

Emanzipatorischer Materialismus

**Herausgegeben von
Daniel Loick,
Christian Schmidt und
Isette Schuhmacher**
**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2496

Was ermöglicht gesellschaftliche Emanzipation? Was blockiert und hemmt sie? Der Materialismus ist die Suche nach Antworten auf diese Fragen. Aber diese Antworten drohen selbst immer wieder zu einer Ideologie des Zwangs zu werden: Zwang der Natur, Zwang der Geschichte, Zwang der Ökonomie. Im Lichte aktueller gesellschaftlicher und theoretischer Entwicklungen lotet der Band das Spannungsfeld von Materialismus und Emanzipation neu aus: zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Geist und Materie, zwischen Bewahrung und Revolution. Mit Beiträgen von u. a. Hauke Brunkhorst, Robin Celikates, Alice Crary, Alex Demirović, Sally Haslanger, Axel Honneth, Christoph Menke, Eva von Redecker, Martin Saar, Dieter Thomä und Tilo Wesche.

Daniel Loick ist Associate Professor für Politische Philosophie und Sozialphilosophie an der Universität Amsterdam. Im Suhrkamp Verlag sind u. a. von ihm erschienen: *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts* (stw 2212) und *Die Überlegenheit der Unterlegenen. Eine Theorie der Gegengemeinschaften* (stw 2439).

Christian Schmidt ist Privatdozent für Philosophie und wissenschaftlicher Referent am Centre for Social Critique an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Isette Schuhmacher ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin.

Emanzipatorischer Materialismus

Herausgegeben von
Daniel Loick,
Christian Schmidt und
Isette Schuhmacher

Suhrkamp

Erste Auflage 2026
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2496
Originalausgabe
© Suhrkamp Verlag GmbH, Berlin, 2026
Alle Rechte vorbehalten.
Wir behalten uns auch eine Nutzung des Werks
für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG vor.
Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-30096-1

Suhrkamp Verlag GmbH
Torstraße 44, 10119 Berlin
info@suhrkamp.de
www.suhrkamp.de

Für Rahel Jaeggi

Inhalt

<i>Daniel Loick, Christian Schmidt und Isette Schuhmacher</i> Einleitung: Was ist emanzipatorischer Materialismus?	11
---	----

I. Der Gedanke, der zur Wirklichkeit drängt

<i>Alex Demirović</i> Materielle Emanzipation oder Emanzipation vom Materialismus?	39
<i>Titus Stahl</i> Zur praxistheoretischen Rekonstruktion des Historischen Materialismus	67
<i>Sally Haslanger</i> Ideologie, Dysfunktionalität und Kritik	83
<i>Martin Saar</i> Materiale Macht. Eine Notiz zu »Neuem« Materialismus und Kritischer Theorie	113
<i>Christoph Menke</i> Der Materialismus der Entfremdung: alt und neu	129
<i>Dieter Thomä</i> Entfremdung – einmal anders	149

II. Die Zeit in Gedanken gefasst

<i>Alice Crary</i> Kritik im Zeitalter des ökologischen Kataklysmus	165
<i>Regina Kreide</i> Affirmativ statt kritisch: Wie die KI die demokratische Öffentlichkeit verändert	184
<i>Tilo Wesche</i> Rache des Kapitals. Warum sich Demokratien in Autokratien verwandeln	203

III. Widerstand gegen die Gefahr des Rückfalls

Eva von Redecker

Ist Faschismus regressiv? Einige Überlegungen im Anschluss
an Rahel Jaeggis Aktualisierung der Geschichtsphilosophie 225

Sabine_ Hark

Vorwärts im Rücksprung.
Eine kleine Geschichte vom Impfen, von Solidarität und von
Demokratie im Seitwärtssprung 242

Hauke Brunkhorst

Die ungeheure Macht des Negativen 257

Frederick Neuhouser

Fortschritte machen 277

IV. Die wirkliche Bewegung

Axel Honneth

Vom Impuls zur Intention. Differenzierungen im Begriff
des sozialen Widerstands 299

Robin Celikates

Eine »wirkliche Bewegung, welche den
jetzigen Zustand aufhebt«? Konturen einer
Kritischen Theorie der Migration 321

Das erste und das letzte Wort. Zum offenen Verhältnis
von Theorie und Praxis. *Christian Schmidt im Gespräch mit
Rabea Berfelde, Thomas Rudhof-Seibert
und Sarah Speck* 337

Über die Autor:innen 349

Bildnachweis 351



Daniel Loick, Christian Schmidt
und Isette Schuhmacher

Einleitung:
Was ist emanzipatorischer Materialismus?

Mit dem Materialismus verhält es sich so ähnlich wie mit der Kritischen Theorie. Wirkt die Kritische Theorie von außen wie eine Schule, die über ein festes Lehrgebäude verfügt, ist sie aus der Nähe betrachtet ein heterogener Diskussionszusammenhang, in dem eher Themen und Fragen statt Theoreme und Dogmen geteilt werden. Auch der Materialismus ist – anders als die Endung »-ismus« es nahelegen scheint – keine einheitliche Lehre. Er zerfällt in viele Spielarten, die sich gegenseitig als »Metaphysik«, »Idealismus«, »Naturalismus« oder als Reduktionismus, wie »Ökonomismus« oder naiver »Klötzchenmaterialismus«, disqualifizieren. Wird er von seiner Genese her betrachtet, dann ist der moderne philosophische Materialismus zunächst ein Gegenimpuls. Er artikuliert ein Unbehagen, das vom Postulat eines Willens ausgelöst wird, der uneingeschränkt und selbstbestimmt herrscht. Gibt es nicht – so lautet der materialistische Einwand – Gegenkräfte, die das Wollen und Handeln der Menschen (auch im Kollektiv) präformieren, steuern, gar beherrschen? Bei diesem Einwand geht es nicht nur darum, einen realistischeren Blick auf die geschichtlichen Kräfte zu werfen, die menschliche Freiheit begrenzen. Vielmehr hat dieser auch Implikationen dafür, wie sich Freiheit und Befreiung überhaupt verstehen lassen: Materielle und intersubjektive Bedingungen sind nicht die Grenzen menschlichen Handelns, die es zugunsten eines souveränen Handlungssubjekts, das ihnen als unabhängige Instanz gegenübertritt, zu überwinden gälte. Diese Bedingungen sind der »Stoff«, in den menschliches Handeln eingebettet ist, und erst durch sie wird individuelle Freiheit überhaupt möglich. »Passive Elemente«,¹

1 Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014, S. 78; vgl. auch ebd., S. 102, sowie dies., *Fortschritt und Regression*, Berlin 2023, S. 140f.; die Formulierung stammt ursprünglich von Karl Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in: ders., Friedrich Engels, *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 1, Berlin 1981, S. 378-391, hier S. 386.

wie derartige Kräfte und Formen des »Geworfenseins« in soziale Praktiken und Lebensformen bei Rahel Jaeggi genannt werden, können daher einerseits als Widerstände gegen die autonome Selbstbestimmung des Menschen gedeutet werden; sie sind andererseits aber auch die Bedingungen, ohne deren Bestehen Selbstbestimmung kein inhaltlich reiches Konzept wäre und auf deren Vorliegen gesellschaftliche Transformationen als konkrete Formen der Selbstbestimmung angewiesen sind. Der Materialismus stellt insofern immer die Frage nach der Emanzipation, nach Bedingungen, die sie ermöglichen, aber auch nach Hemmnissen und Blockaden, die sie behindern.

Doch ist die Diagnose, dass es dem Materialismus um Emanzipation geht, angesichts seiner Rolle in der Geschichte, die sich wahrlich nicht auf die Ideengeschichte beschränkt, nicht reichlich gewagt? Behauptet nicht ausgerechnet der Materialismus, der geschichtliche Prozesse gesellschaftlicher Formationen beschreiben soll, behauptet also nicht der sogenannte Historische Materialismus – jenes berüchtigte, von Friedrich Engels aus theoretischer Schwäche vorbereitete und von Josef Stalin aus Machtkalkül beauftragte Konstrukt –, seinen Leser:innen einen wissenschaftlichen Schlüssel zur Geschichte in die Hand zu legen und damit den Sieg des Kommunismus zu garantieren? Ist der »historisch« genannte Materialismus also nicht ein Paradebeispiel für Ideologie und damit das Gegenteil von Emanzipation?²

Materialismus als Gegenbewegung

Die Sache ist etwas komplizierter. Um das zu sehen, hilft es, sich die Entwicklung des Materialismus etwas genauer vor Augen zu führen. Der Materialismus entsteht als radikale Strömung der Aufklärung. Auch wenn es philosophiegeschichtliche Rückgriffe gibt, die den Materialismus bis auf die Anfänge der antiken griechischen Philosophie, insbesondere auf Demokrit und Epikur, zurückführen: Demokrit und Epikur verstanden sich selbst nicht als »Mate-

2 Vgl. zu einem Überblick der materialistischen Theoriediskussion im Marxismus bereits Urs Jaeggi, Axel Honneth (Hg.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M. 1977.

rialisten«, und auch der griechische Ausdruck *hyle*, der am ehesten mit »Materie« übersetzt werden könnte, spielt in ihren überlieferten Schriften keine herausgehobene Rolle. Soll der Materialismus also nicht als ewige Grundform des philosophischen Denkens vorausgesetzt werden, so zeigt der historische Befund, dass von Materialismus als einer – noch näher zu bestimmenden – Strömung überhaupt erst seit der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert gesprochen werden kann.³

Für den radikalen Teil der Aufklärung, der sich in dieser Epoche herausbildete,⁴ spielte der Materialismus eine zentrale Rolle. Er war ein entscheidendes Element bei dem Versuch, realistische Theorien zu entwickeln, die den Menschen losgelöst von den religiösen oder tradierten Vorstellungen betrachteten. Die kritische Haltung gegenüber dem religiösen Dogmatismus und der generelle Impuls, religiöse Vorschriften in ihrem Geltungsanspruch zurückzudrängen, waren dabei eine Reaktion auf die gewalttätigen Auseinandersetzungen in weiten Teilen Europas, die in der Folge der Reformation ausgebrochen waren. Obwohl die Reformation selbst mit Hegel als »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit« gedeutet werden kann, war der Protestantismus, zumal in seinen sektenförmigen Ausprägungen, eine Intensivierung der Unterwerfung des Gewissens und des individuellen Verhaltens. Gegen diese religiöse Gängelung stellt schon die Frühaufklärung ihr realistisches Menschen- und Gesellschaftsverständnis.

Der realistische Mensch, den die *radikale Aufklärung* entwarf, war ein körperlich-materielles Wesen und in seiner Körperlichkeit anfällig für Begierden, Täuschungen und Korruptionen. Zugleich war aber genau diese anfällig machende Leiblichkeit eine Quelle der Macht im Sinne von Handlungsfähigkeit oder Vermögen (*potentia*). Sich seines Verstandes zu bedienen, hieß gerade nicht, die Körperlichkeit zu überwinden, sondern sie zu verstehen und so die eigenen Fähigkeiten zu steigern. Ein wirkmächtiges Wesen ist ein geistiges und zugleich leibliches Wesen – so lautete die materialistisch geprägte Einsicht der radikalen Aufklärung. Doch wie schon

3 Vgl. Guillaume Coissard, »Introduction«, in: ders. (Hg.), *Histoires matérialistes du matérialisme. Généalogie et usages d'une catégorie*, Paris 2025, S. 7-34.

4 Vgl. Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford 2001, und ders., Martin Mulrow (Hg.), *Radikalaufklärung*, Berlin 2014.

der befreiende Aspekt der Reformation eine dogmatische Kehrseite hatte, so findet sich auch in diesem *antidogmatischen Materialismus*, wie er in der Frühaufklärung entsteht, die Möglichkeit eines Umschlags in Reduktionismen, die zum Hindernis für den Befreiungsprozess werden. Aus realistischen Theorien können so Varianten des »Mechanismus« oder »Physikalismus« werden, die den Glauben befördern, letztlich ließe sich jedes Phänomen auf die Mechanik physikalischer Körper zurückführen.⁵ Wie später manche wirkmächtigen Varianten des »Historischen Materialismus« werden diese reduktionistischen Spielarten des Materialismus vom Problem des Determinismus heimgesucht. In ihrer Logik hat die freie Selbstbestimmung menschlichen Handelns gar keinen Platz mehr, weil jedes Handeln von äußeren, vorausliegenden Bedingungen und physikalischen Gesetzen vollständig bestimmt ist. Wir können weder die Vergangenheit noch die Kausalität körperlicher Kräfte und physikalischer Naturgesetze ändern, und wir können nichts daran ändern, dass unsere Handlungen und Entscheidungen in zentralen Hinsichten Konsequenzen derselben sind.

Ein solches Umschlagen in »Mechanismus« liegt in der Logik der Gegenbewegung und ihrer Betonung der Körperlichkeit zwar nahe, es ist aber keine Notwendigkeit. Der Materialismus Spinozas – um ein prominentes Beispiel zu nennen – unterschied sich von einem reduktionistischen Physikalismus, weil er die Körper nicht auf mechanische Kräfte zurückführte, sondern in ihnen Komplexes sah, die den Trieb (*conatus*) aufwiesen, sich in ihrem Sein zu erhalten. *Conatus* ist hier kein geistiges Geschehen, sondern eine Eigenschaft komplexer Körper, die es ihnen durch die Kenntnis der sie bestimmenden Kräfte erlaubt, ihre Existenzkraft zu steigern. Die Zusammensetzung derartiger komplexer Körper folgt einem immanenten Prinzip, das ihre innere Selbstorganisation beschreibt und auch »Seele« genannt wurde. Obwohl bei Spinoza kein physikalischer Reduktionismus vorliegt, ist auch hier das Denken nicht gänzlich frei von einem Determinismus, wie ihn die Mechanik der physikalischen Körper nahelegt. Dennoch bleibt sein Materialismus bis heute interessant, weil er verschiedene Weisen

5 Vgl. etwa Otto Neurath, »Soziologie im Physikalismus«, in: *Erkenntnis* 2 (1931), S. 393-431, hier S. 402: »[S]orgfältige Untersuchungen werden wohl zeigen, daß die Masse der *Beobachtungsaussagen* in der Masse der *physikalischen Aussagen* enthalten ist.«

des Bestimmtwerdens unterscheidet. Die *passiones* – »passive Affektionen«, die erlitten werden – ordnen das menschliche Individuum in die »gemeinsame Ordnung der Natur«⁶ ein und ihr unter, während das aktive, erkenntnisgeleitete Handeln, das auf die äußerlichen Bestimmungen einwirkt und dabei das eigene Vermögen ihnen gegenüber steigert, einen befreienden Effekt hat. Aus dieser Unterscheidung von bloß passivem Bestimmtwerden und aktiver Gestaltung äußerer Bestimmungen entwickelt sich ein kritisches, nichtdeterministisches Verständnis von Materialismus, das imstande ist, das Verhältnis von Emanzipation zu ihren materiellen Bedingungen und Hindernissen zu denken.

Die Einsicht des »Deutschen Idealismus«, dass Erkenntnis immer die Erkenntnis eines Erkenntnissubjekts und nur von diesem her zugänglich ist, kann in diesem Rahmen als Weiterentwicklung dieses Materialismus, der Emanzipation denken kann, gedeutet werden. Insbesondere Hegels Hinweis, dass der Zugang zur Welt immer als tätige Auseinandersetzung (Arbeit) verstanden werden muss, war für die weitere Entwicklung des Materialismus folgenreich. Die These ist, einmal durch die materialistische Brille betrachtet, noch stärker: Nur durch die tätige Auseinandersetzung und Interaktion entstehen Welt *und* Erkenntnissubjekt. Diese *Subjekt-Objekt-Dialektik* kennzeichnet für Horkheimer den Materialismus, weil sie die beiden scheinbaren Konstanten als sich wechselseitig hervorbringende Momente begreift:⁷ Weder das Objekt von Arbeit und Erkenntnis noch ihr Subjekt, von dem die radikale Aufklärung glaubte, ein ebenso realistisches wie überzeitlich gültiges Bild zeichnen zu können,⁸ sind einfach gegeben.⁹ Sie entwickeln sich

6 Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Hamburg 1999, IV. Teil, LS 4, FS.

7 Vgl. Max Horkheimer, »Materialismus und Metaphysik«, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 2:1 (1933), S. 1-33.

8 Auch Adorno verleiht der Kritik an dieser Form der frühneuzeitlichen Anthropologie Ausdruck, wenn er schreibt: »Menschenkenntnis im prägnanten Sinn heißt Menschenverachtung: so sind sie nun einmal.« Theodor W. Adorno, »Spengler nach dem Untergang«, in: ders., *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*, Bd. 10.1: *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. 1977, S. 47-71, hier S. 57.

9 Zu einer Diskussion des Zusammenspiels von materiellen »Strukturmerkmalen« und »Geist« am Beispiel der Rache vgl. den Beitrag von Tilo Wesche im vorliegenden Band.

gemeinsam in Auseinandersetzungen um Emanzipation.¹⁰ In Anlehnung an Rahel Jaeggi ließen sich solche Auseinandersetzungen um ein besseres Leben auch als Prozesse der Problembewältigung begreifen, in denen Lebensformen auf objektive Probleme, Widersprüche und Blockaden (Objektseite) reagieren und dabei sowohl ihre materiellen Reproduktionsbedingungen als auch ihr normatives Selbstverständnis (Subjektseite) transformieren.¹¹

Der materialistische Hegel

Den »Deutschen Idealismus« und insbesondere Hegel als Teil der Ideengeschichte des Materialismus zu betrachten, muss auf den ersten Blick als größtmögliche *contradictio in adiecto* erscheinen. Schließlich haben die im Anschluss an Hegel entworfenen materialistischen Theorien immer vor allem ihren Abstand zum Idealismus betont, der erst »umgestülpt« und »vom Kopf auf die Füße gestellt« werden müsse, damit die tatsächlichen Verhältnisse richtig beschrieben werden können.¹² Die Gesten der Distanzierung waren bekanntlich so entschieden, dass der Materialismus geradezu als Gegensatz des Idealismus und vor allem des posthegelischen Idealismus, wie ihn die Junghegelianer vertraten, definiert werden konnte. Wird hingegen der Gegensatz zwischen Idealismus und Materialismus als Streit innerhalb der *linken* Hegel-Schule interpretiert, dann wäre dieser Schulstreit – wie sich im Anschluss an Jacques Derrida sagen lässt¹³ – auch als ein Streit um das richtige Verständnis der Hegel'schen Dialektik und ihre angemessene Fortschreibung deutbar.

Eine materialistische Relektüre Hegels markiert nicht zuletzt Axel Honneths linkshegelianische Gesellschaftstheorie. Honneths Werk knüpft an Hegels Theorie der Sittlichkeit und sozialen Freiheit an und begreift soziale Wirklichkeit primär als historisch ge-

10 Zur Diskussion um das Verhältnis von Materialismus und Emanzipation in der frühen Kritischen Theorie vgl. den Beitrag von Alex Demirović im vorliegenden Band.

11 Vgl. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*.

12 Vgl. Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, in: ders., Friedrich Engels, *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 23, Berlin 1962, S. 27.

13 Vgl. Jacques Derrida, *Marx' Gespenster*, Frankfurt/M. 1995.

wachsene Ordnung institutionalisierter Anerkennungsverhältnisse. Soziale Pathologien und emanzipatorische Konflikte – Anerkennungskämpfe – werden hier nicht aus bloßen Ideen oder rein aus moralischen Defiziten erklärt, sondern aus sozialen Praktiken und Institutionen und ihren Verfestigungen, indem Anerkennungsansprüche systematisch blockiert oder enttäuscht werden.¹⁴ Rahel Jaeggi knüpft in mancher Hinsicht an diese Perspektive an, doch tritt in ihrem Werk die Verschränkung Hegel'scher Motive mit einem materialistischen Anspruch noch deutlicher hervor. Jaeggis Reaktualisierung der *Fortschrittskategorie* speist sich aus einer Hegel'schen Idee dialektischer Anreicherung und verbindet diese zugleich mit einem funktionalistischen Verständnis sozialer Praktiken, so dass gesellschaftlicher Fortschritt nicht als abstrakte normative Größe, sondern als verbesserte Problemlösungsfähigkeit von Lebensformen in Bezug auf ihre praktischen Dysfunktionalitäten gedacht wird. Die enge Verbindung der Fortschrittskategorie mit ihrem Gegenteil, der Regression, die Jaeggi dabei konzeptionell vorschlägt,¹⁵ kann als Versuch verstanden werden, eine dialektisch-materialistische Auffassung von geschichtlichen Prozessen mit der Frage nach Emanzipation und möglichen Blockaden derselben zu verbinden.

Ein solches Unterfangen, das sich gleichermaßen aus hegelianischen und materialistischen Motiven speist, ist jedoch voraussetzungsreich. Um eine bruchlose Eingliederung Hegels in die Geschichte des Materialismus zu ermöglichen, ist es nämlich notwendig, einer spezifischen Deutung der Hegel'schen Philosophie zu folgen, die sie gegen Einwände immunisiert, die unter anderem von Marx und den Autoren der ersten Generation der Frankfurter Schule prominent vorgetragen wurden. Zu klären ist dann (1) die Frage nach der Konstitution der Wirklichkeit (also die Frage, wie

14 Vgl. etwa Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011.

15 Vgl. Jaeggi, *Fortschritt und Regression*; im vorliegenden Band setzt sich der Beitrag von Frederick Neuhouser kritisch mit Rahel Jaeggis Fortschrittskonzeption auseinander; vgl. auch Rahel Jaeggi, Isette Schuhmacher, »Adorno's Negative Philosophy of History«, in: Henry Pickford, Martin Shuster (Hg.), *The Oxford Handbook of Adorno*, Oxford (im Erscheinen), Online-Version 2024: <https://academic.oup.com/edited-volume/55359/chapter/481825650>, letzter Zugriff, 07.02.2026.

die Welt existiert) und (2) die Frage nach der Veränderbarkeit der Wirklichkeit (also die Frage nach der Rolle des Willens bei Transformationsprozessen).

(1) Wenn die gegenständliche Welt – der materialistischen Einsicht folgend – nicht einfach als gegeben vorausgesetzt werden kann, sondern sich in der produktiven Auseinandersetzung um eine Verbesserung der menschlichen Lebensumstände herausbilden soll, so dass sie zugleich mit der kollektiven Subjektivität entsteht, die diese produktive Auseinandersetzung führt, dann provoziert dies die Frage nach der Existenzweise der Gegenstände. Existieren die Gegenstände dann nur noch in Abhängigkeit von den Praktiken? Oder muss nicht vielmehr angenommen werden, dass sie auch unabhängig und vor diesen Praktiken und den in ihnen wirkenden Subjekten bestehen, insbesondere wenn sie Bedingungen und Beschränkungen für diese Praktiken sein sollen? Wie stark ist also das Objektivitätsverständnis des Materialismus?

Tatsächlich gilt einem von Hegel inspirierten Materialismus das Wissen der Menschheit als »Produkt der Arbeitserfahrung der Menschen«, und es bleibt »ein Mittel oder Werkzeug für die zweckmäßige Organisation der weiteren Arbeit«. ¹⁶ Es kann sich von diesen Kontexten zwar lösen und abstrakt werden, indem es auf andere Bereiche übertragen oder in einer eigenständigen wissenschaftlichen Praxis weiterentwickelt wird, aber auch in diesen Fällen bleibt es, wie in der produktiven Auseinandersetzung, an sozial geteilte und vermittelbare Erfahrungen gebunden. ¹⁷ Und das gilt auch dann noch, wenn es zum anerkannten Wissen über bestimmte Gegenstände gehört, dass sie auch ohne menschlichen Einfluss

16 A[lexander] Bogdanow, *Die Entwicklungsformen der Gesellschaft und die Wissenschaft. Kurzgefaßter Lehrgang in Fragen und Antworten*, Berlin 1924, S. 114.

17 Vgl. Alexander Bogdanow, *Epiriomonism. Essays in Philosophy*, Books 1-3, Leiden, Boston 2020, S. 18: »Wir nennen jene Erfahrungsdaten »objektiv«, die für uns dieselbe Bedeutung für das Leben haben, wie für andere Menschen – jene Daten, auf denen wir nicht nur unsere eigene Tätigkeit widerspruchsfrei aufbauen, sondern von denen wir auch glauben, dass andere Leute es tun sollten, um sich bei ihrem Handeln nicht in Widersprüche zu verstricken. [...] Die Objektivität der physikalischen Reihe besteht in ihrer gesellschaftlichen Gültigkeit. »Subjektiv« heißt bei Erfahrungen, was über keine gesellschaftliche Gültigkeit verfügt und nur für Einzelne oder wenige Bedeutung hat.« (Anm. d. Hg.: So keine deutschsprachigen Quellen angegeben werden, stammen sämtliche Übersetzungen von Zitaten von uns, D. L., C. S. und I. S.)

existieren und unter Umständen schon existiert haben, lange bevor es Menschen gab, oder noch lange existieren werden, wenn es keine Menschen mehr gibt. Dieses Wissen bleibt gleichwohl menschliches, gesellschaftlich kontrolliertes Wissen.

Der wirkmächtige Einwand, der gegen ein solches Materialismusverständnis formuliert wurde, besteht dagegen darauf, dass Materialismus die Materie als eine objektive Instanz anerkennen müsse, die nicht nur unabhängig von den Praktiken bestehe, sondern über die sich auch ewig gültige Aussagen treffen ließen, die sich auf keine praktischen Erfahrungen stützen. Materialismus hieße dann, sich an solchen absoluten Aussagen zu orientieren und an ihnen das Handeln auszurichten: »[D]ie Existenz eines von den Widerspiegelnden unabhängigen Widergespiegelten (die Unabhängigkeit der Außenwelt vom Bewußtsein)«, so Lenin, »ist die Grundthese des Materialismus. [...] Wenn die Wahrheit die organisierende Form der menschlichen Erfahrung ist, so kann die Behauptung von der Existenz der Erde *außerhalb* jeder menschlichen Erfahrung nicht wahr sein [...]«. ¹⁸

Das Problem ist dabei nicht die Verleugnung der Erfahrung. Auch der auf der Unabhängigkeit der Materie beharrende Materialismus kann von Erfahrungen ausgehen. Er will aber von diesen »die Linie des Objektivismus einschlagen, die zum Materialismus führt«, spricht: »zur Anerkennung der objektiven Wahrheit«. ¹⁹ Diese Forderung nach unbedingter Anerkennung absoluter und ewiger Wahrheiten macht den entsprechenden Materialismus dogmatisch und autoritär. ²⁰ Er wird erkenntnistheoretisch naiv, weil er keine Rechenschaft über die uneingeschränkte Gültigkeit der anzuerkennenden Aussagen hinsichtlich der äußeren Realität ablegen kann.

Der erkenntnistheoretisch naive Materialismus artikuliert dabei durchaus ein ernstzunehmendes Unbehagen, das vom Postulat eines undialektisch vorausgesetzten Willens ausgelöst wird, der uneingeschränkt und selbstbestimmt herrscht. Als ein solcher Gegenimpuls gegen einen seinerseits naiven Voluntarismus steht der Materialismus jedoch selbst auch immer in der Gefahr, über das Ziel

18 W[ladimir] I[ljitsch] Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, in: ders., *Werke*, Bd. 14: *Materialismus und Empiriokritizismus*, Berlin 1975, S. 117 f.

19 Ebd., S. 121.

20 Vgl. Alexander Bogdanow, *Glauben und Wissenschaft. Eine Erwiderung auf Lenins »Materialismus und Empiriokritizismus«*, Berlin 2023, S. 28-31.