

Die Praxis und das Begreifen der Praxis

Thesen zu den Thesen ad Feuerbach von Karl Marx*

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik
Universität Kassel
Institut für Philosophie

1. Vorbemerkung zum Begreifen der Praxis
2. Konturen einer kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis
3. Die revolutionäre Praxis als Aufgabe

1. Vorbemerkung zum Begreifen der Praxis

In den nicht zur Veröffentlichung bestimmten, flüchtig ins Notizbuch geschriebenen Thesen zu Feuerbach hat Marx 1845 bekanntlich die Grundmotive seines Denkens angedeutet. Die achte These aus der ich den Titel meines Beitrags entnehme, lautet im Kontext:

„8. Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.“ (MEW 3,7).¹

Wer genau hinhört, wird entdecken, dass der zur Handlichkeit eines Mottos zusammengestutzte Beitragstitel gegenüber dieser achten These eine gefährliche Vereinfachung vornimmt. Wir können dieser Gefahr einer grundsätzlichen Missdeutung der Marxschen Aussage nur dadurch begegnen, dass wir ihr gleich zu Beginn zu begegnen versuchen.

Marx unterstreicht in der achten These zu Feuerbach, dass alles gesellschaftliche Leben wesentlich *praktisch* ist und dass deren theoretisch unlösbaren Probleme in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis ihre Lösung finden. Es wird also hier von Marx auf die gesellschaftliche Praxis und ihr Begreifen als *praktische* Aufgabe verwiesen; mein Beitragstitel dagegen lässt diesen Kontext nicht mehr erkennen, sondern suggeriert, dass die Praxis und das Begreifen der Praxis Momente eines aus sich heraus klärbaren Bezugs darstellen. Der Titel könnte sogar so verstanden werden, als ginge es hier allein um eine theoretische Klärung des Bezugs von Praxis und Begreifen, also gerade um jenen Mystizismus, den Marx mit der achten These zu überwinden sucht.

Es ist hinlänglich bekannt, dass die Marxsche Theorie sowohl von ihren dogmatischen Fortsetzern als auch von ihren Gegnern als positive Wissenschaft und Praxis gründlich missverstanden wurde. Überhaupt lassen sich die beiden im 20. Jahrhundert in Ost und West vorherrschenden Positivismen aus der wissenschaftlich linearen Auflösung des Bezuges von Praxis und ihrem

Begreifen ableiten: Während der wissenschaftliche Materialismus des Ostens davon ausging, dass die Praxis ein naturnotwendiges Prozessgeschehen sei, dessen Bewegungsgesetzlichkeit das Begreifen schlicht widerzuspiegeln habe, bemühte sich demgegenüber der kritische Rationalismus des Westens darum, die Praxis allererst durch die wissenschaftlichen Methoden des Begreifens als Erkenntnisgegenstand zu konstituieren. In beiden Varianten des wissenschaftlichen Positivismus kommt Praxis als Praxis überhaupt nicht mehr vor, sondern nur als Gegenstand der Erkenntnis und der Manipulation. Weshalb bei ihnen auch die Anwendung ihrer wissenschaftlichen Erkenntnisse auf die „Praxis“ – wie sie missverständlicherweise formulieren – sich auf sozialtechnologische Planungsstrategien reduzieren.

Aber auch die sogenannten dialektischen Varianten, die die Praxis und das Begreifen der Praxis nur äußerlich in einen wechselseitig sich bedingenden und bestimmenden Bezug setzen – verstehen diese sich nun als dialektische Selbstorganisationstheorie oder als dialektische Soziologie der Praxis oder als dialektische Verhältnistheorie –, stehen in der Gefahr, die Praxis und das Begreifen lediglich als Prozessmomente, Erkenntnisgegenstände oder Verhältnisbestimmungen zu behandeln, d.h. sie allein theoretisch-wissenschaftlich zu bestimmen. Dadurch wird Praxis von vornherein nicht mehr als gemeinte und aufgegebene Praxis, als von uns vollzogenes und intendiertes Handeln bedacht.

Ich meine – um nun endlich auf den Kern des Problems zu kommen –, dass nur dort die Praxis und ihr Begreifen als praktische angesprochen bleiben, wo wir nicht vergessen, dass es hierbei um *unsere* Praxis und *unser* Selbstbegreifen geht, wo wir uns also bewusst halten, dass wir selber die Subjekte der Praxis und ihres Begreifens sind.

Dies ist die Grundeinsicht der praktischen Philosophie seit Sokrates, erneuert in Kants Primat der praktischen Vernunft. Jedes wissenschaftliche Vergegenständlichen der Praxis und ihres Begreifens dagegen zertrennt die Einheit unseres praktischen Vollzugs und die Potenzen unserer Selbsterkenntnis in ein uns äußerlich entgegengestelltes und fremdbestimmendes Praxisgeschehen und uns als praktisch entmündigte, funktional-eingeplante Erkenntnissubjekte.

In meinen folgenden Bemerkungen möchte ich an den Kerngedanken der *Thesen ad Feuerbach*, die die Grundmotive des Marxschen Denkens aussprechen, darlegen, dass sich das Marxsche Denken nicht nur bewusst in die Tradition der praktischen Philosophie stellt, sondern diese sogar noch dialektisch überhöhend radikalisiert. Mit diesen erläuternden Bemerkungen soll umrissen werden, in welche Tradition wir uns stellen, wenn wir heute von einer kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis sprechen.

2. Konturen einer kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis

Gleich in der ersten These bestimmt Marx seinen praxisphilosophischen Standort in Abgrenzung gegenüber dem Materialismus in all seinen Varianten einerseits und dem Idealismus der dialektischen Philosophie andererseits:

„1. Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*, nicht sub-

ektiv. Daher [wird] die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt. Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* [=wirkliche] Tätigkeit. Er betrachtet daher im „Wesen des Christentums“ nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefasst und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der 'revolutionären' der 'praktisch-kritischen' Tätigkeit.“ (MEW 3,5).

Es ist erstaunlich, dass nach dieser ersten These und ihrem ersten Satz – nicht ganz ohne Verschulden von Friedrich Engels und seine Rezeption durch Plechanow, Lenin, Stalin – die Marxsche Praxisphilosophie so rasch und gründlich in ihr ausdrückliches Gegenteil eines platten Weltanschauungs-Materialismus degenerieren konnte. Doch lassen wir am besten alles, was unter dem Namen Marxismus verbreitet wird, von Anfang an beiseite und versuchen wir, uns nur die prinzipiellen Aussagen von Marx zu vergegenwärtigen.

Unter Materialismus rechnet Marx außer Feuerbach nicht nur den französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts eines La Mettrie und d'Holbach, sondern ebenso den angelsächsischen Empirismus und Sensualismus eines Hobbes und Locke, d.h. aber die ganze positivistische Wissenschaft der Neuzeit vor ihm. Ihr hält er vor, dass sie die Wirklichkeit, die sie zu erkennen versucht, nicht als wirkliche zu fassen vermag, sondern „unter der Form des Objekts“ verdinglicht und sich entgegenstellt. Dies schärfer fassend, sagt Marx in der *Heiligen Familie*:

„In Bacon, als seinem ersten Schöpfer, birgt der Materialismus noch auf eine naive Weise die Keime einer allseitigen Entwicklung in sich. Die Materie lacht in poetisch-sinnlichem Ganze den ganzen Menschen an. [...] In seiner Fortentwicklung wird der Materialismus einseitig. Hobbes ist der Systematiker des baconischen Materialismus. Die Sinnlichkeit verliert ihre Blume und wird zur abstrakten Sinnlichkeit des *Geometers*. Die *physische* Bewegung wird der *mechanistischen* oder *mathematischen* geopfert [...]. Der Materialismus wird *menschenfeindlich*.“ (MEW 2, 135 f.).

Es ist das große Verdienst Feuerbachs, dass er sich mit seinem anthropologischen Materialismus dieser Entsinnlichung unserer Wirklichkeitserfahrung entgegenstemmt und versucht, nicht nur uns die erfahrbare Natur, in ihrem poetisch-sinnlichem Glanze zu erhalten, sondern uns damit auch unsere eigene naturhafte Sinnlichkeit zurückzuerobern. Aber Feuerbach geht – wie Marx in der fünften These nochmals unterstreicht – nicht weit genug, er bleibt bei der Anschauung stehen:

„5. Feuerbach, mit dem *abstrakten Denken* [der Wissenschaften] nicht zufrieden, will die *Anschauung*, aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit.“ (MEW 3, 6).

Der Einwand gegen alle Arten von Materialismus, vom positivistischen Empirismus bis zu seiner philosophisch bewusstesten Gestalt bei Feuerbach, ist also, dass in ihm die Wirklichkeit als Objekt dem erkennenden Subjekt entgegengestellt wird, ohne zu begreifen, dass uns damit die Wirklichkeit als *wirkliche* verlorengelassen, denn diese können wir nur dort erfassen, wo wir uns mitsamt unserer Erkenntnis als wirklich praktischer Teil der zu erkennenden Wirklichkeit be-

greifen; dies meint der erste Satz der ersten These, den ich daher nochmals zitiere:

„Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv.“

Obwohl im Begriff der Wirklichkeit auch die ganze Naturproblematik mit angesprochen ist, klammere ich diese hier aus² und gehe nur auf die Praxis und die menschliche Geschichte ein: Wer nun glaubt – wie oft in den diversen Marxismen – an die Stelle der Sinnlichkeit lediglich die Praxis setzen und diese weiterhin als einen wissenschaftlich zu analysierenden Erkenntnisgegenstand bzw. als ein wissenschaftlich abbildbares Prozessgeschehen behandeln zu können, der hat die Pointe der Marxschen Kritik von vornherein missverstanden. Denn Praxis – so wie Marx diesen Begriff hier einführt – kann nicht mehr als ein uns entgegengesetztes Erkenntnisobjekt begriffen werden, da wir selber die Subjekte dieser aus sich selbst zu erkennenden Praxis sind. Die Wirklichkeit der Praxis und der Geschichte ist unser eigener menschlicher Lebensprozess, den wir in seinem Wirklichsein nur subjektiv, d.h. in praktischer Selbsterkenntnis und Bewusstwerdung erfahren können. Mit dieser Grundaussage stellt sich Marx vom allerersten Satz seiner praxisphilosophischen Thesen in die seit Sokrates währende Tradition der praktischen Philosophie, die er aus ihrer individuellen Handlungsperspektive in den gesellschaftlichen Geschichtshorizont aufhebend radikal zu Ende denkt.³

Der zweite Satz der ersten These setzt sich unmittelbar daran anknüpfend mit der Gegenseite der idealistischen Philosophie auseinander:

„Daher [wird] die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt.“ (MEW 3, 5).

Obwohl hierin der gesamte Deutsche Idealismus seit Kant angesprochen wird, ist doch vornehmlich Hegels *Phänomenologie des Geistes* gemeint. In Hegels *Phänomenologie des Geistes* wird der Bewusstwerdungsprozess, den das Bewusstsein an und für sich selber vollzieht und erfährt, entwickelt, d.h. hier wird bereits eingelöst, was Marx für die Erkenntnis der Praxis fordert, dass die menschliche Tätigkeit sich nicht äußerlich vergegenständlicht, sondern sich selbst aus ihrem Tätigsein heraus begreift; allerdings – und das ist der kritische Einwand, den Marx gegen den dialektischen Idealismus vorträgt – wird in Hegels *Phänomenologie* nur die Arbeit des Geistes, des Bewusstseins, begriffen und nicht die ganze „wirkliche, sinnliche Tätigkeit“, wie sie uns als zu verwirklichende Praxis und Geschichte praktisch aufgegeben ist.

In den kurz vorher geschriebenen *Pariser Manuskripten* führt Marx dazu erläuternd aus:

„Das Große an der Hegelschen 'Phänomenologie' [...] ist, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, [...] daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirkliche Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift. [...] Die Arbeit [allerdings], welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die *abstrakt geistige*.“ (MEW 40, 574).

Aus diesen beiden negativen Abgrenzungen von Feuerbach und von Hegel, vom Materialismus und vom Idealismus, wird die Grundintention der Marxschen Philosophie der Praxis deutlich; es geht Marx darum, die menschliche Praxis als einen geschichtlichen Werdeprozess zu begreifen, der sich nur aus sich selbst bewusstwerden kann, wobei dieses Bewusstwerden selber wiederum richtungsgebend in die uns aufgegebenen Praxis bewussten Menschseins eingeht.

Was für uns als handelnde Individuen völlig selbstverständlich ist, dass wir uns nämlich in unserer existentiellen Praxis nicht äußerlich empirisch erkennen und bestimmen, sondern gleichsam nur von innen heraus unserer selbst bewusst werden können, das gilt – wie Marx unterstreicht – auch für die gesellschaftliche Praxis und für die Menschheit als Ganzes. Der Mensch ist Subjekt seiner Geschichte, nicht der Mensch als einzelner, sondern die Menschen im Prozess ihrer sich selbst hervorbringenden und sich darin bewusstwerdenden Menschwerdung. Darauf verweist Marx in der sechsten, siebenten, neunten und zehnten These zu Feuerbach, die ich hier zusammengefasst wiedergebe:

„6. Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen: 1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt – *isoliert* – menschliches Individuum vorauszusetzen. 2. Das Wesen kann daher nur als 'Gattung', als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.

7. Feuerbach sieht daher nicht, daß das 'religiöse Gemüt' selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.

9. Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt, d.h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft. [d.h. der abstrakt allgemeinen Verknüpfung der Individuen].

10. Der Standpunkt des alten Materialismus ist [daher] die bürgerliche Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit.“ (MEW 3, 6 f.).

Nur auf einen Punkt des für sich selbst sprechenden Textes möchte ich hier ausdrücklich eingehen. Einer der meist traktierten und verzerrten Sätze des Marxschen Werks ist der aus der sechsten These: „In seiner Wirklichkeit ist es (nämlich das menschliche Wesen) das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“ Man hat aus diesem Satz – und zwar sowohl von marxistischer als auch antimarxistischer Seite – herauslesen wollen, dass Marx das Individuum völlig in der Gesellschaft habe aufgehen lassen wollen, ja sogar, dass er die eigenständige subjektive Existenz der Individuen geleugnet habe. Das ist natürlich eine totale Verkennung und Verdrehung der Marxschen Aussage, denn erstens bezieht sich der Satz gar nicht auf das Individuum, sondern auf das menschliche Wesen, worunter Marx – wie aus dem Kontext völlig eindeutig hervorgeht – den Menschen schlechthin, die gesellschaftliche Menschheit versteht, die er aber im Gegensatz zu Feuerbach nicht „nur als 'Gattung'“, d.h. als „natürliche [...] Allgemeinheit“ fasst, sondern als das in der Geschichte sich erst selber hervorbringende und darin bewusstwerdende Wesen begreift.

So besagt der Satz also nichts anderes, als dass die Menschen in ihrer je konkreten Wirklichkeit das ensemble der von ihnen selbst geschichtlich hervorgebrachten gesellschaftlichen Verhältnisse darstellen. Wobei zusätzlich daran zu erinnern ist, dass es sich hier gerade nicht um eine äußerlich-wissenschaftliche Fremdbestimmung handelt, also etwa um eine soziologische Aussage über die Abhängigkeit des Individuums von der Gesellschaft, sondern um den ersten Grundgedanken unseres praktischen Selbstbegriffens als gesellschaftliche Wesen, an den sich – wie gleich noch zu zeigen sein wird – als zweiter Grundgedanke die zukunftsgerichtete Veränderung der Welt, bzw. Selbstveränderung als unsere praktische Aufgabe anschließt. In den Anfangssätzen des *18. Brumaire des Louis Bonaparte* hat Marx diesen ersten Grundgedanken auf eine klassische Formel gebracht:

„Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.“ (MEW 8, 115).

Aber noch viel entschiedener hat Marx immer wieder unterstrichen, dass es für ihn – im Gegensatz zu Hegel – keinen überindividuellen Weltgeist, und so auch keine überindividuelle Gesellschaft an sich gibt, sondern dass allein die Individuen, die *gesellschaftlich* handelnden Individuen, Träger und Subjekte, dessen sind, was wir Gesellschaft und Geschichte nennen. In den *Pariiser Manuskripten* hebt Marx ausdrücklich hervor:

„Es ist vor allem zu vermeiden, die 'Gesellschaft' wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum *ist* das *gesellschaftliche Wesen*. Seine Lebensäußerung [...] *ist* daher eine Äußerung und Bestätigung des *gesellschaftlichen Lebens*.“ (MEW 40, 538).

Gerade deshalb gilt aber auch das, was Marx eine Seite vorher dialektisch so fasst:

„Also ist der *gesellschaftliche* Charakter der allgemeine Charakter der ganzen Bewegung; *wie* die Gesellschaft selbst den *Menschen als Menschen* produziert, so ist sie durch ihn *produziert*.“ (MEW 40, 537).

Was also Marx hier unterstreicht, ist somit das genaue Gegenteil dessen, was der dogmatische Marxismus und Antimarxismus ihm anzudichten versucht. Für Marx sind allein die immer schon gesellschaftlich handelnden Individuen – denn abstrakt isolierte Individuen gibt es nicht – Träger und Subjekte der gesellschaftlichen und geschichtlichen Praxis.⁴

Diese Grunderkenntnis ist von entscheidender Bedeutung für die ganze Marxsche Entfremdungs- und Revolutionstheorie, denn nur weil alle gesellschaftlichen Verhältnisse nichts an sich Gegebenes darstellen, sondern allesamt durch die gesellschaftliche Praxis der Individuen geschichtlich hervorgebracht sind, besteht die prinzipielle Möglichkeit und die berechtigte Hoffnung, dass die in blinder, naturwüchsiger Praxis erzeugten Entfremdungsverhältnisse, die Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse aller Art, durch die bewusst und solidarisch handelnden Individuen wieder aufgehoben, d.h. revolutioniert werden können.

Auch hier wird aus den wenigen Andeutungen klar, dass Entfremdungs- und Revolutionstheorie nur dann einen Sinn ergeben, wenn sie nicht als äußerliche Bestimmungen von Praxis gefasst,

sondern als kritische Analyse unserer eigenen praktischen Lebensverhältnisse und unserer eigenen praktischen Aufgaben begriffen werden. Dies spricht Marx in der vierten These ad Feuerbach ausdrücklich an:

„4. Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z.B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden.“ (MEW 3, 6).

3. Die revolutionäre Praxis als Aufgabe

Revolutionäre Praxis meint also hier bei Marx die zu beginnende und dann permanent fortzuführende Aufgabe, dass die Menschen sich nicht länger von den von ihnen selbst bewusstlos hervorgebrachten gesellschaftlichen Verhältnissen fremdbestimmen lassen, sondern bewusst und solidarisch die Gestaltung ihrer eigenen Lebenspraxis in die Hand nehmen und so zu den wirklich bewussten Subjekten ihrer eigenen Geschichte werden. Dass diese Umwälzung nicht über einen nur äußerlichen Gewaltstreich oder durch die bloße Abschaffung von Eigentumsverhältnissen erreichbar ist, sondern einen langwierigen, die Menschen selbst verändernden Emanzipationsprozess impliziert, hat Marx in der dritten These zu Feuerbach ausdrücklich betont:

„3. Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren.

Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden.“ (MEW 3,5 f.).

Ich glaube, dass nirgends im Marxschen Werk die dialektische Komplexität und der praktische Anspruch der Marxschen kritischen Philosophie der gesellschaftlichen Praxis deutlicher gefasst ist als in dieser dritten These ad Feuerbach. In ihr kommt zum Ausdruck, dass wir Menschen es selber sind, die sich selbst die Entfremdungsverhältnisse und Verblendungszusammenhänge erzeugen, die einer menschlichen, d.h. sittlichen Selbstverwirklichung der Menschen im Wege stehen. Zugleich macht diese These aber auch deutlich, dass es keine andere Befreiung aus unserer selbstverstellten Geschichte gibt als unsere aus dem Begreifen der entfremdeten Praxis erwachsende revolutionäre Praxis, die selbstverständlich niemand isoliert für sich zu vollbringen vermag, sondern die – wenn es je menschliche Selbstverwirklichung geben soll – nur die solidarische Aufgabe einer gesellschaftlichen Emanzipationsbewegung sein kann.

Von hier her können wir zusammenfassend das Theorie-Praxis-Verhältnis behandeln, wie es in der zweiten These zu Feuerbach ausgeführt wird, woran sich die achte und elfte These anschließen. Die zweite These ad Feuerbach lautet:

„2. Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche [=wirkliche] Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage.“ (MEW 3, 5).

Aus dem Zusammenhang gerissen und für sich genommen, könnte man glauben, hierin eine Vorwegnahme der Wahrheits- und Wissenschaftstheorie des amerikanischen Pragmatismus vor sich zu haben, und schon Engels hat in vereinfachten Beispielen eine solche erkenntnistheoretische Deutung nahegelegt. Im Kontext der übrigen Thesen und ihrer Gesamtintention aber wird deutlich, dass Marx hier keine erkenntnistheoretische Aussage, bezogen auf die Einzelwissenschaften macht, sondern den Kantischen Primat der praktischen Vernunft zum Primat der menschlichen Praxis verschärft. Es ist also gerade nicht so, dass man, auf diese These sich berufend, sagen kann: die Wahrheit unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse sei durch das Funktionieren ihrer technischen Anwendung bewiesen, sondern ganz im Gegenteil können wir von ihr her feststellen, dass sich an den Widersprüchen innerhalb der gesellschaftlichen Praxis und gegenüber der Natur, an den globalen sozialen und ökologischen Krisenerscheinungen, die Unwahrheit unserer wissenschaftlichen Rationalität ablesen lässt.

Grundsätzlich gesprochen, hebt diese zweite These hervor, dass es kein Denken, keine Erkenntnis, keine Wahrheit an sich gibt, sondern sie alle sind nur Momente einer Praxis der Bewusstwerdung und Selbstbewusstwerdung des Menschen in der Welt. Wobei es sich hier – was sich eigentlich von selbst versteht – um kein lineares Abhängigkeitsverhältnis der Theorie von der Praxis handelt, denn die Praxis ist selbst keine ontologische Gegebenheit an sich, sondern sie ist ein Prozess der Menschwerdung in der Geschichte. Dieser Prozess wäre jedoch ohne Bewusstsein nicht nur undenkbar und unmöglich, denn er ist ja kein Seinsgeschehen, sondern die Menschwerdung des Menschen erwächst aus dem Handeln der Menschen selbst und erfährt auch seine Richtungsgebung erst aus dem Prozess seiner Bewusstwerdung.

Aus diesem Zusammenhang ist nicht nur die mottogebende achte These zu verstehen – „Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis“ -, sondern in ihm gründet auch die abschließende elfte These zu Feuerbach:

„11. Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt darauf an, sie zu *verändern*.“ (MEW 3, 7).

Diese elfte These bedeutet nicht nur eine Absage gegen alle Philosophie, die nur Weltinterpretation ist, sondern richtet sich auch gegen alle Theorie und Wissenschaft, die glaubt, isoliert von unserer Praxis des Menschseins, die Welt objektiv und an und für sich feststellen zu können. Sie ist somit radikale Kritik an der eindimensionalen Rationalität und Wissenschaftlichkeit. Demgegenüber fordert sie von uns ein weltveränderndes Eingreifen. Dies kann aber nicht als Aufforderung zu einem von außen kommenden sozialtechnologischen Manipulieren verstanden werden, sondern bezieht sich gerade auf unsere Praxis und unser Begreifen dieser Praxis, deren Ziel in einer bewussten menschlichen Praxis liegt, die darin zugleich bewusste weltverändernde Praxis

ist. Denn im letzten sind wir Menschen mit unserem unabgeschlossenen und von uns zu vollbringenden Menschwerdeprozess in den ebenfalls noch unabgeschlossenen Weltwerdeprozess eingebunden und eine bewusste Praxis unseres Menschseins ist daher letztlich nicht anders erfüllbar als in Allianz mit der lebendigen Natur, in die wir nicht nur praktisch hineingestellt sind, sondern für die wir auch praktische Verantwortung tragen.⁵

Dies sind die Grundlinien und Perspektiven einer kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis, wie sie Marx in den *Thesen ad Feuerbach* 1845 skizziert hat. Sie liegen auch noch in seinem gesamten Spätwerk der *Kritik der politischen Ökonomie* zugrunde, aber durch gut 120 Jahre wurde Marx vom dogmatischen Marxismus und seinen Gegnern positiv-wissenschaftlich uminterpretiert. Das macht es so schwer, unverstellt an den praxisphilosophischen Kern der Marxschen Theorie heranzukommen. Allerdings gibt es eine – wenn auch schmale, aber philosophisch beachtliche – Traditionslinie, die nicht nur immer wieder erneut das Marxsche Anliegen aus dogmatischen Verzerrungen herauslöste, sondern auch – gemäß den veränderten gesellschaftlichen Problemen – fortentwickelte, hier sei nur mit Georg Lukács und Henri Lefebvre an die bedeutendsten unter ihnen erinnert.⁶ In diese Traditionslinie einer kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis haben wir uns – so meine ich – zu stellen, um im begreifenden Bewältigen der gesellschaftlichen Praxisprobleme von heute unsere praktischen Aufgaben zu erkennen.

* Die ursprüngliche Vortragsfassung erschien in: Michael Grauer, Gottfried Heinemann, Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): *Die Praxis und das Begreifen der Praxis*, (Kasseler Philosophische Schriften 13), Kassel 1985. Der vorliegende überarbeitete Beitrag wurde aufgenommen in die Beitragssammlung: *Gelassenheit. Johannes Weiß zu Ehren, überreicht von Kollegen, Freunden und Schüler*, Kassel 2001, S. 417-428.

¹ Karl Marx, Friedrich Engels: *Werke* in 42 Bdn. (MEW), Berlin 1956 ff.

² Siehe ergänzend Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx*, Freiburg/München 1984.

³ Siehe hierzu auch Max Horkheimer, „Traditionelle und kritische Theorie“ sowie Herbert Marcuse, „Philosophie und kritische Theorie“, beide in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. VI (1937).

⁴ Siehe ergänzend Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, Freiburg/München 1981.

⁵ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde., Frankfurt a.M. 1967, darin vor allem „Weltveränderung oder die Elf Thesen von Marx über Feuerbach“, S. 288 ff.

⁶ Heinz Eidam und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hrsg.), *Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis. Auseinandersetzungen mit der Marxschen Theorie nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus*, Würzburg 1995.