

Wolfgang Fritz Haug

Parteilichkeit und Objektivität¹

Als ich studierte, herrschte an den westdeutschen Universitäten ein Anspruch unparteilicher Objektivität, dem in unseren Augen die verschiedenen Spielarten bürgerlicher Parteilichkeit² aus allen Knopflöchern lugten. Das Februarheft des *Argument* von 1966 war dem Vietnamkrieg gewidmet. Im Editorial findet sich auf den Begriff gebracht, was als eine Art Kriegsgrund zwischen Studenten auf der einen, Professoren und Behörden auf der anderen Seite fortwirken sollte: »Wissenschaft ist, so sehr es viele ihrer Vertreter leugnen mögen, innerlich nie unpolitisch, sondern vielmehr selber ein gesellschaftliches Verhältnis.« Heute ist das zwar *als gesellschaftliches* so wenig eingestanden wie damals. Dafür tummeln sich im Zeichen der alternden Postmoderne zwischen den objektivistischen Restbeständen Formen eines losgelassenen Subjektivismus. Die Kritik der Faktenhuberei wie des Ideologismus, der Scheinneutralität wie des parteizynischen Fiktionalismus in der Auffassung und Schreibung von Geschichte muss das Terrain kennen, auf dem sie agiert. Dem wollen die folgenden Problembesichtigungen dienen.

1. Problementfaltung

»Alle Unparteilichkeit ist artifizuell«, heißt es in Lichtenbergs *Sudelbüchern*. »Der Mensch ist immer parteiisch und tut sehr recht daran. Selbst Unparteiischkeit ist parteiisch.« (Heft F, 578). Hegel hat in der Einleitung zur Geschichte der Philosophie angedeutet, was das für Historiker heißt. Zwar müsse »zugestanden werden, dass eine Geschichte [...] die Tatsachen ohne Parteilichkeit, ohne ein besonderes Interesse und Zweck durch sie geltend machen zu wollen, erzähle«, doch komme man »mit dem Gemeinplatz einer solchen Forderung [...] nicht weit« (W 18, 15f). Seine Begründung ist elementar:

Denn notwendig hängt die Geschichte eines Gegenstandes mit der Vorstellung aufs engste zusammen, welche man sich von demselben macht. Danach bestimmt sich schon dasjenige, was für ihn für wichtig und zweckmäßig erachtet wird, und die Beziehung des Geschehenen auf denselben bringt eine Auswahl der zu erzählenden Begebenheiten, eine Art, sie zu fassen, Gesichtspunkte, unter welche sie gestellt werden, mit. (16)

Wir hätten demnach folgendes Spiel von Instanzen und Prozessstationen: vorgängige Objektvorstellungen, entsprechende Relevanzfilter, Aspekte- und Ereignis-Auswahl, Erzählweise, leitende Gesichtspunkte.

1 Vorgetragen auf der Tagung »Making History«, Universität München, 10.-12. Oktober 2003.

2 Deren vielfältige Formen – direkte und indirekte – wären gesondert zu untersuchen.

So kann es geschehen, je nach der Vorstellung, die man sich von dem macht, was ein Staat sei, dass ein Leser in einer politischen Geschichte eines Landes gerade nichts von dem in ihr findet, was er von ihr sucht. Noch mehr kann dies bei der Geschichte der Philosophie stattfinden [..., bei der] sogleich über ihren Begriff, über das, was sie leisten solle und könne, die verschiedensten Ansichten stattfinden. (16)

Zur Forderung, der Philosophiehistoriker – und jeder Historiker agiert auch als solcher, manchmal nicht sehr bewusst und fast nie seine Karten aufdeckend – solle »kein System haben, nichts von dem Seinigen hinzutun noch mit seinem Urteile darüber herfallen« und, um solche »Unparteilichkeit herbei[zuf]ühren«, womöglich »nur Auszüge aus den Philosophen zu geben«, sagt Hegel sarkastisch: »Wer von der Sache nichts versteht, kein System, bloß historische Kenntnisse hat, wird sich freilich unparteiisch verhalten.« (137) Was die politische Geschichte betrifft, so scheint Hegel in aller Naivität anzunehmen, dass man »sie doch ganz objektiv halten« könne, was er bei Herodot und Thukydides erfüllt sieht. Doch dann kommt Wermut in den Wein, denn »auch in die politische Geschichte legt sich sogleich ein Zweck hinein. So ist bei Livius die römische Herrschaft die Hauptsache (ebd.).«

Hegel glaubt im Falle der Philosophiegeschichte die Gewalt, welche Auswahl, Deutung und Anordnung dem Material antun, mit diesem versöhnen zu können:

So macht sich von selbst in der Geschichte der Philosophie die sich entwickelnde Vernunft zum Zweck, es ist kein fremder Zweck, den wir hineintragen; es ist die Sache selbst, die hier als das Allgemeine zugrunde liegt [...] und womit sich von selbst die einzelnen Ausbildungen und Gestalten vergleichen. (Ebd.)

Diese Versöhnung im Widerstreit von Objektivität und Parteilichkeit, die er auf den Staat als ›Wirklichkeit der Vernunft‹ erstreckt, nimmt ihm in der nächsten Generation kaum mehr jemand ab. Schopenhauer und Feuerbach, Kierkegaard, Nietzsche schließlich – jeder von ihnen hält von unterschiedlichen, ja untereinander antagonistischen Standpunkten ein angesichts der herrschenden Verhältnisse Unversöhnbares dagegen: das unaufhebbare Leiden an der Existenz, die onto-theologische Entfremdung, den Standpunkt der Einzelexistenz, den Machttrieb des Lebens selbst. Was Marx gegen die hegelsche Versöhnung hält, sind die Antagonismen, Krisen und Zerstörungspotenziale der kapitalistischen Klassengesellschaft.

»Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft«, beginnt bekanntlich der erste Teil des *Kommunistischen Manifests*, »ist die Geschichte von Klassenkämpfen.« Der Satz ist überallgemein. Es hat 41 Jahre gedauert, bis Friedrich Engels an die Worte »alle bisherige Gesellschaft« die Fußnote anbrachte: »Das heißt, genau gesprochen, die *schriftlich überlieferte* Geschichte.«³ Sie entsteht mit dem Staat. Was aber diesen betrifft, brachten Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie (DI)* klar auf den Punkt, dass Klassenherrschaft mit entsprechender Ausformung von Arbeitsteilung und Güterverteilung zu ihrer Aufrechterhaltung auf staatliche Gewalt angewiesen

3 In der englischen Ausgabe des 1847 von Karl Marx im Auftrag des Bundes der Kommunisten aufs Papier gebrachten und im Februar 1848 in London erstmals gedruckten Textes.

ist. Ohne diese ebnet die Rebellion der Unterworfenen das Herrschaftsgefälle periodisch wieder ein. Die Ethnologie vorstaatlicher Gesellschaften kann ein Lied davon singen. Unser Gegenstand lässt sich dagegen allgemein bestimmen als die Geschichte staatlich reproduzierter Klassengesellschaften.

Auf Herrschaft antwortet Widerstand, auf diesen Unterdrückung. Solche Gesellschaften sind durchzogen von Konflikten, die mit dem Grundkonflikt, den jede Klassenherrschaft setzt, näher oder ferner zusammenhängen. Dabei darf der Singular »Grundkonflikt« nicht dazu verführen, die Verschränkung unterschiedlicher Herrschaftsverhältnisse auszublenden. In der *DI* begreifen Marx und Engels patriarchale Herrschaft als Grundform, die alle weiteren Herrschaftsverhältnisse gleichsam durchquert. Von Anfang an sind dabei Herrschaft und Eigentum zusammengedacht. Vom Eigentum heißt es, dass es »in der Familie, wo die Frau und die Kinder die Sklaven des Mannes sind, schon seinen Keim, seine erste Form hat. Die freilich noch sehr rohe, latente Sklaverei in der Familie ist das erste Eigentum, das übrigens hier schon vollkommen der Definition der modernen Ökonomen entspricht, nach der es die Verfügung über fremde Arbeitskraft ist.« (3/32)⁴ Noch der alte Engels wird in den Frauen die erste unterdrückte Klasse sehen.⁵ »Patriarchalismus, Sklaverei, Stände, Klassen«, so die zu Beginn der *Deutschen Ideologie* aufgemachte genetische Reihe derartiger, auf Verfügung über fremde Arbeitskraft basierender »Betriebsweisen der ackerbauenden, industriellen und kommerziellen Arbeit« (3/22). Eine konkrete Gesellschaft kann nun aber all diese Formen in sich verbinden. Unterschiedliche Herrschaftsformen unterhalten dann ihrerseits Dominanzbeziehungen untereinander. So dominiert und benützt etwa die Kapitalherrschaft die patriarchalische, oder heute das transnationale High-Tech-Kapital die in die Nationalstaaten eingeschlossenen kapitalistischen wie vor- oder nichtkapitalistischen Produktionsweisen. Oft ist die ihrerseits beherrschte Herrschaft die unerträglichste. Der letzte Geherda hat zuhause noch Frau und Kind, die er als seine Geherda behandeln mag. Wo dies so ist, partizipieren Teile der Unterdrückten an Herrschaft und der Herrschenden am Unterdrücktsein. Tendenziell ist jedes Opfer auch Täter (vgl. Frigga Haug 1990, 9-41). Diese Komplexität fesselt die Individuen und verdunkelt den Zusammenhang. Im Bewusstsein sind vor allem die Resultanten, hinter denen die Kräfteverhältnisse, aus denen sie resultieren, zurücktreten. Spontan herrscht, was Marx mit dem überaus wichtigen Begriff »Standpunkt der fertigen Phänomene« (24/218) bezeichnet. Wenn das Resultieren dieser Phänomene aus dem Bewusstsein herausfällt, so vieles von dem, was im Bewusstsein ist, aus dessen Äußerung. Denn was die historischen Akteure denken, bleibt zum Teil verschlossen und erreicht andere Zeugen, geschweige denn

4 Die Ausgabe der Werke von Marx und Engels (MEW) und der Gesamtausgabe (MEGA) werden ohne weitere Angaben nach Bandnummer und Seitenzahl zitiert – 26.2/112 bedeutet also MEW 26.2, S. 112. Die MEGA-Zitate sind dadurch erkennbar, dass sie eine römische Ziffer aufweisen: MEGA I.25, S. 12 heißt einfach I.25/12.

5 »Der erste Klassengegensatz, der in der Geschichte auftritt, fällt zusammen mit der Entwicklung des Antagonismus von Mann und Weib in der Einzelehe, und die erste Klassenunterdrückung mit der des weiblichen Geschlechts durch das männliche.« (21/68)

die Öffentlichkeit, allenfalls mehr oder minder PR-mäßig aufbereitet. Zwischen Geheimhaltung, schönem Schein und direkter Lüge erstrecken und mischen sich die Zeugnisse, die das Rohmaterial der Geschichtsschreibung bilden. Sie sind Zeugnisse aus einem komplexen Poly-Antagonismus, einer verwirrenden Überlagerung und wechselseitigen Durchkreuzung unterschiedlicher Gegensätze und Konfliktfronten. Kurz, die Gegenstände, mit denen wir es zu tun haben, selbst einzelne Personen, sind kämpfend von Kämpfen durchzogen, wie es, in ihrer anderen Zeit und unter ihren anderen Bedingungen, auch die Subjekte von Geschichtsschreibung sind.

Wie also schreibe ich, selbst eingelassen in Antagonismen, die Geschichte mehrfach-antagonistischer Prozesse? Ist es, wenn wir diese Grundbestimmungen akzeptieren, mit dem Ideal der Objektivität zu Ende, weil wir zugeben müssen, beim Entwirren gewesener Parteiungen und des Geschehens, das aus ihrem Gerangel resultierte, selbst Partei zu sein? So sah man es – oder stellte es zumindest dar – im untergegangenen europäischen Staatssozialismus sowjetisch-poststalinistischen Typs. »Als ›Ideologie‹«, behauptete z.B. Dieter Wittich 1976, »bezeichnet man in der marxistischen Philosophie jede Gesamtheit von Ideen, welche ihrem Inhalt nach die Interessen einer bestimmten Klasse darstellen, jede auf den Begriff gebrachte Parteilichkeit also, die dazu dient, das Handeln von Menschen im Interesse einer bestimmten Klasse zu orientieren, zu aktivieren oder zu intensivieren.« (26) Vom *Manifest* bis zum *Kapital* hätte Marx demnach Ideologie produziert, und der junge russische Delegierte bei der Gründung der II. Internationale, Georgij W. Plechanow, hätte Recht gehabt, als er von »unseren revolutionären *Ideologen*« sprach (z.n. Jena 1989, 67) oder als er 1903, anlässlich des 20. Todestags von Karl Marx, diesen als »Ideologen des Proletariats« feierte.

Aber von wegen spricht so ›die marxistische Philosophie‹ schlechthin. Marx und Engels waren in der Wolle gefärbte Ideologiekritiker. In der ersten Generation von Marxisten wusste dies in aller Klarheit der philosophisch hochgebildete Antonio Labriola, der ›erste Marxist Italiens‹: »Unsere Lehre«, schärfte er ein, »hat den Blickwinkel jeder Ideologie ein für allemal überwunden.« (*ÜhM*, 164) Seither laufen in dieser Frage zwei einander entgegengesetzte Linien durch die Geschichte des Marxismus und Sozialismus des 20. Jahrhunderts. In Deutschland tragen vor allem Karl Korsch und sein ihn überragender Schüler Brecht die marxische Linie eines kritischen Ideologiebegriffs weiter (vgl. Haug 1994).

Parteilichkeit im Sinne handlungsorientierender Klarstellung eines Klassenstandpunkts hat Marx in seiner Kritik der politischen Ökonomie auf eine Weise praktiziert, die, wo sie glückt, mit der Zertrümmerung aller Ideologie in seinem Sinn zusammenfällt. Er formuliert das vorsichtig und unvorsichtig zugleich im Nachwort zur zweiten Auflage des *Kapitals*:

Soweit solche Kritik überhaupt eine Klasse vertritt, kann sie nur die Klasse vertreten, deren geschichtlicher Beruf die Umwälzung der kapitalistischen Produktionsweise und die schließliche Abschaffung der Klassen ist – das Proletariat. (MEW 23, 22)

Die Vorsicht zeigt sich in dem die Autonomie des Wissenschaftlers wahrenenden »Soweit«; unvorsichtig und fürs Erste von den historischen Tatsachen blamiert ist

die Rede vom »geschichtlichen Beruf« des Proletariats. Methodisch uns Heutigen noch immer vorausleuchtend in der dialektischen Orientierung wissenschaftlicher Arbeit, auch und nicht zuletzt den Historikern, orientiert Marx darauf,

in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs ein[zuschließen], jede gewordne Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auf[zufassen], sich durch nichts imponieren [zu lassen] (23/28).

Anknüpfend an die Formel des jungen Marx von der »rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden« als Aufgabe der Philosophie (I.1/55), eine Rücksichtslosigkeit, die Marx selber praktizierte und von der er meinte, sie könne sich aufs Proletariat stützen, heißt es bei Andreas Arndt ganz richtig:

Diese Rücksichtslosigkeit der Kritik und nicht eine abstrakte Parteinehmer ist es, die die Parteilichkeit der marxischen Theorie in den Klassenkämpfen begründen wird. (1985, 29)

Und weiter: »Wissenschaft als allgemeine Arbeit kann nur in dem Maße parteilich sein, wie sie Partei nimmt gegen Bornierungen.« (108) Auf die Beziehung zur sozialen Bewegung, die wir heute im Plural als Bewegung der Bewegungen sprechen, lässt sich Arndts Folgerung anwenden: »Das Verhältnis der Theorieinstanz zur Bewegung ist daher das kritischer Intervention.« (ebd.) Sollte nun aber tatsächlich, wie Louis Althusser notiert, »die *Konfliktualität* der marxistischen Theorie für *ihre Wissenschaftlichkeit, ihre Objektivität konstitutiv*« (1977, 94)⁶ sein, dann musste erklärt werden, wie beide, Parteilichkeit und Objektivität, zusammengehen. Dies war, vor mehr als dreißig Jahren, die leitende Frage meines Habilitationsvortrags (Haug 1972). Die Schlüsselwörter des damaligen Befundes lauten *bestimmte Negation* und *immanente Kritik*⁷. Marx verfolgt tatsächlich, sieht man von ein paar Ausblicken ab, einen Darstellungsweg, der dem von Hegel formulierten Ideal folgt: »es ist kein fremder Zweck, den wir hineinragen; es ist die Sache selbst, die hier als das Allgemeine zugrunde liegt [...] und womit sich von selbst die einzelnen Ausbildungen und Gestalten vergleichen« (W 18, 137). Die Gegensätze liegen ja in der Sache selbst. Die marxische Kritik ist selbst in ihrer den Kapitalismus transzendierenden Perspektive insofern immanente Kritik, als die antagonistische Überschreitung dieser Gesellschaft ihr, zumindest im Ansatz, immanent ist. Ein zweites Fundament in der Sache selbst findet sie im entgegengesetzten Extrem zu allem Antagonismus, im gesellschaftlichen Allgemeinen, existiere es auch unter der Herrschaft des kapitalistisch Partikularen. Brecht hat dies kongenial zu Marx auf den Begriff gebracht, wo er den Theatermachern von jeglicher Moralisierung abrät:

6 »Man kann«, erklärt Althusser, »das Wesen dieser konfliktuellen Realität nur dann erkennen (découvrir), wenn man *in dem Konflikt selbst bestimmte Positionen und keine anderen* einnimmt.« (1977, 95) Aber warum und wie? Muss man ausgebeutet sein, um Ausbeutung zu erkennen? Die Begründung, die Althusser gibt, »dass *man in einer notwendig konfliktuellen Realität* wie einer solchen Gesellschaft *nicht alles von überall her sehen kann*«, ist überallgemein und läuft eher auf Nietzsches Perspektivismus hinaus.

7 Vgl. die gleichnamigen Artikel in: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 2, 177-88, u. Bd. 6/1, 798-810.

Ich denke, es genügt, wenn ihr den Standpunkt der Gesellschaft in ihrem weitesten Sinne, also nicht nur einer bestimmten, momentanen Form, vertrittet. (GA 22.2, 826; GW 16, 578)

Bei der Darstellung des von Antagonismen und Parteilichkeiten durchzogenen Erkenntnisobjekts heben sich in der marxischen Kritik der politischen Ökonomie wie von selbst die gesellschaftlich allgemeinen oder verallgemeinerbaren Praxisformen oder -dimensionen von denen ab, die Verallgemeinerung nicht ertragen oder ihr im Wege stehen. Der späte Adorno, der billige »Parteilichkeit« von unvermeidlicher »Parteilichkeit« unterschied, hat das auf die Formel gebracht: »Die Vermittlungskategorie ist immanente Kritik. Sie enthält das Moment der Wertfreiheit in Gestalt ihrer undogmatischen Vernunft, pointiert in der Konfrontation dessen, als was eine Gesellschaft auftritt und was sie ist« (1972, 74).

Auch wenn Marx die heute selbst in Teilen der Linken tonangebende Forderung, Kritik müsse moralphilosophisch begründet werden, als ideologisch zurückweist, ist er doch vom leidenschaftlichen Ethos des Wissenschaftlers erfüllt:

Einen Menschen aber, der die Wissenschaft einem nicht aus ihr selbst (wie irrtümlich sie immer sein mag), sondern von außen, ihr fremden, äußerlichen Interessen entlehnten Standpunkt zu akkomodieren sucht, nenne ich »gemein.« (26.2/112) Aus Anpassung an das »Sonderinteresse bestehender herrschender Klassen oder Klassenfraktionen [...] verfälscht er seine wissenschaftlichen Schlussfolgerungen. Das ist seine wissenschaftliche Gemeinheit, seine Sünde gegen die Wissenschaft. (113)

II. *Ins Getümmel*

»Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage«, heißt es im *Faust*. Kaum hatte sich die Objektivismuskritik ihren Platz erobert, wurde sie überrollt von der Entobjektivierung begrifflicher Erkenntnis. Auch kritische Theorie und Wissenschaft blieben davon nicht verschont. Hier ein Beispiel: »Die Objekte der Wissenschaft sind durch die Tätigkeit der Wissenschaftler konstruiert«, heißt es in der Einleitung einer Dissertation von 1990 über die marxische Werttheorie (Heinrich 1999, 21). Ich erlaube mir den ungehobelten Einwurf: Hat Marx den kapitalistischen Verwertungsprozess konstruiert? Auch die Lektüre und Interpretation von Texten – hier der marxischen Kritik der politischen Ökonomie – sei »ein konstruktiver Akt«, nicht durch Rekurs auf Text entscheidbar, weil jeder Text »als geistiges Produkt [...] nur in seinen Interpretationen« existiere (22). Was für ein Weltverlust, wenn der Interpret mit seiner Interpretation allein und in sie eingeschlossen ist! Weiter heißt es: Da alle Theorie einer *Problematik* entspringe und auf einem *theoretischen Feld* gründe, könne zwischen Auffassungen, denen nicht beides gemeinsam ist, keine Diskussion stattfinden. Allenfalls ließen sich die je eigenen Maßstäbe auf die fremde Theorie anwenden, was deren Vertretern »als ein bloßes Zerrbild erscheinen muss, da es die eigenen Ansprüche negiert« (19).

Mit solchen Anleihen beim sog. radikalen Konstruktivismus verschafft sich die auf der Linken weitverbreitete Undiskussion ein gutes Gewissen. Denn der zitierte Autor ist ein Linker, wenn auch einer, der in einer Art Kollektivhaftung den

Marxismus unterschiedslos abschüttelt und entsorgt. Die Kundigen im Raum haben gemerkt, dass ich aus einer solchen Un-Diskussion zitiere (vgl. unsere Kontroverse in *Argument* 251/2003 und 254/2004).

Unser Thema, Parteilichkeit und Objektivität, könnte schnell abgehakt werden, wenn der Konstruktivismus, wie der zitierte Autor ihn sich zurechtgelegt hat, das letzte Wort behalten sollte. Schematisch gälte dann: Objekte sind Konstrukte; über ihre Konstruktion lässt sich nur diskutieren zwischen Leuten, die von vorneherein die identische *Problematik* auf dem identischen *theoretischen Feld* verfolgen. Die so postulierte Identität macht gleichsam ihre Erkenntnispartei aus, eine Art apriorisch-partikularer Subjekthaftigkeit. Jede derartige Partei hätte ihre Objekte und ihre Objektivität. Objektivität käme demnach nur im Plural vor, und die Objektivitäten wären nichts anderes als die Objektivationen parteimäßig vorentschiedener Subjektivitäten, zwischen denen keine Vermittlung durch Rekurs auf Realität und Erfahrung möglich ist. Es hätte uns in eine Welt weltloser Monaden verschlagen. Sie könnten den Seufzer ausstoßen, den der boshafte Heinrich Heine dem sterbenden Hegel in den Mund gelegt hat: »Mich hat keiner verstanden. Mich hat nur einer verstanden, und der hat mich missverstanden.«

Marx ist gewiss kein Konstruktivist, doch dort, wo der Konstruktivismus relativ stark ist, in der scharfen Unterscheidung der Analyse-Ebene vom Analysandum, also der theoretischen Ebene und ihrer Operationen von der zu analysierenden Realität oder, mit Althusser zu sprechen, des Erkenntnisobjekts vom Realobjekt, geht es zu wie beim Wettlauf von Igel und Hase: Bün all door, könnte Marx immer sagen und auf seine epistemologische Skizze in der Einleitung zu den Grundrissen verweisen. Ausgehend von der Unmöglichkeit, komplexe Realitäten direkt zu erkennen, skizziert er dort das analytische Abstraktionsverfahren, das die Ebenen, Elemente und Funktionszusammenhänge der zu erkennenden Gegenstände begrifflich fixiert, um dann, ausgehend von Elementarbestimmungen, Aufbau und Bewegungsform theoretisch modellieren zu können. »Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist« (42/35). Wohlgemerkt: als Zusammenfassung im Denken, als »Gedankenkonkretum«. Die Beziehung zum Realobjekt drückt er als Reproduktion desselben im Denken aus. Wissenschaftstheoretisch könnte man ihn als Rekonstruktivisten bezeichnen. Freilich ist das erst die halbe und noch unspezifische Wahrheit. Denn wissenschaftsgeschichtlich verfährt so, wie Marx zeigt, bereits die klassische bürgerliche Ökonomie seit Adam Smith. Das Besondere bei Marx ist die genetische Dynamisierung. Den Aufbau versucht er nicht statisch, sondern als Sich-Aufbauen zu begreifen im Sinne seiner bereits zitierten Regel, »jede gewordne Form im Flusse der Bewegung« aufzufassen (23/28) – das ist der operative Sinn seiner Dialektikauffassung, und hierin residiert die spezifische Differenz. Denn so verfährt kein Adam Smith, für den schon der Stein, mit dem der Wilde zuschlägt, das erste Kapital, die Genesis der Kapitalform also kein Thema ist. Doch selbst damit sind noch nicht alle Dimensionen der marxischen Epistemologie skizziert. Denn auch Hegel beanspruchte ja, der Selbstbewegung des Gegenstands in der Darstellung gleichsam zuzusehen. Doch die Grundannahmen Hegels, auf die

sich seine dialektische Narration stützt, haben für Marx keine Bedeutung mehr. Ähnlichkeit im Ausdruck verdeckt hier die völlige Heterogenität von Grundannahmen und Verfahren. Die Feuerbach-Thesen geben den Hinweis und führen zugleich auf das Terrain, auf das Marx unsere Frage nach dem Verhältnis von Parteilichkeit und Objektivität umstellt. Die Thesen beginnen mit dem Angriff auf die Objektform, in der wir Wirklichkeit spontan denken und die vor allem in den Naturwissenschaften, soweit sie noch mechanistische sind, herrscht, während gerade aus avancierter Physik und Biochemie der Objektivismuskritik ein starker, wenn auch in seinem spekulativen Überschwang⁸ mitunter gefährlicher Bundesgenosse erwachsen ist.

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus [...] 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. (3/5)

In traditioneller Theorie nahm das Subjektive die Guckkastenposition des Hinaussehens aus dem Inneren in die Wirklichkeit ein, oder, was von deren Standpunkt auf das gleiche hinausläuft: des Anschauens der Wirklichkeit von außerhalb derselben. Mit der kopernikanischen Wende, die Marx vollzieht, rückt das Subjektive im Sinne von Tätigkeit, Praxis, in die Wirklichkeit selbst ein. Es interagiert »objektiv« mit seinen Gegenständen oder, was dasselbe ist, es verändert sie und sich, indem es sie erkennt. Das Subjekt fällt sozusagen ins Objekt. Umgekehrt rückt die Objektform ans Subjekt. Man kann das mit einer Kamera vergleichen, bei der das »Objektiv« und der Standort bestimmen, was vom Objekt »aufgenommen« wird. Das Objektiv stellt gleichsam ihr Subjektorgan dar. Doch Vorsicht! Der Vergleich mit der Kamera suggeriert noch den binären Code, den die philosophische Subjekt-Objekt-Relation bedient. Hier aber, in der kopernikanischen Wende des Marx, wird dieser Innen-Außen-Code gesprengt oder zumindest von seiner Schlüsselposition als Artikulationsmatrize entfernt. »Aufnehmen« von Wirklichem ist nurmehr Moment menschlichen Wirkens im Wirkungszusammenhang der Welt. Und es gibt kein menschliches Wirken ohne Werkzeuggebrauch im Rahmen einer Kultur, die unsere Vorfahren seit Tier-Mensch-Übergangszeiten nicht aufgehört haben, zwischen sich und die außermenschliche Natur zu bauen. »Dem Tüchtigen bleibt diese Welt nicht stumm«, heißt es bei Goethe. Und: »Wie man in den Wald hineinruft, so ruft es heraus«, bei Hegel. Doch Letzteres ist nur halbrichtig, und die fehlende Hälfte ist entscheidend. In der Welt herrscht Nicht-Identität. Daher ist gerade das Nichtidentische am Echo die Erkenntnisquelle. In der Erkenntnis bildet dieses Fremde »ein Element der Passivität, das sich nicht auf die Aktivität des Subjekts reduzieren lässt« (Timpanaro 1977, 55). Das Echo hätte keinen Sinn, würde die Ausstrahlung identisch zurückgeworfen. Fledermäuse orientieren sich mittels solcher Nichtidentität. Erkenntnis hat die Struktur des Experiments, das einem Produktionsakt ins Blaue hinein gleicht. Es kommt etwas anderes heraus, als man hineingegeben hat. Und

8 Z.B. wird die Tatsache, dass Messungen auf Wechselwirkung basieren, von einigen Quantenphysikern als Wirklichkeitserzeugung interpretiert.

doch ist das Resultat auch Echo insofern, als das zunächst noch Unbekannte gleichsam nur auf dem Kanal registriert werden kann, auf dem man eingewirkt hat. Was antwortet, ist wiederum die durch die Einwirkung bereits veränderte Sache. Man mag das die geschichtsmaterialistische Unschärferelation nennen. Dass Nietzsche »das *Perspektivische*« als »die Grundbedingung alles Lebens« (*Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede, KSA 5, 12) auffasst, hat hierin sein Recht.⁹

Nach diesem Exkurs können wir die fehlende Dimension in unsere geschichtsmaterialistisch-dialektische Epistemologie eintragen: es ist die Vermittlung durch die Praxis. Die dialektische Entwicklung ökonomischer Formen muss sich handlungstheoretisch rekonstruieren lassen. Freilich so, dass Handeln eingebettet erscheint als Verhalten in Verhältnissen, die ihrerseits aus menschlichem Handeln resultieren, aber nun dem Handeln so unumgebar vorausgesetzt sind wie uns Heutigen der neoliberal globalisierte High-Tech-Kapitalismus.

III. Max Weber und die Frage der »Werturteile«

Die zwei Fronten unserer Auseinandersetzung stellen sich jetzt so dar: Auf der einen Seite verschluckt der subjektive Zugriff das Objekt und seine Parteilichkeit die Objektivität, auf der anderen versteckt er sich hinter scheinhafter Wertfreiheit, letzteres zumeist unter Berufung auf Max Weber. Beide Positionen haben berechnete Momente, die man nicht ungestraft negieren kann. Ich wende mich zunächst Max Weber zu, um dann mit Gramsci auf die Dialektik des Subjektiven und der menschenmöglichen Objektivität zurückzukommen.

Dass Max Weber wie Marx »ohne eigenes Stoffgebiet [...] wie früher die große Philosophie alle Wissenschaften für sich arbeiten lässt und alle Wissenschaften befruchtet – sofern sie irgend etwas mit dem Menschen zu tun haben«, wie Karl Jaspers in seiner Gedenkrede für Max Weber hervorgehoben hat, erlaubt es, »beide in einem ungewohnten und ungewöhnlichen Sinn ›Philosophen‹ [zu] nennen« (Löwith 1932, SS 5, 329). Beider Gegenstand ist der Kapitalismus, mit dem Unterschied, »dass ihn Weber unter dem an sich neutralen, der Bewertung nach aber zweideutigen Gesichtspunkt einer universellen und unentrinnbaren ›Rationalisierung‹ analysiert, Marx dagegen unter dem eindeutig negativen Gesichtspunkt einer universellen, aber umwälzbaren ›Selbstentfremdung‹« (332). Vergleichbarkeit und Gegensatz der beiden zeigen sich in der jeweiligen Behandlung von ›Wert‹.

Bei Weber schlüpft der Parteicharakter in den Begriff des »Werts«. Äquivok spricht er von »jenen materiellen und idealen Werten« (257). Sie fahren bei ihm auf in den Himmel der Ideen. Sie sind, wie er sagt, das »Schmerzkind unserer Disziplin, welchem eben *nur* idealtypisch irgendein eindeutiger Sinn gegeben

9 Siehe auch das folgende Zitat: »Es gibt *nur* ein perspektivisches Sehen [...]; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, umso vollständiger wird unser ›Begriff‹ dieser Sache, unsre ›Objektivität‹ sein.« (*GM*, KSA 5/365)

werden kann« (256). Adorno hat sich im Positivismustreit der späten 1960er Jahre dagegen gewandt: »Unhaltbar ist die Dichotomie von Wert und Wertfreiheit« (72). Die vorgebliche Neutralität ist genau die Form bürgerlichen Klasseninteresses (68). Doch das trifft nicht den Punkt.

Wer vom Hörensagen gelernt hat, der Name Weber stehe für Wertfreiheit der Wissenschaft, wird erstaunt sein, dass in gewisser Weise das Gegenteil der Fall ist. Gegenstandsbestimmung und Erkenntnisinteresse von Forschung, Relevanzkriterien und Darstellungsmuster, alles ist wertgeleitet in den »empirischen sozialen Kulturwissenschaften«: alle Konzepte, denen wir »die Möglichkeit sinnvoller Erkenntnis des für uns Wesentlichen« verdanken, sind »alle in letzter Instanz ausgerichtet [...] auf Wertideen«; diese sind »zwar empirisch als Elemente alles sinnvollen menschlichen Handelns konstatierbar und erlebbar, *nicht* aber aus dem empirischen Stoff als geltend begründbar« (260). Keine empirische Wissenschaft hat die Wertkompetenz. Diese gebührt allein der Wertphilosophie.

Die »Möglichkeit prinzipiell und unüberbrückbar *abweichender* letzter Wertungen« räumt Weber nicht nur ein, sondern verlangt als Eintrittsbedingung in die Diskussion die knallharte »Erkenntnis: dass, warum und worüber man sich *nicht* einigen könne« (»Der Sinn der ›Wertfreiheit‹«, 267). Man kann es nicht, weil es »keinerlei (rationales oder empirisches) wissenschaftliches Verfahren irgendwelcher Art [gibt], welches hier eine Entscheidung geben könnte« (273). Die Wertwahl erfolgt dezisionistisch, ein Blitz aus heiterem Himmel, irrational. Zum »Letzten«, das immer ein »Wert« ist, hat die Vernunft keinen Zutritt. Betrifft dies individuelle und kollektive ›Wertparteiungen‹, so unterbaut Weber deren Möglichkeit mit einer weiteren Konstruktion: Es gibt neben der Ethik viele andere Wertsphären (268), »deren Werte unter Umständen nur der realisieren kann, welcher ethische ›Schuld‹ auf sich nimmt. Dahin gehört speziell die Sphäre politischen Handelns. Es wäre m.E. schwächlich [hier spricht Nietzsche mit!], die Spannungen gegen das Ethische, welche gerade sie enthält, leugnen zu wollen.« (269)

Es handelt sich nämlich zwischen den Werten letztlich überall und immer wieder nicht nur um Alternativen, sondern um unüberbrückbar tödlichen Kampf, so wie zwischen ›Gott‹ und ›Teufel‹. (272)¹⁰

Da gibt es weder Kompromiss noch Relativierung. Die uneigentliche, »verflachte« Existenz weicht der Entscheidung aus und verdrängt bereits das Bewusstsein »dieser teils psychologisch, teils pragmatisch bedingten Vermengung todfeindlicher Werte« (272). Zum Beispiel kann einen linken Gewerkschafter kein bürgerliches Argument, dass er durch sein Handeln die Klassenlage des Proletariats »durch Erzeugung ›reaktionärer‹ Stimmungen unweigerlich verschlechtere« (279), von seiner »radikal revolutionären politischen Haltung« abbringen, »weil er von seinem Standpunkt aus ›recht‹ haben kann« (ebd.) und der »ewige Zwist« zwischen revolutionärer und »Realpolitik« ethisch unentscheidbar ist (270).

10 Himmlers Rede ans Ausrottungspersonal folgt in gewisser Weise diesem Schema.

Beim Staat tritt die bürgerliche Parteilichkeit Webers deutlich ins Licht: Scharf geht er mit dessen Erhebung zum »vergesellschafteten Zusammenhandeln« ins Gericht. »In der *Wertungssphäre* aber ist ein Standpunkt sehr wohl sinnvoll vertretbar, der die Macht des Staates im Interesse seiner Verwertbarkeit als Zwangsmittel gegen Widerstände auf das denkbar äußerste gesteigert sehen möchte, andererseits aber ihm jeglichen *Eigenwert* abspricht und ihn zu einem bloßen technischen Hilfsmittel für die Verwirklichung ganz anderer Werte stempelt« (309). Er will den gewaltstarken Staat, doch dieser muss den herrschenden Interessen der bürgerlichen Gesellschaft dienen.

Kurz, Weber rüstet seine Adressaten für den Kampf. Es verhält sich für ihn wie bei meinem konstruktivistischen Kontrahenten: zwischen unterschiedlichen Wertparadigmen kann es keine Diskussion geben. Weber entfesselt Wertung und Parteilichkeit, aber in den Grenzen der Wertphilosophie. Hiergegen richtet sich ein Angriff Adornos, der nun wirklich auf die Wurzel zielt. Nach seiner Einsicht ist es nämlich der Tauschwert der Ware, der dem philosophischen Wertbegriff »als Modell diene« (74). Er rühmt die marxische »Fetischismusanalyse, die den Wertbegriff dechiffrierte als Zurspiegelung eines Verhältnisses zwischen Menschen, wie wenn es eine Eigenschaft von Sachen wäre« (ebd.). Das geht ans Eingemachte eines wichtigen Abschnitts herrschender (und als solcher unerkannter) Ideologie: dem von Weber befestigten positivistischen Fundamentaldualismus von Werten und Tatsachen (274 u.ö.), von Vorschrift und Beschreibung. Wenn der philosophische Wertbegriff der in den Himmel der Ideen erhobene Tauschwert und damit ein Überbau über der Verdinglichung gesellschaftlicher Beziehungen ist, so der Dualismus von Werten und Fakten ein Ausdruck der vertikalen Arbeitsteilung, von der es in der *Deutschen Ideologie* heißt, dass die Arbeitsteilung »erst wirklich Teilung von dem Augenblicke an [wird], wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt.« (3/31) Marx schreibt an den Rand: »Erste Form der Ideologen, *Pfaffen*, fällt zusammen.« Es geht um die ideologischen Apparate der staatlichen Reproduktion von Klassengesellschaft. Ihr Herrschaftsanspruch erscheint idealisiert als der von Werten und Normen. Der normale Wissenschaftsbetrieb unterstellt sich dem, »ohne sich [der] Verankerung an diesen Wertideen überhaupt bewusst zu bleiben«. Weber kommentiert das mit einem woweritschen »Und es ist gut so.« (261)

Dagegen Adorno in aller nötigen und bei diesem Feingeist überraschenden Grobheit: Essen zu müssen ist kein Wert. Es ist ein ideologischer Kopfstand, menschliches Handeln prinzipiell wertgeleitet und -abgeleitet zu denken. Der Zugriff folgt nicht aus dem Wert, sondern der Wert ist die metaphysische Rückspiegelung des Zugriffs. Dem Glauben an die Wertgeleitetheit liegt die selbstverständliche Untertanenidee zugrunde, dass alles, was ›hier unten‹ geschieht, einem Höheren unterstehe. Hier stellen sich Marx (und alles kritische Denken in seiner Nachfolge) frontal dem Weberschen herrschaftsdienlich irrationalen Wertdezisionismus entgegen. Gleichwohl gibt es nicht wenige Berührungspunkte zwischen dem anti-marxistischen Marxschüler Weber – der im bürgerlichen Lager auf die Entwicklung einer »ökonomischen Geschichts- und Gesellschaftsdeutung« drängt (307) – und

Marx selbst. Ja, Webers übergreifendes Projekt lässt sich als das einer »passiven Revolution« gegenüber Marx begreifen (Rehmann Man muss genau hinsehen, um die Trennungslinie im einzelnen zu sehen. Wenn Weber zum Beispiel erklärt:

Die *objektive* Gültigkeit alles Erfahrungswissens beruht darauf und nur darauf, dass die gegebene Wirklichkeit nach Kategorien geordnet wird, welche in einem spezifischen Sinn *subjektiv* [...] sind (»Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis«, 260),

so kommt es, erinnert man sich an die erste Feuerbach-These von Marx, ganz darauf an, wie dieser »spezifische Sinn« gefasst wird. Bei Weber meint »subjektiv« in diesem Zusammenhang

die *Voraussetzung* unserer Erkenntnis darstellend, und an die Voraussetzung des *Wertes* derjenigen Wahrheit gebunden [...], die das Erfahrungswissen allein uns zu geben vermag (260).

Wie man sieht, bettet er den Vorgang nicht – wie immer vermittelt – ins lebensnotwendige Praxengeflecht ein, sondern schließt ihn an die Oberleitung an, durch die der Wertestrom fließt. Werteeiden machen einen Unterschied, steuern ein Vorzugsverhalten, sind *für* die eine Möglichkeit und *gegen* die andere, sind also oder begründen *Partei*. Ihnen schreibt Weber außer der Bestimmung des Erkenntnisobjekts all die erkenntnisleitenden Funktionen zu, die wir bei Hegel gefunden haben: Relevanzfilter, Aspekte- und Ereignis-Auswahl, Erzählweise, leitende Gesichtspunkte.

Webers Idealitätsvorbehalt berührt sich mit Marx' Einschärfung, zwischen dem jeweiligen »Gedankenkonkretum« und dem realen Objekt zu unterscheiden. Wo indes Weber sogar Tendenzaussagen nur *innergedanklichen* Wert zur transitorischen Beherrschung des chaotischen Ereignisstroms unter bestimmten Gesichtspunkten zuspricht, trennen sich die Wege. Doch halt: Selbst wer es problematisch findet, dass Marx etwa Aussagen zur Grenzenlosigkeit des Kapitalverwertungs- und Akkumulationssprozesses mit dem Anspruch auszeichnet, sie drückten ein »immanentes Gesetz« aus, sollte ihm folgen können, wenn er von der »freien Konkurrenz« sagt, dass sie dieses Gesetz »dem einzelnen Kapitalisten gegenüber als äußerliches Zwangsgesetz geltend« macht (23/286). Gemeint ist der Effekt, dass auf Zuwiderhandeln der Niedergang, letztlich der ökonomische Tod des betreffenden Einzelkapitals folgt. »Je ein Kapitalist schlägt viele tot.« (790) Der Starke frisst den Schwachen, und Stärke ist zu einem Teil immer auch Strategie- und Handlungsfolge und Prozessresultat. Oder nehmen wir die andere Aussage von Marx, dass das Kapital insgesamt nur fungieren kann, indem es die Produktivkräfte beständig umwälzt. Den entsprechenden Prozessablauf modelliert er so: Wenn einzelne ökonomische Akteure durch technische oder arbeitsorganisatorische etc. Effizienzsteigerungen das durchschnittliche Produktivitätsniveau überbietet, kann es die Konkurrenz im Preis unterbieten oder, dank Extraprofit, in der Akkumulations- und der womöglich damit einhergehenden weiteren Innovationsrate überbieten. Wenn Max Weber dieses Modell idealtypisch nennt, so nicht, weil er dessen Fruchtbarkeit anzweifelt, die er sogar ausdrücklich anerkennt: Marx gilt ihm als der »weitaus wichtigste Fall idealtypischer Konstruktionen«, und Weber betont ausdrücklich deren »eminente, ja einzigartige *heuristische* Bedeutung« (»Die ›Objektivität‹...«, 250f).

Die Trennlinie ist dort erreicht, wo Marxens theoretische Modelle als reine Kopfgeneration, als der Sache äußerliche Suchmatrix aufgefasst werden und auf keinen Fall »als empirisch geltend oder gar als reale [...] ›Tendenzen‹« fassend behauptet werden (251) dürfen. Diese Entobjektivierung der, wie ich in den *Dreizehn Versuchen* geschrieben habe, »Extrapolation systemischer Tendenzen des Kapitalprozesses: Permanente Umwälzung der technischen Basis des Kapitals durch dasselbe, tendenzieller Fall der Profitrate, Konzentration und Zentralisation des Kapitals, kapitalistische Globalisierung, periodische Krisen mit Kapitalvernichtung im Gefolge usw. [...], hat keinen Bestand vor der Geschichte« (2001, 89).

So fragwürdig die Entrückung begrifflicher Modelle in eine überempirische Idealsphäre ohne Realitätsbezug ist, berührt sich der Idealtypus-Begriff in bestimmter Hinsicht mit der weiter oben skizzierten marxischen Epistemologie. Die Differenz zu dieser als Zusammenfassung analytisch herausgearbeiteter Elementarbestimmungen (Abstraktionen) im Denken (vgl. das Methodenkapitel der *Grundrisse*) ist durch vorschnelle Idealismuskritik verdunkelt worden. Herausgearbeitet und für Marx entschieden werden kann sie nur auf dem Boden einer Epistemologie der Praxis, wie sie besonders prägnant bei Gramsci und Brecht umrissen ist (vgl. Haug 1996, 47-63). Ein zweiter Berührungspunkt ist die Betonung der heuristischen Funktion von Begriffsgebilden, von Marx und Engels sehr stark gemacht in der *Deutschen Ideologie* (vgl. 3/25), von Marx im *Kapital* durch den Wesensbegriff z.T. verdunkelt. Weber bestimmt die Funktion des Idealtypus (und man muss dabei immer an theoretische Modelle von Marx denken) derart, dass sie dazu dienen, »Ordnung in das Chaos derjenigen Tatsachen zu bringen, welche wir in den Kreis unseres *Interesses* jeweils einbezogen haben« (253), wobei er bestreitet, dass die Realität selbst durch annäherungsweise oder tendenziell sich immer wieder herstellende Ordnungsmuster gegliedert ist, deren begriffliche Modellierung also durchaus Objektivität beanspruchen kann, freilich keine deskriptive für den Einzelfall, sondern nur, wie Brecht in der Physikersprache des 20. Jahrhunderts sagen wird, feldtheoretischer Art (vgl. Haug 1996, 54ff).

Schlüsselbegriff Webers ist das »Chaos«. Die Wirklichkeit gilt ihm als »ungeheurer chaotischer Strom von Geschehnissen, der sich durch die Zeit dahinwälzt« (261). Für chaotisch erklärt er selbst dessen »stets wechselnden endlichen Teil«, den »das Licht, welches jene höchsten Wertideen spenden« (ebd.), heraushebt. Begriffe sind für ihn antichaotische »gedankliche Mittel zur Beherrschung des empirisch Gegebenen« (255), nicht aber zur Erfassung des Selbstorganisatorischen der Realität. Doch dann schlägt es plötzlich um: »Die reif werdende Wissenschaft bedeutet also immer *Überwindung* des Idealtypus, sofern er als empirisch *geltend* oder als *Gattungs-begriff* gedacht wird.« (252) Der Satz vollführt einen philosophischen Schleierakt. Wird der Idealtypus entbehrlich? Oder wird er so lange an der Empirie kontrolliert, bis er nach allem, was man weiß, das Wesentliche einer Sache unter der forschungsleitenden Fragestellung ausdrückt? Aber damit wären wir bei Marx' Einsicht ins Verhältnis von Forschung und Darstellung, dass die Forschung nämlich sich die Details aneignet, bis sie deren Wirkungszusammenhang heraus hat, während es in der

Darstellung dann so aussehen kann, als handle es sich um eine ideelle Konstruktion (23/27). Dann müsste Weber den Theoremen der Kritik der politischen Ökonomie die Realitätshaltigkeit und Objektivität zugestehen, die er ihnen abspricht. Das kann er also nicht meinen. Wird der Idealtypus also nur insofern aufgehoben, als er »als empirisch *geltend* [...] gedacht wird«? Doch das ergibt keinen Sinn, da er ja gerade gegen die Meinung gebildet worden ist, Gestaltbegriffen käme Objektivität zu. Sollte Weber am Ende zu dem Schluss gekommen sein, dass die reife Wissenschaft keinen Idealtypus mehr benötigt, weil sie den Wirkungszusammenhang heraus hat? Nichts anderes kann es ja bedeuten, dass man »gelernt hat, sich auf dem ungeheuren Meere der empirischen Tatsachen zurechtzufinden« (ebd.).¹¹ Aber wo ist dann die stolze Erhebung über Marx geblieben?

IV. Antonio Gramsci und Walter Benjamin

Ich komme jetzt zurück zu derjenigen Position, bei welcher der subjektive Zugriff das Objekt und die Parteilichkeit die Objektivität verschluckt. Dem gesunden Menschenverstand erscheinen ihre Aussagen unsinnig, doch ist ihm, so sehr es auf ihn ankommt, nicht ohne weiteres zu trauen. Ist er doch, wie Hegel sagt, im Zweifelsfall Metaphysiker. Die Stadt da draußen, ihre Anlage, ihr Zustand, das vielfältige Leben und die Auseinandersetzungen, die in ihr ablaufen, läuft das nicht ganz unabhängig von unserer Subjektivität? Ist es nicht so und so beschaffen und erfüllt damit genau die Kriterien für das, was wir unter Objektivität verstehen? Das stimmt ja auch alles, solange man sich, wie Marx es an Feuerbach beobachtet, darauf beschränkt, »von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren [...] und ein abstrakt – *isoliert* – menschliches Individuum voraussetzen« (3/6). Entsprechend ist seit Generationen gegen idealistische und subjektivistische Auffassungen agitiert worden, von der katholischen Kirche, vom bürgerlichen Materialismus, zuletzt vom Marxismus-Leninismus. Bereits Lenin bestärkt den Alltagsverstand: In unserem Bewusstsein, sagt er, sind die Gegenstände der Außenwelt »kopiert, fotografiert und abgebildet« (LW 14, 124; zur Kritik Wittich 1999). Antonio Gramsci hat in seinen *Gefängnisheften* diese Denkweise als »eine der impliziten Rückkehr zum religiösen Empfinden« von »eher ›reaktionärer‹ Bedeutung« angegriffen (8, §215). Er ist so vorsichtig (und respektvoll), nicht Lenin als ihren für die damalige Welt-Linke prominentesten Vertreter zu nennen. Er versucht, die Fronten dadurch in Bewegung zu bringen, dass er die Engels-Lenin-Position bei katholischen Theologen aufweist.

Die erste Zumutung besteht darin, die ›selbstverständliche‹ Guckkasten-Vorstellung von der »Außenwelt«, die einer »Innenwelt« gegenübersteht, als eine gesellschaftlich bedingte, in der Trennung von der Produktion ausgebildete Denkform zu begreifen, die geschichtlich vermittelt ist und reale Vermittlungen ausblendet.

11 Das klingt nach der bayrischen Mutter, die zu ihrem Sohn, dem der Psychoanalytiker einen Ödipuskomplex bescheinigt hat, sagt: »Ödipus, Schnödipus – wanns nur dei Mutterl recht liab hast.«

Solche Vermittlungen wären alle Tätigkeiten und Beziehungen im Zusammenhang der Erkundung, sprachlichen, wissensmäßigen und kulturellen Artikulation, Bearbeitung, Veränderung vorgefundener Realität, also die gesellschaftlichen Naturverhältnisse und das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst. Der gesunde Menschenverstand wird sagen: »Außenwelt ist doch einfach das, was da ist.« Fragen wir also: Warum erscheint uns »das, was da ist« als »Außenwelt«? Erfahren wir es nicht auch als Element der Welt, *in* der wir sind? Und ist unser Sein nicht Tätig-sein in der Welt? Praxis ist die Alternative zur Immanenz des Bewusstseins mit der Transzendenz der Außenwelt; in der Praxis gibt es einen organischen Zusammenhang von Denken und Sein, von Wirken und Wirklichkeit. Doch müssen wir hierzu »Praxis« auf eine Weise analysieren, die sie aufsplittet, pluralisiert, ihr Denken von innen nach außen umstülpt, die Menschen im Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse tätig sein und dieses Ensemble in ihren Tätigkeiten lebendig sein lässt.

»Außenwelt« vom »Standpunkt der fertigen Phänomene« zu betrachten, stützt sich auf im Alltagsbewusstsein sedimentierten Schöpfungsglauben. Gramsci zeigt dies an der gedankenlosen Vorstellung, dass »der Mensch die Welt bereits fix und fertig vorgefunden hat, ein für alle Male katalogisiert und definiert« (11, §17). Gramsci lädt uns zu dem Gedankenexperiment ein, uns »außergeschichtliche und außermenschliche Objektivität« vorzustellen, und fragt: »Aber wer wird eine solche Objektivität beurteilen? Wer wird sich auf diese Art von ›Standpunkt des Kosmos an sich‹ stellen können [...]? Es lässt sich sehr gut behaupten, dass es sich um ein Residuum des Gottesbegriffs handelt« (ebd.).

Die außer-, vor- und nachmenschliche »Realität« ist nur eine »Metapher«. Der Paragraph endet: »Wir kennen die Realität nur in Beziehung zum Menschen, und da der Mensch ein geschichtliches Werden ist, sind auch Erkenntnis und Realität ein Werden, ist auch Objektivität ein Werden usw.«. Dies ist das unüberschreitbare Moment von Wahrheit bei Kant. Gramscis These, die den Idealismus im dialektischen Dreifachsinn ›aufhebt‹, indem sie seine starken Punkte in einem anderen Interpretationsrahmen übersetzt, besagt nun: »Objektiv bedeutet immer ›menschlich objektiv‹, was die genaue Entsprechung zu ›geschichtlich subjektiv‹ sein kann, objektiv würde demnach ›universell subjektiv‹ bedeuten.« (Ebd.) Interpretiert im Rahmen der Innenwelt-Außenwelt-Topik springt prompt das Urteil heraus: »Das Sein geht im Bewusstsein auf [...] Marxismus wird zu subjektivem Idealismus.« (Riechers 1970, 132f)

Das Idealismusverdikt könnte sich darauf stützen, dass Gramscis Gedanke sich im Ansatz mit Kants Bestimmung der Objektivität trifft. Vom »Fürwahrhalten« heißt es in der *Kritik der reinen Vernunft* (B 848): »Wenn es für jedermann gültig ist, sofern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objektiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heisst alsdann *Überzeugung*.« Kant fasst also *Überzeugung* als Instanz für eine gleichsam sozialisierte Objektivitätsauffassung. Hierin liegt ein weiterer Berührungspunkt mit Gramsci, für den *Überzeugung* und *Konsens* hegemonierelevante Größen sind, entscheidend für die ›Vergesellschaftung‹ von Auffassungen wie für die Überbrückung der Kluft zwischen Regierenden und Regierten.

Nun zeigt sich aber, dass Objektivität in diesem erweiterten Sinn ihre Schranke an antagonistischer Parteilichkeit findet. Denn die Universalisierung des Praktisch-Subjektiven ist nach Gramscis Einsicht kein primär gedanklicher, auch nicht ein bloß intersubjektiver, sondern ein geschichtlicher Prozess politischer und sozialer Kämpfe. Auf dem Spiel steht der geschichtliche Vereinigungsprozess der Menschheit. Objektivität erscheint unter diesem Gesichtspunkt als Funktion von Vergesellschaftung – geschichtlich allgemein gewordene Subjektivität:

Der Mensch erkennt objektiv, insofern die Erkenntnis für die gesamte in einem einheitlichen kulturellen System *geschichtlich* vereinte menschliche Gattung wirklich ist; aber dieser geschichtliche Vereinigungsprozess erfolgt mit dem Verschwinden der inneren Widersprüche, welche die menschliche Gesellschaft zerreißen, Widersprüche, die die Bedingung für die Gruppenbildung und für die Entstehung der Ideologien sind, die nicht konkret universell sind [...]. Es gibt daher einen Kampf um die Objektivität (um sich von den partiellen und trügerischen Ideologien zu befreien), und dieser Kampf ist der Kampf um die kulturelle Vereinigung der menschlichen Gattung selbst. Was die Idealisten ›Geist‹ nennen, ist nicht Ausgangspunkt, sondern Anknüpfungspunkt, das Ensemble der Superstrukturen im Werden, hin zur konkreten und objektiv universellen Vereinigung (11, §17).

Naturwissenschaft und Technik repräsentieren vorerst am ehesten »konkret universalisierte Subjektivität« (ebd.), während in den kapitalistischen Ausbeutungs- und Konkurrenzverhältnissen die herrschenden Partikularinteressen universelle Werte wie Demokratie und Menschenrechte als ideologische Fassaden einsetzen.

Akzeptiert man das, wird deutlich, dass die Abgrenzung von den subjektivistischen und fiktionalistischen Positionen Dialektik verlangt – wenngleich nicht mehr hegelischer Prägung. Hier heißt es, den zweiten Satz der ersten Feuerbach-These abzuarbeiten, der anerkennt, dass der Idealismus »die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus [...] entwickelt«, allerdings »die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt«. Der objektivistische Ausweg ist keiner. Es gibt für uns kein Außerhalb der geschichtlichen Welt. Das ist das, was Gramsci mit dem skandalisierenden Begriff des »absoluten Historismus« und seinem Konzept radikaler »Immanenz« meint (vgl. Thomas 2004). Daher lässt Objektivität sich weder von Subjektivität noch von Parteilichkeit losreißen. »Partei« ist jeder Teil der Natur, der sich gegenüber der übrigen Natur oder anderen Teilen derselben auf die Hinterbeine stellt. Bei uns Menschen ist Partei jedes Subjekt, individuell oder assoziiert, das anderen Subjekten die Welt streitig macht. »Welt« ist hier nicht die physikalische, sondern Welt der Menschen, und das heißt immer auch interpretierte Welt. Mit Max Weber lässt sich sagen, dass deren »denkende Bearbeitung [...] aber in Wahrheit: denkende *Umbildung* der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit« (253) bedeutet. Karl Löwith entziffert entsprechend in Max Webers Forderung einer »wert-freien Wissenschaft« den Gegensatz: »Sie sollte frei werden zu einer ihrer selbst bewussten, entschiedenen und konsequenten Wertung, anstatt sie unter dem Deckmantel der wissenschaftlichen Erkenntnis sich selbst und andern zu verbergen.« (SS 5, 433) Wie ja auch Althusser gegen die 11. Feuerbach-These einwendet, dass die Philosophen mit ihren Interpretationen der Welt diese immer schon mitverändert haben, »gewiss nicht direkt, sondern auf Distanz, der Anlage und der Art des Handelns entsprechend, die aller Philosophie eigen ist« (1995, 9f).

Das heißt aber auch, dass unsere geschichtlich in die Natur hineingebaute oder aus ihr herausgearbeitete Welt uns ›wesentlich‹ ist. Als Ensemble mehr oder minder umkämpfter oder partiell verallgemeinerter materieller und geistiger Hervorbringungen ist sie das Wirklichkeitsmedium unseres Wesens, wie Marx in der 6. Feuerbach-These zeigt. Das In-der-Welt-Sein, das Sartre als menschliche Seinsweise von Heidegger holt, kann nur mit Marx gefüllt werden: unsere Welt als geschichtliches Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse (angefangen bei den nach Marx und Engels gleichursprünglichen Grundmomenten Produktion, Sprache und familiäre Reproduktion).

Für unsere Leitfrage hat dies eine weitere Konsequenz: Geschichtlich immanent, wie wir sind, sind Standpunkt und Perspektive von Geschichtsschreibung immer und unvermeidlich durchs Jetzt bestimmt. Die mögliche Objektivität der Vergangenheit ist eine Funktion der Gegenwart. Die bürgerlichen Historiker praktizieren diesen Sachverhalt traditionell hinterrücks, »ohne sich [der] Verankerung an diesen Wertideen überhaupt bewusst zu bleiben«, wie wir von Weber gehört haben mitsamt der Bekräftigung: »Und das ist gut so.« Für kritische Geschichtsschreibung scheidet diese illusionäre Selbst-Positionierung aus. Ihr Standpunkt bestimmt sich, wie Walter Benjamin sagt, aus einer »Gefahrenkonstellation [...], die sowohl dem Überlieferten wie dem Empfänger der Überlieferung droht« (*Passagen*, V, 595). »Gegenstand der Geschichte ist dasjenige, an dem Erkenntnis als dessen Rettung vollzogen wird.« (595f) Das ist der erste Satz aus Benjamins »Elementarlehre des historischen Materialismus«. Der zweite: »Geschichte zerfällt in Bilder, nicht in Geschichten.« Damit will er sagen: Zwar bezieht die Gegenwart sich »rein zeitlich, kontinuierlich« zur Vergangenheit, nicht jedoch umgekehrt; der Vergangenheitsbezug zur Gegenwart ist »nicht Verlauf«, sondern »sprunghaft« – daher Bild in einem Sinn, den Benjamin mit der berühmten Formel »Dialektik im Stillstand« umschreibt (577). Der Gedanke ist nicht leicht zu verstehen. Er leuchtet ein, sobald man den Blick vom Tatsachenmaterial auf die Strategie der Darstellung richtet. Benjamin: »Nicht so ist es, dass das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt.« (576) Indem wir uns hier und heute einer Gefahrenkonstellation entgegenwerfen (objizieren), wirft sich uns aus dem Gewesenen ein bestimmtes Bild zurück, »und so integriert sich das Subjektive in einen objektiven Prozess« (Sánchez Vásquez 2003, 315). Auch wenn alles an jenem Bild tatsächlich gewesen sein sollte, hätte die Geschichte sich doch noch nie genau in dieser Weise gezeigt. »Der historische Index der Bilder sagt nämlich nicht nur, dass sie einer bestimmten Zeit angehören, er sagt vor allem, dass sie erst in einer bestimmten Zeit zur Lesbarkeit kommen. [...] Jede Gegenwart ist durch diejenigen Bilder bestimmt, die mit ihr synchronistisch sind: jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit. In ihm ist die Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen.« (577f) Das meint Benjamins Rede vom »Zeitkern« der Wahrheit, »welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt« (578). Benjamins Thesen lesen sich wie der Schlüssel zur befreienden Verallgemeinerung der Gedanken, mit denen Max

Weber sich so großartig herumquält, weil er »die Relativierung des Relativismus nicht bis ans Ende« verfolgt (Merleau-Ponty 1968, 39f). Doch Weber steht auf der Gegenseite. Denn die Gefahr, aus deren aktuellem Begriff Benjamin den Standpunkt geschichtsmaterialistischer Historiographie ableitet, ist die, »sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben. In jeder Epoche muss versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen« (»Über den Begriff der Geschichte«, GS I.2, 695). Und was der historische Materialist »an Kulturgütern überblickt, ist von einer Abkunft, die er nicht ohne Grauen bedenken kann« (696) Wenn ich allein an die Sweatshop-Herkunft der Jeans, der Turnschuhe, aber auch der Handyteile denke, die allein in diesem unserem Tagungsraum mitgeführt werden, oder an die Aneignungsbedingungen jener Substanz, von deren energetischen und chemischen Abkömmlingen jedes Ding, aber auch jede lebende Zelle in diesem Raum in der einen oder andern Form zehrt, des Erdöls, kann ich die Fährte dieses Grauens sofort aufnehmen.

V. Schluss, kein Ende

Wie nun? Machen wir uns klar, dass der Widerspruch zwischen unseren Titelbegriffen sich nicht auflösen lässt. Es lässt sich »nicht verhindern, dass unser Wissen partiell und parteilich ist« (Merleau-Ponty 1968, 40). In den Worten Lucien Sève: der »Widerspruch zwischen der theoretischen Universalität [...] und der historischen Partikularität in der sie auftritt, zwischen dieser Objektivität und dieser Parteilichkeit« (1980, 575). Althusser's Formel, wonach »die *Konfliktualität* der marxistischen Theorie für *ihre Wissenschaftlichkeit, ihre Objektivität konstitutiv*« sei, ist zu schlicht. Man kann sehr unobjektiv sein im Streit. Es bedarf der Widerspruchskunst, um der Parteilichkeit Objektivität und diese dank jener zu gewinnen. Dabei wird jede praktische Standpunktbezogenheit, wie Stuart Hall bemerkt, mit »arbitrary closure« und »Positionierung« einhergehen (2000, 36). »Es gibt keine andere Art parteilich zu sein«, mahnt auch Rossana Rossanda, »als unsere Begrenztheit in der Wahrnehmung dessen anzuerkennen, was von uns verschieden ist, sonst gibt es die kleine Heuchelei derer, die sich für absolut halten« (1994, 160). Nicht zuletzt kann man, wie Hall bemerkt, nicht das Ziel verfolgen, »etwas in der Welt zu verändern, ohne einen spezifischen oder eigenständigen Standpunkt einzunehmen« (2000, 36). Explizit geht dem etwa die »feministische Standpunkt-Epistemologie« in den USA mit ihrem Begriff der »situated knowledges« nach (Haraway 1991, 119ff). Kritisch gegen alle bürgerliche Ideologieproduktion, selbstkritisch gegenüber der eigenen Kritik daran, müssen, wie es bei Habermas heißt, »die erkenntnisleitenden Interessen unter Kontrolle gebracht« werden (1963, 176). Unter allen Umständen, fährt er weberianisch fort, »geht in die Wahl der fundamentalen Kategorien eine vorgreifende Deutung der Gesellschaft im Ganzen ein«.

»Ein ehrenrührigeres Epitheton als das der ›Tendenzlosigkeit‹ lässt sich [...] wohl kaum vorstellen«, insistiert Günther Anders (1984, 215). Doch Brecht hat für die Kunst die Gefahr benannt, in die jeder linksintellektuelle Gefahrenbekämpfer

sich begibt: Tendenzliteratur zu machen. Nicht dass das »Weltanschauliche, Politische«, kein Recht hätte, im Gegenteil: es ergriff, wie Brecht sagt, in solchen Fällen »nicht die ganze Gestaltung, der Handlung wurde der Leitartikel einmontiert« (GA 22.1, 443). Vergegenwärtigen wir uns abschließend Brechts Problemsicht: »Die Gesellschaft hat kein gemeinsames Sprachrohr, solange sie in kämpfende Klassen gespalten ist. So heißt ›unparteiisch sein‹ für die Kunst nur: ›zur herrschenden‹ Partei gehören.« (*Kl Organon*, GA 23, 86f) Mitleid und Opferstandpunkt erkennt Brecht als gefährlich, weil die Perspektive der Sieger komplementär bedienend. Mitleid muss, rät er dringend, in Dialektik aufgehoben werden. Und der Objektivitätstyp der Darstellung muss anti-objektivistisch sein. »Wenn du von einem Prozess sprichst, so nimmst von vornherein an, dass du als ein handelnder Behandelte sprichst. Sprich im Hinblick auf das Handeln! Du bist immer Partei: organisiere sprechend die Partei, zu der du gehörst! Wenn du davon sprichst, was einen Prozess determiniert, so vergiss nicht dich selbst als einen der determinierenden Faktoren!« (GA 21, 574) Bei Brecht läuft es auf den Vorschlag, hinaus: »Die Dialektik bietet die Möglichkeit, ohne Aufgabe der Parteilichkeit die beiden Parteien völlig zu Wort kommen zu lassen.« (GA 22.1, 446) Dieses Verfahren ist bisher vor allem von Peter Weiss in der *Ästhetik des Widerstands* zur Vollkommenheit gebracht worden (vgl. Jameson 2004). Freilich gilt dann, was Brecht beim Schreiben des Cäsarromans notiert: »Meinen eigenen Standpunkt nehme ich ein in der Montage der beiden fiktiven Schreiberstandpunkte.« (GW 19, 299) Was wir alle zuletzt auf die eigene Kappe nehmen müssen, ist die Politik unserer Darstellung, so wie ich jetzt die der meinen.

Literatur

- Adorno, Theodor W., »Einleitung« zu ders. u.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt-Neuwied 1972 (6.A. 1976), 7-79
- Althusser, Louis, »Über Marx und Freud«, in: ders., *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Berlin/W 1977, 89-107
- ders., »Die Veränderung der Welt hat kein Subjekt. Notiz zu den *Thesen über Feuerbach*«, in: *Neue Rundschau*, 106. Jg., H. 3, 1995, 9-16
- Anders, Günther, *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*, München 1984
- Arndt, Andreas, *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Bochum 1985
- Benjamin, Walter, »Über den Begriff der Geschichte«, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1.2, 691-704
- ders., *Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften*, Bd. V
- Brecht, Bertolt, *Große kommentierte Berliner Ausgabe*, Berlin-Weimar-Frankfurt/M (zit. GA)
- Habermas, Jürgen, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied und Berlin, 1963
- Hall, Stuart, *Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt*, Ausgewählte Schriften 3, hgg. v. N.Räthzel, Hamburg 2000
- Haug, Frigga, *Erinnerungsarbeit*, Hamburg 1990
- Haug, Wolfgang Fritz, »Die Bedeutung von Standpunkt und sozialistischer Perspektive für die Kritik der politischen Ökonomie«, in: *Argument* 74, 14. Jg., 1972, H. 7/8, 561-85; wieder abgedruckt in: ders., *Bestimmte Negation. »Das umwerfende Einverständnis des braven Soldaten Schwejk« und andere Aufsätze*, Frankfurt/M 1973, 143-86

- ders., »Antiideologie«, *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 1, Hamburg 1994, 3. Aufl. 2004, 338-44
- ders., *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*, Hamburg 1996
- ders., *Dreizehn Versuche marxistisches Denken zu erneuern* (2001), 2., erw. Ausgabe, Hamburg 2004
- Heinrich, Michael, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Hamburg 1991; 2., überarb. u. erw. Aufl., Münster 1999
- Jameson, Fredric, »Ein Monument radikaler Momente. Für eine neue Lektüre von Peter Weiss' *Ästhetik des Widerstands*«, in: *Das Argument* 254, 46. Jg., 2004, H. 1, 13-50
- Jaspers, Karl, Gedenkrede für Max Weber, zit.n. Löwith, SS 5, 330f
- Jena, Detlev, *Georgi Plechanow. Historisch-politische Biographie*, Berlin/DDR 1989
- Labriola, Antonio, *Über den historischen Materialismus*, a. d. Ital. v. Franz Mehring (73-138) und Anneheide Aschieri-Osterlow (alles übrige), Frankfurt/M 1974 (zit. *ÜhM*)
- Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher (1765-1770)*, in: ders., *Schriften und Briefe*, München, Bd. 1: 1968, Bd. 2: 1971
- Löwith, Karl, »Max Weber und Karl Marx« (1932), *Sämtliche Schriften*, 5, 324-407
- Merleau-Ponty, Maurice, *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt/M 1968
- Rehmann, Jan, *Max Weber: Modernisierung als passive Revolution. Kontextstudien zu Politik, Philosophie und Religion im Übergang zum Fordismus*, Argument-Sonderband AS 153, Hamburg 1998
- Riechers, Christian, *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien*, Frankfurt/M 1970
- Rossanda, Rossana, »Bleib heute Abend in der Stadt« (1986), in: dies., *Auch für mich. Aufsätze zu Politik und Kultur*, Hamburg 1994, 158-61
- Sánchez Vásquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis* (1967), erw. Neuausgabe, Mexiko/DF-Buenos Aires 2003
- Sève, Lucien, *Une introduction à la philosophie marxiste. Suivie d'un vocabulaire philosophique*, Paris 1980
- Thomas, Peter, Artikel »Historismus (absoluter)« und »Immanenz« in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 6/1, Hamburg 2004
- Timpanaro, Sebastiano, *On Materialism*, London 1975
- Weber, Max, »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis«, in: ders., *Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik*, m. Einl. v. E. Baumgarten hgg. v. J. Winckelmann, 2., ergänzte A., Stuttgart 1956, 186-262
- ders., »Der Sinn der ›Wertfreiheit‹ der Sozialwissenschaften«, aaO., 263-310
- Weiss, Peter, *Ästhetik des Widerstands*, 3 Bände, Frankfurt/M 1975, 1978, 1981
- Wittich, Dieter, *Über Gegenstand und Methoden der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie*, Berlin/DDR 1976
- ders., »Lenins ›Materialismus und Empiriekritizismus‹ – Entstehung, Wirkung, Kritik«, in: *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät*, Bd. 30, Jg. 1999, H.3, 79-103