

Jahrbuch für Hegelforschung

Helmut Schneider (Hrsg.)



Band 21



ACADEMIA

Helmut Schneider (Hrsg.)

Jahrbuch für Hegelforschung

Wissenschaftlicher Beirat

- Karol Bal (Wrocław)
Pavo Barišić (Zagreb)
Alexandru Boboc (Bukarest)
Martin Bondeli (Bern)
Marina Bykova (Raleigh, N.C. – Moskau)
Paul Cobben (Tilburg)
Ella Csikós (Budapest)
Gentscho Dontschev (Sofia)
Cinzia Ferrini (Triest)
Birden Güngören Bulgan (Istanbul)
Stephen Houlgate (Warwick)
Jørgen Huggler (Kopenhagen)
Tengriz Iremadze (Tbilisi)
Fernando Huesca (Puebla – Mexico)
Sok-Zin Lim (Seoul)
Douglas Moggach (Ottawa)
Ernst-Otto Onnasch (Utrecht)
Gonzalo Portales (Valdivia)
Giacomo Rinaldi (Urbino)
José Maria Ripalda (Madrid)
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Wien)
Jon Stewart (Bratislava)
Mohamed Turki (Tunis)
Lu de Vos (Leuven)
Norbert Waszek (Paris)
Kenneth R. Westphal (Canterbury)
Hua Xue (Beijing)
Seiichi Yamaguchi (Tokyo)
Julio de Zan (Santa Fe)

Jahrbuch für Hegelforschung

herausgegeben von Helmut Schneider

Band 21



ACADEMIA

© Titelbild: MarusyaChaia – stock.adobe.com

Dieser Band ist peer-reviewed.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-89665-874-6 (Print)

ISBN 978-3-89665-875-3 (ePDF)

ISSN 0946-9559



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2020

© Academia – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2020. Gedruckt in Deutschland. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Besuchen Sie uns im Internet
www.academia-verlag.de

Inhalt

Helmut Schneider Zur Einführung	7
Aufsätze	
Giacomo Rinaldi Neo-Kantianism versus Hegelianism. Ivan Aleksandrovich Il'in's interpretation and critique of Hegel's philosophy	11
Udo Reinhold Jeck Idealistische Philosophie und altarmenische Geistesge- schichte. Carl Friedrich Neumann und die Berliner <i>Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik</i>	101
Gilbert Gérard Le tournant de Berne: La focalisation du jeune Hegel sur le Christianisme comme religion du monde moderne	155
Lorella Ventura Some Considerations on the Reception of Hegel's Thought in the Arab World	185
Fernando Huesca Kapital und Kapitalismus. Ökonomik in Hegels später Rechtsphilosophie	203
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik Kann die Politik die Ökonomie bändigen?	231
Aus der Japanischen Hegelforschung	251
Japanische Hegelgesellschaft Studien zu Hegels Philosophie Band 24, 2018	251

Bi gaku kōgu: Japanische Übersetzung von 255
G. W. F. Hegel. Vorlesung über Ästhetik, Berlin
1820/21. Eine Nachschrift. Hrsg. von Helmut Schneider,
Frankfurt am Main, 1995
Die japanische Übersetzung erschien in Tokyo. 2017

Rezension

Holger Glinka 257
Klaus Vieweg, Hegel: Der Philosoph der Freiheit.
Biographie, München 2019, 824 Seiten

Selbstanzeigen 277

Verzeichnis der Autoren 281

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Kann die Politik die Ökonomie bändigen?
Für Helmut Schneider zum 80. Geburtstag

Es vermehren sich die Anzeichen, dass wir Menschen die Bestimmung über die von uns selbst eingeschlagene gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung verlieren, und zwar nicht durch irgendwelche naturgeschichtlichen Ereignisse, sondern aufgrund von selbstgemachten ökonomischen Systemzwängen, gegen die alle politischen Gegenmaßnahmen machtlos werden. Insofern stellt sich die Frage, ob nicht eine radikalere politische Umwälzung notwendig ist, um die ökonomischen Prozesse endlich unter Kontrolle zu bringen?

Die Problemstellung ist keineswegs neu, sondern sie brach bereits in der Antike mit der Durchsetzung der Geldwirtschaft auf und wurde schon zwischen Platon und Aristoteles kontrovers diskutiert. Es ist dies die Frage, wie die Politik die Ökonomie im Zaum zu halten vermag. Mit der Heraufkunft des Kapitalismus in der Neuzeit ist die Frage noch virulenter geworden, da sich inzwischen die Ökonomie von der Politik zu emanzipieren beginnt. Dies fordert im 19. Jahrhundert Hegel und Marx zu erweiterten kontroversen Entwürfen zur Neufassungen des Verhältnisses von Politik und Ökonomie heraus.

In der Gegenwart ist die Ökonomie auf dem besten Weg, vollends die Vorherrschaft über die Politik zu übernehmen, doch es fehlen die philosophischen Denkansätze, die uns einen Ausweg aus diesen immer bedrohlicher die menschliche Existenz gefährdenden Entwicklungen weisen könnten. Daher scheint mir eine erneute Rückbesinnung auf die grundlegendsten Diskussionsbeiträge zum Verhältnis von Politik und Ökonomie dringend geboten, um den gegenwärtigen Krisen nicht ganz perspektivlos ausgeliefert zu bleiben.

1.

In gleicher Weise unterstreichen Platon und Aristoteles, dass es sich bei den Disziplinen der praktischen Philosophie – Ethik, Pädagogik und Politik – nicht um feststellende Erkenntnisse über Seiendes geht, sondern um die Aufklärung einer vorgegebenen Praxis zur Orientierung der aufgegebenen Praxis. So unterscheidet schon Platon zwischen der die Praxis leitenden Einsicht, dem technischen Wissen des Hervorbringens und der Erkenntnis des Seienden (Platon: *Charmides*: 163; *Menon*: 81 ff., 97)¹, denn die praktische Einsicht bezieht sich auf menschliches Handeln, um richtungweisend für menschliches Handeln sein zu können. Diesen Grundcharakter der praktischen Wissenschaften von der und für die *Praxis* hat Aristoteles dann in der *Nikomachischen Ethik* gegenüber dem Erkenntniswissen (*epistemē*) und den herstellenden Disziplinen (*poiesis*) systematisch herausgearbeitet. (Aristoteles, *Nik. Ethik*: 1095b)

Die Gewichtung der Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie ist jedoch bei Platon und Aristoteles grundverschieden; während für Platon alles Denken, also auch die *epistemē*, das Erkenntniswissen, dem Primat der sittlichen Praxis in der Polisgemeinschaft unterstellt ist, spricht Aristoteles der reinen *theoria* eindeutig die Priorität einer *protē philosophia* gegenüber der die Praxis leitenden *phronesis* zu. Der praktischen Philosophie kommt nach Aristoteles nur eine nachgeordnete Rolle zu, denn sie vermag zu keinen apodiktischen Erkenntnissen zu gelangen. Aristoteles unterstreicht – und wird dadurch zum Ahnvater des Pragmatismus –, dass sich die auf die gesamtgesellschaftliche Praxis beziehenden Disziplinen, wozu die Ethik, die Pädagogik und die Politik (i.e.S.) gehören, in einem Aufklärungszirkel bewegen, denn sie müssen von der Analyse der Praxis ausgehen, um sodann die Praxis anleiten zu können. „[D]ie Untersuchung geht aber gerade von dieser [der Praxis des Lebens] aus und behandelt diese. ... [D]a ja das Ziel

1 Platon, *Werke in acht Bänden – Griechisch und Deutsch*, übers. v. Friedrich Schleiermacher, bearb. v. Dietrich Kurz, hg. v. Gunther Eigler, Darmstadt 1971 – zitiert im Text mit Dialogtitel und Stephanus-Paginierung.

hier nicht die Erkenntnis, sondern das Handeln ist.“ (Aristoteles, *Nik. Ethik*: 1095a)²

Dagegen ist für Platon die Philosophie in all ihren Teilaspekten – auch die Frage der Erkenntnisgewinnung – dem Primat sittlicher Praxis unterstellt und insofern hat sich auch die Philosophie selbst aus der Idee des Guten als dem höchsten Prinzip alles Denkens und Tuns zu begründen. „Ich wenigstens glaube, [...] daß Gerechtes und Schönes, wenn nicht gewußt, inwiefern beides auch gut ist, eben keinen sonderlichen Hüter haben werden an dem, der dies nicht weiß“. (Platon, *Politeia*: 506a)³

Gerade über eine solche Rückbindung mokiert sich Aristoteles mit ausdrücklicher Ablehnung der Ideenlehre seines Lehrers Platon, denn ihm scheint es unsinnig zu sein, nach der Idee des Guten „an sich“ als höchstem Prinzip für die Beurteilung gesellschaftlicher Praxis zu fragen, da wir letztlich nur von einem Guten je „für uns“ ausgehen können und dieses liegt in der Glückseligkeit (*eudaimonia*), die die Einheit eines guten Lebens und einem sich gut Verhalten darstellt, die jeder von sich heraus kennt. „Darum muß der, der über [...] die politische Wissenschaft [i.w.S.] hören will, eine gute Lebensführung aufweisen; denn der Ausgangspunkt ist das Daß, und wenn dieses hinreichend sichtbar geworden ist, dann wird es nicht mehr des Warum bedürfen. Wer nun diese Lebensführung besitzt, der kennt entweder die Prinzipien schon oder dürfte sie leicht begreifen.“ (Aristoteles, *Nik. Ethik*: 1095b) Hier zeigt sich, dass für Aristoteles die *eudaimonia* gelingenden Lebens immer schon in der vorgängigen Praxis angelegt ist und nur der Bewusstmachung bedarf, um entschieden ergriffen zu werden. Daher kann Aristoteles auch bezogen auf die Polis an die überlieferten Berichte und die bestehenden Verfassungen der Poleisgemeinschaften anknüpfen und aus der Analyse des Verfehlten und des Gelingenen das herausgreifen, was zur Verbesserung der gegenwärtigen

2 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. v. Olof Gigon, München 1972 – zitiert im Text in der üblichen Kolumnenpaginierung .

3 Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis der Theorie zur Praxis in der Pädagogik*, Kassel 2008: 147ff.

gen Verfassungen erstrebenswert erscheint.⁴ Ganz anders versucht Platon zur Begründung des tugendhaften Handelns des Einzelnen und der sittlichen Praxis der Polisgemeinschaft zu gelangen, wie er in Erläuterung der dialektischen Methode im sechsten Buch der *Politeia* am Liniengleichnis darlegt: Zunächst geht es darum, ausgehend von den Meinungen über das Sammeln empirischer Kenntnisse sowie die Wissenschaften bis zur Idee des Guten als dem höchsten Prinzip vorzudringen, um dann von dort aus den Weg zurück in die Konkretion des nun begründeten Denkens und Handelns beschreiten zu können. „So verstehe denn auch, [...] was die Vernunft unmittelbar ergreift, indem sie mittels des dialektischen Vermögens Voraussetzungen macht, nicht als Anfänge, sondern wahrhaft Voraussetzungen als Einschnitt und Anlauf, damit sie bis zum Aufhören aller Voraussetzung an den Anfang von Allem gelangend, diesen ergreife und so wiederum, sich an alles haltend, was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich überhaupt irgendeines sinnlich Wahrnehmbaren, sondern nur der Ideen selbst an und für sich dazu zu bedienen, und so am Ende eben zu ihnen, den Ideen gelange.“ (Platon, *Politeia*: 511b)

So versucht Platon aus Diskussion von Problemen der Verfasstheit des Staates zur Idee der Gerechtigkeit als „Sprössling“ der Idee des Guten vorzudringen, um von da zurück zu den Voraussetzungen eines aus sich begründeten gerechten Staates zu kommen. Doch bevor wir Platons Weg weiterverfolgen, sollten wir erneut zu Aristoteles zurückkehren und seine Behandlung des Verhältnisses von Politik und Ökonomie darlegen.

2.

Wie oben erwähnt, versteht Aristoteles die politische Gemeinschaft der Polis als die höchste und umfassendste Gestalt einer Gemeinschaft, denn sie erfüllt autark den Zweck der *eudaimonia*, durch das Wohlergehen aller ihrer Bürger das Wohl der ganzen Gemeinschaft zu erhalten und so allen ein glückliches Leben zu ermöglichen. Um dies auch bestmöglich zu verwirkli-

4 Aristoteles: *Politik*, übers. v. Olof Gigon, München 1973.

chen, hat die politische Wissenschaft alle nur greifbaren Verfassungen früherer und gegenwärtiger Staaten zu durchforschen – was zu ihrer Entstehung führte, wie sie in ihren Glanzzeiten funktionierten und was zu ihrem Untergang beitrug –, um so die Stärken und Schwächen von Verfassungsbestimmungen herauszufinden. Denn unter Berücksichtigung dieser Erfahrungen lassen sich Einsichten für die politische Führung der eigenen Polis gewinnen. Doch nicht dies wollen wir hier weiterverfolgen, sondern den Zusammenhang von Politik und Ökonomie.

Nach außen hat sich die Polis gegenüber anderen Poleis zu behaupten, nach innen ist sie jedoch darauf angewiesen, dass das Zusammenspiel all ihrer kleinsten Gemeinschaften funktioniert – und die kleinste Gemeinschaft im Staat ist der Oikos.

Der einzelne Mensch kann nur im Sozialverband eines Oikos geboren werden, aufwachsen und gut leben. Gemeint ist mit dem Oikos nicht nur ein Haus im heutigen Sinne, sondern der Gutshof, der einen ganzen Familienverband erhält – mit dem Gutsherrn an der Spitze, der Herrin des Hauses, den Kindern, den bäuerlichen Heloten und den persönlichen Haussklaven. Ihr bestimmungsmäßiges Zusammenwirken garantiert das Überleben des Hauses. Aber ein Haus allein könnte sich nicht behaupten und regenerieren, schon allein aufgrund der notwendig exogamen Heiratsbestimmungen, aber auch dem alltäglich erforderlichen Gütertausch. Insofern ist die Polis die Gemeinschaft der zu einer Einheit zusammengeschlossenen Familien, die dadurch ihre Lebensbedürfnisse und ihre Regeneration gemeinsam in der Polis autark lösen können. Die Herren des Hauses bilden zugleich die waffentragenden und stimmberechtigten Bürger des Staates.

Von daher sind die Aufgaben der Oikonomia, als Kunst der Führung eines Oikos, und der Politeia, als Kunst der Führung einer Polis, klar umrissen und es kann auch keinen Zweifel an der Vorrangstellung der Politik geben. Denn ohne eine die gesamte Gemeinschaft der Polis erhaltende und beschützende Politik wäre auch jeder einzelne Oikos dem Zerfall preisgegeben. Natürlich trägt auch das Gelingen der Oikonomia jedes einzel-

nen Hauses zur Fundierung des Ganzen bei, aber gerade hier vermag die Politik eingreifende Abhilfe zu schaffen.

Zweck der Oikonomia als Kunst der Haushaltsführung der einzelnen Gutsherren ist die Erhaltung des Gutshofs als Basis der politischen Selbständigkeit des Herren, des adligen Bürgers einer Polis, aber auch des Wohlergehens aller zum Gut gehörender Personen – der Frau, den Kindern, dem Verwalter, der Bauernfamilien und der Dienerschaft. Dazu bedarf es einer florierenden Landwirtschaft, und zwar nicht nur zum Wohle der gegenwärtigen Generation, sondern auch für die kommenden Generationen, dem Sohn als kommenden Gutsherren sowie der Versorgung der übrigen Söhne sowie der ausheiratenden Töchter. Daher sind die Nachhaltigkeit des Wirtschaftens und die familiäre Solidarität auch mit den verschwägerten Familien eine selbstverständliche Perspektive für die Oikonomia. (Aristoteles 1253b-1255b)

Zur Oikonomia i.w.S. zählt nach Aristoteles weiterhin noch der Gütertausch (*ktetikē*), beispielsweise der Nahrungserwerb durch Güter des Ackerbaus und der Viehzucht, sofern der Bedarf bzw. der Überschuss eines Oikos oder auch der Polis insgesamt über das Selbsterwirtschaftete bzw. Selbstkonsumierbare hinausgeht. Aber auch der Tauschhandel über See und über Land gehören noch in den Rahmen der Oikonomia i.w.S., die von der Polis als Gemeinschaft organisiert wird, insofern für den Schiffsbau Holz aus entfernten Waldgebieten, für den Bau von Tempeln Marmorblöcke aus den Steinbrüchen besorgt werden müssen oder aus den Bergwerken Gold und Silber zur Prägung von Geld. Auch hier ist der Zweck sowohl die Erhaltung des gegenwärtigen Wohls der Polisgemeinschaft als auch die langfristige Vorsorge ihrer künftigen Sicherung.

Demgegenüber steht jedoch nach Aristoteles die Chrematistik, die Gelderwerbswirtschaft, die seit Einführung des Geldes seit ca. 400 Jahren die Grundfesten der griechischen Polisgemeinschaften und die Sicherheit der Oikonomia immer wieder und immer radikaler bedroht. Denn die Chrematistik ist nicht wie die Oikonomia auf den nachhaltigen Fortbestand des Oikos sowie der dazu gehörenden Personen bezogen und auch nicht

auf das Wohlergehen der ganzen Polisgemeinschaft, um so die wirtschaftlichen Fundamente der Polis zu sichern, sondern ihre Logik zielt auf die Vermehrung von Geldvermögen, also auf einen unendlichen Akkumulationsprozess, der alle solidarischen und nachhaltigen Zielsetzungen durchbricht, ja ihnen geradezu widerstreitet und sie daher zersetzt und zerstört. „Die Kaufmannskunst [...] scheint sich um das Geld zu drehen. Denn das Geld ist das Element und die Grenze des Umsatzes. [...] Die Hausverwaltung (Oikonomia) dagegen, die nicht diese Erwerbskunst (Chrematistik) ist, hat eine Grenze. Denn dieser Reichtum ist ja nicht ihre Aufgabe. Insofern scheint es denn, dass jeder Reichtum eine Grenze haben müsse. In Wirklichkeit sehen wir aber das Gegenteil: alle, die sich mit Erwerb [Chrematistik] befassen, vermehren ihr Geld ins Unbegrenzte.“ (Aristoteles 1257 a-b)

Daher sinnt Aristoteles auf Mittel, wie die Politik die Chrematistik bändigen und zügeln könne. Dazu gehört zum einen, dass die Händler und Kaufleute als Träger der Geldwirtschaft keine Polisbürger werden dürfen. Solange sie Handel betreiben, haben sie Fremde, Metöken, zu bleiben. Nur diejenigen Neugutsbesitzer, die sich mindestens zehn Jahre lang aller Handelsgeschäfte enthalten haben, dürfen als freie politische Bürger in eine Polis aufgenommen werden. (Aristoteles 1329a-b) Dadurch soll erreicht werden, dass politische Entscheidungen nur von denen getroffen werden, die keinerlei Geldakkumulationsinteressen verfolgen. Zum anderen muss der Politik das Recht vorbehalten werden, dass jene Händler und Kaufleute, die durch ihre Geldakkumulation zu mächtig werden – beispielsweise wenn sie eine die Polis insgesamt bedrohende Monopolstellung bei der Gold- und Silbergewinnung erlangen –, gegen Entschädigung enteignet werden können. Danach müssen die Schürfrechte an mehrere Interessenten veräußern werden, denn – das ist Aristoteles gegen seinen Lehrer Platon sehr wichtig – am Prinzip der Privatinitiative und des Privatbesitzes muss festgehalten werden, da das private Interesse ein unentbehrlicher Motor der wirtschaftlichen Grundlage einer florierenden und expandierenden Polis ist. (Aristoteles 1263a)

3.

Damit sind wir an dem Punkt angelangt, an dem es sinnvoll wird, wieder zu Platons radikalerer Ökonomiekritik zurückzublicken. Im Gegensatz zu Aristoteles, der die Ideenlehre seines Lehrers entschieden ablehnt und der Auffassung ist, dass die Staaten mit ihren verschiedenen Verfassungen, insofern sie die *eudaimonia* aller in der Gemeinschaft im Auge behalten, allesamt ihre Funktion besser oder schlechter erfüllen (Aristoteles *Politik* 1279a), ist Platon der Überzeugung, dass die Staaten nicht nur an ihrem Funktionieren, sondern an der Idee der Gerechtigkeit, die selbst wiederum der höchsten Idee des Guten unterstellt ist, zu beurteilen seien. Werden daran die bestehenden Staaten gemessen, so ist festzuhalten, dass keine der bestehenden Polisverfassungen der Idee der Gerechtigkeit genügt, denn in ihnen dominieren – wie Platon im achten und neunten Buch der *Politeia* ausführt – die Ehr- oder Eigensucht sowie die Geld- oder Machtgier das politische Handeln der Regierenden und der Regierten. An der historischen Analyse der immer wiederkehrenden revolutionären Umwälzungen der bisherigen Verfassungen – nicht nur Athens, sondern aller griechischen Poleis – kann nachverfolgt werden, wie sich die verschiedenen Verfassungen der Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis – einem Unglücksrad gleich – lediglich ablösen, solange keine radikale Umwälzung der Politik zur *dikaiosyne*, dem Gerechtein, gelingt. (Platon, *Politeia*: 543 ff.)

Man missversteht Platons *Politeia* gründlich, wenn man meint, er habe mit seinen Ausführungen vom zweiten bis zum fünften Buch einen Idealstaat beschreiben wollen. Was er hier vorlegt, ist eine teilweise drastisch-ironisch überspitzte, aber zugleich sehr ernst gemeinte Problemdiskussion, denn um einen wirklich gerechten Staat zu errichten und abzusichern, müssten drei Bedingungen erfüllt werden, deren schiere Uneinlösbarkeit uns wie Wellen niederzudrücken und fortzureißen drohen. (Platon, *Politeia*: 472a-443a) Denn um der Ungerechtigkeit in den Staaten den Nährboden zu entziehen, sollte erstens unter den staatstragenden Bürgern durch Gleichheit ihrer Grundversor-

gung der Drang nach privater Reichtumsbildung aufgehoben und zweitens – noch schwieriger – die Vererbung von Ehren und Privateigentum unterbunden werden. Dies könnte nur durch Abschaffung des Privateigentums und der Erbschaftsregeln geschehen, was weiterhin die Aufhebung der Einehe und damit auch der Zurechenbarkeit der Kinder zur Folge hätte. Dass Platon dies alles nicht als durchführbare Maßnahmen vorschlägt, sondern als problemaufklärende Gedankenexperimente (*paradigmata*) versteht, unterstreicht er selbst ausdrücklich vor Einführung der dritten Bedingung, die er für die einzig notwendige hält, wenngleich auch ihre Realisierung äußerst unwahrscheinlich ist. (Platon, *Politeia*: 473a-b)

Da es keine von sich aus zum Guten strebende Praxis gibt – wie sie später von Aristoteles unterstellt wird – und die grundsätzliche Korrumpierbarkeit der Individuen und das grundsätzliche Unterlaufen jedweder Verfassung sich tief in die politische Praxis eingegraben haben, bedarf es nach Platon einer grundlegenden Umwendung (*periagogē*) der Individuen und Umwälzung (*metabolē*) der Verfassungen. Letztlich kann die gerechte Verwirklichung einer das Gemeinwohl intendierenden Verfassung nur dadurch erreicht werden, dass Jugendliche beiderlei Geschlechts zu sittlichen Männer und Frauen gebildet werden, die sich allein am Gesamtwohl der Polisgemeinschaft orientieren, und die politischen Führungsaufgaben und die Regierungsgeschäfte in der Polis übernehmen – dass sich Platon dabei die pythagoreischen Schulen und politischen Bünde der griechischen Poleis Unteritaliens zum Vorbild nimmt, denen er auch mit seiner Akademiegründung in Athen nachzustreben versucht, ist klar erkennbar.

Ohne diese oberste Voraussetzung einer gerechten Regentschaft von sittlich gebildeten Männern und Frauen, die Platon Philosophen-Könige nennt, wird es niemals eine gerechte Polisgemeinschaft geben: „Durch eine einzige Veränderung (*metabolē*) nun, sprach ich, glaube ich zeigen zu können, daß er [der Staat] sich dazu umwandeln werde, freilich durch keine kleine, auch nicht leichte, aber doch mögliche. [...] Wenn nicht, sprach ich, entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten

oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, die vielerlei Naturen aber, die jetzt zu jedem von beiden einzeln hinzunehmen, durch eine Notwendigkeit ausgeschlossen werden, eher gibt es keine Erholung von dem Übel für die Staaten [...] und ich denke auch nicht für das menschliche Geschlecht, noch kann jemals zuvor diese [gerechte] Staatsverfassung nach Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen, die wir jetzt beschrieben haben.“ (*Politeia* 473)

Der an der Idee des Guten orientierten Philosophie fällt daher die Aufgabe zu, wie Platon im *Symposion* darlegt (203 f.), kritisch zwischen den verderbten irdischen Verhältnissen und den geschauten Ideen vermittelnd hin- und herzupendeln, um so schrittweise zu einem gerechteren Leben in den Poleis voranzukommen. Dass eine gute Pädagogik die Erziehung und Bildung solcher sittlichen Männer und Frauen (*Politeia* 540c) befördern kann, hält Platon zwar für schwierig, aber immerhin für möglich, und er entwirft dazu auch die Konturen eines Curriculums. Dass aber ein politisches Gemeinwesen solche sittlichen Männer und Frauen auch in die Regierung berufen wird, erachtet er für fast ausgeschlossen. Viel eher werden, wie Platon in Auslegung des Höhlengleichnisses ausführt, diese sittlichen Männer und Frauen, die aus pädagogischer und politischer Verantwortung in die Höhle zurückkehren, um auch die dort gefangenen Verblendeten auf den rechten Weg der Einsicht zu führen, von den Mächtigen und der Masse der Bürger ausgelacht, verfolgt, gefangen genommen und schließlich getötet werden. (*Politeia* 517a)

Nach Platon wird es solange keine gerechte Polis geben, solange das Privateigentum und dessen Vererbung fortbestehen, die die gegenwärtigen Poleis dominieren – seien diese nun von der unbegrenzten Geldvermehrung der Chrematistik oder von dem nachhaltigen Familienerbe der Oikonomia oder von den individualisierten Egoisten in der Demokratie oder von den Machtinteressen einzelner Tyrannen motiviert. Daher sieht Platon in einer radikalen revolutionären Umwälzung, durch die das

politische Prinzip der Gerechtigkeit über die ökonomischen Privatinteressen die Oberhand gewinnt, die einzige konkret-utopische Hoffnung für die Polisgemeinschaft und für die Menschheit schlechthin. (Platon 589a-592b und 473b-e)⁵

4.

Hegel ist der erste, der mit Rückgriff auf die ökonomischen Schriften von Adam Smith, den in der kapitalistischen Ökonomie aufbrechenden systemimmanenten Widerspruch aufdeckt und auf dieser Grundlage das Verhältnis von Politik und Ökonomie neu durchdenkt. Um die andere Argumentationsweise Hegels leichter nachvollziehen zu können, seien hier einige wenige Bemerkungen zu seiner Dialektik vorausgeschickt, die er als Vollendung der *protē philosophia* des Aristoteles ansieht.

Hegels Dialektik versteht sich nicht mehr wie die Philosophie Platons und auch noch die praktische Philosophie von Aristoteles als Selbstaufklärung menschlicher Praxis durch und für die Handelnden, sondern sie ist das begreifende Sich-selbst-Erfassen der der gesellschaftlichen Praxis innewohnenden sittlichen Vernünftigkeit an sich. (Hegel 7: 27 f.)⁶ Dieses Selbstbegreifen vollzieht sich durch alle Gestalten des Wirklichen hindurch als Kreis von Kreisen. So wird die Idee der Sittlichkeit, die selbst als dritter Kreis nach dem abstrakten Recht und der Moralität die Philosophie des objektiven Geistes bzw. der *Rechtsphilosophie* ausmacht, selber wiederum in einem Kreis von Kreisen expliziert: der natürlichen Sittlichkeit der Familie, der entzweiten Sittlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft und

5 Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: *Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Weg-bahnungen zur praktischen Philosophie*, Würzburg 1999 – darin: „Platon – Die Idee des Guten“, 26 ff..

6 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke* in 20 Bdn., Frankfurt a.M. 1970 – im Text zitiert (Hegel, Band und Seitenangabe). Zur Entstehungsgeschichte der dreigliedrigen Dialektik siehe Werner Hartkopf, *Der Durchbruch zur Dialektik in Hegels Denken (Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik III)*, Meisenheim am Glan 1976; Helmut Schneider, *Geist und Geschichte. Studien zur Philosophie Hegels*, Frankfurt a., M. 1998; Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Heinz Eidam (Hg.), *Anfänge bei Hegel. Für Helmut Schneider zum 70. Geburtstag*, Kassel 2008.

schließlich der Sittlichkeit des Staates als bewusster Versöhnung von allgemeinem und individuellem Willen.⁷

Die Reihe der Gestalten der Sittlichkeit stellt keinen geschichtlichen Prozess dar, sondern die Abfolge des *Begreifens* der Sittlichkeit in ihrer Vernünftigkeit. (Hegel 7: 86) Die begreifende Folge der drei Gestalten der Vernunft des Sittlichen liegt darin, dass sich in der Familie die natürliche Basis aller mitmenschlichen Beziehungen realisiert und durch sie reproduziert. Diese natürliche Basis des Sittlichen gründet zunächst in der Liebe der Geschlechter zueinander als einem wechselseitigen Sich-Finden der Partner aus dem jeweils Anderen, gerade indem sie sich ganz auf den Anderen beziehen. Weiterhin offenbart sich die natürliche Sittlichkeit in der Liebe der Eltern zu ihren Kindern. Ohne ein solches Heranwachsen in einer sittlichen Gemeinschaft wie der Familie ist ein Erwachen sittlicher Beziehungsfähigkeit im Kinde kaum denkbar. Aber die Familie ist darauf angelegt, sich aufzuheben. Die Herangewachsenen lösen sich aus ihrer Herkunftsfamilie, suchen eigene Partner und gründen neue Familien. Gleichzeitig treten die Herangewachsenen in das Erwerbsleben der bürgerlichen Gesellschaft hinaus. (Hegel, 7: 338)

Die bürgerliche Gesellschaft ist für Hegel die Sphäre der notwendig „entzweiten Sittlichkeit“. Gerade in seiner Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft ist es Hegel eindrucksvoll gelungen, unsere ökonomische Wirklichkeit in ihrer Widersprüchlichkeit auf den Begriff zu bringen. Die bürgerliche Gesellschaft ist notwendig und unaufhebbar zerrissen, da im Erwerbsleben jeder Agierende nur auf seine eigenen Interessen bezogen ist; und doch sind alle Agierenden auf das sich hinter ihrem Rücken einstellende Allgemeine des ökonomischen Systems – nennen wir es Kapitalismus oder Marktwirtschaft – angewiesen. Der Verfolg „selbststüchtiger Zwecke“ kann nur in einem „System allseitiger Abhängigkeit“ gelingen, und die Notwendigkeit des Gesamtzusammenhangs wiederum funktioniert gerade nur

7 Vgl. Marek J. Siemek, *Von Marx zu Hegel. Zum sozialpolitischen Verständnis der Moderne*, Würzburg 2002: 133 ff.; Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Hegel in der Kritik zwischen Schelling und Marx* (Hegeliiana 24), Frankfurt a.M. u.a. 2014: 179 ff.

dadurch, weil jeder für sich selbstsüchtig allein seine Zwecke verfolgt. Hegel scheut nicht davor zurück, die Wirklichkeit dieser Zerrissenheit der bürgerlichen Gesellschaft ungeschminkt auszusprechen. Gerade dort, wo die Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft sich in ungehindertem Progress und Wachstum befindet, führt dies dazu, dass sich einerseits „unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände [...] konzentrieren“ und andererseits „die *Abhängigkeit* und *Not* der an [die] Arbeit gebundenen Klasse“ wächst. (Hegel, 7: 389) Und Hegel fügt – die Notwendigkeit dieser Zerrissenheit unterstreichend – hinzu: „Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d.h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaß der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.“ (Hegel, 7: 390)

Gerade aber diese Einsicht deckt die beiden der bürgerlichen Gesellschaft innewohnenden Möglichkeiten einer begrenzten Versittlichung auf, welche zwar niemals die Zerrissenheit der ökonomischen Sphäre zu überwinden, wohl aber die zyklisch wiederkehrenden Krisen und ihre Folgen für die Menschen „abzukürzen und zu mildern“ vermag. (Hegel, 7: 385) Von der Seite des allgemeinen Systems, das Hegel den „Not- und Verstandestaates“ nennt, sind es die regulierenden wirtschafts- und sozialpolitischen Eingriffe in die blind gegen die Folgen für die arbeitenden Menschen expandierenden ökonomischen Gesetze – wir nennen dies heute die „*soziale* Marktwirtschaft“. Wichtiger aber ist Hegel der Prozess der anderen Seite, der Zusammenschluss der arbeitenden Individuen zu Interessengemeinschaften, die er Korporationen nennt. Indem hier die einzelnen Individuen ihr Vermögen – im doppelten Sinne des Wortes – in Interessengemeinschaften zur gemeinsamen Sicherung und gegenseitigen Hilfe einbringen, geht daraus eine „Versittlichung“ wenigstens in bestimmten Praxisbereichen hervor. (Hegel, 7: 382 ff.)

Ganz ist die Entzweiung der bürgerlichen Gesellschaft jedoch niemals zu überwinden, deshalb treibt die Vernunft der Sittlichkeit auch über die Grenzen der bürgerlichen Ökonomie hinaus

in die Sphäre der Politik des Staates. Der Staat, das Gemeinwesen in seiner politischen Verfasstheit, ist für Hegel die höchste Sphäre vollkommener Sittlichkeit, weil der moderne Staat – nach den bürgerlichen Revolutionen – auf der bewussten Versöhnung und Durchdringung von individuellem und allgemeinem Willen gründet. Die Verfassung der modernen Staaten erkennt die einzelnen Staatsbürger in ihrer individuellen Besonderheit als Träger des Staates an und die Staatsbürger anerkennen im Staat das Organ, durch das ihr Gesamtwohl organisiert, gesichert und vorangebracht wird. (Hegel 7: 399, 407)

5.

In Hegels struktureller Dialektik bleibt die Widersprüchlichkeit der kapitalistischen Ökonomie – der Marktwirtschaft – wesensmäßig eingebettet zwischen der „natürlichen Sittlichkeit“ der Familie und der „vollendeten Sittlichkeit“ des Staates. Daher sind die Widersprüche, die im Kapitalismus zwischen dem „Übermaße des Reichtums“ in wenigen Händen und dem – „Übermaß der Armut und der Erzeugung des Pöbels“ (Hegel, 7: 390) strukturnotwendig auftreten, geschichtlich niemals aufhebbar. Dies ist jedoch für Hegel – und ebenso für die politische Ideologie der kapitalistischen Industrienationen – kein Problem, da der politische Staat seinem sittlichen Wesen nach alle Bürger – ob reich oder arm – in seiner Einheit als politisch Gleiche anerkennt. (Hegel, 7: 398 f.)

Mit einer solchen wesensmäßigen „Aufhebung“ der kapitalistischen Ökonomie durch die Politik kann sich Marx nicht zufrieden geben, denn längst schon zeigt sich, dass die staatliche Politik die über ihre Grenzen hinaus expandierende Weltökonomie nicht mehr zu bändigen vermag. Wenn es nicht gelingt, die kapitalistische Ökonomie grundlegend umzuwälzen, wird es nur noch eine Frage der Zeit sein, dass die Wertökonomie auch die Nationalstaaten zu beherrschen beginnt.

Ganz grundsätzlich kritisiert der junge Marx – mit Rückgriff auf Feuerbach – an Hegel, dass dieser die Philosophie zur Subjektivität des absoluten Geistes verabsolutiere, für den alle Ge-

stalten des Wirklichen und der menschlichen Praxis nur zu Prädikaten oder Momenten seines Sich-selbst-Begreifens werden. (Marx, 1: 224)⁸ Demgegenüber holt Marx – hierin durchaus in der Tradition von Platon stehend – die Philosophie in den Horizont der gesellschaftlich handelnden Menschen zurück. Die Subjektivität des Begreifens der Welt liegt nicht in einem absoluten Geist, sondern nirgends anders als in den praktisch handelnden menschlichen Subjekten, für deren bewusste Subjektwerdung sich die Philosophie zu engagieren hat.⁹

Die kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis von Marx versteht sich entschieden als praktische Philosophie, das bedeutet, dass sie versucht, Aufklärung der Menschen über ihre gesellschaftlichen Lebensverhältnisse zur praktischen Orientierung ihres politischen Handelns zu sein. Solche Aufklärung und Orientierung kann der kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis nur gelingen, wenn sie sich selbst aus dem Horizont der handelnden Subjekte versteht, oder anders gesagt, wenn die Philosophie sich prinzipiell auf die praktische Selbstbestimmung der handelnden Subjekte bezogen weiß, zu denen das philosophierende Subjekt grundsätzlich mit hinzugehört. (Marx, 1: 384 f.) Die kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis versteht sich selbst als ein Moment des großen sittlich-praktischen Projekts der Menschen, sich gemeinsam zu selbstbestimmter und solidarischer Praxis zu bilden und zu emanzipieren. (Marx, 1: 356, 370)

Anders als bei Hegel, der die menschliche Sittlichkeit in der Familie begründet sieht, liegt diese für Marx in der gesellschaftlichen Praxis, Arbeit und Produktion, denn die Menschen sind unabdingbar auf ein soziales Zusammenleben und -wirken angewiesen, um menschlich leben und überleben zu können. Durch ihre gesellschaftliche Produktion greifen die Menschen

8 Karl Marx / Friedrich Engels, *Werke* in 43 Bden, Berlin 1956f f. – im Text zitiert (Marx, mit Band und Seitenangabe).

9 Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis*, Freiburg / München 1981/2018: 76 ff.

verändernd in die Welt ein, verändern dabei aber auch ihre Lebensverhältnisse und damit sich selbst. (Marx, 23: 192)

Doch so lange die in Gesellschaft produzierenden Menschen sich ihrer gesellschaftlichen Produktion nicht bewusst sind, bringen sie gesellschaftliche Verhältnisse hervor, die zusehends als strukturelle Gewalten ihren Lebensprozess fremdbestimmen und die sie als „gottgewollte Naturgegebenheit“ und als systemnotwendige Sachgesetzlichkeit hinzunehmen bereit sind. (Marx, 42: 127) Daher reicht auch eine Aufklärung der handelnden Individuen über die Sittlichkeit ihres sozialen Handelns – wie sie beispielsweise bei Aristoteles vorliegt – nicht aus, denn die geschichtlich hervorgetretene Entfremdung und Verkehrung liegt primär nicht im individuellen Handeln, sondern in den sich im Laufe der Geschichte ausgeformten Gesellschaftsverhältnissen, die die Individuen mehr und mehr der Abhängigkeit scheinbar notwendiger Systemzwänge ausliefern. (Marx, 3: 423 f.)

In der kapitalistischen Produktionsweise hat sich der grundlegende Widerspruch zwischen den arbeitenden Menschen und den ökonomischen Verhältnissen ins Extreme verschärft, insofern hier die arbeitenden Menschen von der Wertlogik der Kapitals bestimmt und beherrscht werden; dabei ist das Kapital nichts anderes als aufgehäuften vergegenständlichte Arbeit, die für sich tot ist, und die ihre ganze Kraft und Beweglichkeit allein aus der Vereinnahmung und Manipulation lebendiger Arbeit bezieht. Dem Selbstverständnis ihrer Bewegungs- und Entwicklungsgesetze nach verhält sich das Kapital jedoch so, als wäre es allein aus sich selbst heraus begründet und produktiv und es betreibt gerade dadurch die fortgesetzte und fortschreitende Negation der lebendigen Arbeit – und damit der lebendigen Individuen, die ihre eigentliche Daseinsgrundlage sind. (Marx, 23: 198)

Es kommt also darauf an, dass die arbeitenden Menschen sich dessen bewusst werden, dass die in der kapitalistischen Produktionsweise angelegte soziale Ungleichheit selbst gesellschaftlich – wenn auch unbewusst – hervorgebracht ist und daher auch durch bewusste solidarische Praxis überwunden werden kann und – um ihrer Existenz willen – auch überwunden

werden muss. Damit hat die gegenwärtige Epoche „den existierenden Individuen eine ganz bestimmte Aufgabe gestellt. Sie hat ihnen die Aufgabe gestellt, an die Stelle der Herrschaft der Verhältnisse [...] über die Individuen die Herrschaft der Individuen über [...] die Verhältnisse zu setzen.“ (Marx, 3: 424) „Es ist also jetzt so weit gekommen, daß die Individuen sich die vorhandene Totalität von Produktivkräften aneignen müssen, nicht nur um zu ihrer Selbstbetätigung zu kommen, sondern schon überhaupt um ihre Existenz sicherzustellen.“ (Marx / Engels, 3: 67 f.)

Es ist wohl leicht einzusehen, dass dieses verkehrte kapitalistische Verhältnis der Herrschaft der Logik des Kapitals über das Leben der arbeitenden Menschen nicht durch das Handeln einzelner Individuen durchbrochen und verändert werden kann, sondern hierzu bedarf es einer revolutionären Bewegung, die nur gemeinsam die verkehrten Verhältnisse umzustürzen vermag. Diese revolutionäre Bewegung nennt Marx Kommunismus: „Der Kommunismus unterscheidet sich von allen bisherigen Bewegungen dadurch, dass er die Grundlage aller bisherigen Produktions- und Verkehrsverhältnisse umwälzt und alle naturwüchsigen Voraussetzungen zum ersten Mal mit Bewußtsein als Geschöpfe der bisherigen Menschen behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und der Macht der vereinigten Individuen unterwirft.“ (Marx, 3: 70)

Marx hat keine bestimmte Gesellschaftsformation als Ziel der Menschheitsgeschichte vorgezeichnet oder gar ausgemalt, sondern er hat – über Platon hinausgehend – in praxisphilosophischer Absicht die geschichtliche Dialektik herausgearbeitet, die den arbeitenden Menschen aufzeigen soll, dass sie in ihrer gesellschaftlichen Produktion immer schon der Substanz nach die Subjekte der Geschichte sind, dass die sie fremdbestimmenden und bedrückenden ökonomischen Verhältnisse geschichtlich hervorgebracht sind, die daher auch geschichtlich überwunden werden können. Aber niemand anderes kann sie aus der Entfremdung und Verkehrung des Kapitalismus befreien als sie sich selbst, denn das Kapital und die daraus Nutzen Ziehenden können und werden sich nicht umwandeln und humanisieren. So liegt es allein in der revolutionären Macht der arbei-

tenden Menschen, gemeinsam zu sittlich bewussten und verantwortlichen Subjekten einer menschlichen und menschheitlichen Geschichte zu werden. Das Ziel dieser revolutionären Umwälzung liegt über die Begrenzungen der bürgerlich-politischen Emanzipation hinaus in der „menschliche Emanzipation“, in der Errichtung einer solidarischen Assoziation freier Individuen in einer menschlichen und menschheitlichen Gesellschaft. (Marx, 3: 7)

6.

Trotz der großen historischen Epochenunterschiede zwischen den Stadtstaaten der griechischen Antike und den Nationalstaaten der Neuzeit, zwischen der aufkeimenden Geldwirtschaft, die die agrarischen Fundamente der griechischen Polis zu erschüttern drohte und der einsetzenden Expansion der kapitalistischen Produktionsweise über alle nationalen Grenzen hinaus, gibt es doch zwischen beiden angesprochenen Kontroversen erstaunliche Parallelen, die sich auch in ähnlichen Argumentationsstrukturen bei Aristoteles und Hegel einerseits sowie Platon und Marx andererseits niederschlagen. Obwohl in ihren Begründungen unterschieden, sind Aristoteles wie Hegel der Überzeugung, dass trotz der aufkommenden Gefährdungen, die von der Geldwirtschaft für die Polis bzw. vom Kapitalismus für die Nationalstaaten ausgeht, die Politik der Staaten grundsätzlich der Ökonomie überlegen sei und sie daher im Zaum halten könne. Demgegenüber sind Platon und Marx sich darin einig, dass nur eine radikale Umwälzung der privatwirtschaftlichen Antriebe bzw. der Wertlogik des Kapitals den Weg frei machen kann, um zu einem gerechten und solidarischen Zusammenleben der Menschen zu kommen. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass inzwischen die kapitalistische Ökonomie der nationalstaatlichen Politik entwachsen ist und völlig entgrenzt ihre Vormachtstellung global auszuüben beginnt. So dass die Kontroverse zwischen Hegel und Marx sich für uns heute nochmals verschärfter darstellt. Die Hegelsche Dialektik der gesellschaftlichen Praxis ist die in den Industrienationen vorherrschende. Ganz so wie

Hegel die inneren Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft aufdeckt, so sind auch die heute führenden Kräfte in Wirtschaft und Politik in ihren eigenen strategischen Planungen keineswegs an einem Vertuschen der inneren Widersprüche in Ökonomie und Gesellschaft interessiert – ihre Außendarstellung in Wirtschafts-Prognosen und Parteiprogrammen mag aus taktischen Gründen eine ganz andere sein. Dabei gehen sie wie Hegel davon aus, dass diese inneren ökonomischen Widersprüche grundsätzlich nicht aufhebbar sind, weil sie im „System der (menschlichen) Bedürfnisse“ selbst wurzeln, also systemimmanent sind. Daher dient ihre Aufdeckung der Widersprüche nur dazu, sie beherrschen zu lernen, um sie entweder zu nutzen oder sie abzumildern. Ähnlich wie Hegel für die ökonomischen Konflikte der bürgerlichen Gesellschaft seiner Zeit nur geschichtlich begrenzte Auswege sieht – so beispielsweise in der „Kolonisation“ (Hegel, 7: 392) –, so weiß man heute am Ende dieser Entwicklung, dass die Marktwirtschaft nicht weltweit exportiert werden kann und arbeitet daher an den geschichtlich begrenzten Konzepten der Bollwerke Europas, Japans und der Vereinigten Staaten von Nordamerika. Zwar glaubt man nicht mehr daran, dass der Nationalstaat des 19. Jahrhunderts die höchste Ausformung der Sittlichkeit sei, da die globalen, weltgeschichtlichen Probleme der ökologischen Krise und des Überlebens in den Drittweltländern nicht mehr von einzelnen Staaten zu lösen sind, aber die derzeitigen weltpolitischen Konzepte – entgegen den offiziellen Verlautbarungen – auf Interessengemeinschaften von Staaten hinauslaufen, die die Interessen der kapitalistischen Weltwirtschaft und ihre globale Expansion absichern.

Ganz anders geht die an Marx anknüpfende Konzeption der Dialektik gesellschaftlicher Praxis und Geschichte davon aus, dass die Widersprüche, die unsere ökonomische und gesellschaftliche Wirklichkeit beherrschen, grundsätzlich aufhebbar sind, da sie *nicht* in der gesellschaftlichen Praxis schlechthin angelegt sind, sondern aus der bisherigen Bewusstlosigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung, der bewusstlos hervorgebrachten Formbestimmtheit der gesellschaftlichen Praxis, erwachsen. Diese gesellschaftlichen Widersprüche können daher von den

sich darin bewusstwerdenden Menschen in revolutionärer und solidarischer Praxis grundsätzlich aufgehoben werden.

Um die unbestreitbar vorhandenen Widersprüche jedoch nicht als systemimmanente Gegebenheiten hinzunehmen, muss man mit der dialektischen Praxisanalyse tiefer in die ökonomische Basis vordringen und muss bereit sein, diese Basis unserer gegenwärtigen Lebensgrundlage kritisch in Frage zu stellen. Ziel dieser kritischen Analyse ist es, dass die Menschen sich der Widersprüche ihres gesellschaftlichen Lebens, ja der Bedrohtheit ihrer geschichtlichen Existenz bewusst werden, damit sie beginnen, bewusst und solidarisch Subjekte ihrer gesellschaftlichen Praxis und Geschichte zu werden.

Weiterhin sind wir seit einigen Jahrzehnten vor ein völlig neues Menschheitsproblem gestellt. Wir besitzen heute die wissenschaftlich-technische Fähigkeit, die Menschheit für immer auszulöschen. Wir können dies nicht nur durch die gigantisch aufgehäuften atomaren, chemischen, biologischen Waffenarsenale, sondern wir betreiben bereits die Zerstörung unserer Lebensgrundlage durch die ungehemmte industrielle Expansion. Mit diesem Problem werden alle kommenden Generationen, solange es noch Menschen auf dieser Erde geben wird, zu ringen haben.¹⁰ Mir scheint, dass angesichts dieser verschärften widersprüchlichen Situation der menschlichen Existenz weder das naive Vertrauen auf die evolutionären Kräfte der gesellschaftlichen Praxis – wie sie den Konzepten der Pragmatisten inhärent sind – noch die partiell mildernde und geschichtlich begrenzte Bändigung der als unaufhebbar hingenommenen Widersprüche – wie sie Hegel uns anbietet –, sondern dass einzig und allein die in der Tradition Platons stehende kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis von Marx dem fortschreitenden Destruktionsprozess von Chrematistik und Kapitalismus etwas entgegensetzen vermag.

10 Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zu Marx und zum westlichen Marxismus*, Freiburg / München 1984/22018.