zugriffen, Denkweisen, eine verständliche Unverständigkeit, Blindheit, gegenüber Spontanem: methodische Abriegelung gegen ihr eigenes Spiegelbild im Sujetbereich, das doch dort gerade nicht erscheinen darf, da es das Machtmonopol eines Erkenntnisanspruches, der sich posthegelisch wie postkartesisch noch gleich absolut setzt, zerbräche. Während auf ihren herrscherlichen Objektivismus, der objektiv genug gerade in diesem Punkt also nicht sein kann, die Rückbesinnung auf die Existenz keine der Erkenntnissituation gerecht werdende Reaktion war, blieb sie unangemessen auch ihrem eigenen Impuls zuletzt, der auf dessen Unangemessenes antwortete: verfehlt blieb bei Sartre wie nicht weniger in der Anthropologie des Freundes Freuds und Adepten Heideggers, Binswanger, daß der Aufstand gegen das Schicksal in dessen neuerer Mutation zur hypnotischen Objektivität deterministischer Bestimmungen durch diese selbst nur dann nicht einholbar ist, wenn die Vorgeformtheit dieser Theoreme in spontanen Theoriebildungen jeder unzulänglichen Selbstreflexion voll durchschaut wird, die als Neurose zuletzt sich in ihrer eigenen Kreisbahn bewegt. Ist dieser Zusammenhang einmal erkannt, kann man nicht mehr, mit Binswanger, den Freudschen Naturbegriff zwar in seinen Grenzen sehen und über diese hinaus ›fragen‹, in ihnen selbst ihn aber ungesprengt lassen; nicht mehr, mit Sartre, die existentielle Entscheidung der Herrschaft des Marxschen Geschichtsbegriffs zwar entziehen, ihn außerhalb dieser Reservation aber schließlich zu unrevidiert gerade in seinem anthropologischen Aspekt übernehmen. Was in beiden Fällen voneinander geschieden bleibt, ist in der Wirklichkeit der Existenzen und Gesellschaften ineinander verschlungen, eines durch das je andere sich selbst erst erschlossen, vermittelt. Es gibt, wie keine existentielle Entscheidung unabhängig von den Verhältnissen der Gesellschaft: keineswegs nur der Situation nach, in der man sich befinden mag, auch der Wahl, keine Änderung dieser Verhältnisse, des über sie und in ihnen je Entscheidenden, ohne daß die Menschen sich änderten, ihre Autonomie also, statt sie von ihr, schon ihrerseits *von ihnen* jenen Gebrauch machte, der zwar Entscheidung, auch existentielle ist, aber eine, die um ihre Existentialität sich nicht kümmern wird, denn ihre Aufmerksamkeit ruht auf der Welt und ihr Schauplatz ist nicht das Ich, sondern die Geschichte. Es gibt, wie kein Weltverhältnis ei-

nes Menschen unabhängig von den Bedingungen seiner Naturwüchsigkeit, keine Bestimmung seiner Natur, deren Determinatives nicht ein versteckt Dezisives wäre und deren Definitives also nicht destinativ werden müßte, wenn man in diese Verstecktheit nicht einbricht und das die Dezision trefende Weltverhältnis dann schon dort entdeckt, wo nach der Bestimmung Natur herrscht. Das Komplementäre der Irrtümer des Objektivismus dauert durch das Existenzdenken hindurch fort, das von der Stunde seiner Geburt aus einer Phänomenologie an, die sich von Kierkegaardschem Geist hatte begatten lassen, doch mit dem Auftrag in die Welt gesetzt war, dem Objektivismus gerade den Garaus zu machen: so gut kann Rebellion gegen elterliche Autorität sich verborgen halten. Die Irrtümer des Objektivismus werden nur in diesem Stadium verschleierter, ihr Pendantverhältnis selbst unauffälliger, weniger definierbar; vermittelter.

Der variable Sinn des Wortes *Bestimmung*, den eine Anwendung dieses schillernden, seiner vierfachen Begrifflichkeit, gerade zeigte, ist mit der ganz andern Art Bedeutungsvarianz, für die im Fall des Wortes *nichts* die Alternative steht, es groß oder klein zu schreiben, nicht zu vergleichen: es bedarf zur Wahrnehmung des Verhältnisses, in dem die vier Bedeutungen zueinander stehen, weder eines Akts spekulativer Willkür wie sie in dem andern Fall Heidegger übte, um ihr ontisches Verhältnis, die Genesis des groß aus dem klein Geschriebenen, ontologisch gerade ins Gegenteil zu verkehren, noch eines philologisierenden Nachgrabens: das Gemeinsame an den Varianten ist auch in der erheblichen Divergenz ihres heutigen Begriffsverständnisses noch präsent. Nicht nur historisch ist die dezisive die früheste, ihr Gehalt hat auch assoziativ an der Erfahrung der drei andern noch teil. Was daraus erhellt, ist das Willensmoment am Fall des definitiven Gebrauches, das auf den Status von Erkenntnis als orientierend-ordnende Praxis verweist, und die Projektion dieses Momentes in supernaturale Macht und in naturale in den beiden andern Gebrauchsfällen, wo das Wort Destination und Determination meint. Da in den letzteren beiden Fällen der Gebrauch von *Bestimmung* theoretisch gegen menschliche Autonomie steht: nicht das *Maß* ihrer Verwirklichung im Einzelfall, aber ihr Prinzipielles, stellt eine Reflexion auf die Abhängigkeit solchen Begriffsgebrauchs von der semantischen Dokumentierung gerade der Selbsterfahrung von Autonomie den Gebrauch auch in Frage; beantwortbar aber ist diese nur, wenn Theorie, wie es die erstberührte Verweisung will, sich selbst schon als Praxis, tätige Orientierung begreift, Teilnahme am Geschehen, die *erkennt, um*

*das Erkannte zu ändern*: so daß sie des Destinativen Herr würde durch ein solches besseres (also *theoretisches*) Verständnis gerade der Angewiesenheit determinierender Konditionen auf den Glauben an ihre Unwandelbarkeit, daß ihr Absolutheitsanspruch sich erledigte, selbst als unerfüllbares Postulat einer sich nicht ahnenden Metaphysik jeden Reiz verlöre. Mit der Entdeckung – im organischen Prozeß selber – von Informationsgeschehen, Prinzip einer sich einspielenden Regeltechnik, veraltet der tradierte Naturbegriff, der als Säkularmutation der Omnipotenz das Bestimmende am Determinismus gewesen ist, das Moment mythischen Überrestes, das dem Fatalismus ihn anlich; mit der Anwendung der Regeltechnik selbst – in abzusehenden Entwicklungen einer ihm überlegenen Konkurrenz – dann der Apparat, also auch der altmaschinenartige, in Institutionen sich verewigende Menschentypus, der ihn bedient. Es bleibt dann kein Vorwand für Herrschaft, der mit dieser selbst nicht durchschaut werden könnte, also gebrochen: gegen Solidarität, die mit Theorie sich verbündet hätte, käme der Manipulismus ökonomischer Interessen – wenn sie vollständig erst durchschaut hat, was er anthropologisch voraussetzt – nicht an. Daß Anthropologie nur in *einem* theoretischer und praktischer wird, heißt gerade nicht, daß sie Entwurf einer Technik wird, denn auch weiter wären deren Material Menschen, die sie nur unmenschlicher, da verlässlicher, noch bei ihrer Schwäche, Manipulierbarkeit nähme; sondern Quellbereich einer Reflexion wird, die bei ihrem Potential als Entdecker der Vergnügungen des Denkens sie nehmen kann – mit dem Ansteckenden ihrer Modelle gerade den Techniken von Menschensteuerung widerstände.

Da diese Zielsetzung utopisch ist, bedarf sie zu ihrer Vermittlung einer analytischen Topologie ihres Weges; und da ihr Gegenstand in der Zukunft liegt, Anthropologie solcher Art den Menschen (gerade wie er ist) als *Projekt*, nicht in sich selbst aufgehende Gegebenheit – deren geschichtsblinde Inventur seine Geschichte selbst sistieren muß – auffaßt, ändert sich für diesen Fall die Bestimmung von Wissenschaft selber. Indem sie allerdings es mit dem Gegebenen, sowohl der Menschen, wie sie sie findet, als auch der Wissenschaftsdoktrinen, die sie betreffen, zu tun hat: wobei die letzteren sich ihr in ihrer Hinfälligkeit, daher mindestens so sehr als Manifestationen der ersteren zeigen wie als produktive Ansätze zu theoretischer Rechenchaft *über* sie: die dann nicht nur, aber vor allem, durch die Struktur gerade ihres Scheiterns, der Problematik, die es aufdeckt, auch weiterführen, kann sie sich als positive Wissenschaft selber nicht länger verstehen. Das

paradoxe Implikat des Positivismus im menschenwissenschaftlichen Bereich ist gegen seine Vorsätze ein unkritischer Apriorismus: seine Insistenz darauf, auch im Bereich der anthropologischen und Sozialwissenschaften dürfe nach naturwissenschaftlichem Modell nur strenge Erfahrungswissenschaftlichkeit zählen, verrät diese selber im Ansatz, da es schon die erste Erfahrung, die seinem Prinzip nach seine Aufmerksamkeit beanspruchen darf, ignoriert: daß Menschliches den Menschen derart anders als die bloßen *res extensae* gegeben ist, daß diese Andersartigkeit sich nicht darauf beschränkt, die Gegebenheitsweise bloß zu modifizieren. Vielmehr läßt sie deren Begriff nur als Erfassung eines Grenzfalles zu, dessen außerordentliche Verbreitung heute darüber, daß er einer ist, noch hinwegtäuscht. Solche Scheinevidenzen, die ihre kritische Interpretation erst zu wirklichen, nur ganz anderen machte, liefert jede Art Situation, in der die Menschenobjekte wirklich schon welche sind, auch als solche erfaßt, in ihren angelegten Möglichkeiten umso weniger, mangels Maßstäben für diese, aber erkannt werden – wobei der Forscher und Theoretiker immer ihnen in einer *herrscherlichen* Funktion, wie in Anonymität sie sich auch verborgen halte, entgegentritt. Als anthropologisch ist also auch hier, ja gerade hier, immer noch die Gesamtkonstellation zu bestimmen, die zwischen der Theorie und ihrem Gegenstand waltet; während nach deren eigenem Anspruch diese Konstellation selbst ihr Gegenstand sein, ihrem eigenen Standort mit solcher Entschiedenheit äußerlich sein müßte wie einem archimedischen Punkt, als dessen unabhängiger Positionsinhaber sie sich unentwegt geriert und nie ausweist. Wie könnte sie es? Ihre eigenen Bedingtheiten reflektiert sie nicht: die flüchtigste Probe auf ihre Begriffssprache erweist gegen ihren Vorsatz sowohl zuverlässig deren Verstricktheit in nur hoffnungslosere Widersprüche – da ihr selbst verstecktere – als sie methodenstolz an andern, die aus den ihren gerade denken, zu rügen pflegt; als auch die (gegen ihre Ahnung) ihrer eigenen Bewußtseinsprämissen ins Bedingende an den Kontingenzen und Vorgängen, die ihren Gegenstand ausmachen und mit denen zu Axiomatisches am Denken hier wie dort sie gemeinsam hat, als daß hier irgend mehr als dort doch das Einfache, daß man in einem Boot sitzt, ihm dämmerte. Der archimedische Irrtum der positiven Menschenwissenschaften ist selbst Anthropologicum: die ihr Spiel mit ihnen treibende Illusion von Menschen, deren Weltverhältnis auf Extensivierung, Vergegenständlichung von allem und jedem (die in der Konsequenz ihres Gesetzes auch sie selbst dann nicht ausspart) geeicht wurde, unter den besonderen Ge-

schichtsbedingungen der Erkenntnis in ihrer imperialistischen Phase. Diese Illusion läßt sich dahin bestimmen, sie könnten selbst sich an den Haaren aus dem Sumpf, der gar keiner sein müßte, ihrer Kondition ziehen. Was an Utopischem in dieser steckt, begreift sich selbst noch nicht, ist aber jedenfalls emanzipativ: eine Anlage, die ihre jetzige Zweiteilung in schrankenlos totaltheoretischen Machtanspruch und den unwiderstehlich seine eigene Scheinhaftigkeit zu ihrem Aktualzustand erst verwirklichenden Zauberbann gleich schrankenloser Unterworfenheit unter eben diesen Anspruch nicht will: zerstört wird dabei, in seiner wahrheitsmächtigen Autonomie, kritischen Selbstbestimmung – die an beiden Polen zugleich dieser sich aufhebenden Prozeßkonstellation draufgeht – das zu Erkennende selber.

Die Anlage, die der Zerstörung Widerstand leistet, ist ebensowohl schon die Möglichkeit der Emanzipation wie ihr Ziel; ihr Recht vindiziert sich in der wissenschaftslogischen Unausführbarkeit der totaltheoretischen anthropologischen Konzeptionen, die im Triumph über westliche Freiheitsbegriffe im Westen menschliche ›Natur‹ verabsolutiert haben und im Triumph über östliche Bekenntnisse zum *neuen Menschen* im Osten ›Geschichte‹: ihren erstarrten Prozeßbegriff, dessen nicht weniger starres Substrat ein strikt vormärzliches Menschenbild, Rousseau-Idyll, das sich verwaltet, geblieben ist, während er mit menschlicher Naturwüchsigkeit das Treibende von Geschichte selbst ignoriert, dessen volle Rehabilitierung erst den neuen Menschen vermittelte. Da im ersten Fall der anthropologische Zugriff soviel unmittelbarer ist als im zweiten, in dem praktisch aus dem Besagten gerade Abwesenheit von Anthropologie sich ergab, kommt man ohne Analyse der kartesischen Wissenschaftsspuren auch in der nötigen Bereinigung derjenigen Hegels schlecht weiter. Während das von jenen geschaffene Problem – das einschneidende, nicht zur Ruhe kommende des späten nachkartesischen Zeitalters – in den Menschenwissenschaften selbst, in der Frühphase der Gestaltpsychologie, schon ans Licht kommt, ist das Licht gerade der Gestaltpsychologie bei weitem noch für seine Durchdringung zu schwach: aus einer sich nicht hinreichend reflektierenden Phänomenologie, deren Rolle in Lern- und Wahrnehmungsexperimenten, objektiv also, doch auch immer schon in einem Maß ihre Bewährung ist, daß die Ergebnisse interpretativ erst noch vor einer Objektivität, die keine ist, zu rechtfertigen weder wissenschaftslogisch not tate noch mit Grund dann der Theorie, die sich zu Ende zu denken verabsäumt, gelingen will, springt sie unstringent, kritiklos, ins Bastardhafte pseudophysikalistischer Konjekturen, die

so unvermerkt wieder kartesisch sind – während sie über kreisläufige The- senführung, tautologische Begrifflichkeit, nicht hinausgelangen –, daß von dem ganzen Ansatz einer Destruktion des erkenntnistheoretischen Dualis- mus nichts bleibt. Das Geheimbündnis, das mit den Mutationen beider Alli- ierter mittlerweile offenkundiger wurde, scheint im gestaltpsychologischen Erkenntniskurzschluß schon durch: zwischen dem ontologischen Beschwö- rertum, dem der in sich selbst unbewegte, reflexiv unerschlossen bleiben- de Gestaltbegriff bereits der ›lebensphilosophischen‹ Ära sich zuordnet, und dem, wogegen aufzustehen die Ganzheitslehren auch vor sich selbst zunächst vorgeben, der Reduktion der Erkenntnis auf datenverrechnende Universalinventur. Absolutes, das unvermittelt durch kritisches Urteil den Kontingenzen entgegengestellt wird, endet im Ramschladen des Kontingen- ten, das seinerseits verabsolutiert wurde: daß das Denken hier wie dort ab- geschafft ist, hat nicht nur den beiden Lagern ihre aufs Schlichte fliegenden Konvertiten geschafft, sondern macht sie ineinander auch mit so trostloser Auffälligkeit konvertierbar.

Gerade in ihrem handgreiflich dazu parallel Laufenden ist die Wissen- schaftsspur Hegels nicht aus dem Blick zu lassen. Der dritte in diesem ver- teilten Rollenspiel ist auf der gleichen Geschichtsstufe die Verabsolutierung des Geschichtsbegriffs selbst: Zwangsvorstellung von Prozeßkontingenz, die unter dem gefrorenen Namen Dialektik um ihr Dialektisches, ihr Kon- tingentes je Aufhebenkönnendes: ihre Jetzt und Hier sagende Spontanei- tät, die denkend in der Geschichte handelt, gerade gebracht wird, wie so verhängnisvoll wie verständlich sich am Fall Rosa Luxemburgs zeigte: die vergebens im Marxismus dagegen Front macht, da ihr eigenes Spontanei- tätsverständnis, wie immer beispielhaft in seiner vorthoretischen Mensch- lichkeit, noch der theoretischen Belastung durch die Verfemung subjektiver Vernunft unterliegt, die den Historismus bezeichnet. Als dessen feindlicher Halbbruder, der ihm unentwegt in diesem Punkt Vorschub leistet, befördert im stillen, darum bio-bibliographisch aber nicht Spurlosen, die deutsch-ro- mantische Tradition, die das Spontane gerade als Opponenten der Refle- xion, in der es beheimatet ist, ausgibt, das Handicap weiter. Da es wesent- lich versagende Anthropologie ist, die die Revolution in ihrer marxistischen Gestalt dann zunächst auch noch dort scheitern läßt, wo sie siegte, figu- riert unter unseren Einzelthemen der Fall von Marx selber zuerst. Da der neue Mensch, der ihm vorschwebte, ohne daß gerade dieses Vorschweben- de in der Angewiesenheit seiner Verwirklichung auf den *gegebenen* schon

von ihm durchdacht wurde – dessen idealistisches Modellbild ihn irreführte – selbst nichts Gegebenes ist, kann eine Vorzeichnung seiner Möglichkeit nicht im positiven Sinn des Wortes Anthropologie sein: daß die hier entworfene negativ ist, heißt, daß Nachweis logischer Unmöglichkeit jeder Totaltheorie über den Menschen ihr Weg ist. Der Topologisierung eines andern Weges – des der Verwirklichung von Utopie – hofft sie vorzuarbeiten; negative Anthropologie, deren Begriff damit konkret wird, auch hierin, daß sie das Humane aus seinen Negationen erschließt, die es verweigern und ableugnen.

Anthropologie, etwa in Kants Vorlesungen über sie, war in der Zuversicht der ersten Aufklärung der beherzte Entwurf einer an sich selbst noch nicht irregewordenen Vernunft, den Anspruch des Wissenschaftsgeistes auf Erkenntnis aller Themenbereiche auf seine eigene Realisationsstätte auszuweiten: den Träger von Wissenschaft in seiner Abgehobenheit vom Rest der Natur. Diese Abgehobenheit hatte etwas Erhebendes für den vorromantischen Menschen, dessen unbefangenen Zugriff Bewußtsein noch als Auszeichnung galt, die ihm das Wahre und Gute durch das Mittel des Begriffes erschließen konnte, und dieser privilegierte Mensch selbst, der noch nicht durch die Erfahrung des historistischen Zeitalters gegangen, in seinen eigenen Bewußtseinsvoraussetzungen noch nicht grundsätzlich relativiert war, sah sich wesentlich *zeitlos*, ob auch unentwegt aufsteigend, nach unanzweifelbarer Maßgabe seiner vernunftbegabten Natur, in seinem Wissen und Leisten. Im neunzehnten Jahrhundert verfallen dann die philosophischen Bezüge des Anthropologie-Begriffs, wandelt der Terminus sich in spezialistischem Sinne; er bezeichnet nun das Studium der Menschenrassen, ihrer (zumal frühen) Kulturen, vergleichende Völkerkunde nennt noch bis heute sich so. Als philosophische Anthropologie erstet im zwanzigsten Jahrhundert dann neu, was dieser Wortgebrauch eingeüßt hatte. Ihr Verdienst ist, darauf aufmerksam gemacht zu haben, mindestens so durch ihren eigenen Fall, wie er leider dann mißriet, wie durch ihre Einsichten, daß Anthropologie sowohl quantitativ mehr als Völkerkunde, Kulturtheorie, ist, daß die Wissenschaften vom Menschen und seiner Gesellschaft vielmehr insgesamt in sie münden müssen, als auch qualitativ mehr als es ihre Zusammenfügung, die sie als bloße Komplemente nimmt, sein kann: insofern Anthropologie das kritische Zusammendenken sowohl einzelwissenschaftlicher Empirie als auch dessen wäre, was an einzelwissenschaftlicher Rechenschaft, Theorie, zu beanstanden bleibt, erhebt sie sich, selbst Reflexionsarbeit,

über alle *Anthropographie*, die ihr zuwächst. Vor der Erfahrung, die inzwischen gewonnen wurde, daß ohne Konvergenz von Erkenntnis- und Sozialkritik, wie nicht weniger von Empirie und kritischer, also philosophierender Reflexion, weder der manipulistische Mißbrauch und Selbstmißbrauch der Menschenwissenschaften im Westen noch die Selbstverklärung im Osten eines begriffsfetischistischen Glaubensfossils zur einzig wahren Wissenschaft überwindbar ist, schmilzt im Themenbereich des Humanen die Grenze zwischen Philosophie und Wissenschaft selbst dahin: alle relevanten Erscheinungen, erst recht die Probleme dann, die sie aufgeben, ignorieren diese Grenze, überschreiten sie sorglos in beiderlei Richtung schon selbst. Damit schwindet zugleich das Artefakt des Positivismus, die längst hinfallige Trennlinie zwischen Verhaltenstheoretischem und spontan Normativem, die in einem Themenbereich, dessen bestimmende Eigenart es ist, daß Erkenntnis und Erkanntes auf die oben erörterte Weise in einem Boot sitzen, dem Manipulismus soviel Vorschub geleistet hat wie den methodologischen Selbsttäuschungen der ihm dienenden Wissenschaft selber. Wo keine Theorie des Gegenstands, die selbst hinter dessen Reflexionsmöglichkeit, in welchem Fall sie ihm nicht Genüge tut, nicht zurückfällt, dessen normativ Kritisches, seine Transzendenz, die sich *in praxi* vollzieht, unterschlagen kann, sind die *topoi* und *moventes* von Theorie ineinander verschlungen; ist eine Wertfreiheit von Wissenschaft, die dann vom *Menschlichen* selbst – das in seiner urteilsfähigen Autonomie beruht – welche werden muß, nicht nur praktisch reaktionär, sondern auch theoretisch Chimäre.

Daß Philosophie, insofern sie als kritische Theorie in die neue Gemeinsamkeit eingeht, selbst damit praktisch, Beginn von Weltveränderung wird, statt wie bestenfalls bisher deren von oben herab gedachter Entwurf zu sein, erfüllt das Desiderat von Marx nicht weniger als ihren eigenen Transzendenzbegriff; im mehrfachen Sinn des Wortes höbe solche Praxis ihn auf. Natur und Autonomie zu versöhnen glückt durch keine szientivistische Unterwerfung der ersteren durch die letztere, die sich theoretisch selbst erst austilgen, in ihrer Rechenschaft über das Unterworfene mit augenfälliger Inkonsequenz sich verschweigen muß, während informationstheoretische Einsicht doch schon gleichzeitig den alten Naturbegriff sprengt und historische ihren eigenen, wo er zum bloßen Machtanspruch sich verfestigte, längst schon sprengte. Das isolierte Datum, soviel haben die Strukturanalysen von Lévi-Strauss durchaus geklärt, existiert nicht, mit wieviel Bienenfließ, der an Papierblüten saugte, es in Amerika auch komputiert worden

ist; und je näher die Strukturen der Existenz des Theoretikers selbst sich befinden, umso weniger kann ihre Theorie gelingen, macht er aus der Not dieser Nähe nicht folgerichtig die Tugend eines Vernunftgebrauchs, der als ihre immanente Kritik in ihnen selbst dann zum Tragen kommen kann, sie veränderte: sich *von* ihnen *in* ihnen, die vor sich selber nicht zulänglich sind, provozieren läßt. Insofern ist negative Anthropologie Theorie des Engagements: das keine ›Haltung‹, geschweige Entscheidung für eine, sondern immer schon, wo es sich ereignet, es selbst ist, als Anspruch der Welt, der nur erfahren und erfüllt werden will. Er wird es, wo ihm kritisch urteilende Aufmerksamkeit, ein Mensch also, der sich nicht zufriedengibt, Antwort steht: *daß* er Antwort steht, beinhaltet jetzt, daß er wissen wird, daß er ein Vorläufiger ist. Ob nach ihm nichts Nennenswertes kommt, könnte dagegen von diesem Wissen, dessen Klärung das eher unwahrscheinlicher machen muß als der arme B. B. gelten ließ, selbst schon abhängen – mehr, es mag davon inzwischen abhängen, ob überhaupt etwas nach ihm kommt; ob es tatsächlich in Verhältnisse, die die Organisierung ihres Untergangs sind, kommen kann, also dem Kommenwollenden Zeit bleibt. Die Analogie zwischen totaler Kontrolle und komplettem Aufhören von Lebensgeschichte, die gezogen worden ist, kann begründet werden. Auch einem Zustand, der es schließlich nur noch auf Vereitelung seiner Negation anlegt, kommt sie bei; kann dann nur nicht umhin, mit ihm selbst auch sein Substrat, das sich aus eigenem nicht mehr verändern kann, zu ereilen; dorthin mit ihrem Werk zu zielen, wo man ihr Bündnisangebot ausschlug. Dieser Sachverhalt erscheint dort, wo ein Zustand über sein Substrat Regie führt – anstatt dieses, wie es richtig wäre, über seine Zustände –, fast schon erreicht: der Widerruf ihrer Ablehnung, den die Negation in ihrer Geduld den Vollendeten noch freistellen mag, ist befristet.

Die Unvollendeten würden dann mitgetroffen. Das wäre nichts Neues, wäre es aber insofern, als mit dem Menschengeschlecht und seiner Geschichte auch das Vermächtnis ihrer ganzen Sache vernichtet wäre, das in den vergleichbaren Fällen, von denen jene starrt, sonst nicht unterging: besser überlebte, produktiver, lebendiger dauerte als die träge sich behauptende Herrschaft, der seine Pioniere erlegen waren. Daß das Schicksal unerträglich ungenau ist, heißt nicht, daß es nicht eintreten wird. In seiner Ungenauigkeit reproduziert sich die, von der es selbst lebt und deren Aufhören es absterben ließe, die des Denkens: einschließlich derjenigen des teils vermeintlichen, teils tragischen Widerstands gegen seine Barbarei, der

Protest heißt. Implicite nimmt er je oben, wo zu brechende Herrschaft sitzt, einen Adressaten an, eine einsichtsvolle Berufungsinstanz, die ihn mit Billigkeit anhören wird; daher klagt oder beschwört er, statt das öffentlich Unerwartete einer kritischen Präzision zu versuchen, die die Institutionswelt des totalen Widerspruches zu ihrer eigenen Idee überführte. Aus dieser Ungenauigkeit, Denkschwäche, die in ihrer Ablenkbarkeit durch Abstraktionen auch notwendig schon eine des Worts ist: die Machtlosigkeit neuer Objektivierungen, ihres undialektisch sich verfestigenden Ritualgestus, provoziert er nicht treffsicher genug, gesellschaftlich etwas ausrichten zu können: trotz fatalster Geschichtserfahrung damit der in Deutschland immer noch prototypische Fall. Was die Erfahrung über ihn mitteilt, ist, daß solcher Protest in den Projekten des Schicksals seinen vorgesehenen Platz hat, eine Funktion erfüllt. Daß es nicht die ist, die er sich selbst zuerteilt, sollte dem Protest zu denken geben.

Unversucht ist eine Analytik des Schicksals, die in dessen Sabotage spontan umschlüge, durch ihre dialogische Zwanglosigkeit unmittelbar transparent würde: als in sich selbst angriffskräftige Reflexion, die nur in mikroskopischen Prägungen von Karl Krausscher Gewalt so konkret wird, daß sie das Bewußtsein verändern muß, zu ihrer Ausbreitung und Durchsetzung es instand setzt. Die politische Wirkungslosigkeit des Modells Kraus böte Gegenargumente nur dann, wenn er seiner Kritik, die *essentiell* strategisch war, schon erlaubt hätte, es auch *topologisch* zu sein, so daß ihr eine Chance, die Gesellschaft zu mobilisieren, erwachsen wäre, und das Bewußtsein einer ganzen Generation ihr so sehnsüchtig bereits entgegengekommen wäre wie das einer heutigen. Diese, die akademische Jugend jetzt, ist aus der müden Unmenschlichkeit ihrer Eltern eben erst aufgebrochen; es kann nicht erwartet werden, daß sie die Sprache, auf die jene verzichteten, jetzt schon hat. Umso mehr muß der Prozeß ihres Wiederfindens, da er der von Humanisierung selbst ist, beschleunigt werden. Da sich das Schicksal durch das Mittel von Verhaltensweisen vollzieht, den immer folgenreichen Manifestationen eines unfolgerichtig falschen Bewußtseins, muß Opposition, die ihm in den Arm fallen will, es da, wo sein Werk anhebt, auch aufsuchen; es dort treffen, wo mit ihren schwachen Waffen seine Pläne noch durchkreuzt werden können, im Bewußtsein. Eine Abweichung um einen Gradbruchteil, die in tausend Meilen Entfernung als nicht gutzumachende Kursverfehlung eines Widerstands sich geschichtlich herausstellt, ist an ihrem menschlichen Verhaltensquellpunkt, Orientierungs- und Rechenschaftsquellpunkt,

theoretisch so unauffällig wie praktisch rektifizierbar. Während sie das letztere mühelos ist, bereitet ein Versuch, sie rechtzeitig dem ersteren zu entreißen: das doch davon gerade, daß man sie *nicht* berichtet, die Ermöglichung ist, umso größere Anstrengung. Sie scheuen kann nicht länger gerechtfertigt werden; braucht es angesichts von Sklavenmühe, wie sie das Schicksal meist bedient, aber umso weniger, als sie selbst eine solche – die es in ihrer eingepflichten Ordnungsinsistenz nicht mit Sachverhalten, sondern mit Systemen hält – gar nicht sein muß, es der Beschaffenheit ihrer Aufgabe nach, die auf Systemzerstörung zielt, nicht sein darf. Das Erste von Vermenschlichung ist die Wahrheit unbeirrbarer Frontstellung gegen Fron. Kein Versuch, Kains Spur – wie überfällig wurde – zu tilgen, kann Aussichten haben, wenn er seinen Anfang nimmt in Verurteilungen seiner berühmtesten Tat; anstatt, wie es deren Analyse als das einzig Urteilsvolle, das ihn in seiner Einheit sieht, auferlegt, in der Freiheit – die vor Befreiungen kommt – klauselloser Absage ans Beackern.

## Rückblick auf System-Autismus und Begriffsverdinglichung Positive Wissenschaftsdoktrinen vom Menschen

### Marx oder die Kanalisierung der Zukunft

»In Deutschland«, schreibt der junge Karl Marx am Ende seiner Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, »kann keine Art der Knechtschaft gebrochen werden, ohne jede Art der Knechtschaft zu brechen. Das gründliche Deutschland kann nicht revolutionieren, ohne von Grund aus zu revolutionieren. Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Menschen. Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.«<sup>1</sup> Die Verwirklichung der Philosophie aber, darüber äußert ein vorausgegangener Passus der gleichen Schrift sich höchst bündig, ist ihre Aufhebung. Ein polemischer Satz gegen die Lehren der linken Junghegelianer, an der betreffenden Stelle noch nicht bei dem Namen ihres Hauptes Bruno Bauer genannt, sondern als die »theoretische, von der Philosophie her datierende politische Partei« erst umschrieben, faßt den »Grundmangel« dieser Partei so zusammen: »Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben.«<sup>2</sup> – »Denn welcher Gedanke«, kommentiert einer der gründlichsten Marx-Kenner, Siegfried Landshut, in der Einleitung zu seiner Edition der Marxschen Frühschriften<sup>3</sup>, »wäre mehr im Sinne der Hegelschen Philosophie gedacht als, daß nach der Vollendung der Philosophie als Philosophie der nächste Schritt des Geistes die absolute Unphilosophie sein muß.« In der Tat, welcher; aber einmal, was bedeutet der hier angeleuchtete Sachverhalt eigentlich, zum ändern, was ist, außer eventuell diese Auslegung selbst, die absolute Unphilosophie? Bezeichnet der Begriff diejenige Negation der Philosophie, die Marx im Sinn hatte? Nicht absichtlich wohl kommt das Wort in seinem Text gar nicht vor. Sollte der Diamat damit gemeint sein? Die Petrifizierung des »Materialismus«, seiner Dialektik von Bewußtsein und Sein, zu deren sie beschwörendem Gegenteil, der psittakoiden Gebetsformel?

1 Karl Marx, Die Frühschriften. Stuttgart 1964, S. 224.

2 Karl Marx, Frühschriften, S. 215.

3 Karl Marx, Frühschriften, S. XIX.

Aber das kann auch nicht sein, denn die Bedingung der Aufhebung der Philosophie wird in Umkehrung des zuletzt zitierten Satzes von Marx von ihm selber sehr nachdrücklich eine halbe Seite vorher genannt: »Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.«<sup>4</sup> Solche Verwirklichung aber beginnt mit der Verpönung aller Gebetsformeln: wenn wir in dem betrachteten Text ein wenig weiter zurückblättern, treffen wir auf diese Sätze, die die Religion zum Gegenstand haben: »Sie ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt«, und: »Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.«<sup>5</sup> Daß es von der Kritik der Politik der Sache nach immer noch, trotz mancherlei Humanisierung der Staatspraktiken, keine Gedankenbrücke zu einer Wirklichkeit gibt, die da, eifersüchtig zwar auf Marx sich berufend, solche Kritik ebenso fürchtet wie sie sie haßt, diffamiert und verfolgt, ist ein längst betagter Gemeinplatz: eben weil es einer ist aber ist das theoretische Problem umso brennender, das die Unbestreitbarkeit der andern, prozeßhaften Brücke uns stellt, die von der Kritik der Politik zur Tatsächlichkeit der sozialistischen Staaten Geschichte geschlagen hat: in Verwirklichung der Philosophie?

Die Frage konvergiert mit der, was das Landshutsche Diktum bedeute: da Verwirklichung und Aufhebung der Philosophie in Marxens Vorstellung einen als zukunftsgeschichtlich gedachten Vorgang bezeichnen, andererseits »die Philosophie« hier ihr hegelianisches Nonplusultra, also die Hegelsche ist, stellt sich insofern, als ihre Verwirklichung allein so die letztere aufheben kann, vorerst die Frage, was der Gegenstand dieses Aktes, also das zu verwirklichende Moment an der Hegelschen Philosophie selbst sei, auf das die denkwürdige Verkündigung sich nach ihrer immanenten Logik bezieht. Diesem Problem entsteigt sogleich eine ganze Sippschaft von Zweideutigkeiten: wie in kurzem sich herausstellt, wenn man die beiden Hegel-Kritiken analysiert. Die spekulative Rechtsphilosophie, dies, nach Marx, »abstrak-

4 Karl Marx, Frühschriften, S. 215.

5 Karl Marx, Frühschriften, S. 208/209.

te überschwängliche Denken des modernen Staats, dessen Wirklichkeit ein Jenseits bleibt, mag dies Jenseits auch nur jenseits des Rheins liegen«, hat »vom wirklichen Menschen« abstrahiert, da aber »der moderne Staat selbst vom wirklichen Menschen abstrahiert oder den ganzen Menschen auf eine nur imaginäre Weise befriedigt [...]«<sup>6</sup>, so drückt der Status quo des deutschen Staatswissens eine Unvollendung des modernen Staats aus, die die Marxsche Kritik als Schadhaftheit seines Fleisches bestimmt. Was aber bleibt dann von dieser Fragwürdigkeit zu »verwirklichen«? Philosophisch ist sie gleichwohl, innerhalb ihres Staats- und Rechtszustandes, dessen »konsequenteste, reichste und letzte Fassung«<sup>7</sup>, ergo reicht die Wahrheit in ihr, die ihr diese Attribute verdient, über alles von der Empirie her sie Beschränkende und Relativierende, das die Erscheinung ihrer Wahrheit vor dem Hintergrund der realen Verhältnisse zu einer akuten politischen Unwahrheit verkehrt, unbestritten hinaus, ja dieser ihr Wahrheitsanspruch bleibt hier umso fragloser unangetastet, je radikaler Marx das Seiende an dessen philosophischen Bestimmungen mißt: nämlich Hegel, mit einem Ausdruck Landshuts, »absichtlich mißverstehet«. Dessen Begriffe, »die stets als [...] Prädikate der Idee gemeint sind«, faßt er (nach Landshut) »als Aussagen über ein faktisches Geschehen, einen tatsächlichen Vorgang in Raum und Zeit auf«<sup>8</sup> – zu welchem Auf-die-Füße-Stellen der Hegelschen Philosophie diese selbst freilich, wie Landshut zu erwähnen vergißt, einlädt, denn die Idealität seiner Bestimmungen hindert Hegel nicht, mit ihnen so zu verfahren, als bezögen sie sich unmittelbar auf die wirklichen Konditionen im Staat: »Hier«, könnte Marx gegen Ende seiner Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie sonst nicht ebenso schlüssig dokumentieren wie klar aussprechen, »wird die gedankenlose Inkonsequenz und der »obrigkeitliche« Sinn Hegels wirklich ekelhaft«<sup>9</sup>. Es handelt sich um einen Passus bei Hegel, der ohne erkennbare Prädizierung seines Verdikts auf die evidente Bedingung, daß der faktische Staat seine philosophische Bestimmung erfülle, dessen Verhalten gegen die bloße »subjektive« Meinung, das Selbstzutrauen der Individuen, ja gegen das Volk, das da als sogenanntes Volk figuriert, mit dem »Objektiven« rechtfertigt, das jener zu seiner Bestimmung

6 Karl Marx, Frühschriften, S. 215/216.

7 Karl Marx, Frühschriften, S. 215.

8 Karl Marx, Frühschriften, S. XXV/XXVI.

9 Karl Marx, Frühschriften, S. 147.

habe; auch dort aber greift Marx die Idealität hinter solcher Idealisierung nicht an. Zunächst scheint der Sachverhalt also einfach. Die Veränderung der Verhältnisse, die ihm vorschwebt, soll politisch dafür sorgen, daß die Empirie dem Anspruch der Idee kongruent, daß sie deren Begriffen nach selbst wahr werde, der Idealismus sich in künftiger Geschichtswirklichkeit also bewahrheite. Die Wahrheit des Idealismus, wie geistreich sie immer hier gegen ihren eigenen Verkünder gewendet wird, bleibt axiomatisch vorausgesetzt: sie ist Horizont noch des Bewußtseins, das gegen ihre Interpretationen einer sie Lügen strafenden Wirklichkeit, ihre von oben herab deduzierende Verklärung dieser Wirklichkeit aufsteht.

Der Abgrund der Äquivokationen bricht genau an diesem Punkt auf. Die deutsche Philosophie wie auch der deutsche Staat haben vom »wirklichen Menschen« abstrahiert, zu ihm will Marx zurück, von ihm ausgehen; aber was ist das, der wirkliche Mensch? Offenbar dasjenige, als was er sich zeigen würde, gewännen Hegels Bestimmungen des Menschen und seiner Einrichtungen in Staat und Gesellschaft auch empirische Wahrheit, verwirklichten sie sich zukunfts geschichtlich, das aber setzt voraus, daß diese Bestimmungen selbst eine empirische Wurzel haben, daß ihr Ausgangspunkt eine Anthropologie ist: ist diese Bedingung nicht erfüllt, liegt im Denken Marxens eine Ungereimtheit, mindestens Inkonsequenz vor, jedenfalls ein einfacher Selbstwiderspruch und nicht mehr. Gerade ein derartiges Urteil aber scheitert an der Vieldeutigkeit dessen, was nach dem eben Gesagten seine Prämisse zu stellen hat, denn keineswegs ja ist der Ausgangspunkt der Hegelschen Bestimmungen eine reine Vorstellung, ein ›Ideal‹, die im Leeren schwebende Unverbindlichkeit bloß subjektiver Schönrederei. Vielmehr ist es der Mensch als geschichtliches, der Geschichte mächtiges Wesen, daher schließlich diese selbst als Spur des objektiven Geistes – in ihrer von ihr selbst bezeugten, auf die Verwirklichung eines Wesens, das nach der Notwendigkeit alles Wesens erscheinen muß, hinstrebenden Ordnung. Daß diese ›Objektivität‹, in deren Licht die Geschichte von der Notwendigkeit eben des Wesens im Menschen, das als Vermögen der Idee erkannt wird, daher aber als diese schlechthin: als Freiheit der Idee und als Idee der Freiheit, erscheinend zu sich selber zu kommen und im Rückblick auf seine Entfaltung sich wiederum in dieser zu reflektieren, Bewußtsein seiner selber zu werden, hier bewegt, ja veranstaltet erscheint: daß diese Objektivität nicht der ›unbeteiligten‹ der Naturwissenschaft gleicht, wäre ein Einwand gegen ihr Objektiv-Sein nur dann, wenn gezeigt werden könnte, daß

in der Anwendung auf die Geschichte jener radikalere Objektivitätsbegriff überhaupt einen vom Erkenntnisvollzug erfüllbaren Sinn hat – und zwar von denkbarem, methodisch möglichem Erkenntnisvollzug, nicht etwa nur, was ja wenig triftig wäre, von bisher schon erfolgtem. Bis heute ist eine solche Demonstration nicht gelungen; um sie zu leisten, müßte der Geschichtstheoretiker für seine Erkenntnis einen außerhalb der Geschichte liegenden gleichsam archimedischen Punkt finden, müßte selbst ungeschichtlich werden, also aufhören, Mensch zu sein – solange er sie aber nicht geleistet hat, gilt weiter, daß jede Sicht der Geschichte, als selber geschichtliche, eine ihrer möglichen Selbstinterpretationen ist und der Begriff der Objektivität also nur unter dieser Prämisse hier Sinn hat: in welchem Sinn er eben dann erfüllt ist, wenn es gelingt, die Vielfalt der geschichtlichen Erscheinungen so unter ein Prinzip zu subsumieren, daß weder ihre differentielle Einzigartigkeit dabei vergewaltigt wird, noch ihr offener Zusammenhang, der sie als Einheit erscheinen läßt, sich verflüchtigt.

In dieser Qualifikation – die wie jede sich ihrem Idealtypus immer nur annähern kann – ist die Hegelsche Geschichtsphilosophie von keiner anderen bisher übertroffen worden; während aber auch ein zweiter oder n-ter Blick auf sie und ihre Rivalinnen hieran nichts ändert, wird schon auf den ersten höchst zweifelhaft, ob selbst bei ihr sich die Qualifikation ihrem Idealtypus hinreichend annähert, ihr ein Verständnis der Gegenwart: ihrer eigenen, also der zu gestatten, an der der junge Marx sie dann mißt und für unzulänglich befindet. Dieser Befund reflektiert das Befundene nicht auf das, was das theoretisch daran Auffälligste ist: daß eine interpretative Methodik, die die Geschichte mit soviel zwingender Konsequenz in ihrer Einheit erkennen kann, daß das Ergebnis bloß »auf die Füße gestellt« werden muß, um wahr zu werden, vor einer geschichtlichen Gegenwart nicht ins Unwahre plötzlich umschlagen kann, ohne gegen ihren Wahrheitsanspruch einen sehr viel prinzipielleren Verdacht zu erzwingen als bloß den perspektivischen gegen ihre Auffassung jener Vertikalität nach der Metapher von Marx: also des Prioritätsverhältnisses zwischen Gesellschaftsprozeß und Idee, Sein und Bewußtsein, dem »wirklichen Menschen« und seiner spekulativ für das Wirkliche selbst gesetzten Bestimmung.

Keineswegs in ihrem Gewicht, ihren theoretischen wie politischen Rechten, in ihrer analytischen Zulänglichkeit wird diese bloß materiale Kritik hier bezweifelt: die Umkehrung des Hegelschen (materialen) Geschichtsbildes in das einer Geschichte von Klassenkämpfen wäre kaum Vorsatz geblie-

ben, sondern in den hundert Jahren seither historiographisch verwirklicht worden, hätte sie zu ihrer eigenen Ausführung epistemologisch genügt. Viele Ansätze bei Marx und in der marxistischen Literatur seit ihm steuern Partialrevisionen zu einer Gesamtumkehrung des idealistischen Geschichtsbildes bei, die es als solche doch, nicht gerechnet offiziöse sowjetische Fleißarbeiten, bis heute nicht gibt, deren Ausbleiben bei so emphatischer Programmierung aber die Frage herausfordern muß, wie sich dieser Mangel erklärt. Auffällt hierzu zunächst, daß objektive Notwendigkeit und Verbindlichkeit für das Handeln von Hegel umso unbekümmerter als eins gedacht werden können, als ein schrankenloser Vernunftbegriff, auf den wir zurückkommen und für den die erstgenannte zwar einerseits das Bewegende der Geschichte, andererseits aber nicht das Kausalgesetz ist hinter ihrem Vollzug, ihm dies Verfahren erlaubt; während die Umkehrung jenes prädikativen Verhältnisses durch Marx für die Aufgabe der Geschichtsinterpretation bedeuten muß, daß ›Philosophie‹ durch kausalwissenschaftliche ›Realdialektik‹, die Interpretation überhaupt also durch Sachforschung ersetzt werden müsse – aber ist Kausalwissenschaft, Sachforschung, gerade für Marx, für seine Praxis-Konzeption ausreichend, ist sie es irgend mehr für den Hegelianer in ihm als für den Revolutionär? Für die Politik gilt unverändert, daß die in der Selbstbewegung des Geistes ruhende objektive Notwendigkeit Hegelscher Prägung, die keineswegs bestritten, sondern dialektisch nur weitergedacht wird, die Maxime des Handelns abgeben soll – was sie nicht kann.

Schon für das Hegelsche Stadium des hier betrachteten Denktypus läßt diese Unmöglichkeit sich begründen. Aber das Problem, das hinter dem Begriff der Dialektik sich verborgen hält und auf dessen generelle Struktur und ideengeschichtliche Wurzel noch zurückzukommen bleibt, kann in dem genannten Stadium, worin es nicht um Auflehnung gegen das Bestehende, sondern um seine Rechtfertigung geht, nicht eklatant werden; während es in eine revolutionäre Philosophie nicht ungelöst eingehen konnte, ohne darin als ein Krankheitskeim zu wirken, den sie bis heute nicht loswurde. Das ›Wissenschaftlich-Werden‹ der Dialektik, ebensosehr wie ihr Revolutionär-Werden, schafft nicht erst das Problem für die Praxis, das, wie Kierkegaard richtig sah, schon in Hegels Objektivismus verborgen liegt, aber es bringt es zum Vorschein. Am zu Ende gedachten: nämlich einerseits erst konsequent objektiv gewordenen, andererseits ›angewandten‹, also versuchsweise ins Praktische gewendeten Objektivismus stellt sich seine Un-

Fruchtbarkeit für die Praxis heraus – und wird mindestens schon vermutbar, daß er auch sein Objekt, eben den Menschen, diesem Endergebnis zufolge erst anthropologisch, dann politisch verfehlt. Bis dahin hatte der Revolutionär aus einer für ihn absolut geltenden Überzeugung vom Rechten und Wahren, einem Ethos also, gehandelt: nicht aus bloßer Anschauung des Seienden, einer philosophisch es auslegenden oder kausalwissenschaftlich erklärenden Theorie, sondern aus der ganz anderen und unmittelbareren, dem Person-Sein per se entspringenden Erfahrung eines Sollens. Dagegen soll der proletarische Revolutionär, wie Marx ihn vorzeichnet, den Impetus seines Handelns aus einem rein Ontischen, seiner Rolle als Klassenkämpfer im künftigen Geschichtsprozeß schöpfen – ein Widerspruch in sich selbst, da aus einer bloßen Faktizität, sei sie nun wirklich oder nur vermeintlich, eine ethische Verbindlichkeit sich auf keine Weise ableiten läßt.

Für das Land, für das sie am meisten gedacht war, blieb die Marxsche Revolution daher aus: mit der ganzen Paradoxie der Geschichtslogik, ihres ›realdialektischen‹ Umschlagens, die in ihrer Ableitbarkeit aus geschehener Geschichte, ihrer ›gesetzmäßigen‹ Anwendbarkeit auf ihr Material, das philosophische Bewußtsein auf seiner durch Hegel und Marx bezeichneten Stufe so vorzüglich erfassen konnte, vereitelte Marxens Praxis-Entwurf die geschichtliche Bewahrheitung seiner Prophetie; vereitelte der Entwurf, in dem er, prophetisch, die Negation der Negation projektierte, das Spontanereignis solcher Negation als Geschichte machende Tat. Daß die marxistische Revolution sich dann in dem Lande vollzog, für das die Marxsche nicht gedacht war, ist nicht bloß ein Paradoxon (und also ein Logikum) der Geschichte, sondern begreift sich auch als Wiederhall, aus östlicher Geistbedürftigkeit, eines Geistes, dem aus der ihm eigentümlichen Spannung zwischen Analytik und Prophetie eine Verkündigung von innerer Ungeklärtheit und umso klarerer Entschiedenheit ihres Appells, ihrer Botschaft, entschoß – die dann jenes Ferne, nicht Angezielte, gerade in der tatenlustigen Bereitschaft eines unruhigen Schlummers betreffen mußte, der auf Erlösung, Erweckung längst schon wartete wie in einem chiliastischen Traum.

Immer wieder ist, durch Anstöße erst aus der Mittelmeerwelt, dann aus Europa, Rußland aus seinem ›Zeithaben‹, seinen periodisch sich wiederholenden albraumartigen Versteinerungen geweckt worden. Zur Heraufführung dieser Revolution mußte zunächst einmal gegen ihre Theorie verstoßen, gleichzeitig diese aber in jene kultische Höhe orthodoxer Ikonen entrückt werden, in der sie als Theorie kaum mehr sichtbar war und

nur als Objekt für eine sie je umdeutende Reverenz umso mehr; aber das Bild wäre nicht vollständig ohne einen Hinweis darauf, daß, da die Theorie ebenso unbekümmert verletzt wie verehrt wurde, der Spontaneität der Revolutionäre dort dieser Vorgang nichts anhaben konnte; wie sich erwies. In Deutschland dagegen mußte das Ereignis, wie man nach Kautskys textgetreuer Auslegung es sich erwartete, ausbleiben, weil der aus seiner Interessenlage, einem aus ihr heraus erfahrbaren Ethos handelnde, also spontane Revolutionär durch den Funktionär ersetzt war, der auch schon, ehe er ›Revisionist‹ wurde, der moralischen Unmittelbarkeit ganz entriert – da mit streng wissenschaftlicher Zwangsläufigkeit das Bewiesene ja kommen müsse: eben darum kam es nicht, wurde aus der wissenschaftlichen Zwangsläufigkeit der Revolution eine solche der Gegenrevolution gegen das Menschliche selber: von den Hintergründen des Dritten Reiches der bis heute noch am wenigsten reflektierte. Zu Marx zurückkehrend, zu jenem Punkt der Betrachtung seiner ›Umstülpung‹ der Hegelschen Lehre, wo seine zu wenig argwöhnische Interpretation seines Befundes vermerkt wurde, stehen wir zunächst vor der Frage, welcher Fingerzeig für die Analyse aus der Form dieses Befunds selbst sich ergibt. Inhalt des Befunds ist der unerträgliche Kontrast zwischen einer vorfindbaren politischen Gegenwart und Hegels Bestimmungen des Menschen und seiner Institutionen, die Marx nicht nur als Modell anerkennt, sondern implicite, trotz des programmatischen Wortes von der Geschichte als Geschichte der Klassenkämpfe, auch in ihrer ›dialektischen‹ Geltung für die Interpretation der Geschichte: andernfalls sein Gedanke, diese Dialektik von der Gegenwart her geschichtlich gegen Hegel zu wenden, entweder sinnlos sein müßte oder nur als agitatorisches Rhetorikum Sinn hätte: beides ist falsch. »Die Mystifikation«, schreibt Marx 1873 in seinem Nachwort zur zweiten Auflage des ›Kapital‹, »welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat.«<sup>10</sup> Warum aber sollte, was mit solcher Durchgängigkeit für das Vergangene wahr ist, es für das Gegenwärtige zu sein aufhören, nur weil es für den Betrachter das Gegenwärtige ist? Hier liegt keine Beliebigkeit vor, denn eben was es zu einer machen würde, die Willkür eines Perspektivenwechsels, wird ja von Marx nicht geübt: der Perspektivenwechsel stößt ihm zu, ohne daß es ihm aufgehen würde, weil die Form des Befun-

10 Karl Marx, Das Kapital. Nachwort zur zweiten Auflage. Stuttgart 1962, S. 11.

des, die ihm nicht zum Reflexionsproblem wird, dieser Wechsel schon ist. Auf seine Form reduziert, ist der Befund nichts als der perennische Kontrast zwischen der retrospektiven Erscheinung abgeschlossener Prozesse und derjenigen noch offener, in deren Jetzt und Hier der Betrachter, der in diesem Fall eben mehr als nur Betrachter ist, mit seinem eigenen verwickelt ist: also zwischen Vergangenheit und Gegenwart in der unreflektierten Differenz ihres Gegebenseins für die Erfahrung.

Diese Differenz, die nur im Fall des persönlich Vergangenen die Unmittelbarkeit der Erinnerung annäherungsweise aufheben kann, während sie im ganzen zu ihrem Ausgleich einer sie reflektierenden Besinnung bedarf, ist phänomenologisch; aber die Phänomenologie, die sie erschließen konnte, war noch nicht diejenige Hegels, auch wenn die seine, die des Geistes, schon eine außerordentlich große Anzahl von Erkenntnissen enthält, in denen sie keimt – und wenn die Vorrede zur Rechtsphilosophie die Einsicht in sie tatsächlich enthält, und zwar als eine in das betrachtend rückwärts gewandte Wesen der Philosophie: wenn auch paradoxerweise nur erst als Einsicht über dies Wesen, nicht als selbst philosophische von solcher Art, daß sie auch die in ihr schlummernden philosophischen Konsequenzen schon zöge, den in ihr erkannten Status der Philosophie – insofern dieser vor ihr selber zuletzt nicht bestehen kann – nämlich aufhöbe, ihn durch einen andern ersetzte. Der berühmte Satz: »Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug«<sup>11</sup>, enthält in der Tat die gesamte Selbsteinsicht der Hegelschen Philosophie, auf deren Wahrheit wir mit der Abkürzung des Begriffes ihrer Retrospektivität von hier an Bezug nehmen. Ungeachtet sowohl der Vielgründigkeit als auch der Systematik des Hegelschen ›phänomenologischen‹ Wissens, ja gerade aus dessen alles umspannendwollendem, enzyklopädischem Zuge heraus, der noch das in seine Grenzen zwingen will, was seinem Grundcharakter entgegen ist, fehlt dem letzteren durchaus ein authentisches Verhältnis zur Praxis: die Welt wird ja als Prozeß angeschaut, und ein Prozeß kann als Prozeß überhaupt nicht angeschaut werden, sei es in Erinnerung, Spekulation, experimenteller Theorie oder bloß Vorstellung, projiziere die letztere

11 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts [1821].

In: Sämtliche Werke. Band XII. Hamburg 1955, S. 17.

auch den vorgestellten Prozeß in die Zukunft, ohne von seinem Endpunkt her gedacht zu werden und also im Rückblick. Das Grundmodell der Welt-erfahrung ist hier die Erfahrung der Welt als Geschichte; die große Besin-nung innerhalb der Geschichtswissenschaft selbst, in Rankes emanzipatori-scher Forderung damals schon bündig zusammengefaßt, zu erforschen, wie es eigentlich gewesen sei, also die Retrospektivität der Geschichte durch ein Mißtrauen zu bewältigen gegen die perspektivische Verkürzung durch den eigenen Beobachtungsposten, das über das Vergangensein des Vergange-nen hinaus nach dem Gewesensein dieses Vergangenen fragt, setzt erst ein – gerade das philosophische Innesein der Geschichte kommt zu jener Zeit über deren linearen Begriff umso weniger schon hinaus, als in ihm ja, unter dem Einfluß des Fortschrittsgedankens ebenso wie der Gegenmacht zu ihm, der Romantik, gerade das Neue des Zeitbewußtseins wie in einer Chiffre zusammengefaßt scheint. Diese Linearität, die Entwicklung, das Werden, die Zeit selbst als Gegenmacht zur Identität, als welche sie in Hegels Logik eine neue Dimension der Denkerfahrung setzt, in welcher deren klassische Bestimmungen erstmals selbst der Reflexion unterliegen, wird an diesem Quellpunkt des Historismus, der dann das ganze Jahrhundert beherrscht, so zentral, daß, außer eben in den Historikern selber, das Bewußtsein die-se neue Erfahrung nicht schon abermals beargwöhnen kann, sondern in der Explosion seines Wissens sie unwissentlich verabsolutiert. Gerade in-dem Marx das genannte Grundmodell nicht durchschaut, fällt seine eigene Theorie dessen stillschweigender Axiomatik zum Opfer: die Retrospektivi-tät, die er nicht als solche erkennt, sondern als das dialektische Bewegungsbild, das diesem zugrunde liegende Gesetz der objektiven Vernunft, über-nimmt, das von jener nicht nur vermittelt wird, sondern als welches sie auftritt, wird, in solcher Verkleidung, in die geschichtliche Zukunft projiziert und diese damit präjudiziert. Der ›wirkliche Mensch‹ ist im Augenblick seines Entdecktwerdens auch um seine Wirklichkeit schon gebracht: er wird, entgegen den Weisungen seiner Menschlichkeit, aus der Unmittelbarkeit eigener Entscheidungen des Urteils und Willens sich eine unverstellte Zukunft, also aber eine Gegenwart zu schaffen, auf einen Geschichts-prozeß verwiesen, den er in Gegenwart wie in Zukunft verlieren muß, da ihm die letztere mit der Schuldlast einer vorwegbestimmten Geschichtsrolle nun beschwert wird, während die erstere so zu dumpfen Warten auf ein verheißenes Stichwort mißbrät, das dann, wir sprechen von der authenti-schen, also deutschen Gestalt des Verhängnisses, niemand je spricht. Das

Proletariat, dieser Inbegriff einerseits des wirklichen, andererseits gerade des unwirklichen Menschen, des wirklichen nämlich in seiner Selbstentfremdung, aus der er durch seine Revolutionstat sich ja erst befreien, vermenschlichen soll, konnte sich auf diesem Weg, da es selbst kein menschlicher war, also nicht ›aufheben‹: insofern es in der Theorie, deren hegelisch-linearem, rein zeitspekulativem Wesen entsprechend, zu einem bloßen Faktor, Funktionsträger, einem selbst substanzlosen Stellenwert schrumpft, wird die Entfremdung kodifiziert, wenn auch in Sprungstellung auf den Akt ihrer Aufhebung, dieser aber setzt, er tut es auch in Marxens Denken, voraus, daß die Entfremdung nicht so vollständig ist, daß die Humanität nicht hervorbrechen könnte, ja sie muß dies schon früh tun in Gestalt der revolutionären Moral. Gerade deren Bestimmungen aber bleiben fragwürdig, die Spontaneität, die ihr Denker selbst hatte, reflektiert er nicht: das objektivistische Motiv-Dilemma hängt an ihnen, sie appellieren an den Proletarier weit mehr als sie von einer empirischen Erschließung gerade seiner menschlichen Wirklichkeit ausgehen, es sind einerseits Verweisungen auf eine Geschichtsnotwendigkeit, die mit den subjektiven Notwendigkeiten seiner gesellschaftlichen Interessenlage zusammenfallen, andererseits auf eine vorausgesetzte, nicht ausgeführte Humanität.

»Das Selbstgefühl des Menschen, die Freiheit«, schreibt Marx im Mai 1843 an Ruge, »wäre in der Brust dieser Menschen erst wieder zu erwecken.«<sup>12</sup> Hundertdreiundzwanzig Jahre danach gilt die Feststellung unvermindert, gemeint sind in dem Satz nicht speziell die deutschen Proletarier, sondern die Deutschen schlechthin, aber wie kann, gleichgültig in wem, die Freiheit anders erweckt werden als durch ihren eigenen Anruf – der nach Storm fragt, ob etwas recht sei, nicht fragt, was danach komme? Mit der Hypothek, die Marx an den deutschen Arbeiter weitergibt, ist er durch Hegels Ansicht von der Welt von allem Anfang an selbst so belastet, daß noch sein Aufstehen gegen ihn nach dem Gesetz dieses Mächtigen sich vollzieht. Nicht nur entfremdet diese Ansicht, die das Wesen der Entfremdung so ausgezeichnet verstand, jedes Gewesene zu einem Äußeren, dem rein gegenständlichen Material eines vom Weltgeist bewegten Prozesses, sondern umgekehrt wirkt die Retrospektivität, die unabdingbar in dessen Begriff liegt, nicht insofern er jenen begreift, sondern insofern er ihn dem Bewußtsein vermittelt, so auf das letztere, auf die Erfahrung seiner eige-

12 Karl Marx, Frühschriften, S. 161.

nen Situationen zurück, daß noch offen Gegenwärtiges ihm nun zum abgeschlossenen, also aber von außen begriffenen Theoretikum wird: nicht zu dem also eines unbefangenen, eigener Vernunft vertrauenden Anschauens, im Ursprungssinn von Theorie, als Orientierung en situation, sondern zum Theoretikum im Sinn jenes festgehaltenen, nicht mehr erfahrenen Faktischen, von dem Goethe sagte, es sei alles bereits Theorie. Da aus einem faktischen Prozeß ein Sollen nicht ableitbar ist, gibt es nicht nur keine Hegelsche Ethik, ob auch noch so analytische Untersuchungen der Sittlichkeit (in ihrer Faktizität), sondern muß Marxens Umstülpung des ganzen Weltbildes unvermeidlich Weltbild, also aber Programm bleiben: für die wissenschaftliche Ausführung wie für die politische Praxis. Die tragische Ironie seines Falles ist, daß er an den deutschen Idealismus in dessen Hegelscher Fassung geriet, paradox hätte er in Fichte, auf dessen Ausschlachtung für ihre Zwecke die ihn mißdeutenden Deutschtümler bereits damals ein praktisch so unbestrittenes Monopol hatten, daß Marx selbst ihn ohne Überprüfung in deren abschreckendem Zeichen verstand, die Humanität, die er suchte, in ihrer Unmittelbarkeit selbst auch hatte, aber theoretisch nicht erfaßte, gefunden: als Spontaneität, also als Gegenmacht, quer zur Zeit, zu jenem Faktischen, das sein Bewußtsein verschlang, sein Urteil belastete, dem herausfordernden Linearprozeß der gesellschaftlich-materiellen Gegebenheiten.

Was geschah, war also, daß er sich an ein Sekundärphänomen hielt, Hegels Verkehrung des prädikativen Verhältnisses zwischen den Menschen und ihren Ideen, Bestimmungen; statt die ganze Idealismus-Materialismus-Alternative als Implikation jener perspektivischen zu durchschauen, die da, unreflektiert, die Differenz der Erfahrungen von Vergangenheit und Gegenwart je schon setzt: insofern das Vergangene als Vergangenes Faktum ist, läßt seine ›Idee‹, im Sinne Hegels, sich daraus ja auch immer schon abstrahieren, sein Gewesensein sich auf sie, die in ihm ihren ganzen Grund hat, begründen; bleibt indessen dieser Sachverhalt, der also keineswegs aus einem spiritualisierenden Präjudiz, sondern gerade aus einem Beeindrucktsein von der ›normsetzenden‹ Macht des Faktischen stammt, undurchschaut, so werden die Setzungen dieses Idealismus zwar in Rückgängigmachung der Spiegelverkehrung des prädikativen Verhältnisses übernommen, in dem sie bei Hegel zum empirischen Geschichtsablauf stehen, aber sie werden übernommen: als Normen für eine künftig zu verwirklichende Humanität. Hierzu sind sie, eben als Abstraktion aus bloß Faktischem, dem die Unmittelbarkeit der Praxis und ihrer Voraussetzung, eines erfahrbaren Ethos, Normen

niemals entnehmen kann, ungeeignet: der ›Weltgeist‹, die Omnipotenz der ›Idee‹, jene ›Objektivität‹ der Vernunft, derzufolge alles Wirkliche ja, insofern es wirklich ist, schon vernünftig ist, hilft da durchaus nicht. Ein Begriff, der seine Grenzen gegen seinen Gegenbegriff derart aufgibt oder verliert, daß er zu einem Unterscheiden in situation, also zu orientierendem Gebrauch, nicht mehr taugt, löst sich auf: außer für den Gebrauch Gottes, für seine Selbstrechtfertigung, die er nicht mit Sicherheit ja für nötig hält, so daß selbst diese Ausnahme zwar nichts Unwahres, eben praktisch aber etwas Müßiges hat. Da Marx nicht sieht, daß die Idealität der Hegelschen Bestimmungen ihrer Retrospektivität entstammt, jener Hypnotik des Faktischen, einfacher gesagt: des Erfolgs, für das deutsche Bewußtsein, die selbst Kant schon zu der Ungereimtheit verführen konnte, zwar eine gelungene Revolution retrospektiv zu rechtfertigen, die Tat ihrer Revolutionäre, ehe sie gelungen ist, aber nicht, vielmehr gerade sie als Willkür gegen den kategorischen Imperativ zu verwerfen, so projiziert er nicht allein unwissentlich jene Retrospektivität ›dialektisch‹ ins Künftige, das er als ›notwendigen Prozeß‹ gerade so um jene Notwendigkeit bringt, die es ohne diesen Eingriff würde möglicherweise gehabt haben, aus der Perspektive späterer Zeiten nämlich, denen seine Faktizität sich schon heute als eine wesentlich andere zeigt; sondern er kann, wie nicht weniger dann die Historiker unter seinen Nachfolgern, zwar die Soziologie und die Sozialgeschichte anregend aufs stärkste befruchten, jene Umstülpung des Geschichtsbildes selbst, die ihm vorschwebt, aber empirisch nicht ausführen. Ihre Voraussetzung wäre einmal die Erfüllung der genannten Bedingung von Ranke, sodann, nach Marxens eigenem Grundsatz, eine Kausalwissenschaftlichkeit, welche die ›Überbauten‹ in ihrer Spezifität aus den ›Unterbauten‹ so zwingend erklärt, daß sie aus diesen gleichsam experimentell sich im Einzelfall voraussagen ließen: was nicht nur, aus evidenten Gründen, immer nur annäherungsweise (aber das müßte kein Einwand sein) sich ermöglichen ließe, wäre es möglich; sondern aus dem guten Grund unmöglich ist, daß es das Kausalverhältnis zwischen den beiden, das ihre Begrifflichkeit annimmt, nicht gibt.

Diese antimetaphysisch ›umgestülpte‹ Vertikalität, die so ganz anderes sein soll, ist selbst noch Metaphysik: ihre Theorie, die ohne befriedigenden Ausgleich mit ihrer prädikativen Prämisse, die auf dem Vorrang des ›Materiellen‹ beharrt, ihre Zuflucht zu ›Wechselwirkungen‹ nimmt, die sie zwischen Sein und Bewußtsein behauptet, verkennt deren empirische, eben

das Menschliche konstituierende Einheit, die immer schon mit ihm gegeben ist und die erst eine Reflexion, die im Marxschen Reflexionsstadium sich nicht schon ihrerseits wieder aufheben kann, in jene ›Bauten‹ zersprengt. Ohne diese kausalistische Belastung ist das Bild solcher Vertikalität durchaus angemessen, es geht hier nicht um Unterschätzung des ›Unterbaus‹ eben in seiner tragenden, bedingenden individuellen und sozialen Funktion, sondern gegen die Verwechslung dieser Funktion mit der vom Ursache-Begriff zeitsukzessiv festgehaltenen, als die in apriorischer Einseitigkeit jene viel komplexere nicht bestimmt werden kann. Empirisch am nächsten kommt der kausaldialektischen Vorstellung von jenem Verhältnis in der Tat dasjenige, das zwischen einem unerleuchteten Interesse und einer ihm zugleich dienenden und es verbergenden Ideologie besteht; daher dieses Moment der Marxschen Sozialkritik, dem zu seiner Ehre dann nichts, somit auch der Marxismus selbst nicht, tabu ist, sich auch bei weitem am produktivsten erwiesen hat und weiter erweist. Wo der Geist selber verknechtet, Selbstentfremdung also so weit gediehen ist, daß das resultierende Wesen den Gesetzen des Mechanischen unterliegt, findet mit allen andern solchen Gesetzen auch das Kausalgesetz auf den Einzelfall durchaus Anwendung, aber es handelt sich, wie im Forschungsbereich der Psychoanalyse, der ihn auch ganz ähnlich verabsolutiert, ebenso widerspruchsvoll das Modellgesetz für ihren Gegenstand überhaupt daraus ableitet, um einen defektiven, wenn auch noch so weit verbreiteten Spezialfall, aus dem das Gesetz des unzerbrochen Menschlichen sich gerade nicht ablesen läßt: gewiß nicht, wo dieses andererseits, wenn auch in Bestimmungen, die zwar etwas Neues nicht hergeben, die aber dem ganzen Revolutionsentwurf doch erst Hintergrund und Macht geben, gerade vorschwebt – oder hätte, daß sie Neues nicht hergeben, eben seinerseits mit jenem Widerspruch, jener mechanistischen Anthropologie, schon zu tun?

Was dafür spricht, ist, daß geschichtliche Bewegungsgesetze keinen Aufschluß darüber geben können, wie der Mensch in seine Menschlichkeit komme, ja was diese zu guter Letzt sei: je bewegter in Marxens Vorstellung der ›Prozeß‹, seine von oben herab verhängt erscheinende ›objektive‹ Linear-Dialektik, umso starrer jenes Menschenbild, menschlich ärmer, nämlich klassizistischer, seine textanalytisch ausmachbare potentielle Substanz. Ein einziger freilich höchst einschneidender, weiterweisender Passus, auf den wir zurückkommen und in dem die Unabhängigkeit dieses Geistes die Schranke sprengt, die ihm gegen sein eigenes Wesen gesetzt

ist: nämlich durch die unvermeidliche anthropologische Statik, die Hegels Geschichtsdynamik wie ihr ironischer Schatten begleiten mußte, wenn ihr Sinn schließlich war, im preußischen Staat ihre Rechtfertigung, das Non-plus-ultra ihrer Vernunft zu gewinnen, bildet die Ausnahme; sonst bleiben die Bestimmungen rein formal, erscheint, soweit er es überhaupt tut, der künftige, von der Gesellschaftsorganisation versorgte Mensch als ein harmonischer Idylliker: in ›Nationalökonomie und Philosophie‹, in jenem Abschnitt, wo es um die verkehrende Macht des Geldes geht, zeichnet sowohl sozialistischer Realismus als auch ein allweises Apparatuswesen sich vor: keineswegs, weil die statischen Stipulationen dort eben als statische im mindesten falsch wären, sondern weil sie als Stipulationen, denen zufolge der Mensch, um ein Mensch zu sein, zunächst einmal so und so werden muß, einer Praxis leicht Vorwände liefern, die dann gängelnd von außen erzwingen will, was als Freiheit der Selbstverwirklichung das Gegenteil des Erzwingbaren ist. »Wenn du die Kunst«, heißt es dort, »genießen willst, mußt du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluß auf andere Menschen ausüben willst, mußt du ein wirklich anregend und fördernd auf andere Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen und zu der Natur – muß eine bestimmte, dem Gegenstand deines Willens entsprechende Äußerung deines wirklichen individuellen Lebens sein. Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, d. h. wenn dein Lieben als Liebe nicht Gegenliebe produziert, wenn du durch eine Lebensäußerung als liebender Mensch dich nicht zum geliebten Menschen machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück.«<sup>13</sup>

Daß die Retrospektivität der Hegelschen Anschauung, die allein, als die stillschweigende, horizontale Kondition seines Denkens der Welt als Prozeß, dem Prozeß selbst entzogen ist, der Dialektik also nicht unterliegt, sich unüberwunden durch das Marxsche Denken behauptet, zeigt sich nirgends klarer als hier. Die zitierten Bestimmungen laufen ja auf den harmonischen Menschen hinaus, der mit der Welt und sich in Eintracht lebt, was aber ist solche Harmonie? Soweit sie keine bloße Gemütsanlage, kein charakterologisches Spezifikum ist von unter Umständen geringer Substanz und ephemeren Verdiensten – und einer so gewichtlosen Fragwürdigkeit nimmt ein Geist wie der von Marx sich nicht an –, ist sie nur vom Ende einer Biographie her, im Rückblick auf sie zu erkennen und ist dann abschlußhaftes Er-

13 Karl Marx, Frühschriften, S. 301.

gebnis aus der Bewältigung einer Disharmonie: eines erfahrenen Widerspruchs, dessen Relevanz dann seiner Meisterung erst die ihre gibt, den das ›historische‹ Resultat aber nun der Mitwelt oder Nachwelt verdeckt, mitsamt jener Denkbewegung, deren Drangsal kein Klassizismus bedenken kann und die schließlich es heraufführend sich aus der Notwendigkeit jener Erfahrung vollzog: aus ihr, nicht aber, um der zitierten Stipulation zu genügen, diesem Muß, denn zwar muß sie geschehen: aber nicht mit jenen Qualifikationen als Ziel, die sie dann in biographischer Tatsächlichkeit eben darum erreicht, weil nicht sie es sind, die ihr vorschwebten, sondern weil das Engagierende an einer Welterfahrung die Bewältigung des Konfliktes erzwang. Diese perspektivische Dialektik, deren Einsehbarkeit eine Einsicht in die Zeit-Implikationen unserer Begriffe erfordert, entgeht einer von ihrer Wurzel her historistischen Betrachtungsart wie der Marxschen. Das nur von seinem Ende her abstrahierbare Ergebnis eines solchen Prozesses eignet sich gerade nicht zur Durchsetzung jenes anthropologischen Modells, aus dem es gewonnen ist und dessen nacheifernde Neuverwirklichung da gewünscht wird, denn die Präokkupation mit der ›sozialen‹ Erscheinung des Ichs, die seine pädagogische Rückanwendung auf künftige Generationen beschwören muß, bedeutet eine völlig andere Bewußtseinsrichtung, Willensrichtung, als die, die in der inneren Ordnung des Modells, von dem man ausging, sich findet: ein Denkfehler von großer Verbreitung durch die vielen Anthropologien, die seit der Zeit von Marx in den psychologischen und Sozialwissenschaften entstanden sind, und von dementsprechend noch kaum abschätzbarer Variabilität der Gestalt. Diesem Sachverhalt, dessen Voraussetzung eine eingeschliffene Art des Reflektierens ist, die die Subjektivität vergegenständlicht und die nur seine eigene Reflexion dann aufheben kann, in seinem Frühstadium bei Marx zu begegnen, hat gar nichts Erstaunliches, denn es stimmt mit jener theoretischen Verkenning der Spontaneität überein, die schon früher vermerkt wurde.

Jenen Streit aber, der zwischen ihm und den linken Junghegelianern, speziell mit Bruno Bauer, entbrannte und den das neunzehnte Jahrhundert zu seinen Gunsten entschied, rückt es in ein eigentümliches Licht. Was Bauer mit der »kritischen Kritik«, wie Marx spottete, eigentlich vorhatte, war ja alles andere als eine Vogel-Strauß-Politik vor den bedrückenden Verhältnissen der frühindustriellen deutschen Gesellschaft. Vielmehr war es präzise jene Schärfung des reflexiven Bewußtseins, die gerade anthropologisch-methodische Irrtümer jener Art sehr wahrscheinlich vermieden, der Sache ei-

ner Revolution, welche damals in dem Sinn eine deutsche geworden wäre wie die von 1789 eine französische gewesen war, möglicherweise genützt hätte; auch wenn er sie nicht schon geschichtsspekulativ programmierte, wie ja auch die Franzosen nie taten und wie sich in Marxens Fall, was Deutschland betrifft, nicht bewährt hat. Der radikalere, mit den Mitteln von Hegels Begrifflichkeit jede – also gerade die unauffälligere, aber fundamentalere – Abhängigkeit von ihm sprengende Aufstand gegen seine Philosophie, der deutscher Staatsvergottung, Machtvergottung vielleicht dann ein Ende gesetzt hätte, schwebte Bauer, nicht Marx vor; was das Konzept wieder schwächte, war eine Anfälligkeit für die Illusion, ein selbst zu schwärmerischer, ichbezogener, dünn ästhetisierender Genie-Kult, der in verspätetem Sturm und Drang das Verhältnis zwischen der Gesellschaft und dem kreativen Bewußtsein verzeichnete. Die Verwundbarkeiten, die den beiden streitenden Gedankensystemen zu eigen waren, erscheinen heute eher als Pendants, deren Komplementarität nur dem Zeitbewußtsein keineswegs schon durchsichtig war. Sicher war, was Bauer eigentlich wollte, sehr viel mehr, als was er theoretisch erzielte; wie Marx politisch das erzielte, was er eigentlich, er erfuhr es ja nicht mehr, nicht gedacht hatte.

Daß sie uminterpretiert und mißdeutet wird, gehört zum Geschichtlicherwerden einer Doktrin; nur folgenlose Doktrinen können leicht einem Schicksal entgehen, das im Falle des Marxismus in ihm selbst so klar angelegt war. Daher ist das russische 1917 zwar in seiner Geschichte ein Bruch, aber ein von jener Anlage und von der Haltbarkeit des Leninschen Werkes immer deutlicher seither sanktionierter: der Bruch hebt eine Kontinuität, die so vehement über ihn hinwegging, nicht auf, mitsamt seiner Problematik, welche weitertreibend sowohl als auch weiterhin ungelöst in ihm dauert, ist der Marxismus eine bestimmende, in ihrem geschichtsbildenden Impetus längst ausgewiesene Macht unserer Welt; was aus ihm wird – und von ihm her – aber muß schließlich sich nach dieser Problematik bestimmen, die nach dem Befund eine des Verständnisses der Marxschen Lehre ist für die Empirie des Humanen. Da Marxens Verarbeitung der von Hegel hypostasierten dialektischen ›Bewegungsformen‹ der Weltgeschichte, die sich eben hegelisch gedacht von einem immer schon hinzuzudenkenden Inhalt nicht trennen lassen, sofort, wie diese Analyse ergeben hat, fragwürdig wird, wo es um die Bestimmung dieses Inhalts, also das dem Künftigen vorschwebende anthropologische Grundmodell geht, ist es keineswegs erstaunlich, daß eben das letztere im Osten teils so bürgerlich idyl-

lich geriet, wenn wir seinen einen Pol zu nennen versuchen, teils, an dem andern, so antikisierend heroisch; daß es, kurz, so konservativ ist, daß die Kulturformen, aus denen es sich erschließen läßt, leicht dem Westen verstaubt erscheinen. Nichts davon, selbst der »proletarische Realismus« nicht, ist erstaunlich, denn in dem Augenblick, da die revolutionäre Dynamik, im Widerschein der Erfahrung der unmittelbar von ihrer Bewegung Getragenen, ihre Spannungen zu der Welt, gegen die sie entfacht war, erschöpft hatte, mußte der Eisenstein-Avantgardismus verblassen, in der sozialistischen Wirklichkeit nämlich ganz von selbst das zum Vorschein kommen, worauf die ganze Idee von ihr, als anthropologisches Konzept, schließlich gründete: jene Vorstellung vom wiederhergestellten, »positiven«, harmonischen Menschen, die als bürgerliche Vormärz-Imago den frühen Marx mit dem späten Hegel verband.

Die Zurückgebliebenheit der ihrer Oberschicht entblößten russischen Gesellschaft, für deren Entfaltung der Eintritt in eine dem Frühkapitalismus entsprechende Phase erst fällig war, kam dem präzise entgegen: nicht Lenin allein war von den Deutschen über die Frontlinien befördert, sondern auch ein französisch-aristokratisches Kulturideal durch ein bürgerlich deutsches ersetzt worden, wie immer antibürgerlich man sich noch lange gebärdete. Die seither erfolgte Amalgamierung des Marxismus mit dem Russentum, die, da eben das Fortzeugen seiner Konzeption in einer neuen Zentrierung seiner Bewegung in China das Nicht-Aufgehen der letzteren in einem sie empfangenden Volkstum erweist, schon heute mehr das zurückliegende halbe Jahrhundert als eine schnell sich wandelnde Gegenwart kennzeichnet, bedeutet nicht, daß er eben als Geschichtsgestalt im geringsten seiner Kontur wäre beraubt worden; wie das Prägende der Erfahrung der Welt gerade in ihrer für andere Erfahrungsmöglichkeiten immer exklusiven Bestimmtheit auch die Person ja nicht untergehen läßt, sondern sie realisiert. Sicher ist, daß die früh-, wo nicht vorbürgerliche Bildsamkeit, plastische Vitalität des neueren russischen Menschen den Marxismus gerade dort ergänzen konnte, wo sein Defekt lag: nur dort eben konnte die Unzulänglichkeit seiner Anthropologie keine seiner Durchsetzung schädliche, den Defekt offenbarende Rolle spielen, wo die Antiquiertheit ihrer Modellvorstellung dem Geschichtskalender nach keine war. Daß, wenn auch kaum ohne weiterwirkende Spuren des Übels, der von ihm geschaffene Staat Stalins Blutterror überleben konnte, währenddessen seine Auflösung im schlechthin Östlichen, wie es Europa begreift, schon völlig voll-

zogen schien, bezeugt jedenfalls, nachdem angesichts des Tyrannen keine Verbindung des Marxismus zu seinem Humanitätsziel sich noch irgend hatte herstellen lassen, durchaus ein Vermögen sich aus sich selbst erneuern der Dauer, dessen Evokation durch den deutschen Angriff längst gefruchtet haben muß, als Stalin starb.

Gerade die Erwägung eines in der Tat realdialektischen Zusammenhangs wie des soeben berührten aber hellt am direktesten die Zweideutigkeit der marxistischen Vorstellung von den Hegelschen ›Bewegungsformen‹ auf: ihre logische wie anthropologische Unvereinbarkeit mit dem Wesen von Praxis. Retrospektiv zwar läßt sich einsehen, daß, zu einer Stunde, da die sich selbst überlassene sowjetische Gesellschaft schon so weitgehend demoralisiert war, daß sich ein zunehmender Verfall marxistischer Authentizität in ihr abzeichnete, dieser erneute Eingriff des Westens, aus dem die Lehre gekommen war, jenen die Besinnung wie die Seelen aufrüttelnden Effekt haben mußte, den das Englische *rallying* nennt und der unter der Eisdecke der späten Stalinschen Jahre die Erneuerung des Leninschen Erbes in den Menschen dann fraglos schon vorbereitete; aber die ›logische‹, wenn auch eben ihren Implikationen nach höchst unlogische Folgerung für einen politischen Willen, der sich statt in einer Situation an geschichtstheoretischem solcher Art orientiert: die Retrospektivität also vorwegnimmt, ehe ihr historiographischer Beobachtungsposten im je Künftigen tatsächlich erreicht ist, müßte so weit gehen, den Angriff auf das eigene Land, da die Geschichte ihn ja ›vorschreibt‹, zu fördern. Die Spontaneität, die sich nur in einer Situation orientieren kann, gerät in einem solchen Fall in einen ausweglosen Widerstreit mit sich selbst, das aber heißt, daß sie überhaupt verlorengelht und eben die ›Realdialektik‹ dann ganz anders läuft, als sie nach der Vorstellung sollte. Wie ein Vergleich dieser Möglichkeit mit dem schon berührten Verhalten der prähitlerschen deutschen Marxisten der sozialdemokratischen Mehrheitspartei zeigt, wäre das in der Tat auch die typische deutsche Konsequenz, zu der in diesem Fall die Geschichte freilich keine Gelegenheit bot, aus den Weisungen der Geschichtstheorie; damit deren Konsequenz sich erfülle aber bedurfte sie russischer Inkonsequenz, also eines aller Theorie zum Trotz sich in spontaner Unbeirrbarkeit in einer Situation orientierenden Willens. Doch schafft das den Widerspruch der Theorie ja nicht aus der Welt. Auch in der Sowjetunion, wenn auch im Effekt nur von ihr her und tatsächlich dann wieder in Deutschland: als hätte der Fernblick nach dem Ursprungsland der Theorie sie in Stalin gestärkt, blieb

er insofern nicht folgenlos, als dessen Weisung an die KPD von 1931, zur Herbeiführung der Revolution in Deutschland vorerst Hitlers Interessen zu fördern – was sie, mit so einschneidenden Folgen noch heute, dann bezeichnenderweise auch tat –, präzise die Katastrophenpolitik war, die aus einer Verkennung der Spontaneität sich ergeben muß, welche in Deutschland praktisch zumutbar war, aber nur die Konsequenz ist aus einer ebenso deutschen Theorie.

Bezeichnend denn weist deren Grundmodell auch auf theologische Präzedenzen: der Gang der Selbstverwirklichung der Idee der Freiheit in der Geschichte ist in der Tat ja mit einer Theodizee, aus der Gott ausgespart bleibt, nicht grundlos verglichen worden, die Perspektive für das Ganze dieses Ganges aber ist dann die der verwirklichten, sie ist eine Usurpation des Standpunkts eines gewordenen Gottes: da der aporetische Kern des Dilemmas, das in Marxens Anwendung des Modells auf die politische Praxis erkennbar wird, aus der Abgeklärtheit des Hegelschen Blickes auf das kühn vorweggenommene Ganze, also aber aus seiner Retrospektivität, sich ergibt, die in dieser ›wissenschaftlichen‹ Verhüllung umso ahnungsloser Marx übernimmt, als er Augenfälliges daran ›umstülpen‹ kann, dessen Augenfälligkeit ihm ganz verhüllt, daß es gerade theoretisch sekundär ist, handelt es sich, aufs Entscheidende gesehen, um Hegels Theorie, nicht um Marxens. Aus seiner Hegelschen Bewußtseinswurzel erklärt sich einerseits die eigentümliche Mächtigkeit des Marxismus, ohne die unverstänlich bliebe, daß er als einzige Lehre westlichen Ursprungs eine große Nation Ostasiens ergreifen konnte, und zwar nicht ›missionarisch‹, sondern aus ihrem Innersten her; andererseits sein Erfolg dort, wo das Dilemma im verborgenen bleiben konnte, ja die frühe Entscheidung für die ›Verwirklichung des Sozialismus in einem Lande‹ den Blick von den fatalen ›Bewegungsformen der Geschichte‹ weg und auf diejenigen der Industrialisierung, des Plans, lenkte. Mit diesem verwickelt sich die Problematik der Retrospektivität freilich weiter: einerseits ist er in der Präsenz seines Zupackens in eine Situation die evidente Gegenmacht zu ihr, die hier ›dialektisch‹ also umschlägt eben in diese, ja insofern planende Gegenwart sich ins Künftige hinein prospektiv dehnt, versöhnt er die zuvor zitierte Stormsche Alternative: nicht nur kann das ›Was kommt danach?‹ selbst zum Gegenstand der ›rechten‹ Entscheidung werden, sondern die Voraussehbarkeit der Erfordernisse, Bedingungen seiner Realisierung wird, wo in diesem Sinne die Zukunft kanalisiert ist, zu einer gegenwärtigen Erfahrung, ergo einem Kriterium, ob das Han-

deln denn recht sei, schon selbst. Andererseits gilt dieses nur, wo die Pläne realisiert werden: wo der Wille ihnen chronisch meist nachhinkt, zeigt das Dilemma sich in neuer Gestalt.

Es wird nämlich dann vom Soll, dem Planziel her, einem abermals ins Künftige projizierten Retrospektionsstandort, auf die präsen- te Wirklichkeit, die man selbst ist, nur noch fordernd zurückgesehen, diese also in ein Subjekt der unmittelbaren Selbsterfahrung und ein Objekt dieses Rückblicks, mit dem ›identisch‹ zu sein man sich verurteilt weiß, so gespalten, daß der Plan den Willen nun ›zieht‹, statt von seiner Spontaneität noch getragen zu werden: was diese entmutigen muß, den Sachverhalt also weiter verschlimmert. In welcher Weise der Kasus etwa auf die russische Wirtschaft sich anwendet, die verständlicherweise mit der Schwierigkeit besser dort fertig wird, wo der selbst spontane Impuls eines Industrie-Enthusias- mus ihr beisteht, als dort, wo trotz natürlicher Gegebenheit potentiell un- ermeßlicher Reichtümer das chronische, immer noch nicht gelöst erschei- nende Hauptproblem für die Sowjetökonomie liegt, in der Landwirtschaft also, hat uns weiter hier nicht zu beschäftigen; was in dem Dilemma sich verrät aber ist das anthropologische Defizit einer Doktrin, die den »wirkli- chen« Menschen zwar entdeckte, aber sogleich auch schon um seine Wirk- lichkeit brachte, indem sie ihn gegen sein Wesen den Geboten der ›Theorie‹ unterwarf.

Hierfür ist es prinzipiell gleichgültig, ob die Theorie Geschichtstheorie ist oder das Theoretische an einer empiriefremden planwirtschaftlichen Festsetzung, die mit den Bedingungen ihrer Verwirklichung durch den Wil- len des da verplant werdenden Menschen man wie in der Unwirklichkeit einer Zwangsneurose von vornherein nicht koordiniert. Marxens Maxime vom Primat der Praxis ist in beiden Fällen verletzt, unbeschadet eines er- heblichen Unterschiedes: daß die Geschichtstheorie, um nicht versagen zu müssen, als Bewegungsbild also fortzuwirken, unter Berufung auf sie selber umgangen, gar entstellt werden konnte, die Differenz zwischen einem Soll und seiner Erfüllung das indes nicht erlaubt. Solange im Marxismus eine ei- nigend-verbindliche Vorstellung, die zwischen der Selbsterfahrung der Per- son und ihrer Erfahrung des Gesellschaftsprozesses ein unmittelbares Ver- hältnis schafft, die Lücke nicht ausfüllt zwischen menschlicher Empirie und Geschichtsgesetz, menschlicher Empirie und Agrarplan – und woher könn- te eine solche Vorstellung, soll sie dauerhaft sein, dort bezogen werden? –, kann die Ersetzung des privaten Profitstrebens durch das allgemeine In-

teresse sowenig ökonomisch gelingen, wie die – nur deutsch-marxistische freilich, aus der Theorie selber allein aber schließlich begründbare – Ersetzung des engagierten eigenen Interesses durch die Einsicht in Realdialektik politisch zum Erfolg führen kann: gleichgültig, ob es sich dabei um die evolutionistische, kautskyanische Version dieser fragwürdigen Einsicht handelt oder um ihre katastrophenpolitische. In diesem Verständnis ihres Begriffs muß die Kanalisierung der Zukunft, als die wir die Blickrichtung des Marxismus mittlerweile bezeichnen dürfen, also scheitern: ihre inhaltliche, anthropologische Schwäche, ein gerade zu undialektisches, nämlich äußerlich-endgültiges, statisches Menschenbild, wie es in dem einschlägigen, zitierten Passus Marxens sich zeigt, und ihre formale, methodische, die als ihre Retrospektivität hier gezeigt werden konnte, sind untrennbare Korrelate, Seiten an einem Defekt. Ihre Einheit ergibt sich aus der zuvor betrachteten Eigenart des Hegelschen Denkens: daher setzt jedes Weiterdenken des Revolutionsgedankens über Marx hinaus eine gründlichere Emanzipierung dieses Gedankens von Hegel voraus, als sie Marx selber gelang. Eine solche Emanzipierung wiederum ist nur im Medium Hegelscher Thematik, in Anknüpfung an sie möglich, paradoxerweise also in Wiederaufnahme der Denkmotive des deutschen Idealismus: was gerade nicht heißt, daß ein philosophiegeschichtlicher Akademismus am Platz wäre, wie es ihn ja ohnehin gibt; sondern daß, frei von den zeitbedingten Beschränkungen des deutschen Idealismus, die Vernunft dessen Fragen abermals zu stellen begänne aus ihren Erfahrungen seither heraus: mit ihren Widersachern, aber zumal mit sich selbst. Die Kanalisierung der Zukunft, die ihre sie offen haltende Planung en situation wäre: unter Ausschließung jenes Hybriden, also der unvermeidlich nihilistischen, unvermeidlich knechtenden Hineinblendung retrospektiv-geschichtsphilosophischer in prospektiv-politische Perspektiven, müßte sich als ideengeschichtliche Gegenwelt zur ganzen Lehre Hegels ausnehmen – aber projizieren wir sie nicht zukunftsgeschichtlich, versuchen wir sie: sonst verfallen wir noch zu der Stunde, in der sie uns aufging, unmerklich wieder nur in die glänzende Selbsttäuschung Marxens.

Und lassen wir sein geschichtliches Werk an diesem Punkt aus dem Auge. Dieses, nicht sein persönliches; denn was immer aus dem wird, was, als Marxismus, er stiftete, das Scheitern seiner Idee in seinem Land führt uns nicht nur auf die Ursache dieses Scheiterns, auch nicht nur auf die Gegenstände der Philosophie zu Beginn seiner Zeit und nicht einmal – für die gegenwärtige Studie – auf die damaligen und jetzigen Verhältnisse dieses

Landes zurück, sondern vorerst noch einmal auf Marxens eigenes Humanitätsdenken. Wo die persönliche Freiheit im Vergleich mit der der Mitmenschen völlig ungewöhnlich, sehr deutlich aber eingeschränkt ist im Verhältnis zu einem Drange nach ihr, darf eine mächtige Belastung aus den frühen Lebensjahren vermutet werden: hier war sie, biographisch, durchaus kein äußerer Zwang, keine soziale Bedrückung, auch keine durch die Familie, der persönliche Horizont seiner Mutter freilich war eng, holländisch-rabbinisch ihre Herkunft, aus der Emanzipation des deutschen Judentums und einer schon bürgerlichen Tradition aber ging, vor seinem Übertritt zur evangelischen Kirche, der von Karl Marx sehr geliebte und bewunderte Vater hervor, mit dem er, wie es erscheint, nie im Leben einen Konflikt hatte – genau dies aber ist seltsam bei einem so unabhängigen, kritischen Geist. Die Wahrscheinlichkeit ist gut, daß die Über-Identifizierung Marxens mit dem Vater, der das Deutsche idealisierte, eine Unterdrückung der Gegenmacht in ihm schuf, der mütterlich-jüdischen, aus der zwar sich sein Aufstand dann nährte, diskret aber das schonte, wofür der Vater stand und nach des Vaters Tod ein Tabu. Tabuiert ist in Marxens Denken, so sonderbar das dünkt, das Deutsch-Bürgerliche, nicht in seiner politischen Rolle, nicht in seiner ökonomischen, nicht in seinem sich schon vorzeichnenden ressentimentalen Bewußtseinsverfall, nicht in der Enge seiner Gesinnung, durchaus aber als die Lebensform jener Bildung, die in den Werken der deutschen Klassik ihr eigenes Kulturideal war. Diese bei Marx beginnende und bis Lukács noch immer andauernde Tradierung der deutsch-bürgerlichen Bildungsidee durch den Marxismus aber schafft nicht nur jenes Dilemma, das erst eine dialektische Phänomenologie des ›Harmonie‹-Ideals, wie wir schon bemerkten, erschließt, sondern sie läßt das noch größere zurück, wodurch ein solches Ideal zu ersetzen sei, dem Proletarier als dem selbstentfremdeten Menschen fällt ja gerade diese Rolle nicht zu. Sie fällt ihm, genauer, erst, insofern er seinen Zustand aufheben soll, zu; aber nicht er selbst, wie er irgend schon wäre, kann dann die Richtung für diesen Akt, für seine eigene Vermenschlichung, setzen.

Was könnte sie setzen? Offenbar fragt man am Kern des Dilemmas der marxistischen Anthropologie schon vorbei, wenn man als Antwort auf eine solche Frage überhaupt eine statische Vorstellung, einen idealtypischen Charakter, anders ausgedrückt: ein definitives, abstraktes, nämlich buchstäblich abziehbares Menschenbild gleich welcher Beschaffenheit sich erhofft. Alle solche Idealtypen implizieren, wie es der eigentümlichen Einheit