

Der Marxismus des 20. Jahrhunderts

- Bilanz und Perspektive -

Prolegomenon einer praktischen Philosophie

von

Kai Schmidt-Soltau

Lit Verlag (Münster, Hamburg, London) 1997

Zum Geleit

"Als ich das *Manifest* und einige andere der großen Werke von Marx wiederlas, sagte ich mir, daß ich wenige Texte kenne, vielleicht keinen anderen in der ganzen philosophischen Tradition, deren Lektion mir *heute* dringlicher scheint - vorausgesetzt, man vergißt nicht, was Marx und Engels selbst (zum Beispiel im Vorwort von Engels zur Neuauflage im Jahr 1888) über ihr eigenes mögliches 'Altern' und ihre unhintergehbare Historizität sagen. Welcher andere Denker hätte jemals so explizit vor dieser Gefahr gewarnt? Wer hätte jemals zur künftigen *Transformation* seiner eigenen Thesen aufgerufen? Und zwar nicht nur um einer progressiven Anreicherung der Erkenntnis willen, von der die Ordnung eines Systems unangetastet bliebe, sondern um darin den Brechungs- und Restrukturierungseffekten Rechnung, eine andere Rechnung, zu tragen? Um im voraus und jenseits jeder möglichen Programmierung die Unvorhersehbarkeit neuer Kenntnisse, neuer Techniken, neuer politischer Gegebenheiten in sich aufzunehmen? Kein anderer Text der Tradition erscheint so hellichtig im Bezug auf die stattfindende weltweite Ausdehnung des Politischen und den irreduziblen Anteil des Technischen und Medialen am Fortgang noch des tiefeschürfendsten Denkens - und zwar auch jenseits der Eisenbahn und der Zeitungen von damals, deren Macht das *Manifest* auf unvergleichliche Weise analysierte. Und wenige Texte sagen so Erhellendes über das Recht, das internationale Recht und den Nationalismus.

Es wird immer ein Fehler sein, Marx nicht zu lesen, ihn nicht wiederzulesen und über ihn nicht zu diskutieren. Und das heißt auch, einige andere wiederzulesen - jenseits der 'Lektüre' oder der 'Diskussion' der Schule. Es wird mehr und mehr ein Fehler sein, ein Verfehlen der theoretischen, philosophischen, politischen Verantwortung. Seit die Dogmenmaschinerie und die ideologischen Apparate des Marxismus (Staat, Parteien, Zellen, Syndikate und andere doktrinäre Produktionsstätten) im Verschwinden begriffen sind, haben wir keine Entschuldigung mehr, nur noch Alibis, um uns von dieser Verantwortung abzuwenden. Ohne das wird es keine Zukunft geben. Nicht ohne Marx, keine Zukunft ohne Marx."

Jacques Derrida¹

¹ Derrida, Jacques; Marx' Gespenster - Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale; Frankfurt/Main 1995; S.31/32.

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung: Der Marxismus ist tot, es lebe Karl Marx	S. 7
2.	Die Konstruktion eines "Seins" durch den Marxismus	S. 29
2.1.	<i>Das Subjekt: Der Mann mit der schwierigen Hand</i>	S. 31
2.2.	<i>Das Bewußtsein: Der Marxismus wird siegen, weil er wahr ist</i>	S. 35
2.2.1.	Die philosophische Legitimation des revolutionären Seins	S. 41
2.2.2.	Die Macht der Arbeit: Von der "Kritik der politischen Ökonomie" zur "Politischen Ökonomie und ihrer Anwendung in der sozialistischen Produktion der DDR"	S. 60
2.2.3.	Wissenschaftlicher Kommunismus - Heilslehre oder Aberglaube?	S. 69
2.3.	<i>Die Praxis: Reflexionen und Marginalien</i>	S. 78
2.3.1.	Der äußere Rahmen: Der Marxismus im Spinnennetz des Nationalismus	S. 79
2.3.2.	Die direkte Vermittlung: Die Partei hat immer Recht	S. 85
2.3.3.	Der Transmissionsriemen der Geschichte: Die Gewerkschaften	S. 89
2.3.4.	Die Auflösung der Widersprüche: Revolution	S. 93
3.	Krise, Niedergang oder Neubeginn?	S.101
3.1.	<i>Über die Schlechtigkeit des Totalitarismus und das Märchen der demokratischen Alternative</i>	S.103
3.2.	<i>Die ewige Wiederkehr des Gleichen - Nietzsche und das Ende der Aufklärung</i>	S.114
3.3.	<i>Ketzer des Marxismus</i>	S.130
3.3.1.	Antonio Gramsci: "Alles ist Politik, auch die Philosophie oder die Philosophien, und die einzige 'Philosophie' ist die Geschichte in Aktion, das heißt das Leben selbst."	S.132
3.3.2.	Die "Pandora-Büchse des modernen Revisionismus": Georg Lukács' salto vitale der Dialektik	S.149
3.3.3.	"Leo Kofler - ein ideologischer Schädling" - Anthropologie und revolutionärer Humanismus	S.160
3.3.4.	"Die Blochsche Philosophie insgesamt ist keine Philosophie, die der Arbeiterklasse nützt"	S.171
3.3.5.	Karl Korsch: "Der Sozialismus ist in seinem Ziel und auf seinem ganzen Wege ein Kampf für die Verwirklichung der Freiheit."	S.185
3.3.6.	Bertolt Brecht: "Man muß so radikal sein wie die Wirklichkeit."	S.195
3.3.7.	Max Horkheimer: "Ich kann sagen, was falsch ist, aber ich kann nicht definieren, was richtig ist."	S.208
3.3.8.	Alfred Sohn-Rethel: "Aber im großen und ganzen stimmt es, daß ich eher unpolitisch bin."	S.223
3.3.9.	Jean-Paul Sartre: "Weil der Mensch frei ist, ist der Sieg des Sozialismus überhaupt nicht gesichert."	S.237

3.3.10.	Louis Althusser: "Die Losung des Humanismus hat keinen theoretischen Wert."	S.257
3.4.	<i>Kriterien und Ansatzpunkte einer Neuinterpretation des marxschen Werkes auf den Trümmern des Marxismus und zu Beginn des 21.Jahrhunderts</i>	S.269
4.	Literaturliste	S.273

"Tout ce que je sais, c'est que moi, je ne suis pas marxiste"
Karl Marx²

1. Einleitung: Der Marxismus ist tot, es lebe Karl Marx

Im Gegensatz zu den klassischen praktischen Philosophien, seien es nun die Lehren von Konfuzius, Buddha, Jesus oder Mohammed, erfuhren die modernen praktischen Philosophien keine umfassenden Praxiswerdung - mit einer Ausnahme: den Theorien von Karl Marx.

Während sich die bürgerliche Welt nur partiell auf Philosophen wie Rousseau oder Locke, Kant oder Hegel beruft, war es Karl Marx' Theorie vergönnt, über siebzig Jahre in nahezu einem Drittel der Welt einem umfassenden Test durch die Praxis ausgesetzt gewesen zu sein wie noch keine moderne praktische Philosophie vor ihr: "The proof of the pudding is the eating."³ Ausgehend von dieser These, die Engels 1892 postulierte, wäre es aus heutiger Sicht eine verlorene Chance zur Gewinnung einer Neufassung praktischer Philosophie, wenn man den marxistischen⁴ Versuch einer Umsetzung der marxischen Theorie mit dem Verweis ad acta legen würde, daß der Pudding vielen Menschen nicht gemundet hat, ohne zu ergründen, ob dieses Unbehagen über die Praxiswerdung den Köchen, den Ingredienzen oder gar nur einem Teil von diesen zugeschrieben werden muß. Die in dieser Studie unternommene kritische Hinterfragung der marxistischen "Kochkünste" wird zeigen, daß es nicht die Zutaten alleine waren, sondern vor allem die Köche, die den Brei verdorben haben.⁵ Dieser reflexive Prozeß einer Analyse der Praxiswerdung von praktischer Philosophie könnte es erlauben, ein philosophisches Urteil über Marx, den Marxismus und die zukünftigen Möglichkeiten praktischer Philosophie zu sprechen. **Wenn in dieser Studie versucht wird, die Probe durch die Praxis, der der marxistische Interpretationsversuch der marxischen Theorie über eine so lange Periode ausgesetzt war, zu rekapitulieren und für eine Neuinterpretation der marxischen Überlegungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts nutzbar zu machen,** muß berücksichtigt werden, daß sich neben dem Schutthaufen, der vom Main-Stream-Marxismus übriggeblieben ist, alternative Ansätze aus der Kritik

² Marx wendet sich in dieser von Engels 1890 zitierten Passage (MEW 22,69) gegen eine Ende der 70er Jahre des letzten Jahrhunderts in Frankreich grassierende Interpretation seines Werkes, die sich auszeichnete "einerseits durch starkes Mißverständnis der Anschauungsweise, die man zu vertreten behauptete, andererseits durch grobe Unbekanntheit mit den jedesmal entscheidenden historischen Tatsachen, dritterseits durch das den deutschen Literaten so vorteilhaft auszeichnende Bewußtsein der eignen unermeßlichen Überlegenheit." (MEW 22,69)

³ MEW 19,530.

⁴ Unter Marxismus verstehe ich die Totalität der Marxinterpretationen und Auslegungsversuche, die sich erstens selbst als Marxisten verstehen und die sich zweitens in einer wie auch immer gearteten Sympathie auf den selbsternannten realen Sozialismus beziehen.

⁵ In einer Anzahl von Studien wird jedoch versucht, das Gegenteil zu beweisen, und Marx zum Hauptangeklagten ernannt, dessen Gespenst noch lange nach seinem Tod Chaos und Anarchie in eine friedliebende Welt trägt. Vgl. z.B.: Gentsch, Lutz; Realsozialismus und Karl Marx - Die Stalinismus-Legende; Frankfurt/Main 1992.

dieser dominanten Variante entwickelt haben, auf die gesondert eingegangen werden muß.

Das Ende der Staaten, die von sich selbst behaupteten, die Lehren von Karl Marx zu verwirklichen, hat das, was man gemeinhin als Marxismus bezeichnet und sich auch selbst so nennt, in eine tiefe Krise gestürzt, auch wenn einige Theoretiker dieses Theoriegebäudes dies nicht wahr haben wollen.⁶ Die Erkenntnis über die Existenz dieser Krise ist nicht neu. Sie begann, parallel zur ersten Formulierung der Gedanken durch Marx selbst zu wachsen und war stets Quelle für eine Aktualisierung und "Erneuerung" der Theorie. Denn solange das Bewußtsein vorhanden war, daß es Fehler, Irrtümer und Versäumnisse gab, wurde an ihnen gearbeitet und geforscht, wobei jedes wahre Forschen nur die Existenz von neuen Fehlern, Irrtümern und Versäumnissen aufdeckte, die ihrerseits eine neue Schleife des Suchens nach Erkenntnis ermöglichten. Ein besonderes Phänomen der Erforschung der praktischen Philosophie nach Marx besteht darin, daß die innere Entwicklung in dem Maße abnahm, in dem der vermeintlich praktisch-politische Einfluß dieser Theorie zunahm. Marx selbst apostrophierte, daß "die Theorie zur materiellen Gewalt (wird), sobald sie die Massen ergreift."⁷ Nur sehr selten wurde jedoch auf die Rückwirkung auf die Theorie und die Theorieschaffenden rekurriert, deren Meinung nun die Position der vermeintlichen Masse widerspiegelte oder zumindest widerspiegeln sollte. Kritiker dieses sich Marxismus nennenden Ansatzes wie schon der Studienkollege von Marx, Bruno Bauer, hatten davor gewarnt, daß das Volk nicht an Wissen, sondern an Glauben interessiert sei und so der Marxismus nur eine neue Form der Religion sein könne oder in Widerspruch zu seiner ursprünglichen Intention zu einer solchen umgeformt werden müsse, um wirksam werden zu können. Von vielen wurde die Ähnlichkeit zwischen der Geschichte der Arbeiterbewegung und der Geschichte des Christentums hervorgehoben, ob es nun die Verbrechenseite mit Inquisition und stalinistischen Kommunistenmorden war oder die Grabenkriege eifernder Sektierer, die Etablierung von Märtyrern und Heiligen oder der rituelle Gebrauch von Worten und Gesten. So weit nichts Neues unter der Sonne.

Eine der meiner Ansicht nach bedeutendsten Krisenanalysen des Marxismus wurde von Jean-Paul Sartre versucht, und die Wirkung dieser Analysen auf die politische Philosophie in Frankreich, aber auch in anderen Ländern ist nicht zu unterschätzen. Zwar stritt Althusser stets eine Verbindung zwischen seiner Ausrufung einer Krise und den Thesen der Existentialisten ab, jedoch waren und sind sie nur verschiedene Antworten auf die Forderung Sartres, die Theorie vom Menschen, als deren fundamentalsten Theoretiker er Karl Marx verstand, aus den Klauen der Marxisten zu reißen und zu

⁶ "Kommunistische Parteien sind heute in der Krise - nicht nur in der BRD. Die Krise der Parteien ist nicht eine Krise des Marxismus, der seine theoretische Kraft nicht zuletzt darin bewiesen hat, daß mehr und mehr auch die bürgerliche Wissenschaft von Denkmodellen und Einzeleinsichten marxistischer Forschung Gebrauch macht und sie in sich integriert, ohne allerdings das System im ganzen und seine weltanschaulichen Konsequenzen zu akzeptieren." (Holz, Hans Heinz; Niederlage und Zukunft des Sozialismus; Essen 1991; S.7) Mir fällt dazu die Übernahme von Theorie und Praxis der Grenzsicherung durch die USA an ihrer Grenze zu Mexiko ein.

⁷ MEW 1,385.

revitalisieren. Dabei trat ein anderes Phänomen dieses Theorietypus zu Tage. In einer Art Zeitsprung versuchten die verschiedenen Fraktionen und Sektionen des großen pluralen Gebäudes "Marxismus"⁸ eine Epoche zu finden, in der es zumindest scheinbar noch keine Fehler oder Verbrechen gab und an die ihrer Meinung nach einfach angeknüpft werden konnte, um so auch in der Gegenwart und mehr noch in der Zukunft erfolgreich zu sein. Eine Analyse möglicher Alternativkandidaten, die hier jedoch nicht erfolgen kann, würde verdeutlichen, daß Stalin sich nur aufgrund seiner brillanten Fähigkeiten als Taktiker - nicht mehr und nicht weniger - der Alternativen (Bucharin, Trotzki, Radek, Sinowjew) entledigen konnte, daß aber alle eine elementare Mißdeutung der Theorie von Marx einte.⁹ Eine aufmerksame Studie der theoretischen Schriften der russischen Parteiführung würde zeigen, daß außer Lenin und dem fast rein wissenschaftlich arbeitenden Rjazanov kaum jemand über die Lektüre der Hauptwerke von Marx und Engels hinaus gegangen war, geschweige denn die ökonomisch-philosophischen Wurzeln der Weltanschauung, die sie repräsentierten, näher studiert hatte. Merkwürdigerweise fiel bis auf einigen Hegelianern kaum jemandem auf, daß ein solches Herangehen allen Prinzipien der Theorie, die sie so zu retten versuchten, widersprach. Wenn man wie Karl Marx praktische Philosophie als Verbindung von Sein und Bewußtsein versteht und vom realen, einzelnen Menschen ausgeht, wie kann man da Gegenwart und noch mehr Zukunft mit den Lösungen historisch vergangener gesellschaftlicher Totalitäten erklären, wo doch Marx die Historizität als eine seiner zentralen Differenzen zur idealistischen Philosophie entwickelt hatte. Der Ansatz des "Zurück zu ..." ist ein rein idealistischer Ansatz, der durch die voluntaristische Alltagspraxis der "Real-Politik" eindrucksvoll die sartresche Definition des Marxismus als eines "voluntaristischen Idealismus" dokumentiert. So glauben Menschen, die sich als Marxisten bezeichnen, heute Politik für eine Klasse zu betreiben, die wissenschaftlich kaum mehr nachzuweisen ist, mit Mitteln, die für andere historische Totalitäten erdacht wurden, und mit einem Ziel, das in Mythen und Legenden eher an das Paradies als an mögliche Formen des Zusammenlebens von Menschen erinnert. Es ist natürlich genauso falsch, das Alte deswegen zu verachten, weil es alt ist. Vieles Alte, so wird diese Untersuchung zeigen, ist aktueller als vieles, was sich als neu gibt. Bewußtsein und Sein als Dualität in einer totalen Welt zu sehen, ohne in die einfachen, vorgeprägten Sackgassen des alten Denkens zu verfallen und Antworten zu geben, wo kaum Fragen formuliert werden können, nur weil eine vermeintliche Masse danach verlangen könnte, ist ein Drahtseilakt ohne Netz und doppelten Boden, ein Salto vitale oder mortale.

Unüblich für die aktuellen philosophischen Diskussionen ist die Breite des hier gewählten Themas, ist es doch gängig, über den Begriff der praktischen Philosophie in der dritten Ausgabe des zweiten Bandes des Kapitals oder Ähnliches zu sinnieren. Diese Einzel- und Detailforschungen sind sinnvoll und nützlich, ihre Wirkung auf den Prozeß der

⁸ Haug, Wolfgang Fritz; Der plurale Marxismus, bisher zwei Bände; Westberlin 1985 u. 1987. Vgl. auch: Kolakowski, Leszek; Die Hauptströmungen des Marxismus: Entstehung - Entwicklung - Zerfall, 3 Bände; München 1976-1978.

⁹ Vgl. Lenins politisches Testament (LW 33,468-490; 36,577-596; LB 9,326-336) und die dort getroffene Charakterisierung seiner möglichen Nachfolger.

Bewußtwerdung verpufft jedoch mit dieser zunehmenden Spezifikation und der Herausbildung neuer "Einzelwissenschaften", wenn es keine Versuche von weltanschaulicher Zusammenfassung dieser Teile zu einem Ganzen gibt. Um den Leser jedoch nicht hilflos den Diskussionen der einzelnen Ansätze auszuliefern und die spätere gedankliche Zusammenführung zu ermöglichen, seien vorab einige zentrale Kriterien genannt, die mir geeignet erscheinen, die rezipierten Interpretationsvarianten des marxischen Werkes auf ihre Bedeutung für eine Neuinterpretation des Ausgangsstoffes abzuklopfen, bevor zu dieser selbst übergegangen werden kann. Ohne das Resümee der Arbeit vorweg zu nehmen, kann gesagt werden, daß sich eine Neufassung praktischer Philosophie in der Tradition von Karl Marx **dialektisch** verhalten muß gegenüber 1. **dem marxischen Werk**, 2. **der konkreten Realität**, 3. **sich selbst** und 4. **gegenüber den Möglichkeiten einer grundlegenden Emanzipation des Menschen**, um selbst emanzipatorisch wirksam werden zu können.

Bevor auf die einzelnen Kriterien selbst eingegangen werden kann, ist der Begriff jener **Dialektik** zu erläutern, die "in ihrer mystifizierten Form deutsche Mode (ward), weil sie das Bestehende zu verklären schien. In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordne Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist."¹⁰ Wenn Marx in dieser prägnanten Fassung der Dialektik diese als "gewordne Form im Flusse der Bewegung" faßt, stellt er sich damit bewußt in die Tradition der hegelschen Darlegungen¹¹, ohne daß die von Hegel entwickelte Darstellungsweise für den marxischen Begriff der Dialektik in toto repräsentativ wäre. Dieser oberflächliche Eindruck kann leicht entstehen, da Marx trotz einiger Ankündigungen¹² keinen eigenen Definitionsversuch vorgelegt hat. Während

¹⁰ Nachwort von Marx zur zweiten Auflage des Kapital 1 (1872) (MEGA II 6,709; MEW 23,27/28).

¹¹ "Es ist aber weit schwerer, die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen als das sinnliche Dasein. (...) Die Gedanken werden flüssig, indem das reine Denken, diese innere *Unmittelbarkeit*, sich als Moment erkennt oder indem die reine Gewißheit seiner selbst von sich abstrahiert; - nicht sich wegläßt, auf die Seite setzt, sondern das Fixe ihres Sichselbstsetzens aufgibt, sowohl das Fixe des reinen Konkreten, welches Ich selbst im Gegensatze gegen unterschiedenen Inhalt ist, - als das Fixe von Unterschiedenen, die im Elemente des reinen Denkens gesetzt an jener Unbedingtheit des Ich Anteil haben. Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken *Begriffe*, und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das, was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten." (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich; *Phänomenologie des Geistes*; Hamburg 1988; Vorrede, S.27)

¹² So schrieb Marx 1858, nach einer zufälligen Neulektüre der hegelschen Logik, an Engels: "Wenn je wieder Zeit für solche Arbeiten kommt, hätte ich große Lust, in 2 oder 3 Druckbogen das *Rationelle* an der Methode, die Hegel entdeckt, aber zugleich mystifiziert hat, dem gemeinen Menschenverstand zugänglich zu machen." (MEW 29,260) Zehn Jahre später schien die Zeit immer noch nicht reif zu sein und so schrieb er an Joseph Dietzgen: "Wenn ich die ökonomische Last abgeschüttelt, werde ich eine 'Dialektik' schreiben. Die rechten Gesetze der Dialektik sind schon im Hegel enthalten; allerdings in mystischer Form. Es gilt diese Form abzustreifen." (MEW 32,547)

Hegel aus der Kritik der kantschen Entgegensetzung von "Ding an sich" und "Erscheinung" die Dialektik als immanenten Prozeß totaler Konstitution des Systems logischer Bestimmungen faßt und der Dialektik durch ihre Fassung als Logik eine "relative Festigkeit" zuschreibt¹³, kritisiert Marx dieses Verfahren, ohne eine reale Alternative zu hinterlassen.¹⁴ Vielleicht liegt dies in dem Umstand begründet, daß es unmöglich erscheint, der Dialektik durch eine schriftliche Fassung eine greifbare Form zu geben, ohne undialektisch zu werden, da diese schriftliche Fassung dem Betrachter nicht als "gewordne Form im Flusse der Bewegung" entgegentritt, sondern als starres Ding. Einen Lösungsansatz für dieses Paradoxon gibt der analytische Marxismus, wenn z.B. Erik Wright, ausgehend von den Analysen Jon Elster's, mutmaßt, es gebe "reason(s) for holding (the theory,) that there is no dialectical method at all", und so faßt er Dialektik bestenfalls als "a way of organizing and directing thinking at a pre-theoretical level, which, in some cases, facilitates the discovery of insights that can be well expressed in terms consonant with the norms of scientific culture."¹⁵ Nach meiner Auffassung verfehlt

¹³ "Diese Kategorien, die nur instinktmäßig als Triebe wirksam sind und zunächst vereinzelt, damit veränderlich und sich verwirrend in das Bewußtsein des Geistes gebracht und ihm so eine vereinzelt und unsichere Wirklichkeit gewähren, zu reinigen und ihn damit in ihnen zur Freiheit und Wahrheit zu erheben, dies ist also das höhere logische Geschäft." (Hegel, G.W.F.; Wissenschaft der Logik - Die Lehre vom Sein (1832); Hamburg 1990; Vorrede zur zweiten Auflage, S.17) "Das *dialektische* Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzte. (...) Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus und ist das Prinzip, wodurch allein *immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit* in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt." (ders.; Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830); Hamburg 1991; §81 S.102/103)

¹⁴ Während Marx in den Vorarbeiten zu seiner Dissertation (1839) noch als "dogmatischer" Hegelianer erscheint ("Tod und Liebe sind die Mythe von der negativen Dialektik, denn die Dialektik ist das innre einfache Licht, das durchdringende Auge der Liebe, die innre Seele, die nicht erdrückt wird durch den Leib der materialischen Zerspaltung, der innere Ort des Geistes. Der Mythos von ihr ist so die Liebe; aber die Dialektik ist auch der reissende Strom, der die Vielen und ihre Grenze zerbricht, der die selbstständigen Gestalten umwirft, alles hinabsenkend in das eine Meer der Ewigkeit. Der Mythos von ihr ist daher der Tod." MEGA IV 1,106), erfolgte spätestens 1844 unter dem Eindruck der Junghegelianer eine Trennung von der hegelschen Dialektik. "Aber wer hat denn das Geheimnis des 'Systems' aufgedeckt? *Feuerbach*. Wer hat die Dialektik der Begriffe, den Götterkrieg, den die Philosophen allein kannten, vernichtet? *Feuerbach*." (MEW 2,98) Haug fragt zu Recht: "Was tritt an die Stelle der 'Dialektik der Begriffe'? (...) Aber worin liegt der Unterschied zu Hegel?" (HKWM; 2,663) Eine Frage, auf die es viele Lösungsversuche gibt, ohne daß eine dieser Antworten mir hinreichend erscheint, und damit ein Umstand, der neben anderen Faktoren die Notwendigkeit einer Neuinterpretation des marxischen Werkes unterstreicht.

¹⁵ Wright, Erik O./ Levine, Andrew/ Sober, Elliott; *Reconstructing Marxism - Essays on Explanation and the Theory of History*; London 1992; p.6. Wright u.a. scheinen zusammen mit Philippe von Parijs (*Marxism Recycled*; Cambridge 1993) die Diskussion auf unterschiedlichem Wege beenden zu wollen, die Gerald Allan Cohen (*Karl Marx's Theory of History - A Defence*; Princeton 1978) angestoßen hatte und deren beste theoretische Fassung Jon Elster mit seiner Arbeit "Making Sense of Marx" (Cambridge 1985) vorlegte, in der er drei Ebenen der marxischen Dialektikdefinition aufdeckt: "I shall discuss three strands of Hegelian reasoning in Marx, each of which has a claim to be called, if not *the* dialectical method, at least *a* dialectical method. The first is the quasiductive procedure used in central parts of the *Grundrisse* and in the opening chapters of *Capital I*, inspired above all by Hegel's *Logic*. The second is the dialectic as codified

dieser Abgesang seine Wirkung, da er auf die marxsche "Darstellungsweise" der Dinge beschränkt bleibt, die Marx dezidiert von der "Forschungsweise" trennt: "Allerdings muß sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren inneres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wider, so mag es aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun."¹⁶ Man kann dem analytischen Marxismus insoweit folgen, als man anerkennt, daß es offensichtlich keine marxsche "dialektische Darstellungsweise" gibt, jedoch sagt dies nichts über die marxsche "Forschungsweise" aus, die so als "operative Dialektik"¹⁷ erscheint, auch wenn es über sie, ihrer inneren Struktur zufolge, keine einheitliche Darstellung gibt und geben kann, oder - um an die schöne Metapher von Benjamin¹⁸ anzuknüpfen - daß man die Dialektik nicht als Wissenschaft aus Büchern lernen kann, sondern als Kunst begreifen muß, die auf learning by doing basiert.

Ausgehend von dieser Prämisse muß es aber Kriterien geben, um sowohl den Prozeß einer dialektischen "Forschungsweise" einer Theorie von einer undialektischen zu trennen, als auch "Darstellungsweisen" auf ihren dialektischen respektive nichtdialektischen Ursprung abklopfen zu können. Marx entwickelte aus der Kritik des Dialektikverständnisses von Friedrich Lang, der die hegelsche Methode um die scheinbare Einsicht in den "Kampf ums Dasein" erweitert, die Einschätzung, daß Lang, da er die hegelschen Darlegungen über die Logik für bare Münze nimmt, "erstens von Hegels Methode (rien versteht) und darum zweitens noch viel weniger von meiner kritischen Weise, sie anzuwenden. (...) Lang ist so naiv zu sagen, daß ich mich in dem empirischen Stoff 'mit seltenster Freiheit bewege'. Er hat keine Ahnung davon, daß diese

by Engels, including the 'laws' of the negation of the negation and of the transformation of quantity into quality. The third is a theory of social contradictions, derived largely from the *Phenomenology of Spirit*. I shall argue that of these, the first is barely intelligible; the second has a certain, although somewhat limited interest; while the third emerges as an important tool for the theory of social change." (Elster 1985; p.37) Vgl. auch: Diederich, Werner; Marx-Renaissance im Westen? Ein Literaturbericht zum 'Analytischen Marxismus'; in: Dialektik Nr.16/1988, S.271-287 und Dialektik Nr.17/1989, S.193-207; Lock, Grahame; Der analytische Marxismus zwischen Philosophie und Naturwissenschaft; in: Dialektik Nr.2/1991, S.61-71.

¹⁶ MEGA II 6,709; MEW 23,27. Vgl. auch MEW 26.2,162; MEGA II 3.3,816/817: "Diese beiden Auffassungsweisen, wovon die eine in den innren Zusammenhang, so zu sagen in die Physiologie des bürgerlichen Systems eindringt, die andre nur beschreibt, catalogisirt, erzählt und unter schematisirenden Begriffsbestimmungen bringt, was sich in dem Lebensproceß äusserlich zeigt, so wie es sich zeigt und erscheint."

¹⁷ Haug; HKWM 2,665. Ähnlich sieht dies Otto Kallscheuer (Marxismus und Erkenntnistheorie in Westeuropa; Frankfurt/Main 1986; S.268): "Marx benutzt Hegelsche Kategorien als operative Begriffe, ohne sich um ihren (onto-)logischen Status - der bei Hegel ja die Voraussetzung ihres methodologischen Gebrauchs darstellt! - zu bekümmern."

¹⁸ "Dialektiker sein heißt den Wind der Geschichte in den Segeln haben. Die Segel sind die Begriffe. Es genügt aber nicht, über die Segel zu verfügen. Die Kunst, sie setzen zu können, ist das Entscheidende." (Benjamin, Walter; Das Passagen-Werk; in: ders.; Gesammelte Schriften; Frankfurt/Main 1991; Bd.5, S.592)

'freie Bewegung im Stoff' durchaus nichts anderes als Paraphrase ist für die *Methode*, den Stoff zu behandeln - nämlich die *dialektische Methode*.¹⁹ Demnach bestünde die Differenz zwischen der hegelschen geronnenen, logischen Dialektik und der "operativen Dialektik" von Marx lediglich in dem Umstand, daß Hegel die Strukturen des de facto mittels seiner Methode rechtfertigt, während Marx durch die "kritische Weise" ihrer Anwendung zur Kritik des gesellschaftlichen Seins vorstößt. Trotz dieser Einschränkung bleiben drei Fragen offen, zu deren Beantwortung nur das wissenschaftliche Hauptwerk von Marx und seine Vorarbeiten herangezogen werden können, da sich dort, anders als in propagandistischen, schematischen Darlegungen zur Dialektik, operative Dialektik in Aktion befindet. Die drei Fragen, die sich aus dem bisher dargelegten ergeben, sind:

a) Warum bedarf Marx einer spezifisch dialektischen "Forschungsweise", wenn die Darstellungsweise apriorisch erscheint und die hegelsche Logik nur kritisch über das de facto hinausführt? b) Worin besteht der Vorteil der marxischen Herangehensweise im Unterschied zur hegelschen Methode? c) Wie kann die dialektische Forschungsweise erkannt werden und wie äußert sie sich in Bezug auf die Darstellungsweise?

ad a.: Als Ziel der Dialektik gilt schon seit der Antike die Verknüpfung scheinbar unverknüpfbarer Seinszustände mittels der ideellen Methoden des dialektischen Dialoges.²⁰ Vor diesem Hintergrund greift auch Marx auf diese Methode zurück, um "die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als soziale Charaktere und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben"²¹, zu dechiffrieren. "Die klassische Ökonomie widerspricht sich gelegentlich in dieser Analyse;²² sie versucht oft unmittelbar, ohne die Mittelglieder, die Reduktion zu unternehmen und die Identität der Quelle der verschiedenen Formen nachzuweisen. Dies geht aber aus ihrer analytischen Methode, womit die Kritik und das

¹⁹ Marx an Kugelmann 1870 (MEW 32,686).

²⁰ Feuerbach erweiterte in seiner Schrift "Grundsätze der Philosophie der Zukunft" die klassische Methode des dialektischen Diskurses von Heraklit, Platon, Aristoteles, Kant und Hegel insoweit, als ihm bewußt wurde, daß "die wahre Dialektik *kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst* (ist), sie ist ein *Dialog zwischen Ich und Du*." (Feuerbach, Ludwig; Anthropologischer Materialismus - Ausgewählte Schriften; Frankfurt/Main 1967; §62 Bd.1, S.156)

²¹ MEW 25,838; MEGA II 4.2,852. Die Dialektik dient damit der Entschlüsselung des Seins, dessen "innere(r) Zusammenhang endgültig zerrissen und (dessen) Quellen vollständig verschüttet (erscheinen), eben durch die Verselbständigung der an die verschiedenen stofflichen Elemente des Produktionsprozesses gebundenen, Produktionsverhältnisse gegeneinander." (MEW 25,838; MEGA II 4.2,852)

²² "Die klassische Ökonomie sucht die verschiedenen fixen und einander fremden Formen des Reichtums durch Analyse auf ihre innere Einheit zurückzuführen und ihnen die Gestalt, worin sie gleichgültig nebeneinander stehen, abzuschälen; sie will den inneren Zusammenhang im Unterschied von der Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen begreifen. (...) So hat sie alle Formen der Revenue und alle selbständigen Gestalten, Titel, unter denen am Wert der Ware vom Nichtarbeiter partizipiert wird, auf die eine Form des Profits reduziert." (MEW 26.3,490/491) Diese Methode kann man als praktische Anwendung von Hegels logischer Reduktion fassen, ohne daß die "klassische Ökonomie" einer auf Hegel fußenden Bewußtwerdung ihrer Methode bedurft hätte, um diese Methode zu praktizieren. Es wäre - ohne daß dies hier geschehen kann - umgekehrt zu prüfen, inwieweit Hegels Logik das Substrat der "klassischen Ökonomie" ist.

Begreifen anfangen muß, notwendig hervor. Sie hat nicht das Interesse, die verschiedenen Formen genetisch zu entwickeln, sondern sie durch Analyse auf ihre Einheit zurückzuführen, weil sie von ihnen als gegebenen Voraussetzungen ausgeht."²³ Als Resümee einer ausführlichen Untersuchung, die hier nicht geleistet werden kann, könnte die Erkenntnis stehen, daß die marxische Dialektik gerade nicht die in der Welt vorgefundenen Phänomene auf eine "dialektische Weltformel" analytisch reduziert, wie dies der Marxismus unternommen hatte, sondern neben dem operativen Moment²⁴ eine "genetische Analyseform" beinhaltet, die ausgehend von der These, daß jede Form des Seins einer Historizität unterworfen ist, Objektivität, Geschichtlichkeit und Relativität in einer revolutionären Weise überwindet. Marx zertrümmert die scheinbare Selbstverständlichkeit des de facto, um hinter den "objektiven" Strukturen des Seins selbst dieses bislang unbekannte Sein zu suchen und zu dechiffrieren, auch wenn sich in der Darstellung der Ergebnisse dieser Forschungsweise das Problem ergibt, daß die Darstellungsweise als Legitimationsideologie eines zur Zeit der Niederlegung noch nicht seienden Seins umgewertet werden kann, da "der Standpunkt des neuen (Materialismus) die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit"²⁵ ist und somit in dieser aus der Struktur des Seins selbst entspringenden Unbestimmtheit auf die Zukunft offen ist für eine Vielzahl von Interpretationen, die real oder pro forma eine Praxiswertung der "menschlichen Gesellschaft oder der gesellschaftlichen Menschheit" intendieren.

ad b.: In dieser revolutionären Haltung gegenüber dem de facto besteht auch der prinzipielle Unterschied und Vorteil der marxischen Dialektik, deren Differenz zur hegelschen Dialektik Marx in einer Kritik an Lassalle 1858 herausarbeitete: Lassalle "wird zu seinem Schaden kennenlernen, daß es ein ganz andres Ding ist, durch Kritik eine Wissenschaft erst auf den Punkt (zu) bringen, um sie dialektisch darstellen zu können, oder ein abstraktes, fertiges System der Logik auf Ahnungen eben eines solchen Systems anzuwenden."²⁶ Die marxische Dialektik ist keine spekulative, "enzyklopädische"

²³ Marx fährt fort: "Die Analyse aber die notwendige Voraussetzung der genetischen Darstellung, des Begreifens des wirklichen Gestaltungsprozesses in seinen verschiedenen Phasen. Die klassische Ökonomie fehlt endlich, ist mangelhaft, indem sie die *Grundform des Kapitals*, die auf Aneignung fremder Arbeit gerichtete Produktion nicht als *geschichtliche* Form, sondern *Naturform* der gesellschaftlichen Produktion auffaßt, eine Auffassung, zu deren Beseitigung sie jedoch durch ihre Analyse selbst den Weg bahnt." (MEW 26.3,491)

²⁴ "Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis." (Thesen über Feuerbach; MEW 3,7)

²⁵ "Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit." (Thesen über Feuerbach; MEW 3,7)

²⁶ MEW 29,275. Vgl. auch MEW 26.3,491; MEGA II 3.4,1499: "Die klassische Oekonomie widerspricht sich gelegentlich in dieser Analyse; sie versucht oft unmittelbar, ohne die Mittelglieder, die Reduktion zu unternehmen und die Identität der Quelle der verschiedenen Formen nachzuweisen. Dieß geht aber aus ihrer Analytischen Methode, womit die Kritik und das Begreifen anfangen muß, nothwendig hervor. Sie hat nicht das Interesse, die verschiedenen Formen genetisch zu entwickeln, sondern sie durch Analyse auf ihre Einheit zurückzuführen, weil sie von ihnen als gegebenen Voraussetzungen ausgeht. Die Analyse aber die nothwendige

Dialektik des Denkens, der Natur und des Geistes wie die Dialektik Hegels, sondern die Dialektik der Geschichte in ihrem konkreten Moment der Transformation des de facto zu einem Kommunismus, der für Marx und Engels in der "Deutschen Ideologie" "nicht ein *Zustand* (ist), der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben wird", sondern sie "nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt."²⁷ Wenn Marx selbst in den geschichtlichen Prozeß der Praxis auf der Seite derjenigen eingreift, die er, ausgehend von seinen Analysen und Hypothesen, für fähig hält, das de facto aus den Angeln zu heben, wird seine Dialektik selbst zum Moment des Widerspruchs und der Aufhebung im Sinne einer bewußten Negation und steht damit nicht nur im Widerspruch zur als antagonistisch gesetzten Gesellschaftsgruppe, sondern auch zu den anderen Akteuren seiner Gruppe. Durch diese mehrfache Konfrontation eröffnet Marx einer praktischen Philosophie, die sich dialektisch zu ihren eigenen Resultaten verhält, die Möglichkeit, über den einmaligen revolutionären Akt gegen das de facto zu einem zentralen Element der Emanzipation selbst zu werden, wobei der Begriff der Emanzipation erst später thematisiert wird.

ad c.: Als zentrale Elemente der marxschen dialektischen Darstellungsform können die drei Ebenen Aufbau der Darstellung, Abfolge der Kategorien und Übergang von der einen zur anderen nachgewiesen werden, aber auch hier ist noch kein Unterschied zur hegelschen Darstellungsform ersichtlich, was schon Dühring zu einem seiner Hauptangriffe gegen die marxsche Dialektik verführte²⁸ und Engels zu einer Replik²⁹ und zitierwürdigen Darlegung bewog: "Es ist schon ein totaler Mangel an Einsicht in die Natur der Dialektik, wenn Herr Dühring sie für ein Instrument des bloßen Beweisens hält, wie man etwa die formelle Logik oder die elementare Mathematik beschränkterweise so auffassen kann. Selbst die formelle Logik ist vor allem Methode zur Auffindung neuer Resultate, zum Fortschreiten vom Bekannten zum Unbekannten, und dasselbe, nur in weit eminentem Sinne, ist die Dialektik, die zudem, weil sie den

Voraussetzung der genetischen Darstellung; des Begreifens des wirklichen Gestaltungsprocesses in seinen verschiedenen Phasen."

²⁷ MEW 3,35.

²⁸ "Auf den Kredit Hegelscher Flausen, wie die Negation der Negation eine ist, möchte sich schwerlich ein besonnener Mann von der Notwendigkeit der Boden- und Kapitalkommunität überzeugen lassen ... Die nebelhafte Zwittergestalt der Marxschen Vorstellungen wird übrigens den nicht befremden, der da weiß, was mit der Hegel-Dialektik als wissenschaftlicher Grundlage gereimt werden kann oder vielmehr an Ungereimtheiten herauskommen muß. Für den Nichtkenner dieser Künste ist ausdrücklich zu bemerken, daß die erste Negation bei Hegel der Katechismusbegriff des Sündenfalls, und die zweite derjenige einer zur Erlösung hinführenden höheren Einheit ist. Auf diese Analogieschnurre hin, die dem Gebiet der Religion entlehnt ist, möchte nun wohl die Logik der Tatsachen nicht zu gründen sein ... Herr Marx bleibt getrost in der Nebelwelt seines zugleich individuellen und gesellschaftlichen Eigentums und überläßt es seinen Adepten, sich das tiefsinnige dialektische Rätsel selbst zu lösen." (Eugen Dühring; zitiert in: MEW 20,121)

²⁹ "Indem Marx also den Vorgang als Negation der Negation bezeichnet, denkt er nicht daran, ihn dadurch beweisen zu wollen als einen geschichtlich notwendigen. Im Gegenteil: Nachdem er geschichtlich bewiesen hat, daß der Vorgang in der Tat teils sich ereignet hat, teils noch sich ereignen muß, bezeichnet er ihn zudem als einen Vorgang, der sich nach einem bestimmten dialektischen Gesetz vollzieht. Das ist alles." (MEW 20,125)

engen Horizont der formellen Logik durchbricht, den Keim einer umfassenderen Weltanschauung enthält."³⁰

Neben der schon mehrfach angesprochenen ordnenden Funktion der Dialektik in der Darstellung von Forschungsergebnissen, die auf anderen Wegen gewonnen wurden, spricht Engels der Dialektik, ohne dies explizit zu thematisieren, eine heuristische Funktion zu, die stark an die aristotelische und platonische Dialektikdefinition als "Findkunst"³¹ erinnert und schon in dieser allgemeinen Form mit der weltanschauungsbildenden Funktion der Dialektik kollidiert. Da weder Marx noch Engels zu Lebzeiten von Marx das Verhältnis dieser drei Funktionen der Dialektik in ihrem Wechselwirkungsgeflecht näher beleuchtet, sondern lediglich durch ihre theoretische Praxis die immense Bedeutung der heuristischen Funktion unterstrichen haben, fiel es dem sich nach dem Tode von Marx 1885 herausbildenden Marxismus leicht, durch die Betonung der anderen beiden Funktionen den spezifisch marxschen Charakter dieser Dialektikauffassung nach und nach durch einen an Hegel geschulten, schematischen Dialektikinhalt zu ersetzen und so der Dialektik den Charakter eines allgemeinen Seinsgesetzes zu geben, das mehr an eine allgemeine Kosmologie erinnert als an das marxsche Projekt einer kritischen Durchdringung der Strukturen des de facto. Engels konnte oder wollte dieser Tendenz nichts entgegensetzen und förderte durch seine erstmals 1886 erschienene Schrift "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie" sogar diese Bestrebungen, aus der heuristisch-kritischen Dialektik von Marx einen Evolutionismus zu konstruieren.³² In Abgrenzung zur marxistischen Funktionalisierung der Dialektik als allgemeines Bewegungsgesetz des Seins bietet sich als Kriterium für eine in marxscher Tradition stehende Dialektikinterpretation die Aufspürung der heuristischen Funktion der Dialektik in den philosophisch-methodologischen Darlegungen der einzelnen Autoren an. Es ist also zu prüfen, ob es den einzelnen Denkern gelingt, die Summe des Wissens auszudehnen und ihre Hypothesen in einer für den Leser nachvollziehbaren Weise zu belegen. Autoren, die ihre Aufgabe lediglich darin sehen, den Schein einer oberflächlichen Geschlossenheit der auf der Dialektik fußenden "umfassenden Weltanschauung" zu wahren und gegen die Kritik abzudichten, sind ebenso wenig als Bausteine einer neuen praktischen Philosophie

³⁰ MEW 20,125.

³¹ In der aristotelischen Metaphysik billigt dieser Platon zu, "daß er nun das Eine und die Zahlen neben die Dinge setzte (als von diesen getrennt), und nicht wie die Pythagoreer, und die Einführung der Ideen war begründet in dem fragenden Denken in Begriffen; denn die Früheren hatten noch keinen Anteil an der Dialektik." (Text und Übersetzung nach: Aristoteles' Metaphysik 987b; Hamburg 1989; Bd.1, hier S.40 resp. S.41)

³² "Der große Grundgedanke, daß die Welt nicht als ein Komplex von fertigen *Dingen* zu fassen ist, sondern als ein Komplex von *Prozessen*, worin die scheinbar stabilen Dinge nicht minder wie ihre Gedankenabbilder in unserm Kopf, die Begriffe eine ununterbrochene Veränderung des Werdens und Vergehens durchmachen, in der bei aller scheinbaren Zufälligkeit und trotz aller momentanen Rückläufigkeit schließlich eine fortschreitende Entwicklung sich durchsetzt - dieser große Grundgedanke ist, namentlich seit Hegel, so sehr in das gewöhnliche Bewußtsein übergegangen, daß er in dieser Allgemeinheit wohl kaum noch Widerspruch findet." (MEW 21,293)

in der Tradition von Karl Marx zu verwenden wie Versuche, bereits als unzureichend enttarntes Denken durch Neufassung aufrecht zu erhalten.³³

Nachdem nun kurz das dieser Arbeit zugrundeliegende Dialektikverständnis entwickelt wurde, kann zu einer Untersuchung der Kriterien einer revolutionären, emanzipativen und praktischen Philosophie in der Tradition von Karl Marx übergegangen werden, die sich dialektisch verhalten muß gegenüber 1. **dem marxischen Werk**, 2. **der konkreten Realität**, 3. **sich selbst** und 4. **gegenüber den Möglichkeiten einer grundlegenden Emanzipation des Menschen**, um selbst emanzipatorisch wirksam werden zu können.

ad 1.: Was ist das **marxsche Werk**, inwieweit unterscheidet es sich vom Marxismus und wie können sich praktische Philosophien dialektisch zu diesem marxischen Werk verhalten?

In der philosophischen Begrifflichkeit stellt sich die Frage der Kontinuität respektive Diskontinuität von Marxinterpretationen, wobei in dieser Studie der Marxismus bis 1991 als eine mögliche Interpretationsvariante neben anderen verstanden wird und desweiteren zu berücksichtigen ist, daß es im Gegensatz zum Alltagsverstand keinen antagonistischen Gegensatz von Kontinuität und Diskontinuität gibt, da eine Kontinuität ohne Diskontinuität absoluter Stillstand wäre, und den kann es nach allen Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften in diesem Raum-Zeitgefüge nicht geben. Der scheinbare Sprung von Kontinuität zur Diskontinuität ist vor diesem Hintergrund als ein Problem der menschlichen Erkenntnisfähigkeit zu werten, denn ohne Wissen des Prozesses erscheint z.B. das kontinuierliche Wachsen des Menschen aus der ersten Zellteilung zu dem vorübergehenden Resultat des Prozesses - dem ausgewachsenen Menschen - als diskontinuierlich. Deswegen wendet sich diese Studie auch gegen ein einfaches "Zurück zu Marx", denn wenn man von einer grundlegenden Dominanz des historischen Prozesses ausgeht, wie dies später begründet unternommen wird, kann nichts und niemand in den Stand der Unschuld zurückversetzt werden, und so gilt es bei einer Neubegründung von praktischer Philosophie in der Tradition von Karl Marx nicht eine unmögliche, absolute Kontinuität herzustellen, sondern eine begründete und für den Leser nachvollziehbare kontinuierliche Diskontinuität anzustreben. In diesem Sinne ist sogar der Bruch mit einigen unzeitgemäßen Thesen von Marx die Voraussetzung für eine praktische Philosophie in der Tradition von Karl Marx.

Inwieweit kann aber der dialektisch-diskontinuierliche Prozeß einer Interpretation des marxischen Ausgangsstoffes³⁴ durch die hier untersuchten Denker als Kriterium für die Einbindung einzelner Gedankenstränge in eine praktische Philosophie der Zukunft

³³ Zur Weiterentwicklung des marxistischen Dialektikverständnisses vgl. das Kapitel 2.2.1. und die gute Zusammenfassung von Haug (HKWM; 2,669-692).

³⁴ Marx selbst begriff sein Werk als ein einheitliches und dialektisches Streben nach temporärer Wahrheit, wobei den von ihm selbst herausgegebenen Werken naturgemäß ein größeres Gewicht zukommt als posthum veröffentlichten. So schrieb er 1865 in einem Brief an Engels: "Ich kann mich aber nicht entschließen, irgend etwas wegzuschicken, bevor das Ganze vor mir liegt. Whatever shortcomings they may have, das ist der Vorzug meiner Schriften, daß sie ein artistisches Ganzes sind, und das ist nur erreichbar mit meiner Weise, sie nie drucken zu lassen, bevor sie *ganz* vor mir liegen." (MEW 31,132)

herangezogen werden? Ähnlich wie bei der Betrachtung der Dialektik selbst muß bei einem dialektischen Bezug auf bereits vorhandene Gedanken - also jede Form der Interpretation und Kritik - zwischen der Forschungsweise, die, da alle hier behandelten Autoren tot sind, zumeist im Dunkel der Vergangenheit verbleibt, und der Darstellungsweise getrennt werden. Wenn in den knappen Darlegungen zur dialektischen Darstellungsweise die begründete Nachvollziehbarkeit als elementares Kriterium genannt wurde, so gilt dies auch für jegliche Form der Interpretation. Wenn ein Autor sich in Kontinuität auf eine These von Marx bezieht, wird zu prüfen sein, welchen Stellenwert die zugrundeliegende Textstelle im marxischen Oeuvre einnimmt, ob die vom Autoren unternommene Übertragung auf aktuelle Probleme begründet wird und schließlich ob dieses Verfahren dem Betrachter als *deus ex machina* erscheinen muß oder ob er sich dem Gang der Darstellung anschließen kann. Noch detaillierter werden Thesen durchleuchtet werden müssen, in denen die einzelnen Autoren ihren Lesern den Anschein vermitteln wollen, daß ihre Aussagen in dem Sinne authentisch Marx sind, als Marx sie selbst vertreten hätte, wenn er nicht schon vor über 100 Jahren von der politischen und wissenschaftlichen Bühne abgetreten wäre. Als dritte Ebene werden Aussagen zu diskutieren sein, in denen die Autoren sich bewußt gegen die von Marx postulierten Aussagen wenden und somit den diskontinuierlichen Prozeß der Interpretation über die Sphäre der Auslegung hinaustreiben und auf der Basis ihrer individuellen Marxinterpretation neue Elemente praktischer Philosophie entwickeln. Neben das Kriterium der Nachvollziehbarkeit der Begründungen für die Instrumentalisierung marxischer Textstellen für Thesen dieser drei Ebenen stellt sich zwangsläufig das Kriterium der Authentizität, das hier nicht nur in seiner einfachen Form zu verstehen ist, also ob die jeweiligen Zitate weder aus dem Zusammenhang gerissen noch in einer gewünschten Weise manipuliert wurden, sondern auch, ob die Autoren dem spezifischen Moment der Dynamik der marxischen Dialektik Rechnung getragen und die jeweilige Fundstelle in Bezug zu der Aussage selbst gesetzt haben. Im Gegensatz zu einer schematischen, auf logischen Gesetzen basierenden Dialektik in der Tradition von Hegel, in der die Bewegungsgesetze aller Aussagesphären gleich strukturiert sind, variieren bei Marx die immanenten Strukturen von Aussagesphäre zu Aussagesphäre. So ist die von Jon Elster³⁵ angeführte Sphäre einer deterministischen Teleologie des historischen Prozesses vor allem in praktisch-politischen Texten wie Briefen, Artikeln, Vorwörtern und Darlegungen zur politischen Praxis der revolutionären Bewegung zu finden. Die praktisch-philosophischen Resultate dieser Darstellungsform sind mit größter Vorsicht zu genießen, nicht zuletzt da sie oft wissenschaftlich fundierten Aussagen widersprechen und nur im Kontext der historischen Situation respektive der Gegenbriefe, die bis heute nur zu einem kleinen Teil dem Leser zugänglich sind, ohne Verzerrungen interpretiert werden können. Die Sphäre der wissenschaftlich fundierten Aussagen zerfällt nicht nur wie angesprochen in Forschungsweise und Darstellungsweise - die beiden anderen von Jon Elster angeführten Sphären -, sondern auch in Analysen und Hypothesen, wobei einerseits Hypothesen auf Analysen aufbauen, aber andererseits sind alle marxischen

³⁵ Elster 1985; p.37.

Analysen, selbst die "Kritik der politischen Ökonomie", im Kontext der hypothetischen Verbindung von der Welt, wie sie zu Marxens Zeit war, und der Welt, wie sie nach Marxens Wünschen sein sollte, zu sehen. Die bekannteste Feuerbachthese, nach der "die Philosophen die Welt nur verschieden *interpretiert* (haben), es (aber - KSS) darauf an(kömmt), sie zu *verändern*"³⁶, gehört zu den Kernhypothesen von Marx, und so ist jede unvermittelte Trennung von Analyse bzw. Interpretation und Hypothese bzw. Praxiswerdung von Theorie unvereinbar mit der marxschen Dialektik. Als Kriterium für die Einbeziehung von Elementen der in Teil zwei und drei analysierten Marxinterpretationen in eine mögliche Neubegründung einer praktischen Philosophie in der Tradition von Karl Marx wird also zu prüfen sein, ob sie sich entsprechend der hier kurz angerissenen dialektischen Interpretationsweise auf das marxsche Werk beziehen oder nicht, wobei besonders bei einer differierenden Interpretationsweise auf deren Begründungszusammenhang rekuriert werden muß, da die hier aufgestellten Kriterien natürlich ebenfalls einem dialektisch-historischen Prozeß unterworfen und nicht als endgültiger Stein der Weisen zu sehen sind.

ad 2.: Was ist die **konkrete Realität** und wie kann man sich dialektisch zu dieser verhalten?

Meiner Ansicht nach muß jede Theorie, also auch die Analysen und Hypothesen von Marx und der anderen hier untersuchten Denker, ständig zu ihrer konkreten Realität in Beziehung gesetzt werden, um nicht nur die allgemeingültigen und überzeitlichen Aussagen selbstgefällig zu wiederholen, sondern um durch den Bezug auf das eindeutig Überholte die Möglichkeiten einer neuen Schleife der Suche nach Wahrheit über diese Realität zu eröffnen, an deren Ende zwar nicht die Wahrheit über die Welt selbst steht, aber eine größere Welt gewußter Wahrheit. Marx macht es sich in den Feuerbachthesen etwas leicht, wenn er die erkenntnistheoretischen Probleme von Wahrheit und Realität mit einem einfachen Verweis auf die menschliche Praxis ad acta legt: "Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme - ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens - das von der Praxis isoliert ist - ist eine rein *scholastische* Frage."³⁷ Aber trotz dieser scheinbaren Leichtfertigkeit der Vermittlung von Subjekt und Objekt kann aus dieser zentralen These über die Wahrheit die genaue Bedeutung des Begriffes in seiner marxschen Verwendung herausgearbeitet werden und eröffnet damit einen Zugang zur Frage der Wahrhaftigkeit unterschiedlicher theoretischer Erfassungen von konkreter Realität. Marx glaubt, die Verbindung zwischen der Frage der Objektivität des Denkens und der Problematik einer als "Praxis" begriffenen Objektivierung des Menschen durch die Negation des theoretischen Charakters der Wahrheitsfrage lösen zu können, jedoch hätte er dazu sagen müssen, daß diese Ebene der Objektivität immer die Ebene einer von Menschen gewußten Ebene des

³⁶ MEW 3,7.

³⁷ MEW 3,5.

Wissens um die Realität bleibt, die sich zwar durch eine Ausdehnung des menschlichen Wissens immer mehr an die absolute Ebene der Realität annähert, aber da diese sich sowohl durch den historischen Prozeß als auch durch den Moment ihrer Betrachtung selbst ausdehnt, kann bezweifelt werden, daß sie jemals in ihrer absoluten Totalität erfahrbar sein wird. Für das Kriterium eines dialektischen Bezuges zur konkreten Realität stellt sich das Problem, daß, wenn davon ausgegangen wird, daß es kein objektives Wissen, sondern nur einen subjektiven Zugang zur Realität gibt, auch kein objektiver Vergleich unterschiedlicher Theorien in Bezug auf ihre dialektische Interaktion mit der Realität vorausgesetzt werden kann. Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund bestreitet Marx die herausragende Stellung der Wahrheitsfrage als einer Vernunfttatsache in der idealistischen Philosophie und reduziert sie auf den Status einer sich in der Praxis manifestierenden Überprüfungsmethode für praktische Theorien, womit jedoch einer Instrumentalisierung des de facto als Wahrheitstest das Wort geredet wird, die leicht in eine reine Legitimationsideologie des Seienden münden kann und die schon Hegel das Genick gebrochen hatte. Im Gegensatz zu Hegel und auch Feuerbach faßt Marx das Streben nach einer wahrhaftigen Durchdringung der Realität als doppelten Imperativ der praktischen Theorie in ihrem Prozeß der Objektivierung in der und durch die Praxis, indem er den Begriff der Wahrheit aus der Sphäre der Erkenntnis in die Sphäre der historischen Praxis der Subjekte transformiert.

Während Marx und Engels nur am Rande auf das Problem der Objektivierbarkeit der Realitätserfahrung eingingen³⁸, entwickelte Lenin in der Auseinandersetzung mit Phänomenalismus und Agnostizismus in seinem Buch "Materialismus und Empiriokritizismus" die reichlich dogmatische Vorstellung, daß "der Gesichtspunkt des Lebens, der Praxis der erste und grundlegende Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie sein (muß)", auch wenn er einräumt, daß "dabei (freilich) nicht vergessen werden (darf), daß das Kriterium der Praxis schon dem Wesen der Sache nach niemals irgendeine menschliche Vorstellung *vollständig* bestätigen oder widerlegen kann."³⁹ Auch wenn Lenin und - in seiner Folge - der Marxismus formell auf den Besitz der "ewigen Wahrheit" über die konkrete Realität verzichteten, so scheint das "materialistische Glaubensbekenntnis" den Gläubigen doch durch den Besitz der bestmöglichen Wahrheit zu adeln.⁴⁰ Lenin wendet sich in der Tradition des "Feuerbach" von Engels⁴¹, der wie

³⁸ Eine knappe, aber gute Darstellung bietet: Sandkühler, Hans Jörg; Erkenntnis/Erkenntnistheorie; in: EE 4,772-903, bes.: S.828-834 u. S.843-849. Vgl. auch: Seungwan, Han; Marx in epistemischen Kontexten - Eine Dialektik der Philosophie und der 'positiven Wissenschaften'; Frankfurt/Main 1995; und: Quaas, Georg; Dialektik als philosophische Theorie und Methode des 'Kapital' - Eine methodologische Untersuchung des ökonomischen Werkes von Karl Marx; Frankfurt/Main 1992.

³⁹ LW 14,137.

⁴⁰ "Die Entwicklung des Bewußtseins bei jedem einzelnen menschlichen Individuum und die Entwicklung des kollektiven Wissens der gesamten Menschheit zeigen uns auf Schritt und Tritt die Verwandlung des nicht erkannten 'Dinges an sich' in ein erkanntes 'Ding für uns', die Verwandlung der blinden, nicht erkannten Notwendigkeit, der 'Notwendigkeit an sich', in eine erkannte 'Notwendigkeit für uns'. Gnosologisch besteht zwischen der einen und der anderen Verwandlung absolut kein Unterschied, denn der grundlegende Standpunkt ist hier wie dort derselbe, nämlich der materialistische: die Anerkennung der objektiven Realität der Außenwelt

schon angesprochen für eine Analyse der marx'schen Anschauung nur bedingt tauglich ist, gegen jede Form des Subjektivismus und Empirismus, der Lenin und Engels als Hauptsymptom des Idealismus und Solipsismus erscheint und beide in ihrem Glauben bestärkt, in dem Gegensatzpaar Subjektivismus-Objektivismus die objektive Seite zu repräsentieren. Marx geht in den Feuerbachthesen einen anderen Weg und versucht, durch die Einführung des Rekurses auf eine materielle Objektivität das seiner Meinung nach der idealistischen Philosophie entstammende Gegensatzpaar gänzlich überflüssig zu machen, da Marx sich nicht nur in Widerspruch zu einem idealistischen Subjektivismus sieht, sondern auch den "vulgären" Objektivismus von Feuerbach ablehnt, der den Kriterien von Engels und Lenin entsprach. Marx vertritt im Gegensatz zu seinen Epigonen die Vorstellung, daß "der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) (darin besteht - KSS), 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. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus - der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt - entwickelt."⁴² Marx reklamiert also unter der Fahne eines subjektivistischen Standpunktes für seine Position den Standpunkt der Praxis in Gegnerschaft zu einem abstrakten Objektivismus, selbst wenn dieser sich materialistisch gibt, da die subjektivistische Seite die "tätige Seite" ist. Daraus folgt für Marx natürlich nicht, daß schematisch ein idealistischer Subjektivismus mit einem materialistischen Objektivismus verknüpft werden muß, sondern daß die Praxis als Objektivität *sui generis* zu denken ist, nicht im Sinne einer Ausweitung und Umwertung des Begriffs der Objektivität, sondern indem man im Gegensatz zu Feuerbach "die menschliche Tätigkeit selbst (...) als *gegenständliche* Tätigkeit (faßt)."⁴³ Wenn man abschließend auf den Ausgangspunkt dieses Exkurses zurückkommt, zeigt sich, daß es kein absolutes Kriterium einer dialektischen Beziehung zur konkreten Realität an sich gibt, daß aber Marxinterpretationen, die produktiv in eine Neufassung

und der Gesetze der äußeren Natur, wobei sowohl diese Welt als auch diese Gesetze für den Menschen sehr wohl erkennbar sind, aber nie *restlos* von ihm erkannt werden können. Wir kennen die Naturnotwendigkeit in den Witterungserscheinungen nicht, und insofern sind wir unvermeidlich Sklaven des Wetters. Aber wenngleich wir diese Notwendigkeit *nicht kennen*, so *wissen wir* doch, daß sie existiert. Woher wissen wir das? Aus derselben Quelle, aus der wir wissen, daß die Dinge außerhalb unseres Bewußtseins und unabhängig von ihm existieren, nämlich aus der Entwicklung unserer Kenntnisse, die jedem Menschen millionenfach zeigt, daß auf Nichtwissen Wissen folgt, wenn der Gegenstand auf unsere Sinnesorgane einwirkt, und daß umgekehrt Wissen zu Nichtwissen wird, wenn die Möglichkeit solcher Einwirkung aufgehoben wird." (LW 14,186/187)

⁴¹ "Zweitens aber ist es nun einmal nicht zu vermeiden, daß alles, was einen Menschen bewegt, den Durchgang durch seinen Kopf machen muß - sogar Essen und Trinken, das infolge von vermittelt des Kopfs empfundenem Hunger und Durst begonnen und infolge von ebenfalls vermittelt des Kopfs empfundener Sättigung beendet wird. Die Einwirkungen der Außenwelt auf den Menschen drücken sich in seinem Kopf aus, spiegeln sich darin ab als Gefühle, Gedanken, Triebe, Willensbestimmungen, kurz, als 'ideale Strömungen', und werden in dieser Gestalt zu 'idealen Mächten'." (MEW 21,281/282)

⁴² MEW 3,5.

⁴³ MEW 3,5.

von praktischer Philosophie integriert werden können, zumindest dem Leser den individuellen und subjektiven Zugang der Autoren zu ihrer Sicht der konkreten Realität nachvollziehbar darlegen müssen, so daß der Leser vor dem Hintergrund seiner eigenen Weltanschauung urteilen kann, ob er sich der konkreten Sichtweise der jeweiligen Autoren anschließen will oder nicht.

ad 3.: Inwieweit kann das **autoreflexive Moment** der Dialektik als Kriterium zur Beurteilung von praktischer Philosophie herangezogen werden und wie kann dies umgesetzt werden?

Ein Hauptproblem der Darstellungsweise von dialektischen Prozessen ist, daß sie durch die schriftliche Niederlegung dem Betrachter nicht mehr als "gewordne Form im Flusse der Bewegung"⁴⁴ erscheinen, sondern als monolithisches Fundament der individuellen Weltanschauung des jeweiligen Autors. Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn z.B. in Kapitel 3.3. überblickartig das theoretische Lebenswerk von Marx interpretiert analysiert wird und man zum Teil konstatieren muß, daß sie, ausgehend von einer grundlegenden "Inspiration", über Jahrzehnte das marx'sche Werk, die Welt und ihre eigene Stellung zum historischen Prozeß interpretiert und ausgelegt haben, ohne vor dem Hintergrund des gewachsenen Wissens diese grundlegenden Thesen selbstkritisch hinterfragt zu haben. Diese selbstkritische Reflexion der eigenen theoretischen und praktischen Entäußerung kann dabei natürlich nicht als äußerer Zwang gesetzt werden, wie dies von Stalin⁴⁵ und Shdanow⁴⁶ postuliert wurde und in eine eigenartige Vermengung von Kritik und Selbstkritik mündete, in der der eine die Selbstkritik des anderen leistete, jede selbstbewußte, selbstkritische Aussage sich gegen ihren Urheber wandte und in Selbstanklagen, großen "Geständnissen" und Todesstrafen ihre tragische Umkehrung fand, sondern muß spontane Praxis sein, wie dies auch bei Marx und Engels der Fall war.⁴⁷ Gerade die organisatorische Vermengung von Kritik und Selbstkritik, in

⁴⁴ MEGA II 6,709; MEW 23,28.

⁴⁵ Stalin entwickelt in seinen "Grundlagen des Leninismus" die Selbstkritik als viertes und letztes Prinzip der "leninistischen Methode": "Viertens in der *Selbstkritik* der proletarischen Parteien, in ihrer Schulung und Erziehung an Hand der eigenen Fehler, denn nur so ist es möglich, wirkliche Kader und wirkliche Führer der Partei zu erziehen." (Stalin, J.W.; Fragen des Leninismus; Berlin/DDR 1951; S.19)

⁴⁶ Unter dem Titel "Kritik und Selbstkritik" kürt Shdanow dieses Element sogar zu einem neuen "Gesetz" der Dialektik: "In unserer Sowjetgesellschaft, in der die antagonistischen Klassen liquidiert sind, vollzieht sich der Kampf zwischen Altem und Neuem, und folglich die Entwicklung von Niedrigerem zu Höherem nicht in Form des Kampfes antagonistischer Klassen und Kataklysmen, wie das im Kapitalismus der Fall ist, sondern in Form der Kritik und Selbstkritik, die die wirkliche Triebkraft unserer Entwicklung, das mächtige Instrument in den Händen der Partei ist. Das ist unbedingt eine neue Form der Bewegung, ein neuer Typ der Entwicklung, eine neue dialektische Gesetzmäßigkeit." (Shdanow, A.; Kritische Bemerkungen zu G.F. Alexandrows Buch: 'Geschichte der westeuropäischen Philosophie' - Rede auf der Philosophietagung in Moskau, Juni 1947; in: ders.; Über Kunst und Wissenschaft; Berlin/DDR 1951; S.109/110)

⁴⁷ Dies wird z.B. in der "Einleitung zu Marx' 'Klassenkämpfen in Frankreich'", die Engels kurz vor seinem Tod 1895 verfaßte, deutlich: "Die Geschichte hat aber auch uns unrecht gegeben, hat unsere damalige Ansicht als eine Illusion enthüllt. Sie ist noch weiter gegangen: Sie hat nicht nur

der nicht etwa die Realität die Rolle der Gerichtsbarkeit übernahm, sondern die Leitungsebene der Partei, unterband den spontanen, progressiven Akt der individuellen Selbstkritik, ohne den eine dialektische Entwicklung des eigenen Denkens und damit auch Handelns kaum möglich ist. Dialektische Reflexion gegenüber sich selbst und dem eigenen Werk bzw. selbstkritische Hinterfragung der eigenen Prämissen kann eigentlich nur als Kriterium für den Zusammenhang von einzelnen Werken eines Autors herangezogen werden, da der Moment der Publikation dem eigenen Denken im "Flusse der Bewegung" eine "gewordne Form" gibt, die erst durch die Summe der Veröffentlichungen im positiven Fall die Bewegung selbst deutlich macht.

ad 4.: Was ist unter dem Begriff einer **grundlegenden Emanzipation des Menschen** zu verstehen und in welcher Form kann die theoretische Fassung einer praktischen Philosophie produktiv in diesen Prozeß eingreifen?

Die Emanzipation, zu der praktische Philosophie nach meinem Dafürhalten beitragen muß, wenn sie ihrem Namen gerecht werden will, zerfällt in die beiden elementaren Momente der partiellen Emanzipation (z.B. der sozialen Emanzipation der Frauen, der politischen Emanzipation der Juden und der ökonomischen Emanzipation der Arbeiter) und der allgemein-menschlichen Emanzipation. Während Marx in der "Kritik des Hegelschen Staatsrechts"⁴⁸ noch die allgemeine Emanzipation als identisch mit der politischen Emanzipation setzte, wenn sie am Ende einer doppelten Kritik (der politischen Philosophie Hegels und der konstitutionellen Monarchie) steht, gelang es ihm, aus der Kritik der Ausführungen von Bruno Bauer zur Judenfrage, in der Bauer genau wie der ganz frühe Marx die beiden Elemente der Emanzipation unkritisch vermengt, diese Dualität begrifflich zu erfassen⁴⁹ und ihre spezifische Verbindung unter der Maxime einer Dominanz der menschlichen Emanzipation zu bestimmen: "*Alle* Emanzipation ist *Zurückführung* der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den *Menschen selbst*. Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das *egoistische unabhängige* Individuum, andererseits auf

unseren damaligen Irrtum zerstört, sie hat auch die Bedingungen total umgewälzt, unter denen das Proletariat zu kämpfen hat. Die Kampfweise von 1848 ist heute in jeder Beziehung veraltet, und das ist ein Punkt, der bei dieser Gelegenheit näher untersucht zu werden verdient." (MEW 22,513)

⁴⁸ "Hegel geht vom Staat aus und macht den Menschen zum versubjektivierten Staat; die Demokratie geht vom Menschen aus und macht den Staat zum verobjektivierten Menschen. Wie die Religion nicht den Menschen, sondern wie der Mensch die Religion schafft, so schafft nicht die Verfassung das Volk, sondern das Volk die Verfassung. (...) So ist die Demokratie das *Wesen aller Staatsverfassung*, der sozialisierte Mensch, als eine *besondere* Staatsverfassung; sie verhält sich zu den übrigen Verfassungen, wie die Gattung sich zu ihren Arten verhält, nur daß hier die Gattung selbst als Existenz, darum gegenüber den dem Wesen nicht entsprechenden Existenzen selbst als eine *besondere* Art erscheint. (...) Der Mensch ist nicht des Gesetzes, sondern das Gesetz ist des Menschen wegen da, es ist *menschliches Dasein*, während in den andern der Mensch das *gesetzliche Dasein* ist." (MEW 1,231)

⁴⁹ "Die *politische* Emanzipation von der Religion ist nicht die durchgeführte, die widerspruchslose Emanzipation von der Religion, weil die politische Emanzipation nicht die durchgeführte, die widerspruchslose Weise der *menschlichen* Emanzipation ist." (MEW 1,353)

den *Staatsbürger*, auf die moralische Person. Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine 'forces propres' als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.⁵⁰ Es ist offensichtlich, daß Marx in dieser Phase die grundlegende, allgemein-menschliche Emanzipation gleichbedeutend mit Revolution, Kommunismus und Aufhebung der Entfremdung als den unmittelbar nächsten Schritt der menschlichen Entwicklung setzt.⁵¹ In der Einleitung "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" formiert sich in der marxischen Vorstellungswelt erstmals jener große Gedanke einer Verbindung von partieller Emanzipation und allgemein-menschlicher Emanzipation, die als Prämisse sein weiteres theoretisches und praktisches Schaffen dominieren wird, die aber heute trotz dieser zentralen Stellung einer grundlegenden kritischen Hinterfragung (in Kapitel 2.1.) unterzogen werden muß. "Nur im Namen der allgemeinen Rechte der Gesellschaft kann eine besondere Klasse sich die allgemeine Herrschaft vindizieren. Zur Erstürmung dieser emanzipatorischen Stellung und damit zur politischen Ausbeutung aller Sphären der Gesellschaft im Interesse der eignen Sphäre reichen revolutionäre Energie und geistiges Selbstgefühl allein nicht aus. Damit die *Revolution eines Volkes* und die *Emanzipation einer besondern Klasse* der bürgerlichen Gesellschaft zusammenfallen, damit *ein* Stand für den Stand der ganzen Gesellschaft gelte, dazu müssen umgekehrt alle Mängel der Gesellschaft in einer andern Klasse konzentriert, dazu muß ein bestimmter Stand der Stand des allgemeinen Anstoßes, die Inkorporation der allgemeinen Schranke sein, dazu muß eine besondere soziale Sphäre für das *notorische Verbrechen* der ganzen Sozietät gelten, so daß die Befreiung von dieser Sphäre als die allgemeine Selbstbefreiung erscheint. Damit *ein* Stand *par excellence* der Stand der Befreiung, dazu muß umgekehrt ein anderer Stand der offenbare Stand der Unterjochung sein."⁵² Gleichgültig, welche konkreten Elemente die jeweiligen Marxinterpreten in diese allgemeine Formel einsetzen (Arbeiter versus Kapitalisten, Dritte Welt versus imperialistisches Zentrum oder Frauen versus Männer), eint der Bezug auf die marxsche, politische Grundhypothese der Verbindung von partieller Emanzipation und allgemein-menschlicher Emanzipation all diese konkreten Ausformungen. Marx sprach Zeit seines Lebens, ausgehend von immer neuen Analysen der gesellschaftlichen Wirklichkeit, dieser "gewordnen Form im Flusse der Bewegung" den Status einer temporären Wahrheit zu, deren bewußte Kognition praktische Philosophie in die Lage versetzt, durch die praktische Uminterpretation der Welt im Bündnis mit dem revolutionären Subjekt sich selbst zu verwirklichen, die Unterdrückung

⁵⁰ MEW 1,370.

⁵¹ "Nicht die *radikale* Revolution ist utopischer Traum für Deutschland, nicht die *allgemein menschliche* Emanzipation, sondern vielmehr die teilweise, die *nur* politische Revolution, die Revolution, welche die Pfeiler des Hauses stehenläßt." (MEW 1,388)

⁵² MEW 1,388.

aufzuheben und die allgemein-menschliche Emanzipation zu vollenden.⁵³ Vor dem Hintergrund einer fortdauernden Dominanz dieser Prämisse, die ausgehend von den empirischen Phänomenen seiner Zeit durchaus einleuchtend erscheint, wendet sich Marx in seinen politischen Schriften immer stärker der Durchsetzung der partiellen Emanzipation der Arbeiter zu⁵⁴ und entfernte sich damit mehr und mehr vom Begriff der Emanzipation, um diese konkrete ökonomische Emanzipation der Arbeiterklasse von anderen, partiellen Emanzipationen, die für ihn nicht der allgemein-menschlichen Emanzipation dienlich scheinen, begrifflich zu trennen. In seinem Spätwerk wird diese Verbindung von Ziel und Prozeß der Bewegung fast durchgängig mit den Begriffen Kommunismus und Revolution umschrieben, die Marx als gleichbedeutend mit allgemein-menschlicher Emanzipation faßt und deren konkrete Ausfüllung ihm schon als emanzipativer Akt erscheint, solange er nicht in einer Sphäre der reinen Begrifflichkeit verbleibt.

Wenn in dieser Studie ein dialektischer Bezug auf die Möglichkeiten einer grundlegenden Emanzipation als Kriterium für die Bewertung von Marxinterpretationen herangezogen wird, so gilt ein besonderes Augenmerk der Beziehung der einzelnen Autoren zu dieser temporären marxischen Hypothese. Meiner Meinung nach müssen Ansätze, die diese "gewordne Form in Flusse der Bewegung" unreflektiert und ohne Bezug zur eigenen Realitätsanalyse apriorisch übernehmen, vor ihrer Integration in eine Neufassung einer Verbindung von allgemein-menschlicher Emanzipation zu Beginn des 21. Jahrhunderts, deren Ziele heute kaum andere als zu Zeiten von Marx sind, und analytischer Durchdringung der Realität in der Tradition von Marx besonders auf die nachvollziehbare Schlüssigkeit ihrer Grundlagen hin untersucht werden. Sie stehen vor dem elementaren Problem, daß ihre Fundamente, durch die nagende Kraft des historischen Prozesses unterspült, das Gedankengebäude selbst nicht mehr tragen können und sich damit ihre Funktion im Prozeß der Emanzipation dergestalt ändert, daß sie nicht mehr als Ausgangsbasis oder Rasthaus dienen können, sondern allenfalls als Steinbruch

⁵³ "Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der *Deutschen* zu *Menschen* vollziehen. (...) Die einzig *praktisch* mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt der Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt. (...) Die *Emanzipation des Deutschen* ist die *Emanzipation des Menschen*. Der *Kopf* dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr *Herz* das *Proletariat*. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen, ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie." (MEW 1,391)

⁵⁴ In den Statuten der ersten Internationale von 1864 entwickelt Marx diese dialektische Verknüpfung dezidiert: "In Erwägung, daß die Emanzipation der Arbeiterklasse durch die Arbeiterklasse selbst erobert werden muß; daß der Kampf für die Emanzipation der Arbeiterklasse kein Kampf für Klassenvorrechte und Monopole ist, sondern für gleiche Rechte und Pflichten und für die Vernichtung aller Klassenherrschaft, daß die ökonomische Unterwerfung des Arbeiters unter den Aneigner der Arbeitsmittel, d.h. der Lebensquellen, der Knechtschaft in allen ihren Formen zugrunde liegt - allem gesellschaftlichen Elend, aller geistigen Verkümmern und politischen Abhängigkeit; daß die ökonomische Emanzipation der Arbeiterklasse daher der große Endzweck ist, dem jede politische Bewegung, als Mittel, unterzuordnen ist" (MEW 16,14), soll sich die Internationale Arbeiter-Assoziation formieren.

für eine Neukonstruktion von praktischer Philosophie. Alternative Ansätze, die eine eigenständige Verbindung zwischen allgemein-menschlicher und partieller Emanzipation begründet darlegen, werden sich die Frage gefallen lassen müssen, inwieweit es ihnen gelingt, dem Leser dieses Projekt begründet schmackhaft zu machen. Marxinterpretationen, die ihr Hauptaugenmerk der Ausformulierung der allgemeinen menschlichen Emanzipation zuwenden, ohne auf die Möglichkeiten einer Umsetzung zu rekurrieren, werden dahingehend untersucht werden müssen, welcher Sinn einer exakten begrifflichen Fassung der Zielperspektive zukommt, wenn sie sich dem Leser als unerreichbare Utopie weit jenseits seines Möglichkeitshorizontes offenbart.

Aus der Kritik dieser konträren Positionen entwickle ich in dieser Studie das Kriterium, daß nur die Philosophie, die einen Brückenschlag zwischen der Welt des *de facto* und der Zielperspektive der Emanzipation durch Hypothesen aus Analysen theoretisch vorbereitet, selbst zum Element der Emanzipation und damit zu einer praktischen Philosophie wird, wobei angemerkt werden muß, daß die Konstruktion einer praktischen Philosophie kein einmaliger Akt sein kann, sondern erst durch die Permanenz der Konstruktion und De-Konstruktion von "gewordenen Formen im Flusse der Bewegung" Philosophie selbst als Gegenstand der Emanzipation in den dialektischen Prozeß der Veränderung integriert werden kann, auch wenn dem Betrachter diese Studie durch ihre Darstellungsform als starres Ding erscheint.

Bevor mit der kritischen Reflexion der Wirklichkeit und deren vermeintlicher Widerspiegelung durch den Marxismus begonnen wird, noch einige kurze Bemerkungen zur Grundstruktur dieser Studie, die sich im Laufe ihrer Herausbildung unbewußt der klassisch-dialektischen Form der Erörterung angenähert hat. Prinzipiell wird an die erste Postulierung der Notwendigkeit einer neuen Erarbeitung der Wirklichkeit durch Karl Marx selbst in seinem Brief an Arnold Ruge von 1843 angeknüpft, obwohl später gezeigt werden wird, daß die marxsche Position jener Zeit nicht geeignet war, das hohe Ziel, das sie sich selber setzte, auch nur annähernd zu erfüllen. Es bleibt zu hoffen, daß diese Studie zumindest deutlich macht, was das Ziel und die ursächliche Begründung für einen Neuanfang praktischer Philosophie sein kann. "Größer noch als die äußern Hindernisse scheinen beinahe die inneren Schwierigkeiten zu sein. Denn wenn auch kein Zweifel über das 'Woher', so herrscht desto mehr Konfusion über das 'Wohin'. Nicht nur, daß eine allgemeine Anarchie unter den Reformern ausgebrochen ist, so wird jeder sich selbst gestehen müssen, daß er keine exakte Anschauung von dem hat, was werden soll. Indessen ist das gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen. Bisher hatten die Philosophen die Auflösung aller Rätsel in ihrem Pulte liegen, und die dumme exoterische Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absoluten Wissenschaft in den Mund flogen. Die Philosophie hat sich verweltlicht, und der schlagendste Beweis dafür ist, daß das philosophische Bewußtsein selbst in die Qual des Kampfes nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich hineingezogen ist. Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine *die*

rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten."⁵⁵

Thesen

- 1) Der Marxismus, der eine Auslegungsvariante der marxischen Theorie ist, scheiterte trotz seiner Pluralität im Fortgang der geschichtlichen Entwicklung an seiner Aufgabe, Instrument zur Analyse der kapitalistischen Gesellschaft zu sein, und verlor so in zunehmendem Maße seinen emanzipatorischen Charakter. Unter Marxismus verstehe ich die Totalität der Marxinterpretationen und Auslegungsversuche, die sich erstens selbst als Marxisten verstehen und die sich zweitens in einer wie auch immer gearteten Sympathie auf den selbsternannten realen Sozialismus beziehen.
- 2) Hauptursache für dieses Scheitern ist die Umwandlung des "wissenschaftlichen Sozialismus" in eine neue Form der Theologie durch Vertreter der kommunistischen Weltbewegung. Da sich in diesem voluntaristischen Idealismus die immanente Weiterentwicklung der Theorie und damit auch der Praxis von einer Analyse der realen Welt zu einem scholastischen Nachbeten der theoretischen Quellen unter dem Primat der Aufrechterhaltung der sozialistischen Staaten wandelte, verlor der Marxismus mit der Zeit den Kontakt zu dieser realen Welt, bis er ihr schließlich diametral gegenüberstand. Der Marxismus ist durch immanente Kritik und in Konfrontation mit den realen Vorgängen in der kapitalistischen Gesellschaft zu kritisieren und damit bewußt zu negieren, um so einen positiven Neubezug auf die auch heute noch emanzipatorischen Elemente der marxischen Theorie zu ermöglichen.
- 3) Da der Marxismus in einer Kontinuität zur marxischen Theorie selbst steht, war es fast zwangsläufig, daß es auch dort zu einer produktiven Weiterentwicklung einzelner Aspekte der marxischen Theorie kam, die für den heutigen Neuanfang einer praktischen Philosophie in der Tradition von Karl Marx von Bedeutung sind. Diese Elemente, die im Fortgang der Geschichte zunehmend außerhalb des offiziell-staatlichen Marxismus zu finden sind, gilt es, auf ihre Gültigkeit nach dem Ende der bipolaren Welt zu überprüfen und gegebenenfalls in eine Neuformulierung zu integrieren.
- 4) Eine aus der Kritik der praxisgewordenen Marxinterpretationen gewonnene Einsicht in die Folgewirkungen einzelner Aspekte der marxischen Theorie ermöglicht es, im Vorfeld einer Neuinterpretation Kriterien zu entwickeln, die ausgehend von den gemachten Fehlern zu verhindern suchen, daß sich diese oder ähnlich gelagerte Folgewirkungen von Fehlern, Irrtümern und Versäumnissen der

⁵⁵ MEGA III 1,54/55; MEW 1,343/344.

marxschen Theorie bei dem Versuch einer neuen Praxiswerdung einer auf diesen Kriterien fußenden Marxinterpretation wiederholen können.

- 5) Durch die Auswertung der in der Praxis erfolgten Reflexionen der marxschen Thesen wird eine Neuinterpretation der marxschen Theorie - so zumindest nach Meinung des Autors - einen Zugewinn an theoretischer Vehemenz verzeichnen, die ihre Relevanz in dem pluralen Meinungsstreit der praktischen Philosophien entscheidend unterstreichen wird, so dieser reflexive Prozeß keine einmalige Erscheinung bleibt. Diese Neufassung einer praktischen Philosophie in der Tradition von Karl Marx wird zeigen, ob sie auf den Niederlagen der Vergangenheit, um ihre Fehler wissend und diese im Voranschreiten korrigierend, eine reale Alternative zur bestehenden Ordnung der Unfreiheit, Ungleichheit und Menschenverachtung anstreben und erreichen kann.

"Ich wohne in meinem eigenen Haus,
Hab Niemandem nie nichts nachgemacht
Und - lachte noch jeden Meister aus,
Der nicht sich selber ausgelacht."

Friedrich Nietzsche⁵⁶

2. Die Konstruktion eines "Seins" durch den Marxismus

Ein Problem der Kritik des zeitgenössischen Marxismus ist die Tatsache, daß der Marxismus trotz seiner personell überschaubaren Theoretikerschar einen ganzen Fächer von Meinungen umfaßt, der selbst das umfangreiche Spektrum an Richtungen und Strömungen, welche Haug in seinem analytischen Werk über die Pluralität des Marxismus darlegt⁵⁷, als unzureichend verkürzte Liste erscheinen läßt. Ausgehend von einer reflexiven Betrachtung der bisherigen Diskussionen um kritische Hinterfragungen des theoretischen und praktischen Selbstverständnisses dieser Ansätze vermittelt sich der Eindruck, daß, wenn die Kritik nicht mit Leichtigkeit zu widerlegen war, jede dieser Richtungen für sich reklamierte, von der Kritik ihrer theoretischen Seinsanalyse nicht tangiert zu werden und so die produktiv verstandene Kritik entweder dem Beifall von der "falschen Seite" ausgesetzt war oder ins Leere ging. Ich werde deswegen nicht einzelne Positionen herausgreifen, darstellen und zerlegen, obwohl dies mit Sicherheit feuilletonistisch betrachtet das beste Resultat bieten würde, sondern auf einer Metaebene Begriffe problematisieren, die von allen Strömungen mehr oder weniger aufgegriffen werden. Jedoch bringt dieses Projekt eines abstrakteren Herangehens an Realität und deren theoretische Vermittlung zwangsläufig den Effekt höherer Abstraktheit in der Darstellungsweise mit sich, so daß nicht jeder Gedanke von Interesse untersucht werden kann und auf die Berücksichtigung der Sekundärliteratur verzichtet werden muß, es sei denn, um auftauchende Interpretationsprobleme zu beleuchten.

Grundsätzlich will diese Studie trotz aller Kritik an der feuerbachschen Philosophie an dessen Definitionsversuch einer produktiven Kritik anknüpfen: "Die philosophischen Systeme sind keine Thesen, die das Individuum nach eigenem Gutdünken und Ermessen aufstellt, so daß hier eine Widerlegung in dem Sinne stattfinden könnte, daß das Widerlegte als ein reiner, gegenstandloser Irrtum oder gar Unsinn sich in nichts auflöste. Sie sind notwendige, unumgängliche Standpunkte der Vernunft - Gesichtspunkte, unter denen *einmal* die göttliche Wahrheit *sich selbst* mit *sichtbarem Wohlgefallen* betrachtet, um von allen, auch den entgegengesetztesten Seiten sich die wollüstige Überzeugung zu geben, daß sie überall dieselbe Wahrheit ist; sie sind wesentliche Bestimmungen der Wahrheit selber, wie sie in einer gesetzmäßigen *Sukzession* in das Bewußtsein der Menschheit eintritt, und zwar so, daß jedes System *eine* wesentliche Bestimmung der Wahrheit erkennt, diese *eine* aber als die Totalität aller ihrer Bestimmungen setzt. Jede Philosophie hat darum ein allen Ein- und Angriffen sich entziehendes Heiligtum, einen

⁵⁶ Nietzsche, Friedrich; Über meiner Haustür; in: Die fröhliche Wissenschaft; Kritische Studienausgabe Bd.3; München 1988; S.343.

⁵⁷ Haug 1985,1987. Vgl. auch: Kolakowski 1976-1978.

absolut unwiderleglichen Kern in sich. Dieser Kern ist ihre *Idee*, wovon das, was man gewöhnlich als Grund- und Hauptsatz hervorhebt und angreift, nur der äußerliche Ausdruck, das Phänomen ist. Die wahre Kritik ist daher die, welche die Idee einer Philosophie aufsucht, sie als Maßstab ihrer Beurteilung zugrunde legt und darnach ermittelt, ob und wie weit der Philosoph, seine Auffassung, sein Ausdruck, seine Darstellung und Entwicklung dieser Idee ent- oder widerspricht. Das Falsche, das Mangelhafte eines Systems leitet sie gerade aus seinem Positiven, Wahren ab. (...) Die Einsicht, die sie zu ihrem Resultat hat, ist eben überhaupt keine andre als die, daß eine bestimmte Philosophie, die dem bestimmten Individuum oder dem bestimmten Zeitalter, das sie ausspricht, notwendig für die Gattung, für die Philosophie selbst gilt, nur eine Spezies, aber wesentliche Spezies der Philosophie ist. Eine Kritik dieser Art ist darum eine Befreiung von einer wirklichen Schranke der menschlichen Vernunft, ein neuer Fund in der Philosophie."⁵⁸

⁵⁸ Feuerbach, Ludwig; Kritik des 'Anti-Hegel' - Zur Einleitung in das Studium der Philosophie (1835); in: ders.: Werke; Frankfurt/Main 1975; Bd.2, S.66/67. "Die philosophischen Systeme erfahren von jeher eine doppelte Kritik: die Kritik der Erkenntnis und die Kritik des Mißverständs" (Feuerbach 1975; Bd.2, S.65), wobei die hier zitierte Passage natürlich die positiv gesetzte "Kritik der Erkenntnis" definiert.

"Wer, um zu bestehen, auf die Willenlosigkeit anderer rechnen muß, der ist ein Machwerk dieser anderen, wie der Herr ein Machwerk des Dieners ist. Hörte die Unterwürfigkeit auf, so wär's um die Herrschaft geschehen."

Max

Stirner⁵⁹

2.1. Das Subjekt: Der Mann mit der schwierigen Hand⁶⁰

Die Arbeiterklasse oder auch schlicht die Arbeiter erhielten durch den Marxismus eine Subjektrolle, ob sie dies nun wollten oder nicht, und waren so das Objekt der Begierde der sich als Marxisten verstehenden Gruppe von Menschen. Die Arbeiter, und zwar vornehmlich die, die in der direkten materiellen Produktion ihr Auskommen fanden, oder prosaischer die Männer und seltener erwähnten Frauen im Blaumann mußten als revolutionäres Subjekt a priori erhalten. Daß diese Gruppe im Laufe der Jahre, vor allem seit der massenhaften Einführung von maschineller Produktion und digitalen Arbeitsprozessen in den Hauptländern des Kapitals zunehmend marginalisiert wurde, erkannten kritische Theoretiker schon Anfang der 80er Jahre, und bis auf wenige eifernde Sektierer, die mit dem Eintritt in ihre Sturmtruppe der Weltrevolution nicht nur ihre Vergangenheit, sondern auch ihren Intellekt abgegeben haben, ist dies heute Konsens in soziologisch interessierten Kreisen des Main-Stream-Marxismus. Selbst in einigen Publikationen des dogmatischen Marxismus tauchen derlei Gedanken und Analysen auf. Sie blieben aber dort wie anderswo folgenlos. Dies ist eigentlich eine logische Schlußfolgerung der apologetischen Erhöhung der Arbeiter im Denken dieser Gruppen. Was nicht durch das Nadelöhr des direkten Nutzens für die Arbeiterklasse paßt, findet auch in die idealistisch-voluntaristischen Köpfe ihrer Gönner keinen Einlaß. Was nicht sein darf, das nicht sein kann - ein Konzept, das schon in seiner ersten Formulierung einen elementaren Denkfehler aufweist:

Mit der Konstruktion des Proletariates zum revolutionären Subjekt a priori erhielt dieses auch gleich die Weihen einer post-kapitalistischen Wesenheit, in der die Gläubigen nicht nur Elemente, sondern die Totalität einer systemtranszendenten Welt fanden, die nur noch durch die äußeren Klammern der Produktionsweise mit dem Kapital und der Schlechtigkeit der Gegenwart verbunden ist. Arbeit und Kapital erschienen im marxistischen Denkmuster nicht als die Pole ein und desselben - wenn auch

⁵⁹ Stirner, Max (Pseudonym von Johann Caspar Schmidt); *Der Einzige und sein Eigentum*; Berlin 1927; S.189.

⁶⁰ Vgl. für dieses Kapitel: Goldschmidt, Werner; Zum Zusammenhang von Lage und Rolle der Arbeiterklasse im Frühwerk von Karl Marx und Friedrich Engels; in: *Dialektik* Nr.2/1991, S.119-133; ders.; 'Über die geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Produktion' - Zum wissenschaftlichen Satus der Revolutionstheorie im *Kapital* zwischen 'positiver Wissenschaft' und 'Konstruktion a priori'; in: *Dialektik* Nr.3/1992, S.105-112. "Daß Marx im *Kapital* (incl. der Vorarbeiten) oder anderswo die Hypothese von der 'historischen Mission' der Arbeiterklasse, nach den Anforderungen seiner Methode der 'strukturell-genetischen Analyse' (Zeleny) bearbeitet, d.h. sich ihre Bedingungen im Detail angeeignet, die verschiedenen Entwicklungsformen analysiert und deren inneres Band derart aufgespürt hätte, so daß sie schließlich als Theorie auf die dialektisch-logische Weise dieses Textes zusammenfassend dargestellt werden könnte, kann ersthaft nicht behauptet werden." (Goldschmidt 1992; S.112)

antagonistischen - Verhältnisses, nämlich dem der Produktion, sondern als die Verkörperung entgegengesetzter Prinzipien. Dort die zigarrerauchenden Menschenschinder, hier die Lichtgestalten der Weltgeschichte.⁶¹ Arbeit und Kapital konstruierten nicht wie bei Karl Marx eine gemeinsame Seinsebene, sondern schlossen sich wechselseitig aus. Broschüren über die edle Moral der Arbeiterklasse im Gegensatz zur dekadenten Lebensweise und Praßsucht der Bourgeoisie, die auch auf der Titanik noch zum letzten Tanz bei Kaviar und Champagner wilden Gruppensex praktizierte, sind nur das lustigste Produkt dieses fundamentalen Fehlers. Daß junge Intellektuelle aus der Bourgeoisie sich nach 68 "proletarischer" gaben als der angelernte Hilfsarbeiter am Band bei Opel, hätte ihnen zu denken geben können, aber wer will schon denken, wenn der Glaube ein viel besserer Balsam für die Seele ist.

Ausgehend von diesem zentralen Denkfehler des Marxismus fiel natürlich jegliche revolutionäre Perspektive mit den Alltagsinteressen der Arbeiter zusammen. Mit der Etablierung eines sich sozialistisch nennenden Staatenkonsortiums ab 1917 wurde diese "zwei Welten in Einer"-Theorie zum Kampf der Staaten und Weltsysteme hochstilisiert und jeder "Erfolg" des "sozialistischen Lagers" - ob es nun Stachanow, der Sputnik oder die Erringung der meisten Medaillen durch Dopingprodukte auf dieser oder jener Olympiade waren - wurde zum Zeichen für die Überlegenheit der einen Welt über die andere uminterpretiert. Dies war auch dringend notwendig, denn die Aufzählung der endlosen Aufeinanderfolge von Siegen der Arbeiter in den Hauptländern des Kapitals fiel nach 1945 selbst geübten Rhetorikern schwerer und schwerer. In dem einfachen Schema Kampf einer besseren Welt gegen die im Untergang begriffenen Reste der Welt des Bösen hatten Niederlagen natürlich keinen Platz und so wurde und wird die Welt solange interpretiert bis ein Sieg herauspringt. Ähnlich folgte auf die Abwendung von immer größeren Teilen des revolutionären Subjekts a priori von den Positionen ihrer Gönner kein Umdenken, sondern die Schlechtigkeit der die Totalität der Arbeiterklasse umgebenden Welt wurde als Sündenbock entdeckt. Weitblickende Denker wie Bertolt Brecht versuchten zwar, dieses Paradigma zu hinterfragen, aber in einem statischen idealistischen Gebäude kann die Analyse der Realität allenfalls Ärger und Verstimmung hervorrufen, in keinsten Weise aber zu Veränderungen führen.⁶² Die idealistische Theorie mündete in die Etablierung einer Spekulation über den Gegensatz von objektiven Interessen und der subjektiven Lage der Arbeiter. Durch unermüdliche Aufklärung sollten die wissenden Träger der objektiven Interessen den Schleier der Unwissenheit der Arbeiter zu Boden reißen und ihnen die Wahrheit predigen. Daß dieser voluntaristische Praxisversuch scheitern mußte, ist nur logisch, denn wenn nicht mehr der einzelne Mensch im Mittelpunkt steht mit seinen Wünschen, Träumen und Kämpfen, sondern eine

⁶¹ Eine Untersuchung der marxistischen Kunst und Literatur (Sozialistischer Realismus) könnte dies besonders beleuchten.

⁶² So hat das sichtbarste Zeichen für die Diskrepanz zwischen Wollen und Sein, der Zusammenbruch des sozialistischen Weltsystems, nicht zu einer massenhaften Revitalisierung der marxschen Theorie geführt, sondern die früheren Protagonisten haben sich völlig der Realität entzogen oder ihrem staatsmännischen Auftreten nur eine neue Bühne geschaffen.

tote, idealistisch-verklärte Masse von metaphysischen, systemtranszendenten Wesen, können nur Frustration oder der Wahnsinn einer weltfremden Politik die Resultate sein. Faktisch wurde damit die marxsche "Aufhebung" des absoluten Idealismus Hegels wieder rückgängig gemacht, auch wenn Hegel selbst je nach Konjunktur als Produkt und Befürworter des Absolutismus und als Ideologe der aristotelischen Reaktion und damit Wegbereiter von Hitler oder zum Hohenpriester der frustrierten Seele ernannt wurde. Hat denn kein Marxist bemerkt, daß die Befreiungstheorie der Marxisten von der Hegels nicht abweicht, nur daß Hegel nicht so anti-dialektisch war, an Menschen zu glauben, die schon im alten System das neue repräsentieren? Für ihn konnten sie nur die Keimform des neuen sein, die sich erst unter den neuen Verhältnissen zu etwas neuem entwickeln konnte. Reicht nicht bei Hegel, genau wie bei Kant, der einfache Wille der in Unwissenheit und Unterdrückung Gehaltene über ihre eigene Lage aus, diese Situation zu verändern? Und wo ist da der Unterschied zu den ermüdenden Appellen an die Arbeiter, sich ihrer Lage bewußt zu werden? Aber später dazu mehr.

Auch die Ersetzung des revolutionären Subjektes durch andere Elemente in der gleichen Formel war nichts anderes, als ein schaler Aufguß des ewig Gleichen und doch ewig Falschen, ob es nun Studenten waren oder Frauen, Bauern in der Peripherie oder Jobber im Zentrum, die die Veränderung bringen sollten. Auch die Addition von verschiedenen Ersatzsubjekten zum klassischen Subjekt kann aus einer falschen Formel keine Analyse der Realität machen. Alle Elemente, und leben sie noch so abgelegen vom Mittelpunkt der kapitalistischen Produktions- und Lebensweise, sind in aller erster Linie Elemente dieses Systems und tragen somit zur Konstruktion der kapitalistischen Totalität bei. Arbeit und Kapital sind zwei Seiten einer Münze und somit auch Einzel-Arbeiter und Einzel-Kapitalist.⁶³

Ich nenne die Verabsolutierung des Grundparadigmas der kapitalistischen Gesellschaft den Grundfehler des Marxismus, da so keine neue Sichtweise Eingang in die in ewigen Klassenkämpfen begriffene marxistische Theorie finden konnte, weil die Totalität der Meinungen und gesellschaftlichen Bewegungen immer durch das Nadelöhr der Nützlichkeit für diese oder jene Seite des Paradigmas mußte, um eine Rezeption zu erlangen. In einem späteren Kapitel wird untersucht werden, ob dies in der Intention von Marx lag oder nicht. An dieser Stelle sei nur die Frage gestellt, warum Marx selbst nicht die zeitraubende Arbeit einer Kritik der politischen Ökonomie zugunsten einer aktiveren Rolle in den Klassenkämpfen seiner Zeit hingeworfen hat? Sozialisten und Kommunisten hätten dies vermutlich nicht als Verlust empfunden, sondern als großen Gewinn. Schon Ende des letzten Jahrhunderts stellte der englische Sozialistenführer William Morris fest: "Ich habe versucht, (die Mehrwerttheorie von Karl Marx) zu verstehen. Das ist mir nicht gelungen. Aber ich hoffe, daß ich trotzdem ein Sozialist bin. Denn mir genügt es so viel

⁶³ Geht man davon aus, daß alle Menschen in der durch die herrschende Produktionsform produzierten Denkform gefangen sind, wird der Mit-Denkende einwenden: also auch Du, worin unterscheidet sich Deine Erzählung von den anderen Geschichten unserer Epoche? Darauf bleibt nur die klassische, sophistische Antwort, daß ich natürlich auch nicht aus dieser Totalität herauskann, aber das Wissen um diese Gefangenheit ist mein Vorteil, mein Unterschied zu den anderen.

von Nationalökonomie zu begreifen, um zu verstehen, daß die müßige Klasse reich und die arbeitende Klasse arm ist, und daß der Wohlstand der Reichen auf der Beraubung der Armen beruht. Das weiß ich, weil ich es mit eigenen Augen sehe. Ich brauche kein Buch zu lesen, um mich davon zu überzeugen. Und es ist meiner Meinung nach auch gleichgültig, ob die Ausbeutung durch den sogenannten Mehrwert, durch Sklaverei oder durch offenen Raub erzielt wird."⁶⁴ Ebenso freimütig bekannte ein Vordenker des Austromarxismus: "Von der Mehrwertgeschichte verstehe ich nichts, sie ist mir auch völlig Wurst!"⁶⁵ Selbst heute wäre solchen Beiträgen auf Veranstaltungen sich marxistisch nennender Gruppen und Parteien ein großer Applaus sicher.

Diese kurze Darstellung verdeutlicht, daß der Glaube an ein revolutionäres Subjekt, das überzeitlich, ohne konkret-politische Rückkopplung an die Realität als solches gesetzt wurde und wird, vieles ist, aber keine Wissenschaft. Daß der Wille, das erkannte Unrecht zu verändern, häufig den intellektuellen Klärungsprozeß außer Gang setzte und es somit zu einer langsamen, aber immer rapideren Loslösung der Weltanschauung von der Welt selbst kam. Daß sich trotz dieser offensichtlichen Diskrepanz zwischen der Realität und der geistigen Verarbeitung derselben kaum jemand - sei es ein Theoretiker, sei es ein Pragmatiker - grundlegend mit diesem Problem beschäftigte, kann nicht allein in der fehlenden Intelligenz oder Courage der Individuen begründet sein, sondern muß, wie alle massenhaften Phänomene, auf einer gewissen Rationalität - und sei diese noch so im Widerspruch zur Realität - begründet liegen. Ich vertrete dabei die These, daß die Ursache für die Möglichkeit dieser Mißbildung im Marxismus selbst zu suchen ist.

Nach diesem ersten phänomenologisch-feuilletonistischen Teil soll nun die geistige Grundlage, also der Marxismus selbst, Gegenstand der Untersuchung werden.

⁶⁴ Zitiert nach: Glasier, John Bruce; William Morris and the Early Days of the Socialist Movement; London 1921; S.32. Morris wird in der deutschsprachigen Sekundärliteratur als "libertärer Sozialist" gehandelt. (Fritzsche, Gustav; William Morris' Sozialismus und anarchistischer Kommunismus - Darstellung des Systems und Untersuchung der Quellen; Leipzig 1927; Kirsch, Hans-Christian; William Morris - ein Mann gegen die Zeit: Leben und Werk; Köln 1983) Diese Einschätzung geht vermutlich auf Äußerungen wie diese zurück: "Fellowship ist ein Zustand der Gesellschaft, in dem es weder Arme noch Reiche gibt, weder Herrn noch Untergebene, weder Müßige noch Überarbeitete, weder hirnkranke Intellektuelle noch herzmüde Handarbeiter; kurz gesagt, ein Zustand, in dem alle Menschen unter gleichen Bedingungen ausüben und bei vollem Bewußtsein, daß Leid für einen Leid für alle bedeutet." (Morris, William; Wie wir leben und wie wir leben könnten; Köln 1992; S.124. Vgl. auch Morris' Essay "Ein Traum von John Ball"; Münster 1993)

⁶⁵ Victor Adler in einem Brief an Kautsky; in: Adler, Victor; Briefwechsel; Wien 1922; S.296.

"Die Eroberung der Erde, und das bedeutet meistens, sie denen wegzunehmen, die eine andere Hautfarbe haben oder etwas plattere Nasen als wir, ist bei genauerem Hinsehen nicht gerade ein Kinderspiel. Was es aufwiegt, ist einzig die Idee. Eine Idee dahinter; kein sentimentaler Vorwand, sondern eine Idee; und ein selbstloser Glaube an die Idee - etwas, das man aufstellen, vor dem man sich verneigen und dem man ein Opfer darbringen kann ..."

Joseph Conrad⁶⁶

2.2. Das Bewußtsein: Der Marxismus wird siegen, weil er wahr ist

Diese bewußte Verfälschung des leninschen Satzes, nach dem "der Marxismus allmächtig ist, weil er wahr ist", findet sich schon in den frühesten Schriften Stalins, durch den diese deterministische Geschichtsbetrachtung später eine Aura von Wahrheit erhielt. So teilte Stalin schon in seinem Werk "Anarchismus oder Sozialismus?" von 1906 der Menschheit mit: "Da nun dem gesellschaftlichen Charakter der Produktion der private Charakter der Aneignung nicht entspricht, da die moderne kollektive Arbeit unvermeidlich zum kollektiven Eigentum führen muß, so ist von selbst klar, daß die sozialistische Ordnung mit der gleichen Unvermeidlichkeit dem Kapitalismus folgen wird, wie der Nacht der Tag folgt. So begründet die Geschichte die Unvermeidlichkeit des proletarischen Sozialismus von Marx."⁶⁷ Es fragt sich jedoch, ob Marx mit diesem metaphysischen Determinismus in Verbindung gebracht werden kann? Die einzige, immanent logische Frage, die man Stalin und seinen Epigonen hätte stellen müssen, ist die, warum die Menschen, die um diese "Wahrheit" wissen, noch Politik betreiben und sich nicht auf ihre Datscha zurückziehen und abwarten, bis die Freiheit eines Morgens von selbst kommt, denn "die Geschichte lehrt uns, daß diejenige Klasse oder soziale Gruppe, die in der gesellschaftlichen Produktion die Hauptrolle spielt und die Hauptfunktionen der Produktion in ihren Händen hält, im Laufe der Zeit unvermeidlich zum Herrn dieser Produktion werden muß."⁶⁸ Wie in der Einleitung skizziert will ich mich aber nicht mit einzelnen, sich Marxisten nennenden Autoren beschäftigen, sondern die Hegemonialbegriffe des Subsystems Marxismus hinterfragen, auch wenn der hier Angesprochene in der Zeit seiner Existenz auf diesem Planeten nicht nur als Generalissimus und Vater der Völker bekannt wurde, sondern auch als der größte Wissenschaftler aller Zeiten.

Die Arbeiterbewegung und die Wissenschaft hatten schon früh Probleme im Umgang miteinander. Bereits Marx und Engels mußten sich immer wieder ihren Freiraum gegen die Parteiapparate der sozialdemokratischen Parteien erkämpfen, ohne den ein wissenschaftliches Arbeiten nicht möglich ist. So schrieb Engels 1891 an August Bebel, nachdem die SPD versucht hatte, den Abdruck der "Kritik des Gothaer Programms" von Marx zu unterbinden: "Ihr - die Partei - *braucht* die sozialistische Wissenschaft, und diese kann nicht leben ohne Freiheit der Bewegung. Da muß man die Unannehmlichkeiten in den Kauf nehmen, und man tut's am besten mit Anstand, ohne zu zucken. Eine, auch nur lockere, Spannung, geschweige ein Riß zwischen der deutschen Partei und der deutschen sozialistischen Wissenschaft wäre doch ein Pech und eine

⁶⁶ Conrad, Joseph; Herz der Finsternis; Frankfurt/Main 1995; S.16.

⁶⁷ SW 1,296.

⁶⁸ SW 1,296.

Blamage sondergleichen."⁶⁹ Die Probleme der Vermittlung zwischen Partei und theoretischer Verarbeitung der Praxis waren also schon immer in der Arbeiterbewegung vorhanden, nur daß nicht alle Theoretiker das Selbstbewußtsein eines Engels hatten, zu drohen: "Mir persönlich kann das ja ziemlich einerlei sein, keine Partei in irgendeinem Land kann mich zum Schweigen verurteilen, wenn ich zu reden entschlossen bin."⁷⁰

Spätestens ab 1917 wurde der Handlungsspielraum der sozialistischen Intellektuellen immer kleiner, da nun in den sich sozialistisch nennenden Ländern die Partei der Arbeit- und Auftraggeber der Wissenschaft wurde und sich so ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Wissenschaft und Partei etablieren konnte. Nicht alle Forscher erlagen dem Druck, den Marxismus in eine Legitimationsformel umzuschreiben, aber wer gegen die politische Vorgabe verstieß und Probleme und Fehler der Politik und der diese Politik legitimierenden Theorie analysierte und benannte, verlor im besten Fall seinen Job und damit die Möglichkeit zu einer Fortsetzung der wissenschaftlichen Untersuchung der Realität, im schlimmsten Fall sein Leben. Auch in den kapitalistischen Ländern nahm mit dem wachsenden Einfluß der kommunistischen Bewegung der Druck auf die Intellektuellen zu. Sie waren zwar nicht direkt abhängig vom Willen der Parteiführung, aber ein Ausschluß aus der Bewegung brachte für sie in der Regel den Verlust der Möglichkeiten zur Umsetzung ihrer Theorien mit sich, da für die meisten marxistischen Theoretiker eine revolutionäre Veränderung der Gesellschaft, die das Motiv ihrer Analyse war, die revolutionäre Bewegung, und damit zumindest in Deutschland die Kommunistische Partei, einer der zentralen Ansprechpartner war. Gerade darin besteht meiner Ansicht nach das Problem der Gründungsphase des Institutes für Sozialforschung in Frankfurt, daß seine Mitglieder zwar unabhängig vom politischen Druck einer Partei oder Bewegung forschen wollten und dies auch taten, aber auf der anderen Seite waren sie in ihren frühen Überlegungen immer davon ausgegangen, daß dieses Wissen von der revolutionären Bewegung abgerufen werden sollte, um deren Kämpfe erfolgreicher zu gestalten. Als dies nicht geschah, war der Umzug ins "Grand Hotel Abgrund", wie Lukács die Frankfurter Schule gern titulierte, eine natürliche, fast zwangsläufige Folge.

"Wissenschaftlicher Sozialismus" und sozialistische Politik harmonierten, wenn man die Geschichte der Arbeiterbewegung betrachtet, nur in der jeweiligen Gründungsphase der Organisationen. Meiner Ansicht nach liegt dies vor allem daran, daß die Parteien in der Regel gerade von Intellektuellen gegründet wurden, oder diese zumindest als Paten dieser Entwicklung wirkten. Nicht daß Arbeitern der Sinn für die Freiheit der Forschung abging oder abgeht, aber wie sollten sie wissen, daß die vermeintliche Schwächung der "Front" der Organisationen, die ja gegründet wurde, um ein für das Individuum nicht erreichbares Ziel durch die massive Bündelung von Menschen möglich zu machen, eine Notwendigkeit für die Stärkung des Kampfes war und ist. Dieser Umstand beruht auf der Tatsache, daß die individuelle Motivation, Revolutionär zu werden, abgesehen von Zeiten, wo dies chic war oder wirtschaftliche und individualpsychologische Vorteile brachte, relativ deutlich auf zwei diametrale Positionen zugespitzt werden kann: den

⁶⁹ MEW 38,94.

⁷⁰ MEW 38,94.

intellektuellen und den emotionalen Zugang.⁷¹ Während die Vertreter eines intellektuellen Weges zu Marx zumeist in ihrem unmittelbaren Umfeld und in ihrer Sozialisation kaum in direkten Kontakt mit den Auswirkungen der Grundparadigmen der kapitalistischen Gesellschaft standen und sich über eine rationale Analyse der herrschenden Totalität der fundamentalen Kritik der Realität in der Tradition von Marx näherten und in der Folge auch Zugänge zu revolutionären Organisationen suchten, war der zündende Funke des emotionalen Zugangs zumeist erlebtes und erfahrenes "Unrecht". Dabei wäre es falsch, anzunehmen, daß nur das Erlebnis der eigenen Unterdrückung - sei es direkt oder über das soziale Umfeld vermittelt - diesen eher reflexartigen Paradigmenwechsel von der Seite eines stummen Teils des Ganzen zu einer Quelle für Unruhe und Widerstand hervorruft. Auch die Erfahrung der eigenen Herrschaft über andere bewog einzelne Individuen zumeist der herrschenden Klassen dazu, ihre vorgegebene gesellschaftliche Position aufzugeben, um für die Sache der "Gerechtigkeit" zu streiten. Bei dem einen war es der Einblick in die Unmenschlichkeit des Produktionsprozesses, bei den anderen die Konfrontation mit dem Elend in Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas. Für Menschen, die mit der Motivation zur revolutionären Bewegung stoßen, diese erlebten Verhältnisse so schnell als möglich zu verändern und zu überwinden, ist aber die wissenschaftliche Analyse der Hintergründe, die zu diesem Elend geführt haben, nebensächlich. Ihnen geht es darum, die Verhältnisse zu verändern, und nicht darum, sie zunächst auch zu verstehen. Für sie ist, wie für den oben zitierten William Morris, die Beschäftigung mit der Mehrwerttheorie nur ein Umweg auf der Suche nach der Überwindung der von ihnen erlebten Realität. Da aber der Einzelne gegen die Erscheinungsformen dieser Gesellschaft - geschweige denn gegen ihre Triebkräfte - allein kaum etwas oder nichts ausrichten kann, formiert sich relativ bald die Erkenntnis, daß ein Zusammenschluß mit anderen die Grundvoraussetzung für jeden Versuch einer Veränderung in sich birgt. Diese Organisation soll nun nach dem Willen der Individuen, die durch emotionale Gründe Partei für die Schwachen ergriffen haben, möglichst schnell eine Größe und Festigkeit erreichen, die der Erscheinungsform der kapitalistischen Gesellschaft ebenbürtig oder überlegen ist. Alles, was diesen Formierungsprozeß behindert, wird zwangsläufig als feindlich erklärt, da es die Herrschaft des Unrechts verlängert und so selbst zum Unrecht wird.⁷² Somit würde ich

⁷¹ Zugespitzt könnte man auch formulieren, daß schon die zwei bedeutendsten Gründungsmitglieder des Bundes der Kommunisten - Marx und Engels - diese beiden diametralen Zugänge zu einer revolutionären Theorie und einer theoretischen Revolution verkörperten, so trieb es Marx nach der Erarbeitung einer Analyse der Welt auf die Straße, um seine zuvor theoretisch erarbeiteten Handlungsmaximen an der Praxis zu prüfen, während der tägliche revolutionäre Kampf Engels dazu bewog, sich in der Studierstube neue Nahrung für die praktischen Auseinandersetzungen zu besorgen.

⁷² Als interessante Illustration dieser These erscheint mir das Solidaritätslied von Brecht. Dort heißt es z.B.: "Wollen wir es schnell erreichen/ Brauchen wir noch dich und dich./ Wer im Stich läßt seinesgleichen/ Läßt ja nur sich selbst im Stich./ *Vorwärts und nie vergessen/ Worin unsre Stärke besteht./ Beim Hungern und beim Essen/ Vorwärts, nicht vergessen/ Die Solidarität!* Unsre Herrn, wer sie auch seien/ Sehen unsre Zwietracht gern/ Denn solange sie uns entzweien/ Bleiben sie doch unsre Herrn./ *Vorwärts, und nie vergessen/ Worin unsre Stärke besteht./ Beim Hungern und beim Essen/ Vorwärts, nicht vergessen/ Die Solidarität!* (Brecht Werke 14,119/120).

die These aufstellen, daß die Theoriefeindlichkeit der revolutionären Bewegung ein immanentes Resultat der herrschenden Gesellschaftsformation ist.⁷³

Dem Intellektuellen, der nicht selbst eine Organisation gründen konnte und wollte, in der er den Versuch einer Vermittlung von theoretischem Schaffen und "praktischer" Politik unternehmen konnte, blieb nur, diesem Umstand auf dreierlei Weise Rechnung zu tragen: a) er gliederte sich trotz seiner "Bauchschmerzen" in die vorgegebene Form ein und spielte die ihm von diesem Subsystem vorgeschriebene Rolle, b) er resignierte an diesen Verhältnissen und beschränkte seine Tätigkeit auf eine theoretische Verarbeitung dieser Welt oder c) er versuchte, einen Mittelweg zu finden, der ihm neben der wissenschaftlichen Analyse der Realität und der wissenschaftlichen Politikerarbeit ihre partielle Umsetzung in und durch Organisationen der revolutionären Bewegung ermöglichte. Die Biographien von Georg Lukács⁷⁴ und Jürgen Kuczynski⁷⁵ können als Beispiele für einen gelungenen, die Lebensgeschichte von David Rjazanov⁷⁶ und Karl Korsch⁷⁷ als gescheiterte Versuche gewertet werden, ohne die erstgenannten zu idealisieren oder ihre Wirksamkeit zu überschätzen, denn trotz ihres Wirkens kam es zu keiner realen Annäherung von wissenschaftlichem "Marxismus" und sozialistischer Politik, sondern das Primat der Politik feierte rauschende Triumphe. Es stellt sich die Frage, ob nicht heute, da das Bewußtsein um die Krise des Marxismus, ja um das "Scheitern" dessen, was sich Marxismus nannte, Konsens unter den verbliebenen Protagonisten einer revolutionären Entwicklung der Gesellschaft ist, ein neuer,

⁷³ Das Individuum vollzieht gerade nicht einen so schnellen Paradigmenwechsel wie ihn sich Engels 1889 in einem Brief an Gerson Trier erhoffte, als er fragte: "Die Arbeiterbewegung beruht auf der schärfsten Kritik der bestehenden Gesellschaft, Kritik ist ihr Lebenselement, wie kann sie selbst der Kritik sich entziehen, die Debatte verbieten wollen? Verlangen wir denn von anderen das freie Wort für uns bloß, um es in unsren eigenen Reihen wieder abzuschaffen?" (MEW 37,328)

⁷⁴ Vgl. z.B. seine "Autobiographie im Dialog": Lukács, Georg; Gelebtes Denken; Frankfurt/Main 1981; und: Fekete, Éva/ Karádi, Éva (Hrg.); Georg Lukács - Sein Leben in Bildern, Selbstzeugnissen und Dokumenten; Stuttgart 1981.

⁷⁵ Seine Autobiographie umfaßt zur Zeit drei Bände: Kuczynski, Jürgen; Memoiren - Die Erziehung des J.K. zum Kommunisten und Wissenschaftler; Berlin/DDR 1973; ders.; Ein linientreuer Dissident - Memoiren 1945-1989; Berlin 1992; ders.; Ein hoffnungsloser Fall von Optimismus? - Memoiren 1989-1994; Berlin 1994.

⁷⁶ Zur Biographie Rjazanovs, der am 21.Januar 1938 wegen angeblicher Beteiligung an einer imaginären "rechtsopportunistisch-trotzkistischen" Organisation auf Befehl Stalins hingerichtet wurde, vgl.: Divis, Jindrich; Een overloed aan Onbehagen - D.B.Rjazanov in de Russische Sociaal-Democratie 1901-1903; Leiden 1988; Rabehl, Bernd; Nachwort zu: Rjazanov, D; Marx und Engels nicht nur für Anfänger; Westberlin 1974; David Rjasanow - Marx-Engels-Forscher - Humanist - Dissident; Berlin 1993.

⁷⁷ Im Gegensatz zu Rjazanov wurde Korsch's Lebenswerk der Erforschung der Theorie von Marx, Engels und Lenin nicht durch Hinrichtung beendet, sondern er wurde "nur" aus der KPD 1926 als Ultralinkler ausgeschlossen und verlor so seinen Einfluß auf die Weiterentwicklung der kommunistischen Arbeiterbewegung. Seine Schriften wurden erst nach seinem Tod 1961 - er war nach dem Ende des Faschismus nicht aus seinem Exil in den USA zurückgekehrt - von Teilen der 68er Bewegung wiederentdeckt. Vgl. zu Biographie und Werk: Buckmiller, Michael; Zur Aktualität von Karl Korsch; Frankfurt/Main 1981.

alternativer Vermittlungsversuch von Theorie und Praxis, von Wissenschaft und politischer Umsetzung gefunden werden muß?⁷⁸

Als zentraler Satz des Marxismus des 20. Jahrhunderts, und dies nicht nur, weil er wohl am häufigsten zitiert wurde, kann folgende Äußerung Lenins angesehen werden: "Die Lehre von Marx ist allmächtig, weil sie wahr ist. Sie ist in sich geschlossen und harmonisch, sie gibt den Menschen eine einheitliche Weltanschauung, die sich mit keinerlei Aberglauben, keinerlei Reaktion, keinerlei Verteidigung bürgerlicher Knechtung vereinbaren läßt. Sie ist die rechtmäßige Erbin des Besten, was die Menschheit im 19. Jahrhundert in Gestalt der deutschen Philosophie, der englischen politischen Ökonomie und des französischen Sozialismus hervorgebracht hat. Auf diese drei Quellen und gleichzeitig Bestandteile des Marxismus wollen wir denn auch kurz eingehen."⁷⁹

Wenn man schon eingeladen wird, "die rechtmäßige Erbin des Besten" zu untersuchen, sollte man dieser Aufforderung auch folgen, jedoch nicht ohne auf den konkreten, historisch-politischen Hintergrund dieses Textes einzugehen. Es ist ein Charakteristikum des unkritischen Marxismus, daß dort Worte und Aussagen von Denkern als allgemeingültige und überzeitliche Wahrheiten gehandelt wurden, wobei nicht unbedingt falsch zitiert wurde, auch wenn dies nicht selten der Fall war, sondern mit Vorliebe wurden Aussagen aus ihrem Kontext gerissen;⁸⁰ der Verstoß gegen die Wissenschaftlichkeit des selbsternannten wissenschaftlichen Marxismus lag vor allem in einer fehlenden Quellenkritik. So kann der Leser, der nicht selbst jedes Zitat nachschlagen will, nicht beurteilen, ob die oben angesprochene Aussage Lenins das Resultat eines ausführlichen Werkes über Geschichte und Gegenwart des Marxismus war, oder ob es sich, wie in diesem Fall, um einen kleinen, siebenseitigen Artikel handelt, den Lenin anlässlich des dreißigsten Todestages von Karl Marx verfaßt hatte. Auch über das Erscheinungsjahr und den Ort der Erstpublikation erfährt der Leser nichts - als wäre es für den Inhalt ohne Bedeutung, ob diese Aussagen in einer entspannten politischen Lage in einer theoretisch-marxistischen Zeitschrift in der Legalität in Mitteleuropa erschienen, oder ob sie, wie in diesem Fall, im März 1913, in einer Phase der politischen Agonie, in der Zeitschrift "Prosweschtschenije", dem theoretischen Organ der

⁷⁸ Wie schon mehrfach muß auch die Untersuchung dieser Frage auf einen späteren Zeitpunkt verschoben werden, da dieser Teil der Kritik dessen, was Marxismus genannt wurde, gewidmet ist. Als kleine Anregung für die Lektüre des vierten Kapitels, das sich diesen Problemen widmet, sei ein Appetithäppchen Lenins dem gequälten Leser als Erfrischung gereicht: "Vollenden, umgestalten, wieder von vorn anfangen - das werden wir noch mehr als einmal tun müssen. Jede Stufe, die wir bei der Entwicklung der Produktivkräfte und der Kultur vorwärts und aufwärts kommen, muß von einer weiteren Ausgestaltung und Umgestaltung begleitet sein." (LW 33,93)

⁷⁹ LW 19,3/4.

⁸⁰ Ein schönes Beispiel bietet das sich kritisch gebende Autorenkollektiv Bischoff und Menard, die ihr sechstes Kapitel von "Marktwirtschaft und Sozialismus" folgendermaßen überschreiben: "'Staatseigentum ist nicht die Lösung des Problems' (Engels)" (Bischoff, Joachim/ Menard, Michael; Marktwirtschaft und Sozialismus - der dritte Weg; Hamburg 1990, S.153). Engels erscheint also als strikter Gegner jeglichen Staatseigentums. Schaut man jedoch an der Originalstelle nach, dann steht dort: "Das Staatseigentum an den Produktivkräften ist nicht die Lösung des Konflikts, aber es birgt in sich das formelle Mittel, die Handhabe der Lösung." (Anti-Dühring; MEW 20,260)

Bolschewiki, in Petersburg getroffen wurden. So kann eine Aussage auf der einen Seite das Resultat langer, wohl durchdachter Überlegungen und auf der anderen eine kurze, aufmunternde Gelegenheitsnotiz anlässlich eines Gedenktages sein. Der Leser erfährt es nicht. Für ihn erscheinen alle Aussagen von Marx, Engels und Lenin als gleichberechtigte Elemente einer umfassenden Wahrheit.⁸¹ Diese Form der Vermittlung von aufgezeichneter Realität - und was sind Texte anderes - impliziert einen absoluten Idealismus, denn die Mitteilung an den Leser vermittelt diesem nicht mehr ein Ereignis, die Mitteilung vermittelt eine Mitteilung.⁸² Es wurde nicht mehr von konkreten Fakten ausgegangen, die dann verschieden interpretiert und gewertet werden konnten, sondern dem Betrachter bot sich das monolithische Bild einer Wahrheit, die durch die von Lenin in der angesprochenen "Gelegenheitsschrift" getroffenen Aussagen nur noch unterstrichen wurde. Wie kann eine Theorie, die sich aus der Kritik des Bestehenden herleitet, "in sich geschlossen" sein?⁸³ Auch hier erscheint der Marxismus als eigene Totalität, die mit der ihn umgebenden Welt des Kapitalismus nur noch durch die äußeren Fesseln des Klassenkampfes verbunden ist. Der logische Schluß war, daß sich die Marxisten auch nicht mehr für das Denken und Handeln der "Anderen" interessieren mußten, um die Welt zu verändern, und so die reine Meditation über den Brevieren der Klassiker als das zwangsläufige Resultat einer "geschlossenen" Lehre erscheint. Nicht mehr Analyse der Realität, sondern Interpretation der Werke vergangener Zeiten - was ist das anderes als Scholastik oder Idealismus?

Wenn sich aber im Umgang mit den zentralen Autoren des marxistischen Subsystems keine wissenschaftliche Methode der Erarbeitung durchsetzen konnte, wie etwa von Rjazanov mit dem historisch-kritischen Ansatz der ersten MEGA initiiert, wäre es höchst

⁸¹ Ganz anders die Forderungen Gramscis über den Umgang mit Texten: "Wenn man eine Weltauffassung studieren will, die vom Autor-Denker niemals systematisch dargelegt worden ist, muß man eine minutiöse Arbeit verrichten, die mit größter Gewissenhaftigkeit hinsichtlich Exaktheit und wissenschaftlicher Redlichkeit durchzuführen ist. Es gilt, zuallererst den intellektuellen Entwicklungsprozeß des Denkers zu verfolgen, um ihn gemäß den stabil und dauerhaft gewordenen Elementen zu rekonstruieren, also denen, die vom Autor wirklich als eigenes Denken angenommen worden sind, unterschieden von und übergeordnet dem zuvor studierten 'Material', für das er zu bestimmten Zeiten Sympathie empfunden haben mag, bis hin zur vorläufigen Akzeptanz und zur Benutzung bei seiner kritischen Arbeit der historischen oder der wissenschaftlichen Rekonstruktion." (Gramsci, Antonio; Gefängnishefte Hamburg 1991ff.; S.457)

Hätten die Sekundärautoren sich je die Mühe gemacht, vor ihren Erläuterungen über den "Anti-Dühring" die Bücher von Dühring zu lesen, oder vor der Ernennung von "Materialismus und Empirio-kritizismus" zum zentralen Werk der marxistischen Philosophie einen Blick in die Werke von Mach geworfen, wäre den Lesern viele Seiten überflüssiger Lektüre erspart geblieben.

⁸² Dieser absolute Idealismus ist nicht nur für den "marxistischen" Umgang mit Klassikertexten charakteristisch, sondern auch ein Merkmal der modernen medialen Industrie. So sieht es zumindest Umberto Eco in seinem Essay "Mißtrauen tut gut" (in: Eco, Umberto; Streichholzbriefe; München 1990; S.8-10).

⁸³ Nachdem ich Gramsci als Alternative erwähnt habe, muß ich hier darauf hinweisen, daß auch sein Denken in dieser monolithischen Form stecken geblieben war. "In Wirklichkeit bedarf der historische Materialismus keiner heterogenen Stütze: er selbst ist so robust, daß die alte Welt darauf zurückgreift, um ihr Arsenal mit mancher wirksameren Waffe auszustatten." (Gramsci; Gefängnishefte, S.474) Vgl. dazu meine Polemik gegen Holz in der Einleitung.

unlogisch, wenn dies beim Umgang mit der "Realität an sich" anders gewesen wäre. Eine Analyse der drei von Lenin angesprochenen Teilbereiche (marxistische Philosophie, politische Ökonomie, wissenschaftlicher Sozialismus - wobei die Aufteilung an sich schon ein Unding ist) wird eine Aufklärung dieser Frage bringen. Methodisch kann man bei Brechts Me-Ti anknüpfen, der äußerte: "Sätze von Systemen hängen aneinander wie Mitglieder von Verbrecherbanden. Einzelnen überwindet man sie leichter. Man muß sie also voneinander trennen. Man muß sie einzeln der Wirklichkeit gegenüberstellen, damit sie erkannt werden."⁸⁴

2.2.1. Die philosophische Legitimation des revolutionären Seins

"Die Philosophie des Marxismus ist der *Materialismus*."⁸⁵ Später wurden noch zwei Unterbegriffe eingeführt: der historische Materialismus (Histomat) und der dialektische Materialismus (Diamat), die auch gerne zum historisch-dialektischen Materialismus zusammengefaßt wurden. Was aber sind die Kernstücke dieses philosophischen Aspekts der marxistischen Theorie?

Georges Labica erarbeitet in seinem Buch "Der Marxismus-Leninismus - Elemente einer Kritik" die Genese der stalinistischen Philosophie, auf die hier verzichtet werden muß. Die These der sogenannten "Entstalinisierung" der Philosophie in der Zeit nach dem XX.Parteitag der KPdSU und der darauf aufbauenden Legitimation einer neuen marxistischen Philosophie in den "sozialistischen" Ländern ab 1953 weist Labica faktenreich zurück und belegt statt dessen: "Was wir zuvor festgestellt haben (den Korpus des Stalinismus - KSS), kehrt wieder. Es ist exakt die Wiederkehr des Gleichen. Es ist gar nichts geschehen. Die Frage der philosophischen Entstalinisierung hat nur ihr eigenes Wegschieben produziert. Oder gezeigt, wie der Marxismus-Leninismus, sich festigend mit der Kritik des Kults, nur dazu gedient hat, dessen Grundlagen zu erhalten."⁸⁶ Eine Kritik der Philosophie des Main-Stream-Marxismus dieses Jahrhunderts muß also vor allem eine Kritik der von Stalin vertretenen Positionen auf diesem Gebiet sein.⁸⁷ Dies wird um so einleuchtender, je mehr man sich mit der Entstehung des

⁸⁴ Me-Ti Buch der Wendungen; in: Brecht Werke 18,95.

⁸⁵ LW 19,4.

⁸⁶ Labica, Georges; Der Marxismus-Leninismus - Elemente einer Kritik; Westberlin 1986; S.93. Vgl. auch für die DDR: Burrichter, Clemens (Hrg.); Ein kurzer Frühling der Philosophie - DDR - Philosophie in der "Aufbauphase"; Paderborn 1984. Dort vor allem den Artikel von: Zimmerli, Walther; Die Aneignung des philosophischen Erbes - Eine Analyse der Diskussion "Über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels" in der DDR 1952/53 bis 1956/57; S.27-74.

⁸⁷ Nicht zuletzt hängt dies mit der immensen Verbreitung der Schriften Stalins zusammen, die prägend waren für alle Marxistinnen und Marxisten, die zwischen 1930 und 1960 ihre geistige Grundbildung zumeist durch den "Kurzen Lehrgang der Geschichte der KPdSU(B)" erhielten, in dem sich auch der Artikel über den dialektischen und historischen Materialismus von Stalin befindet. Bis zum Tode von Stalin 1953 erreichten seine Schriften eine Gesamtauflage von 672.058.000 Exemplaren in 101 Sprachen. (Pravda 13.3.53 zitiert in: Wetter, Gustav; Der dialektische Materialismus - Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion; Freiburg 1958; S.248. In diesem Zusammenhang vgl. auch den Versuch einer Widerlegung Wetters in

zentralen Aufsatzes "Über dialektischen und historischen Materialismus" beschäftigt, der erstmals 1938 in dem Buch "Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (Bolschewiki) - Kurzer Lehrgang" publiziert wurde.⁸⁸ Dort tritt als Herausgeber eine "Kommission des Zentralkomitee der KPdSU(B)" auf und gerade nicht Stalin, der - so hieß es in der späteren mythischen Begründung - zu "bescheiden" war, es unter seinem Namen zu veröffentlichen. Vergleicht man diesen Aufsatz mit früheren Texten anderer Autoren, so kann man feststellen, daß er ein Kompendium aller möglichen Meinungen und Strömungen ist, vor allem solcher, die zuvor politisch eliminiert worden waren.

Stalin konnte in der Philosophie leichter als auf anderen Gebieten eine Legitimation für seine Politik erlangen, da sowohl Marx und Engels, als auch Lenin⁸⁹ keine ausführlichen Darlegungen zu diesem Bereich erarbeitet hatten.⁹⁰ Er schaltete sich erst relativ spät aktiv in die philosophische Debatte der UdSSR ein, obwohl schon 1933 einer der führenden Philosophen der UdSSR, M.B. Metin, betont hatte, daß "die Weiterentwicklung der marxistisch-leninistischen Theorie in allen ihren Bestandteilen, darunter auch in der Philosophie des Marxismus, an den Namen des Genossen Stalin (gebunden ist). In der gesamten praktischen Arbeit wie auch in allen theoretischen Arbeiten des Genossen Stalin ist die ganze Erfahrung des Weltkampfes des Proletariats niedergelegt, der gesamte Inhaltsreichtum der marxistisch-leninistischen Theorie."⁹¹ Erst im September 1939 präsentierte Stalin mit seinem Artikel "Über dialektischen und historischen Materialismus" den zentralen philosophischen Träger des Gedankengebäudes, das sich selbst als Marxismus oder Marxismus-Leninismus bezeichnete.⁹² Natürlich darf eine Reduktion der Kritik des Marxismus auf eine Kritik

dem Buch: Klaus, Georg; Jesuiten, Gott, Materie - Des Jesuitenpaters Wetter Revolte wider Vernunft und Wissenschaft; Berlin/DDR 1958)

⁸⁸ Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (Bolschewiki) Kurzer Lehrgang; Berlin 1946; S.126-159.

⁸⁹ Als zentrales philosophisches Werk Lenins wird in der Regel die polemische Streitschrift "Materialismus und Empiriekritizismus" von 1909 (LW 14,7-366) gehandelt. Der oben angesprochene, undogmatische Leiter des Marx-Engels-Instituts, Rjazanov, gibt jedoch zu bedenken, daß "Lenin auf dem Gebiet der Philosophie und Ökonomie Marx wiederholt hat. Ich kann das leicht nachweisen, daß Lenin bis 1913 Hegel nicht studiert hatte. Und da spricht man von einer 'neuen Etappe der Leninschen Philosophie'. Lenin hat Neues über die Diktatur des Proletariats und die Übergangsperiode gesagt. Deshalb sprach ich selbst von der Theorie von Marx-Engels-Lenin. Aber Stalin mit Marx oder selbst mit Lenin auf eine Stufe zu stellen, ist einfach lächerlich!" (Rjazanov 1993; S.31)

⁹⁰ "Man bemühte sich daher (um Stalin zum überragenden Philosophen zu ernennen - KSS), schon darin etwas Besonderes zu sehen, daß Stalin in der genannten Schrift das leistete, wozu keinem der früheren Klassiker das Schicksal mehr Zeit gelassen hatte. Es konnte weder Engels seine geplante *Dialektik der Natur* ausarbeiten noch Lenin das in den *Philosophischen Heften* zusammengetragene Material verwerten. Stalin sei es vorbehalten gewesen, als erster die Lehre von der materialistischen Dialektik allseitig und systematisch darzustellen." (Wetter 1958; S.248)

⁹¹ Mitin, M.B.; Der dialektische Materialismus; Moskau 1933; S.347 (russ.); zitiert in: Wetter 1958; S.209.

⁹² Ich werde im weiteren so tun, als ob Stalin wirklich Autor dieses Artikels wäre - auch wenn dies wie oben angedeutet bestritten werden muß -, da er in fast jeder Sekundärliteratur als der Verfasser gehandelt wird und es letztlich gleichgültig ist, wer nun diesen Artikel verfaßt hat, ist

Stalins nicht in einer Kritik seiner Person stecken bleiben und alle Irrtümer und Fehler mit vermeintlichen Charakterschwächen oder ähnlichen Defiziten Stalins begründen. Stalin ist nur das herausragende Produkt einer Epoche, die seinen Namen trägt.

In seinem Artikel kommt Stalin direkt zum Kern seiner Überlegungen und stellt fest, daß "der dialektische Materialismus die Weltanschauung der marxistisch-leninistischen Partei ist"⁹³ und entzieht damit allen anderen Zugängen zu Marx, Engels und Lenin ihre Legitimation. Es fragt sich jedoch, mit welchem Recht? Kann eine politische Partei eine Theorie als ihr Eigentum reklamieren? Natürlich nicht! Wenn in der Analyse der Krise des Marxismus festgestellt wird, daß Wissenschaft zur reinen Legitimation der Politik instrumentalisiert wurde, wird dies zumeist der Schlechtigkeit der Politik und der Politiker zugeschrieben, aber eine Selbstreflexion über dieses Problem bleibt meist aus. Wo findet sich aber eine marxistische Kritik dieser unheilvollen Verknüpfung von Wissenschaft und Politik? Wenn, wie oben analysiert, Wissenschaft ihre Legitimation in der konkreten politischen Aktion einer Klasse und deren Partei sieht, darf sie sich nicht wundern, wenn diese sie für ihre eigenen Zwecke instrumentalisiert. Politik und Wissenschaft werden durch diese Symbiose nicht zu einer politischen Wissenschaft und einer wissenschaftlichen Politik wie es sich die Protagonisten gewünscht hatten, sondern zu einem unpolitischen Idealismus und einem mythischen Voluntarismus.

Im weiteren Fortgang des Textes erläutert Stalin die semantische Herkunft seiner Wortschöpfungen: "Diese Weltanschauung heißt darum dialektischer Materialismus, weil (...) ihre Methode der Erkenntnis dieser Erscheinungen (der Natur - KSS) die *dialektische* ist, und weil ihre (...) Theorie *materialistisch* ist."(647)

Ähnlich schnell ist auch der zweite zentrale Begriff erklärt: "Der historische Materialismus ist die Ausdehnung der Leitsätze des dialektischen Materialismus auf die Erforschung des gesellschaftlichen Lebens."(647)

Schön an dieser "Theorie" ist vor allem der Umstand, daß sie so übersichtlich ist. Es gibt vier Leitsätze der Dialektik und drei des Materialismus und das muß reichen, um die Welt in ihrer Totalität zu erklären und zu verändern. Marx und Engels sollen nach Stalin diese Leitsätze erarbeitet haben, indem sie den "rationellen Kern" Hegels mit dem "Grundkern" Feuerbachs verbanden. Es fragt sich jedoch, wie Stalin dies beurteilen wollte, hatte er doch nach Aussagen seines Philosophielehrers "bekanntlich niemals eine systematische Ausbildung genossen. Auch in philosophischen Fragen kannte er sich sehr schlecht aus. So beauftragte er 1925 Jan Sten, den größten marxistischen Philosophen seiner Zeit, ihn beim Studium der Hegelschen Dialektik anzuleiten. Sten stellte ein Studienprogramm zusammen und paukte seinem hochgestellten Schüler gewissenhaft zweimal die Woche die Hegelschen Weisheiten ein Mir erzählte er oft im Vertrauen von diesen Lektionen, von den Schwierigkeiten, die er als Lehrer hatte, weil sein Schüler

doch der Marxismus nach eigenem Bekunden eine "in sich geschlossene und harmonische Lehre." (LW 19,3)

⁹³ Stalin, J.W.; Über dialektischen und historischen Materialismus; in: ders.; Fragen des Leninismus; Berlin 1951; S.647-679; hier S.647. Im weiteren beziehen sich die Angaben im Text (S.) auf diese Ausgabe.

nicht in der Lage war, die Hegelsche Dialektik zu begreifen."⁹⁴ Nicht, daß ich die Kenntnis des hegelschen Werkes zur zentralen Frage des Marxismus stilisieren will, aber man darf nicht vergessen, daß Lenin in seinen philosophischen Manuskripten von 1914 die These aufgestellt hat, daß "man das 'Kapital' von Marx und besonders das I.Kapitel nicht vollständig begreifen kann, ohne die *ganze* Logik von Hegel durchstudiert und begriffen zu haben. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert nicht ein Marxist Marx begriffen!!"⁹⁵

Wie dem auch sei, für Stalin "wird die *marxistische dialektische Methode* durch folgende Grundzüge charakterisiert:

- a) Im Gegensatz zur Metaphysik betrachtet die Dialektik die Natur nicht als zufällige Anhäufung von Dingen, (...) sondern als zusammenhängendes einheitliches Ganzes, wobei die Dinge, die Erscheinungen miteinander organisch verbunden sind, voneinander abhängen und einander bedingen."(648)

Ich will hier von einer Polemik gegen die Metaphysik-Auffassung Stalins absehen, jedoch sei dem geneigten Leser das zentrale Werk der antiken systematischen Philosophie, die aristotelische Metaphysik, zur Lektüre empfohlen, um sich selbst ein Bild über den hier zitierten Nonsens zu machen.⁹⁶ Es wäre auch interessant, zu erfahren, warum und wie alles zusammenhängt, aber dazu schweigt sich der Meister vorerst aus.

- "b) Im Gegensatz zur Metaphysik betrachtet die Dialektik die Natur nicht als einen Zustand der Ruhe und Unbeweglichkeit, des Stillstands und der Unveränderlichkeit, sondern als Zustand unaufhörlicher Bewegung und Veränderung, unaufhörlicher Erneuerung und Entwicklung, in welchem immer irgend etwas entsteht und sich entwickelt, irgend etwas zugrunde geht und sich überlebt."(649)

Auch hier offenbart die Gegenüberstellung Dialektik - Metaphysik die Unkenntnis Stalins, denn heißt es nicht gerade in der Metaphysik des Aristoteles: "Die Bewegung ist aber nicht neben und außer den Dingen; denn Veränderung findet immer den Kategorien des Seienden gemäß statt. (...) Es gibt also von der Bewegung und Veränderung soviel Arten wie vom Seienden. Indem nun in jeder Gattung des Seienden das Mögliche von dem Wirklichen geschieden ist, so nenne ich die Wirklichkeit des Möglichen, insofern es möglich ist, Bewegung."⁹⁷ Eine Ausnahme stellt der bewegungslose Beweger im Buch Lambda dar, für den Thomas von Aquin Gott und Hegel den Geist eingesetzt hat. Auch ein Vergleich mit dem Begriff des Kapitals in den "Grundrissen" zeigt die philosophische

⁹⁴ Aus dem Nachlaß von Jewgeni Frolow, zitiert in: Medwedew, Roy; Das Urteil der Geschichte; Berlin 1992; Bd.2, S.125.

⁹⁵ LW 38,170.

⁹⁶ "Die Betrachtung der Wahrheit ist in einer Hinsicht schwer, in einer anderen leicht. Dies zeigt sich darin, daß niemand sie in gebührender Weise erreichen, aber auch nicht alle verfehlen können, sondern ein jeder etwas Richtiges über die Natur sagt, und wenn sie einzeln genommen nichts oder nur wenig zu derselben beitragen, so ergibt sich doch aus der Zusammenfassung aller eine gewisse Größe." (Aristoteles; Metaphysik 993a-993b; 1989; Bd.1, S.70 resp. S.71) Was heißt dieses aber anderes, als daß das Ganze mehr ist als die Summe der Teile?

⁹⁷ Aristoteles; Metaphysik 1065b; 1989; Bd.2, S.212 resp. S.213.

Herkunft von Marx und seine Verbindung zu dieser Art von "metaphysischem" Denken.⁹⁸

"c) Im Gegensatz zur Metaphysik betrachtet die Dialektik den Entwicklungsprozeß nicht als einfachen Wachstumsprozeß, (...) sondern als eine Entwicklung, die von unbedeutenden und verborgenen qualitativen Veränderungen zu sichtbaren Veränderungen, zu grundlegenden Veränderungen, zu qualitativen Veränderungen übergeht, in welcher die qualitativen Veränderungen nicht allmählich, sondern rasch, plötzlich, in Gestalt eines sprunghaften Übergangs von dem einen zu dem anderen Zustand eintreten, nicht zufällig, sondern gesetzmäßig, als Ergebnis der Ansammlung unmerklicher und allmählicher quantitativer Veränderungen."(650)

Das in diesem Zusammenhang immer verwendete Beispiel des kochenden Wassers, das ursprünglich auf Engels "Anti-Dühring"⁹⁹ zurückgeht, offenbart jedoch, daß dies eine Abstraktion ist. Man kann jeden Prozeß gerade durch seine Historizität in Teile zerlegen, die zwar Übergänge sichtbar machen, jedoch läßt sich jeder scheinbare Sprung so in einen dynamischen, fließenden Übergang zurück verfolgen. Sartre greift in seiner ersten Marxismus-Kritik dieses Beispiel auf und widerlegt es meiner Ansicht nach recht gut.¹⁰⁰ Ausgehend vom Individuum erscheint Sartre Temperatur nicht als Quantität, sondern wird vom Menschen als Qualität empfunden (kalt - warm, ungemütlich - angenehm). Andererseits ist der scheinbare qualitative Sprung eine Setzung durch den Menschen, geht doch die Änderung des Aggregatzustandes physikalisch betrachtet lediglich auf eine Geschwindigkeitszunahme der Moleküle zurück. Mir scheint, daß die ganze Dialektik der Natur als Metapher zu verstehen ist, als Beispiel für die Darstellung des Denkmodells "Dialektik".¹⁰¹ Auch Gesetzmäßigkeit und Zufall sind keine Gegensätze, sondern bilden den allgemeinen Rahmen jeglicher Entwicklung, so können Zufälle nur in Übereinstimmung mit Naturgesetzen Wirklichkeit werden, auch wenn diese Gesetze momentan noch nicht in ihrer Ganzheit bekannt sind. Wasser kann auf der einen Seite nicht nach oben fließen, wenn es der Schwerkraft unterliegt und keiner äußeren Kraft ausgesetzt ist, auch nicht zufällig, und auf der anderen Seite kann sich ein Gesetz nur durch Zufälle ausdehnen und wirksam werden - wären nicht durch Zufall Haie kurz vor einem Erdbeben in den Lago Nicaragua gelangt, könnte man heute dort nicht das Naturgesetz der Anpassung an äußere Umstände bei den nur dort zu findenden Süßwasserhaien untersuchen. Zufall und Gesetz sind also gerade keine antagonistischen Gegensätze, sondern bilden im Rahmen des Seins eine dialektische Einheit, die die Rahmenbedingungen der Entwicklungsmöglichkeiten bestimmt.

⁹⁸ Vgl. dazu meine Studie: Aristoteles-Hegel-Marx oder energeia-Geist-Kapital - Eine philosophische Betrachtung; Bochum 1991; und: McCarthy, Gerald E. (Ed.); Marx and Aristotle - Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity; Savage 1992.

⁹⁹ MEW 20,117/118. Vgl. auch: MEGA I 27,323.

¹⁰⁰ Sartre, Jean-Paul; Materialismus und Revolution; Paris 1946, zitiert nach: Sartre, Jean-Paul; Gesammelte Werke, Philosophische Schriften 1 Band 1; Reinbek 1994; S.166/167.

¹⁰¹ Am Ende dieses Unterkapitels werde ich noch einmal auf die Frage einer Dialektik der Natur zurückkommen.

"d) Im Gegensatz zur Metaphysik geht die Dialektik davon aus, daß den Naturdingen, den Naturerscheinungen innere Widersprüche eigen sind, denn sie alle haben ihre negative und positive Seite, ihre Vergangenheit und Zukunft, ihr Ablebendes und sich Entwickelndes, daß der Kampf dieser Gegensätze, der Kampf zwischen Altem und Neuem, zwischen Absterbendem und neu Entstehendem, zwischen Ablebendem und sich Entwickelndem, den inneren Gehalt des Entwicklungsprozesses, den inneren Gehalt des Umschlagens quantitativer Veränderungen in qualitative bildet."(651)

Ganz anders sah dies noch Lenin in der angesprochenen Gelegenheitsschrift: "Die wichtigste dieser Errungenschaften (von Karl Marx - KSS) ist die *Dialektik*, d.h. die Lehre von der Entwicklung in ihrer vollständigsten, tiefstgehenden und von Einseitigkeit freiesten Gestalt, die Lehre von der Relativität des menschlichen Wissens, das uns eine Widerspiegelung der sich ewig entwickelnden Materie gibt."¹⁰²

Stalin jedoch übertrug unbeirrt sein schematisches Konzept auf die Geschichte und kam so zu den Weisheiten, daß

1. - "alles abhängt von den Bedingungen, von Ort und Zeit"(653);
2. - "es klar ist, daß die von unterdrückten Klassen vollzogenen revolutionären Umwälzungen eine völlig natürliche und unvermeidliche Erscheinung darstellen"(653/654);
3. - "(man) also die kapitalistische Ordnung durch die sozialistische Ordnung ersetzen (kann), ebenso wie die kapitalistische Ordnung seinerzeit die Feudalordnung ersetzt hat"(653) und daß man
4. - "um in der Politik nicht fehlzugehen, Revolutionär und nicht Reformist sein (muß)."(654)

Da gegen den zwanghaften Charakter eines Übergangs zum Sozialismus schon polemisiert wurde, kann hier darauf verzichtet werden, und auf das hier entwickelte Revolutionsmodell werde ich in Kapitel 2.3.4. ausführlich eingehen.

Da am Ende dieses Kapitels noch ausführlich auf die meiner Ansicht nach mythische Dialektik der Natur eingegangen wird, sei hier nur die Frage gestellt, wie der Mensch um die Geheimnisse der inneren Struktur der Natur wissen kann?

"Im Gegensatz zum Idealismus"(654) stellt "der *marxistische philosophische Materialismus*"(654) fest,

1. - "daß die Welt ihrer Natur nach *materiell* ist"(654) und "daß die Welt sich nach den Bewegungsgesetzen der Materie entwickelt"(655);
2. - "daß die Materie, die Natur, das Sein die objektive Realität darstellen, die außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von ihm existiert, daß die Materie das Primäre, das Ursprüngliche ist"(655);
3. - "daß die Welt und ihre Gesetzmäßigkeiten durchaus erkennbar sind, daß unser Wissen von den Naturgesetzen, durch die Erfahrung, durch die Praxis geprüft, zuverlässiges Wissen ist."(656)

¹⁰² LW 19,4/5.

Auch hier kann noch kein "qualitativer" Sprung zu den Arbeiten früherer "Materialisten" festgestellt werden, was nicht gegen den "marxistischen Materialismus" spricht, aber doch erwähnt werden sollte. Auch wäre es logischer gewesen, den "neuen Materialismus" in Bezug auf "ältere" Materialismusauffassungen zu definieren als ihn dem Idealismus entgegenzustellen.

Nach Stalin ist es "leicht zu begreifen, welche gewaltige Bedeutung die Ausdehnung der Leitsätze des philosophischen Materialismus auf die Erforschung des gesellschaftlichen Lebens (hat), (...) welche gewaltige Bedeutung der Anwendung dieser Leitsätze auf die Geschichte der Gesellschaft, auf die praktische Tätigkeit der Partei des Proletariats zukommt."(657) Ist dies nicht die Vorgehensweise des Apriorismus, die Engels dazu bewog, Eugen Dühring zu kritisieren? Werden hier nicht "wie in allen Gebieten des Denkens auf einer gewissen Entwicklungsstufe die aus der wirklichen Welt abstrahierten Gesetze von der wirklichen Welt getrennt, ihr als etwas Selbständiges gegenübergestellt, als von außen kommende Gesetze, wonach die Welt sich zu richten hat"?¹⁰³

Der "Marxismus" kommt durch diese aprioristische Ausdehnung auf die Gesellschaft zu den Aussagen,

1. - daß auch die gesellschaftliche Entwicklung Gesetzen gehorcht und somit die Geschichte zu einer Wissenschaft wird, auf die die praktische Politik der Partei gegründet sein muß;¹⁰⁴ daß die Geschichtswissenschaft "zu einer genauso exakten Wissenschaft werden (kann) wie, (...) die Biologie, zu einer Wissenschaft, die imstande ist, die Entwicklungsgesetze der Gesellschaft in der Praxis auszunutzen"(658),
2. - "daß das materielle Leben der Gesellschaft eine objektive Realität ist, die unabhängig vom Willen der Menschen existiert"(659) und daß man deshalb den Ursprung der Ideen, Theorien und Anschauungen "in den Bedingungen des materiellen Lebens der Gesellschaft, in dem gesellschaftlichen Sein suchen (muß)"(659),
3. - daß "neue gesellschaftliche Ideen und Theorien (...) entstehen, weil es ohne ihr organisierendes, mobilisierendes und umgestaltendes Wirken *unmöglich* ist, die herangereiften Aufgaben der Entwicklung des materiellen Lebens der Gesellschaft zu lösen."(661)

Der Vergleich der Geschichtswissenschaften mit der Biologie offenbart den Schematismus dieses Weltanschauungstypus, wird doch der zentrale Unterschied zwischen Geistes- und Naturwissenschaften einfach ignoriert, denn während die Natur nur den Naturgesetzen unterworfen ist, die allgemeingültig erscheinen, da sie bei gleichen Bedingungen jederzeit wiederholt werden können, folgt aus der Beteiligung des Menschen als geistiges Wesen für die Geschichte gerade, daß Geschichte sich nicht und

¹⁰³ MEW 20,36.

¹⁰⁴ "Wenn die Welt erkennbar ist und unser Wissen von den Entwicklungsgesetzen der Natur zuverlässiges Wissen ist, das die Bedeutung objektiver Wahrheit hat, so folgt daraus, daß das gesellschaftliche Leben, die Entwicklung der Gesellschaft ebenfalls erkennbar ist und daß die Ergebnisse der Wissenschaft bezüglich der Entwicklungsgesetze der Gesellschaft zuverlässige Ergebnisse sind, die die Bedeutung objektiver Wahrheiten haben." (658)

niemals exakt wiederholt oder wiederholen läßt. Während das Tier bei konkreten Entscheidungen nur durch seine Instinkte gelenkt wird, findet im Kopf des Menschen in einer vergleichbaren Situation eine rationale und emotionale Verarbeitung statt, die ihm verschiedene Wege eröffnet, auch wenn zumeist nur einer der vermeintlich richtige und beste ist. Der Mensch hat aber, anders als das Tier, die Wahl. Deshalb lassen sich für die Entwicklung von Gesellschaften, gerade und im Gegensatz zur Entwicklung der Natur, keine Aussagen über die Zukunft machen, oder wie es Hegel formulierte: "Was die Erfahrung aber und die Geschichte lehren, ist dies, daß Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt haben."¹⁰⁵ Engels arbeitete im Anti-Dühring drei differierende Kategorien von Wissenschaft heraus, wobei er gerade Dührings Konzept der "ewigen Wahrheit" von monumentalen "Gesetzen", die für alles und jeden gelten müssen - nach Dühring selbst für fremde Welten, weit draußen im All -, verwirft.¹⁰⁶

Die Annahme, jede "Idee, Theorie und Anschauung" allein aus dem "materiellen Leben der Gesellschaft" ableiten zu wollen, erscheint deterministisch, denn dann müßten und könnten allein die Unterdrückten "neue" Ideen, Theorien und Anschauungen entwickeln, da ihre materielle Lage diese Theorien unabhängig vom Willen der Menschen erschafft. Der Marxismus ist aber nicht vom Arbeiter A. und der Bäuerin B. entwickelt worden, sondern von dem Doktor der Philosophie Karl Marx, von dem Fabrikbesitzer Friedrich Engels, von den Juristen Lenin und Luxemburg und vielen anderen, deren materielles

¹⁰⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich; Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte; Hamburg 1955; Bd.1: Die Vernunft in der Geschichte; S.19.

¹⁰⁶ Die ersten Wissenschaften sind für Engels "alle Wissenschaften, die sich mit der unbelebten Natur beschäftigen (...) Mathematik, Astronomie, Mechanik, Physik, Chemie. Wenn es jemandem Vergnügen macht, gewaltige Worte auf sehr einfache Dinge anzuwenden, so kann man sagen, daß gewisse Ergebnisse dieser Wissenschaften ewige Wahrheiten, endgültige Wahrheiten letzter Instanz sind: weshalb man diese Wissenschaften auch die *exakten* genannt hat." (MEW 20,81)

"Die zweite Klasse von Wissenschaften ist die, welche die Erforschung der lebenden Organismen in sich begreift. Auf diesem Gebiet entwickelt sich eine solche Mannigfaltigkeit der Wechselbeziehungen und Ursächlichkeiten, daß nicht nur jede gelöste Frage eine Unzahl neuer Fragen aufwirft, sondern auch jede einzelne Frage meist nur stückweise, durch eine Reihe von oft Jahrhunderte in Anspruch nehmenden Forschungen gelöst werden kann." (MEW 20,82)

"Noch schlimmer aber steht es mit den ewigen Wahrheiten in der dritten Gruppe von Wissenschaften, der historischen, die die Lebensbedingungen der Menschen, die gesellschaftlichen Verhältnisse, die Rechts- und Staatsformen mit ihrem idealen Überbau von Philosophie, Religion, Kunst usw. in ihrer geschichtlichen Folge und ihrem gegenwärtigen Ergebnis untersucht. In der organischen Natur haben wir es doch wenigstens mit einer Reihenfolge von Hergängen zu tun, die sich, soweit unsre unmittelbare Beobachtung in Frage kommt, innerhalb sehr weiter Grenzen ziemlich regelmäßig wiederholen. Die Arten der Organismen sind seit Aristoteles im ganzen und großen dieselben geblieben. In der Geschichte der Gesellschaft dagegen sind die Wiederholungen der Zustände die Ausnahme, nicht die Regel, sobald wir über die Urzustände der Menschen, das sogenannte Steinalter, hinausgehen; und wo solche Wiederholungen vorkommen, da ereignen sie sich nie genau unter denselben Umständen." (MEW 20,82/83)

Der offizielle Marxismus hat es also nicht einmal vermocht, die Textstellen seiner erklärten Gründer zu analysieren und zu interpretieren, ganz unabhängig von der fehlenden intellektuellen Verarbeitung der Realität.

Sein zu Beginn ihrer "Karriere" als Revolutionäre nicht das der Unterdrückten, sondern das der Unterdrücker war. Ist deswegen der Marxismus eine Legitimationsideologie der Bourgeoisie? Die geistigen und materiellen Prozesse einer Gesellschaft hängen natürlich voneinander ab. Da der Mensch aber nicht nur von seiner Umgebung geformt wird, sondern auch ihr Schöpfer ist, gestaltet sich die Frage nach dem wichtigeren Aspekt wie das Paradoxon von Ei und Henne. Karl Marx und Friedrich Engels entwickelten in der "heiligen Familie" aus der Kritik des Materialismus Feuerbachs die Vorstellung: "*Die Geschichte tut nichts*, sie 'besitzt *keinen* ungeheuren Reichtum', sie 'kämpft *keine* Kämpfe'! Es ist vielmehr *der Mensch*, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die 'Geschichte', die den Menschen zum Mittel braucht, um *ihre* - als ob sie eine aparte Person wäre - Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist *nichts* als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen."¹⁰⁷ Wenn es in dem Vorwort zur "Kritik der Politischen Ökonomie" heißt: "Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt"¹⁰⁸, so stellt dies keinen deterministischen Zusammenhang dar, sondern einen dialektischen, denn wer konstruiert das gesellschaftliche Sein, wenn nicht der Mensch? Wenn Marx an anderer Stelle richtig feststellt, daß der Mensch erst essen, trinken, schlafen muß, bevor er Philosophie entwickelt, so ist dies auch nicht deterministisch, so ißt, trinkt und schläft das Tier und bildet doch keine Philosophie. Eine in sich schlüssige Interpretation dieser Textstelle zeigt, daß erst durch die Verwandlung von Arbeit in verfügbare, freie Zeit Philosophie bzw. Bewußtsein entstehen kann. Es ist also ein historischer Prozeß, denn erst mit dem Schritt aus der Natur wird Bewußtsein möglich, gleichzeitig aber basiert dieser Schritt auf der Entwicklung von Bewußtsein. Nachdem nun der dialektische Materialismus in seiner Wahrheit und Schlichtheit dem Betrachter offenbart wurde, kann die Erforschung des historischen Materialismus in Angriff genommen werden. Im Mittelpunkt steht hier die Frage nach den "Bedingungen des materiellen Lebens"(662). Glücklicherweise stellt Stalin fest, "daß das geographische Milieu nicht die Hauptursache, nicht die *bestimmende* Ursache der gesellschaftlichen Entwicklung sein kann"(663) und auch "das Wachstum der Bevölkerung der den Charakter der Gesellschaftsordnung, das Gepräge der Gesellschaft *bestimmende* Hauptfaktor der Entwicklung weder ist noch sein kann."(664) So umschifft er die Klippen eines Sozialdarwinismus und Neo-Malthusianismus, der aus den natürlichen Bedingungen der Menschen unmittelbar ihr gesellschaftliches Sein herleitet. Stattdessen sieht "der historische Materialismus (den Hauptfaktor der Gesellschaft - KSS) in der *Art und Weise der Gewinnung der Mittel für den Lebensunterhalt*, die für die Existenz der Menschen notwendig sind, in der *Produktionsweise der materiellen Güter*"(665), die sich

¹⁰⁷ MEW 2,98. Engels näherte sich gegen Ende seines Lebens wieder mehr einer materialistisch-deterministischen Verknüpfung von Gesellschaft und Individuum an. So kam er in der Studie "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" zu der Aussage, daß der individuelle Einfluß des Menschen "nichts ändern kann an der Tatsache, daß der Lauf der Geschichte durch innere allgemeine Gesetze beherrscht wird." (MEW 21,296)

¹⁰⁸ MEW 13,9.

letztlich mit dem Begriffspaar Produktivkräfte - Produktionsverhältnisse ausdrücken lassen, was an drei Besonderheiten deutlich gemacht wird:

1. Aufgrund der Identität von Produktionsweise und Gesellschaft¹⁰⁹ müssen Geschichtswissenschaft und Partei ihre Hauptaufgabe in der "Aufdeckung der Gesetze der Produktion" sehen.¹¹⁰
2. "Die Produktivkräfte sind (...) das beweglichste und revolutionärste Element der Produktion"(668) und damit auch das bedeutendste Element, denn "wie die Produktivkräfte, so müssen auch die Produktionsverhältnisse sein."(669) "Die Geschichte kennt fünf *Grundtypen* von Produktionsverhältnissen: die Produktionsverhältnisse der Urgemeinschaft, der Sklaverei, des Feudalismus, des Kapitalismus, des Sozialismus."(670)
3. "Die *dritte Besonderheit* der Produktion besteht darin, daß neue Produktivkräfte und die ihnen entsprechenden Produktionsverhältnisse nicht losgelöst von der alten Gesellschaftsordnung entstehen, nicht nach dem Verschwinden der alten Ordnung, sondern im Schoße der alten Gesellschaft, nicht als Ergebnis vorsätzlicher, bewußter Tätigkeit der Menschen, sondern elementar, unbewußt, unabhängig vom Willen der Menschen."(675)

- womit die eingangs dieses Kapitels zitierte Weisheit erreicht wäre, wonach der Sozialismus auf den Kapitalismus folgt wie der Tag auf die Nacht. Es läßt sich keine rationale Widerlegung dieses mystischen Idealismus finden, da sich dieser Mythos, wie auch alle anderen Mythen, bewußt der Rationalität entzieht. Wissenschaft im Sinne dieses Mythos ist meiner Ansicht nach ebenso produktiv für die Annäherung des Bewußtseins des Menschen an die Wahrheit, wie die mittelalterlichen Streitgespräche über das Vorhandensein eines Bauchnabels bei Eva, die ja bekanntlich nach dem christlichen Mythos nicht geboren, sondern aus einer Rippe von Adam geschnitzt worden war. Die Frage, die man Stalin und seinen Epigonen bezüglich der These, daß nicht der Mensch die Geschichte macht, sondern von ihr gemacht wird, hätte stellen müssen, ist die Frage, warum sie sich unbedingt marxistisch nennen mußten und auf Karl Marx bezogen haben, gleicht ihre Auffassung doch eher denen der anlässlich der Wahlen 1994 in der BRD zu Bekanntheit gelangten Naturgesetzbewegung. Wird nicht der Grundgedanke der Aufklärung, wonach der Mensch Schöpfer der gesellschaftlichen Entwicklung ist, von diesen Marxisten aufgehoben und durch ein neues Überwesen mit Namen "Produktivkräfte" die alte mystische Grundordnung wiederhergestellt?

Was aber sind diese Produktivkräfte, die sich "elementar, unbewußt, unabhängig vom Willen der Menschen" entwickeln, wie es ihnen gerade für richtig erscheint? Das "kleine

¹⁰⁹ "Wie die Produktionsweise einer Gesellschaft, so ist im wesentlichen auch die Gesellschaft selber, so sind ihre Ideen und Theorien, ihre politischen Anschauungen und Einrichtungen." (666)

¹¹⁰ "Also ist die allererste Aufgabe der Geschichtswissenschaft die Erforschung und Aufdeckung der Gesetze der Produktion, der Entwicklungsgesetze der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse, der ökonomischen Entwicklungsgesetze der Gesellschaft. Also muß die Partei des Proletariats, will sie eine wirkliche Partei sein, sich vor allem die Kenntnis der Entwicklungsgesetze der Produktion, die Kenntnis der ökonomischen Entwicklungsgesetze der Gesellschaft aneignen." (667)

politische Wörterbuch" verrät: "Produktivkräfte sind die Gesamtheit der subjektiven und objektiven Faktoren des Produktionsprozesses sowie deren Zusammenwirken bei der Produktion materieller Güter. Zu den P. gehören die Menschen (...) als Hauptproduktivkraft und die *Produktionsmittel*, weiterhin die Leitung der Produktion, die Technologie, die Organisation der Produktion sowie die zur Produktivkraft gewordene *Wissenschaft*."¹¹¹ Die Menschen entwickeln sich also als Hauptproduktivkraft "unabhängig vom Willen der Menschen", was die Marxisten glauben, so erklären zu können: "Gradmesser für das Entwicklungsniveau der P. ist die *Arbeitsproduktivität*. Wichtigster Faktor für das Wachstum der Arbeitsproduktivität ist die Weiterentwicklung aller Elemente des Systems der P., vor allem der Arbeitsmittel, oder, mit anderen Worten, der *wissenschaftlich-technische Fortschritt*."¹¹² Worin unterscheidet sich dieser Glaube an den vermeintlichen Fortschritt von der Ideologie des "größer, schneller, besser" des Kapitalismus? Wird nicht in beiden Gedankengebäuden der Mensch zum reinen Objekt degradiert, das sich den Zwängen der Produktion zu unterwerfen hat? Eine Ideologie, die den Menschen nur als Teil der Produktion und nicht als geistigen, schöpferischen Menschen auffaßt, kann sich jedoch in keinsten Weise auf Marx berufen, wie später zu zeigen sein wird.

Stalins Revolutionsverständnis ist klassisch hegelianisch und bleibt als solches in Hegels Naturalismus gefangen: "Es ist übrigens nicht schwer, zu sehen, daß unsre Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen, und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen. Aber wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht, - ein qualitativer Sprung - und itzt das Kind geboren ist, so reift sich der bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Teilchen des Baues seiner vorgehenden Welt nach der anderen auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtsinn wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, daß etwas Anderes im Anzuge ist. Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Anfang unterbrochen, der, ein Blitz, in einemmale das Gebilde der neuen Welt hinstellt."¹¹³

Wenn man Hegel gelesen hätte, statt ihn in Bausch und Bogen zu verurteilen, hätte man diese Ähnlichkeit feststellen und so auch die erneute "Aufhebung" der marxischen "Aufhebung" des hegelischen Idealismus durch den Marxismus erkennen und kritisieren können. Die meisten marxistischen Philosophen dieser Zeit verzichteten, häufig trotz

¹¹¹ Kleines Politisches Wörterbuch - 7.vollständig überarbeitete Auflage; Berlin/DDR 1988; S.781/782. In dem Artikel werden alle oben analysierten Thesen wiederholt, ohne Stalin zu nennen. Es wird dort sogar ein "Gesetz der Übereinstimmung der Produktionsverhältnisse mit dem Charakter der Produktivkräfte" erläutert - ist dieses Gesetz von der Volkskammer beschlossen worden?

¹¹² Kleines Politisches Wörterbuch 1988; S.782.

¹¹³ Hegel 1988; S.9/10.

besseren Wissens, auf eine Kritik dieser idealistischen Auffassung, da sie sich dem Diktat der Politik unterwarfen und ihnen, abgesehen von Lukács, Cornu, Bloch, Harich u.a., die reale "Wahrheit" allem Anschein nach weniger wichtig war als die scheinbare Geschlossenheit der marxistischen Weltanschauung. Äußerungen, wie sie sich in der Großen Sowjet-Enzyklopädie finden - die den Anspruch hatte, ähnlich der großen französischen Enzyklopädie von Diderot u.a. prägend für eine Epoche zu sein -, sind Ausdruck eines absoluten Idealismus, der sich selbst im Recht und alle anderen im Unrecht glaubt: "Am schärfsten kam der Kampf gegen den Materialismus zum Ausdruck in den Werken von Immanuel Kant, Johann Fichte, Friedrich Schelling und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, deren Philosophie die Reaktion der Aristokratie auf die französische bürgerliche Revolution und den französischen Materialismus des 18.Jh. verkörperte."¹¹⁴ Es fand keine inhaltliche Auseinandersetzung mit Hegel und seiner Philosophie statt, und dies schien auch nicht nötig zu sein, denn Shdanow, der zweite Philosoph der Sowjetunion nach Stalin, erklärte "das Problem Hegel (als) längst gelöst. Es gibt keinen Anlaß, es neu aufzuwerfen"¹¹⁵, ist doch "bereits aus der Erfahrung unseres Sieges über den Faschismus bekannt, in welche Sackgasse die idealistische Philosophie ganze Völker geführt hat."¹¹⁶ Dies ist freilich die gleiche Logik, die die Theorie von Marx auf den Müllhaufen der Geschichte werfen will, weil der Versuch einer Realisierung seiner Ideen gescheitert ist, gleichgültig, ob und inwieweit seine Theorie für die konkrete Realität in diesen Staaten "verantwortlich" war oder nicht. Was ist aber die Vorstellung, daß Gesellschaft sich nach dem Willen einzelner Menschen entwickelt, anderes als Idealismus?

Interessant sind die geistigen Sprünge der Marxisten, folgt doch aus ihren Überlegungen auf der einen - vermeintlich positiven - Seite, daß der Mensch nur ein Rädchen der Produktion ist, auf der anderen - negativen - Seite erscheint Hegel als verantwortlich für den Faschismus. Zwei extreme Seiten, die offenbaren, daß trotz der erklärten "Einheitlichkeit" des Systems dem nicht so war, sondern daß zentrale Fragen einer praktischen Philosophie - so die Frage nach dem Verhältnis von dem "Menschen als Schöpfer" zum "Menschen als Produkt" - vom Main-Stream-Marxismus nur oberflächlich gelöst wurden und schon eine kleine Nachforschung ausreicht, um die Grenzen dieses Systems zu erkennen. Aber warum den Marxismus in Frage stellen, wenn er doch "allmächtig und wahr" ist? Mythen können nicht rational begründet werden, vor allem nicht, wenn die Mythen nur die Legitimation für eine Form der Politik und letztlich eine Form von Herrschaft sind.

Stalin beschließt seinen Artikel mit einem längeren Auszug aus dem Vorwort zur Schrift "Zur Kritik der politischen Ökonomie" von Karl Marx und erweckt damit beim Leser den

¹¹⁴ Große Sowjet-Enzyklopädie - Reihe Länder der Erde: Deutschland; Berlin/DDR 1953; S.278. Bezeichnend für die Probleme kritischer Marxisten ist die Tatsache, daß Jürgen Kuczynski neben Wolfgang Steinitz als Herausgeber der Übersetzung auftritt. Kuczynski mußte, sollte seine Kritik an vielen Punkten der herrschenden Politik und Wissenschaft die Menschen der DDR erreichen, teilweise auch in einer Art Selbstkritik staatsnahe Main-Stream-Texte veröffentlichen.

¹¹⁵ Shdanow 1951; S.104.

¹¹⁶ Shdanow 1951; S.111.

Eindruck, als handele es sich bei dem Artikel nur um eine längere Interpretation dieser Textpassage von Marx - es ist also zu untersuchen, ob dieser Anspruch gerechtfertigt ist oder nicht. Dem aufmerksamen Leser werden die oft eklatanten Differenzen aufgefallen sein, die zwischen den schematischen Gesetzen des dialektischen und historischen Materialismus und den zitierten Äußerungen von Marx und Engels bestehen. Der Marxismus konnte sich den Umstand zunutze machen, daß Marx und Engels keine systematische Analyse der philosophischen Grundlagen und der inneren geistigen Struktur ihres Gedankengebäudes hinterlassen haben. Lediglich Engels beschäftigte sich im "Anti-Dühring", in der nie fertiggestellten "Dialektik der Natur" und in seiner kleinen Feuerbach-Studie mit der Philosophie. Von Marx sind, außer seinen philosophischen Frühschriften, nur Überbleibsel seiner aktiven dialektischen Arbeit in seinem Hauptwerk nachzuweisen. Diese nachzuzeichnen würde jedoch eine eigene Analyse und Interpretation voraussetzen, die hier nicht geleistet werden kann.

Aber noch kurz zu der "genialen Formulierung des Wesens des historischen Materialismus, die Marx im Jahr 1859 in dem historischen 'Vorwort' zu seinem berühmten Buch 'Zur Kritik der Politischen Ökonomie' gegeben hat." (678) Wie verhalten sich diese "genialen Formulierungen" im Lichte der konkreten historischen Wahrheit? Marx schrieb dieses Werk, von dem nur das erste Heft ("Vom Kapital") mit der von Stalin zitierten Vorrede, dem ersten Kapitel "Die Ware" und dem zweiten Kapitel "Das Geld oder die einfache Zirkulation" fertiggestellt wurde, als erste, zur Publikation vorgesehene Fassung seiner ökonomischen Überlegungen.¹¹⁷ Marx maß der Herausgabe dieser ersten ökonomischen Arbeit große Bedeutung bei, jedoch stand die Erarbeitung unter keinem guten Stern, teilte er doch Lassalle mit, daß "in allem aber, was ich schrieb, ich aus dem Stil das Leberleiden heraus schmeckte. Und ich habe doppelte Ursache, dieser Schrift nicht zu erlauben, durch medizinische Gründe verdorben zu werden: 1. Ist dies das Resultat 15jähriger Forschung, also der besten Zeit meines Lebens. 2. Vertritt sie zum erstenmal eine wichtige Ansicht der gesellschaftlichen Verhältnisse wissenschaftlich. Ich schulde also der Partei, daß die Sache nicht verunstaltet wird durch solche dumpfe, hölzerne Schreibmanier, wie sie einer kranken Leber eigen."¹¹⁸ Zu Beginn des Vorworts teilt Marx mit: "Eine allgemeine Einleitung¹¹⁹, die ich hingeworfen hatte, unterdrücke ich, weil mir bei näherem Nachdenken jede Vorwegnahme erst zu beweisender Resultate störend scheint, und der Leser, der mir überhaupt folgen will, sich entschließen muß, von dem einzelnen zum allgemeinen aufzusteigen."¹²⁰ Trotz dieser Vorbehalte will er aber doch "einige Andeutungen über den Gang meiner eignen politisch-ökonomischen Studien"¹²¹ machen, die dann allerdings wirklich sehr "dumpf"

¹¹⁷ "Lohnarbeit und Kapital" war 1849 nur als Artikelsammlung in der Neuen Rheinischen Zeitung erschienen und wurde erst 1884 als zusammenhängender Text veröffentlicht. Die "Grundrisse zur Kritik der Politischen Ökonomie" von 1857/58 wurden 1939 erstmals publiziert. Vgl.: MEW 6,397-423. Die Vorbemerkung zur Ausgabe von 1884 siehe: MEW 21,174; zur Ausgabe von 1891 vgl.: MEW 22,174-179.

¹¹⁸ MEW 29,566.

¹¹⁹ MEW 13,615-642.

¹²⁰ MEW 13,7.

¹²¹ MEW 13,7.

und "hölzern" daher kommen und gewisse Thesen des Marxismus-Leninismus in einer Embryonalform enthalten, die dann der "Stählerne" (Stalin auf dt.) herausarbeiten konnte. Ob dies seinem Leberleiden, dem Wunsch, für die Partei zu schreiben, oder einfach seiner politischen Auffassung zu dieser Zeit geschuldet ist, kann heute nicht mehr ermittelt werden. Fest steht, daß es sich bei diesen marxschen Thesen weder um eine wissenschaftlich fundierte, "geniale" Äußerung noch um ein "berühmtes" Buch handelt, sondern um nicht näher begründete Überlegungen in einem Vorwort zu einer ökonomischen Schrift - also gerade ohne philosophischen Anspruch - und daß das Buch zu Lebzeiten von Marx und Engels nie wieder publiziert wurde. In der nächsten Darstellungsform der "Kritik der Politischen Ökonomie" - dem "Kapital" - findet sich kaum noch diese deterministische Apologetik, wie sie in der hier angesprochenen Textstelle reichlich vorhanden ist. Daß Marx teilweise bei seinen Versuchen der Popularisierung seiner Forschung deren Ergebnissen widerspricht, ohne völlig der Vereinfachung zu erliegen, kommt im Nachwort zur zweiten Auflage des "Kapitals, Bd.1" deutlich zum Ausdruck. Dort kommt er - meiner Ansicht nach im Einklang mit dem Gesamtwerk - zu der These, daß die englische "klassische politische Ökonomie in die Periode des unterentwickelten Klassenkampfes (fällt). Ihr letzter großer Repräsentant, Ricardo, macht endlich bewußt den Gegensatz der Klasseninteressen, des Arbeitslohns und des Profits, des Profits und der Grundrente, zum Springpunkt seiner Forschungen, indem er diesen Gegensatz naiv als gesellschaftliches Naturgesetz auffaßt. Damit war aber auch die bürgerliche Wissenschaft der Ökonomie bei ihrer unüberschreitbaren Schranke angelangt."¹²² Keine zehn Seiten später zitiert Marx eine russische Rezension, in der I.I. Kaufman behauptet, daß "Marx die gesellschaftliche Bewegung als einen naturgeschichtlichen Prozeß (betrachtet), den Gesetze lenken, die nicht nur von dem Willen, dem Bewußtsein und der Absicht der Menschen unabhängig sind, sondern vielmehr umgekehrt deren Wollen, Bewußtsein und Absichten bestimmen."¹²³ Anschließend tötet Marx zur Verwunderung der Leser I.I. Kaufman nicht mit einem Stoß der Waffe der Kritik, sondern fragt jovial: "Indem der Herr Verfasser das, was er meine wirkliche Methode nennt, so treffend und, soweit meine persönliche Anwendung derselben in Betracht kommt, so wohlwollend schildert, was anders hat er geschildert als die dialektische Methode?"¹²⁴ Marx versuchte, in seinen Einleitungen und Populärschriften seine wissenschaftlich erarbeiteten Resultate für die damalige Zeit verständlich auszudrücken und schreckte auch vor positiven Bewertungen eigentlich fehlerhafter Positionen nicht zurück, um den Zugang zu seinem Werk zu erleichtern. Jede wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Werk von Karl Marx erkennt dies und ignoriert, ausgehend von der Kenntnis des wissenschaftlichen Korpus, diese Stellen bei der Darstellung und Analyse, oder stellt sie zumindest in einen Kontext, der dem Leser die Hintergründe offenlegt. Eine solche Erläuterung wäre an dieser Stelle völlig überflüssig, hätte der Marxismus die wissenschaftliche Marx-Lektüre und -Analyse nicht

¹²² MEW 23,20.

¹²³ MEW 23,26.

¹²⁴ MEW 23,27.

für seine Legitimation mißbraucht und damit den wissenschaftlichen Marxismus selbst diskreditiert. Eine genauere Untersuchung der historischen Hintergründe der marxistischen Texte belegt die These, daß das stumpfe Zitieren von vermeintlichen Klassikern ohne Quellenkritik vielleicht der Autorität des Autors oder seiner Schrift dienlich sein kann, daß sie aber eher abträglich ist für die wissenschaftliche Erarbeitung der Gedanken der zitierten Personen.

Abschließend muß noch angemerkt werden, daß ein häufig anzutreffendes Argument von Verteidigern Stalins der Verweis auf den niedrigen Bildungsgrad der "Russen" war, an die sich der Artikel durch seine Platzierung im "Kurzen Lehrgang" vor allem richtete, und daß so Stalin ein vor allem didaktisches Werk zur Einführung in den Marxismus geschrieben habe, um seine Untertanen mit seinen Ideen und Gedanken vertraut zu machen. Ich halte dieses Argument für völlig verfehlt, denn ein Vergleich mit beliebigen anderen philosophischen Schriften der herrschenden Lehrmeinung in den sozialistischen Ländern bis zu ihrem Untergang offenbart, daß kein einziges dieser Werke prinzipiell über die von Stalin entwickelten "Wahrheiten" hinauskommt. So findet sich z.B. in dem oft gelobten "Philosophischen Wörterbuch", herausgegeben von Manfred Buhr und Georg Klaus, selbst in der 14. Auflage von 1987 ein Artikel über den "Materialismus, dialektisch und historisch", der, ohne Stalin zu zitieren, was nach dem XX. Parteitag nicht mehr opportun war, alle von Stalin erarbeiteten Kategorien und Leitlinien präsentiert, ohne grundlegend Neues zu bieten.¹²⁵ Einige Beispiele:

Auch Buhr und Klaus erfreuen die Leser mit kurzen und knappen Definitionen. So ist ihrer Auffassung nach der "**Materialismus, dialektischer und historischer** (...)" die durch *Marx* und *Engels* geschaffene, von *Lenin* weiterentwickelte Philosophie der revolutionärsten Klasse der Geschichte, der Arbeiterklasse, die die historisch höchste, weil konsequenteste und umfassendste Form des philosophischen Materialismus darstellt." (752) "Seine Aufgabe besteht darin, in Verallgemeinerung der Resultate der Entwicklung der Wissenschaften und der Erfahrungen der historischen Praxis die

¹²⁵ Im weiteren beziehen sich die Angaben im Text (S.) auf: Buhr, Manfred/ Klaus, Georg; Philosophisches Wörterbuch; Westberlin 1987; S.752-765. Interessant ist auch der Artikel zur Dialektik (269-276), die allgemein beschrieben wird als "Philosophische Wissenschaft von den allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen der Natur, der Gesellschaft und des Denkens; als allgemeine Theorie des Zusammenhangs und der Entwicklung sowie allgemeine Methode des Denkens und Handelns wesentlicher Bestandteil der marxistisch-leninistischen Philosophie." (269) Dort werden nicht nur die altbekannten "drei Grundgesetze" (275) der Dialektik aufgewärmt, sondern auch festgestellt, daß "im Verlauf der Jahrzehnte nach *Lenins* Tod die großen Erfahrungen des Klassenkampfes, der proletarischen Revolution und des sozialistischen Aufbaus von den kommunistischen Parteien vieler Länder verallgemeinert und dadurch die Dialektik weiterentwickelt (wurde). Auch die Sozialistische Einheitspartei Deutschlands hat durch die Lösung vieler theoretischer und praktischer Probleme des sozialistischen Aufbaus unter komplizierten Bedingungen ihren Beitrag zur Bereicherung der marxistischen Dialektik geleistet." (274) Eine Partei von Philosophen und eine philosophische Partei - war die DDR die Verwirklichung des platonischen Staates? Erfreulich ist, daß sich "allen diesen Anfeindungen zum Trotz die marxistische materialistische Dialektik als die grundlegende Methode zur Erkenntnis der Welt und ihrer revolutionären Umgestaltung bewährt" hat, da sie die "Forschung mit echt wissenschaftlichem Geist erfüllt." (276) Echt?

philosophischen Grundlagen einer wissenschaftlichen und revolutionären *Weltanschauung* der Arbeiterklasse auszuarbeiten. Der dialektische und historische Materialismus ist deshalb als Bestandteil des Marxismus-Leninismus zugleich dessen philosophisches, d.h. theoretisch-weltanschauliches, erkenntnistheoretisches und methodologisches Fundament, und entsprechend zu entwickeln und anzuwenden."(752) Dabei steht "die philosophische Begründung des wissenschaftlichen Kommunismus im Zentrum des dialektischen und historischen Materialismus als Philosophie der Arbeiterklasse"(753) und "der dialektische und historische Materialismus vermittelt dem Menschen nicht nur wissenschaftlich begründete philosophische Kenntnisse, sondern auch eine aktive, von Optimismus getragene Einstellung zu Welt."(753) Philosophie hat also wieder zu ihren Wurzeln als Balsam für die gestreßte Seele zurückgefunden und vergessen sind so garstige Forderungen, wie die These von Hegel, nach der "die Philosophie aber sich hüten muß, erbaulich sein zu wollen."¹²⁶ Ihre Funktion als aprioristisches "Fundament" wird mit einer so erfreulichen Offenheit eingestanden, daß auf eine detaillierte Interpretation und Kritik verzichtet werden kann.

Auch einzelne Begriffe offenbaren die Nähe zu den Überlegungen Stalins, finden sich doch überall "historische Triebkräfte"(753), "allgemeine Bewegungs- und Entwicklungsgesetze"(754), "gesetzmäßige Prozesse"(755), "Kategoriensysteme"(755) und "objektive Gesetzmäßigkeiten"(758), die letztendlich im "dialektisch-materialistische(n) Determinismus"(759) und in der Etablierung einer neuen Wissenschaft der "marxistisch-leninistischen Gesellschaftsprognostik"(760)¹²⁷ ihren begrifflichen Höhepunkt erreichen.

"Die Einsicht in die objektiven Gesetzmäßigkeiten der Natur, der Gesellschaft und des Denkens wird im dialektischen Materialismus als philosophische Grundlage der Politik der marxistisch-leninistischen Partei zu einem mächtigen ideellen Werkzeug zur praktischen Umgestaltung der Welt im Sinne des historischen Ziels der Arbeiterklasse, des Sozialismus und Kommunismus."(756) "Die ideenreiche, aktive und erfolgreiche Politik der marxistisch-leninistischen Parteien ist dialektischer Materialismus in Aktion"(756) - dem kann nichts hinzugefügt werden.

Auch hängt für Buhr und Klaus wie für Stalin "die Existenz von Klassen und ihres Kampfes untereinander nicht vom Wünschen oder vom Wollen der Menschen ab. Sie ist vielmehr an ganz bestimmte Produktionsverhältnisse gebunden, die ihrerseits von einer bestimmten Entwicklungsstufe der Produktivkräfte abhängen."(759) "Für ihn (den dialektisch-historischen Materialismus - KSS) ist die Gesellschaft nicht die Summe der sie ausmachenden Individuen, sondern die Gesamtheit, die Totalität der gesellschaftlichen Verhältnisse, die sie auf der Grundlage ihrer jeweils konkret-historisch bestimmten *Produktionsweise* ihres materiellen Lebens ausbilden und die durch die Produktionsverhältnisse bestimmt werden, die sie unabhängig von ihrem Willen in der

¹²⁶ Hegel 1988; S.9.

¹²⁷ Vgl. auch: Bauer, Adolf/ Eichhorn, Wolfgang (I)/ Kröber, Günter/ Schulze, Hans/ Segeth, Wolfgang/ Wüstneck, Klaus-Dieter; Philosophie und Prognostik; Berlin/DDR 1968; und: Edeling, Herbert; Prognostik und Sozialismus; Berlin/DDR 1968.

materiellen Produktion eingehen und die einem bestimmten Entwicklungsstand der Produktivkräfte entsprechen."(758) Da der Mensch hier durch die ihn umgebende Totalität determiniert wird, stellt sich die Frage, warum er sich überhaupt noch Gedanken um seine Zukunft machen soll, ist doch die Errichtung einer neuen "besseren" Welt durch die Eigendynamik des Systems vorausbestimmt. Der dialektische und historische Materialismus "dient" in diesem mythischen Gedankengebäude "der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Partei als philosophisch-theoretische Waffe zur bewußten Ausnutzung der erkannten Gesetzmäßigkeiten und vermittelt ihr die wissenschaftlich begründete Perspektive ihres Kampfes und Sieges"(760) - er dient mit einem Wort zur Legitimation der Politik der Partei.

Nun könnten die Autoren dieser Artikel - zu Recht oder zu Unrecht, das spielt hier keine Rolle - behaupten, daß sie durch die Partei, die in der DDR die Herrschaft inne hatte, genötigt wurden, eine philosophische Legitimation für diese Herrschaft zu etablieren. Mit Sicherheit kann dies jedoch nicht Hans Heinz Holz, Professor für Philosophie in Groningen/Holland und Verfasser des Artikels "Dialektik" in der "Europäischen Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften".¹²⁸ Dort kommt der wohl intellektuellste Vertreter des dogmatischen Marxismus nach einem längeren historischen Exkurs über die Geschichte der Dialektik zu der Quintessenz, daß "es also nicht nur legitim, sondern *unerläßlich* ist, eine Architektur der D. als System zu entwerfen, d.h. eine Problemstruktur herauszuarbeiten, die der Konstruktion von (jeweils historisch bestimmten) Modellen von Welt zugrundeliegt. Ein allgemeiner Aufriß einer solchen Architektur hat sozusagen zwei aufeinanderstehende 'Gebäudeteile' von je fünf Stockwerken: einen allgemeinontologischen (dem 'dialektischen Materialismus' und der 'Dialektik der Natur' entsprechenden) und einen geschichts- und subjekttheoretischen (dem 'historischen Materialismus' entsprechend):

I. *Problemfeld*: 1. Grundfrage der Philosophie. (...) 2. Die Frage nach der Materialität und Totalität der Welt. 3. Die Bewegtheit des Seienden, seine Bewegungsformen und die davon abhängigen Kategorien. 4. Vermittlung, Übergang und Umschlag als Kategorien des dialektischen Verhältnisses. 5. Selbstunterschied, Widerspruch, Spezifikation der Natur.

II. *Problemfeld*: 1. Der Übergang von der Natur- zur Menschheitsgeschichte. Die Basisfunktion der Arbeit. 2. Die Konstruktion des historischen Subjekts: anthropologisch, gesellschaftstheoretisch, bewußtseinstheoretisch. 3. Klassenkampf und historische Mission der Arbeiterklasse. 4. Basis und Überbau, ihre Beziehung aufeinander. Ideologietheorie. 5. Theorie-Praxis-Einheit."¹²⁹

Das begriffliche Facelifting läßt zwar das äußere Erscheinungsbild des dialektischen und historischen Materialismus jünger, frischer und wissenschaftlicher aussehen, aber der aufmerksame Leser wird sofort erkannt haben, daß die Kategorien des bärtigen

¹²⁸ Holz, Hans Heinz; Dialektik; in: EE 1,547-568. Gelungener sind die Artikel "Materialismus" von Hans Jörg Sandkühler (EE 3,228-274) und "Historischer Materialismus" von Eduardo Chitas (EE 3,274-281), wobei beide Autoren jedoch nur Positionen pluralistisch referieren.

¹²⁹ Holz; EE 1,566.

Georgiers Ausgangspunkt und Inhalt der Holzschens Thesen sind. Da diese aber schon oben in aller Ausführlichkeit behandelt wurden, soll hier nur noch einmal dafür plädiert werden, die Philosophie des Marxismus nicht durch kosmetische Reparaturen an dieser oder jener Kategorie und Definition zu "retten", sondern durch eine bewußte Negation dieses deterministischen Apriorismus eine praktische Philosophie zu schaffen, die produktiv an Marx anknüpft, ohne in Ehrfurcht zu erstarren.

Bevor zur Praxiswerdung der marxistischen Theorie übergegangen wird, möchte ich auf ein Kernproblem der Philosophie von Marx und vor allem von Engels zurückkommen, an das der Marxismus mit seinem Hang zum Determinismus ohne Probleme anknüpfen konnte: Friedrich Engels' Traum einer dialektischen Weltformel. Die Etablierung einer Dialektik der Natur, die Engels maßgeblich forciert hatte, erweist sich in meinen Augen als Traum von einer realen, gewußten Welt, und ich möchte dem Leser zum Abschluß der Kritik der marxistischen Philosophie einige Grundgedanken eines Skeptizismus illustrieren, die auch für die spätere Neuformulierung einer praktischen Philosophie in der Tradition von Karl Marx nicht ganz nebensächlich sind, auch wenn dies in dieser Studie nicht in aller Tiefe untersucht werden kann.¹³⁰

Engels vertritt im "Anti-Dühring" die These, daß "die wirkliche Einheit der Welt in ihrer Materialität (besteht), und diese nicht durch ein paar Taschenspielerphrasen (bewiesen ist), sondern durch eine lange und langwierige Entwicklung der Philosophie und der Naturwissenschaften"¹³¹ - und an anderer Stelle: "Die Natur ist die Probe auf die Dialektik, und wir müssen es der modernen Naturwissenschaft nachsagen, daß sie für diese Probe ein äußerst reichliches, sich täglich häufendes Material geliefert und damit bewiesen hat, daß es in der Natur, in letzter Instanz, dialektisch und nicht metaphysisch hergeht."¹³²

Ist die Vorstellung, daß auch in der Natur Dialektik herrscht, die rational vom Menschen erkannt werden kann, nicht der alte Traum von Fichte, Hegel und Feuerbach - und all der anderen Denker der großen Weltformeln? Hegel schreibt, daß - wenn man die Geschichte mit Vernunft betrachtet - man feststellt, daß es in der Geschichte vernünftig zugeht.¹³³ Ist nicht die Forderung von Engels an die Naturwissenschaften, die Natur dialektisch zu betrachten, um so die Dialektik der Natur zu beweisen, einfach die Übertragung dieser hegelschen Forderung? Welchen Sinn und welche Bedeutung hat das Streben nach einer Etablierung einer scheinbar objektiv waltenden Natur?

In Gramscis Gefängnisheften findet sich die interessante Überlegung, daß "der Begriff des *Objektiven* der vulgärmaterialistischen Philosophie sich auf eine den Menschen übersteigende Objektivität richten zu wollen (scheint), die auch außerhalb des Menschen erkannt werden könnte: es handelt sich demnach um eine banale Form von Mystizismus und von Metaphysiktreiberei. Wenn man sagt, eine bestimmte *Sache* würde auch dann existieren, wenn der Mensch nicht existierte, bildet man entweder eine Metapher oder

¹³⁰ Vgl. meinen Vortrag auf der Tagung "Friedrich Engels - Revolutionärer Denker - Mitschöpfer des revolutionären Sozialismus"; Wuppertal 30.9.1995.

¹³¹ MEW 20,41.

¹³² MEW 20,22.

¹³³ Vgl.: Hegel 1955; S.31.

fällt eben in den Mystizismus. Wir erkennen die Phänomene in Bezug auf den Menschen, und da der Mensch ein Werden ist, ist auch die Erkenntnis ein Werden, daher ist auch die Objektivität ein Werden."¹³⁴

Ansätze für einen vorsichtigeren Umgang mit dem Begriff des "Objektiven" finden sich auch schon partiell bei Engels, auch wenn er - unter dem Druck, den Hypothesen von Marx Geltung zu verschaffen - den Ursprung der Dialektik, die die Grundform der marxischen Methode ist, ins Jenseitige verlagert. So schreibt er im "Anti-Dühring" in Bezug auf die Entwicklung der modernen Physik: "Wirklich wissenschaftliche Arbeiten vermeiden daher regelmäßig solche dogmatisch-moralischen Ausdrücke wie Irrtum und Wahrheit"¹³⁵ und selbst in der "Dialektik der Natur", in der er seine Weltformel mit naturwissenschaftlichen Methoden belegen will, heißt es: "Die Entwicklungsform der Naturwissenschaft, soweit sie denkt, ist die *Hypothese*."¹³⁶

Folgt aus dem zuletzt gesagten nicht, daß die Naturwissenschaften als menschliche Hypothesen nur das erkennen, was der menschliche Geist erkennen kann? Ist nicht der Prozeß des Erkennens selbst schon eine Entäußerung des Menschen in die Natur? Wenn dem so wäre, könnte der Mensch nicht die Natur an sich, sondern nur die vermenschlichte Natur, seinen eigenen Fingerabdruck in der Natur erkennen. Dann ist es auch nicht verwunderlich, daß die erkannte Natur dialektisch ist, denn alles spricht dafür, daß der Prozeß des menschlichen Denkens wirklich dialektisch zu verlaufen scheint und so überall dort, wo der Mensch ist, auch Dialektik ist - ob bewußt oder unbewußt. Unter diesem Gesichtspunkt scheint es sich mit der Dialektik der Natur zu verhalten wie mit der Spekulation, über die Thomas von Aquin sagt: "intellectus speculativus extensione fit practicus."¹³⁷ Konnte Marx davon ausgehen, daß es auf den entferntesten Atollen des Pazifik noch ursprüngliche Natur gab¹³⁸, so sieht man spätestens seit den französischen Atomtests in Mururoa, daß der Prozeß der Vermenschlichung der Natur auch diese fernen Regionen erreicht hat und nun auch dort die Dialektik Einzug hält. Vicos "verum ipsum factum"¹³⁹ könnte das Motto dieser Beziehung Mensch-Natur sein, denn jene vom Marxismus angenommene Sphäre des "Objektiven" entpuppt sich bei genauerer Betrachtung als ein Subjektivismus, nur nicht als ein individueller, sondern als ein kollektiver. Wenn man den Post-festum-Charakter der "absoluten" Erkenntnis zu Grunde legt und diese zentrale Einsicht auf die menschliche Naturbetrachtung überträgt, zeigt sich, daß der Mensch in der Epoche seiner Existenz die Natur niemals "wahrhaftig" analysieren und erkennen kann - wenn er sie in ihrer Totalität erkennen kann, ist er nicht mehr -, sondern daß es nur zu einer Annäherung des Wissens um die Natur an die Natur selbst kommen kann. Damit soll keiner Neubegründung der Metaphysik das Wort geredet werden, denn die oft mit der Sphäre der Objektivität verwechselte Ebene der gewußten Welt bietet dem Menschen in der modernen Zeit, in der das Wissen der

¹³⁴ Gramsci; Gefängnishefte, S.1043.

¹³⁵ MEW 20,86.

¹³⁶ MEW 20,507.

¹³⁷ Der spekulative Verstand wird durch Ausdehnung praktisch.

¹³⁸ MEW 3,44.

¹³⁹ Das Wahre ist das Selbstgemachte.

Menschheit die Potenz des einzelnen übersteigt, eine höhere Ebene der Naturbetrachtung, d.h. Weltbetrachtung als die individuelle, subjektive Betrachtung. Jedoch darf, selbst wenn diese Trennung als Wortklauberei erscheint, niemals die gewußte Welt mit der Welt selbst verwechselt werden, da dies die Ablösung der Wissenschaft von der Welt selbst bedeutet und im Fall des wissenschaftlichen Sozialismus fast zwangsläufig in einer mythischen Scholastik endete.

Welche Folgerungen ergeben sich aus der Einsicht, daß sich die Natur vielleicht dialektisch, vielleicht aber auch nicht dialektisch entwickelt, daß aber auf jeden Fall nicht von einer Dialektik der Natur im Sinne einer gewußten Wahrheit gesprochen werden kann, für eine praktische Philosophie in der Tradition von Marx und Engels?

Ich denke, keine wesentlichen, denn ob die Dialektik aus der Natur entspringt oder dort durch den Menschen wirkt, ist für die praktische Geschichte des Menschen - und das ist der Gegenstand von Marx und Engels - nebensächlich. Es ergäbe sich einzig die Aufgabe, nun ohne jeglichen Mystizismus zu untersuchen, was diese Dialektik überhaupt ist und ob sie wirklich auf schematische Grundformen zurückgeführt oder lediglich anhand der menschlichen Entäußerung in die Welt nachgezeichnet werden kann. Es fragt sich also, ob die Dialektik, als Prozeß des menschlichen Denkens gefaßt, selbst Gegenstand der Erkenntnis oder nur phänomenologisch betrachtet werden kann, ohne ihre Grundstruktur zu erkennen, da der Mensch in der Epoche seiner Existenz nicht zum bewegungslosen Beweger und damit zum objektiven Betrachter werden kann.

2.2.2. Die Macht der Arbeit: Von der "Kritik der politischen Ökonomie" zur "Politischen Ökonomie und ihrer Anwendung in der sozialistischen Produktion der DDR"

"Bei dem Meister entwickelt sich das Neue und Bedeutende mitten im 'Dünger' der Widersprüche, gewaltsam aus den widersprechenden Erscheinungen. Die Widersprüche selbst, die zugrunde liegen, zeugen von dem Reichthum der lebendigen Unterlage, aus der die Theorie sich herauswindet. Anders mit dem Schüler. Sein Rohstoff ist nicht mehr die Wirklichkeit, sondern die neue theoretische Form, wozu der Meister sie sublimiert hat. Theils der theoretische Widerspruch der Gegner der neuen Theorie, theils das oft paradoxe Verhältniß dieser Theorie zu der Realität spornen ihn zum Versuch, die ersten zu widerlegen, das letztere wegzuerklären. Bei diesem Versuch verwickelt er sich selbst in Widersprüche und stellt mit seinem Versuch sie zu lösen zugleich die beginnende Auflösung der Theorie dar, die er dogmatisch vertritt."¹⁴⁰

"Hegel bemerkt irgendwo, daß alle großen weltgeschichtlichen Tatsachen und Personen sich sozusagen zweimal ereignen", und Marx fügte hinzu: "das eine Mal als Tragödie, das andere Mal als Farce."¹⁴¹ Diese These scheint durch die angesprochene Textstelle glänzend bestätigt zu werden, erscheint sie doch als eine exakte Charakterisierung des Verhältnisses von Marx zu seinen Epigonen, und doch stammt der Text aus dem

¹⁴⁰ MEGA II.3.4,1276/77; MEW 26/3,80.

¹⁴¹ Der 18te Brumaire des Louis Napoleon 1852; MEW 8,115.

marxschen Manuskript "Theorien über den Mehrwert" von 1862 und beschreibt das Verhältnis von James Mill zu seinem ökonomischen "Lehrer" Ricardo. Ohne lange mögliche Parallelen zu diskutieren, möchte ich die Aufmerksamkeit vor allem auf die Konklusion (Loslösung von der Realität - abstrakte Leugnung von Fehlern - Auflösung der Theorie) lenken, da die ökonomische "Theorie" der vermeintlich sozialistischen Länder und Parteien im historischen Prozeß eine ähnliche Entwicklung vollzogen hat, mit all ihren Tragödien und Farcen, was jedoch im einzelnen nachzuweisen sein wird.

Da mit dieser Studie eine Neufassung praktischer Philosophie in der Tradition von Karl Marx intendiert ist, kann auf die ökonomische Fehlinterpretation des marxschen Hauptwerkes durch den Marxismus nur am Rande eingegangen werden, und so bietet es sich an, einen auch für Nicht-Ökonomen verständlichen Text auszuwählen, auch wenn dies von Seiten marxistischer Ökonomen die Kritik eines unwissenschaftlichen Herangehens nach sich ziehen wird. Von Interesse, aber diese Studie sprengend, wäre z.B. ein Vergleich des ökonomischen Testaments von Stalin - "Ökonomische Probleme des Sozialismus in der UdSSR"¹⁴² - und der dort erstmals vertretenen These eines "sozialistischen Wertgesetzes" mit der von Marx, Engels und Lenin vertretenen Vorstellung, daß die Existenz der von Marx als Wertgesetz analysierten, sich hinter dem Rücken der Produzenten vollziehenden, kapitalistischen Akkumulation und Reproduktion nach ihrer erstmaligen Durchsetzung alle als negativ verstandenen Auswirkungen des Kapitalismus "zwanghaft" nach sich zieht. Wie schon an anderer Stelle gesagt, würde eine solche Untersuchung zwar die "Abweichung" des marxistischen Realisationsversuches von der marxschen Theorie eindeutig nachweisen¹⁴³, aber für die Kritik des Marxismus wäre nicht viel gewonnen, denn es ist durchaus vorstellbar und in keinster Weise unvereinbar mit der marxschen Methode, daß der Versuch einer freiheitlichen Gesellschaft der Solidarität und Gleichheit in Widerspruch zu dem von Marx, Engels und Lenin aus der Kritik des ihnen zeitgenössischen Kapitalismus exemplifizierten Sozialismusbildes stehen kann. Nur ist es für die geistige Verarbeitung

¹⁴² SW 15,293-374. Dort heißt es: "Man darf die Warenproduktion nicht mit der kapitalistischen Produktion gleichsetzen. Das sind zwei verschiedene Dinge. Die kapitalistische Produktion ist die höchste Form der Warenproduktion. Die Warenproduktion führt nur in dem Fall zum Kapitalismus, *wenn* das Privateigentum an Produktionsmitteln besteht, *wenn* die Arbeitskraft als Ware auf den Markt tritt, die der Kapitalist kaufen und im Produktionsprozeß ausbeuten kann, *wenn* folglich im Lande das System der Ausbeutung der Lohnarbeiter durch die Kapitalisten besteht. Die kapitalistische Produktion beginnt dort, wo die Produktionsmittel in Privathand konzentriert und die der Produktionsmittel beraubten Arbeiter gezwungen sind, ihre Arbeitskraft als Ware zu verkaufen." (SW 15,305) Etwas anders sah dies Friedrich Engels: "In der Wertform der Produkte steckt daher bereits im Keim die ganze kapitalistische Produktionsform, der Gegensatz von Kapitalisten und Lohnarbeitern, die industrielle Reservearmee, die Krisen. Die kapitalistische Produktionsform abschaffen wollen durch Herstellung des 'wahren Werts', heißt daher den Katholizismus abschaffen wollen durch die Herstellung des 'wahren' Papstes oder eine Gesellschaft, in der die Produzenten endlich einmal ihr Produkt beherrschen, herstellen durch konsequente Durchführung einer ökonomischen Kategorie, die der umfassendste Ausdruck der Knechtung der Produzenten durch ihr eignes Produkt ist." (MEW 20,289)

¹⁴³ Vgl. meine Studie: Reform oder Revolution? Betrachtungen über die Umgestaltung innerhalb 'sozialistischer' Staaten über deren Notwendigkeit und deren Möglichkeiten; Münster 1990; v.a. S.5-24.

der Realität dann natürlich von elementarer Bedeutung, diese "Abweichung" analytisch, empirisch und historisch zu benennen und zu begründen, was der Marxismus wohlweislich unterließ.

Walter Ulbricht vertrat in der Einleitung zu dem 1969 erstmals erschienenen Lehrbuch "Politische Ökonomie des Sozialismus und ihre Anwendung in der DDR"¹⁴⁴ die These, daß beide Ansätze miteinander zu vereinbaren seien: "So richtig die Erkenntnis ist, daß die ökonomischen Gesetze des Sozialismus, einmal ins Leben gerufen, unabhängig vom Bewußtsein der Menschen existieren, so wichtig ist die Wahrheit, daß allein durch die bewußte revolutionäre Aktion unter Führung der marxistisch-leninistischen Partei die Grundlagen für das Wirken dieser Gesetze, nämlich die politische Macht der Arbeiterklasse und ihrer Verbündeten sowie das sozialistische Eigentum an den Produktionsmitteln, geschaffen werden können."¹⁴⁵ Da nach dem Ende der Ära Ulbricht ein neues "Lehrbuch für die Ausbildung an Universitäten, Hoch- und Fachschulen der DDR" erarbeitet worden ist, werde ich mich im weiteren auf diesen Text beziehen, der die Grundlage der Ausbildung der Ökonomen der DDR war, auch wenn der Text, der auf das emphatische Ulbrichtzitat folgt, durch seine Naivität unterhaltsamer erscheint.¹⁴⁶

"Die politische Ökonomie des Sozialismus untersucht das Entstehen und die Entwicklung der sozialistischen Produktionsverhältnisse in ihrer Einheit und Wechselwirkung mit den Produktivkräften und dem Überbau. Sie erforscht die den sozialistischen Produktionsverhältnissen innewohnenden ökonomischen Gesetze, die der Produktion, der Verteilung, dem Austausch und der Konsumtion materieller Güter im Sozialismus und beim Hinüberwachsen des Sozialismus in den Kommunismus zugrunde liegen."(391) Schon in dieser Aufzeichnung des Gegenstandes wird deutlich, daß der konkrete Mensch in dieser Form der Untersuchung nicht im Mittelpunkt stehen wird, sondern nur als Element des "sozialistischen Produktionsverhältnisses" Berücksichtigung findet. Daß die große Harmonie der Menschen mit der Ökonomie im so-called Sozialismus nicht über das Stadium der Akklamation hinausging, wird auch in der Setzung der Zielkategorie des Übergangs von Kapitalismus zum Sozialismus deutlich: "Wie der Verlauf der Übergangsperiode in den sozialistischen Ländern zeigt, gehören zu den **wesentlichsten allgemeingültigen Gesetzmäßigkeiten** der sozialistischen Revolution und des sozialistischen Aufbaus:

- die führende Rolle der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Partei;
- die Diktatur des Proletariats in dieser oder jener Form;
- das feste Bündnis der Arbeiterklasse mit der Hauptmasse der Bauernschaft und anderen Schichten der Werktätigen;

¹⁴⁴ Politische Ökonomie des Sozialismus und ihre Anwendung in der DDR; Berlin/DDR 1969. Vgl. auch die Broschüre von Günter Mittag, seines Zeichens Wirtschaftsminister der DDR, "Die Bedeutung des Buches Politische Ökonomie des Sozialismus und ihre Anwendung in der DDR" (Berlin/DDR 1970).

¹⁴⁵ Politische Ökonomie des Sozialismus; S.6.

¹⁴⁶ Im weiteren beziehen sich die Angaben im Text (S.) auf: Politische Ökonomie des Kapitalismus und des Sozialismus - Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium; Berlin/DDR 1986.

- die Herstellung gesellschaftlichen Eigentums an den wichtigsten Produktionsmitteln;
- die allmähliche sozialistische Umgestaltung der Landwirtschaft;
- die planmäßige proportionale, auf die Hebung des Lebensstandards der Werktätigen gerichtete Entwicklung der Volkswirtschaft;
- die sozialistische Planwirtschaft, die nach den Prinzipien des demokratischen Zentralismus die Vorzüge der sozialistischen Gesellschaftsordnung im Interesse der arbeitenden Menschen entfaltet;
- die sozialistische Revolution auf dem Gebiet der Ideologie und Kultur sowie die Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins der Werktätigen;
- der Schutz der Errungenschaften des Sozialismus gegen die Anschläge äußerer und innerer Feinde, solange der Imperialismus existiert;
- die Solidarität der Arbeiterklasse eines gegebenen Landes mit der Arbeiterklasse der anderen Länder, das heißt, der proletarische Internationalismus."(405/406)

Schon methodologisch muß kritisiert werden, daß hier aus dem Verweis auf die empirischen Abläufe in einigen Ländern eine "allgemeingültige Gesetzmäßigkeit" konstruiert wird, wobei doch die Tatsache einer wenn auch nur scheinbaren Alternative zum Kapitalismus deutlich macht, daß der empirisch greifbare de facto-Zustand nicht das Maß aller Möglichkeiten umschließt, sondern erst eine analytische Durchdringung der empirischen Oberfläche alle Potenzen der Realität erkennbar macht - gerade in dieser Möglichkeit besteht der größte Vorzug der marxschen "Kritik der politischen Ökonomie". Die Methodik der "politischen Ökonomie des Sozialismus" läßt schon in diesen ersten Ansätzen erkennen, daß ihre Herangehensweise einen Rückfall in die ökonomische Legitimationsideologie von Smith und Ricardo darstellt, nur daß nun nicht mehr der Kapitalismus die Weihen einer allgemeingültigen Gesetzmäßigkeit erhält, sondern der selbsternannte Sozialismus. Wenn das Subjekt dieser Gesellschaft in dieser Zielbeschreibung in Erscheinung tritt, tut es dies als teilbewußtes Kollektiv (Arbeiterklasse), daß - so offenbart der drittletzte Spiegelstrich - der Erziehung zum sozialistischen Bewußtsein bedarf. Wenn aber das Subjekt der "Diktatur des Proletariats" der Erziehung bedürftig ist, um seine Aufgaben als Mittelpunkt und Herr der Ökonomie wahrzunehmen, wer leitet dann diesen gesamten Prozeß? Nicht erst die Gegenüberstellung dieser proklamierten Ziele des Sozialismus mit der Realität verdeutlicht also, daß der Verweis auf die führende Rolle der Arbeiterklasse nicht mehr ist als ein Versuch der Verschleierung der Diktatur der zentralistischen Partei. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man sich den Maßnahmen zuwendet, mit deren Hilfe die "sozialistische Kulturrevolution" verwirklicht und der "Gegensatz zwischen körperlicher und geistiger Arbeit"(424) überwunden werden sollte:

- "die Beseitigung des Bildungsprivilegs der Besitzenden und die Überwindung des niedrigen Bildungsstandes der Volksmassen. (...)
- die Zusammenarbeit mit der bürgerlichen Intelligenz, ihre ideologische Umerziehung und ihre Einbeziehung in die sozialistische Entwicklung;

- die Ausbildung der für die sozialistische Großproduktion erforderlichen Facharbeiter und Meister sowie die Heranbildung einer mit dem werktätigen Volk verbundenen sozialistischen Intelligenz;
- der ideologische Kampf gegen überlebte Denkweisen und Einflüsse bürgerlicher Auffassungen bei der Durchsetzung des Marxismus-Leninismus als herrschender Ideologie;
- die Erschließung der Kulturschätze für das Volk und die Befähigung der Kulturschaffenden zu schöpferischen Leistungen bei der Entwicklung einer sozialistischen Nationalkultur."(424)

Der Begriff der "Umerziehung" in Bezug auf die vermeintlich bürgerlichen Intellektuellen steht wunderbar im Einklang mit dem Ziel einer "Durchsetzung" der neuen "herrschenden Ideologie". Nicht die Beseitigung der alten Beschränktheit der geistigen Kapazität der Menschen durch eine freie, schöpferische Anwendung der intellektuellen Potenz der Individuen war das Ziel der "Kulturrevolution", sondern die Ersetzung der einen Ideologie durch eine andere, um so den neuen Produktionsformen angepaßte Arbeitskräfte heranzubilden. Nur - was hat das mit Sozialismus zu tun? Auch in diesem Sektor verstärkt sich der Eindruck, daß das Scheitern des Marxismus nicht das Resultat einer Fehlentwicklung war, sondern die logische Konsequenz der vom Marxismus angestrebten Entwicklung.

An späterer Stelle wird zu entwickeln sein, welchen Stellenwert die Arbeit im System einer Transformation der Gesellschaft im marxischen Werk einnimmt, die auch der Marxismus nicht bestreitet, auch wenn diese Verbindung bei ihm einen metaphysischen Anstrich erhält, da "die sozialistischen Produktionsverhältnisse von der Arbeit aller für die Gesellschaft und der Aneignung des gesamten Arbeitsprodukts durch die Gesellschaft geprägt (sind)."(430) In dieser abstrakten Form gilt dies von außen betrachtet auch für den Kapitalismus, denn auch die in der marxistischen Ideologie als parasitär verstandenen Kapitalisten sind als Teil der Gesellschaft Nutznießer des gesellschaftlichen Gesamtprodukts. Wenn diese Le(e)hrformel alle Möglichkeiten der menschlichen Entäußerung durch die Arbeit beschreiben würde, käme es wirklich nur noch darauf an, eine Gleichheit in Bezug auf die Arbeitsquanten und auf die Partizipation am Reichtum herzustellen und das Primärziel des Marxismus wäre identisch mit den absoluten Möglichkeiten des Menschen. Es fragt sich jedoch, ob diese abstrakte Form nicht die zentrale Ebene der individuellen Freiheit zur Teilnahme an diesem Prozeß außen vor läßt und so die Einsicht in die realen Möglichkeiten einer Transformation verstellt. Wenn der Marxismus die politische Ökonomie des Sozialismus von der Abstraktionsebene der Gesellschaft auf das Individuum herabbricht, darf er sich nicht wundern, wenn das Individuum sich nicht so verhält, wie es von der Abstraktionsebene aus wünschenswert wäre. Für den Marxismus ist "die Arbeit erstens unmittelbar gesellschaftlich, zweitens ist sie allgemeine Arbeit, und drittens ist sie Voraussetzung für die schöpferische Entfaltung des Menschen"(441), und dies ist nicht als Aufzählung der verschiedenen Ebenen oder Aspekte zu werten, sondern als hierarchisierende Ordnung, so wird im Sozialismus zwar "die Arbeit jedes Werktätigen zur Arbeit für sich selbst; sie ist frei von Ausbeutung. Hierin besteht die soziale Gleichartigkeit der Arbeit im Sozialismus. Arbeit für sich selbst

bedeutet (aber - KSS) zugleich Arbeit im eigenen Interesse, direkt auf die Bedürfnisbefriedigung gerichtete, von vorneherein gesamtgesellschaftlich geplante Arbeit."(441) Ohne Verklärung könnte man auch sagen, daß die Arbeit im Sozialismus Arbeit im eigenen Interesse wird, wenn das individuelle Interesse identisch ist mit dem von der Gesellschaft wie auch immer ermittelten Plan. Nur unter dieser Prämisse wird die sozialistische Arbeitsmoral¹⁴⁷ nicht als Beschneidung der individuellen Freiheit verstanden, sondern als rationales Instrument zur Gleichschaltung der nach Gleichschaltung Strebenden. Mit eben diesen Interessen beschäftigt sich auch "das ökonomische Grundgesetz des Sozialismus"(448), das dem überraschten Leser als gewußte Wahrheit der Welt präsentiert wird, denn "die ökonomischen Gesetze des Sozialismus sind objektive Gesetze."(449) "Inhalt des ökonomischen Grundgesetzes des Sozialismus ist die immer bessere Befriedigung der wachsenden materiellen und kulturellen Bedürfnisse der Menschen und ihre allseitige Persönlichkeitsentwicklung durch die ununterbrochene Entwicklung und Vervollkommnung der gesellschaftlichen Produktion auf der Grundlage des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und der immer produktiveren gesellschaftlich nützlichen Arbeit."(454) Daß eine technische Entwicklung materielle Bedürfnisse befriedigen kann, leuchtet in einer Gesellschaft, in der eine gleichmäßige Partizipation am gesellschaftlichen Reichtum praktiziert wird, gerade noch ein, aber welche Kausalbeziehung besteht zwischen dieser materiell-technischen Seite und der Entwicklung der Persönlichkeit und einer Befriedigung von kulturellen Bedürfnissen? "Bedürfnisse sind allgemeine, wesentliche, notwendige und relativ beständige Verhältnisse der Menschen zu ihrer natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt. Sie sind auf die Aneignung der Umwelt durch aktive Auseinandersetzung mit ihr gerichtet. In diesem Prozeß, dessen Subjekt der Mensch ist, findet das Bedürfnis seine mehr oder minder vollständige Befriedigung. Damit ist das Bedürfnis eine wesentliche Triebkraft des Handelns der Menschen. Die Bedürfnisse sind gesellschaftlich determiniert."(456) Sozialismus besteht also nach der Auffassung der Marxisten darin, daß dort alle "mehr oder minder" ihre Bedürfnisse befriedigen können, weil sie immer nur das wollen, was sie haben oder unmittelbar haben können und obendrein dies nicht als Individuen anstreben, sondern als Kollektiv von Personen mit identischen Bedürfnissen. Eine schreckliche Vorstellung. Zwar herrscht in einer solchen Gesellschaft Gleichheit, aber eine Gleichheit der leblosen Roboter, die auch ohne Kerkermeister ihr Leben als lustvolles Gefängnis verstehen, in der jedes Streben nach freier Selbstentfaltung im Rahmen der individuellen Bedürfnisse die anderen zur solidarischen Tat ermuntern muß, diesen in ein Irrenhaus einzuweisen. Eine solche Verwirklichung des "geschlossenen Handelsstaats" von Fichte ist ein Ort, den man nicht einmal seinem übelsten Feind

¹⁴⁷ "Sozialistisches Arbeitsverhalten schließt Pflichtbewußtsein, Planerfüllung und hohe Arbeitsdisziplin ein und geht zugleich darüber hinaus. Bei den für den entwickelten Sozialismus typischen Reproduktionserfordernissen umfaßt das sozialistische Arbeitsverhalten den effektivsten Einsatz der persönlichen und kollektiven Erfahrungen, Fähigkeiten und Fertigkeiten, ihre rationelle Kombination mit den Produktionsmitteln sowie die volle Ausschöpfung der Arbeitszeit. Es ist gerichtet auf die Herstellung qualitativ hochwertiger, kostengünstiger und bedarfsdeckender Produktionsergebnisse." (445)

zumuten möchte und kann wohl kaum das Ziel gewesen sein, das Karl Marx bewogen hat, die Strukturen des Kapitalismus zu enthüllen, damit sie am Ende des historischen Prozesses der Befreiung vom Kapitalismus mit Ratio unverändert weiter praktiziert werden. Ob Sisyphos um den Umstand weiß, warum sein Stein, den er beständig den Berg hinauf rollt, anschließend wieder herabrollt oder nicht, ändert an der Tragödie seines Seins nicht die Spur.

Als zentrale Vermittlungsebene der sozialistischen Akkumulation bildet "die Warenproduktion die Grundlage dafür, daß in der gesamten Volkswirtschaft Ware-Geld-Beziehungen sowie die Kategorien Geld, Preis, Kosten, Gewinn, Kredit, Zins und andere existieren, die im Wirtschaftsleben der sozialistischen Gesellschaft eine außerordentlich bedeutsame Rolle spielen."(490) Die marxistische Ökonomie umgeht dabei mit einem Verweis auf Lenin, der als ursächlicher Erfinder der sozialistischen Warenproduktion dem erstaunten Publikum präsentiert wird, die Probleme einer Begründung aus sich selbst. Eine solche Begründung wäre um so notwendiger, als es in der Realität so ist, daß Lenin die Warenproduktion als unvereinbar mit dem Sozialismus vermutete und diese nur in der Periode der NÖP als Zugeständnis gegenüber den verbliebenen, russischen Kapitalisten zuließ, mit der Hoffnung, sie schon bald wieder abschaffen zu können. Generalisierend sind für das Lehrbuch "als Ursachen für die Warenproduktion und die Existenz der Ware-Geld-Beziehungen im Sozialismus anzusehen: die gesellschaftliche Arbeitsteilung, die im sozialistischen Eigentum an den Produktionsmitteln begründete relative ökonomische Selbständigkeit der Betriebe, der ebenfalls im sozialistischen Eigentum wurzelnde und im Charakter der Arbeit sich äußernde Widerspruch zwischen allgemein gesellschaftlicher Arbeit und betriebsindividueller Arbeit sowie das kollektive materielle Interesse der Betriebe."(496) Vermutete Marx im Sozialismus die Möglichkeit einer Vermittlung zwischen konkret-nützlicher und abstrakt-menschlicher Arbeit, also die Auflösung des Doppelcharakters der Arbeit, einerseits Gebrauchswerte zu produzieren und andererseits Tauschwerte zu schaffen, so erscheint das menschliche Individuum in der Vorstellung der Marxisten als Anhängsel seiner Funktion als in Wertschöpfung begriffener Arbeiter und die individuelle Arbeit als freiheitsstiftende Instanz mutiert zur betriebsindividuellen Arbeit. Der Mensch wird zum Teil des Betriebes als Arbeitsmaschine und das nicht nur in der konkreten Art der Entäußerung seiner gekauften menschlichen Arbeitskraft - wie im Kapitalismus - sondern für die gesamte Dauer seiner nun unmenschlichen Existenz. Mit diesem Winkelzug gelingt es den Marxisten, das Grundproblem der kapitalistischen Wirtschaft - den Gegensatz zwischen dem Individuum und der durch das Wertgesetz konstituierten Gesellschaft - per definitionem aus der Welt zu schaffen, da für sie der Mensch im Sozialismus als reine Arbeitskraft formiert.

Ausgehend von diesem, nach meiner Überzeugung unhaltbaren Dogma ist es für den Marxismus dann auch kein Problem, alle von Marx im Kapitalismus analysierten Elemente und Realabstraktionen wie Geld, Gewinn und Zins in die Neufassung eines verbesserten, etatistisch angehauchten Kapitalismus zu übernehmen. Selbst das von Marx als Kernstruktur des Kapitalismus herausgearbeitete Wertgesetz tritt in seinem neuen sozialistischen Kleid ins Rampenlicht: "Das Wertgesetz im Sozialismus wirkt im System

der ökonomischen Gesetze des Sozialismus. Es wird planmäßig in Übereinstimmung mit dem ökonomischen Grundgesetz, dem Gesetz der planmäßigen proportionalen Entwicklung der Volkswirtschaft, dem Gesetz des stetigen Wachstums der Arbeitsproduktivität und anderen ausgenutzt."(517/518) Auch die Arbeitsteilung scheint unter der Sonne des Sozialismus nur noch halb so negativ zu sein, wie im Kapitalismus: "Im Sozialismus führt die Arbeitsteilung, indem sie die Produktivität erhöht, nicht mehr zur 'Verarmung des Arbeiters an individuellen Produktivkräften', sondern vermehrt den gesellschaftlichen Reichtum, der zunehmend die allseitig gebildete Persönlichkeit einschließt. Im Sozialismus ist die Arbeitsteilung dadurch gekennzeichnet, daß die wesentlichen Unterschiede zwischen Stadt und Land allmählich verschwinden, die körperliche und geistige Arbeit sich einander annähern und es eine fruchtbare Zusammenarbeit der Werktätigen gibt, die verschiedene Tätigkeiten ausüben."(530) Wenn die Marxisten sich vom Sozialismus eine "Annäherung" von geistiger und körperlicher Arbeit unter dem Primat der Produktivitätssteigerung versprochen, so ist dies für sie erfreulich, für die Formulierung einer Gesellschaft der Freiheit, Gleichheit und Solidarität ist es aber nicht nur nebensächlich, sondern sogar hinderlich, denn durch die Nivellierung von geistiger und körperlicher Arbeit auf ein gesamtgesellschaftliches Mittelmaß wird allen Menschen die Möglichkeit verstellt, ihr individuelles Verhältnis von geistiger und körperlicher Arbeit zu leben, außer sie sind das ideale Mittelmaß, und so wird die Kategorie der Freiheit in einer solchen, formal befaßten Gleichheit zu einem Fremdwort, das zur Sprengkraft werden mußte, auch wenn das Resultat der Freiheitsbestrebungen der vormals sozialistischen Bürger alles andere als produktiv im Sinne ihrer ursprünglichen Intention gewertet werden muß.

Akkumulation¹⁴⁸ und Zirkulation¹⁴⁹ erscheinen vor diesem Hintergrund als reale Instrumente zur Entwicklung der in der Abstraktionsebene verbleibenden Gesellschaft und verhalten sich gemäß den von Marx im "Kapital" entwickelten, allgemeinen kapitalistischen Reproduktionsschemata, nur daß sie sich nun nicht mehr hinter dem Rücken der Beteiligten vollziehen, sondern mit deren Wissen.¹⁵⁰ Marxistische

¹⁴⁸ "Nach dem Gesetz der sozialistischen Akkumulation ist der sich durch Akkumulation ständig vergrößernde Reichtum der sozialistischen Gesellschaft die Grundlage für ein rasches Wachstum der Produktion und die systematische Erhöhung des Lebensniveaus der Werktätigen." (602)

¹⁴⁹ "Der sozialistische Reproduktionsprozeß ist ein planmäßiger Prozeß, der auf die ständige Verbesserung der materiellen und kulturellen Lebensbedingungen der Werktätigen gerichtet ist und auf erweiterter Stufenleiter vor sich geht. Er verbindet durch Arbeitsteilung getrennte Produktionsprozesse und damit zusammenhängende wirtschaftliche Vorgänge bei ständiger Vervollkommnung und Höherentwicklung der Produktionsverhältnisse und Produktivkräfte zu einem einheitlichen Ganzen. Er ist durch Intensivierung, eine hohe Dynamik und Effektivität sowie durch umfassende Anwendung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts gekennzeichnet. In ihm werden fortwährend die stofflichen, personellen und gesellschaftlichen Bedingungen für die Produktion und Konsumtion in Gegenwart und Zukunft geschaffen." (680)

¹⁵⁰ In einer ökonomischen Abhandlung müßte man mittels eines Vergleiches des großen marxischen Kapitels über "die Reproduktion und Zirkulation des gesellschaftlichen Gesamtkapitals" (MEW 24, 391-519; v.a. der Schemata S.501-517) und der Abhandlung über "die sozialistische Reproduktion" (677-707; v.a. der Schemata S.699-702) diese These belegen - hier kann darauf verzichtet werden.

Theoretiker verweisen, wenn man sie auf diese Art in die Enge drängt, auf eine Passage aus dem "Anti-Dühring": "*Das Proletariat ergreift die Staatsgewalt und verwandelt die Produktionsmittel zunächst in Staatseigentum. Aber damit hebt es sich selbst als Proletariat, damit hebt es alle Klassenunterschiede und Klassengegensätze auf, und damit auch den Staat als Staat.*"¹⁵¹ Die Widersprüchlichkeit, die aus diesen Sätzen und ihrer partiellen Verwirklichung folgt, schlägt in Ratlosigkeit um, wenn man eine Seite in Engels Buch zurückblättert.¹⁵² "Aber weder die Verwandlung in Aktiengesellschaften noch die in Staatseigentum, hebt die Kapitaleigenschaft der Produktivkräfte auf. Bei den Aktiengesellschaften liegt dies auf der Hand. Und der moderne Staat ist wieder nur die Organisation, welche sich die bürgerliche Gesellschaft gibt, um die allgemeinen äußern Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise aufrechtzuerhalten gegen Übergriffe, sowohl der Arbeiter wie der einzelnen Kapitalisten. Der moderne Staat, was auch seine Form, ist eine wesentlich kapitalistische Maschine, Staat der Kapitalisten, der ideelle Gesamtkapitalist. Je mehr Produktivkräfte er in sein Eigentum übernimmt, desto mehr wird er wirklicher Gesamtkapitalist, desto mehr Staatsbürger beutet er aus. Die Arbeiter bleiben Lohnarbeiter, Proletarier. Das Kapitalverhältnis wird nicht aufgehoben, es wird vielmehr auf die Spitze getrieben. Aber auf der Spitze schlägt es um. Das Staatseigentum an den Produktivkräften ist nicht die Lösung des Konflikts, aber es birgt in sich das formelle Mittel, die Handhabe der Lösung."¹⁵³ Trotz des aus heutiger Sicht hohlen Pathos verdeutlicht diese Passage, daß die "Politische Ökonomie des Sozialismus" die "Politische Ökonomie des ideellen Gesamtkapitalisten" war, die zwar die Möglichkeit einer rationalen Lösung im Sinne der Etablierung einer Gesellschaft unter den Maximen "Freiheit, Gleichheit und Solidarität" enthielt, aber in keinster Weise die Lösung selbst war - und dies nicht nur in der Vorstellungswelt von Engels respektive Marx, der den "Anti-Dühring" als gelungene Popularisierung seiner Theorien verstand, sondern auch in der Realität. Indem es der Marxismus versäumte, dieses formale Mittel, ausgehend von der Ebene des Individuums, dem historisch neuen Standpunkt im Sinne eines konkreten Fortschritts gegenüber dem Analyseobjekt von Marx anzupassen und als Handhabe zur Überwindung des Kapitalismus auch anzuwenden, verdeutlichte er, daß diese Form der Transformation nur eine hypothetische Mutmaßung vom Standpunkt des Kapitalismus des 19. Jahrhunderts blieb, die sich in der Realität als ideeller Gesamtkapitalismus gegen alle Elemente der Gesellschaft wenden mußte. Aus dieser Erkenntnis kann man zwei diametrale Thesen ableiten:

Erstens, und das ist der Weg, den der moderne Marxismus geht, kann man sich darauf versteifen, daß die Menschen der "real-sozialistischen" oder wenn man ökonomisch argumentieren will staatskapitalistischen Länder allesamt Dummköpfe waren, die diese

¹⁵¹ MEW 20,261.

¹⁵² Für einen Moment muß man sich trotz aller Widerstände "geistig" der Prämisse anschließen, daß die Partei als Organ der Klasse die Macht erobert hat, um diesen Komplex auch immanent kritisieren und so verdeutlichen zu können, daß selbst für eingefleischte Marxisten die rationale Durchdringung ihrer Theorie einer "politischen Ökonomie des Sozialismus" die Einsicht in die Unmöglichkeit ihres Projektes hätte verdeutlichen können und müssen.

¹⁵³ MEW 20,260.

einmalige Chance ungenutzt verstreichen ließen, da sie unter dem Druck des kapitalistischen Gegners keinen Mut zur Freiheit fanden. Die Folge dieses idealistischen Konzeptes wird vermutlich eine noch stärkere Betonung der Theorie der Avantgarde sein, die den Menschen auch gegen seinen Willen in einer vergleichbaren Situation eine neue Gesellschaft aufoktroziert, die nach der Meinung der Avantgarde Freiheit, Gleichheit und Solidarität beinhaltet. Aber nicht erst ein Rekurs auf die Realität verdeutlicht, daß eine aufgezwungene Freiheit keine Freiheit ist, sondern schon eine einfache, analytische Durchdringung des Begriffs der Freiheit.

Als zweite These, und das scheint mir zumindest die schlüssigste zu sein, kann man davon ausgehen, daß sich der von Engels, basierend auf den Theorien von Marx ersonnene Weg einer Transformation als nicht praktikabel erwiesen hat. Dies erscheint um so einleuchtender, wenn man berücksichtigt, daß eine alternative Form der Gesellschaft nur das Werk des Menschen selbst sein kann und nicht eines modernen Transzendentalsubjektes in Form der marxistischen Partei. Als einfachste Konsequenz aus einer solchen Sicht der Dinge bietet es sich an, entweder auf die marxsche Theorie als Mittel einer Neufassung von emanzipatorischer, praktischer Philosophie zu verzichten und sich nach neuen Gedankengebäuden umzuschauen, die dies Ziel vielleicht besser, schneller oder einfacher erreichbar zu machen scheinen, oder gleich ganz die Hoffnung einer grundlegenden Emanzipation als realitätsferne Illusion aus der konkreten Sphäre der Praxis zu verbannen. Ein anderer Weg, der nicht nur durch den Alpdruck der realen Geschichte komplexer und schwieriger zu sein scheint, ist die produktive Nutzung der Niederlage des Marxismus im Sinne einer Aktualisierung der marxschen Gedanken auf der Grundlage einer Analyse der Situation zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Ein solcher Ansatz, der in dieser Studie unternommen wird, läuft natürlich immer Gefahr, am Ende konstatieren zu müssen, daß Marx wirklich ein toter Hund ist, für den sich nur noch Historiker begeistern können, aber auf der anderen Seite bietet er den Vorzug gegenüber anderen Theorien, daß gerade der gescheiterte Versuch einer Umsetzung genug Material bietet, um sein Wechselverhältnis mit der Realität näher zu untersuchen und im Sinne einer Vermeidung bereits begangener Fehler, Irrtümer und Versäumnisse nutzbar zu machen.

2.2.3. Wissenschaftlicher Kommunismus: Heilslehre oder Aberglaube?

"Der wissenschaftliche Sozialismus ist die Wissenschaft von den Bedingungen, Gesetzmäßigkeiten, Aufgaben, Wegen und Formen der Verwirklichung der welthistorischen Mission der Arbeiterklasse, von der politischen Organisiertheit und Führung dieses Prozesses. (...) Insofern umfaßt der wissenschaftliche Sozialismus die politischen Lehren der Arbeiterklasse und trägt den Charakter einer allgemeinen politischen Theorie des Marxismus-Leninismus."(10/11)¹⁵⁴ Bevor auf die kritische Darstellung dieses elementaren Pfeilers der marxistischen Konstruktion von Welt

¹⁵⁴ Im weiteren beziehen sich alle Angaben im Text (S.) auf: Wissenschaftlicher Sozialismus - Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium; Berlin/DDR 1989.

eingegangen wird, soll zuerst die Herkunft dieses Elementes, das sich in der marxischen Vorstellungswelt nicht in dieser Form nachweisen läßt, aufgespürt werden, da die Genese eines theoretischen Begriffes viel über die Theorie selbst aussagt. Engels und Lenin, die in letzter Instanz für die angesprochene Dreiteilung der marxistischen Auslegungsvariante des Weltanschauungssystemes von Karl Marx verantwortlich zu machen sind, überschreiben diesen dritten "Bestandteil" mit "Sozialismus"¹⁵⁵, respektive mit "utopischer Sozialismus".¹⁵⁶ Bei beiden Autoren ist dies durch die Struktur ihres Argumentationsganges nachvollziehbar, weil sie die drei "Bestandteile" der Theorie als über die Systematisierung hinauswirkendes Überbleibsel der geistesgeschichtlichen Wurzel verstehen, die bei dem "Bestandteil", der sich im Marxismus als wissenschaftlicher Sozialismus präsentiert, im utopischen Sozialismus in den Traditionen von Owens, Saint-Simon und Fourier vermutet werden. Im Vorwort zu der Broschüre "Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft" von Friedrich Engels, die eine weitere Vereinfachung seiner Popularisierungsschrift "Anti-Dühring" darstellt, schreibt Karl Marx: "Wir bringen in der vorliegenden Broschüre die treffendsten Auszüge aus dem theoretischen Teil dieses Buchs (des Anti-Dühring - KSS), die gewissermaßen eine *Einführung in den wissenschaftlichen Sozialismus* bilden."¹⁵⁷ Für Marx bezeichnet der Begriff des "wissenschaftlichen Sozialismus" in Abgrenzung zum utopischen Sozialismus also die Gesamtheit seines theoretischen Werkes und keinesfalls nur die "politische Theorie", wie es der Marxismus vermutete, und Engels beschließt seine Broschüre, mit der französische Sozialisten für die Partizipation an der Revolutionstheorie von Marx gewonnen werden sollten, mit dem pathetischen Ausruf: "Diese weltbefreiende Tat durchzuführen, ist der geschichtliche Beruf des modernen Proletariats. Ihre geschichtlichen Bedingungen, und damit ihre Natur selbst, zu ergründen und so der zur Aktion berufenen, heute unterdrückten Klasse die Bedingungen und die Natur ihrer eignen Aktion zum Bewußtsein zu bringen, ist die Aufgabe des theoretischen Ausdrucks der proletarischen Bewegung, des wissenschaftlichen Sozialismus."¹⁵⁸ In der Vorstellungswelt von Engels formiert der wissenschaftliche Sozialismus zur Bühne der Agitation und Propaganda der zuvor erarbeiteten Einsichten in die Strukturen der als real verstandenen Welt. Der Marxismus verfälscht diese ursächliche Intention insofern der "wissenschaftliche Sozialismus" von einer Vermittlungsebene zwischen Theorie und Praxis zur gewußten Wahrheit der Welt umgeformt wird. "Zu den Erkenntnissen, die für den gesamten wissenschaftlichen Sozialismus von elementarer und allgemeingültiger Bedeutung sind, von den Klassikern des Marxismus-Leninismus ausgearbeitet wurden und auch in der heutigen geschichtlichen Situation in Theorie und Praxis des Kampfes der marxistisch-leninistischen Parteien und der Völker der sozialistischen Länder ihre umfassende Anwendung und Bestätigung, ihre weitere Entwicklung und Bereicherung erfahren, gehören vor allem die Lehren

¹⁵⁵ MEW 20,239.

¹⁵⁶ LW 19,7.

¹⁵⁷ MEW 19,185.

¹⁵⁸ MEW 19,228.

- von der Arbeiterklasse und ihrer welthistorischen Mission,
- von der revolutionären Partei dieser Klasse als Instrument zur Realisierung dieser Mission, und
- von der politischen Strategie und Taktik dieser Partei."(38)

Selbst wenn man den Lehren von Klasse und Partei Glauben schenken mag, ist es doch in jedem Fall unhaltbar, der "politischen Strategie und Taktik" eine "allgemeingültige Bedeutung" zuzusprechen, da sich ausgehend von einem Glauben an einen Fortschritt der politischen Konstellation auf dem Weg zum Ziel der "welthistorischen Mission" Strategie und Taktik dieser Entwicklung anpassen müssen, wenn sie nicht mehr und mehr in Konflikt zu den realen Vorgängen in der Gesellschaft geraten wollen.

"Die Arbeiterklasse ist eine *revolutionäre und kämpfende Klasse*. Als eine im Kapitalismus ausgebeutete und unterdrückte Klasse und zugleich produzierende Klasse ist sie vom Anfang ihrer Existenz an objektiv in einen *Interessensgegensatz zur Bourgeoisie* gestellt und gezwungen, ein hohes Maß sozialer Aktivität zur Verteidigung und Durchsetzung ihrer Interessen zu entfalten."(43) Aus dieser Definition ergeben sich zwei Fragen: 1) Durch den Bezug auf den "Anfang der Existenz" der Arbeiterklasse wird der Eindruck vermittelt, daß diese Klasse eine konkrete Realität sei. Ist dem so? Nach meinem Dafürhalten ist die Kategorie der Arbeiterklasse eine Abstraktion, die ausgehend von der Ebene der Kritik der politischen Ökonomie die Menschen in Bezug auf ihre Einbindung in den Produktionsprozeß in zwei Hauptgruppen aufteilt und somit kann man von Arbeiterklasse als einer real-existierenden Gesellschaftsgruppe jenseits der ökonomischen Auseinandersetzungen nur sprechen, wenn man die These des Primats der Ökonomie des Marxismus teilt. 2) Ausgehend von dieser problematischen Identifizierung einer Abstraktion mit deren konkreter Basis glaubt der Marxismus, von einem "objektiven" Gegensatz von Kapital und Arbeit ausgehen zu können. Es fragt sich nur, im Bezug worauf? Durch die Setzung des Marxismus entsteht der Eindruck, als seien Arbeiterklasse und Kapitalisten diametrale Elemente einer Totalität, und so wird die Einsicht verstellt, daß sie dies nur in Bezug auf ihre Stellung im Produktionsprozeß und den damit zusammenhängenden Bereichen sind und in keinster Weise in Bezug auf ihre Möglichkeiten und Notwendigkeiten zur Partizipation an einer Emanzipation des Menschen an sich. Von der Ebene der Gattung Mensch erscheinen Arbeit und Kapital nicht als in einem "objektiven Interessensgegensatz" begriffen, sondern als die beiden Seiten einer Medaille.

"Ihr revolutionärer Charakter ergibt sich auch daraus, daß sie über *eigenständige Möglichkeiten, Potenzen, Fähigkeiten und Voraussetzungen* verfügt, die sie geschichtlich dazu gedrängt haben und dazu drängen, im Kampf die entsprechenden Eigenschaften und Mittel zur Durchsetzung ihrer Interessen hervorzubringen."(43) Auch in dieser Definition kann man einen immanenten Widerspruch nachweisen, so ist zwar einerseits die These, daß die Menschen der ökonomischen Gruppe der Arbeiter über "eigenständige Möglichkeiten" verfügen, ein Fortschritt gegenüber den deterministischen Auffassungen, die bei Stalin angesprochen und kritisiert wurden, auf der anderen Seite tritt diese Möglichkeitskategorie in Widerspruch zu der These, daß sie zur Revolution gedrängt wird, denn schon eine oberflächliche Analyse des Begriffs der Möglichkeit

ergibt, daß sich die Menschen auch gegen die von den Marxisten erhoffte Lösung ihrer Probleme wenden können. "Weil der Mensch frei ist, ist der Sieg des Sozialismus überhaupt nicht gesichert" sagt, wie später gezeigt werden wird, Sartre und ihm ist in dieser These nur zuzustimmen, denn wenn man einmal mit der Vorstellung gebrochen hat, daß der Mensch vollständig durch seine Einbindung in das ökonomische System determiniert ist, und eine Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten treffen kann - also über eine partielle Freiheit verfügt - muß man anerkennen, daß die deterministische Weltsicht zerbrochen ist, denn entweder ist alles determiniert, oder es gibt auch die Möglichkeit einer anderen Entscheidung, auch wenn diese von einer selbsternannten "objektiven Ebene" aus als falsch erscheinen mag.

"Die *welthistorische Mission der Arbeiterklasse*, ihr historischer Beruf, ihre geschichtliche Rolle und Funktion - besteht zum *ersten* in der Beseitigung, in der Überwindung der kapitalistischen Ausbeutergesellschaft und damit jeglicher Formen der Unterdrückung und Entwürdigung des Menschen. Das bedeutet zugleich die Beendigung der Ausrottung des Menschen durch den Menschen, die Abschaffung der Kriege. Die welthistorische Mission der Arbeiterklasse besteht zum *zweiten* in der Schaffung einer neuen, ausbeutungsfreien Gesellschaft, des Sozialismus, einer Welt ohne Krieg, und auf dieser Grundlage des Kommunismus als der klassenlosen Gesellschaft. Mit dieser Klassenmission setzt die Arbeiterklasse zugleich Menschheitsinteressen durch."(49/50) In dieser Passage mutiert eine Mutmaßung von Marx, der in seiner Zeit einzig die Arbeiterklasse für befähigt hielt, die Menschheit von der Form, wie sie war, zu der Form, wie sie nach Marx in Anlehnung an die utopischen Sozialisten sein sollte, zu überführen, zu einer quasi objektiven Realität. Abgesehen von der erneut hervorbrechenden deterministischen Weltsicht (woher können die Marxisten wissen, daß die Arbeiterklasse sich nicht von ihrem "Beruf der Revolution" zu einer anderen Tätigkeit umschulen läßt - oder gar in den Streik tritt?) ist es augenfällig, daß sich die oben angesprochene Verabsolutierung des ökonomischen Paradigmas in ihrer Übertragung auf alle Bereiche der konkreten Praxis als zersetzend auf die ursprünglich intendierte Verknüpfung von wissenschaftlicher Analyse und Willem zur Emanzipation auswirkt und in einem mystischen Voluntarismus endet. Konnte Marx noch davon ausgehen, daß das Streben der Arbeiterklasse nach ökonomischer Partizipation an den Reichtümern der Gesellschaft nicht im Rahmen der kapitalistischen Ordnung erfüllt werden konnte und so die alltäglichen Auseinandersetzungen um materielle Güter untrennbar mit der Überwindung der bestehenden Ordnung zusammenfallen, hat die weitere geschichtliche Entwicklung gezeigt, daß dies ein Trugschluß war. Nicht in dem Sinne, daß auch im Kapitalismus eine ökonomische Gleichheit hergestellt worden wäre, sondern daß es der herrschenden Gruppe der Gesellschaft gelungen ist, andere Fragen, in denen eine Gemeinsamkeit herrscht, oder ohne größere Problem hergestellt werden kann, in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung zu rücken. So zeigt z.B. die aktuelle Diskussion um Krieg und Frieden, daß auf der Ebene der Auseinandersetzung der "weißen Rasse" gegen den Rest der Welt sich Arbeiterklasse und Bourgeoisie des kapitalistischen Zentrums in einem

Boot wähen, während die ökonomischen Differenzen nur scheinbar in den Hintergrund treten.¹⁵⁹ Für eine Neufassung von praktischer Philosophie in der Tradition von Karl Marx muß man gerade diesem Umstand Rechnung tragen und eine neue Verbindung zwischen der Welt, wie sie ist, und der Welt, wie sie sein könnte, suchen.

Eine andere Säule in der Konstruktion des wissenschaftlichen Sozialismus stellt der Glaube an die historische Mission der Partei dar. Das Lehrbuch führt zu diesem Komplex aus: "*Marxistisch-leninistische Parteien sind (1.) Teil der Arbeiterklasse.*"(69) "Daraus ergibt sich (2.) die Funktion einer marxistisch-leninistischen Partei als *bewußter Vorhut* der Arbeiterklasse. (...) Die marxistisch-leninistische Partei ist (3.) die *organisierte Vorhut*, die *höchste Organisationsform* der Arbeiterklasse."(70) "Die marxistisch-leninistische Partei ist (4.) dazu berufen, entsprechend den konkreten historischen, nationalen und internationalen Bedingungen eine revolutionäre *Strategie und Taktik auszuarbeiten*, ständig weiterzuentwickeln und den Kampf um den sozialen Fortschritt zu führen und voranzutreiben."(71) "Die marxistisch-leninistische Partei ist (5.) eine zutiefst *internationalistische Kraft* (...). Für marxistisch-leninistische Parteien ist der *Kampf um die Einheit und Reinheit* ihrer Reihen charakteristisch."(72)

Der Glaube an die eigene Mission als Führerin der Massen macht die Partei in den Augen ihrer Mitglieder zu einer Avantgarde, der sich alle anschließen müssen, die für die Sache der Gerechtigkeit streiten wollen, bis in letzter Instanz die Mitgliedschaft in der Partei zum einzigen Indikator für die individuelle Stellung des Einzelnen im gesamtgesellschaftlichen Geflecht wird. So schließt sich der Kreis, der im Großen und Ganzen der ewigen Selbstbeweihräucherungen der Religionen gleichkommt, und wie es für religiöse Menschen unverständlich bleibt, warum jemand nicht an die heilige katholische Kirche und ihren gottgesandten Führer in Rom glauben kann, so bleibt es auch für Marxisten eine geistige Schwäche, wenn man nicht an ihrem Glauben an Klasse, Partei und historische Mission partizipieren, sondern womöglich gar Veränderungen erkämpfen will. Individualpsychologisch mag dieser Glaube seine Wurzeln in der als ungerecht verstandenen Realität haben, die das Individuum in seiner Unmöglichkeit, eine Führungsrolle in der bestehenden Ordnung einzunehmen, in die Arme einer Gruppe treibt, die zwar in dieser Welt keine reale Bedeutung hat, aber mit der Transzendentalität

¹⁵⁹ Zu den globalen Problemen, die untrennbar mit dem ökonomischen Klassenkampf verbunden sind, gehört nach Vorstellung der Marxisten "die Sicherung des Friedens als der wichtigsten Voraussetzung für das Fortbestehen der Menschheit; die Herbeiführung einer neuen demokratischen, gerechten internationalen Wirtschaftsordnung und die damit verbundene schrittweise Überwindung des Entwicklungsrückstandes der ehemals kolonialen Gebiete und vom Imperialismus abhängiger Länder; die Sicherung der Welternährung unter Berücksichtigung des Wachstums der Weltbevölkerung, d.h. der demographischen Prozesse; die Sicherung der Weltenergie- und Weltrohstoffbasis, was auch mit der Entdeckung und Nutzung neuer Energiequellen, der Erschließung des Weltraumes und der Nutzung der Schätze der Weltmeere verbunden ist; der Schutz der Natur vor zerstörenden menschlichen Einflüssen, d.h. die Lösung von ökologischen Problemen im engeren Sinne; der Schutz der Gesundheit der Menschen vor Seuchen und anderen gefährlichen Krankheiten." (62) Jedes dieser Probleme ist nach meiner Auffassung auch in der bestehenden Ordnung zu lösen, ohne jedoch eine Antwort auf das Zentralproblem der Menschheit nach sich zu ziehen - die Schaffung einer Form der Interaktion in Freiheit, Gleichheit und Solidarität.

eines lebendigen Paradieses den Einzelnen zum Vorkämpfer einer besseren Welt macht, die ihren Genossen diesen Einsatz mit der Religion des historischen Materialismus und der scheinbaren Gewißheit des eigenen Sieges vergütet.¹⁶⁰

Da später noch ausführlich auf den Versuch einer Realisierung dieses abstrakten Konzeptes mit Hilfe der Theorie des demokratischen Zentralismus eingegangen werden wird, kann zur nächsten Weisheit des wissenschaftlichen Sozialismus übergegangen werden, die von den Marxisten in der Aufzählung der Prinzipien von Strategie und Taktik vermutet wird.

1. "Ein erstes grundlegendes Prinzip politischer Strategie und Taktik der marxistisch-leninistischen Partei und der internationalen kommunistischen Bewegung orientiert darauf, stets von einer exakten *Bestimmung des Charakters, des Inhalts, der grundlegenden Widersprüche und des Entwicklungsstandes der gegebenen historischen Epoche* auszugehen."(106/107)
2. "Eines der wichtigsten Grundprinzipien der politischen Strategie und Taktik, (...) ist die *allseitige Analyse der konkreten Situation, des Kräfteverhältnisses der Klassen* als Voraussetzung erfolgreicher Politik."(107)
3. "Das ist untrennbar mit einem weiteren Prinzip verbunden: der richtigen, zeitgemäßen *Verbindung von Nationalem und Internationalem* in der Strategie und Taktik."(108/109)

¹⁶⁰ "Die Kunst der politischen Führung besteht gerade darin, bei umfassender Kenntnis der marxistisch-leninistischen Theorie und der geschichtlichen Erfahrungen und bei genauester Berücksichtigung der Strategie und Taktik des Gegners über die *Fähigkeit zur Führung* einer ganzen Klasse, von Millionen von Menschen zu verfügen, ständig unter den Massen zu arbeiten und die richtigen Formen und Methoden des Kampfes zu finden. Das ist vor allem bedingt durch differenzierte soziale Interessen, durch die unterschiedliche Reife in der Entwicklung der verschiedenen sozialen und politischen Kräfte, durch die Verschiedenartigkeit der politischen und Lebenserfahrungen der an der historischen Aktion beteiligten Menschen, durch die Unterschiedlichkeit der Verarbeitung dieser Erfahrungen und auch durch den dadurch und viele andere Faktoren bedingten Grad der Bewußtheit und Leidenschaft, Einsatzbereitschaft und Standhaftigkeit. Die besondere Aufgabe - die Führungskunst - der Partei besteht darin, den 'gemeinsamen Nenner' in der Entwicklung der Interessen zu finden, der es ermöglicht, alle Werktätigen zur gemeinsamen Aktion zu stimulieren, und zugleich sichtbar zu machen, daß in der gemeinsamen Durchsetzung übereinstimmender Interessen auch der entscheidende Schlüssel zur Verwirklichung der spezifischen Interessen der beteiligten Klassen, sozialen Schichten und Gruppen zu finden ist." (103) Aus dem Scheitern des realen Sozialismus könnte man, wenn man sich diesen Aussagen anschließen wollte, konstatieren, daß es keinem der Führer der kommunistischen Parteien (mit Ausnahme von Fidel Castro und Kim il Sung) gelungen ist, ihre Führung gemäß den Theorien des wissenschaftlichen Sozialismus auszuüben. Daraus würde einerseits folgern, daß sie keine wissenschaftlichen Sozialisten waren und somit auch die von ihnen entwickelte Theorie der Führung hinfällig ist, da sie nicht realisierbar zu sein schien - denn wer glaubt schon an die unschlagbare Strategie einer geschlagenen Armee? - oder es würde andererseits die Einsicht entstehen, daß die marxistische Theorie der Führung falsch ist. Letztlich müßten die Marxisten erkennen, daß ihre theoretische Verbindung von Führer, Partei und Klasse, obwohl sie - einigen Glauben vorausgesetzt - in sich rational ist, jedoch den Test der Praxis nicht bestanden hat und erneuert werden muß, was eine rationale Verarbeitung des Scheiterns voraussetzt - aber welcher Gläubige würde das schon tun?

4. "Zu den Grundprinzipien der politischen Strategie und Taktik gehört die enge und untrennbare *Verbindung der marxistisch-leninistischen Partei mit dem Volk, mit den Massen, mit der Arbeiterklasse und ihren Verbündeten.*"(109)
5. "Ein weiteres (...) besteht darin, den Kampf um die Lösung der *Tagesaufgaben*, für die unmittelbaren Interessen und Bedürfnisse der Werktätigen mit der Bewältigung der grundlegenden, der strategischen Aufgaben und *mit dem Kampf um das Ziel der Bewegung zu verbinden.*"(111)
6. "Ein weiteres Prinzip marxistisch-leninistischer politischer Strategie und Taktik orientiert auf die *Beherrschung aller Kampfformen und -methoden.*"(112)

Der Punkt fünf macht deutlich, wie weit sich der Marxismus von der Theorie von Marx entfernt hatte, denn für Marx war die Arbeiterklasse nur Mittel zum Zweck einer grundlegenden Emanzipation der Menschen und unterschied sich nur im Hinblick auf ihre Wirksamkeit zur Durchsetzung dieses Zieles von anderen unterdrückten Gruppen wie z.B. den Juden.¹⁶¹ Bei den Marxisten wird aus dieser strategischen Orientierung auf die Arbeiterklasse von Marx eine Zielkategorie der Veränderung. Die ökonomische Emanzipation der Arbeiter erscheint so nicht mehr als Mittel auf dem Weg zum Ziel einer Gesellschaft der Freiheit, Gleichheit und Solidarität, sondern wird zum Selbstzweck, der alle anderen notwendigen Bereiche der gesellschaftlichen Veränderung überlagert und ausblendet. Vor diesem Hintergrund unterscheidet sich die erfolgreiche ökonomische Emanzipation der Arbeiter nicht von der erfolgreichen politischen Emanzipation der Juden, denn da diese Arten von Emanzipation partiell auf den ihnen ursächlich zugrunde liegenden Bereich begrenzt bleiben, ändert sich an der grundlegenden Struktur der Welt nichts, ja sie werden sogar zum Hemmnis auf dem Weg einer umfassenden Transformation, da sie neue Gruppen in die aktive Partizipation für das bestehende Regime einbinden und Illusionen wecken, in dieser Sphäre Veränderungen zu erreichen. Da auf die Frage der marxistischen Liebe zum Nationalen und auf die Verankerung der Partei in der Gesellschaft in Kapitel 2.3. am konkreten Beispiel eingegangen wird, kann hier zu den "Gesetzmäßigkeiten und Entwicklungsetappen"(122) der modernen Gesellschaft übergegangen werden. "Insgesamt sind der bisherige Verlauf unserer Epoche sowie die gegenwärtige und absehbare internationale Entwicklung durch eine Reihe von *Gesetzmäßigkeiten* gekennzeichnet, die sich als *widerspruchsvolle Tendenzen im Geschichtsprozeß* durchsetzen. Zu ihnen können gezählt werden:

1. der wachsende *internationale Einfluß des Sozialismus*, (...)
2. die zunehmende *Bedeutung allgemeindemokratischer und die Menschheit als Ganzes berührender Probleme* für die Kräfte des revolutionären Weltprozesses und die gesamte Weltpolitik;
3. die Entwicklung der *Auseinandersetzung zwischen Sozialismus und Imperialismus zur zentralen Achse* des revolutionären Weltprozesses und der gesamten Menschheitsentwicklung, (...)

¹⁶¹ Zur Judenfrage; MEW 1,347-377. "Die *gesellschaftliche* Emanzipation des Juden ist die *Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum.*" (MEW 1,377)

4. die wachsende Rolle der *Arbeiterklasse* und ihrer revolutionären Vorhut als *Hauptkraft der Epoche*. (...)
5. Die *allgemeine Krise des Kapitalismus* erfährt eine fortschreitende Vertiefung."(125)

Wenn man es sich einfach machen wollte, brauchte man diese Einschätzung nur mit der Realität zu konfrontieren, um zu zeigen, daß sich, bis auf These zwei, die in dieser Allgemeinheit - ohne befriedigende Definition - alles und nichts aussagt, keine einzige "Gesetzmäßigkeit" hat durchsetzen können. These vier und fünf verdeutlichen, daß es den Marxisten nicht möglich war, die Verelendungspassage des Kapitals¹⁶² als das zu erkennen was sie ist: als Ausdruck voluntaristischer Hoffnung auf ein baldiges Ende des Kapitalismus, ohne theoretische Einbindung in die wissenschaftliche Analyse des Kapitalismus. Diese konkreten, strategischen Überlegungen sind vor dem Hintergrund der zuvor angesprochenen Vermengung von ökonomischen Interessen der Arbeiterklasse und den allgemeinen Fragen einer alternativen Gesellschaft zu sehen und so ist es auch nicht verwunderlich, daß für Marxisten zwangsläufige Schlußfolgerungen sich von der Ebene einer realeren Analyse der marxischen Theorie als nichtig und unhaltbar erweisen, was nicht zuletzt daran deutlich wird, daß sie die Probe durch die Praxis nicht bestehen konnten. Wenn die Marxisten davon ausgehen, daß "heute der *Kampf um die Sicherung des Friedens objektiv zum Dreh- und Angelpunkt des gesamten Wirkens der internationalen Arbeiterklasse geworden (ist)*"(135), kann man ihnen noch zustimmen, wenn man bedenkt, daß eine kriegerische Auseinandersetzung zwischen den beiden Hauptblöcken der Epoche 1917-1990 vermutlich atomar eskaliert wäre und sowohl die Lösung des ökonomischen Gegensatzes zwischen Kapital und Arbeit als auch die Möglichkeiten einer alternativen Gesellschaft nichtig geworden wären. Logisch inkohärent wird diese Theorie, wenn die Marxisten aus dieser Einsicht schließen, daß "zugleich der *Kampf um die Sicherung des Friedens auf qualitativ neue Weise in den Prozeß der historischen Mission der Arbeiterklasse eingeschlossen (ist)*"(135), da sowohl aus einer Lösung der Frage "Krieg und Frieden" keine Lösung der Probleme der Arbeiterklasse folgert, als auch die Lösung der ökonomischen Ungleichheit nicht zwangsläufig eine friedvolle Welt nach sich zieht.¹⁶³

Noch deutlicher als auf dem Gebiet der Ökonomie scheint die Theorie des "wissenschaftlichen Sozialismus" die zu Beginn von Kapitel 2.2.2. angesprochene These von Marx zu belegen, nach der ein dogmatisches Beharren auf einer historisch überkommenen, strategischen Hypothese, selbst wenn diese in ihrer konkreten Zeit richtig war, zu einer Auflösung der ihr zugrunde liegenden Theorie führen muß, da sie die Chancen einer produktiven Nutzung der Krise, die als Differenz von Realität und

¹⁶² MEW 23, 789-791.

¹⁶³ "Zum Entwicklungsprozeß dieser Koalition der Vernunft gehören die sozialistischen Staaten, die Bewegung der Nichtpaktgebundenen, die internationale kommunistische und die sozialdemokratische Bewegung, die weltweit entstandene neue Friedensbewegung, Vertreter aller Religionen und Konfessionen und immer mehr auch kapitalistische Regierungen, Parlamente, Staaten und Vertreter der Monopolbourgeoisie." (148) Es fragt sich nur, ob sie alle das gleiche Konzept für diese Welt des Friedens hatten?

Theorie verstanden wird, ungenutzt verstreichen läßt. Nicht erst der offensichtliche Realitätsverlust der marxistischen Parteien, Organisationen und Denker der letzten ein bis zwei Dekaden hätte Anhänger der marxischen Theorie und Praxis auf den Plan rufen müssen, um eine Aktualisierung des Marxismus zu unternehmen, sondern schon ab 1917 gab es Ansatzpunkte für eine kritische Hinterfragung dieser Theorie. Warum blieb die Revolution in Westeuropa nach dem Ende des ersten Weltkrieges aus? Warum konnte sich die internationale Ökonomie nach der Krise der zwanziger Jahre wieder erholen? Warum war es möglich, in Deutschland nach dem Ende des Faschismus eine neue kapitalistische Ordnung einzurichten, wo doch selbst so helllichtige Denker wie Horkheimer dies für unmöglich gehalten hatten? Die ganze Entwicklung des Marxismus spätestens von seiner ersten Praxiswerdung an hätte eine neue Schleife des Suchens nach einer adäquaten Analyse der Welt wie sie ist, und nicht wie sie nach dem alten Schema des toten Marx hätte sein sollen, nach sich ziehen müssen. Die einzig kohärente, konkrete Interpretation all dieser Phänomene legt nahe, daß der Marxismus - aus welchen Gründen auch immer - dazu nicht in der Lage war und man nun schauen muß, ob die gesamte Theorie von Marx oder nur ihre marxistische Interpretationsvariante gescheitert ist.

Da zu Beginn dieses Abschnittes der Analyse eine Hypothese von Brecht stand, soll ihm auch das Privileg zustehen, diesen Komplex zu beschließen, auch wenn für ihn erst in Kapitel 3.3.6. die Stunde der kritischen Analyse kommen wird: "Meti sagte: Vielen kann das Bild, das ihre Freunde sich von ihnen machen, nicht hoch genug sein. Ihre Eitelkeit übersieht, daß der Liebende Neues schafft. Man soll mit solchen verkehren, die ein gutes Bild von einem haben, so kann man besser werden, indem man es zu rechtfertigen sucht. Aber es ist schlecht, ein nicht zu rechtfertigendes zu dulden. Denn der Liebende rächt sich, wenn das Urbild versagt, nicht am Bild sondern am Urbild."¹⁶⁴ Bevor von den Liebenden zu den Freunden von Marx übergegangen wird, um dort zu untersuchen, ob ihr Bild der marxischen Theorie durch die hier entwickelten Kriterien gerechtfertigt werden kann, soll auf den Versuch der Umsetzung des Marxismus eingegangen werden, der sich der elften marxischen Feuerbachthese verpflichtet sah, nach der "die Philosophen die Welt nur verschieden *interpretiert* (haben), es kömmt darauf an, sie zu *verändern*."¹⁶⁵ Die hier unternommene Analyse der Legitimationsebene dieser Veränderung läßt für das Ergebnis dieser Transformation in der Sphäre der Praxis nichts Gutes hoffen, selbst wenn die Ereignisse ab 1917 unbekannt geblieben wären und man die Jahre 1989-1991 auf einer einsamen Insel verbracht hätte.

¹⁶⁴ Brecht Werke 18,61.

¹⁶⁵ MEW 3,7.

"Vielleicht gibt es am Ende nur eins zu tun, wenn man die Menschen liebt: sie über die Wahrheit zum Lachen zu bringen, *die Wahrheit zum lachen bringen*, denn die einzige Wahrheit heißt: lernen, sich von der krankhaften Leidenschaft für die Wahrheit zu befreien."

Umberto Eco¹⁶⁶

2.3. Die Praxis: Reflexionen und Marginalien

Nachdem die zentralen Träger des Gedankengebäudes mit dem wohlklingenden Namen Marxismus analysiert wurden, gilt es nun zu untersuchen, wie sich dieses Gebäude in der Welt entäußerte. Dabei ist auffällig, daß die Hohenpriester des voluntaristischen Idealismus ein recht laxes Verhältnis zu ihrer sonst so hartnäckig verteidigten Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Theorie an den Tag legten, wenn es darum ging, reale oder vermeintliche Massenströmungen mit der Idee zu beglücken, Teil der internationalen Befreiung der werktätigen Massen zu sein. Wenn sich die Darstellung der Umsetzung der gewußten Wahrheit, als deren Verkörperung sich der Marxismus verstand, nicht in einer wissenschaftlich adäquaten Weise präsentiert, sondern an den feuilletonistisch-aphoristischen Stil anknüpft, der zu Beginn der Darstellung der Welt nach Marxistenmaß verwandt wurde, so ist dies einerseits dem Umstand geschuldet, daß jeder der angesprochenen Bereiche für eine selbständige Untersuchung komplex genug wäre, bzw. daß solche Arbeiten zum Teil auch schon vorliegen und so an dieser Stelle nur einige, besonders markante Elemente herangezogen werden, andererseits dient die Darstellung der Praxis für den in dieser Studie untersuchten Gegenstand nur als Beleg für die tragischen Folgen, die sich aus der marxistischen Fehlinterpretation des marxischen Werkes ergeben haben. Dabei soll, anders als in der kritischen Analyse der theoretischen (V)Erarbeitung der Welt durch die Marxisten, nicht allein auf der Ebene der Kritik stehen geblieben werden, sondern es sollen, ausgehend von der Kritik der gescheiterten Auslegungsvariante der marxischen Theorie, erste Ansätze für eine neue, den realen Erfordernissen der Welt angepaßtere Entäußerung der Theorie angesprochen werden, ohne daß auch nur der Versuch unternommen wird, neue Richtlinien oder Handlungsmaximen für nach Freiheit, Gleichheit und Solidarität strebende Menschen zu bieten. Nicht nur, daß diese Arbeit nicht mehr sein kann als ein erster Schritt in die Richtung einer Neubegründung einer praktischen Philosophie in der Tradition von Karl Marx - eine Analyse der Bewegungsformen des menschlichen Individuums in dem Möglichkeitsgeflecht des realen Lebens unter der Maxime eines Strebens nach Freiheit, Gleichheit und Solidarität ist erst möglich, wenn sowohl die Zielkategorie dieses Strebens, als auch mögliche Formen der Interaktion auf dem Weg zu diesem Ziel in Augenschein genommen werden.

¹⁶⁶ Eco, Umberto; Der Name der Rose; München 1982; S.624.

2.3.1. Der äußere Rahmen: Der Marxismus im Spinnennetz des Nationalismus

Seit dem Ende des selbsternannten Sozialismus nehmen die Diskussionen um Nation und Nationalismus stark zu, und dies nicht nur in reaktionären Kreisen, die neue Eroberungsziele suchen, sondern auch bei den noch verbliebenen Marxisten, wobei zumeist mit einer positiveren Bewertung der Nation geendet wird, als begonnen wurde. Soweit so schlecht. Nur, warum sehen die Marxisten im positiven Bezug auf die mythische Sphäre der Nation eine Chance für die "Rückgewinnung" ihres sich verflüchtigen Einflusses?

Wenn man hinterfragt, auf welche Grunddefinition der Nation diese Kreise rekurrieren, wird in der Regel ein Bezug gesucht zu einer gemeinsamen Geschichte, zu einer gemeinsamen Sprache, Lebensweise und Kultur, zu einer Bindung an heimische Territorien und ein vages Zusammengehörigkeitsgefühl. Wahrhaft leere Formeln, die sich nur in Abgrenzung zu anderen Nationen definieren lassen, denn welcher Freund der Neuinterpretation des Begriffs "Nation" orientiert sich schon an der Nation des Menschen an sich? Was ist aber z.B. die deutsche Lebensweise? Häuser abfackeln und Menschen vergasen? Was ist eine gemeinsame Geschichte? Wie lange müssen Menschen in einem Territorium leben, um zu einer Nation zu werden, gleichgültig, ob sie individuell eingewandert sind oder ob die Region, in der sie leben, erobert worden ist? Drei, fünf, zehn Generationen lang? Muß man das "Blut", die durch die Nazis etablierte Form der Definition von Nation, haben?

In diesem Abschnitt wird auf eine Darstellung der marxistischen Position zu diesem Komplex aus Platzgründen verzichtet und direkt zur Untersuchung der Materie übergegangen, da eine große Zahl von guten Arbeiten zu diesem Thema vorliegt.¹⁶⁷ Was

¹⁶⁷ Aus der Vielzahl dieser Darstellungen sei vor allem auf die Studien von Eric Hobsbawm "Nationen und Nationalismus - Mythos und Realität seit 1780" (Frankfurt/Main 1991), Reinhard Kühnl "Nation - Nationalismus - Nationale Frage" (Köln 1986), Étienne Balibar und Immanuel Wallerstein "Rasse Klasse Nation - Ambivalente Identitäten" (Hamburg 1990) Otto Bauer "Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie" (in: Marx-Studien, Bd.2; Wien 1924) und Stuart Hall "Rassismus und kulturelle Identität" (Hamburg 1994) verwiesen.

Im marxistischen "Philosophischen Wörterbuch" werden zwei Typen von Nationen unterschieden, "die kapitalistische Nation und die sozialistische Nation, wobei die sozialistische Nation in der Regel aus der revolutionären Umgestaltung der Existenzbedingungen und des Inhalts der kapitalistischen Nation hervorgeht." (Klaus, Georg/ Buhr, Manfred (Hrg.); Philosophisches Wörterbuch; Leipzig 1975, S.835) Die in beiden Gesellschaftsformationen gleichbleibende "Substanz" der Nation wird als ihre "ethische Grundlage" definiert und umfaßt "Sprache, Beziehung zum Territorium, spezifische Besonderheiten der Kultur und der Sozialpsyche", während unter der sich verändernden "sozialen Natur" "ökonomische und politische Beziehungen, Sozialstruktur, Inhalt der Ideologie und Kultur" (Philosophisches Wörterbuch 1975; S.837) verstanden werden. Es fragt sich, ob das Vergesellschaftungskonzept der "Nation" die Wahrung dieser letztlich unbestimmten und willkürlichen Besonderheiten garantieren und dergestalt vermitteln kann, daß sie nicht ihren von den Realsozialisten behaupteten emanzipatorischen Charakter verlieren. Die dem Nationen-Konzept impliziten Abgrenzungstendenzen hätten gerade angesichts der zu Recht von der materialistischen Geschichtswissenschaft analysierten Bedeutung der Nation für die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise kritischer reflektiert werden müssen. Meiner Ansicht nach ist das marxistische Festhalten am Nationalstaat als einer "notwendige(n) Strukturform und

ist also diese Nation, ja gibt es sie überhaupt? Unabhängig von der Bewertung kommen fast alle neueren Untersuchungen zu der These, daß es sich bei der Nation um eine Form der Vergesellschaftung des Menschen handelt, und diese These ist einleuchtend, auch wenn diese Aussage selten in den konkret-historischen Zusammenhang gestellt, sondern direkt zu einer Bewertung übergegangen wird. Ich will ersteres versuchen, auch wenn es scheinbar zu weit von der politischen Praxis wegführt. Ohne allzu tief in Zentralfragen einer Ontologie abzustiegen, kann man festhalten, daß alle Hinweise der Menschheitsgeschichte, vor allem ihre Genese, die These belegen, daß der Mensch ein geselliges Wesen ist und einem ständigen Streben nach Vergesellschaftung unterworfen scheint, selbst in Zeiten, in denen die Ratio einem solchen Streben eher negativ gegenüber eingestellt sein müßte. Ausgehend von dieser Prämisse, die hier apriorisch gesetzt werden muß, scheinen die Konstanten der menschlichen Entwicklung zu sein: erstens in Vergesellschaftung zu leben und zweitens, daß diese Vergesellschaftung im Prozeß der Geschichte eine zunehmende Abstraktheit gewinnt.¹⁶⁸

Für Jahrtausende war die überschaubare Gruppe von Menschen im konkret-gesellschaftlichen Umfeld des Individuums sein Bezugsrahmen, für den jede Herrschaft von "Außen" äußerlich und somit beliebig austauschbar war. Dem mittelalterlichen Bauern war es gleichgültig, ob sein "deutscher" Kaiser aus Spanien, Italien oder Frankreich stammte, ob er die Sprache seiner Untertanen beherrschte oder ob die Herrschaft nach Schlachten zwischen Berufsheeren zu diesem oder jenem anderen Monarchen wechselte. Für das Individuum blieb der überschaubare Rahmen seiner Familie und seines Bekanntenkreises Ebene und Grenze der Vergesellschaftung. Diese "Bande des Blutes" sind natürlich irrational, doch erscheinen sie durch den allgemeinen Glauben an sie als Basisbeziehung der Menschen dieser Epoche, denn rein rational betrachtet ist es völlig gleich, ob meine Familie und Freunde verhungern oder durch fremde Horden getötet werden oder mir Unbekannte, solange Ich selbst nicht materiell von den Auswirkungen dieser Ereignisse betroffen bin, und doch ist diese, auf einem Mythos aufbauende, erste Vergesellschaftung des Menschen sein Schritt aus dem Tierreich, wo gerade die Logik des "Jeder gegen Jeden" herrscht. Es ist die irrationale Vorahnung der rationalen Vergesellschaftung des Menschen an sich, die erst am Ende der Vorgeschichte der Menschheitsentwicklung stehen wird.

Mit der französischen Revolution und der dort erstmals erfolgten aktiven Postulierung einer Gemeinschaft aller Menschen erschloß sich das Individuum die Ebene der Nation

Entwicklungsform der Gesellschaft" (Philosophisches Wörterbuch 1975; S.837) mit der stalinschen Idee vom Sozialismus in einem Land verknüpft, und so ist es nur folgerichtig, daß "bürgerlich-kosmopolitische Vorstellungen von der raschen Errichtung eines übernationalen 'Weltstaates' mit der marxistischen Theorie und dem sozialistischen Internationalismus nichts gemein (haben)." (Philosophisches Wörterbuch 1975; S.838)

¹⁶⁸ Ein zentrales Element einer Neubegründung praktischer Philosophie in der Tradition von Karl Marx wird einer anthropologischen Untersuchung der Genese des Menschen auf der Grundlage der neuesten, (natur-) wissenschaftlichen Erkenntnisse zukommen, da die von Marx nur peripher behandelte Phase des "Urkommunismus" und dessen Übergang zu den verschiedenen Formen von gesellschaftlichen Herrschaftsstrukturen Aufschlüsse über die innere Struktur der Moderne und Möglichkeiten einer Transformation erwarten lassen.

und damit diese neue Form von Vergesellschaftung. Nationalstaaten, im modernen Sinne des Wortes, formierten sich in Europa erst in der Abwehr der napoleonischen "Befreiungskriege", mit der die abstrakten Prinzipien der bürgerlichen Revolution allgemeine Gültigkeit erhalten sollten. Insgesamt - ob nun mit der Durchsetzung des "code napoleon" als erstmals rationale Grundlage der Gesellschaft, oder in der reaktionären Version des Wiener Kongresses, stellt der Entwicklungsweg der Vergesellschaftung von der Kleingruppe zur Nation einen gewaltigen Fortschritt dar. Der Einzelmensch ist erstmals bereit, unabhängig von der materiellen Seite für andere, ihm unbekannte Exemplare seiner Gattung einzutreten. Daß dies reichlich für höchst negative Prozesse wie Kriege, Unterdrückung etc. ausgenutzt wurde, ändert nichts an der Positivität des Prozesses an sich. In diesen Zusammenhang sind auch alle, aus heutiger Sicht nationalistischen Äußerungen von Marx und Engels einzuordnen.¹⁶⁹ Die nationale Ebene der Vergesellschaftung erreichte in und durch die Weltkriege und die dort erstmals vollzogene Aufhebung der Trennung in Kombattanten und Nichtkombattanten - also die Einbeziehung der Nation insgesamt in das Kriegsgeschehen - sowohl ihren Höhepunkt als auch ihr Ende. Die Vernichtung ganzer Völker durch die Nazis ist nichts anderes als das logische Resultat der Vorstellung, daß es eine Nation als festgefügt Ganzes gibt, die nicht mehr assimiliert und dadurch eliminiert werden kann. Der totale Krieg ist keine besondere Gemeinheit der Nazis, sondern das zwangsläufige Resultat jeder nationalen Politik. Die Nation ist natürlich genau wie die "Bande des Blutes" ein irrationaler Mythos, denn es gibt keine rationale Begründung, warum mir die Vergewaltigung einer Frau aus München durch den "bösen Iwan" mehr zu schaffen machen sollte als dieselbe Tat, vollzogen in Ouagadougou.

Insgesamt kann die nationale Ebene der Vergesellschaftung nur ein Zwischenstadium zur Vergesellschaftung der Menschen an sich sein - also aller Menschen aller Länder, Regionen, "Rassen", Sprachen, Weltanschauungen - und deswegen wandelt sich die Rolle der Nation auch im historischen Prozeß von einer zutiefst positiven zu einer zutiefst negativen. Ausgehend von dem konkreten, historisch-gesellschaftlichen Rahmen kann geklärt werden, welche Rolle der Bezug auf Nation im Wechselwirkungsgeflecht der Politik spielt, denn während das Streben unterdrückter Völker nach der Erlangung eines Nationalstaates verständlich erscheint, wenn es nicht auf dieser Ebene stehen bleibt, so ist jede nationale Orientierung in den Hauptländern der Kapitalismus heute zutiefst reaktionär, nicht nur weil diese Nationen im Besitz eines Nationalstaates andere unterdrücken, ob sie wollen oder nicht, sondern auch, weil es im Zeitalter einer zunehmend internationalistischen Produktion, Kultur, Wissenschaft und Lebensweise anachronistisch ist, nationale "Werte" hochzuhalten und auf sie zu orientieren. Dies gilt ausdrücklich nur für die kapitalistischen Hauptländer, auf die Verhältnisse in Asien, Afrika und Lateinamerika kann hier nicht eingegangen werden, da dies eine ausführliche

¹⁶⁹ Diesen Umstand erkennt Karam Khella, der Marx und Engels als Vordenker des europäischen Imperialismus brandmarkt: Khella, Karam; Mythos Marx - Eine Geschichts- und Theorierevision; Hamburg 1995. Vgl. auch: Kuhnen, G./ Schlüter, H.; Mythos Revolutionäres Subjekt; Hamburg 1990.

Untersuchung der Regionen im Fadenkreuz ihrer historischen Entwicklung voraussetzen würde, die hier nicht geleistet werden kann.¹⁷⁰ Heute ist für die angesprochenen Länder und Regionen eine wahrhaft internationalistische Ausrichtung, die nicht an Zwischenstadien wie transnationalen Geflechten - sei es Europa, sei es das Bündnis der Reichen gegen die Armen - stehen bleibt, Grundvoraussetzung jeder emanzipatorischen Praxis.

Nationale Bezugsrahmen als Abwehr gegen Faschismus und somit als Handlungsrahmen des Antifaschismus zu instrumentalisieren, muß mit aller Entschiedenheit abgelehnt und zurückgewiesen werden, denn nicht nur die verheerende Wirkung des "Programms der KPD zur nationalen und sozialen Befreiung des deutschen Volkes" vom August 1930 auf die reale Widerstandskraft gegen die faschistische Ideologie kann als Beleg heran gezogen werden¹⁷¹, sondern auch die Tatsache, daß mit einem wie auch immer gearteten Bezug auf Nation der Überhöhung dieser Form der Vergesellschaftung durch die Schaffung von Wünschen und Hoffnungen, in diesem System etwas zu ändern, Vorschub geleistet wird. Wenn man den Menschen einreden will, Faschismus und Rassismus im nationalen Rahmen mit nationalen Mitteln zu bekämpfen, darf man sich nicht wundern, wenn die Menschen entgegen der historisch schlüssigeren Ausdehnung auf eine internationale, humanistische Verarbeitung ihrer Vergesellschaftung in alte Denkmuster der Befreiung im nationalen Rahmen zurückfallen, die einen Teil der faschistischen Ideologie (Strasser und Röhm) bilden. Jede Politik, die sich - und sei es in noch so guter und ehrlicher Absicht - der Nation als Bezugsrahmen bedient, leistet einer zunehmenden Faschisierung, die gerade auf der durch Angst erzeugten Ablehnung der Verarbeitung der real existierenden Internationalisierung fußt, Vorschub. An einer Orientierung auf das internationale Geflecht der Menschen führt, auch wenn dies unpopulär sein mag, kein Weg vorbei.

Der neue Nationalismus hat, ähnlich wie der alte, - was die marxistische Faschismus-Analyse nie verstanden hat - eine reale Basis. Auf der einen Seite wird seit einigen Jahren jede politische Entscheidung, die den Unwillen dieser oder jener Gruppe hervorrufen könnte, mit den Sachzwängen der EU und den Anordnungen aus Brüssel begründet, ohne daß den Menschen klar wäre, wie Entscheidungen in der EU gefällt werden. Die Individuen vermuten also in Brüssel eine fremde Macht, die hinter ihrem Rücken und gegen ihren Willen, aber auch ohne Einbeziehung ihrer "legalisierten" Vertreter eine Politik gegen die Menschen organisiert. Dies ist nicht ganz falsch, wie der Vertrag von Maastricht zeigte, jedoch geht es auf der anderen Seite in Brüssel ganz demokratisch zu. Anstatt sich aber gegen diese Form der Demokratie und diese Form der Gesellschaft zu

¹⁷⁰ Vgl. z.B. meine Studie: Eine Welt zu gewinnen! Die antikoloniale Strategie-Debatte in der Kommunistischen Internationale zwischen 1917 und 1929 unter besonderer Berücksichtigung der Theorien von Manabendra Nath Roy; Bonn 1994.

¹⁷¹ Welche Spätfolgen sich aus diesem verfehlten Bezug auf die Nation ergaben, wird in der Studie von Michael Klein "Antifaschistische Demokratie und nationaler Befreiungskampf - Die nationale Politik der KPD 1945-1953" (Westberlin 1986) deutlich - so sah sich z.B. die KPD in Deutschland zeitweilig in einem antikolonialen Befreiungskrieg gegen die Westmächte begriffen und schloß vor diesem Hintergrund mit faschistischen Gruppen Bündnisse, um die Heimat aus den Händen der fremden Okkupanten zu retten.

wehren oder zumindest daran Kritik zu äußern, richten sich die Emotionen gegen die Symptome, nicht aber gegen das Problem selbst. Auch die Furcht vor dem "Fremden" ist nur zu verständlich, ist sie doch ähnlich der Angst des Reichen vor dem Einbrecher, und genau wie dieser die sozialen Probleme nicht als Ursache erkennt, erkennt auch der Europäer den Gegensatz Nord-Süd und die durch diesen Gegensatz erzeugte Wanderungsbewegung nicht als Ursache, sondern er sieht nur das Symptom - den Fremden, der seine Chance wahrnimmt, um sein konkretes Leben zu verbessern. Auch hier wird wieder eine zunehmende Internationalisierung deutlich, denn der Fremde trägt durch seine Flucht die für viele unbekannte Realität des Kapitalismus zu seinem Ursprung zurück und ruft dort natürlich nicht, wie man in einer rationalen Gesellschaft erwarten könnte, Sympathie hervor und damit Potential gegen das System, das eine solche Ungerechtigkeit erzeugt, sondern die Entfremdung der Menschen des Zentrums läßt den Zorn der Individuen gegen die Opfer und Symptome des Systems schlagen. Beziehungen, die rational betrachtet einfach und klar sind, erscheinen durch die Entfremdung aller Elemente als unlösbare Probleme, die offenbar nur durch nackte Gewalt gelöst werden können.¹⁷² Eine revolutionäre Bewegung muß neben der notwendigen Internationalität gerade dieses Maß an Abstraktheit erhalten, um diesen Prozeß zu durchschauen, denn obwohl die Wahrnehmung von Welt immer umfassender wird, sei es durch moderne Medien oder eine gewachsene Reisetätigkeit, erscheint diese im Bewußtsein der Menschen in einer entfremdeten Gestalt. Um dieser Verkehrsstruktur entgegenzuarbeiten ist es notwendig, die Gesamtheit zu analysieren, denn nur das Wissen um die Totalität macht einen Zugang zum Problem der Entfremdung möglich. Eine praktische Philosophie, die also nicht auf dieser oder jener Seite einer entfremdeten Wirklichkeit passiv stehen, sondern aktiv in den Prozeß der Geschichte eingreifen will, muß daher Möglichkeiten entwickeln, um diese Entfremdung zu durchschauen. Man kann nur bekämpfen, was man kennt, da ein Kampf gegen etwas Unbekanntes zumindest in der Ebene der Ideologie schon im Voraus verloren ist. Ohne allzusehr das Thema aus den Augen zu verlieren sollte jedoch noch auf den Antifaschismus eingegangen werden, der von fast allen Marxisten als einer der Hauptinhalte ihrer praktischen Arbeit verstanden wird. Der klassische, marxistische Antifaschismus in der BRD, aber auch in der DDR ist auf die Vergangenheit gerichtet. Zeitzeugen oder Historiker berichten in schulmeisterlicher Art und Weise über die Verbrechen der Nazis in den KZs und über die Verfolgung des Widerstandes. Eine Aufarbeitung des Alltags des Faschismus, der Verstrickung des "normalen", sympathischen Menschen in die Maschinerie des Faschismus fehlt bei solchen Veranstaltungen zumeist, obwohl es gute und prägnante Untersuchungen zu dieser

¹⁷² Der Bezug auf die Entfremdung des Menschen erscheint oft als Notnagel des "kritischen Marxismus" und dies oft nicht ganz unbegründet, da viele Autoren zwar die Auswirkungen der Entfremdung kritisieren, diese selbst aber nicht hinterfragen. Zu diesem Problemkomplex vgl. z.B.: Israel, Joachim; Der Begriff Entfremdung - Makrosoziologische Untersuchung von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart; Hamburg 1972; aber auch die teilweise etwas überspitzte Kritik von: Dozekal, Egbert; Von der 'Rekonstruktion' der marxischen Theorie zur 'Krise des Marxismus'; Köln 1985.

Thematik gibt.¹⁷³ Der Marxismus hat es nie verstanden, das Phänomen der Massenbegeisterung für den Faschismus zu erklären, nicht zuletzt da sich sonst die Begründung für die Etablierung eines selbsternannten antifaschistischen Staates in Deutschland sehr schwer gestaltet hätte. Im schematischen Denken der Marxisten zerfiel die Welt in die Hintermänner des Finanz- und Großkapitals, die SS- und SA-Bestien und die Helden des Widerstandes. Die breite Masse wurde nicht als Akteur verstanden, sondern nur als Adressat für pathetische Aufforderungen zum Handeln, bzw. als unmündiges und verführtes Wesen, das auf den "rechten" Weg zurückzubringen sei. Warum diese Menschen nicht gehandelt haben, oder anders gehandelt haben als es sich die Marxisten wünschten, wurde nicht hinterfragt, sondern mit der Desinformationspolitik der Gegner begründet, und an dieser Auffassung von Antifaschismus, dessen Methoden bis heute die gleichen geblieben sind, hat sich nicht viel geändert. Man erinnert an die Verbrechen der Vergangenheit und zieht Vergleiche zur heutigen Zeit, um so die Menschen über die Schlechtigkeit der Nazis aufzuklären und davor zu warnen, sich ihnen anzuschließen. Wenn man mit ihnen zusammentrifft, hält man Transparente hoch, auf denen die Weisheiten der Vergangenheit rezitiert werden, und hindert sie daran, ihre Veranstaltungen durchzuführen. Diese Form des Antifaschismus ist vor 1933, in der Zeit zwischen 1933 und 1945 und in der Zeit danach in beiden Teilen Deutschlands gescheitert, denn man kann der DDR nun wirklich nicht vorwerfen, daß sie ihre Bürger nicht genug über die Verbrechen zwischen 1933 und 1945 informiert hat, und doch sind viele Bürger der ehemaligen DDR heute in den Reihen der Faschisten aktiv, aber auch im Westen wurde spätestens seit dem Beginn der 70er Jahre in ausreichender Form über die Verbrechen der Nazis berichtet. Selbst die Nazis wissen heute, daß es Gaskammern und industrielle Massenhinrichtungen gab, ihnen ist dies jedoch egal und sie haben nicht ganz Unrecht damit, nehmen die Marxisten doch für sich in Anspruch, einen neuen Versuch des Sozialismus zu etablieren, obwohl es den Gulag gegeben hat, und die Demokraten glauben nach wie vor, durch Wahlen eine gerechtere Gesellschaft zu erreichen, obwohl Auschwitz das Resultat von freien Wahlen ist. Mit Aufklärung kann man den Faschismus nicht bekämpfen. Neue Zeiten verlangen ein neues Herangehen an die Probleme der Zeit. Die Überhöhung des Kampfes der Helden der Vergangenheit lockt nur die konservativen Kräfte hinter dem Ofen hervor und hilft nicht gegen die neuen Nazis, sondern bestätigt die, die einer Meinung sind, darin, daß sie die guten Deutschen sind. Andere, die keine Meinung oder eine faschistische Auffassung haben, erreicht man damit nicht. Diese Methoden der Erklärung der Gegenwart durch die Konservierung der Vergangenheit hindern auf der Suche nach einem neuen Anfang und wenden sich damit in letzter Instanz gegen ihre ursprüngliche Intention. In diesem Sinne kann auch nicht diese oder jene Haltung zur Nation die Zentralfrage einer wie auch immer gearteten praktischen Philosophie sein, sondern nur eine rationale Beantwortung der Fragen der Menschen insgesamt.

¹⁷³ Vgl. z.B. das erst jüngst erschienene Werk des amerikanischen Soziologen Daniel Jonah Goldhagen "Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the holocaust" (New York 1996).

2.3.2. Die direkte Vermittlung: Die Partei hat immer Recht

Die Partei nimmt im Glauben von Marxisten einen großen Stellenwert ein, ähnlich der Kirche im christlichen Glauben, und dabei ist es nebensächlich, ob es sich um die lockere Form einer Interessengemeinschaft handelt oder die hermetische Struktur einer Kadersekte. Die Partei wird als kollektiver Organisator der Arbeiterklasse und somit der dort vorhanden geglaubten Totalität verstanden und erscheint in ihrer mystifizierten Form als die einzige Möglichkeit für Menschen, die das vermeintliche Pech hatten, nicht schon als Teil der Guten und Gerechten geboren zu werden, zu diesen zu stoßen, denn mit dem Eintritt in die Kommunistische Partei konnte man sich über Nacht von den Fesseln seiner Jugend und gesellschaftlichen Bindungen lösen und zum Vorarbeiter der neuen Ordnung aufsteigen. Daß ein Großteil der sozialen Gruppe, der sich die Jünger der Revolution anschließen wollten, ihre Hoffnungen und Wünsche gerade in eine andere Richtung projizierte und ihr soziales Umfeld in Richtung eines netten Reihenhauses am Stadtrand verlassen wollte, wurde einfach ausgeblendet, denn was nicht sein kann, das nicht sein darf.

Dem unvoreingenommenen Betrachter der marxistischen Parteitheorie stellen sich folgende grundlegenden Fragen: 1. Ist die Formierung einer Partei, ob nun Kadergruppe oder lockerer Diskussionskreis, eine zwingende Forderung der praktischen Philosophie in der Tradition von Karl Marx für die Vorbereitung und Durchführung eines grundlegenden, emanzipatorischen Wandels? 2. Wie muß eine solche Organisation, wenn man sie denn für nötig erachtet, beschaffen sein, um nicht die eine Diktatur des Kapitalismus durch eine neue Diktatur der Partei zu ersetzen?

Unabhängig von der Beantwortung der ersten Frage, die jeder Marxist mit einem eindeutigen "Ja" beantwortet hätte und auf die deswegen in diesem Kapitel, das der Kritik des Marxismus gewidmet ist, nicht eingegangen werden kann, bietet es sich an, mit der Kritik der alten Parteiauffassung zu beginnen und aus dieser Kritik Ansätze einer neuen Form der direkten Vergesellschaftung der Revolutionäre zu entwickeln, wenn man nicht bereits zu der Erkenntnis gelangt ist, daß jede Form von Vergesellschaftung in den Strukturen des de facto die ihr impliziten, als negativ verstandenen Strukturen nur erneut reproduziert. Die Konkretisierung einer Organisationstheorie als Methode der Entwicklung kann erst nach Setzung der Zielkategorie dieser Bewegung unternommen werden, da eine Organisation in der Tradition von Karl Marx gerade kein Selbstzweck sein kann, wie im Marxismus, sondern lediglich ein Mittel zur Durchsetzung einer im voraus definierten, gedanklichen Möglichkeit einer Alternative. Vor diesem Hintergrund wird auf die Dialektik von Weg und Ziel, Zweck und Mittel, Mensch und Methode erst später eingegangen werden und sich an dieser Stelle auf eine kritische Hinterfragung der marxistischen Vorstellung beschränkt.

Das Organisationsprinzip der innerparteilichen Demokratie, das sich historisch durchsetzen konnte, ging mit einer Orientierung auf Betriebe und Wohngruppen oder Zellen von der sozialen Lage der Arbeiter gegen Ende des letzten Jahrhunderts aus, wie

Rosa Luxemburg schon 1905 treffend analysierte¹⁷⁴, was zur Folge hatte, daß auch die innerparteiliche Hierarchie dem Konzept der Arbeitsorganisation des kapitalistischen Großbetriebes der Jahrhundertwende ähnelte wie ein Ei dem anderen. Neben der Unsinnigkeit eines steifen, unhistorischen Festhaltens an diesem Konzept gibt es auch prinzipielle Denkfehler innerhalb dieses Gedankengebäudes, die es unmöglich erscheinen lassen, von einer Potenz zur Demokratisierung zu sprechen, wobei natürlich betont werden muß, daß dieser "demokratische Zentralismus" exakt das Modell der "bürgerlichen Demokratie" kopiert hat, als Methode zur Verstümmelung und Unterminierung der ursächlichen Intention der demokratischen Idee. Der demokratische Zentralismus wird von den Parteien, die sich auf den Marxismus beziehen, auch heute noch nach einer von ihnen klassisch genannten Definition bestimmt, die sich aus folgenden Komponenten zusammensetzt:

- a. Anwendung des Wahlprinzips für alle Leitungsorgane der Partei von den höchsten bis zu den niedrigsten;
- b. strikte Parteidisziplin und Unterordnung der Minderheit unter die Mehrheit;
- c. periodische Rechenschaftslegung der gewählten Organe an ihre Organisation;
- d. kollektive Diskussion im Vorfeld einer Beschlußfassung, danach Einstellung der Diskussion und Umsetzung der beschlossenen Thesen durch alle Mitglieder;
- e. bindende Gültigkeit der Beschlüsse der höheren Organe für die niederen und für alle Parteimitglieder.¹⁷⁵

Den Ideologen dieser Parteien, aber wohl kaum der Masse der Mitglieder, ist bewußt, daß dies nicht die leninsche oder gar die marxsche Definition, sondern die Definition Stalins ist, denn sie konnte selbst in der KPdSU erst nach Lenins Tod durchgesetzt werden. In der durchaus lesenswerten stalinschen Schrift "Über den Leninismus" von 1924 heißt es: "Aber nachdem der Meinungskampf beendet, die Kritik erschöpft und ein Beschluß gefaßt ist, bildet die Einheit des Willens und die Einheit des Handelns aller Parteimitglieder jene unerläßliche Bedingung, ohne die weder eine einheitliche Partei noch eine eiserne Disziplin in der Partei denkbar ist."¹⁷⁶ Letztlich ist es jedoch für die heutige Praxis zwar nicht überflüssig, aber lediglich für Historiker von Bedeutung, das marxsche oder leninsche Parteimodell zu rekonstruieren, auch wenn in einer Unzahl von Untersuchungen nach dem ursprünglichsten Entwurf geforscht wird, bevor dieser dann der stalinschen Realität entgegengestellt wird - natürlich mit dem Resultat, daß Stalin als der Bösewicht der Geschichte erscheint, der den zutiefst demokratischen Ansatz Lenins durch gemeine Tricks pervertiert hat. Für eine grundlegende Hinterfragung sind aber gerade die anderen Argumente, die die Kontinuität der Entwicklung deutlich machen, von Interesse. Dies gilt auch für Überlegungen zur methodischen Frage der Organisation und so gilt es, die Wirksamkeit der marxistischen Definition der innerparteilichen Demokratie auf ihren realen Kern abzuklopfen.

¹⁷⁴ RLW 1/2,443-450.

¹⁷⁵ Vgl.: Wissenschaftlicher Sozialismus 1989; S.75/76.

¹⁷⁶ SW 6,160.

Das erste Prinzip, welches die Wahl aller Funktionäre beschreibt, hört sich in dieser allgemeinen, unverbindlichen Form sehr demokratisch an. Besteht die Realität also in einer möglichst breiten Partizipation der Mitglieder einer Gruppe an der Führungsebene dieser Organisation? Wer schlägt die Kandidaten, die zur Wahl stehen, vor, und wie und wann haben diese die Möglichkeit, sich ihren Wählern mit ihren Positionen vorzustellen? In der Praxis ist es so, daß die Mehrheit der Leitungsebene eine Wahlliste erstellt, auf der sie selbst und einige ihrer Schützlinge - als Ersatz für kritische Vorstandsmitglieder - erscheinen, die durch die von dieser Leitungsebene kontrollierten Publikationen der Parteien, oder durch Beiträge auf den von den Vorständen organisierten Veranstaltungen, dem gemeinen Wahlgenossen präsentiert und schmackhaft gemacht werden. Bei Wahlen zu Parlamenten beklagen sich die Marxisten immer darüber, daß keine Chancengleichheit bei der Wahlwerbung existiere, aber in den marxistischen Parteien wird dies ebenso gehandhabt, mit dem Resultat, daß es zwar eine Wahl vieler Gremien der Parteien gibt, eine Chancengleichheit, wie sie idealtypisch existieren sollte, fehlt aber zwangsläufig.

Das zweite Prinzip, das die Unterordnung der Minderheit unter die Mehrheit zum Inhalt hat, muß sich die Frage stellen lassen, ob es zwischen Demokratie und Diktatur nur einen quantitativen Unterschied gibt und keinen qualitativen. Ist nicht die Herrschaft von 51% über 49% genauso Diktatur wie 1% über 99% - also nur die Diktatur einer numerischen Mehrheit?¹⁷⁷ Unterordnung der Minderheit unter eine wie auch immer ermittelte Mehrheit erscheint so als eine verklarte Form der Diktatur, denn wo Unterordnung stattfindet gibt es Herrschaft. Herrschaft und authentische Demokratie widersprechen sich aber wie Feuer und Eis.

Das dritte Prinzip befaßt sich mit der periodischen Rechenschaftslegung. Kann jeder "Genosse" über die Richtigkeit des Rechenschaftsberichtes urteilen und somit im Vollbesitz aller Informationen eine Entlastung erteilen? In der Realität kann dies gar nicht sein, da nur die Leitungsebene im Vollbesitz aller Informationen ist und somit die Informationen so filtern, gewichten und lenken kann, daß sie die Arbeit des Vorstandes im besten Licht erscheinen läßt, und somit erweist sich eine Rechenschaftslegung als überflüssig, da sie von den "Genossen", die nicht der Leitungsebene und vor allem den Sekretariaten dieser Leitungsebene angehören, nicht kontrolliert werden kann. Die Führung einer Organisation kontrolliert durch die Rechenschaftslegung höchstens sich selbst und das hat mit der erklärten Demokratie nichts zu tun.

Die vierte Definitionsebene umfaßt das Dogma einer kollektiven Diskussion im Vorfeld einer Beschlußfassung mit anschließender Einstellung der Diskussion und Umsetzung der

¹⁷⁷ Ein akribisches Rechenbeispiel: Die Mehrheit der Gruppen wählt mit 51% Y und 49% X, ihre Delegierten sind also Y. Auf Kreisebene triumphieren wiederum 51% der Gruppen, nämlich Y über 49% X, wobei die Gruppen, die X entsandt haben, zu 100% aus X bestehen und schon diktieren 26% Y über 74% X. Wenn diese Kreise nun Delegierte auf einen Parteitag entsenden und auch dort die Y-Fraktion knapp mit 51% über 49% X-Delegierte triumphiert, die 100% X-Kreise vertreten, dann diktieren 13% Y über 87% X. Nun kann man natürlich sagen, daß dies nur ein rechnerisches Beispiel ist, aber es zeigt nur die extremste Möglichkeit der Eliminierung von Demokratie, wenn sie das Prinzip der Unterordnung der Minderheit unter die Mehrheit zu ihrem Bestandteil macht, und so schwindet der demokratische Schein vollständig.

beschlossenen Thesen durch alle Mitglieder. Wer bestimmt, wann eine Diskussion beginnt und wann sie beendet wird? Wer bestimmt, worüber diskutiert werden darf und worüber nicht? Die Mitglieder der Partei oder etwa die Realität? Nein, natürlich nicht, sondern die Leitung tut dies, sie entscheidet, in welcher Form diskutiert und debattiert wird und sie wählt die Arbeitsgruppen und segnet die Beschlußvorlagen ab. Das ist das gleiche, als wenn bei einem Sportwettkampf ein Mitspieler die Sportart, die Mannschaften, die Regeln und die Spieldauer festlegt und dann selbst noch den Schiedsrichter macht. Eine freie Debatte ist mit diesen Methoden niemals möglich.

Das fünfte Prinzip liegt in der Verbindlichkeit der Beschlüsse der höchsten Ebene für alle niederen Ebenen begründet und muß sich fragen lassen, ob denn die politischen Verhältnisse und somit die erforderlichen Maßnahmen der Marxisten überall gleich sind. Dies ist natürlich nicht so und deshalb sind zentrale Beschlüsse im besten Fall überflüssig, wenn sie alle Einzelaspekte kombinieren wollen und es somit allen Recht machen und beliebig vielen Interpretationen Raum geben, wenn jedoch eine konkrete Position, die in ihrem Bezugsrahmen richtig sein kann, zur absoluten Größe gemacht wird, erstickt sie alle andersartigen Versuche, Politik zu entwickeln, und schadet damit der Entfaltung der Parteien.

Es verstärkt sich der Eindruck, daß jede Partei, solange die offiziöse Definition des demokratischen Zentralismus vorherrscht, im besten Fall zu einer immer kleiner werdenden Sekte von potentiellen Diktatoren wird. Für den demokratischen Zentralismus könnte man Lenins Kritik am parlamentarischen Demokratismus in der Form umgestalten, daß der demokratische Zentralismus als die verschleierte Form der Diktatur der Bürokratie erscheint. Als Begründung für die heutige restriktive Praxis und Theorie der marxistischen Organisationsform der Revolutionäre - sprich der Partei - wird die Schrift "Was tun?"¹⁷⁸ als wichtigster Text gehandelt, und dies ist nicht ganz falsch, stellt sie doch die erste zusammenhängende Erörterung der Organisationsfragen durch Lenin dar, wobei abweichend von der Historizität, die das Werk von Marx, Engels und Lenin auszeichnet, jedoch häufig die konkreten sozio-ökonomischen Faktoren, unter denen das Werk entstand, außer Acht gelassen und Aussagen, die Lenin 1902 für eine illegale Organisation im Polizeistaat Rußland mit einer kaum ausgebildeten, sehr kleinen Arbeiterklasse und einer breiten, unpolitischen Bauernschaft erarbeitet hatte, auf die heutige Zeit in Mitteleuropa übertragen werden.

Eine Veränderung dieser einmal erreichten negativen Realität von innen heraus scheint nicht mehr möglich und dies liegt nicht zuletzt in den Strukturen des demokratischen Zentralismus selbst begründet. Jede Partei, die diesen Prinzipien in dieser oder jener Form nachhängt, muß zwangsläufig auf Kritik aus ihren Reihen antworten, wie Stalin dies in den Fragen des Leninismus tat: *"Die Partei wird dadurch gestärkt, daß sie sich von opportunistischen Elementen säubert. (...) Deshalb ist der schonungslose Kampf gegen solche Elemente, ihre Verjagung aus der Partei die Vorbedingung für den erfolgreichen Kampf gegen den Imperialismus."*¹⁷⁹ Vor diesem Hintergrund läßt sich die

¹⁷⁸ LW 5,355-551.

¹⁷⁹ SW 6,162.

These vertreten, daß für eine Neufassung einer praktischen Philosophie in der Tradition von Karl Marx der Organisationsform der marxistischen Partei und ihrer innerparteilichen Demokratie kein besonderes Gewicht zugemessen werden kann, das sie über andere Formen des Zusammenschlusses von Menschen erhebt. Einzig der individuelle Wille ihrer Mitglieder zur grundlegenden Emanzipation unterscheidet diese Organisation von anderen, wie etwa dem Rotary-Club und dem Kaninchenzüchterverein XY. Für eine emanzipatorische Bewegung mit dem Ziel einer freien, gleichen und solidarischen Interaktion der Individuen muß somit neben der Formulierung der Ziele auch eine grundlegende Hinterfragung ihrer Organisationsprinzipien erarbeitet werden, wobei sie jedoch aus dem Scheitern der Idee der innerparteilichen Demokratie und des marxistischen Organisationstypus, im Sinne einer bewußten Negation, viel lernen kann, nicht zuletzt da dieses Modell als bewußte Negation des "demokratischeren" Interaktionstypus der Pariser Kommune erarbeitet worden war, das bekanntermaßen nicht nur durch die Kanonen ihrer Feinde, sondern vor allem an der fehlenden Koordination ihrer Mitglieder gescheitert ist.

2.3.3. Der Transmissionsriemen der Geschichte: Die Gewerkschaften

In den Diskussionen, die die marxistischen Kräfte seit dem Zusammenbruch der "sozialistischen Staaten" führen, wird neben dem Bezug auf die Arbeiterklasse als dem revolutionären Subjekt und der Theorie der Partei die Einheitsgewerkschaft als besonders erhaltenswerte Glaubenskategorie gesetzt. Diese Elemente des Marxismus werden als zentrale Positionen einer kommunistischen und revolutionären Identität analysiert und gegen alle Kritik verteidigt.

Ich möchte, anknüpfend an Marx selbst, dessen Leibspruch bekanntermaßen "de omnibus dubitandum"¹⁸⁰ lautete, an das Konzept der Einheitsgewerkschaft einige Fragen stellen. Sowohl die Grundeinsicht von Marx als auch die grundsätzliche Historizität der Erkenntnis werden bei dem zu betrachtenden Komplex häufig nur schwach oder gar nicht berücksichtigt. Lenin kommt zu Beginn seines Buches "Was tun?" auf das Paradoxon zu sprechen, daß "*es an Menschen (fehlt), Menschen (aber) in Massen da sind*".¹⁸¹ Er kam also zu dem Ergebnis, daß eine organisatorische Kraft fehlte, um die Masse, die gegen das System protestierte, zu bündeln und somit "Leiter und politische Führer" die Lösung des Paradoxons darstellten. Als quasi oberste Leitungsebene wurde die revolutionäre Partei der Arbeiterklasse etabliert, die über verschiedene Transmissionsriemen nach und nach die Gewerkschaftsbewegung und die im Reformismus erstarrten Kräfte des Proletariates unter ihre Kontrolle bringen und damit zum Sieg führen sollte. Nun muß man jedoch konstatieren, daß dies zwar in Rußland im Vorfeld der Oktoberrevolution

¹⁸⁰ Zu diesem Motto "bekannte" sich Marx Ende der 60er Jahre im Poesiealbum seiner Tochter Jenny (MEW 31,597). Dort finden sich neben seiner "Maxime: Nihil humani a me alienum puto" auch so banale wie fragwürdige "Bekenntnisse": "Ihre Lieblingstugend: Einfachheit, beim Manne: Kraft, bei der Frau: Schwäche" (MEW 31,597), was wohl letztlich zeigt, daß ihm wirklich nichts menschliches fremd war.

¹⁸¹ LW 5,484.

gelingen war und so 1917 der Sieg des Proletariates ermöglicht wurde, auch wenn dies kein bewußter Prozeß einer Veränderung war, was nicht zuletzt daran deutlich wird, daß seitdem dieses Prinzip nie wieder mit Erfolg praktiziert werden konnte. In Ländern mit starken kommunistischen Kräften kam es in der Regel zu einer Aufspaltung der Gewerkschaften in Richtungsgewerkschaften, und in Ländern mit nur mäßigem kommunistischen Einfluß wurden diese Kräfte systematisch in den Leitungsebenen eliminiert und die Gewerkschaft fest mit der Sozialdemokratie verbunden. Auch mit dem Erstarken des Kommunismus in den 70er Jahren gelang es den revolutionären Kräften nicht, Fuß in den Gewerkschaften zu fassen, auch wenn sie dies immer für sich reklamierten und jede konsequente sozialreformistische Errungenschaft als ihr Werk verbuchten. Es stellt sich heute, in einer Zeit, in der immer mehr Arbeiterinnen und Arbeiter den Gewerkschaften den Rücken kehren, erstens die Frage, warum dies so ist, und zweitens wie die Revolutionäre darauf zu reagieren haben.

Gewerkschaften bildeten sich bald nach der ersten technischen Revolution und waren und sind Ausdruck der in dieser Epoche vorherrschenden Produktionsform: des industriellen Kapitalismus. Sie sahen und sehen ihren Schwerpunkt in der Schwerindustrie (Bergbau, Metallverarbeitung und Chemieproduktion) und damit in der dort dominierenden, industriellen Großproduktion, sprich der Großfabrik. Die Marxisten, die sich als Teil dieser Bewegung verstanden, obwohl sie nur in seltenen Fällen direkt aus der materiellen Produktion kamen, identifizierten sich mit dieser Ausrichtung, ja sie überhöhten sie häufig sogar. In den letzten zwanzig Jahren kam es im Rahmen der zweiten industriellen Revolution (sprich der massenhaften Einführung von Computern und neuen technischen Methoden) zu einem sprunghaften Anstieg der Produktivität und damit zu einer Überproduktionskrise der Schwerindustrie. Dieser Krise wurde in der industriellen Kernproduktion mit Massenentlassungen, Werksstillegungen und Arbeitszeitverkürzungen entsprochen. In diesem Prozeß veränderte sich die Zusammensetzung der Arbeiterklasse in der BRD derart, daß die in der materiellen Produktion Beschäftigten, die zum Kernbereich der alten Arbeiterbewegung gehörten, zu einer Minderheit wurden.¹⁸² Die Gewerkschaften trugen dieser Entwicklung nicht Rechnung. Sie konnten und können dies auch nicht, denn sie waren und sind das Produkt der industriellen Massenproduktion und stehen nun gegen Ende dieser spezifischen Produktionsform vor einer Krise, die zwangsläufig und endgültig erscheint, wobei diese Krise eine materielle, organisatorische und ideologische ist.

1. Die klassische Form der Mitgliederwerbung für Gewerkschaften war und ist der Tarifkampf um Löhne und um betriebliche Sozialleistungen wie Arbeitsplatzsicherheit, Arbeitsform und Arbeitsnorm, aber all diese Bereiche befinden sich in einer Phase der Umstrukturierung. Das Tarifsysteem befindet sich nicht erst seit den neuesten Diskussionen um untertarifliche Bezahlung (sprich zweiter Arbeitsmarkt und

¹⁸² Vgl. dazu: Gorz, André; Abschied vom Proletariat - Jenseits des Sozialismus; Frankfurt/Main 1988; ders.; Kritik der ökonomischen Vernunft - Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft; Westberlin 1989; Kurz-Scherf, Ingrid; Fragen an eine Kritik der politischen Ökonomie der Arbeit; in: Das Argument Nr.199/1993, S.339-348; Rifkin, Jeremy; Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft; Frankfurt/Main 1995.

Werkstarife) in einer tiefen Krise. Die Zukunftsbereiche der Wirtschaft der industriellen Hauptländer haben sich schon lange vom klassischen Lohnsystem gelöst, denn dort stellen Übertarif und Werksverträge die vorherrschende Lohnform dar - und dies schon seit Jahrzehnten. In einer immer stärker individualisierten Produktion ist die Kategorie des gleichen Lohns für gleiche Arbeit hinfällig, denn wenn kaum noch Menschen die gleiche Arbeit ausüben, woran sollten sie dann verglichen werden? Die Formen der innerbetrieblichen Auseinandersetzung Betriebsrat-Unternehmer gehören mit der Auflösung der materiellen Großproduktion und den immer stärker steigenden Anforderungen der Produktion an das variable Kapital (Humankapital) der Vergangenheit an. In den modernen Produktionszweigen können die Beschäftigten sich kaum retten vor neuen, ihnen angepaßten Produktionsgegenständen. Neue Bildschirme, Stühle etc. sind dem Betrieb wichtig, um ja die Arbeitsfähigkeit des einzelnen vor Krankheit zu schützen, denn anders als früher kann nicht jeder X-beliebige den Platz des Kranken einnehmen. Man kann also durchaus feststellen, daß die klassischen Begründungen für eine Mitgliedschaft in Gewerkschaften für breite Teile der Beschäftigten hinfällig geworden sind, und auch die größer werdende Schicht der Arbeitslosen sieht in den Gewerkschaften keine Interessenvertretung, da diese sich als Vertretung der aktuell Beschäftigten und nicht der potentiell zu Beschäftigenden versteht.¹⁸³

2. Die organisatorische Krise gründet sich auf eine fehlende materielle Basis der Gewerkschaftsmitgliedschaft, ist aber zu einem großen Teil hausgemacht, denn Gewerkschaften sind, ob sie wollen oder nicht, Instrument der kapitalistischen Gesellschaft und unterliegen ihren Gesetzen, und so fällt das Bürokratisierungsproblem, das der kapitalistischen Gesellschaft innewohnt, auch auf die Gewerkschaften zurück. Machtstreben, "Klassenbewußtsein", Korruption und Ablehnung jeglicher Demokratie verstärken sich noch, wenn die alten, auf die materielle Produktion fixierten Gewerkschaftsfunktionäre mit der "neuen Arbeiterklasse" konfrontiert werden.

3. In der Linken ist die ideologische Krise der Gewerkschaften der am häufigsten diskutierte Bereich, wobei die Marxisten einen eher konservativen Ansatz vertreten, denn sie wollen die Gewerkschaften auf die "alte" Linie des Klassenkampfes und der Interessensvertretung für die in der materiellen Produktion Beschäftigten zurückbringen. Dabei klammern sie sich krampfhaft an die alte Organisationsform der Einheitsgewerkschaft. Daß diese Vorstellung idealistisch, wenn nicht sogar wirklichkeitsfeindlich ist, zeigt ein Blick auf die Geschichte, hat doch der DGB spätestens seit den 50er Jahren trotz mancher rhetorischer Mätzchen aus der Klassenkampfkiste auf die Sozialpartnerschaft von Kapital und Arbeit orientiert, und dies war von Vorteil für den DGB, aber auch für die im DGB organisierten Werktätigen. Der Vergleich mit anderen Gewerkschaften in Hauptländern der kapitalistischen Produktion zeigt, daß

¹⁸³ Das 1995 initiierte "Bündnis für Arbeit" versucht zwar, diese Kluft zu überwinden, jedoch offenbart es sich in seiner Tendenz einer realen De-Konstruktion der gesellschaftlichen Gruppe der Arbeiterklasse als Endpunkt gewerkschaftlicher Allmächtsphantasien, da die Umsetzung der Eckpunkte des Bündnisses nicht ohne staatliche Initiative denkbar sind.

Gewerkschaften, die am Klassenkampf nicht nur rhetorisch, sondern praktisch anknüpften, durch die geballte Macht des Kapitals und der bürgerlichen Arbeiterklasse in diesen Hauptländern gescheitert und somit zerschlagen worden sind. Mit der langsamen Durchsetzung neuer Formen der Arbeitsorganisation seit Beginn der zweiten industriellen Revolution wurde der Ordnungsfaktor, den die Gewerkschaften immer wortreich für sich reklamiert hatten, mehr und mehr überflüssig für die kapitalistische Produktion. Auch durch neue Kommunikationsmethoden gelingt es den Betrieben, Konflikte wahrzunehmen und zu kanalisieren, bevor es zu echten Auseinandersetzungen kommt, dafür braucht es keinen Betriebsrat mehr. Seitdem der Werktätige sich durch die neue Produktionsform mehr und mehr vereinzelt, muß auch das System den einzelnen ansprechen und nicht mehr die Masse, bzw. einen Vertreter einer vermeintlichen Masse - als welche sich Betriebsräte und Vertrauensleute verstanden. Die Gewerkschaften, die in der Phase zwischen 1945 und 1980 die Funktion eines Puffers zwischen System und Mensch bildeten und sich zwangsläufig mehr und mehr für das System und gegen den Menschen entscheiden, sind nun Opfer eines Prozesses, der sie in einer früheren Phase selbst ins Leben, bzw. zur Macht hat kommen lassen. Daß ihre Zeit sich nun langsam dem Ende entgegen neigt, mag zwar sentimentale Geister rühren - für eine revolutionäre Politik bringt dies keine Veränderung. Nicht emotionales Beharren im Vergangenen, sondern Analyse der Ursachen und Erarbeitung von alternativen Ansätzen sind die Umgangsformen der praktischen Philosophie mit Problemen und Umstrukturierungen der das Individuum umgebenden Totalität.

Dies alles mag sich revisionistisch anhören und nach Meinung der Nostalgiker der Arbeiterbewegung ein Verrat am Marxismus und der Revolution sein, es ist jedoch nichts anderes als die Übertragung von einigen Überlegungen, die Friedrich Engels 1858 formulierte: "Man sollte wirklich fast glauben, daß die englische Proletarier-Bewegung in der alttraditionell-chartistischen Form ganz zugrunde gehen muß, ehe sie sich in einer neuen, lebensfähigen Form entwickeln kann. Und doch ist nicht abzusehen, wie diese neue Form aussehen wird. Mir scheint (...), daß das englische Proletariat faktisch mehr und mehr verbürgert, so daß diese bürgerlichste aller Nationen es schließlich dahin bringen zu wollen scheint, eine bürgerliche Aristokratie und ein bürgerliches Proletariat *neben* der Bourgeoisie zu besitzen. Bei einer Nation, die die ganze Welt exploitiert, ist das allerdings gewissermaßen gerechtfertigt."¹⁸⁴ Müssen diese Überlegungen nicht heute für alle Länder des kapitalistisch-imperialistischen Zentrums angestellt werden? Exploitieren diese nicht heute - unabhängig von der Klassenzugehörigkeit der Einzelsubjekte - die Länder und dort vor allem die Arbeiter und Bauern des Trikonts? Ist heutzutage der Kampf zwischen Arbeit und Kapital in diesen kapitalistischen Zentren nicht ein Konflikt innerhalb der Bourgeoisie auf Weltniveau?

Ausgehend von den Überlegungen von Engels wäre zu klären, ob Gewerkschaften für Revolutionäre nur insofern von Interesse sein können, als dort viele Menschen organisiert sind und somit in der Bewertung neben Organisationen wie die Friedensbewegung, Sportvereine, Naturschutzorganisationen, Kirchen etc. gestellt

¹⁸⁴ MEW 29,358.

werden müssen. Es handelt sich bei all diesen Organisationen um Zusammenschlüsse einzelner auf der Basis von Einzelinteressen. Das Individuum tritt einer solchen Organisation bei, um seine konkrete Situation zu verändern, wenn möglich zu verbessern. Sie alle unterscheiden sich untereinander im Grad ihrer Aktivität bzw. der Einbindung des einzelnen in die Aktivität der Gruppe. Je höher die politische Aktivität und die Einbindung des einzelnen, um so größer ist das Interesse von Revolutionären an diesen Organisationen. Ein qualitativer Unterschied besteht zu Organisationen, die allgemeine, abstrakte Interessen vertreten, zu denen die einzelnen Aktivisten keinen direkten Zugang haben. Natürlich folgt daraus nicht unbedingt, daß diese Organisationen unmittelbar oder mittelbar revolutionär sind. Sie können konservativ, ja sogar reaktionär sein, trotzdem sind sie qualitativ allen noch so revolutionären Betriebsorganisationen und Stadtteilgruppen überlegen, weil sie dem Menschen einerseits eine abstraktere Sicht der Welt verschaffen, andererseits, ausgehend von dieser höheren Form der Abstraktheit, eine allgemeinere Vergesellschaftung des Menschen darstellen oder zumindest ermöglichen. Da der Prozeß des gesellschaftlichen Seins als Prozeß von der Kleingruppe über die Ebene der Nation zum internationalen Humanismus beschrieben werden kann, sollten sich Revolutionäre auf Organisationen der höheren Ordnung konzentrieren, oder wenn sie durch ihre konkrete Umwelt vermittelt Zugang zu Organisationen niedriger Ordnung haben, diese auf eine höhere Ebene anzuheben versuchen. Dieser Prozeß stößt natürlich auf den Widerstand der Kräfte, die im Rahmen der bestehenden Ordnung arbeiten und bleiben wollen. So ist Kräften, die in der Gewerkschaft eine Orientierung auf das internationale Paradigma von Reichtum und Armut durchsetzen wollen, der Protest alt eingesessener Funktionäre genauso sicher wie Studenten, die über ihren ASTA ein "allgemein politisches Mandat" wahrnehmen wollen, mit dem Widerstand des Gesetzgebers zu rechnen haben.

Eine Hinterfragung der Gewerkschaften als Aktionsebene einer grundlegenden Emanzipation des Menschen legt den Schluß nahe, daß auch dann, wenn man die von mir in Kapitel 2.1. vertretene These einer Auflösung des strikten Zusammenhanges von materiellen Interessen einer wie auch immer definierten Arbeiterklasse und radikaler Veränderung, wie dies Marx vertreten hatte, nicht teilen will, die Gewerkschaften für ein solches Projekt im besten Fall nebensächlich, im schlechtesten Fall als zu bekämpfende Interaktionsform der Menschen verstanden werden müssen.

2.3.4. Die Auflösung der Widersprüche: Revolution

Albert Camus beschreibt in seinem Frühwerk "Le Mythe de Sisyphe" die Erlebnisstruktur des Menschen als ewiges Rollen des Steins ohne Denken und Freiheit. "Aufstehen, Straßenbahn, vier Stunden Büro oder Fabrik, Essen, Straßenbahn, vier Stunden Arbeit, Essen, Schlafen, Montag, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, Freitag, Samstag, immer derselbe Rhythmus - das ist sehr lange ein bequemer Weg. Eines Tages aber steht das

'Warum' da."¹⁸⁵ Dieses Warum ist die vielleicht größte Transformationsleistung des Menschen überhaupt, denn es eröffnet ihm alle Möglichkeiten einer anderen Welt.

Als Marx und Engels 1844 erste Kontakte zum "Bund der Gerechten" aufnahmen, hatte dieser seine erste Antwort auf die Frage des "Warum" bereits formuliert. "Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte", lautete das von Wilhelm Weitling verfaßte "Programm" des Bundes. Der Bund der Gerechten hatte sich also gegen den vom frühen Camus postulierten Weg des Selbstmordes als Ausweg aus dem Mythos des Sisyphos entschieden und sich eine positive Gesellschaft zum Ziel gesetzt, die, vermutlich damals wie heute, von Real-Politikern als Utopie, als revolutionäre Romantik abgetan wurde. Marx und Engels schlossen sich jedoch dieser Bewegung gerade wegen dieses Zieles an und erarbeiteten mit dem Kommunistischen Manifest einen möglichen Übergang zu einer solchen Gesellschaft.¹⁸⁶

Das Problem einer möglichen Transformation der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zerfällt - heute wie damals - in zwei elementare Bereiche, die Frage des Inhaltes - was zu ändern sei - und die Frage der Form - wie dies zu erreichen sei. Die Frage der Form stand in vergangenen Jahren zumeist im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Strömungen des Marxismus. Revisionisten, Revolutionäre, linke Spinner, Reformer, Spontanisten sind die zumeist wenig freundlich gemeinten Titulierungen der Anderen, die - anders als man selbst - immer den falschen Weg gingen und gehen. Die Frage der Form ist aber nach meinem Dafürhalten erst nach Lösung der Frage des Inhaltes zu beantworten, denn erst wenn ich weiß, was ich will, kann ich überlegen, wie ich dort hingelangen kann. In früheren Zeiten schien dieser Inhalt klar zu sein und so brauchte über ihn nicht diskutiert zu werden. Die Veränderungen, ob nun als Revolution oder Reform, hatten den Sozialismus zum Ziel, wobei dieser je nach persönlichem Temperament revolutionär, demokratisch, real oder mit menschlichem Antlitz erscheinen sollte. Auf jeden Fall sollte er die Macht der Arbeiterklasse darstellen, um die Kapitalisten niederzuhalten und den Weg zum Kommunismus einzuleiten. Ausgehend von dieser wahrlich sehr oberflächlichen Betrachtung scheint der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus darin zu bestehen, daß in dem einen Gesellschaftstypus die Kapitalisten, im anderen hingegen die Arbeiter die Macht in den Händen halten. Man kann also zugespitzt formulieren, daß die eine Herrschaftsgruppe durch eine andere ersetzt werden soll, wobei zugestanden werden muß, daß in der marxistischen Theorie im Kapitalismus die Macht nur von wenigen, im Sozialismus aber von vielen ausgeübt wird¹⁸⁷ - was mit Recht bezweifelt werden darf. Die Transformation - gleich welcher Art

¹⁸⁵ Camus, Albert; Der Mythos von Sisyphos (1942); Reinbek 1985; S.16.

¹⁸⁶ Vgl.: Der Bund der Kommunisten - Dokumente und Materialien; Berlin/DDR 1983; Bd.1.

¹⁸⁷ So schrieben Marx und Engels in der deutschen Ideologie: "Allen bisherigen Befreiungen lagen indes beschränkte Produktivkräfte zugrunde, deren für die ganze Gesellschaft unzureichende Produktion nur dann eine Entwicklung möglich machte, wenn die Einen auf Kosten der Anderen ihre Bedürfnisse befriedigten und dadurch die Einen - die Minorität - das Monopol der Entwicklung erhielten, während die Anderen - die Majorität - durch den fortgesetzten Kampf um die Befriedigung der notwendigsten Bedürfnisse einstweilen (...) von aller Entwicklung ausgeschlossen wurden." (MEW 3,417)

- hatte also die politische Macht der Arbeiterklasse, oder mit den alten Worten die Diktatur des Proletariates, zum Ziel.

Sowohl "revolutionäre" Marxisten, wie etwa die Bolschewiki, als auch "reformorientierte" Marxisten, wie die Mehrheit der SPD, hatten dieses Ziel, auch wenn sie sich über den Weg dorthin und über die konkreten Ausformungen zutiefst zerstritten. Es war nur folgerichtig, daß sie sich auf die bürgerliche Revolution zurück orientierten, um dort Ansatzpunkte für die Meisterung ihrer Probleme zu suchen. Lenin konzentrierte dabei 1905 seine Aufmerksamkeit auf die unterschiedlichen Wege der bürgerlichen Revolution, wobei er die "Revolution vom Typus 1789" der vom "Typus 1848" entgegenstellte¹⁸⁸ und die Aufgabe der Sozialdemokraten in der Funktion der Jakobiner sah. Insgesamt waren aber bis 1917 sowohl Bolschewiki als auch Menschewiki der Meinung, "daß unsere Revolution nach dem Inhalt der vor sich gehenden sozial-ökonomischen Umwälzungen eine *bürgerliche* ist."¹⁸⁹ Der Unterschied bestand darin, daß die einen auf die temperamentvollere, französische Revolution orientierten, während den anderen eher die etwas ruhigere und weniger sprunghafte englische oder deutsche Revolution vorschwebte, wobei zu Recht gefragt werden darf, worin das spezifisch revolutionäre der englischen oder deutschen Ereignisse lag, scheinen sie bei Licht betrachtet doch eher als Prototyp eines reformatorischen Übergangs.

Die französische Revolution von 1789 gilt als das Vorzeigemodell eines revolutionären Übergangs, und das nicht nur in der marxistischen "Kleinfamilie", sondern bis auf monarchistische Kreise in der gesamten Gesellschaft. Nun ist zu fragen, was denn so revolutionär an der französischen Revolution war? Daß der König geköpft wurde?¹⁹⁰ Der Sturm auf die Bastille? Oder das Trällern von revolutionär-kitschigen Liedern?

Bei Marx und Engels kann man vier Ebenen des Begriffsfeldes "bürgerliche Revolution" destillieren, wobei die erste den ökonomischen Basisprozeß¹⁹¹, die zweite den ideologischen und politischen Emanzipationskampf der bürgerlichen Klasse¹⁹², die dritte einzelne, nicht direkt einzuordnende Ereignisse wie den amerikanischen Bürgerkrieg als "Kampf zweier sozialer Systeme"¹⁹³ und abschließend die vierte Ebene die Revolution von oben beschreibt. Für Marx und Engels kann zwar zwischen den einzelnen nationalen Übergängen vom Feudalismus zum Kapitalismus differenziert werden, "Revolution bleibt

¹⁸⁸ Vgl.: LW 8,248-250.

¹⁸⁹ LW 12,329/330.

¹⁹⁰ So geht Michel Foucault davon aus, daß das real-revolutionäre Moment der Ereignisse von 1789 darin bestand, daß der Kopf des Kommandanten der Bastille auf eine Lanze gespießt und um die Stadtmauern getragen wurde. "Es ist eine alte germanische Sitte, den Kopf des getöteten Feindes auf einen Pfahl zu spießen und öffentlich auszustellen. Um das Symbol des Unterdrückungsapparates, die Bastille, kreist, mit ihren alten urväterlichen Riten, eine Volkspraxis, die sich keineswegs in den Gerichtsinstanzen wiedererkennt." (Foucault, Michel; Über die Volksjustiz; in: ders./ Geismar, Alain/ Glucksmann, André; Neuer Faschismus, neue Demokratie; Westberlin 1972, S.119. Vgl. auch: Miller, James; Die Leidenschaft des Michel Foucault; Köln 1995; S.241-303; und: Schäfer, Thomas; Reflektierte Vernunft; Frankfurt/Main 1995)

¹⁹¹ Vgl.: MEW 22,237.

¹⁹² Vgl.: MEW 22,300/301.

¹⁹³ MEW 15,346.

(aber) Revolution, ob sie von der Krone Preußen praktiziert wird oder von einem Kesselflicker."¹⁹⁴

Das marxistische Revolutionsverständnis, das aus dieser Beschreibung der bürgerlichen Revolution Rückschlüsse auf die sozialistische Revolution ziehen wollte, bleibt jedoch klassisch hegelianisch, gleicht es doch dem naturalistischen Verständnis Hegels in der Vorrede zur "Phänomenologie des Geistes": "Es ist übrigens nicht schwer, zu sehen, daß unsre Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen, und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen. Aber wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht, - ein qualitativer Sprung - und itzt das Kind geboren ist, so reift sich der bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Teilchen des Baues seiner vorgehenden Welt nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtsinns wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, daß etwas Anderes im Anzuge ist. Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einemmale das Gebilde der neuen Welt hinstellt."¹⁹⁵

Die Marxisten übertrugen unbeirrt dieses schematische Konzept auf die Geschichte und kamen so zu der Weisheit, daß "(man) also die kapitalistische Ordnung durch die sozialistische Ordnung ersetzen (kann), ebenso wie die kapitalistische Ordnung seinerzeit die Feudalordnung ersetzt hat,"¹⁹⁶ und daß man "um in der Politik nicht fehlzugehen, Revolutionär und nicht Reformist sein (muß)."¹⁹⁷

Diese Gleichsetzung des Übergangs zwischen verschiedenen Epochen der Ausbeutergesellschaft und dem Übergang von dieser Gesellschaftsform zum Sozialismus, die sich nicht nur bei Stalin, sondern auch heute noch in vielen revolutionstheoretischen Schriften findet, ist hoch interessant - ist doch der Epochenwechsel der Ausbeutergesellschaften einfach nur der Übergang der Macht von der einen unterdrückenden Elite zu einer anderen und konnte deswegen historisch auch ohne Revolution von statten gehen, wie etwa die Ablösung der Sklavenhaltergesellschaft durch den Feudalismus. Die gegenwärtige Epoche hat der Menschheit nach Marx jedoch "die Aufgabe gestellt, an die Stelle der Herrschaft der Verhältnisse und der Zufälligkeit über die Individuen die Herrschaft der Individuen über die Zufälligkeit und die Verhältnisse zu setzen."¹⁹⁸ Wenn man Marx und Engels folgen will, darf man also gerade nicht einfach die Revolutionen der Vergangenheit auf die Zukunft projizieren. Wenn der Marxismus den Übergang zum Sozialismus mit dem Übergang vom Feudalismus zum

¹⁹⁴ MEW 21,201/202.

¹⁹⁵ Hegel 1988; S.9/10.

¹⁹⁶ Stalin 1951; S.653.

¹⁹⁷ Stalin 1951; S.654.

¹⁹⁸ MEW 3,424.

Kapitalismus gleichsetzt, dann darf man sich nicht wundern, wenn nicht Freiheit, sondern nur eine neue Unfreiheit das Resultat ist.

Ausgehend von dieser Fehlinterpretation des marxischen Werkes ist dann auch die Definition von Revolutionär und Reformist hinfällig, denn ein Revolutionär im Sinne des so-called Marxismus¹⁹⁹ kann im Sinne von Marx nur ein Reformist sein, weil er die Grundlagen der Ausbeutung nicht beseitigt, sondern nur verlagert oder versöhnt.

Ich möchte bei der Bewertung der Ereignisse von 1789 eher Max Horkheimer zustimmen, der in seinem Aufsatz "Egoismus und Freiheitsbewegung" die bürgerlichen Revolutionen als Pseudorevolutionen charakterisiert²⁰⁰, da ihnen doch das später von Hegel synthetisierte Revolutionsmodell zugrunde lag, nach dem die politische Umwälzung nur die bereits erfolgte ökonomische Revolution auf alle Gesellschaftsgebiete überträgt und der alten überkommenen Produktions- und Herrschaftsform den Todesstoß versetzt. Warum soll aber dieser Übergang von der Herrschaft des einen zu einer Herrschaft des anderen revolutionär sein? Wäre dann ein Übergang von Kohl zu Scharping auch eine Revolution? Nach der friedlichen und der großen nun gar die bärtige Revolution? Solange sich nicht prinzipielle Veränderungen im Bezug auf die Freiheit der Menschen ergeben, ist es falsch, von Transformation zu sprechen, auch wenn dies Marx, Engels, Lenin und wer sonst noch getan haben mögen. Wenn man Transformation als wirklich emanzipatorischen Akt des Menschen zu einer freiheitlichen Welt der Gleichheit und der Solidarität versteht - was sich anbietet, um nicht der alltäglichen Revolution und Evolution der Waschkraft in der Werbung zu erliegen - kann bis zur Jahrhundertwende, wenn man von dem kleinen Versuch der Pariser Kommune absieht, keine einzige Revolution entdeckt werden.

Anders als bei der bürgerlichen Revolution wollten Lenin, Luxemburg und andere revolutionäre Marxisten ab 1917 nicht warten bis die Arbeiterklasse durch die "natürliche" Ausdehnung im Rahmen der wertvermittelten Ordnung zur stärksten Kraft würde, um dann nur noch den Herrschaftsapparat nach dem schematischen Modell von Basis und Überbau quasi einfach umzuwälzen, sondern mit der Theorie der Avantgarde versuchten sie, die Machtergreifung einer kleinen Gruppe zu legitimieren, da diese dies zum Wohle der Menschen tun würde. Diese Vorstellung beruht auf zwei Prämissen, die im marxistischen Denken zumeist verdrängt wurden: erstens darauf, daß die Menschen, in deren Namen man die alte Gesellschaftsform stürzt, dieses auch wollen, und zweitens, welche Implikationen sich aus dieser Teleologie von außen ergeben. Lenins Trick, den

¹⁹⁹ Mehr Licht in die Frage des "Wie" der Transformation brachten auch die Publikationen der "Forschungsgruppe Vergleichende Revolutionsgeschichte der Neuzeit" in Leipzig nicht, auch wenn in der großen Studie "Vergleichende Geschichte der neuzeitlichen Revolutionen, Methodologische und empirische Forschungsprobleme" von Manfred Kossok (Berlin/DDR 1981; S.10-16) die bürgerlichen Revolutionen in vier Kategorien aufgeteilt werden. Differenziert wird zwischen "Revolutionen im Feudalismus gegen den Feudalismus" (Frankreich 1789), "Revolutionen im Kapitalismus für den Kapitalismus" (Frankreich 1830), "Revolutionen auf dem Weg zum Kapitalismus" (Deutschland 1848) und "bürgerliche Revolutionen unter proletarischer Hegemonie" (Rußland 1905). Letztlich werden aber nur zwei Haupttypen einander gegenübergestellt: Der revolutionäre und der reformerische Weg.

²⁰⁰ Vgl.: Horkheimer; Gesammelte Schriften Bd.4, S.61.

Menschen einzureden, nur die Bolschewiki würden Frieden und Land, die Forderung der überwältigenden Mehrheit der Menschen, durchsetzen, war insofern erfolgreich, als er und seine Partei so die Möglichkeiten erhielten, eine sozialistische Revolution durchzuführen, ohne daß das vermeintlich revolutionäre Subjekt diesen Umstand überhaupt realisierte und nur an den eigenen materiellen Wünsche interessiert war. Die Nachteile dieser etwas eigenartigen Verbindung von materiellem Streben nach Wohlstand und Frieden mit einer sozialistischen Perspektive offenbarte sich erst, als nach der unmittelbaren Konsolidierungsphase der Richtungsstreit in der Partei, aber auch in der gesamten Gesellschaft ausbrach. Die Frage, ob nun zuerst das materielle Wohl des Einzelnen anzuheben sei oder der internationalen Revolution alle Opfer zu bringen seien, war nicht nur Ausdruck verschiedener Linien in der Partei, sondern spiegelte die Grundproblematik der russischen Revolution selbst wider. Der Sieg Stalins in diesen Auseinandersetzungen beruht gerade auf seiner Einbeziehung der breiten Massen in die Politik und der Ausschaltung der alten Bolschewiki, die nicht in der bürgerlichen Phase der Revolution stehen bleiben, sondern bis zur Weltrevolution weiter vorgehen wollten. Ob diese Option realistisch war oder nicht, tut dabei nichts zur Sache. Es ist aber Fakt, daß Stalin die Revolution, die meiner Ansicht nach von Anfang an keine sozialistische war, in ihre endgültige Form eines bürokratischen Gesellschaftstypus überführte, in der die Arbeiterelite die neuen Machthaber darstellte. Das hört sich böse an, bietet aber wohl eine schlüssigere Interpretationen der Realität, wobei nicht verkannt werden darf, daß diese Gesellschaftsform ihren Protagonisten eine größere ökonomische Partizipation am gesellschaftlichen Reichtum ermöglichte als in jeder anderen Epoche der Menschheitsgeschichte. Wenn man die geniale Formulierung aus dem Manifest zu Rate zieht, nach der das Ziel der gesellschaftlichen Entwicklung ein Zustand ist, "worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist"²⁰¹, so muß man sagen, daß dies in keinem der sich sozialistisch nennenden Staaten auch nur ansatzweise versucht, geschweige denn erreicht wurde. Nun mag man einwenden, die äußere Bedrohung sei an allem Schuld, aber da kann ich nur antworten, daß seit jeher der Verteidigungskampf nach außen die Grundkategorie eines jeden Mythos ist. Die Phase des "idealistischen Voluntarismus", der sich selbst Marxismus nannte, ist zu Ende und ihm ist allenfalls nachzuweinen in dem Sinne, daß die sozialen Gegensätze nun wieder größer werden. Aus der heutigen Sicht erscheint die große Oktoberrevolution eher als ein großes soziales Reformprojekt, das letztlich seinem eigenen Widerspruch zwischen Beibehaltung der Wertform der Ware und voluntaristischer Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums erlegen ist. Man könnte auch sagen, das Ende des Realsozialismus ist das Ende der Theorie von der Reformierbarkeit der warenproduzierenden Gesellschaft.

Man sieht, daß die Begrifflichkeit der Reform und der Revolution untrennbar mit der Zielkategorie menschlicher Interaktion und menschlicher Gesellschaft zusammenhängt. Was nach dem Mythos des Marxismus als revolutionär erscheint, offenbart sich im realen Blick post festum als rein reformatorisch. Bevor man sich mit der Frage der

²⁰¹ MEW 4,482.

"Transformierbarkeit der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft" beschäftigen kann, ist erst die Klärung des Ziels unumgänglich. Erst die ganzheitliche Sicht auf die gesellschaftliche Totalität des heutigen gesellschaftlichen Seins in Verbindung mit dieser Zielkategorie kann Ansatzpunkte einer Transformation eröffnen - und gerade nicht das Nachbeten dieser oder jener immanenten Bewegung der kapitalistischen Gesellschaft. Wenn Max Horkheimer in "Autoritärer Staat" abschließend feststellt, daß "solang die Weltgeschichte ihren logischen Gang geht, sie ihre menschliche Bestimmung nicht (erfüllt)"²⁰², ist dem einerseits zuzustimmen, da früher oder später jeder noch so produktive Ansatz im Sinne der kapitalistischen Logik gelöst wird und so Reformen zwar das materielle und vielleicht auch geistige Wohl der Menschen verbessern können, zu einer wahren Freiheit, Gleichheit und Solidarität aber niemals führen werden. Andererseits offenbart die Metapher "menschliche Bestimmung" sein idealistisches Abgleiten, da er von einem positiven menschlichen Kern ausgeht, der nur durch die kapitalistische Form der Vergesellschaftung verdeckt ist. Nur vor diesem Hintergrund ist seine Theorie der immanenten Kritik und des Spontanismus zu verstehen. Wenn der Versuch der Bestimmung einer Zielkategorie menschlicher Entwicklung unternommen wird, muß vom realen Menschen ausgegangen werden, denn der Mensch hat keinen anderen Inhalt als seinen gesellschaftlichen, auch wenn die Erforschung der Individualität gezeigt hat, daß die Bandbreite möglicher Ausformungen dieses Seins sehr groß ist.

Die Klärung des Verhältnisses von Reform und Revolution als zweier möglicher Wege zur Transformation bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften ohne eine Bestimmung des Ziels der Transformation bleibt leer und nichtig, außer man will den überkommenen und nicht ganz zu Unrecht untergegangenen, dogmatischen Marxismus durch ein leichtes Facelifting als Legitimationsinstanz für seine Realpolitik beibehalten. Gleichgültig, ob diese sich revolutionär oder reformistisch gibt, im Sinne von Marx ist sie meiner Ansicht nach nicht.

Es ist im Sinne der Anfangsmetapher gleichgültig, ob Sisyphos Schuhe trägt, einen Karren mit Ochsen benutzt, ob er nach der Hälfte der Strecke seine Arbeit abbricht, sich der Notwendigkeit seiner Tätigkeit bewußt ist oder ob er seiner Arbeit ganz fern bleibt. Erst die positive Setzung einer Freiheit als gesellschaftliches Gegenmodell macht einen Übergang von der ersten Transformation - der Frage des "Warum", die der Mensch selbst vollzieht und bei der man ihm nicht helfen kann - bis zur Verwirklichung einer freien Gesellschaft der Gleichen unter dem "Banner" der Solidarität, die sicher anders aussehen wird als sie in den ersten Träumen erschien, möglich. Heute, bald 150 Jahre nach Abfassung des Kommunistischen Manifestes, muß nicht nur die Frage des Weges neu gedacht werden, sondern auch die Frage des Ziels, sonst rollt Sisyphos für alle Zeiten seinen Stein zu Berge. Solange eine Alternative nicht in greifbarer Reichweite ist, bleibt nur der Traum von einer besseren Welt, denn "gibt es nur irgendeinen Berührungspunkt zwischen Traum und Leben, dann ist alles in bester Ordnung. Träume solcher Art gibt es leider in unserer Bewegung allzuwenig."²⁰³

²⁰² Horkheimer; Gesammelte Schriften Bd.5, S.319.

²⁰³ LW 5,530.

"Wie lächerlich doch die Menschen verfahren! Ihren Zeitgenossen, mit denen sie zusammen leben, verweigern sie das Lob, sie selbst aber schlagen das Lob von seiten der Nachkommen hoch an. Diese sollen alsdann rühmen, was sie weder kennen noch gesehen haben. Das ist aber fast ebenso, als wenn jemand sich darüber betrüben wollte, daß auch die Vorfahren auf ihn keine Lobreden gehalten haben."

Marc Aurel²⁰⁴

3. Krise, Niedergang oder Neubeginn?

Nachdem im ersten Teil der monokausale Block des Main-Stream-Marxismus untersucht und kritisiert wurde, stellt sich die Frage nach den Ansätzen für eine Neubegründung von praktischer Philosophie in der Tradition von Karl Marx. Muß eine Neubegründung alles neu erfinden, oder kann bzw. muß sie auf gegenwärtiges oder vergangenes Denken zwischen Marx und der heutigen Realität Bezug nehmen?

Ich denke, man kann Lukács' These zustimmen, nach der eine moderne, praktische Philosophie "keineswegs an eine einst vorhandene gesellschaftliche Bewegung unmittelbar anknüpfen (kann), abgesehen von jenen 'unterirdischen' Tendenzen, (...) die aber keine unmittelbar theoretische Grundlegung geben können"²⁰⁵, da für alle hier behandelten Theoretiker der gleiche Zwang zur Einordnung in die sie umgebende, konkret historische Totalität gilt wie für Marx selbst. Sie entwickelten ihre Theorien bis auf Nietzsche in diesem Jahrhundert, um genauer zu sein zwischen 1917 und 1991, in einer Welt also, die dominiert war von den scheinbar antagonistischen Lagern in Ost und West, bzw. dem "Kampf" zwischen dem "sozialistischen" und dem "imperialistischen" Weltsystem. Spätestens mit der Auflösung der UdSSR ab dem Spätsommer 1991 zerbrachen mit dieser Struktur von Welt auch die beiden ihr zugrundeliegenden theoretischen Ansätze gesellschaftlichen Seins, und so veränderten sich beide Subsysteme, ob sie dies wahrhaben wollen oder nicht. Theorie, die direkt oder indirekt im Koordinatenkreuz der Weltordnung 1917-1991 entwickelt wurde, verlor durch diesen Umstand, selbst wenn sie zuvor die reale, gewußte Wahrheit adäquat widergespiegelt hat, ihre Grundlage. Sie wird damit aber nicht mit einem Male überflüssig oder absolut negiert, sondern man kann an einzelne, "abstrakte" Aussagen anknüpfen, nachdem ihre Relevanz für die Zeit nach 1991 überprüft wurde. Da sich die meisten der hier behandelten Theorien direkt oder indirekt aus der Kritik des selbsternannten Sozialismus herleiten, kann die auf dieser Kritik fußende Aufhebung als Hilfe bei der Konstruktion einer neuen praktischen Philosophie verstanden werden. 'Aufhebung' ist nicht zuletzt dadurch gekennzeichnet, daß sie nicht deterministisch erfolgt, sondern ein ganzes Bündel von möglichen Antworten eröffnet. Neben dem zur Zeit in den herrschenden Strukturen des kapitalistischen Zentrums am stärksten diskutierten Ansatz des Totalitarismus wird mit einem Exkurs auf Nietzsche eine prinzipiell andere Antwort auf die Frage nach den Entwicklungsmöglichkeiten der Menschheit analysiert. Hauptgegenstand und Inhalt wird jedoch die kritische Analyse "unterirdischer" Tendenzen im Werk einzelner, marxistischer

²⁰⁴ Aurel, Marc; Selbstbetrachtungen; Leipzig 1982; S.65.

²⁰⁵ Lukács, Georg; Sozialismus und Demokratisierung; Frankfurt/Main 1987; S.112.

Theoretiker sein. Dies erscheint sinnvoll, da der Marxismus, dessen Hauptvariante im ersten Teil untersucht und kritisiert wurde, neben allen Verfälschungen und Veränderungen des marxischen Gedankengebäudes, welches Marx als Rohbau zurück ließ, immer auch in einer partiellen Kontinuität zur marxischen Theorie selbst stand und es so fast zwangsläufig war, daß es auch dort zu einer produktiven Weiterentwicklung einzelner Aspekte der marxischen Theorie kam, die für den heutigen Neuanfang einer praktischen Philosophie in der Tradition von Karl Marx von Bedeutung sind. Diese Elemente, die im Fortgang der Geschichte zunehmend außerhalb des offiziell-staatlichen Marxismus zu finden waren, gilt es, auf ihre Gültigkeit nach dem Ende der bipolaren Welt zu überprüfen und gegebenenfalls in eine Neuformulierung zu integrieren. Der Auswahl dieser Denker liegen, wie bei jeder Auswahl, subjektive Motive zugrunde, die im Laufe der Betrachtung auf diese oder jene Art deutlich werden. Dabei ist die Dominanz philosophischer bzw. theoretischer Zugänge zur Welt nicht zufällig, sondern bewußt gewählt worden, da der Autor davon ausgeht, daß jeder ernsthaften Praxis, die nicht auf dieser oder jener Seite einer entfremdeten Welt - trotz oder gerade wegen ihrer vermeintlichen Aktivität - passiv stehen will, eine theoretisch-abstrakte Verarbeitung von Welt zugrunde liegen muß, denn man kann nur bekämpfen, was man kennt.

Um die Fülle der Zitate im folgenden Abschnitt nicht mit einem Zitat zu begründen, sei an dieser Stelle nur auf die von mir geteilten Ausführungen von August Wittfogel in seinem Buch "Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft"²⁰⁶ verwiesen. Wie er sehe ich im Zitat eine höhere Faktizität der Wiedergabe von Gedanken anderer Denker als in der Nacherzählung des Rezipienten, auch wenn natürlich jedes Zitat allein dadurch, daß es eine Auswahl ist, nicht authentisch sein kann. Auch Brecht kommt in seinen "Geschichten vom Herrn Keuner" zu einer ähnlichen Bewertung, die ich trotz des angesprochenen Vorsatzes, nicht Zitate durch Zitate zu belegen, zitieren will, denn was wäre ein Vorsatz ohne Ausnahme? "Heute, beklagte sich Herr Keuner, gibt es unzählige, die sich öffentlich rühmen, ganz allein große Bücher verfassen zu können, und dies wird allgemein gebilligt. Der chinesische Philosoph Dschuang Dsi verfaßte noch im Mannesalter ein Buch von hunderttausend Wörtern, das zu neun Zehnteln aus Zitaten bestand. Solche Bücher können bei uns nicht mehr geschrieben werden, da der Geist fehlt. Infolgedessen werden Gedanken nur in eigener Werkstatt hergestellt, indem sich der faul vorkommt, der nicht genug davon fertigbringt. Freilich gibt es dann auch keinen Gedanken, der übernommen werden, und auch keine Formulierung eines Gedankens, die zitiert werden könnte. Wie wenig brauchen diese alle zu ihrer Tätigkeit! Ein Federhalter und etwas Papier ist das einzige, was sie vorzeigen können! Und ohne jede Hilfe, nur mit dem kümmerlichen Material, das ein einzelner auf seinen Armen herbeischaffen kann, errichten sie ihre Hütten! Größere Gebäude kennen sie nicht, als solche, die ein einziger zu bauen imstande ist!"²⁰⁷

²⁰⁶ Wittfogel, August; Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft; Berlin 1924; S.15/16. Eine kritischere Auffassung entwickelt Danto: "Es ist allgemein wahr, daß Zitate nicht wirklich die Eigenschaft besitzen, die das Zitierte besitzt: sie *zeigen* etwas, das diese Eigenschaft hat, aber sie haben sie selbst nicht." (Danto, Arthur C.; Die Verklärung des Gewöhnlichen; Frankfurt/Main 1991; S.67/68)

²⁰⁷ Brecht Werke 18,18.

"Es gibt das Kopernikanische System, es gibt mancherlei philosophische und mancherlei politische Systeme."

Victor Klemperer²⁰⁸

3.1. Über die Schlechtigkeit des Totalitarismus und das Märchen von der demokratischen Alternative²⁰⁹

Der Totalitarismus erlebt seit dem Untergang der sich sozialistisch nennenden Staaten eine Renaissance. Einerseits dient er als Negativprojektion zur Legitimation der herrschenden Ordnung in der BRD, auf der anderen Seite ist er ein Kampfbegriff der Extremisten der Mitte gegen die von Links und Rechts. Faschismus und Sozialismus werden als zwei Seiten einer Medaille präsentiert, von der sich jeder "wahre" Demokrat abgrenzen muß. Damit umschiffte die herrschende Ordnung in der BRD die Klippe, eine Legitimation aus sich selbst zu suchen und zu finden, denn ist die Abgrenzung gegen die Feinde der Freiheit nicht Begründung genug, daß dies die freieste aller möglichen Welten ist? Gleichzeitig versuchen die Eliten der BRD mit der Abgrenzung gegen die Vergangenheit, sich selbst als neue Kraft auf der internationalen Bühne der Politik zu präsentieren, die deswegen auch mehr internationale "Verantwortung" tragen soll und muß. Daß dieser Taschenspielertrick vielen Menschen einleuchtend erscheint, ist nicht zuletzt auf die Totalitarismustheorie selbst zurückzuführen, denn anders als die Marxisten spreche ich dieser Analyse von Gesellschaft die Wissenschaftlichkeit nicht prinzipiell ab und gehe auf die Ursprünge dieser Theorie zurück, die nicht, wie oft vermutet, im Pentagon zu suchen sind, sondern in den Überlegungen von Hannah Arendt und vor dieser in den kulturkritischen Studien von Ernst Cassirer. Diese erarbeiteten ihre Analyse bereits während oder kurz nach dem zweiten Weltkrieg und stehen so außerhalb des Verdachtes, damals, während der Anti-Hitler-Koalition, schon kalte Krieger gewesen zu sein. Über Hannah Arendt gibt es viele Untersuchungen, über Cassirer als ersten Forscher des Totalitarismus, auch wenn dieser Begriff bei ihm nie fällt und er allenfalls vom totalitären Staat spricht, wenige. Cassirer entwickelte aus der Kritik des Faschismus Kategorien, die seiner Ansicht nach in allen antidemokratischen und unfreien Gesellschaften gelten, und versuchte damit, die Art und Weise zu erfassen, wie totalitäre Herrschaft in einer Gesellschaft etabliert werden kann. Hannah Arendt stellte fest, daß viele dieser Kategorien auch in der sowjetischen Gesellschaft der Stalinära nachzuweisen waren und verallgemeinerte diese Begriffe dann. Ein Schwerpunkt ihrer Analyse war die qualitative Unterscheidung zwischen Totalitarismus und Tyrannis und hier insbesondere die Ablösung des bürgerlichen Rechts durch das "Recht der Geschichte" im Stalinismus, bzw. "Recht der Natur" im Nationalsozialismus.²¹⁰

²⁰⁸ Klemperer, Victor; LTI; Leipzig 1978; S.105.

²⁰⁹ Dieser Abschnitt wurde erstmals in Zusammenarbeit mit Anke Borggräfe publiziert (in: Hintergrund Nr.1/95, S.36-46), der ich an dieser Stelle für die Zurverfügungstellung ihrer Arbeit über Ernst Cassirer danken möchte.

²¹⁰ "An die Stelle des positiv gesetzten Rechts tritt nicht der allmächtig willkürliche Wille des Machthabers, sondern das 'Gesetz der Geschichte' oder das 'Recht der Natur', also eine Art von Instanz, wie sie das positive Recht, das immer nur konkrete Ausgestaltung einer höheren Autorität zu sein behauptet, selbst braucht und auf die es sich als Quelle seiner Legitimität immer

Mit Vernunft versucht Ernst Cassirer, die Mythen des 20. Jahrhunderts zu hinterfragen und für seinen Versuch einer Erklärung des Totalitarismus nutzbar zu machen. Motiviert durch die historische Erfahrung einer konkreten Gefährdung der "Idee der Republikanischen Verfassung"²¹¹ durch den Faschismus wendete sich Cassirer dabei der politischen Philosophie zu, um die Wirkungsweisen totalitärer Herrschaft theoretisch mit den Mitteln zu erfassen, die ihm seine "Philosophie der symbolischen Formen" an die Hand gab.²¹² Damit richtete er sich gegen die Annahme, ein irrationaler Mythos habe sich einer ganzen Gesellschaft bemächtigt, und stellte dieser die Theorie von einem in sich logischen Projekt gegenüber. Im weiteren gilt es, die Funktionsweise der Mythen selbst in Augenschein zu nehmen.

Mit einem Rekurs auf die politische Ideengeschichte versuchte Cassirer, die Wechselbeziehung von Idee und Tat zu erfassen und die theoretischen Grundlagen des Totalitarismus in der Philosophie des 19. Jahrhunderts zu entschlüsseln. Bereits lange vor seiner politischen Wirklichkeit wurden die geistigen Grundlagen für den Faschismus, eine der Formen des Totalitarismus, deren Betrachtung sich Cassirer durch seine persönliche Nähe als Jude und Deutscher besonders verschrieben hatte, gelegt - in den Theorien von Carlyle, Gobineau und Hegel. Obwohl oder gerade weil diese kein "bestimmtes politisches Programm"²¹³ in ihren Schriften vertreten hatten, konnten ihre Gedanken von der faschistischen Ideologie angeeignet und dann für deren Zwecke instrumentalisiert werden.

Der Rückgriff auf diese Theorien erfüllte insofern eine wichtige Funktion, als "eine rationale Rechtfertigung für gewisse Vorstellungen, die in ihrem Ursprung und in ihrer Tendenz alles andere als rational waren"²¹⁴, notwendig war. In diesem Sinne wurde Carlyles Theorie der Heldenverehrung in die Heroisierung einer Führerpersönlichkeit umgemünzt und Gobineaus Rassentheorie als Grundlage der Überschätzung der einen "arischen Rasse" von der nationalsozialistischen Ideologie entlehnt. Zuschlechterletzt wurde auch noch Hegel bemüht und lieferte den Nationalsozialisten mit seiner Geschichtsauffassung einerseits und der Staatsmachtstheorie andererseits scheinbar die gedankliche Grundlage für die Legitimation der Volksgemeinschaft durch ein historisch vorbestimmtes Schicksal. In diesem geistigen Klima fand nach Cassirer die notwendige ideologische Vorbereitung statt, damit die Mythen wieder in die Welt gelangen konnten,

irgendwie beruft." (Arendt, Hannah; Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft; Frankfurt/Main 1958; S.675)

²¹¹ So der Titel einer Rede Cassirers zur Verfassungsfeier 1928 in Hamburg (Cassirer, Ernst; Die Idee der republikanischen Verfassung - Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928; Hamburg 1929)

²¹² Es besteht kein Zweifel, "daß sich Ernst Cassirer auch als politischer Denker nach wie vor im Gedankenkreis seiner Philosophie der symbolischen Formen bewegt." (Gerhardt, Volker; Vernunft aus Geschichte; in: Braun, Hans-Jürgen (Hrg.); Über Cassirers Philosophie der symbolischen Formen; Frankfurt/Main 1988; S.220-246; hier S.228) Vgl. auch: ders.; Freiheit und Form; Berlin 1922; ders.; Philosophie der symbolischen Formen; Darmstadt 1973-1975; ders.; Symbol, Technik, Sprache: Aufsätze aus den Jahren 1927-1933; Hamburg 1985a.

²¹³ Cassirer, Ernst; Der Mythos des Staates - Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens, Frankfurt/Main 1985b; S.366.

²¹⁴ Cassirer 1985b; S.366.

denn "die wirkliche Wiederaufrüstung begann mit der Entstehung der politischen Mythen."²¹⁵

Cassirer ließ sich nicht zu einer inhaltlichen Kritik der "Argumentationsmuster" des Totalitarismus herab, sondern versuchte, die "Gründe, die uns ihre mobilisierende politische Wirkung erklären"²¹⁶, transparent zu machen.²¹⁷ Sein Schlüssel für das Verständnis der Funktionsweisen des Faschismus war dabei eine "modernisierte Mythentheorie", wonach sich der Mythos der modernen Welt bemächtigt, indem er Techniken entwickelt, um die Welt zu ergreifen. Dieses gelingt aber nur in gesellschaftlichen Krisen, die einen Rückgriff auf irrationale Aneignungsformen der Welt durchsetzbar machen, nämlich dann, wenn "die Symbolik, als ein Instrument zur 'progressive self-liberation' der Menschen mißlingt."²¹⁸ Krois analysiert im Werk von Cassirer vier verschiedene Techniken, mit deren Hilfe sich der moderne Mythos der Welt und damit der Vernunft des Menschen bemächtigt.²¹⁹ Sie alle greifen auf unterschiedlichen Ebenen in die Lebenszusammenhänge der Individuen ein und verfolgen alle ein gemeinsames Ziel: "the prohibition of independent thought and critical discussion. These techniques are: (1) the manipulation of language to prevent or limit communication, (2) ritualization of action so as to eliminate the difference between the public and private sphere, (3) the elimination of all ideal values and their replacement by concrete images of good and bad in order to prejudice all decisions, and (4) the reinterpretation of time and history as "fate", which provides the ultimate justification of personal submission."²²⁰ Die genauen Wirkungsweisen dieser Techniken werden im folgenden näher untersucht und dabei über das Objekt Cassirers hinausgegangen.

1. *Sprache*

In der Philosophie der symbolischen Formen entwickelt Cassirer eine Unterscheidung der Sprache als symbolischer Form nach Bedeutungs- und Ausdrucksfunktion. Sie erscheint ihm auf der einen Seite als "eine äußerst konservative Kraft in der Kultur"²²¹ - ein Konservatismus, der ihr dem Wesen nach anhaftet, da sie ohne ihn ihre Aufgabe der Kommunikation zwischen den Individuen nicht erfüllen könnte. Auf der anderen Seite ist Sprache kein konstantes Instrument der intersubjektiven Verständigung, sondern selbst dem Prozeß der symbolischen Formung unterworfen. Das wichtigste für den hier angesprochenen Zusammenhang ist aber die funktionale Differenzierung von Sprache in eine semantische und eine magische Seite. Einerseits leistet sie die "Darstellung von

²¹⁵ Cassirer 1985b; S.368.

²¹⁶ Lübke, Hermann; Cassirer und die Mythen des 20.Jahrhunderts; Göttingen 1975; S.8.

²¹⁷ Cassirer 1985b; S.368.

²¹⁸ Paetzold, Heinz; Ernst Cassirer zur Einführung; Hamburg 1993; S.106. Vgl. auch: ders.; Ernst Cassirer und die Idee einer transformierten Transzendentalphilosophie; in: Kuhlmann, Wolfgang/ Böhler, Dietrich (Hrg.); Kommunikation und Reflexion; Frankfurt/Main 1982, S.124-156.

²¹⁹ Ich stütze mich deshalb auf Krois, weil Cassirers philosophische Methode die Schwierigkeit mit sich bringt, seine eigenen Aussagen zum Thema von seiner - zum Teil sehr freien - Rezeption der politischen Ideengeschichte zu trennen.

²²⁰ Krois, John Michael; Symbolic Forms and History; Yale 1987; S.192f.

²²¹ Cassirer, Ernst; Versuch über den Menschen; Frankfurt/Main 1990; S.341.

Sachverhalten", andererseits ist "Sprache stets auch ein Mittel des emotionalen und affektiven Ausdrucks."²²²

Die neuen Mythen bewirken einen Wechsel der Sprachfunktion von ihrer semantischen zur magischen Bedeutung, die alle gesellschaftlichen Bereiche durchdringt, da Sprache eine alles erfassende symbolische Form ist. Ist Sprache von ihrer magischen Funktion überladen, so kann sie nicht mehr als Vermittlungsinstrument von Inhalten oder als Aneignungsform der Welt dienen, sondern wird dazu benutzt, "Wirkungen hervorzubringen und den Lauf der Natur zu ändern."²²³ Ein Bedeutungswandel von Begriffen wird gesellschaftlich durchgesetzt, in dessen Folge Sprache auch als Abgrenzungsmittel gegen Außenstehende dient. Es kommt somit zur Schaffung eines bestimmten Klimas, einer emotionalen Atmosphäre, die jede Rationalität auszuschließen bestrebt ist. "Unsere gewöhnlichen Worte sind mit Bedeutungen geladen; aber diese neu geformten Worte sind mit Gefühlen und heftigen Leidenschaften geladen."²²⁴ In der so emotionalisierten Sprache geht die notwendige Distanz der Individuen zum Gegenstand ihrer Kommunikation, die für eine rationale Aneignung der Realität notwendig ist, verloren²²⁵ und die Kommunikation wird in ihren Inhalten und Formen reglementiert. Untersucht man die konkreten historischen Ereignisse, so finden sich reichlich Beispiele für diese These:

In der einen Manifestation des Totalitarismus, im Faschismus, waren die zentralen Worte: "deutsch - Volk - Rasse - arisch - Führer - Befehl - Treue - Tapferkeit - Vaterland etc." Als Erkennungszeichen der nun neu sozialisierten, unter dem Einfluß des Mythos stehenden Menschen wurde der deutsche Gruß eingeführt, der neben dem Ritus auch die verbale Ebene erfaßte: "Heil Hitler, Sieg Heil".

Die andere Variante des Totalitarismus mystifizierte Worte wie "Klasse - Arbeiter - Klassenkampf - Revolution - Partei - Solidarität" zu tragenden Elementen seines Gesellschafts- und Herrschaftsverhältnisses. Auch hier gab es ein Keyword, mit dem sich der einzelne Zugang zur Gesellschaft verschaffen mußte: "Genosse", und zum Abschluß: "Rotfront, Freundschaft."

Völlig anders jedoch die demokratische Ordnung. Dort ist die adäquate Verwendung der zu Leerformeln erstarrten Begriffe "Wahl - Demokratie - Volk - freiheitlichdemokratische Grundordnung - Wille der Mehrheit - freie und geheime Abstimmung" Voraussetzung für die Partizipation an der Gesellschaft und unterscheidet sich so grundlegend vom Totalitarismus, denn die Erkennungsmerkmale des Kollektivs sind entsprechend der herrschenden Klasse bürgerliche Umgangsformen. Man redet sich

²²² Paetzold 1993; S.120.

²²³ Cassirer 1985b; S.368.

²²⁴ Cassirer 1985b; S.369.

²²⁵ Vgl. dazu: Paetzold, Heinz; Ernst Cassirers 'The Myth of the State' und die 'Dialektik der Aufklärung' von Max Horkheimer und Theodor W.Adorno; in: Figge, Udo Ludwig (Hrg.); Semiotik: Interdisziplinäre und historische Aspekte; Bochum 1989; Halbband II, S.301-349; hier S.316: "Ihre distanzierende und die rationale Analyse fördernde Darstellungsfunktion wird verdrängt."

immer nett mit "sehr geehrte Damen und Herren" an und schließt "mit freundlichen Grüßen".

Auch läßt sich in allen drei untersuchten Gesellschaften eine sprachliche Abschottung gegen die Außenwelt nachweisen. Wenn man die Mystik eines Göbbels oder Hitlers mit den leeren Klassenkampfparolen der Sozialisten vergleicht, stellt man im Ergebnis eine genau so große Ähnlichkeit fest wie zur institutionalisierten juristischen Bürokratensprache der Eliten in vermeintlich demokratischen Gesellschaften. Widerspruch wird mithilfe abstrakter Begriffe von vornherein ausgeschaltet und so gleichzeitig die Individuen zu einem Kollektiv zusammengefaßt. Auf der sprachlichen Ebene ist also ein grundlegender Unterschied von Totalitarismus und "Freiheit" nicht nachweisbar und somit kann die Betrachtung der Sprache für eine Analyse des Totalitarismus nicht wichtig sein, denn Freiheit und Totalitarismus sind wie Feuer und Wasser - so lehren zumindest die Verfechter der Demokratie.

2. *Ritualisierung des Alltagslebens*

Der Vereinnahmung von Sprache, durch die bereits in hohem Maße eine Verankerung der totalitären Ideologien im Alltagsleben stattfindet, wird eine weitere Technik zur Seite gestellt, die die Ebene der non-verbalen Kommunikation betrifft. Es findet eine Ritualisierung des Alltagslebens statt, in der allen Handlungen eine pseudopolitische Maske aufgesetzt wird. Durch den ständig wiederkehrenden, uniformierten Vollzug gleicher Riten werden die Individuen nun auch äußerlich zu einem Kollektiv zusammengefaßt und jede Handlung wird zum politischen Akt, da bereits alle Bereiche privaten Zusammenlebens in das mystifizierte, politische Leben aufgelöst worden sind. Die Ritualisierung des Alltagslebens läßt de facto keine Befreiung und kein Entkommen des Individuums mehr zu, da sie totale Kontrolle und Sanktionierung bei Nichtbefolgung nach sich zieht. "Die modernen Mythen sind im Gegensatz zu den Mythen der Naturvölker im Kontext des totalitären Staates wirksam. Sie ergreifen den **ganzen** Menschen."²²⁶

Mit der Vereinheitlichung der Lebensgewohnheiten geht ein Verlust des Gefühls für Persönlichkeit einher, wodurch letztlich auch die individuelle Verantwortung aufgehoben wird. "Nichts ist besser imstande, all unsere aktiven Kräfte in Schlaf zu lullen, unsere Urteilskraft und Fähigkeit kritischer Unterscheidung, unser Gefühl für Persönlichkeit und individuelle Verantwortung hinwegzunehmen, als die ständige, uniforme und monotone Vollziehung der gleichen Riten."²²⁷ Die anthropologische Konstante der Aufklärung wird so verneint: "Sie haben aufgehört, freie und persönlich handelnde Menschen zu sein."²²⁸ Der Freiheitsbegriff wird von den totalitären Machthabern zur Rechtfertigung ihrer Ideologien in Dienst genommen, seines Inhaltes enteignet und nach den jeweiligen Interessen des Regimes neu definiert. Die Grundlage dieses Vorgangs ist aber nicht etwa, daß ein positiver Begriff widerlegt und allenfalls noch als Worthülse benutzt wird, sondern das Dilemma der Freiheit selbst ist damit angegriffen. Der totalitäre Staat macht sich

²²⁶ Paetzold 1989; S.316.

²²⁷ Cassirer 1985b; S.371.

²²⁸ Cassirer 1985b; S.373.

die Kapitulation der Individuen vor ihrer Freiheit zu Nutze, denn die neuen, politischen Parteien "unterdrücken und zerstören den Sinn für Freiheit selbst; aber gleichzeitig befreien sie den Menschen von jeder persönlichen Verantwortung."²²⁹

Problematisch aber ist Cassirers Trennung von politischem und privatem Lebensbereich, die die Ausgangsbehauptung seiner These über die Ritualisierung des Alltagslebens darstellt. Gerade das unreflektierte Bewußtsein derer, die glauben, sich aus allem politischen heraushalten zu können, ist mit dafür verantwortlich, daß die Illusion vom vernünftigen Verfassungsstaat spätestens dann nicht mehr aufrechterhalten werden kann, wenn sich eine Interessengruppe der Politik bemächtigt und die Techniken des modernen Mythos einsetzt.

Auch hier sind Beispiele leicht zu finden. Ob es nun der Hang zur Uniform und die monumentalen Aufmärsche der Nazis waren, oder das Blauhemd der FDJ und die Mystifizierung der Kämpfe der Vergangenheit durch die Kommunisten, oder der allgegenwärtige Zwang zur Wahl ohne reale Entscheidungsmöglichkeit und der gesellschaftlich vermittelte Zwang zu "körperlicher Schönheit und Makellosigkeit" - alles erscheint als eindrucksvoller Beleg für die Totalität dieser Gesellschaften.

Diese beiden ersten Techniken "Sprache" und "Ritus", derer sich die Mythen des 20. Jahrhunderts bedienen, wirken auf eine Beschränkung der spontanen Denk-, Kritik- und Handlungsfähigkeit der Individuen hin und sind Methoden, mit denen die pathetischen Werte der Aufklärung zerstört werden. Dieses "normative Vakuum" muß aber wieder ausgefüllt werden, damit das totalitäre Regime funktionieren kann und die Menschen die Aufhebung ihrer vermeintlich doch unveräußerlichen Rechte akzeptieren.

3. *Funktion einer Theorie der Rasse, Klasse, Individualität*

"The myth of the race"²³⁰, Klasse oder der Individualität wird eingesetzt, um die Individuen auf einer quasi-normativen Ebene zu einem Kollektiv zu einen. So wird ein Wert geschaffen, der äußerliche Einigkeit vermittelt und dabei nicht im abstrakten Bereich der Vorstellung verbleibt, sondern den jedes Individuum täglich nachzuempfinden glaubt. Die negative Definition des Kollektivs in Gegnerschaft zu vermeintlichen Feinden ist das Hauptargument, das für die Vernichtung des anderen herhalten muß, wobei es sich jedoch um einen Wert handelt, "der nicht durch rationale diskursive Argumentation erwiesen werden kann."²³¹ Zweck dieses obersten Wertes ist die Bestätigung der politischen Gemeinschaft und zugleich die Unterordnung unter sie, nach innen ebenso wie nach außen. Der Mythos beschleunigt so einerseits die Zerstörung aller Werte, Ideen und Ideale der bisherigen Geistesgeschichte²³², andererseits füllt er die so erst hervorgerufene Lücke wieder auf.

Gobineau hatte die Theorie der "arischen Rasse" vor dem Hintergrund einer "realen" Krise geschrieben, in der sich das feudale Macht- und Herrschaftssystem, in dem Hierarchien noch durch Abstammung legitimiert waren, gerade im Umbruch befand.

²²⁹ Cassirer 1985b; S.376.

²³⁰ Cassirer 1985b; S.287.

²³¹ Paetzold 1993; S.121.

²³² Cassirer 1985b; S.375.

"Der Rassismus als besondere Form der Selbststärkung des kollektiven Ich durch naturale Absicherung eines Überlegenheitsbewußtseins"²³³ paßte also wunderbar in die Rhetorik der Nazi-Propaganda vom "Volk ohne Raum". Mit der Beschwörung der starken und moralisch rechtschaffenen arischen Rasse wurde Balsam auf die gepeinigte Volksseele verteilt. Völkische Säuberungsaktionen erscheinen so als konsequente Fortführung dieser Rassentheorie. Was sich wissenschaftlich nennende Rassetheoretiker über Nasenform, Haarfarbe und körperliche Statur von minderwertigen Rassen zu fabulieren wußten, bedeutete das Todesurteil für Millionen von Menschen. Der Ahnenpaß wurde als Kontrollinstrument eingeführt, um für die Zukunft den Vollzug rein arischer Ehen zu sichern, die unheilvolle Kopulation tapferer blonder Helden mit zu weiblichen Gebärmaschinen degradierten Frauen zu Ehren von "Volk und Führer". Die Überhöhung der eigenen Existenz fordert geradezu die Vernichtung des anderen.

Die Analyse der kapitalistischen Wirklichkeit bewog Karl Marx und Friedrich Engels 1848 dazu, die These zu formulieren, daß "die ganze Gesellschaft sich mehr und mehr in zwei große feindliche Lager (spaltet), in zwei große, einander direkt gegenüberstehende Klassen: Bourgeoisie und Proletariat."²³⁴ In diesem Verhältnis spielten ihrer Ansicht nach die Proletarier die revolutionäre Rolle, da sie "nichts in (der Revolution - KSS) zu verlieren haben als ihre Ketten", aber "eine Welt zu gewinnen"²³⁵. Der Stalinismus verkehrte diese emanzipatorische Theorie - denn die Arbeiter sollten nach Marx die Revolution nicht für sich selbst machen, um anschließend die vormaligen Unterdrücker zu unterdrücken, sondern um die ganze Menschheit zu befreien und eine Welt zu schaffen, in der "die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist"²³⁶ - zu einer Legitimation für seine totalitaristische Herrschaft. Wer sich der Arbeiterklasse und ihrer Partei, wobei die Partei sich a priori zum Sprachrohr der Klasse machte, in den Weg stellte oder nicht aktiv an der Umsetzung der Parteibeschlüsse, die eine vermeintlich bessere Welt erschaffen sollte, unterstützte, mußte aus dieser Logik heraus als Feind aller Menschen angesehen werden und seine Liquidierung als Fortschritt auf dem Weg zu einer besseren Welt erscheinen. Die Einweisung von Dissidenten in psychiatrische Heilanstalten offenbart sich so nicht als besonders hinterhältiger Akt, sondern als zwangsläufige Folge einer Gesellschaft, die sich selbst als Inkarnation des Besten der Menschheit glaubt.

Die demokratische Gesellschaft hält sich selbst zu Gute, und sieht darin den zentralen Unterschied zu den Ismen, daß sie über keine theoretischen Wurzeln verfügt, sondern ihr geistiges Fundament in den wandelbaren Verfassungen der jeweiligen Staaten begründet liegt. Diese juristische Vermittlung von Obrigkeit und Bürger ist die zentrale Seinsebene, vor der sich die Theorien des Individualismus in theoretischen Exkursen über Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ergehen können, solange sie "auf dem Boden des Grundgesetzes stehen". Die klassische griechische Theorie der Demokratie wird unter

²³³ Lübbe 1975; S.11.

²³⁴ MEW 4,463.

²³⁵ MEW 4,493.

²³⁶ MEW 4,482.

dieser Form der totalitären Herrschaft zu einer Unterdrückungsmaschinerie für alle, die nicht die Spielregeln der marktvermittelten Ordnung und ihrer Gesetze einhalten, vor allem aber für alle Nichtdemokraten, wobei die Frage der Definition, wer nun Demokrat ist oder nicht, durch die Herrschaft getroffen wird. Was ist aber diese Demokratie, die ihre Aufgabe in der Bekämpfung aller Nichtdemokraten sieht, anderes als die völkische Mörderbande, die alle Nichtarischen vergast, oder das kämpferische Proletariat, das alle Feinde zu Boden zwingt?

4. *Die Macht von Einbildung und Weissagung*

"Finally, the technique of myth draws upon the mythic conception of time and history as 'fate'"²³⁷, denn letztlich bedarf es noch einer Begründung dafür, daß alles 'Heil' in der einen Rasse, Klasse oder demokratischen Ordnung und ihrer globalen Entfaltung besteht. Cassirer weist hier auf die wichtige Tatsache hin, daß die Individuen, auch wenn sich der Mythos mit seiner zersetzenden Energie der Vernunft bemächtigt, nicht hinter jede formale Rationalität zurückfallen können, bedarf doch die Vernunft, um vollständig benebelt zu werden, der List der Scheinrationalität. Dabei wird eine schicksalhafte Verkettung von Zeit und Geschichte geltend gemacht, in der diesem einen Volk, bzw. Kollektiv eine bestimmte historische Aufgabe zufällt, derer es sich nicht zu entledigen vermag. "Unsere modernen Politiker wissen sehr wohl, daß große Massen viel leichter durch die Gewalt der Einbildung bewegt werden, als durch reine, physische Gewalt."²³⁸

Die Funktion dieses Einsatzes schicksalhafter Verkettungen ist demnach, die Aufhebung politischer Umgangsformen noch nachträglich zu legitimieren, so daß im Bewußtsein der Individuen eine Entkoppelung von Ziel und verwendeten Methoden einsetzt: der Zweck heiligt letztendlich alle Mittel.

Als Beispiel für die historisch erste Form des Totalitarismus, den Faschismus, fällt jedem sofort die kollektive Abwehrhaltung gegen die "jüdisch-bolschewistische Weltverschwörung" ein, die mit allen Mitteln zu bekämpfen sei, um so das Überleben der "arischen Rasse" zu sichern. Die Angst vor dem Mythos, gepaart mit den Heilsversprechungen, begeisterte die Masse der Menschen soweit, daß sie jenseits jeglicher Rationalität den "totalen Krieg" forderte, um so ein "tausendjähriges Reich" zu erschaffen.

In der marxistischen Gesellschaftsformation spielten die allgegenwärtigen Abwehrkämpfe gegen die Handlanger des Imperialismus eine zentrale Rolle bei der Formierung einer totalitären Gesellschaft. Mit der Theorie des verschärften Klassenkampfes im Sozialismus und damit auf dem Weg zum paradiesischen Kommunismus gelang es den Marxisten, im Alltagsbewußtsein breiter Bevölkerungsschichten irrationale Angst zu schüren und diese mit der "historischen Gewißheit" über den Sieg des Kommunismus zu verbinden, so daß breite Teile der Menschen bereit waren, unter unmenschlichen Bedingungen für diese Ideale zu arbeiten und zu sterben.

Zentrale Legitimation der demokratischen Ordnung war bis zum Zerfall des Ostblocks die Abwehr gegen das "Reich des Bösen" und seine Vollstrecker. Nach dieser Doktrin

²³⁷ Krois 1987; S.194.

²³⁸ Cassirer 1985b; S.377.

war die Zusammenarbeit mit faschistischen Mördern dadurch legitimiert, daß diese ebenfalls gegen die Expansionsgelüste der Kommunisten kämpften. In der BRD wurden nicht nur Wahlkämpfe mit der Beschwörung der "roten Gefahr" geführt, sondern auch die Remilitarisierung und die Notstandsgesetze durchgesetzt. Nach dem Ende dieses Gegensatzes wird nun die "Schicksalsgemeinschaft" neu beschworen, in der die Menschen aus Angst vor dem Fremden bereit sein sollen, ihr Leben auf dem "Feld der Ehre" für die herrschende Ordnung zu lassen. Gepaart mit Theorien vom Ende der Geschichte, wie der von Fukuyama²³⁹, wird bei der breiten Mehrheit der Gesellschaft das Bewußtsein geschaffen, daß man heute nicht nur "lieber Tot als Rot" sein sollte, sondern auch gerne für billiges Öl zu sterben hat und für wenig Geld arbeiten soll. Eine rationale Begründung für die Notwendigkeit eines solchen Einsatzes kann die demokratische Ordnung genauso wenig geben wie die marxistischen oder faschistischen Machthaber. Cassirer hat mit seiner Analyse der Wirkungsweisen des Totalitarismus deutlich gemacht, daß sich nicht der Mythos als Inkarnation alles Bösen der Welt bemächtigt, indem die menschliche Vernunft vollständig ausgeschaltet wird, sondern gerade dadurch, daß er sich der Vernunft bedient. Insofern hat man es mit einem rationalisierten Mythos zu tun²⁴⁰, der die Individuen all dieser Gesellschaftsformationen eben nicht aus ihrer politischen Verantwortung entläßt, wie manche Verschwörungs- und Verführungstheorien im Bereich der Totalitarismusanalyse immer noch Glauben machen wollen. Es fragt sich nun, warum und wie konnte sich der Mythos der Vernunft bemächtigen?

Nachdem bis zu diesem Punkt allenfalls Cassirers Herleitung der oberflächlichen Wirkungsweisen politischer Mythen behandelt wurde - ohne jedoch das spezifisch totalitäre als eine Abgrenzung zur demokratischen Realität gefunden zu haben -, soll es nun darum gehen, nach dem Grund für ihr Entstehen und ihren Erfolg zu fragen.

Allgemein muß hier auf die abstrakte Verknüpfung von Mythos und Vernunft Bezug genommen werden: "Die mythische Organisation der Gesellschaft scheint von einer vernünftigen Ordnung überlagert zu werden. (...) In allen kritischen Augenblicken des sozialen Lebens des Menschen sind die rationalen Kräfte, die dem Wiedererwachen der alten mythischen Vorstellungen Widerstand leisten, ihrer selbst nicht mehr sicher.(...) Denn der Mythos ist nicht wirklich besiegt und unterdrückt worden. Er ist immer da, (...) auf seine Stunde und Gelegenheit wartend."²⁴¹

Die Vernunft entmündigt sich im Dienste des Mythos selbst. Gerade dieser Umschlag aber wird nur mit einer allgemeinen Krise der menschlichen Selbsterkenntnis begründet, mit dem Geworfensein in verzweifelte Situationen, die die Menschen empfänglich machen für die ebenso verzweifelten Mittel des politischen Mythos. Die Instrumente der Vernunft und damit der Aneignung der Welt versagen ihren Dienst und tragen nicht mehr zum Verständnis und zur Bewältigung des Lebens bei, während der Mythos

²³⁹ Fukuyama, Francis; Das Ende der Geschichte - Wo stehen wir?; München 1992.

²⁴⁰ "It is a myth that in a sense is completely 'rationalized'." (Cassirer, Ernst; Symbol, Myth, and Culture - Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1933-1945; London 1979; S.236)

²⁴¹ Cassirer 1985b; S.364.

darüberhinaus "für rationale Argumente undurchdringlich"²⁴² ist. Cassirer beantwortet weder die Frage, wie es zu dieser Krise kommt, noch bestimmt er ihr Wesen und ihren Inhalt²⁴³, allenfalls sagt er, was nicht ihr Grund sein kann: "But the deepest and most influential causes are not to be sought in the economic crisis which Germany had to endure."²⁴⁴

Abschließend soll die Totalitarismustheorie im "Lichte der historischen Wahrheit" in Augenschein genommen werden. Beim Versuch, die normative Setzung von Elementen des Totalitarismus historisch zu verifizieren, stößt man zwangsläufig auf das Phänomen, daß die als Alternative apostrophierte demokratische Gesellschaft diesem Totalitarismus wie ein Ei dem anderen gleicht. Damit hat die Totalitarismustheorie ihr Ziel der Analyse von Gesellschaft nicht prinzipiell verfehlt, wenn sie auch an der Oberfläche der gesellschaftlichen Beziehungen zwischen Menschen bleibt und diese nur phänomenologisch beschreibt und nicht kritisch hinterfragt. Somit ist der Schluß, daß die demokratische Ordnung gerade nicht im Gegensatz zum Totalitarismus steht, nicht ein Argument gegen diese Theorie, sondern für sie, nur daß das Ergebnis in Widerspruch zu den Motiven tritt. Mit Hilfe des Vergleiches von Oberflächenphänomenen von Gesellschaft mit deren normativer Setzung kommt man zu dem Ergebnis, daß die von Cassirer beschriebenen Kategorien notwendige Elemente für eine hegemoniale Herrschaft des Menschen über den Menschen sind.

Betrachtet man die Auflösungsprozesse der ehemals "real-sozialistischen" Länder, wird diese These eindrucksvoll bestätigt. Der Verlust der Hegemonie der oben beschriebenen marxistischen Weltansicht in diesen Systemen und deren Ersetzung durch einen anderen Mythos, hier der demokratischen Ordnung und der Freiheit des Konsums, löst Gesellschaften auf - nicht ohne an die Stelle des einen Mythos einen anderen zu stellen, um so die Herrschaft des Menschen über den Menschen für alle Zeiten zu manifestieren. Gibt es Alternativen zu dieser Gesellschaftsformation und wie sind sie durchsetzbar?

- a) Das von Cassirer favorisierte Modell einer "Aufklärung" für wahre Werte und für ein "vernünftiges" Miteinander der Menschen.
- b) Ein "positiver" Totalitarismus ist zwangsläufig die Antwort von Anhängern dieser oder jener Form der faschistischen, marxistischen oder demokratischen Form der Herrschaft, bei dem eine Gruppe "für das beste aller Menschen" die Sorge übernimmt und dieses Ziel um jeden Preis durchsetzt.
- c) Die meiner Ansicht nach einzige Alternative ist der individuelle und kollektive Kampf gegen jede Form von Herrschaft des Menschen über den Menschen und die Verknüpfung dieses Kampfes mit einer Orientierung auf Individuen, die sich im Rahmen ihrer historisch und gesellschaftlich bedingten Möglichkeiten nicht blind den Gesetzen des Mythos unterwerfen, sondern bewußt ihre Möglichkeiten zur

²⁴² Cassirer 1985b; S.388.

²⁴³ "But Cassirer says nothing in 'The Myth of the State' about the reason for its effectiveness in the twentieth century, only that myth can reassert itself when a culture's intellectual, ethical, and artistic forces lose their power in a time of crisis." (Krois 1987; S.196)

²⁴⁴ Cassirer 1979; S.236. Vgl. dazu auch: Krois 1987; S.197: "Cassirer denies that economic causes were responsible for the success of National Socialism."

Freiheit ausschöpfen, ohne dadurch anderen ihre Freiheit zu nehmen. Aber auch diese Orientierung kann nicht ohne dauernde Reflexion und Selbstreflexion vor sich gehen, wenn sie nicht zu purem Idealismus verkommen soll. Was heute noch gegen die Spielregeln der totalitären Ordnung ist, kann morgen schon integriert worden sein, sei es als Hintergrund für die Geschichtchen der Medien-Industrie oder als gewinnbringender Absatzmarkt für Waren dieser oder jener Art.

Da die Konstruktion einer internationalen Vernetzung dieser Menschen einen langen Zeitraum in Anspruch nimmt, selbst wenn sie mit aller Energie betrieben wird, sollten diese "Anti-Totalitaristen" sich fragen, welche Position sie bis dahin innerhalb der herrschenden Totalität unterstützen, oder ob sie eine abwartende Haltung gegenüber den Auseinandersetzungen innerhalb dieser Systeme einzunehmen wünschen. Ich denke, daß eine Unterstützung jeden Pols, der Bewegung in diese Verhältnisse bringt, für die Konstruktion eines neuen Ansatzes von Nutzen sein wird, solange das Bewußtsein um die Hoffnungslosigkeit dieses Ringens präsent bleibt. Denn jede Abweichung von der Normalität macht die konstruierenden Elemente der herrschenden Totalität für den Menschen erkennbar und erst das so erlangte Wissen ermöglicht dem Menschen, die ihn beherrschenden Dinglichkeiten abzuschütteln. Erst dann besteht die Möglichkeit zur Konstruktion einer neuen gesellschaftlichen Ordnung aller Menschen dieses Globus, über deren Gestalt heute nicht mehr gesagt werden kann als über das Aussehen einer Pflanze, deren Korn man in Händen hält und die noch nie zuvor geblüht hat.

"The rest is silence."

Hamlet²⁴⁵

3.2. Die ewige Wiederkehr des Gleichen - Nietzsche und das Ende der Aufklärung

Wolfgang Harich begründete seine rigorose Ablehnung einer Auseinandersetzung zwischen Marxismus und der Philosophie Nietzsches mit den Worten: "Ich kenne Nietzsche gründlich, ich empfinde nichts als Ekel und Abscheu vor ihm, und ich bin kein Nazi."²⁴⁶ Muß man also Nazi sein, um sich mit Nietzsche zu beschäftigen? Wolfgang Harich ist - so zumindest mein Eindruck - in seiner berechtigten Kritik an dem Versuch einer unreflektierten Anknüpfung der DDR-Philosophie an die Theorien Nietzsches im Rahmen der Erbe-Diskussion, die auch Bismarck und Luther zu Vorkämpfern des ersten Arbeiter- und Bauernstaates auf deutschem Boden ernannte, ein Opfer seiner übersteigerten Leidenschaft für Polemik geworden, denn sonst wäre ihm aufgefallen, daß im Fall Nietzsche er die Rolle des dogmatischen Marxisten übernommen hatte, die er sonst so pointiert bekämpfte.

In einem der letzten Fragmente, die Nietzsche der Welt hinterlassen hat und das später seine Schwester in ihrem Versuch, seine nachgelassenen Schriften zu einem monolithischen Werk des Abschieds von der Welt des de facto (Der Wille zur Macht) um zu arrangieren, als Vorrede bestimmte²⁴⁷, wird der Kerngedanke seiner Philosophie deutlicher als an irgendeiner anderen Stelle seines umfangreichen Oeuvres: "1. Große

²⁴⁵ Shakespeare, William; Hamlet V.2

²⁴⁶ Harich, Wolfgang; Nietzsche und seine Brüder - Eine Streitschrift; Schwedt 1994; S.207. Als Textgrundlage dieses Kapitels dient die "Kritische Studienausgabe" der sämtlichen Werke von Friedrich Nietzsche (München 1988), herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari, die im Text mit (Bd.,S.) zitiert wird.

Als Sekundärliteratur wurden verwendet: Bertram, Ernst; Nietzsche - Versuch einer Mythologie; Berlin 1918; Danto, Arthur C.; Nietzsche as Philosopher; New York 1965; Falkenfeld, M.; Marx und Nietzsche; Leipzig 1899; Holz, Hans Heinz; Die abenteuerliche Rebellion - Bürgerliche Protestbewegungen in der Philosophie - Stirner, Nietzsche, Sartre, Marcuse; Darmstadt/Neuwied 1976; Janz, Curt-Paul; Friedrich Nietzsche - Biographie; München 1981; Jaspers, Karl; Nietzsche - Einführung in das Verständnis seines Philosophierens; Westberlin 1951; Kaufmann, Walter; Nietzsche - Philosoph, Psychologe, Antichrist; Darmstadt/Neuwied 1982; Lefenstein, Arthur; Nietzsche im Urteil der Arbeiterklasse; Leipzig 1914; Löwith, Karl; Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen; Stuttgart 1956; Lukács, Georg; Die Zerstörung der Vernunft; Berlin/DDR 1954; Malorny, Heinz; Zur Philosophie Friedrich Nietzsches; Berlin/DDR 1989; Müller-Lauter, Wolfgang; Nietzsche - seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie; Westberlin 1971; Ottmann, Henning; Philosophie und Politik bei Nietzsche; Westberlin 1987; Peters, Heinz Frederick; Zarathustra's Sister - the Case of Elisabeth and F.Nietzsche; New York 1977; Ries, Wiebrecht; Nietzsche - Zur Einführung; Hamburg 1995; Türcke, Christoph; Der tolle Mensch - Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft; Frankfurt/Main 1989; Vattimo, Gianni; Friedrich Nietzsche; Stuttgart 1992; sowie die Sammelbände: Bruder Nietzsche? Wie muß ein marxistisches Nietzsche-Bild heute aussehen?; Düsseldorf 1988; Moderne - Nietzsche - Postmoderne; Berlin 1990; und die beiden DZfPh-Nummern: Nr.9/1988 "Friedrich Nietzsche, ein Philosoph für alle und keinen?" und Nr.2/1989 "Aspekte einer marxistischen Nietzsche-Kritik".

²⁴⁷ Der Wille zur Macht; in: Friedrich Nietzsche; Werke in zwei Bänden; Leipzig 1930; Bd.2, S.315.

Dinge verlangen, daß man von ihnen schweigt oder groß redet: groß, das heißt cynisch und mit Unschuld. 2. Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die *Heraufkunft des Nihilismus*. Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden: denn die Nothwendigkeit selbst ist hier am Werke. Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an; für diese Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespitzt. Unsere ganze europäische Cultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: wie ein Strom, der *ans Ende* will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen. 3. - Der hier das Wort nimmt, hat umgekehrt Nichts bisher gethan als *sich zu besinnen*: als ein Philosoph und Einsiedler aus Instinkt, der seinen Vortheil im Abseits, im Außerhalb, in der Geduld, in der Verzögerung, in der Zurückgebliebenheit fand; als ein Wage- und - Versucher-Geist, der sich schon in jedes Labyrinth der Zukunft einmal verirrt hat; als ein Wahrsagevogel-Geist, der *zurückblickt*, wenn er erzählt, was kommen wird; als der erste vollkommene Nihilist Europas, der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat, - der ihn hinter sich, unter sich, außer sich hat..."(13,189-190) Nietzsche sah sich also ähnlich wie Marx als Künder eines Endes der Gesellschaft, wie sie den Menschen bekannt ist, als Philosophen der Noch-Nicht-Seienden Philosophie, die erst nach dem Ende und dem Zusammenbruch alles Bekannten in ihrer Totalität erfahrbar sein sollte. Seine Mutmaßungen müssen dabei als Diametralposition zu den marxschen Überlegungen verstanden werden, da der eine als Antwort auf die Frage, was kommen wird, die rationale, freiheitliche, solidarische Gleichheit der Menschen vermutet und der andere den Nihilismus vor Augen hat und sich gar als ersten Nihilisten der Welt tituliert, wobei der zentrale Unterschied darin besteht, daß Marx von einer bewußten Verneinung der Welt, wie sie ist, ausging, während Nietzsche zu "einem *dionysischen Ja-Sagen* zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl" kommen will unter dem Motto "amor fati"(13,492). Während Marx in der Möglichkeit zur Einsicht in die Realität die Potenz zu ihrer Veränderung vermutet, bleibt bei Nietzsche dem Betrachter nur die Liebe zum Schicksal, zur Nothwendigkeit des Seins, da die Welt nicht veränderbar ist, sondern sich in den großen Kreisläufen der ewigen Wiederkehr des Gleichen nur der "Gesamtcharakter der Welt, in alle Ewigkeit Chaos"(3,468) zu sein, manifestiert. Wenn dem so wäre, könnte man das Scheitern des ersten Versuches einer Umsetzung der praktischen Philosophie von Marx als zwanghafte Folge des Umstandes vermuten, daß auch der Fahrer am linken Rand des geschlossenen Kreisverkehrs des Lebens früher oder später zu seinem Ausgangspunkt zurückkehrt, nur um die Erkenntnis reicher, daß dieser Verkehr scheinbar im Uhrzeigersinn fließt, da am rechten Rand das gleiche Ziel mit einem geringeren Kraftaufwand erreicht werden kann. Aber ist dem wirklich so?

Wenn der Nachweis für diese These im Werk von Nietzsche liegt, muß ihr nachgegangen werden, trotz oder gerade wegen des Verbots der Lektüre durch die Lordsiegelbewahrer des dogmatischen Marxismus. "Wer die Luft meiner Schriften zu athmen weiss, weiss, dass es eine Luft der Höhe ist, eine *starke* Luft. Man muß für sie geschaffen sein, sonst ist die Gefahr keine kleine, sich in ihr zu erkälten. Das Eis ist nahe, die Einsamkeit ist

ungeheuer - aber wie ruhig alle Dinge im Lichte liegen! wie frei man athmet! wie Viel man *unter* sich fühlt! - Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge - das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein, alles dessen, was durch die Moral bisher in Bann gethan war. Aus einer langen Erfahrung, welche eine solche Wanderung *im Verbotenen* gab, lernte ich die Ursachen, aus denen bisher moralisirt und idealisirt wurde, sehr anders ansehen, als es erwünscht sein mag: die *verborgene* Geschichte der Philosophen, die Psychologie ihrer grossen Namen kam für mich ans Licht. - Wie viel Wahrheit *erträgt*, wie viel Wahrheit *wagt* ein Geist? das wurde für mich immer mehr der eigentliche Werthmesser. Irrthum (- der Glaube an's Ideal -) ist nicht Blindheit, Irrthum ist *Feigheit* ... Jede Errungenschaft, jeder Schritt vorwärts in der Erkenntniss folgt aus dem Muth, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich ... Ich widerlege die Ideale nicht, ich ziehe bloss Handschuhe vor ihnen an ... Nitimur in vetitum: in diesem Zeichen siegt einmal meine Philosophie, denn man verbot bisher grundsätzlich immer nur die Wahrheit."(6,258-259) Wohl an denn, mutiger Leser - wer so viel verspricht, hält meist nicht viel:

Die "Geburt der Tragödie" vermittelt oberflächlich den Eindruck einer stringenten Untersuchung über die Herausbildung der griechischen Tragödie aus dem historisch älteren, rituellen Chorgesang des Dionysosmythos, der als Urform der schauspielerischen Darstellung entwickelt wird, aber schon bald merkt der Leser, daß es Nietzsche weniger um die historische Rekonstruktion als um eine mystifizierende Vermengung der "Leiden des Dionysos" mit der ästhetischen Darstellungsform derselben geht. In seinem nachträglich eingefügten "Versuch einer Selbstkritik" ruft Nietzsche pathetisch: "Hier kündigt sich, vielleicht zum ersten Male, ein Pessimismus 'jenseits von Gut und Böse' an, hier kommt jene 'Perversität der Gesinnung' zu Wort und Formel, gegen welche Schopenhauer nicht müde geworden ist, im Voraus seine zornigsten Flüche und Donnerkeile zu schleudern, - eine Philosophie, welche es wagt, die Moral selbst in die Welt der Erscheinungen zu setzen, herabzusetzen und nicht nur unter die 'Erscheinungen' (im Sinne des idealistischen terminus technicus), sondern unter die 'Täuschungen', als Schein, Wahn, Irrthum, Ausdeutung, Zurechtmachung, Kunst."(1,17/18) Nietzsche faßt diesen Gegensatz als Verhältnis von apollinischer und dionysischer Weltanschauung, wobei er klar Stellung auf der dionysischen Seite bezieht, die ihm als die ungewollte Wahrheit der Welt erscheint. Die dionysische Weltanschauung ist dabei als Methode zu verstehen, trotz der Schrecknisse des menschlichen Seins²⁴⁸ nicht gänzlich zu verzweifeln und in den Tod zu flüchten, auch wenn diese Befreiung von der Alplast nur temporär sein kann. "Sobald aber jene alltägliche Wirklichkeit wieder ins Bewusstsein tritt, wird sie mit Ekel als solche empfunden; eine asketische, willenverneinende Stimmung ist die Frucht jener Zustände. In diesem Sinne hat der dionysische Mensch Aehnlichkeit mit Hamlet: beide haben einmal einen wahren Blick in das Wesen der Dinge gethan, sie

²⁴⁸ Nietzsche stimmt "Silen" zu, der unter der Folter des König Midas die "Wahrheit" über den Menschen verkündete: "Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu *sein*, *nichts* zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich - bald zu sterben." (1,35)

haben *erkannt*, und es ekelt sie zu handeln; denn ihre Handlung kann nichts am ewigen Wesen der Dinge ändern, sie empfinden es als lächerlich oder schmachvoll, dass ihnen zugemuthet wird, die Welt, die aus den Fugen ist, wieder einzurichten. Die Erkenntniss tödtet das Handeln, zum Handeln gehört das Umschleiertsein durch die Illusion (...) die wahre Erkenntniss, der Einblick in die grauenhafte Wahrheit überwiegt jedes zum Handeln antreibende Motiv, bei Hamlet sowohl als bei dem dionysischen Menschen."(1,56/57) Dieser Auffassung kann man sich anschließen, wenn es denn wirklich so wäre, daß die ursächlich harmonische "Welt aus den Fugen geraten wäre" und der Mensch nicht in der Lage wäre, dieses "ewige Wesen der Dinge" zu verändern oder zu bestimmen. Aber ist dem so? Sowohl die Vorstellung eines Endes des naturalistischen Paradieses, die Nietzsche an den beiden diametralen Mythen des Sündenfalls (1,69) und der Prometheussage (1,70) festmacht, als auch der Glaube an die ewige Wiederkehr des Gleichen, die sich hier schon andeutet, können verständlicherweise rational - apollinisch - erfahren werden, aber gerade der Versuch einer rationalen Erfassung der Tragödie der menschlichen Existenz durch Sokrates und die auf ihm fußende Schule des Rationalismus verstellt den Menschen die Einsicht in die für Nietzsche offensichtliche Wahrheit der Welt. "Tugend ist Wissen; es wird nur gesündigt aus Unwissenheit; der Tugendhafte ist der Glückliche: in diesen drei Grundformen des Optimismus liegt der Tod der Tragödie."(1,94) Der "unerschütterliche Glaube, dass das Denken, an dem Leitfaden der Causalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu corrigiren im Stande sei" figurieren für Nietzsche zur "*Wahnvorstellung*"(1,99) des Sokrates und des Rationalismus. Das Hauptproblem der metaphysischen Weltanschauung ist, und das wird Nietzsche als Philosophem natürlich bewußt, daß es keine rationale Begründung für die Ablehnung der Ratio geben kann, weil der Betrachter zwischen Glauben und Wissen zu entscheiden hat. *Hic rhodos hic salta*. Auf dieser Einsicht basiert auch die unphilosophische Darstellungsform der Philosophie Nietzsches, der aus Mangel an Alternativen nur an das Urgefühl der Verlorenheit der Menschen in der modernen Welt appellieren kann, indem er sie in immer neuen, sprachlich brillanten Predigten zum Glauben an Dionysos bekehrt und zum Verlassen des Weges des Rationalismus überredet: "Die Zeit des sokratischen Menschen ist vorüber: kränzt euch mit Epheu, nehmt den Thyrsusstab zur Hand und wundert euch nicht, wenn Tiger und Panther sich schmeichelnd zu euren Knien niederlegen. Jetzt wagt es nur, tragische Menschen zu sein: denn ihr sollt erlöst werden. Ihr sollt den dionysischen Festzug von Indien nach Griechenland geleiten! Rüstet euch zu hartem Streite, aber glaubt an die Wunder eures Gottes!"(1,132) Neben diesen Appell und Mahnruf, den man teilen kann oder auch nicht - wobei ich für letzteres plädieren würde, da mir das Modell einer naturalistischen Einheit von Mensch und Natur aus vielerlei Gründen, auf die später eingegangen wird, wenig erstrebenswert erscheint - stellt Nietzsche den meiner Ansicht nach produktiveren Versuch einer immanenten Generalkritik der rationalistischen Weltauffassung.

In den "Unzeitgemäßen Betrachtungen" wendet sich Nietzsche zwischen 1873 und 1876 gegen die "dekorative Kultur" des Historismus, gegen die teleologische Vereinnahmung

der Geschichte und gegen die Politisierung der menschlichen Geisteswelt. Erstes Opfer wird dabei David Strauss, der mit seinem 1872 erschienenen Buch "Der alte und der neue Glaube" zum Vordenker eines partiell aufgeklärten Bildungsbürgertums wurde, indem er den alten, christlichen Glauben durch die Einbeziehung einer Frömmigkeit gegenüber der Kraft der Vernunft und des Guten auf die Höhe der Zeit transformieren wollte und damit natürlich Nietzsches Versuch einer Negation des Christentums entgegenarbeitete, der sich sprachgewandt für diesen Frevel rächte: "Ein Leichnam ist für den Wurm ein schöner Gedanke und der Wurm ein schrecklicher für jedes Lebendige. Würmer träumen sich ihr Himmelreich in einem fetten Körper, Philosophieprofessoren im Zerwühlen Schopenhauerischer Eingeweide, und so lang es Nagethiere giebt, gab es auch einen Nagethierhimmel. Damit ist unsere erste Frage: Wie denkt sich der neue Gläubige seinen Himmel? beantwortet. Der Straussische Philister haust in den Werken unserer grossen Dichter und Musiker wie ein Gewürm, welches lebt, indem es zerstört, bewundert, indem es frisst, anbetet, indem es verdaut."(1,188) Die zweite "Unzeitgemäße Betrachtung" widmet sich der interessanten Hinterfragung von "Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben", wobei es sich der Autor nicht so einfach machen möchte wie Nietzsche, der der unsicheren Seele direkt eine harmonische Alternative zur Last der Geschichte offeriert, denn "es ist möglich, fast ohne Erinnerung zu leben, ja glücklich zu leben, wie das Thier zeigt."(1,250) Obwohl kaum jemand seine Position als Mensch im undurchdringbaren Geflecht der historischen Verantwortung mit der Glückseligkeit eines Goldfisches tauschen will, ist die fundamentale Hinterfragung der Geschichtsbetrachtung ein hochinteressantes Unterfangen, da es Nietzsche recht einleuchtend gelingt, ihre Rolle als Legitimationsebene des de facto aufzuzeigen. "Wer aber erst gelernt hat, vor der 'Macht der Geschichte' den Rücken zu krümmen und den Kopf zu beugen, der nickt zuletzt chinesishaft-mechanisch sein 'Ja' zu jeder Macht, sei dies nun eine Regierung oder eine öffentliche Meinung oder eine Zahlen-Majorität, und bewegt seine Glieder genau in dem Takte, in welchem irgend eine 'Macht' am Faden zieht."(1,309) Diese Kritik der in Teleologie verwandelten Geschichtsbetrachtung darf nicht nur auf die konservative Hegel-Interpretation angewendet werden, denn auch die Linkshegelianer waren und sind vor einer deterministischen Geschichtsauffassung nicht gefeit, wie in Kapitel 2.2.1. aufgezeigt wurde. Trotzdem darf man nicht die von Nietzsche aufgeworfene Frage mit seiner Antwort vermischen, denn weder sein angesprochener Naturalismus noch seine These, daß "Alles was entsteht, werth ist, dass es zu Grunde geht"(1,269), noch seine Hauptkenntnis²⁴⁹ erscheinen einleuchtender als zuvor. Das Hauptproblem der Realitätskritik Nietzsches wird an dieser Stelle deutlich und liegt darin begründet, daß aus dem Nihilismus gegen alles Bestehende nicht zwangsläufig ein absoluter Nihilismus gegen alles Mögliche folgern muß, der die Voraussetzung für eine Bereitschaft zum Glauben an Dionysos zu sein scheint. So muß die Analyse der Geschichte nicht zwangsläufig in eine Apologie des Bestehenden

²⁴⁹ "Das Vergangene und das Gegenwärtige ist Eines und dasselbe, nämlich in aller Mannichfaltigkeit typisch gleich und als Allgegenwart unvergänglicher Typen ein stillstehendes Gebilde von unverändertem Werthe und ewig gleicher Bedeutung." (1,256)

münden, oder in einen mythischen Glauben an etwas Zukünftiges, sondern kann dem Betrachter die Verkehrsformen der menschlichen Interaktion aufzeigen, auch wenn meiner Ansicht nach alles dafür spricht, daß sich die Geschichte nicht exakt wiederholt und so nicht aus der reinen Kenntnis des Vergangenen die Potenz zur Meisterung des Zukünftigen folgen muß. "In der *dritten* und *vierten* Unzeitgemässen werden, als Fingerzeige zu einem *höheren* Begriff der Cultur, zur Wiederherstellung des Begriffs 'Cultur', zwei Bilder der härtesten *Selbstsucht*, *Selbstzucht* dagegen aufgestellt, unzeitgemässe Typen par excellence, voll souverainer Verachtung gegen Alles, was um sie herum 'Reich', 'Bildung', 'Christentum', 'Bismarck', 'Erfolg' hiess - Schopenhauer und Wagner *oder*, mit Einem Wort, Nietzsche..."(6,316/317) Da das Evangelium des dionysischen Messias Nietzsche später zelebriert werden wird, kann an dieser Stelle auf eine ausführliche Analyse verzichtet werden.

Zu Beginn von "Buch für freie Geister" - "Menschliches, Allzumenschliches" - zerschlägt Nietzsche, als Konsequenz der Unmöglichkeit einer philosophisch-rationalen Begründung der dionysischen Philosophie, die Brücken der theoretischen Metaphysik.²⁵⁰ Nachdem Nietzsche in den "Unzeitgemässen Betrachtungen" die ideologischen Mauern zwischen der Welt des de facto und der Welt des amor fati mit seiner Polemik beschossen hatte, versucht er in "Menschliches, Allzumenschliches" die individuellen "Schutzmechanismen" (Moral²⁵¹ und Aktionismus) gegen die Einsicht in die Wahrheit des Schreckens und die schreckliche Wahrheit auszuschalten, indem er sie der Bestie des Nihilismus zum Fraß vorwirft, denn "in einem bestimmten Sinne sind auch jetzt noch *alle* Handlungen dumm, denn der höchste Grad von menschlicher Intelligenz, der jetzt erreicht werden kann, wird sicherlich noch überboten werden: und dann wird, bei einem Rückblick, all *unser* Handeln und Urtheilen so beschränkt und übereilt erscheinen, wie uns jetzt das Handeln und Urtheilen zurückgebliebener wilder Völkerschaften beschränkt und übereilt vorkommt. - Diess Alles einzusehen, kann tiefe Schmerzen machen, aber darnach giebt es einen Trost: solche Schmerzen sind Geburtswehen. Der Schmetterling will seine Hülle durchbrechen, er zerrt an ihr, er zerreisst sie: da blendet und verwirrt ihn das unbekannte Licht, das Reich der Freiheit. In solchen Menschen, welche jener Traurigkeit *fähig* sind - wie wenige werden es sein! - wird der erste Versuch gemacht, ob die Menschheit aus einer *moralischen* sich in eine *weise Menschheit umwandeln könne*. Die Sonne eines neuen Evangeliums wirft ihren ersten Strahl auf die höchsten Gipfel in der Seele jener Einzelnen: da ballen sich die Nebel dichter, als je, und neben einander

²⁵⁰ "Das ganze menschliche Leben ist tief in die Unwahrheit eingesenkt; der Einzelne kann es nicht aus diesem Brunnen herausziehen, ohne dabei seiner Vergangenheit aus tiefstem Grunde gram zu werden, ohne seine gegenwärtigen Motive, wie die der Ehre, ungereimt zu finden und den Leidenschaften, welche zur Zukunft und zu einem Glück in derselben hindrängen, Hohn und Verachtung entgegenzustellen. Ist es wahr, bliebe einzig noch eine Denkweise übrig, welche als persönliches Ergebniss die Verzweiflung, als theoretisches eine Philosophie der Zerstörung nach sich zöge?" (2,54)

²⁵¹ "Der Moralität geht der *Zwang* voraus, ja sie selbst ist noch eine Zeit lang *Zwang*, dem man sich, zur Vermeidung der Unlust fügt. Später wird sie Sitte, noch später freier Gehorsam, endlich beinahe Instinct: dann ist sie wie alles lang Gewöhnte und Natürliche mit Lust verknüpft - und heisst nun *Tugend*." (2,96)

lagert der hellste Schein und die trübste Dämmerung."(2,104/105) Nietzsche, der sich als Bergführer ins Reich der Freiheit entpuppt, macht in dieser Passage deutlicher als an anderen Orten, daß der amor fati zum einen ein individueller Akt der Transformation ist und zum anderen, daß es dies Reich der Freiheit wirklich gibt und nicht nur ein Wunschbild der geknechteten Menschen ist, die die Schrecknisse des Seins nicht länger tragen wollen. Aber auch in "Menschliches, Allzumenschliches" kann Nietzsche außer der emphatischen Kritik des Bestehenden mit all den als Alternative offerierten Teillösungen keinen anderen Beleg für dieses Reich erbringen als den, daß er es gesehen haben will. Immanent könnte man vermuten, daß Nietzsche ein Opfer des Hungers nach Wahrheit geworden ist, aber "der Hunger beweist nicht, dass es zu seiner Sättigung eine Speise *gibt*, aber es wünscht die Speise. 'Ahnung' bedeutet nicht das Dasein einer Sache in irgendeinem Grad erkennen, sondern dasselbe für möglich halten, insofern man sie wünscht oder fürchtet; die 'Ahnung' trägt keinen Schritt weit in's Land der Gewissheit."(2,124) Trifft diese Charakterisierung nicht die ganze positive Philosophie Nietzsches? Muß nicht gesagt werden, daß es keinen philosophischen, keinen rationalen, keinen theoretischen Weg ins Land der Nietzsche-Gewißheit gibt und folgt daraus nicht, daß jede philosophische Betrachtung eines Unwissenden über das Land der Freiheit für die wahre Erkenntnis nichtig ist? Wenn aber nur der Gläubige die Wahrheit erkennen kann, ist doch in keinster Weise sicher, daß diese Wahrheit nicht nur ein Produkt des Hungers nach Wahrheit ist.

Mit dem Buch "Morgenröthe - Gedanken über die moralischen Vorurtheile" setzt Nietzsche seinen Generalangriff auf die Moral als konstituierende Kraft des de facto fort, wobei es ihm in diesem Werk nicht um die Oberfläche der menschlichen Handlungen geht, sondern um die Genese der Moral, da er erkannt hat, daß z.B. Kant als der Moralphilosoph schlechthin "an die Moral (glaubte), nicht weil sie durch Natur und Geschichte bewiesen wird, sondern trotzdem dass ihr durch Natur und Geschichte beständig widersprochen wird."(3,14/15) Somit bietet die Kritik der Moral durch Aufzeigen ihrer Widersprüchlichkeit zum realen Leben, wie Nietzsche es in "Menschliches, Allzumenschliches" versucht hatte, dem Betrachter keinen hinreichenden Grund, von seinem Glauben an die Moral abzulassen, da die Menschen die Moral als göttliche Kraft der menschlichen Interaktion anerkennen, obwohl ihnen die Unzulänglichkeit der Moral allgegenwärtig ist. Nietzsche vermutet die Ursprünge der Moral in der animalischen Vergangenheit der Menschen und kommt vor diesem Hintergrund zu der These: "Die Anfänge der Gerechtigkeit, wie die der Klugheit, Mässigung, Tapferkeit, - kurz Alles, was wir mit dem Namen der *sokratischen Tugenden* bezeichnen, ist *thierhaft*: eine Folge jener Triebe, welche lehren, nach Nahrung zu suchen und den Feinden zu entgehen. Erwägen wir nun, dass auch der höchste Mensch sich eben nur in der *Art* seiner Nahrung und in dem Begriffe dessen, was ihm Alles feindlich ist, erhoben und verfeinert hat, so wird es nicht unerlaubt sein, das ganze moralische Phänomen als thierhaft zu bezeichnen."(3,37) Durch die Verhüllung dieses Hintergrundes der Moral und die Etablierung der Moral als einer scheinbar menschlichen Qualität erhalten auch die zentralen Momente jeder Moral (Furcht und Macht) die Weihen einer humanistischen Begründung, die von der Ebene der menschlichen Interaktion nicht mehr

hinterfragbar sind und so zu ideologischen Grundpfeilern des Gefängnisses der Menschheit werden, aus dem nur wenige Denker entfliehen können. Trotz des Wissens um diese Wahrheit verbleiben viele Menschen nach Nietzsche in der Sphäre der Moral, da diese ihnen als fiktives Gegenbild zu den Schrecknissen der Realität eine partielle (geistige) Flucht aus dem Kerker erlaubt, ohne daß sie sich den Gefahren der letztlich fiktiven Freiheit stellen müssen. Selbst Nietzsche - der "Don Juan der Erkenntnis" -, der um das Blendwerk der Moral weiß, kann aus diesem Gefängnis nicht enttrinnen und schmiedet sich selbst sogar durch dieses Wissen noch fester an die Ketten seiner Unfreiheit, da ihm als wissendem Künster keine Freuden der Gemeinschaft der Gefangenen mehr zuteil werden, da diese um ihre Realität nicht wissen wollen.²⁵² Die ganze Hoffnungslosigkeit einer geistigen Flucht aus dem Kerker des Seins wird im abschließenden Aphorismus ("Wir Luft-Schifffahrer des Geistes!") deutlich: "Alle diese kühnen Vögel, die in's Weite, Weitesten hinausfliegen, - gewiss! irgendwo werden sie nicht mehr weiter können und sich auf einen Mast oder eine kärgliche Klippe niederhocken - und noch dazu so dankbar für diese erbärmliche Unterkunft! Aber wer dürfte daraus schliessen, dass es vor ihnen *keine* ungeheure freie Bahn mehr gebe, dass sie so weit geflogen sind, als man fliegen *könne!* (...) *Andere Vögel werden weiter fliegen!* Diese unsere Einsicht und Gläubigkeit fliegt mit ihnen um die Wette hinaus und hinauf, sie steigt geradewegs über unserm Haupte und über seiner Ohnmacht in die Höhe und sieht von dort aus in die Ferne, sieht die Schaaren viel mächtigerer Vögel, als wir sind, voraus, die dahin streben werden, wohin wir strebten, und wo Alles noch Meer, Meer, Meer ist! - Und wohin wollen wir denn? Wollen wir denn *über* das Meer? Wohin reisst uns dieses mächtige Gelüste, das uns mehr gilt als irgend eine Lust? Warum doch gerade in dieser Richtung, dorthin, wo bisher alle Sonnen der Menschheit *untergegangen* sind? Wird man vielleicht uns einstmals nachsagen, dass auch wir, *nach Westen steuernd, ein Indien zu erreichen hofften*, - dass aber unser Loos war, an der Unendlichkeit zu scheitern? Oder, meine Brüder? Oder?"(3,331)

Die Antwort auf diese Frage gibt Nietzsche in "Die fröhliche Wissenschaft ('la gaya scienza')"²⁵³, in der der Versuch der Enthüllung der verschwiegenen und vergessenen

²⁵² "Ihm fehlt die Liebe zu den Dingen, welche er erkennt, aber er hat Geist, Kitzel und Genuss an Jagd und Intriguen der Erkenntnis - bis an die höchsten und fernsten Sterne der Erkenntnis hinauf! - bis ihm zuletzt Nichts mehr zu erjagen übrig bleibt, als das absolut *Wehethuende* der Erkenntnis, gleich dem Trinker, der am Ende Absinth und Scheidewasser trinkt. So gelüftet es ihn am Ende nach der Hölle, - es ist die letzte Erkenntnis, die ihn *verführt*. Vielleicht, dass auch sie ihn enttäuscht, wie alles Erkannte! Und dann müsste er in alle Ewigkeit stehen bleiben, an die Enttäuschung festgenagelt und selber zum steinernen Gast geworden, mit einem Verlangen nach einer Abendmahlzeit der Erkenntnis, die ihm nie mehr zu Theil wird! - denn die ganze Welt der Dinge hat diesem Hungrigen keinen Bissen mehr zu reichen." (3,232)

²⁵³ Dort findet sich auch die wohl prägnanteste Antwort Nietzsches auf die Frage "*Aber warum schreibst denn du?*" - A.: Ich gehöre nicht zu Denen, welche mit der nassen Feder in der Hand *denken*; und noch weniger zu Jenen, die sich gar vor dem offenen Tintenfass ihren Leidenschaften überlassen, auf ihrem Stuhle sitzend und auf's Papier starrend. Ich ärgere oder schäme mich alles Schreibens; Schreiben ist für mich eine Nothdurft, - selbst im Gleichniss davon zu reden, ist mir widerlich. B.: Aber warum schreibst du dann? A.: Ja, mein Lieber, im Vertrauen gesagt: ich habe bisher noch kein anderes Mittel gefunden, meine Gedanken *los* zu

Hintergründe aller Ideale (Religion, Metaphysik und Moral) als Formen der menschlichen Selbstentfremdung unter der Herrschaft des menschlichen Lebens aus der "Morgenröthe" fortgesetzt wird, die von der Ebene des freien, um seine Mythologisierung wissenden Geistes als Deformation erscheint: "Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: 'Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge - und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht - und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!' - Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redet? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: 'du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!' Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem 'willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?' würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selbst und dem Leben gut werden, um nach Nichts *mehr zu verlangen*, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?"(3,570) Wenn die "Morgenröthe" dem Menschen vermittelt, daß es keine geistige Flucht aus dem Gefängnis der Schrecknisse der Existenz durch das Studium der Mauern, der Landschaften jenseits der Kerkermauern und der Wachwechsel der Kerkermeister gibt - also durch den Versuch, geistig die Totalität des Seins nachzuvollziehen, um dann einen Durchbruch ins Reich der Freiheit zu wagen - so offenbart "die fröhliche Wissenschaft", daß auch die Leichtigkeit des Seins, die das Leben im Kittchen als fröhliches Spiel versteht, unerträglich wird, da die Haftzeit des unsterblichen Menschen lebenslänglich beträgt und er so weder auf eine Entlassung noch auf den Tod hoffen darf. Wenn man diese Vorstellung ihrer mystifizierten Darstellungsform entkleidet, kann man diese Dualität als eine Ausformung des Verhältnisses "Mensch als Ursache" und "Mensch als Folge" verstehen. Während es dem Menschen auf der einen Seite nicht möglich ist, die Ursachen seines Elends im Wechselwirkungsgeflecht Individuum - Kollektiv geistig zu bestimmen, bleiben ihm auf der anderen Seite die Folgen seiner Handlungen auf die Zukunft verschlossen. Da dem Einzelnen kein Ausweg mehr bleibt und er auf keinen Komplizen in Freiheit hoffen kann, denn "Gott ist todt! Gott bleibt todt!"(3,481), muß er sich im Kerker seiner Selbst einrichten, untrennbar an die Ketten der menschlichen Tragödie geschmiedet, den Stein des Sisyphos rollend - tagein, tagaus.

Ein Mensch in dieser Gemütsverfassung ist reif für das Buch "Also sprach Zarathustra - Ein Buch für Alle und Keinen", denn er gleicht Zarathustra, der seiner "Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat, der Hände (bedarf),

werden. B.: Und warum willst du sie los werden? A.: Warum ich will? Will ich denn? Ich muss. - B.: Genug! Genug!" (3,448)

die sich ausstrecken. Ich möchte verschenken und austheilen, bis die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Thorheit und die Armen wieder einmal ihres Reichthums froh geworden sind. Dazu muß ich in die Tiefe steigen."(4,11) Methodologisch gefaßt wird dieser Ansatz verständlich, denn nachdem Nietzsche in seinen früheren Werken die Menschen mit immer neuen Predigten zu einer Abkehr von ihrem alten Leben und Glauben bewegen wollte, stellt sich den Jüngern nun die Frage, welche Schlußfolgerungen für ihr eigenes Leben aus den Thesen Nietzsches zu ziehen sind. Nietzsche verläßt die abstrakte Ebene der Ideologiekritik²⁵⁴, um herabzusteigen unter die Menschen und ihnen kund zu tun: "Ich bin der erste *Immoralist*: damit bin ich der *Vernichter* par excellence. (...) Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit, die Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz - in *mich* - das bedeutet in meinem Munde der Name Zarathustra."(6,366/367) Das Hauptproblem bei einem solchen Unterfangen ist, die Ausrufung dieser Immoralität per definitionem von der Etablierung einer neuen Moral zu trennen, denn die Durchsetzung der Forderung - handle unmoralisch! - unterscheidet sich formal in keinster Weise vom kategorischen Imperativ eines Immanuel Kant.

Aus seiner Kernthese "Gott ist todt!"(4,14) leitet Nietzsche zwei Schlußfolgerungen ab: 1) "*Ich lehre euch den Übermenschen*. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. (...) Der Übermensch ist der Sinn der Erde."(4,14) 2) "Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht."(4,15) Die Erschaffung eines Übermenschen scheint ein notwendiges Unterfangen, denn der Mensch wie er ist, kann den amor fati nicht ertragen und zugleich glücklich sein, da er vor dem Wissen, der Schöpfer seines eigenen Unglücks zu sein, kapituliert. Als potentielles Gegenmodell zum Übermenschen, der sein Schicksal lachend erleidet, und als Hauptfeind Zarathustras konstituiert sich der "letzte Mensch", der im Wissen um die eigene Tragödie das beste aus dieser zu machen sucht, indem er sich hinter den Kerkermauern des menschlichen Seins das Leben harmonisch und solidarisch unter der Maxime der Ratio einrichtet. "Was ist Liebe? Was ist die Schöpfung? Was ist die Sehnsucht? Was ist Stern?" - so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfen der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdflöhe; der letzte Mensch lebt am längsten. 'Wir haben das Glück erfunden' - sagen die letzten Menschen und blinzeln. Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben: denn man braucht Wärme. Man liebt noch den Nachbar und reibt sich an ihm: denn man braucht Wärme. Krankwerden und Misstrauen-haben gilt ihnen sündhaft: man geht achtsam einher. Ein Thor, der noch über Steine oder Menschen stolpert! (...) Man wird nicht mehr arm und reich: Beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich. Kein Hirt und Eine Heerde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus. 'Ehemals war

²⁵⁴ "Will man eine Formel für ein solches Schicksal, *das Mensch wird?* - Sie steht in meinem Zarathustra. - *und wer ein Schöpfer sein will im Guten und Bösen, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen.*" (6,366)

alle Welt irre' - sagen die Feinsten und blinzeln. (...) 'Wir haben das Glück erfunden' - sagen die letzten Menschen und blinzeln."(4,19/20) Nietzsche erscheint dieses Modell einer sozialistischen Gemeinschaft der Häftlinge als das "Verächtlichste"(4,19) schlechthin, denn der amor fati darf für ihn auf keinen Fall produktiv gewendet werden, da sonst von seiner Lehre nichts bleibt als Schall und Rauch. Aus diesem Grund muß er sich auch gegen jede Erneuerung einer sinnstiftenden Gottheit wenden, denn nur wenn der Mensch sich als weltliche Existenz versteht, kann er die Lehre, die Zarathustra ihm offeriert, anerkennen. Erst wenn die Menschen an der Kreuzung der Möglichkeiten, die aus dem Wissen um den Tod Gottes folgern, in die vermeintlich richtige Richtung abgelenkt sind, können sie die drei Verwandlungen durchleben, die nach Nietzsche den Übermenschen zur Folge und zum Ziel haben.

"Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kameele wird, und zum Löwen das Kameel, und zum Kind zuletzt der Löwe. Vieles Schwere giebt es dem Geiste, dem starken, tragsamen Geiste, dem Ehrfurcht innewohnt: nach dem Schweren und Schwersten verlangt seine Stärke. Was ist schwer? so fragt der tragsame Geist, so kniet er nieder, dem Kameele gleich, und will gut beladen sein. (...) Alles diess Schwerste nimmt der tragsame Geist auf sich: dem Kameele gleich, das beladen in die Wüste eilt, also eilt er in seine Wüste. Aber in der einsamsten Wüste geschieht die zweite Verwandlung: zum Löwen wird hier der Geist, Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein in seiner eignen Wüste. Seinen letzten Herrn sucht er sich hier: feind will er ihm werden und seinem letzten Gotte, um Sieg will er mit dem grossen Drachen ringen. Welches ist der grosse Drache, den der Geist nicht mehr Herr und Gott heissen mag? 'Du sollst' heisst der grosse Drache. Aber der Geist des Löwen sagt 'ich will'."(4,29/30) In dieser sprachlich genialen Metapher kulminiert die gesamte philosophische Konstruktion des Zarathustra. Der tragische Geist versucht, die ganze Welt zu erkunden und als Material für sein Abbild der Welt zu instrumentalisieren, und so treibt es ihn in die Wüste der absoluten Wissenschaft des Ichs, wo die Last und die Entbehrung der menschlichen Tragödie so übermächtig werden, daß sie umschlagen und den Geist zum existentialistischen Löwen des "Ich will" werden lassen, der in den letzten Kampf gegen den Drachen der Moral zieht. Hauptthema in diesem Kampf gegen die Moral ist nicht die Moral selbst, die Nietzsche als Koloß auf tönernen Füßen erscheint, sondern die Nachwirkungen des Strebens nach Vernunft.²⁵⁵ Deswegen "vermag auch der Löwe noch nicht (neue Werthe zu schaffen): aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen - das vermag die Macht des Löwen."(4,30) Dem Geist der Revolte bleibt, gerade weil er im Kampf mit der Moral und der Vernunft der letzten tausend Jahre steht, sein Ziel als reflektierter Naturzustand jenseits von Gut und Böse verschlossen und er bleibt auch als Immoralist und großer Zerstörer durch seinen Kombattanten dominiert. Erst wenn er verkünden kann "Todt sind alle Götter" ist die von Nietzsche in seiner Gegenwart oder nahen Zukunft vermutete Zeit, zu fordern: "*nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.* - diess sei einst am grossen Mittage unser letzter Wille!"(4,102) Mit diesem Ausblick

²⁵⁵ So heißt es in den Vorarbeiten zu "Jenseits von Gut und Böse": "'Du sollst' klingt den Meisten angenehmer als 'ich will': in ihren Ohren sitzt immer noch der Heerden-Instinkt." (10,101)

beschließt Nietzsche den ersten Teil des Zarathustra, der die unmittelbaren Forderungen an seine Anhänger umfaßt, wobei ein Moment, das sich wohltuend von anderen Verhaltenslehren - wie etwa dem Marxismus - unterscheidet, unter die Lupe genommen werden soll, bevor die Genese des Übermenschen als Resultat der Vorgeschichte und Gegenwart des Menschen untersucht wird.

"Der Mensch der Erkenntnis muss nicht nur seine Feinde lieben, sondern auch seine Freunde hassen können. Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. Und warum wollt ihr nicht an meinem Kranze rupfen? Ihr verehrt mich; aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages umfällt? Hütet euch, dass euch nicht eine Bildsäule erschlage! Ihr sagt, ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra! Ihr seid meine Gläubigen: aber was liegt an allen Gläubigen! Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. So thun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben. Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren."(4,101) Wie gut hätten solche Worte Marx zu Gesicht gestanden und wieviele Tote hätten vermieden werden können, als 1989 die Bildsäule des Marxismus zu Boden schlug, wenn man Marx nicht nur als großen Verhaltenslehrer (Brecht) verstanden hätte, sondern auch als einen Lehrer, der seine Schüler in die Freiheit entlassen muß, damit sie ihn ehren, indem sie ihn vergessen machen. Ein Gedanke, der später produktiv in die Neu-Formulierung einer praktischen Philosophie in der Tradition von Karl Marx eingearbeitet werden muß, da er seiner Intention nahe kommt, auch wenn er es versäumte, sie so dezidiert zu formulieren wie Nietzsche.

Während der erste Teil des Zarathustra unter der Maxime stand, welche konkrete Lehre aus dem Wissen um den Tod Gottes zu ziehen sei, steht im Mittelpunkt des zweiten Teils "der Wille zur Macht", als konkrete Fassung des "Ich will" des Löwen in den drei Verwandlungen, dessen Argumentation in der Passage "Von der Selbst-Ueberwindung" besonders deutlich zu Tage tritt. Dieser "Wille zur Macht" fungiert bei Nietzsche als Grundtrieb alles Lebendigen und verdeutlicht die Unüberwindlichkeit des tierischen Ursprungs des Menschen, den er selbst im wissenschaftlichen Forschen zu erkennen glaubt.²⁵⁶ "Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein. (...) Und diess Geheimniss redete das Leben selbst zu mir. 'Siehe, sprach es, ich bin das, *was sich immer selbst überwinden muss*.'"(4,147/148) Diese darwinistisch-teleologisch anmutende Triblehre wird im dritten Teil des Zarathustra mit der These der ewigen Wiederkehr des Gleichen harmonisiert, um so den zum Löwen gewordenen Menschen des "Ich will" zu zwingen, die letzte Verwandlung zum Kind unter dem Motto "Ich bin" zu vollziehen, mit der der Prozeß der menschlichen Selbstentfremdung beendet sein wird - so zumindest Nietzsche. Da Nietzsche den Tieren zubilligt, ewig bei sich und so dem Menschen in der Erkenntnis

²⁵⁶ "Alles Seiende wollt ihr erst denkbar *machen*: denn ihr zweifelt mit gutem Mißtrauen, ob es schon denkbar ist. Aber es soll sich euch fügen und biegen! So will's euer Wille. Glatt soll es werden und dem Geiste unterthan, als sein Spiegel und Widerbild. Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht" (4,146)

voraus zu sein, ist es nicht verwunderlich, daß es auch die Tiere des Zarathustra sind, die die große Wahrheit verkünden: "Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grüsst sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit."(4,272/273) Erst diese Erkenntnis läßt Zarathustra von der Krankheit des Todes genesen, die ihn nach der Einsicht in die Wahrheit des Willens zur Macht gelähmt hatte, da scheinbar jeder Wille nur im Schatten des Todes ausgelebt werden kann und sich damit letztlich als nichtig und illusorisch erweist, denn wie heißt es doch im Schlußakkord des trunkenen Liedes: "Doch alle Lust will Ewigkeit - will tiefe, tiefe Ewigkeit!" (4,286) Mit dem Gesang des "Ja- und Amen-Lied - Die sieben Siegel" zieht sich Zarathustra in der Hoffnung auf die Resultate seiner Lehren in seine Höhle zurück, aber schon bald locken ihn die Hilferufe einiger Menschen, die aus Ekel gegen die allgemeine Nivellierung und die Gottverlassenheit der Welt aus den Ebenen des Lebens fliehen, wieder hervor. Der "Verkünder der grossen Müdigkeit"(4,300 Schopenhauer), die beiden Könige und Hassler des Politischen, "der Gewissenhafte des Geistes"(4,311 der wahre Wissenschaftler), der "schlimme Zauberer"(4,317 Wagner), "der letzte Papst"(4,322 ein um den Tod seines Gottes trauernder und in der Trauer gläubiger Mensch), der häßlichste Mensch und Mörder Gottes, der freiwillige Bettler des selbstlosen Mitleids und Zarathustras Schatten in der Form des freien Geistes werden in der Höhle des Zarathustra zum "höheren Menschen"(4,347), womit letztlich gezeigt wird, daß keinem der Zugang zu den Wahrheiten Nietzsches verstellt ist, solange er sich nur tief genug in sie versenkt. Aber auch hier bleibt Nietzsche seiner Ablehnung einer Neuetablierung eines Glaubens - nun nicht mehr an den christlichen Gott, sondern an Zarathustra - treu und erwidert auf die Unterwerfung seiner Gäste²⁵⁷: "Ihr mögt wahrlich insgesamt höhere Menschen sein, fuhr Zarathustra fort: für mich - seid ihr nicht hoch und stark genug. (...) Mit euch verdürbe ich mir jeden Sieg noch. (...) Ihr seid nur Brücken: mögen Höhere auf euch hinüber schreiten! Ihr bedeutet Stufen: so zürnt Dem nicht, der über euch hinweg in *seiner* Höhe steigt! (...) Auf *Andere* warte ich hier in diesen Bergen und will meinen Fuss nicht ohne sie von dannen heben, - auf Höhere, Stärkere, Sieghaftere, Wohlgemuthere, Solche, die rechtwinklig gebaut sind an Leib und Seele: *lachende Löwen* müssen kommen!"(4,350/351) Gerade weil sich seine Gäste ihrem Schicksal entzogen und in die Höhle des Zarathustra geflüchtet haben, erwiesen sie sich als weinende Löwen und verführten Zarathustra zu seiner letzten Sünde²⁵⁸, bevor er zum Ende des vierten Teils erneut aufbricht, um sich selbst dem amor fati willenlos auszuliefern, als schwerste Prüfung des menschlichen Willens. Damit stellt sich Nietzsche bewußt gegen eine Weltflucht oder die Schaffung neuer Reiche der Harmonie, die seine Jünger zur Quintessenz des Zarathustra erklärten und ihren Meister verleugneten, indem

²⁵⁷ "Alle die nicht leben wollen, oder sie lernen wieder *hoffen* - oder sie lernen von dir, oh Zarathustra, die *grosse* Hoffnung!" (4,349)

²⁵⁸ "*Mitleiden! Das Mitleiden mit den höheren Menschen!*" (4,408)

sie ihn ehrten. In diesem Sinne wurde dem Werk Nietzsches das gleiche Verhängnis zuteil wie den Theorien von Marx, die trotz oder gerade wegen ihres fulminanten Rationalismus nicht ein Streben nach Rationalismus erzeugten, sondern Glauben. Oder ist gar der Rationalismus auch nur eine Form des Glaubens an die Allmacht des Menschen, vor der Nietzsche uns hat warnen wollen? Denn auch wenn man Nietzsches Antworten nicht teilen will, sollte man seine Fragen und Anregungen nicht einfach vor dem Hintergrund seiner Flucht in einen mythischen Naturalismus fallen lassen, sondern als Anregung verstehen, die Wurzeln der eigenen Weltanschauung zu hinterfragen, denn vielleicht ist der Rationalismus auch nur ein Mythos²⁵⁹ - jedoch der beste, den ich kenne.

²⁵⁹ Diesen Gedanken vertieft Nietzsche in "Jenseits von Gut und Böse", das als philosophischer Kommentar zum Zarathustra verstanden werden kann: "die Dinge höchsten Werthes müssen einen anderen, *eigenen* Ursprung haben, - aus dieser vergänglichen verführerischen täuschenden geringen Welt, aus diesem Wirrsal von Wahn und Begierde sind sie unableitbar! Vielmehr im Schoosse des Sein's, im Unvergänglichen, im verborgenen Gotte, im 'Ding an sich' - da muss ihr Grund liegen, und sonst nirgendwo!" - Diese Art zu urtheilen macht das typische Vorurtheil aus, an dem sich die Metaphysiker aller Zeiten wieder erkennen lassen; diese Art von Werthschätzungen steht im Hintergrunde aller ihrer logischen Prozeduren; aus diesem ihrem 'Glauben' heraus bemühen sie sich um ihr 'Wissen', um Etwas, das feierlich am Ende als 'die Wahrheit' getauft wird. Der Grundglaube der Metaphysiker ist *der Glaube an die Gegensätze der Werthe*. Es ist auch den Vorsichtigsten unter ihnen nicht eingefallen, hier an der Schwelle bereits zu zweifeln, wo es doch am nöthigsten war: selbst wenn sie sich gelobt hatten 'de omnibus dubitandum'." (5,16) So "fehlte in aller bisherigen 'Wissenschaft der Moral', so wunderbar es klingen mag, noch das Problem der Moral selbst: es fehlte der Argwohn dafür, dass es hier etwas Problematisches gebe." (5,106) Ein Gedanke, der nicht auf die Ethik beschränkt bleiben sollte, auch wenn sich Nietzsche vor allem gegen sie wendet, da für ihn in "Zur Genealogie der Moral" das "eigentliche Problem vom Menschen" darin besteht, "ein Thier heran(zu)züchten, das *versprechen darf* - ist das nicht gerade jene paradoxe Aufgabe selbst, welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat?" (5,291) Diese "Mnemotechnik" ("Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtniss bleibt: nur was nicht aufhört, *weh zu thun*, bleibt im Gedächtniss" 5,295) dominiert sogar die "Erkennenden von Heute" und so ist es nur folgerichtig, wenn sie sich vor allem gegen die Grundlagen der Moral als Fundament des Wissens wenden: "Auch wir Erkennenden von Heute, Wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir nehmen *unser* Feuer noch von jenem Brande, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit *göttlich* ist ... Aber wie, wenn gerade dies immer mehr unglauwürdig wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge, - wenn Gott selbst sich als unsre *längste Lüge* erweist?" (5,401) Dieser Gedanke wird auch in der "Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt" wieder aufgenommen: "Zu allen Zeiten hat man die Menschen 'verbessern' wollen: dies vor Allem hiess Moral. Aber unter dem gleichen Wort ist das Allerverschiedenste von Tendenzen versteckt. Sowohl die *Zähmung* der Bestie Mensch als die *Züchtung* einer bestimmten Gattung Mensch ist 'Besserung' genannt worden: erst diese zoologischen termini drücken Realitäten aus - Realitäten freilich, von denen der typische 'Verbesserer', der Priester, Nichts weiss - Nichts wissen will ... Die *Zähmung* eines Thieres seine 'Besserung' nennen ist in unseren Ohren beinahe ein Scherz. Wer weiss, was in Menagerien geschieht, zweifelt daran, dass die Bestie daselbst 'verbessert' wird. Sie wird geschwächt, sie wird weniger schädlich gemacht, sie wird durch den depressiven Affekt der Furcht, durch Schmerz, durch Wunden, durch Hunger zur *krankhaften* Bestie." (6,99) Eine Passage, die die germanischen Herrenmenschen, die sich so gerne auf Nietzsche als ihren Philosophen beriefen, scheinbar überlesen haben.

Neben immer neuen Attacks gegen Moral und Christentum²⁶⁰ kommt Nietzsche in seiner "Götzendämmerung", wobei "das, was *Götze* auf dem Titelblatt heisst, ganz einfach das (ist), was bisher Wahrheit genannt wurde"(6,354), auf diese Fundamentalkritik des Rationalismus zurück und faßt die ganze Geschichte der abendländischen Metaphysik als die "Geschichte eines Irrthums" auf, als Illustration seiner These "Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde"(6,80): "1. Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, - er lebt in ihr, *er ist sie*. (...) 2. Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften ('für den Sünder der Busse thut'). (...) 3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ. (...) 4. Die wahre Welt - unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch *unbekannt*. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten? (...) 5. Die 'wahre Welt' - eine Idee, die zu Nichts mehr nützt ist, nicht einmal mehr verpflichtend, - eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, *folglich* eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab! (...) 6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!* (Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrthums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.)."(6,80/81) In diesem großartigen Abriß der Geschichte der menschlichen Suche nach der Erkenntnis der wahren Welt kann man Nietzsche in den ersten drei Punkten (Platonismus, Christentum und Kantianismus) zustimmen, jedoch ist nach meinem Dafürhalten sein Sprung zum neuzeitlichen Positivismus in keinster Weise eine zwanghafte Entwicklung und damit auch seine Kehrung von dieser Instrumentalisierung der Vernunft unter der Maxime der Praxis zu der von ihm selbst vertretenen Philosophie des freien Geistes und der Vernichtung des "Glaubens" an die wahre Welt. Wie schon an anderer Stelle muß resümiert werden, daß nicht allein aus der Tatsache, daß bisher keine Philosophie die "wahre Welt" erkannt hat, zwangsläufig folgern muß, daß sie nicht existiert. Dieser Skeptizismus in Verbindung mit dem Streben nach der rationalen Erkenntnis der "wahren Welt", ohne sie je erreichen zu können, kann in der mystischen Sprache Nietzsches als Flug des Adlers der Vernunft in die Unendlichkeit der Nacht verstanden werden, in der sich die "wahre Welt" immer hinter dem Horizont verschließt und doch der Mensch durch die wissende Verarbeitung der partiellen Kognition seine Welt selbst schafft. Mit "verum ipsum factum" formulierte Vico den Kerngedanken des spekulativen Rationalismus, der den Versuch einer geistigen Rekonstruktion der Welt aus der Summe allen Wissens nicht als die "wahre Welt" selbst, sondern als gewußte Wahrheit dieser Welt versteht, die, wenn die wahre Welt unendlich ist, diese erst in der Unendlichkeit

²⁶⁰ Diese Bestrebung kulminiert in dem Werk "Der Antichrist - Fluch auf das Christentum": "Diese ewige Anklage des Christenthums will ich an alle Wände schreiben, wo es nur Wände giebt, - ich habe Buchstaben, um auch Blinde sehend zu machen ... Ich heisse das Christentum den Einen grossen Fluch, die Eine grosse innerlichste Verdorbenheit, den Einen grossen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, *klein* genug ist, - ich heisse es den Einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit." (6,253)

schneidet und doch immer in Beziehung zu ihr steht. Warum sollte der Mensch diese Möglichkeit zur Erkenntnis ungenutzt verstreichen lassen, auch wenn die Vernunft nicht die "wahre Welt" der Natur und des Urzustandes erkennen kann, sondern nur die selbstgeschaffene Welt des menschlichen Geistes, denn wer weiß schon, ob nicht eines Tages das Schiff der Vernunft, das in Richtung Sonnenaufgang von dannen segelte, um die fremden Gestade der Wahrheit zu suchen, eines Tages von Westen in den Hafen der gewußten Wahrheit einläuft, mit dem Wissen der "wahren Welt" an Bord?

"Recte enim Veritas, Temporis filia dicitur, non Autoritatis"
Francis Bacon²⁶¹

3.3. Ketzler des Marxismus

Der Begriff des Ketzlers, der eigentlich einem religiösen Sprachgebrauch entstammt, bezeichnet Menschen, deren Auffassungen in Widerspruch zu der von einer Gemeinschaft vertretenen Weltanschauung stehen, der sie trotz dieses Widerspruches angehören. Ketzler gibt es in allen Gesellschaftsformationen und in allen geistigen Schulen, auch wenn sie oft genug durch den Druck der Gemeinschaft, die auf Glauben basiert, aus der alten Gemeinschaft der Gläubigen vertrieben, verstoßen oder gar getötet werden. Im Falle des Marxismus, der sich aus heutiger Sicht als voluntaristischer Idealismus entpuppt, war der Druck der Gemeinschaft auf den Einzelnen besonders stark, nicht zuletzt, da er eine Gemeinschaft der Ketzler war. Ketzler gegen die bürgerliche Ordnung, Ketzler gegen das Bestehende und gegen die guten Sitten, Ketzler gegen die Marktwirtschaft, all diese Bezeichnungen wurden verwendet, um die Trennung zwischen Marxismus und bürgerlicher Gesellschaft deutlich zu machen und doch gab es in der kleinen Gruppe der Ketzler schon bald nach ihren ersten größeren Erfolgen zu Beginn des 20. Jahrhunderts neue Ketzler. Diese Ketzler, die den Ehrentitel zu Recht tragen und weder konformistische Konformisten, noch nonkonformistische Konformisten, noch konformistische Nonkonformisten, sondern streitbare Geister auf der Suche nach Wahrheit wurden und waren, blieben und bleiben Außenseiter in einer Gesellschaft, in der das Streben nach Erkenntnis nur toleriert wird, insofern es direkten Nutzen für diese oder jene Gemeinschaft der Gesellschaft produziert.

Während Cassirer und Nietzsche als Gewährsmänner zweier Fraktionen der herrschenden Gemeinschaft der kapitalistischen Gesellschaft rezipiert und als diametrale Säulen des hegemonialen Weltbildes interpretiert werden - wobei diese einseitige Bezugnahme mehr als fraglich ist - soll nun den Ketzern der Ketzler das Wort erteilt werden, also Denkern, die nicht nur in Gegnerschaft zur bestehenden Gesellschaft standen, sondern auch mehr oder weniger Kritiker der größten und stärksten Oppositionsbewegung waren, deren Weltbild im ersten Abschnitt dieser Studie beleuchtet wurde. Viele von Ihnen wurden von den Marxisten in ihrem einfachen Freund-Feind-Schema als Kollaborateure der bürgerlichen Gesellschaft denunziert und doch sind sie es, die sich heute, nach dem Untergang des Marxismus, als Aquädukte der ursprünglichen Intention der praktischen Philosophie von Karl Marx über den Niederungen mit zu Bächlein verkommenen Flüssen der praktischen, "revolutionären" Politik erheben, ohne jedoch selbst noch Wasser des Stroms der Geschichte zu führen. Im Gegensatz zu den mäandrierenden Bächlein, die dann und wann Wasser in die intellektuelle Ödnis der bürgerlichen Gesellschaft leiten und kleine Oasen der Freiheit ihr bescheidenes Dasein fristen lassen, bietet nur die Technik des Aquäduktes, als Transformation der ursprünglichen Intention einer Verbindung der

²⁶¹ Bacon, Francis; Summi Angliae Cancellarii - Novum Organum Scientiarum; Leiden 1645; Buch I, §84 S.93.

Welt, wie sie ist und wie sie sein sollte, eine Handhabe für die Probleme der Gegenwart und der Zukunft. Sie selbst können dabei nicht mehr sein als steinerne Zeugen eines vergangenen und gescheiterten Versuches der Kultivierung, deren geistige Auswertung als Nachvollzug der Ausformungen der ursächlichen Intention dem Betrachter die Möglichkeit zur Aktualisierung dieser ursächlichen Intention unter Einbeziehung der positiven und negativen Elemente des gescheiterten Versuches ermöglichen, ohne daß damit Gewähr für zukünftige Unternehmen der Kultivierung übernommen werden könnte.

Da dies eine philosophische Annäherung an das Projekt einer praktischen Philosophie ist, liegt es in der Natur der Dinge, daß hier vor allem philosophische Brückenschläge untersucht und hinterfragt werden, ohne daß ein Anspruch auf Vollständigkeit auch nur angestrebt worden wäre oder dies als der einzige Weg einer Annäherung reklamiert würde. Die Auswahl der Bezugspunkte ist wie jede Auswahl eine subjektive, auch wenn versucht wurde, eine möglichst breite Palette von Meinungen, Ansatzpunkten und geistigen Strömungen einzubinden, wobei selbstkritisch vermerkt werden muß, daß vor dem Hintergrund des unzureichenden Wissens um die Bruchstücke der Ketzer des pluralen und globalen Marxismus, die sich weder auf den Landkarten der herrschenden noch der scheinbar oppositionellen Kartographen finden lassen, der Autor nicht in der Lage gewesen ist, über seinen regionalen (europäischen) und intellektuellen Horizont hinaus Bezugspunkte und Maßeinheiten in die Suche nach neuen Wegen zu einer Gesellschaft der Freiheit, Gleichheit und Solidarität zu integrieren. Von den zehn Autoren aus fünf Ländern gehörten nur drei (Brecht, Horkheimer und Sartre) niemals der Kommunistischen Bewegung an, die durch Vertreter der Parteien Italiens (Gramsci), Ungarns (Lukács), Deutschlands (Korsch - KPD, Bloch und Kofler - SED), Großbritanniens (Sohn-Rethel) und Frankreichs (Althusser) repräsentiert wird, wobei anzumerken ist, daß gegen Ende ihres Lebens nur drei (Gramsci, Lukács und Althusser) in die heiligen Hallen des kommunistischen Pantheons einziehen durften.

Wenn mit allen Denkern in dieser Analyse nicht gerade respektvoll umgegangen wird, so liegt dies in der Suche selbst begründet, denn mit dem Untergang des Marxismus zu Beginn der neunziger Jahre dieses Jahrhunderts versiegten auch ihre Wasseradern endgültig, so daß selbst eine grundlegende Renovierung sie nicht mehr zu Trägern einer potentiellen Neukultivierung der Wüste des Kapitalismus emanzipieren könnte. Im Gegenteil, die stellenweise einseitige Bezugnahme auf diesen oder jenen Denker unter dem Motto "de mortuis nil nisi bene" verstellt die Möglichkeit einer universellen Transformation des Bestehenden, wie sie alle Autoren in der Tradition von Karl Marx als Ziel verstanden haben. Im Streben nach der Überwindung des Bestehenden ist "die Kritik keine Leidenschaft des Kopfs, (sondern) der Kopf der Leidenschaft".²⁶²

²⁶² MEW 1,380. Dies gilt natürlich auch für jede Kritik dieser Kritik, die die angesprochenen Kriterien erfüllt.

3.3.1. Antonio Gramsci: "Alles ist Politik, auch die Philosophie oder die Philosophien, und die einzige 'Philosophie' ist die Geschichte in Aktion, das heißt das Leben selbst."²⁶³

"Ich bin nicht über einen ziemlich engen Kreis hinaus bekannt; mein Name wird deshalb in allen möglichen unwahrscheinlichen Arten entstellt (...) In Palermo traf ich während des Wartens auf die Gepäckkontrolle in einem Depot eine Gruppe von Arbeitern aus Turin, die auf dem Wege zur Verbannung waren. Unter ihnen befand sich ein gewaltiger Kerl, ein ultraindividueller Anarchist, bekannt unter der Bezeichnung 'Der Einzige', (...) wir gingen dazu über, uns miteinander bekannt zu machen. Ich stellte mich vor: Der andere sah mich lange an, dann fragte er: 'Gramsci, Antonio?' - 'Ja, Antonio', antwortete ich. 'Kann nicht sein' erwiderte er, 'denn Antonio Gramsci muß ein Riese sein und nicht so ein kleiner Mann'. Er sagte nichts mehr und zog sich in einen Winkel zurück, setzte sich auf ein nicht zu bezeichnendes Gerät und verharrte dort wie Marius auf den Trümmern Karthagos, in Meditation über seine verlorenen Illusionen."²⁶⁴

²⁶³ Gramsci, Antonio; Gefängnishefte, bisher (1996) 6 Bände; Berlin 1991ff.; S.892 Da die Bände über eine fortlaufende Paginierung verfügen, wird diese Ausgabe im weiteren im Text mit (S.) zitiert. Nach Fertigstellung dieser Studie (Sommer 1996) erschien der siebente Band der "Gefängnishefte" (Berlin 1996), der jedoch nicht so viel Neues enthüllt, daß eine Überarbeitung und Ergänzung des Kapitels notwendig wäre.

Aus der unüberschaubaren Sekundärliteratur wurden verwendet: Anderson, Perry; Antonio Gramsci - Eine kritische Würdigung; Westberlin 1979; Bischoff, Joachim; Über Antonio Gramsci - 'Ihr werdet das Land zugrunde richten; unsere Aufgabe ist es, Italien zu retten'; in: Bergmann, Theodor/ Keßler, Mario (Hrg.); Ketzer im Kommunismus - Alternativen zum Stalinismus; Mainz 1993; S.93-109; Buci-Glucksmann, Christine; Gramsci und der Staat - Für eine materialistische Theorie der Philosophie; Köln 1981; Fiori, Giuseppe; Das Leben des Antonio Gramsci; Westberlin 1979; Frei, Alfred Georg; Antonio Gramsci - Theoretiker des demokratischen Übergangs zum Sozialismus; Westberlin 1978; Haug, Wolfgang Irtz; Philosophieren mit Brecht und Gramsci; Hamburg 1996; Neubert, Harald; Von Sozialismus und Demokratie - Antonio Gramsci; o.O. o.J.; Perez, German; Gramscis Theorie der Ideologie; Frankfurt/Main 1979; Riechers, Christian; Antonio Gramsci - Marxismus in Italien; Frankfurt/Main 1970; Roth, Gerhard; Gramscis Philosophie der Praxis - Eine neue Deutung des Marxismus; Düsseldorf 1972; Togliatti, Palmiro; Antonio Gramsci - Ein Leben für die italienische Arbeiterklasse; Berlin/DDR 1954; sowie die Sammelbände: Antonio Gramsci - Vergessener Humanist?; Berlin 1991; Holz, Hans Heinz/ Sandkühler, Hans Jörg (Hrg.); Betr. Gramsci; Köln 1980; Holz, Hans Heinz/ Prestipino, Guisepppe (Hrg.); Antonio Gramsci heute; Bonn o.J.; Antonio Gramsci - Revolutionär und Internationalist; Berlin/DDR 1978; Antonio Gramsci - Hintergrund-Sonderausgabe; Osnabrück 1991; Die Linie Luxemburg - Gramsci: Zur Aktualität und Historizität marxistischen Denkens; Westberlin 1989; Hirschfeld, Uwe/ Rügemer, Werner (Hrg.); Utopie und Zivilgesellschaft - Rekonstruktionen, Thesen und Informationen zu Antonio Gramsci; Berlin 1990.

²⁶⁴ Brief an Tanja Schucht vom 19.2.1927; in: Gramsci, Antonio; Briefe aus dem Kerker; Leipzig o.J.; S.37/38. Da in der "Kritischen Ausgabe der Gefängnisbriefe" erst der Briefwechsel mit Giulia Schucht (Berlin 1995) vorliegt, wird hier bisweilen auf die von der Gramsciforschung beanstandete DDR-Ausgabe aus den 50er Jahren zurückgegriffen (Vgl.: Apitzsch, Ursula; Gramscis Briefe aus dem Gefängnis: Kritische Theorie der Selbstkonstruktion des Menschen; in: Gefängnisbriefe; Bd.1, S.7-34), da ein Großteil der Briefe aus dem Kerker sonst nicht in deutscher Sprache greifbar wäre. Vgl. auch: Gramsci, Antonio; Briefe 1908-1926 - Eine Auswahl; Wien 1992.

Aber im Gegensatz zu dem beschriebenen ultraindividualistischen Anarchisten soll hier nicht die Physiognomie von Gramsci im Mittelpunkt stehen, sondern sein geistiges Werk, das selbst seinem obersten Kerkermeister - Mussolini - Respekt abverlangte²⁶⁵, wobei zu beachten ist, daß Gramsci und Mussolini bis zu Beginn des ersten Weltkrieges in einer Partei organisiert waren und es nur der Hartnäckigkeit der Mehrheit der italienischen Sozialisten zu verdanken ist, daß sie sich als einzige westeuropäische Partei gegen das wenig emanzipatorische Abschlagen aussprachen und damit gegen Mussolini, der, dem Beispiel fast aller anderen Parteien der zweiten Internationale folgend, beim ersten Schuß zum begeisterten Nationalisten wurde.²⁶⁶ Viel ist über Antonio Gramsci, den politische Parteien unterschiedlicher Richtungen für ihre Zwecke instrumentalisieren wollten, geschrieben worden. In der angegebenen Sekundärliteratur wird von den jeweiligen Autoren der DKP, PDS, SED und SPD versucht, Gramsci als Theoretiker ihres politischen Lagers zu deuten - und vermutlich haben alle nicht ganz Unrecht. Während die kommunistischen Organisationen vor allem die Epoche vor Gramscis Inhaftierung, in der er als Mann Stalins interpretiert werden muß, als Gramscis eigentliches politisches Wirkungsfeld verstehen, wird ihnen dieses Feld von den "demokratischen Sozialisten" mit der Begründung überlassen, dies seien Jugendsünden, die vor allem dem politischen Druck des Gegners geschuldet waren, denn schließlich waren in Italien seit 1922, nur ein Jahr nach Gründung der KPI, die Faschisten Mussolinis an der Macht. Gramscis politisches Vermächtnis vermuten die "demokratischen Sozialisten", anders als die Kommunisten, nicht in der Gründung und späteren Bolschewisierung der KPI, sondern in seinen theoretischen Reflexionen im Kerker - und auch hier haben wieder beide Seiten Recht. Aber was dachte Gramsci selbst, was war seine politische Intention für die politische Praxis und vor allem, da dies eine Untersuchung theoretischer Natur ist, bei seinen Überlegungen, die in den "Gefängnisheften" vorliegen? Gramsci beschäftigt sich im vierten Heft von 1930 mit der Erarbeitung einer Biographie von Marx und Engels, deren Leitmotive auch auf ihn selbst zu übertragen sind, um seinem eigenen Anspruch der Behandlung von Texten zu genügen. "Wenn man eine Weltauffassung studieren will, die vom Autor-Denker niemals systematisch dargelegt worden ist, muß man eine minutiöse Arbeit verrichten, die mit größter Gewissenheit hinsichtlich Exaktheit und wissenschaftlicher Redlichkeit durchzuführen ist. Es gilt, zuallererst den intellektuellen Entwicklungsprozeß des Denkers zu verfolgen, um ihn gemäß den stabil und dauerhaft gewordenen Elementen zu rekonstruieren, also denen, die vom Autor wirklich als eigenes Denken angenommen worden sind, unterschieden von und übergeordnet dem zuvor studierten 'Material', für das er zu bestimmten Zeiten Sympathie empfunden haben mag, bis hin zur vorläufigen Akzeptanz und zur Benutzung bei seiner kritischen Arbeit der historischen oder der wissenschaftlichen Rekonstruktion. Dieser Hinweis ist gerade dann wesentlich, wenn es sich um einen nichtsystematischen Denker handelt, wenn es sich um eine Persönlichkeit handelt, bei der theoretisches Wirken und praktisches Wirken unlöslich miteinander verflochten sind, um einen Intellekt, der darum in ständiger

²⁶⁵ Vgl. die 'Darstellung einer Parlamentsdebatte' 1925; in: Fiori 1979; S.108.

²⁶⁶ Vgl.: Scheuer, Georg; Genosse Mussolini - Wurzeln und Wege des Ur-Faschismus; Wien 1985.

Kreation und in ständiger Bewegung begriffen ist. (...) Die Suche nach dem *Leitmotiv*, nach dem Rhythmus des Denkers (ist) wichtiger als die einzelnen herausgelösten Zitate. (...) Weiterhin ist bei den Werken des Autors zwischen denen zu unterscheiden, die er zu Ende geführt und veröffentlicht hat, und den unveröffentlichten, weil unvollendeten. Der Inhalt letzterer ist mit großer Zurückhaltung und Vorsicht aufzunehmen: er muß als nicht definitiv, zumindest in jener gegebenen Form, angesehen werden; er muß als noch in Arbeit befindliches, noch vorläufiges Material gelten."(457) Interessant ist, daß dieser bedeutende methodologische Einwand in der Gramsci-Forschung selbst kaum Beachtung findet. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe der Gefängnishefte ergeht sich Wolfgang Fritz Haug in langen Vorwürfen über die Einseitigkeit der Gramsci-Editionen der DDR, ohne auch nur eine Silbe über die eigene Nichteinbeziehung der Schriften von Gramsci bis zu seiner Verhaftung 1926 zu verlieren.²⁶⁷ Da aber auch die Schriften Gramscis vor seiner Verhaftung keinen systematisch philosophischen oder theoretischen Charakter tragen, sondern eine Unzahl von Artikeln für verschiedene Zeitungen umfassen²⁶⁸, an dieser Stelle jedoch auch nicht der Raum ist - entsprechend der methodologischen Überlegungen von Gramsci - ausgehend von seinem Grundmotiv eine Rekonstruktion seines Denkens vorzunehmen, soll hier trotz all dieser Einwände anhand von einzelnen Passagen aus den Gefängnisheften eine Annäherung an das Grundmotiv und die Leitidee Gramscis unternommen werden, soweit sie für das in dieser Untersuchung behandelte Thema von Interesse sind.

In §44 des Heftes 1 von 1929 untersucht Gramsci die *"politische Führung durch eine Klasse vor und nach dem Regierungsantritt"*(101) und folgt insofern dem schematischen Verständnis des Marxismus, der nur die Diktatur der Bourgeoisie und die Diktatur des Proletariates kennt. "Das historisch-politische Kriterium (...) ist folgendes: daß eine Klasse auf zweierlei Weise herrschend ist, nämlich 'führend' und 'herrschend'. Sie ist führend gegenüber den verbündeten Klassen und herrschend gegenüber den gegnerischen Klassen. Deswegen kann eine Klasse bereits bevor sie an die Macht kommt 'führend' sein (und muß es sein): wenn sie an der Macht ist, wird sie herrschend, bleibt aber auch weiterhin 'führend'. (...) Die politische Führung wird zu einem Aspekt der Herrschaft, insofern die Absorption der Eliten der feindlichen Klassen zur Enthauptung derselben und zu ihrer Machtlosigkeit führt. Es kann und es muß eine 'politische Hegemonie' auch

²⁶⁷ An Althusser anknüpfend kommt Haug zu der These: "Wenn von Marx gesagt werden konnte, er habe durch seine Gesellschaftsanalysen dem wissenschaftlichen Denken den Kontinent der Geschichte neu erschlossen, so mag man heute sagen, daß Gramsci uns in seinen *Gefängnisheften*, in sorgfältiger Analyse des Gedankenmaterials und der Erfahrungen seiner Epoche, den Kontinent des Kulturellen neu erschlossen hat, hierdurch zugleich ein neues Verständnis des Politischen anbahnend, dessen kulturelle Wurzeln ihn vor allem interessierten." (8)

²⁶⁸ Vgl.: Gramsci, Antonio; *Marxismus und Kultur*; Hamburg 1987; S.22-53; ders.; *Zur Politik, Geschichte und Kultur*; Leipzig 1980; S.9-215; ders.; *Gedanken zur Kultur*; Leipzig 1987; Insgesamt muß gesagt werden, daß Gramsci in dieser Periode als linientreuer Kommunist verstanden werden muß und selbst seine kritischen Briefe - Brief an das ZK der KPdSU vom 14.10.1926 (Briefe 1908-1926; S.272-279) und an Palmiro Togliatti vom 26.10.1926 (Briefe 1908-1926; S.284-287) - kurz vor seiner Verhaftung am 8.11.1926 von dieser Diktion geprägt sind.

vor dem Regierungsantritt geben, und man darf nicht nur auf die durch ihn verliehene Macht und die materielle Stärke zählen, um die politische Führung oder Hegemonie auszuüben."(101/102) Diese Überlegung ist, so kann man mutmaßen, eine Übertragung des leninschen Hegemoniemodells auf die grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen den nicht weiter in Frage gestellten statischen Klassenformationen. Gramsci erweitert dabei Lenins Modell, der nach der Revolution den Staatsapparat mit seinen Beamten und Funktionären in die neue Ordnung einpassen wollte, zu einem Machtkampf schon im Vorfeld der eigentlichen Revolution und wird so zum Begründer der Theorie des demokratischen Übergangs (einer "Revolution ohne Revolution",102) - so zumindest seine demokratisch-sozialistischen Epigonen. Hauptkampffeld wird dabei der Einfluß unter den Intellektuellen, die ihre schematische Zuordnung zur Bourgeoisie verlieren, die sie im Marxismus bis heute haben und die ihnen - so sie denn Marxisten sein wollen - ein Gefühl der Minderwertigkeit gibt, denn es "erweist sich die Wahrheit eines Grundsatzes historisch-politischer Forschung: es gibt keine unabhängige Klasse von Intellektuellen, sondern jede Klasse hat ihre Intellektuellen; aber die Intellektuellen der historisch progressiven Klasse üben eine solche Anziehungskraft aus, daß sie sich letztlich die Intellektuellen der anderen Klassen unterordnen und eine Atmosphäre der Solidarität aller Intellektuellen mit Bindungen psychologischer (Eitelkeit, usw.) und häufig kastenmäßiger (technisch-rechtlicher, korporativer) Art schaffen. Dieses Phänomen tritt 'spontan' in den Phasen auf, in denen jene bestimmte Klasse tatsächlich progressiv ist, nämlich die ganze Gesellschaft vorantreibt, indem sie nicht nur den existentiellen Erfordernissen nachkommt, sondern ihre Führungskräfte durch eine fortwährende Inbesitznahme neuer industriell-produktiver Tätigkeitsbereiche erweitert."(102) Dieser Stellungskrieg der Klassen läßt jedoch einen Schematismus erkennen, der sich beim Betrachten der realen Wirklichkeit als Problem erweist, denn faktisch beruht die von Gramsci entwickelte Vorstellung auf dem alten marxistischen Grundsatz, daß das Proletariat im Kapitalismus die "historisch-produktivste Klasse" ist, denn sein Beruf ist die Durchsetzung des Sozialismus - nur wo findet sich in der modernen Gesellschaft dieses Proletariat, dessen Sendung die Intellektuellen in seinen Bann zieht? Nun ist der Einwand richtig, daß Gramsci nicht die moderne Gesellschaft der 90er Jahre vor Augen hatte, sondern das Italien der 30er Jahre, aber auch schon damals hinkte das Modell, da die Faschisten, wie er in der angesprochenen Parlamentsrede trefflich nachweist, gerade keine Klassenformation waren. Völlig verfehlen jedoch die modernen Gramsci-Anhänger das Ziel einer adäquaten Analyse, wenn sie dieses Modell ohne grundlegende Veränderungen auf die heutige Zeit übertragen wollen.

Ausgehend von diesem Modell interpretiert Gramsci im weiteren den klassischen Typus der Revolution am Beispiel der Ereignisse in Paris 1789. "Die Vorläufer der Revolution sind gemäßigte Reformisten, die den Mund weit aufreißen, aber in Wirklichkeit recht wenig verlangen. Dieser fortgeschrittene Teil verliert nach und nach seine 'korporativen' Kennzeichen und wird durch die Wirkung zweier Faktoren zur hegemonialen Klasse: den Widerstand der alten Klassen und die politische Aktivität der Jakobiner. Die alten Klassen wollen nichts abtreten, und wenn sie etwas abtreten, tun sie es in der Absicht, Zeit zu gewinnen und den Gegenangriff vorzubereiten (...) Die Jakobiner stellen also die

einzigste Partei der Revolution dar, insofern sie nicht nur die unmittelbaren Interessen der derzeitigen physischen Personen sehen, aus denen sich das französische Bürgertum zusammensetzt, sondern auch die Interessen von morgen, und nicht allein die jener bestimmten physischen Personen, sondern die der anderen sozialen Schichten des Dritten Standes, die morgen bürgerliche sein werden, weil sie von der *égalité* und der *fraternité* überzeugt sind. (...) Die Sprache der Jakobiner, ihre Ideologie, spiegelte perfekt die Bedürfnisse der Zeit entsprechend den Traditionen und der französischen Kultur wider (...): 1. Notwendigkeit: die gegnerische Klasse vernichten oder wenigstens entmachten; die Unmöglichkeit einer Konterrevolution schaffen; 2. die Klasseninteressen der Bourgeoisie ausweiten, indem die gemeinsamen Interessen zwischen ihr und den anderen Schichten des Dritten Standes ausfindig gemacht werden, diese Schichten in Bewegung bringen, zum Kampf führen, dabei zwei Ergebnisse erzielend: 1. den Schlägen der gegnerischen Klasse ein breiteres Angriffsziel entgegenzusetzen, das heißt, ein der Revolution günstiges militärisches Verhältnis zu schaffen; 2. der gegnerischen Klasse jegliche Passivitätszone zu entziehen."(111/112) Dieses lange Zitat kann mit gutem Grund als das Transformationsmodell Gramscis auch auf dem Weg zum Sozialismus angesehen werden²⁶⁹, wobei er der Kommunistischen Partei die Rolle der Jakobiner zuschreibt, während für das Bürgertum in der modernen Revolution das Proletariat einzusetzen ist. Ein Grund für die militärische Sprache kann dabei in Gramscis intensiver Machiavelli-Lektüre vermutet werden.²⁷⁰ Das größte Problem, daß sich meiner Ansicht nach aus dieser rein taktischen Betrachtung der Auseinandersetzung zwischen den Klassen ergibt, ist, daß damit das Ziel - die Freiheit des Individuums in der klassenlosen Gesellschaft - immer mehr in den Hintergrund eines reinen Kampfes um die Macht gerät und so einer "russischen" Lösung, also der Instrumentalisierung einer neuen Diktatur der Minderheit nach dem Sturz der alten kaum vorgebeugt werden kann, weil ein Krieg allenfalls Methode, auf keinen Fall das Ziel sein kann.

An einer späteren Stelle (Heft 3 §48; 1930) kommt er auf dieses Thema zurück, um diesmal die Verbindung der Jakobiner zu den progressiven Klassen selbst unter die Lupe zu nehmen, wobei ihn besonders die Spontanität der Massenbewegungen, die sie zur Revolte treibt, interessiert und ihn fragen läßt, ob "die moderne Theorie im Gegensatz zu den 'spontanen' Gefühlen der Masse stehen (kann)?"(372) Die Antwort gibt Gramsci

²⁶⁹ Ein Hauptproblem der Analyse der Gefängnishefte von Gramsci liegt in dem Umstand begründet, daß er, um der Gefängniszensur zu entgehen, zumeist die Kernpunkte seines Revolutionsverständnisses in Metaphern faßt oder, wie in dieser Passage, an unverfänglichen historischen Beispielen illustriert.

²⁷⁰ Gramscis Vorliebe für einen "militärischen" Sprachgebrauch wird auch in der folgenden Passage deutlich: "Der politische Kampf ist gewaltig komplexer (als der militärische - KSS): er kann in einem gewissen Sinn mit den Kolonialkriegen oder den Eroberungskriegen verglichen werden, wo nämlich die siegreiche Armee das ganze eroberte Territorium oder einen Teil von ihm dauerhaft besetzt oder zu besetzen gedenkt. (...) So kennt der politische Kampf Indiens gegen die Engländer (...) drei Formen von Krieg: Bewegungskrieg, Stellungskrieg, und Krieg im Untergrund. Gandhis passiver Widerstand ist ein Stellungskrieg, der an manchen Zeitpunkten zum Bewegungskrieg und an anderen zum Untergrundkrieg wird: der Boykott ist Stellungskrieg, die Streiks sind Bewegungskrieg, die heimliche Bereitstellung von Waffen und Vorbereitung von Kämpfern für den Sturmangriff sind Krieg im Untergrund." (178)

selbst: "Sie kann nicht im Gegensatz stehen: zwischen ihnen gibt es einen 'quantitativen' gradmäßigen, keinen qualitativen Unterschied: eine sozusagen wechselseitige 'Zurückführung' muß möglich sein, ein Übergang von den einen zur andern und umgekehrt. (...) Die sogenannten 'spontanen' Bewegungen zu vernachlässigen oder schlimmer, sie geringzuschätzen, d.h. darauf zu verzichten, ihnen eine bewußte Führung zu geben, sie auf eine höhere Stufe zu heben, indem man sie in die Politik eingliedert, kann oft sehr ernsthafte und schwerwiegende Folgen haben"(372) und so möchte man vor dem Hintergrund des Massenphänomens Faschismus, das auch die subalternen Klassen²⁷¹ in seinen Bann zog, ergänzen, daß es recht schwerwiegende Folgen haben kann, wenn man sich ihnen anschließt, denn was nutzt der stärkste Einfluß auf die Menschen, wenn es ein Einfluß in eine Richtung ist, die der progressiven diametral entgegensteht? Auch Gramsci hätte gerade im Italien seiner Zeit wissen können, daß die Arbeiterklasse nicht immer und überall progressiv ist, sondern des öfteren auch das totale Gegenteil.

In den schon angesprochenen Überlegungen zur Abfassung einer Biographie über Marx und Engels im vierten Heft von 1930 kommt Gramsci neben dem Verhältnis zwischen Marx und Engels auch auf die allgemeine Stellung des Marxismus in der Geistesgeschichte zu sprechen.²⁷² "Der Marxismus war ein Moment der modernen Kultur: in gewissem Maße hat er einige Strömungen von ihr bestimmt und befruchtet. Die Untersuchung dieses sehr wichtigen und bedeutungsvollen Phänomens ist von den 'offiziellen' Marxisten aus folgendem Grund vernachlässigt oder sogar ignoriert worden: weil seine Vermittlung durch die idealistische Philosophie erfolgte, was den essentiell an die besondere Kulturströmung des letzten Viertels des vorigen Jahrhunderts (Positivismus, Szientismus) gebundenen Marxisten als ein Widersinn erscheint. (...) Weshalb hat der Marxismus dieses Schicksal gehabt, daß er, in einigen seiner Elemente, sowohl den Idealisten als auch den Vulgärmaterialisten assimilierbar erschien? Man müßte nach den Belegen für diese These suchen, und das bedeutet, die Geschichte der modernen Kultur nach Marx und Engels zu schreiben."(459/460) Wie bei so vielen anderen Mutmaßungen und Überlegungen sind Gramscis Lösungsansätze etwas nebulös, aber die Frage, die, vermutlich ohne es zu wollen²⁷³, die Grundfesten des Marxismus als

²⁷¹ Einen wesentlich tieferen Einblick in die gesellschaftspolitische Realität der "subalternen Klassen" offenbaren Gramscis Überlegungen darüber, wie eine "Geschichte der subalternen Klassen" aussehen könnte und welche Aspekte sie zu berücksichtigen hätte. (Vgl. 410/411)

²⁷² "Natürlich darf man Engels' Beitrag nicht unterschätzen, man darf aber Engels auch nicht mit Marx identifizieren, man darf nicht denken, daß alles was Engels Marx zuschreibt im absoluten Sinne authentisch ist." (458)

²⁷³ So schreibt er über "den Begriff der 'Orthodoxie'": "In Wirklichkeit bedarf der historische Materialismus keiner heterogenen Stützen: er selbst ist so robust, daß die alte Welt darauf zurückgreift, um ihr Arsenal mit mancher wirksameren Waffe auszustatten. Das bedeutet, daß, während der historische Materialismus keinen Hegemonien unterliegt, er selbst eine Hegemonie auf die alte intellektuelle Welt auszuüben beginnt. Das geschieht natürlich in wechselseitigen Formen, aber genau das gilt es abzuwenden. Indem die alte Welt dem historischen Materialismus ihren Respekt erweist, versucht sie, ihn auf ein Korpus untergeordneter, zweitrangiger Kriterien zu reduzieren, das sich in ihre - idealistische oder materialistische - Allgemeinheit eingliedern läßt: wer den historischen Materialismus im eigenen Lager dieser Theorie auf eine ähnliche Rolle

einheitliche und in sich geschlossene Weltanschauung (vgl. Kap.2.2.1.) untergräbt, impliziert, daß der Marxismus gerade nicht diese Abgeschlossenheit von der sonstigen Geistesgeschichte aufweist, die ihm von den Marxisten nachgesagt wird, sondern ein "organischer" Teil dieser Geistesgeschichte ist, auch wenn Gramsci die Situation zu retten versucht, indem er die Ähnlichkeiten als natürlich erklärt, "denn wenn Marx die Realität exakt analysiert hat, dann hat er nichts anderes getan, als das in eine rationelle Ordnung zu bringen, was die historischen Akteure dieser Realität verschwommen und instinktiv empfinden."(460)

"Der Marxismus hatte zwei Aufgaben: die modernen Ideologien in ihrer raffiniertesten Form zu bekämpfen und die Volksmassen aufzuklären, deren Kultur mittelalterlich war. Diese zweite, grundlegende Aufgabe hat alle Kräfte absorbiert, nicht nur 'quantitativ', sondern 'qualitativ'; aus 'didaktischen' Gründen hat sich der Marxismus mit einer Kulturform vermischt, die ein wenig über der Volksmentalität lag, aber ungeeignet war, um die anderen Ideologien der gebildeten Klassen zu bekämpfen, während der originäre Marxismus gerade die Überwindung der höchsten kulturellen Erscheinung seiner Zeit, der klassischen deutschen Philosophie, war. Daraus ist ein 'Marxismus' in Kombination' entstanden, von dem Sorel spricht, tauglich für die Literatur, aber unzulänglich, um eine breite kulturelle Bewegung hervorzubringen, die den ganzen Menschen in all seinen Altersstufen und in all seinen gesellschaftlichen Bedingungen erfaßt und die Gesellschaft moralisch zusammenschließt. Dieses Phänomen läßt sich in allen modernen Kulturen beobachten, in dem Sinne, daß es der modernen Philosophie nicht gelingt, ein schulisches Programm gemäß ihrer Weltsicht zu erarbeiten, und daß es ihr nicht gelingt, eine Populärkultur zu erarbeiten, sondern daß sie die Kultur einer intellektuellen Aristokratie bleibt."(460/461) Auch hier kann man Gramsci in seiner Fragestellung und in seiner Beschreibung der geschichtlichen Entwicklung des Marxismus nur voll zustimmen. Die Realität des Entwicklungsweges des Marxismus der zwanziger Jahre zum Stalinismus der dreißiger und vierziger Jahre belegt seine Mutmaßungen aufs trefflichste, und doch muß man den Antworten, die sich aus dem letzten Satz ergeben, widersprechen, weil gerade die Tendenz, die marxsche Theorie von einer wissenschaftlichen Methode der Untersuchung der Wirklichkeit zu einem für alle verstehbaren und vor allem erlernbaren

reduziert, kapituliert implizit vor den Gegnern." (474) Was soll das? Bekommt Gramsci Angst vor der eigenen Courage, zu weit gegangen und die Grundmauern seines Gedankengebäudes, das gerade hinter Kerkermauern so wichtig ist, in Frage gestellt und fast zum Einsturz gebracht zu haben? Man weiß es nicht. Diese Gegenüberstellung scheint die eingangs dieser Erörterung über Gramsci aufgestellte These noch zu belegen, nach der sich sowohl die Dogmatiker als auch kritische Marxisten zu Recht auf Gramsci berufen. Wenn Gramsci ausruft: "Eine Theorie ist revolutionär, genau insofern sie Element völliger Trennung in zwei Lager ist, insofern sie unerreichbarer Gipfel für die Gegner ist" (474), dann muß man sagen, daß er als Begründer eines kritischen undogmatischen und pluralen Marxismus wohl nur teilweise herangezogen werden kann. Insgesamt gilt es im Rahmen einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Gramsci zu berücksichtigen, "daß alle diese Notizen vorläufig und mit fliegender Feder geschrieben sind: sie sind minutiös durchzusehen und zu überprüfen, weil sie bestimmt Ungenauigkeiten, Anachronismen, falsche Annäherungen usw. enthalten, die keinen Schaden stiften, da die Notizen einzig die Aufgabe einer raschen Gedankenstütze haben." (476) Wer diesen Umstand unberücksichtigt läßt, handelt wissenschaftlich unredlich.

"Programm" umzuformen, in letzter Instanz in solch populärkulturellen Sätzen endet, ja enden muß, wie der These Erich Honeckers: "Den Sozialismus in seinem Lauf hält weder Ochs noch Esel auf." Eine Methode zur kritischen Hinterfragung der Wirklichkeit kann man nicht ebenso einfach lernen wie die Strophen eines Kirchenliedes oder die Artikel einer Verfassung, sondern man kann sie nur in selbständiger Analyse und Kritik erfahren und selbst verbessern. Der Zugang zur marxischen Theorie, die so fest an die Bedeutung des Kollektivs für die menschliche Entwicklung glaubt, ist im Grunde nur individuell möglich, und da dies so ist, man gleichzeitig aber nicht beim Eindringen in diese gedanklichen Strukturen sein bisheriges Wissen der Welt als Ballast abwirft, um in neue Höhen aufzusteigen, sondern dieses Wissen trotz aller Marx-Lektüre immer gegenwärtig bleibt, ist es kein Wunder, daß der Marxismus - so man von ihm sprechen will - mit allen anderen theoretischen Schulen seiner Zeit organisch, nämlich eben durch die Marxisten, verbunden ist, wie auch Marx organisch mit Hegel, Feuerbach und vielen anderen durch seine individuelle Entwicklung verbunden war. Gramsci versucht auch hier, die Dichotomie zu überbrücken: "Die Behauptung, daß der Marxismus eine neue, selbständige Philosophie ist, ist die Behauptung von der Selbständigkeit und Ursprünglichkeit einer neuen, heranreifenden Kultur, die sich mit der Entfaltung der gesellschaftlichen Beziehungen entfalten wird. Was existiert, ist 'Kombination' von Altem und Neuem, dem Gleichgewicht der gesellschaftlichen Verhältnisse entsprechendes momentanes Gleichgewicht. Erst wenn ein Staat geschaffen wird, ist es wirklich nötig eine Hochkultur zu schaffen. Jedenfalls muß die Haltung immer kritisch und darf niemals dogmatisch sein, sie muß eine in gewissem Sinne romantische Haltung sein, doch von einer Romantik, welche bewußt zu ihrer heiteren Klassizität hinstrebt."(463) Dieser romantische Glaube an etwas Neues, an ein Noch-Nicht-Gewußtes, wird dem Leser in diesem Abschnitt noch des öfteren begegnen und doch muß ihm schon hier entgegen getreten werden, denn wo soll das Neue, das mit dem Alten in Kombination tritt, herkommen? Das Neue ist doch nur das Alte, in einer allerdings neuen Kombination, und erscheint so anders als das Alte - als neu. Ebenso wenig kann man den Dogmatismus dadurch verhindern, daß man ihn per Dogma verbietet, so finden sich auch bei Stalin, dem Dogmatiker schlechthin, zahllose Passagen, in denen er gegen den Dogmatismus wettet.

In §33 kommt Gramsci auf das Verhältnis von Wissen, Begreifen und Fühlen zurück bzw. auf das Verhältnis der Intellektuellen zum Volk: "Der Irrtum des Intellektuellen besteht im Glauben, man könne *wissen* ohne zu begreifen und besonders ohne zu fühlen und leidenschaftlich zu sein, daß also der Intellektuelle ein solcher sein könne, wenn er vom Volk unterschieden und abgehoben ist: man macht keine Geschichte-Politik ohne Leidenschaft, d.h. ohne gefühlsmäßig mit dem Volk vereint zu sein, ohne also die elementaren Leidenschaften des Volkes zu fühlen, sie begreifend, d.h. sie in der bestimmten historischen Situation erklärend und sie dialektisch mit den Gesetzen der Geschichte verknüpfend, also mit einer höheren, wissenschaftlich ausgearbeiteten Weltauffassung, dem 'Wissen'. Wenn der Intellektuelle nicht begreift und nicht fühlt, sind seine Beziehungen zum Volk-Masse - oder reduzieren sich auf - rein bürokratische, formale: die Intellektuellen werden zu einer Kaste oder eine Priesterschaft (organischer

Zentralismus): wenn das Verhältnis zwischen Intellektuellen und Volk-Masse, zwischen Führenden und Geführten, zwischen Regierenden und Regierten durch einen organischen Zusammenhalt gegeben ist, in dem das Gefühl Leidenschaft zum Begreifen und folglich zum Wissen wird (nicht mechanisch, sondern auf lebendige Weise), nur dann ist die Beziehung eine der Repräsentanz und kommt es zum Austausch individueller Elemente zwischen Regierten und Regierenden, zwischen Geführten und Führenden, das heißt es verwirklicht sich das gemeinsame Leben, das allein die soziale Kraft darstellt, es bildet sich der 'historische Block'."(490) Mir erscheint diese Vorstellung von einem "historischen Block", der sich nicht auf Wissen, sondern auf Gefühlen aufbaut, problematisch, denn wenn die Intellektuellen eine organische Einheit mit einem Volk bilden, das partout den irrationalen Faschismus will, dürften sie sich nicht gegen die Massen stellen, ohne zu einer Kaste zu werden. Gehörten aber Gramsci und all die anderen Widerstandskämpfer, die im Wissen um den Faschismus diesen bekämpften, nicht genau zu einer solchen Priesterschaft der Vernunft?

Trotz solcher Ungereimtheiten finden sich im gleichen Heft auch hochinteressante Aspekte: "Degeneriert zu 'historischem Ökonomismus' verliert der historische Materialismus einen Großteil seiner kulturellen Ausstrahlung unter intelligenten Personen, um sie statt dessen unter den beschränkten Intellektuellen zu gewinnen, unter denen, die immer äußerst schlaue erscheinen möchten usw.(...) Indem man vergessen hat, daß die These von Marx - daß die Menschen auf dem Terrain der Ideologien Bewußtsein von den grundlegenden Konflikten erlangen - einen organischen Sinn hat, eine erkenntnistheoretische und keine psychologische oder moralische These ist, hat man die Denkform hervorgebracht, die Politik und folglich die gesamte Geschichte als einen Schwindel, ein Spiel von Illusionismen und Tricks zu betrachten. (...) Natürlich waren die Interpretationsfehler manchmal grobschlächtig und wirkten dadurch negativ auf das Prestige der ursprünglichen Lehre. Deshalb muß man gegen den Ökonomismus nicht nur in der Theorie der Geschichtsschreibung kämpfen, sondern auch in der politischen Theorie und Praxis."(502) "Praktisch, sage ich, tendiert auch der historische Materialismus dazu, zu einer Ideologie im schlechteren Sinn zu werden, also zu einer absoluten und ewigen Wahrheit."(504) Es fragt sich nur, wer diesen Prozeß stoppen soll, den Gramsci zutreffend beschreibt und der sich nach seinem Tod in Schwindel erregende Höhen katapultiert hat und selbst solche brillanten Denker wie Althusser, auf den später einzugehen sein wird, in seinen Bann zog? Für Gramsci kommen die in der heutigen Diskussion um die Möglichkeit einer Alternative zum Stalinismus favorisierten Denker nicht in Frage, da er Bucharin als "Vulgärmaterialisten" und Lukács als "Idealisten" kritisiert (vgl. 508; zu Bucharin auch: 880-884). Er vermutet die Potenz zur Rettung des Marxismus eher in der Gruppe der Intellektuellen, deren Funktion darin besteht, "die gesellschaftliche Hegemonie einer Gruppe und ihre staatliche Herrschaft zu organisieren"(515), im Fall des Proletariates also alle Hindernisse aus dem Weg zu schaffen, die den Weg zur Hegemonie der Arbeiterklasse behindern, wobei der Vulgärmarxismus als ein zu beseitigender Stein angesehen werden kann. Besonderes Gewicht erhält dabei die Partei, im Fall der Bewegung zu einer progressiven Hegemonie die Kommunistische Partei, denn "in der politischen Partei überschreiten die Angehörigen

einer ökonomischen gesellschaftlichen Gruppe dieses Moment ihrer historischen Entwicklung und werden zu Triebkräften allgemeiner Tätigkeiten nationalen und internationalen Charakters."(517) Daraus folgt für Gramsci, "daß alle Mitglieder einer politischen Partei als Intellektuelle angesehen werden müssen: das ist wohl eine Behauptung, die zu Spott Anlaß geben kann; dennoch, wenn man nachdenkt, nichts richtiger als dies."(517) Allerdings bedeutet diese Ausweitung des Begriffs des Intellektuellen, daß diese Gruppe selbst wieder in verschiedene Untergruppen von Intellektuellen zerfällt, wobei das Verhältnis von geistiger und körperlicher Arbeit in ihrer Praxis Aufschluß über ihre Stellung geben kann. Was ist aber durch diese Ausweitung des Begriffs der Intellektuellen gewonnen?

Gramsci geht einen anderen Weg, indem er die Entwicklung der bürgerlichen Intellektuellen nachzuzeichnen versucht und zu der These kommt, daß "die europäischen Intellektuellen diese Funktion (die oben angesprochen wurde - KSS) zum Teil bereits verloren (haben): sie repräsentieren nicht mehr das kulturelle Selbstbewußtsein, die Selbstkritik der herrschenden Klasse; sie sind wieder zu unmittelbaren Agenten der herrschenden Klasse geworden, oder sie haben sich vollständig von dieser abgelöst und bilden eine Kaste für sich, ohne Wurzeln im national-popularen Leben."(659) Da die Position der Intellektuellen als Hegemonialmacht von den klassischen Intellektuellen nach und nach geräumt wird und ihre Anziehungskraft verliert, die Bourgeoisie aber auch nicht in der Lage scheint, neue Kräfte in diese Position zu bringen, entwickelt sich aus dem Proletariat eine neue Gruppe von Intellektuellen, die nach Gramscis Überzeugung diese Funktion zur Durchsetzung des Sozialismus einnehmen wird. Aus heutiger Sicht - man denke nur an die Bewegung von 68 - scheint sich dies als zu kurz gedacht zu erweisen, denn es gelingt der Hegemonialmacht der kapitalistischen Wirtschafts- und Sozialordnung, die Herausbildung neuer geistiger "Eliten" aus den subalternen Klassen in zunehmendem Maße für ihre Zwecke der Kapitalakkumulation zu instrumentalisieren.

Gramsci würde die Gründe für das Scheitern seiner Vorstellung nicht in der individuellen Ebene suchen - wie es so viele Marxisten taten, denn "den Konformismus hat es immer gegeben: es dreht sich heute um den Kampf zwischen 'zwei Konformismen', das heißt um einen Kampf um Hegemonie, um eine Krise der Zivilgesellschaft. Die alten Intellektuellen und moralischen Führer der Gesellschaft spüren, wie ihnen der Boden unter den Füßen schwindet, sie merken, daß ihre 'Predigten' eben 'Predigten' geworden sind, d.h. realitätsfremde Dinge, bloße Form ohne Inhalt, Maske ohne Geist; von daher ihre Hoffnungslosigkeit und ihre reaktionären und konservativen Tendenzen: weil die besondere Form von Zivilisation, von Kultur, von Moralität, die sie repräsentiert haben, sich zersetzt, rufen sie den Tod aller Zivilisation aus, aller Kultur, aller Moralität, und verlangen repressive Maßnahmen vom Staat oder konstituieren sich als Widerstandsgruppe abseits vom wirklichen historischen Prozeß derart die Dauer der Krise verlängernd, da der Untergang einer Lebens- und Denkweise nicht ohne Krise vor sich gehen kann."(870) Somit versteht Gramsci die Hinwendung vieler klassischer Intellektueller zum Faschismus als Abwehr-Reaktion gegen den Sieg des Sozialismus, der für ihn selbst eine faktische Realität ist, und so kann diese Reaktion nur den Totenkampf des Kapitalismus verlängern, ohne den Tod freilich abwenden zu können.

Der Glaube, der sprichwörtlich Berge versetzt, führt aber im Fall von Gramscis Glauben an die Todeskrise des Kapitalismus - die schon viele vor ihm, aber auch viele nach ihm geträumt haben - nicht zur Krise des Kapitalismus selbst, sondern zur Krise des Marxismus, denn da Glaube nicht Wissen ist, behindert dieser vor allem hinter Kerkermauern verständliche Reflex die Einsicht in die Realität des Kapitalismus.

Im Rahmen seiner Untersuchung des Verhältnisses von "Struktur und Superstruktur"(878) relativiert Gramsci diese deterministische Sichtweise, indem er die Kategorie des Fehlers in die Geschichtsbetrachtung einführt. "Der mechanische historische Materialismus berücksichtigt die Fehlermöglichkeit nicht, sondern unterstellt jeden politischen Akt als von der Struktur determiniert, unmittelbar, das heißt als Reflex einer realen und dauerhaften (im Sinne einer erworbenen) Modifikation der Struktur. Das Prinzip des 'Fehlers' ist komplex: es kann sich um einen individuellen Impuls aufgrund einer falschen Rechnung handeln oder auch um die Äußerung der Versuche bestimmter Gruppen oder Grüppchen, die Hegemonie im Innern der führenden Gruppierung zu übernehmen, Versuche, die scheitern können."(879) Eine Berücksichtigung dieser Überlegungen hätte die marxistische Faschismusforschung vor manchem Problem bewahren können, und auch im Rahmen einer Gesamtanalyse der modernen Gesellschaft sollte die Einbeziehung der Möglichkeit von "Fehlern", aber auch deren Korrektur ein elementarer Bestandteil sein.

Zu Beginn des achten Heftes von 1931 erinnert Gramsci noch einmal daran, daß es sich bei den Thesen "oft um ungeprüfte Behauptungen, die als 'erste Annäherung' bezeichnet werden könnten"(941), handelt, bevor er sich mit Überlegungen "zur Ausformung einer politik-wissenschaftlichen Arbeit, die nach dem Muster von Machiavellis *Fürsten* konzipiert und organisiert sein soll"(955), beschäftigt. Dabei will er auch in der Erörterung der Möglichkeiten der modernen Politik den rein methodologischen Ansatz des Buches von Machiavelli beibehalten: "Der grundlegende Charakter des *Fürsten* ist es gerade, keine systematische Abhandlung zu sein, sondern ein 'lebendiges' Buch, in dem die Ideologie zum 'Mythos' wird, das heißt zum künstlerischen, phantastischen 'Bild' zwischen Utopie und scholastischer Abhandlung, in dem sich das lehrhafte und rationale Element in einem 'Heerführer' personifiziert, der plastisch und 'anthropomorph' das Symbol des 'Kollektivwillens' vorstellt."(955) Diese, aus meiner Sicht bedenkliche Aufgabenstellung, die Weg und Ziel des revolutionären Prozesses zu trennen versucht und so zu einer reinen "Philosophie der Praxis" als gedanklicher Verarbeitung der Praxis wird, führt fast unvermeidlich zu der Frage Gramscis, ob denn "ein Mythos 'nicht konstruktiv' sein kann."(955) Seine Antwort: "Der moderne Fürst muß der Verkünder einer intellektuellen und moralischen Reform sein, die das Terrain für eine Weiterentwicklung des nationalen popularen Kollektivwillens auf dem Boden einer vollendeten und totalen Form moderner Zivilisation ist. Realiter müßte sich der moderne Fürst auf diese beiden grundlegenden Punkte beschränken: Formung eines nationalen popularen Kollektivwillens, dessen aktiver und wirkender Ausdruck eben der moderne Fürst ist, und intellektuelle und moralische Reform."(957) Gramsci will also allen Ernstes den Mythos Faschismus durch einen neuen, besseren Mythos ersetzen, ein Vorhaben, das an die Austreibung des Teufels mit dem Belzebub erinnert und auf das in der

grundlegenden Kritik am Realsozialismus bereits eingegangen wurde. Unter dem Aspekt der Gleichheit kann ein Mythos zwar als besser oder schlechter empfunden werden und Solidarität kann er auch stiften, aber niemals Freiheit, denn der Mythos ist das Gegenteil der Freiheit, außer man definiert auch die Potenz zur Freiheit als Mythos - welchen Sinn machte dann aber das Leben?

In §169, der der Einheit von Theorie und Praxis gewidmet ist, kommt Gramsci auf die verschiedenen Ebenen des Bewußtseins zu sprechen: "Der durchschnittliche Arbeiter wirkt praktisch, hat aber kein klares theoretisches Bewußtsein dieses seines die Welt Bearbeitens-Erkennens; im Gegenteil, sein theoretisches Bewußtsein kann 'historisch' im Gegensatz zu seinem Wirken stehen. Das heißt, er wird zwei theoretische Bewußtseine haben, ein implizites in seinem Wirken, das ihn auch wirklich mit all seinen Mitarbeitern bei der praktischen Umgestaltung der Welt verbindet, und ein 'explizites', oberflächliches, das er von der Vergangenheit ererbt hat. Die praktisch-theoretische Position muß in einem solchen Fall 'politisch' werden, daß heißt zu einer Frage von 'Hegemonie'. Das Bewußtsein, Teil der hegemonialen Kraft zu sein (also das politische Bewußtsein), ist die erste Phase eines weiteren und progressiven Selbstbewußtseins, nämlich der Vereinigung der Praxis und der Theorie. Auch die Einheit von Theorie und Praxis ist nichts mechanisch-faktisch Gegebenes, sondern ein geschichtliches Werden."(1036) Im Rahmen von Überlegungen zu einer "Einführung ins Studium der Philosophie"(§204) faßt er diese Ebene exakter als "Jedermanns-Philosophie", die die beiden Aspekte "Alltagsverstand und Religion"(1056) umschließt. An dieser Stelle erklärt sich meiner Ansicht nach auch die Ausdehnung, die Gramsci dem Begriff des Intellektuellen zukommen läßt: "Man muß das Vorurteil zerstören, die Philosophie sei etwas sehr Schwieriges aufgrund der Tatsache, daß sie eine spezielle Tätigkeit einer bestimmten Kategorie von Wissenschaftlern ist, den professionellen Philosophen oder Systematikern. Man wird daher zeigen müssen, daß alle Menschen Philosophen sind"(1055/1056)²⁷⁴, um so den Arbeitern die Angst vor der abstrakten Philosophie zu nehmen, die ihnen bisher das Tor zur Funktion der Intellektuellen verschloß, obwohl Philosophie wie jedes andere Forschungs- und Handlungsgebiet potentiell von "jedermann" erlernt werden kann, auch wenn ihm die kapitalistische Gesellschaftsformation diesen Weg in der Realität versperrt oder zumindest verstellt.

An anderer Stelle wirft Gramsci die Frage der Funktionäre auf, die bei ihm sehr eng mit dem Problem der Intellektuellen verflochten ist, da "es keine Organisation ohne Intellektuelle, das heißt ohne Organisatoren und Führer"(1036) gibt. "Jedes neue Eigentumsverhältnis hat einen neuen Funktionärstypus gebraucht, das heißt, jede neue führende Klasse hat auf neue Weise das eigene Problem der Funktionäre gestellt, aber für eine gewisse Zeit nicht von der Tradition und von den vorhandenen Interessen absehen können, das heißt von den Funktionärgruppen, die bei ihrem Auftreten schon vorgeformt waren."(1098) Als Maßnahme gegen die Ablösung der Intellektuellen müsse

²⁷⁴ Diese Überlegungen scheint Louis Althusser, der ein ausgewiesener Gramsci-Kenner war, in seiner Vorlesung von 1967 über "Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler" (Westberlin 1985) aufgenommen und produktiv verarbeitet zu haben.

man die "Einheit von manueller und intellektueller Arbeit als Motiv für eine neue Richtung bei der Lösung des Problems der Intellektuellen und der Funktionäre"(1098) instrumentalisieren, aber leichter gesagt als getan, denn nicht ohne Grund bekamen die marxistischen Philosophen das Problem der Entfremdung in den sozialistischen Staaten nicht in den Griff, obwohl die theoretische Antwort, die Aufhebung der Trennung von Hand- und Kopfarbeit, ihnen allen bekannt war.

Bevor in der Annäherung an das Begriffsfeld Intellektuelle und "Philosophie der Praxis" weiter fortgeschritten wird, soll noch ein wichtiger Aspekt der philosophischen Grundfragen Gramscis angesprochen werden. "Der Begriff des *Objektiven* der vulgärmaterialistischen Philosophie scheint sich auf eine den Menschen übersteigende Objektivität richten zu wollen, die auch außerhalb des Menschen erkannt werden könnte: es handelt sich demnach um eine banale Form von Mystizismus und von Metaphysiktreiberei. Wenn man sagt, eine bestimmte *Sache* würde auch dann existieren, wenn der Mensch nicht existierte, bildet man entweder eine Metapher oder fällt eben in den Mystizismus. Wir erkennen die Phänomene in Bezug auf den Menschen, und da der Mensch ein Werden ist, ist auch die Erkenntnis ein Werden, daher ist auch die Objektivität ein Werden usw."(1043) Damit stellt Gramsci - meiner Meinung nach völlig zu Recht - die ganze Theorie einer "Dialektik der Natur" in Frage, da der Mensch nur die Dinge erkennen kann, die er erkennt, und so Mutmaßungen über die Strukturen des allgemeinen Seins nur nach Menschenmaß gegeben werden können. Wer weiter geht, sucht nach dem Weltgeist oder der Weltformel - aber auch die sind nur Mutmaßungen in der Tradition von Hegel und Fichte.²⁷⁵

Damit wären die Hefte 10 und 11, die die große "Philosophie der Praxis" enthalten²⁷⁶, erreicht, wobei angemerkt werden muß, daß Gramsci etwas früher in Zustimmung einer

²⁷⁵ Vgl. auch zum Problem der Dialektik der Natur Kapitel 2.3.

²⁷⁶ Diesen Eindruck vermittelt zumindest das Vorwort zu Band 6 der Gefängnishefte von Wolfgang Fritz Haug (1196-1221), wobei diese Begeisterung für zwei Hefte aus dem Gesamtwerk, sowie ihre Auskoppelung zu einem Sonderband (Hamburg 1994) die Frage aufwirft, welche Rechtfertigung es dafür gibt. Vor allem das Heft 11 ist nur eine systematische Zusammenstellung schon früher aufgestellter Thesen, unter dem Gesichtspunkt der Erarbeitung einer "Einführung in die Philosophie" und als Alternative zu den Studien "ABC des Kommunismus" (Bucharin, Nikolai/ Preobraschensky, Jewgeny A.; Hamburg 1921) und "Theorie des historischen Materialismus - Gemeinverständliches Lehrbuch der Marxistischen Soziologie" (Bucharin, Nikolai; Hamburg 1922) gedacht. Gramsci selbst bemerkt in einem zwar anderen, aber übertragbaren Zusammenhang, daß die Philosophie für diese Aufgabe umzugestaltet sei, denn "in den Grundschulen (ist) eine 'dogmatische' Darstellung der wissenschaftlichen Begriffe erforderlich oder eine 'Mythologie' notwendig, (auch wenn das - KSS) nicht heißt, daß das Dogma das religiöse und die Mythologie diese bestimmte Mythologie sein muß." (1369)

Da das Heft 11 ebenfalls mit der "Warnung" der Vorläufigkeit versehen ist (1367) und so nicht die Stellung eines druckfertigen Werkes einnimmt, stellt es, wenn man es mit den drei Hauptstufen des Herausbildung des marxischen "Kapitals" vergleicht, ein Zwischenstadium zwischen den "Grundrissen" und dem "Kapital" dar, verwandt den marxischen Manuskripten von 63-67. Wenn das "Kapital" nicht von Marx respektive von Engels in Druck gegeben worden wäre, würde man doch die "Grundrisse" als erste Erarbeitungsstufe nicht von der Überarbeitung aus untersuchen, sondern umgekehrt von den Grundrissen die Veränderungen im Manuskript von 63-67 betrachten. Wenn man dies im Falle Gramsci tut, stellt man aber fest, daß die These von Haug, nach der die Hefte 10 und 11 "die" Darstellung der "Philosophie der Praxis" sind und

These von Croce davon spricht, die von "Labriola aufgestellte Forderung, auf dem Marxismus eine 'Philosophie der Praxis' zu errichten"(1053), wieder aufzunehmen. Meiner Ansicht nach kommt dabei der Präposition "auf" bei der Suche nach dem Geheimnis der "Philosophie der Praxis" eine besondere Bedeutung zu, zeigt sie doch, daß sowohl die kommunistische These, nach der "Philosophie der Praxis" ein Tarnwort für Marxismus ist, als auch die von der "Gramsci-Gemeinde" aufgestellte Interpretation, die in der "Philosophie der Praxis" eine Alternative zum Marxismus sehen will, den Kern des Problems verfehlen, bzw. aneinander vorbei reden, da der Begriff der "Philosophie der Praxis" nicht der gleichen Abstraktionsebene entstammt wie die allgemeine Philosophie des Marxismus, wobei anheim gestellt werden kann, ob es so etwas überhaupt gibt.

Die Ursache für die Einführung einer Zwischenebene liegt in der Hoffnung begründet, daß es dem Marxismus gelingt, "die Schwäche der immanentistischen Philosophien, (die) im allgemeinen gerade darin besteht, daß sie es nicht verstanden haben, eine ideologische Einheit zwischen dem Unten und dem Oben geschaffen zu haben, zwischen den Intellektuellen und der Masse"(1063) zu vermeiden. Auch "die Versuche kultureller Bewegungen 'zum Volke hin' - Volkshochschulen und ähnliche - sind immer in paternalistische Formen abgeglitten: im übrigen fehlte bei ihnen jeder organische Charakter sei es philosophischen Denkens, sei es organisatorischer Zentralisierung."(1063) Vor diesem Hintergrund kommt Gramsci die Idee, daß seine ursprüngliche Intention, Philosophie und Alltagsverstand als Entität zu setzen, problematisch und es "vielleicht nützlich (ist), 'praktisch' die Philosophie vom Alltagsverstand zu unterscheiden, um besser zeigen zu können, was man erreichen will: Philosophie bedeutet spezieller eine Weltauffassung mit individuellen, unverkennbaren Merkmalen, Alltagsverstand ist die in einer historischen Epoche in der Volksmasse verbreitete Weltauffassung"(1064), wobei "die Beziehung zwischen 'höherer' Philosophie und Alltagsverstand von der 'Politik' gewährleistet (wird), so wie von der Politik die Beziehung zwischen dem Katholizismus der Intellektuellen und dem der 'Einfachen' gewährleistet wird."(1072) Diese Politik als Verbindung von Alltagsphilosophie und abstrakter Philosophie gerinnt im weiteren zur "Philosophie der Praxis", wobei die Übersetzung in ihrer Unterscheidung zur "praktischen Philosophie" den Nagel auf den Kopf trifft: Wie der Begriff der Intellektuellen erfährt auch der Begriff "Philosophie der Praxis" als Modifikation des Marxismus eine Ausdehnung auf die Alltagsphilosophie, also auf das direkte Wissen aus der eigenen Praxis um die eigene Praxis.

In Heft 10 versucht sich Gramsci, in Anlehnung an Engels' "AntiDühring", an einem "AntiCroce"²⁷⁷ und wendet sich wenig später den Beschreibungen seiner Ausweitung des Marxismus zu. "Die Fixierung des 'kathartischen' Moments wird meines Erachtens somit

alle Arbeiten zuvor als "tastende" Versuche (1196) angesehen werden müssen, schlichtweg falsch ist.

²⁷⁷ Auf seine Kritik wird hier nicht eingegangen, da der Verfasser nur über rudimentäre Kenntnisse der Philosophie von Croce verfügt und es - ähnlich einer Analyse des Anti-Dühring ohne genaue Kenntnis von Dühring - zu Verzerrungen und Fehlinterpretationen kommt, ja kommen muß, vergleichbar der Interpretation eines nur einseitig bekannten Briefwechsels.

zum Ausgangspunkt für die gesamte Philosophie der Praxis: der kathartische Prozeß fällt zusammen mit der Kette von Synthesen, die Resultat der dialektischen Entwicklung sind."(1259) Er mißt somit seiner "Einführung ins Studium der Philosophie" nicht nur den Charakter einer Einführung bei, sondern sieht im Prozeß der Erarbeitung Selbstreinigungskräfte des Marxismus am Werk, denn "insofern die Verwirklichung eines hegemonischen Apparats ein neues ideologisches Terrain schafft, bewirkt sie eine Reform der Bewußtseine und der Erkenntnismethoden, ist sie eine Erkenntnistatsache, eine philosophische Tatsache."(1264) Aber auch schon im Vorfeld der Durchsetzung einer neuen Hegemonie wandelt sich die "Philosophie der Praxis" durch eben diese Rückkoppelungen der Praxis. Damit wird Philosophie, bzw. der Platz, den die klassische Philosophie in der bürgerlichen Gesellschaft einnimmt, selbst zum Feld des Klassenkampfes und die Einbindung möglichst breiter Schichten der subalternen Klassen in diesen Kampf zum Garanten des Sieges. So scheinen "Geschichte und Philosophie untrennbar"(1269) zur Philosophie der Praxis zu transformieren. "Wenn die Philosophie Geschichte der Philosophie ist, wenn die Philosophie 'Geschichte' ist, wenn die Philosophie sich entwickelt (...), dann ist klar, daß in der praktischen Arbeit des Geschichtemachens auch 'implizite' Philosophie gemacht wird, die 'explizit' sein wird, insofern Philosophen sie kohärent ausarbeiten, daß Erkenntnisprobleme aufgeworfen werden, die außer der 'praktischen' Lösungsform früher oder später durch das Wirken der Spezialisten die theoretische Form finden werden, nachdem sie unmittelbar die naive Form des populären Alltagsverständes, das heißt der praktischen Akteure der geschichtlichen Umgestaltung gefunden haben."(1285) Dabei kommt Gramsci zu der These, daß die erste Ausarbeitung der "Philosophie der Praxis" "minderwertig"(1301) war, weil sie als erster Versuch einer Popularisierung nicht nur ihren Ursprung in der idealistischen Philosophie hatte, sondern auch von der abstrakten Ebene der Philosophie auf die Menschen zuing. Es stellt sich die Frage, ob "es für eine Philosophie eine Stärke oder eine Schwäche (ist), die üblichen Schranken der begrenzten Intellektuellenschichten überschritten zu haben und unter den großen Massen verbreitet zu werden, auch wenn sie sich der Mentalität derselben anpaßt und mehr oder weniger an Substanz einbüßt?"(1301) Auf diese Frage gibt es für Gramsci nur eine Antwort: "Gerade die Verbreiterung der Philosophie der Praxis ist die große Reform(ation) der Moderne, eine intellektuelle und moralische Reform"(1302). "Es ist unmöglich, sich das Leben und die Verbreiterung einer Philosophie vorzustellen, die nicht zugleich aktuelle Politik ist, eng mit der im Leben der Volksklassen überwiegenden Aktivität, der Arbeit, verbunden, und die innerhalb gewisser Grenzen daher nicht als notwendig mit der Wissenschaft verknüpft auftritt. Diese neue Auffassung wird zwar womöglich anfangs abergläubische und primitive Formen wie die der mythologischen Religion annehmen, wird aber in sich selbst und in den intellektuellen Kräften, die das Volk aus sich hervorbringt, die Elemente finden, um diese primitive Phase zu überwinden."(1304) Hier genau liegt der Kern der gesamten Konzeption einer Ausweitung der "Theorie", bzw. der Auflösung der Trennung von Theorie und Praxis begründet. Wer garantiert, daß die "Philosophie der Praxis" nicht zum voluntaristischen Idealismus transformiert? Wie soll dieser Prozeß sich von unten entwickeln, wenn keine normativen Kriterien einer Abstraktionsebene

vorliegen? Wer entscheidet, wann ein neuer Prozeß der Entwicklung der Theorie zu beginnen hat und wann er zu Ende ist?

Wenn man die Quelle der inneren Dynamik der "Philosophie der Praxis" im Alltagsverstand der Massen vermutet, wird das ganze Projekt unweigerlich zu einem mythischen Glauben an die "Selbstheilungskräfte" dieser Masse. Dies erkennt auch Gramsci und führt parallel zur Hierarchisierung der universellen Intellektuellen nun auch verschiedene Ebenen der "Philosophie der Praxis" ein.²⁷⁸ Denn irgendwer muß schließlich dafür sorgen, "daß eine Masse von Menschen dahin gebracht wird, die reale Gegenwart kohärent und auf einheitliche Weise zu denken."(1377) In einem früheren Heft hatte er die Vorstellung des "Zum-Volke-gehen" mit Volkshochschulen etc. zum gescheiterten Projekt erklärt, aber nun unter dem Druck, "Erzieher" für das Volk zu finden, stellt er fest, daß "diese Bewegungen das Interesse wert (waren) und verdienten, daß man sie studierte: sie hatten Erfolg in dem Sinne, daß sie von seiten der 'Einfachen' eine aufrichtige Begeisterung und einen starken Willen bewiesen, sich zu einer höheren Form der Kultur und Weltauffassung zu erheben"(1381) - und sind nach Gramsci nur an der mangelnden organisatorischen Einbindung gescheitert. "Wenn also die Intellektuellen organisch die Intellektuellen dieser Masse gewesen wären, das heißt, wenn sie also die Prinzipien und die Probleme ausgearbeitet und kohärent gemacht hätten, die diese Massen mit ihrer praktischen Tätigkeit aufstellten, dergestalt einen kulturellen und gesellschaftlichen Block bildend"(1381), dann wäre den Projekten "Fabian-Society" und "Narodniki" nach Gramsci Erfolg beschieden gewesen, denn "nur durch diesen Kontakt wird eine Philosophie 'geschichtlich', reinigt sie sich von den intellektualistischen Elementen individueller Art und wird 'Leben'."(1381)

Der Ort dieser mythischen Transformation von Philosophie in "Leben" ist, wie man es schon erwartet hat, die kommunistische Partei, die wie alle progressiven Parteien "Erzeugerinnen der neuen integralen und ganzheitlichen Intellektualitäten, das heißt der Schmelztiegel der als wirklicher geschichtlicher Prozeß verstandenen Vereinigung von Theorie und Praxis (ist), und es wird klar, wie notwendig die Bildung über individuelle Mitgliedschaft und nicht nach dem 'Labour'-Typ ist, denn wenn es sich darum handelt, organisch 'die gesamte ökonomisch aktive Masse' zu führen, handelt es sich darum, sie nicht nach alten Mustern zu führen, sondern indem man erneuert, und die Erneuerung kann in ihren ersten Stadien die Masse nur vermittels einer Elite ergreifen, bei der die der menschlichen Tätigkeit innewohnende Auffassung bereits zu einem gewissen Grad aktuelles kohärentes und systematisches Bewußtsein und genauer und entschlossener

²⁷⁸ Da natürlich auch eine universelle Philosophie der Praxis eine theoretische Instanz benötigt, die die Fragen theoretischer Natur erfassen und untersuchen kann, konstituiert sich nach Gramsci eine "'Theorie' der Philosophie der Praxis." (1425) In einer Kritik der "Theorie des historischen Materialismus - Gemeinverständliches Lehrbuch der Marxistischen Soziologie" von Bucharin kommt er zu der Metapher, daß wenn "die *wahre* Philosophie der philosophische Materialismus und die Philosophie der Praxis eine reine 'Soziologie' (...) wäre, wäre die Theorie der Philosophie der Praxis der philosophische Materialismus" (1425) - oder mit anderen Worten: Wenn der Marxismus eine wirkliche Philosophie der Praxis wäre, wäre alles so, wie es sich die Marxisten vorstellen.

Wille geworden ist."(1386) Ist das nicht blanker Voluntarismus? Wer ist jenes ominöse "man", durch das die Partei erneuert wird, wenn dies notwendig ist?

Trotz dieser metaphysischen Wendung kann man, wenn auch mit einigen Vorbehalten, Gramscis Bestimmung der Aufgaben der "Philosophie der Praxis" zustimmen "1. niemals müde zu werden, die eigenen Argumente zu wiederholen (und damit literarisch ihre Form abzuwandeln): die Wiederholung ist das wirksamste didaktische Mittel, um auf die Mentalität des Volkes einzuwirken; 2. unablässig daran zu arbeiten, immer breitere Volksschichten intellektuell zu heben, das heißt, dem amorphen Massenelement Persönlichkeit zu geben, was bedeutet, daran zu arbeiten, Eliten von Intellektuellen eines neuen Typs hervorzurufen, die direkt aus der Masse hervorgehen und gleichwohl mit ihr in Kontakt bleiben, um zu 'Korsettstangen' derselben zu werden", ohne deshalb Gramscis Optimismus (oder muß man sagen Idealismus?) zu teilen, daß "diese zweite Notwendigkeit (diejenige ist), wenn man ihr gerecht wird, die wirklich das 'ideologische Panorama' einer Epoche verändert."(1390) Eine potentielle Bewegung könnte bei dem Versuch der Umsetzung der Überlegungen von Gramsci wohl kaum einen "Schaden" anrichten, aber meiner Ansicht nach auch keinen allzu großen Nutzen, nicht zuletzt, da das Ideal umfassender Bildung, das zu Beginn dieses Jahrhunderts trotz aller Widerstände der herrschenden Gesellschaftsformation seinen Weg auch in die Arbeiterschaft gefunden hatte, heute die gesamte Gesellschaft zu verlassen scheint.

Völlig zu Recht kritisiert Gramsci, wie oben kurz angesprochen, in vielen Passagen seiner Hefte die Vorstellung, die Dialektik als "wissenschaftliche" Grundstruktur des allgemeinen Seins zu instrumentalisieren. "Was bedeutet dieses Heranrücken der Politik an die wissenschaftlichen Theorien anderes, als daß die Geschichte von diesen wissenschaftlichen Theorien bewegt wird, das heißt von den Ideologien, so daß man im Eifer, ultramaterialistisch zu sein, in eine barocke Form von abstraktem Idealismus verfällt?"(1436) "Der Theorie der Praxis zufolge ist es offensichtlich, daß nicht die Atomtheorie die menschliche Geschichte erklärt, sondern umgekehrt, das heißt, die Atomenergie wie alle wissenschaftlichen Hypothesen und Meinungen sind Superstrukturen."(1437)

Wenn hier gegen Gramscis Konzeption einer "Philosophie der Praxis" zum Teil kritisch vorgegangen wurde, so liegt dies nicht in einer prinzipiellen Ablehnung des Projektes einer "Philosophie der Praxis" an sich begründet, sondern nur daran, deutlich zu machen, daß die Fragen und Ansprüche, die Gramsci aufstellt, zwar durchdacht und folgerichtig sind, daß aber die Lösungsansätze "alle genauestens durchzusehen und zu überprüfen sind, weil sie bestimmte Ungenauigkeiten, falsche Annäherungen, Anachronismen enthalten", da sie "mit fliegender Feder"(1367) im faschistischen Kerker geschrieben wurden. Man wird sehen, was die weiteren Hefte noch für Anregungen für eine Neufassung einer "Philosophie der Praxis", oder wie ich meine einer praktischen Philosophie, bieten können.

3.3.2. Die "Pandora-Büchse des modernen Revisionismus"²⁷⁹: Georg Lukács' salto vitale der Dialektik

Lukács' Werk steht quer zu einer monokausalen Interpretationsgeschichte des Marxismus, und dies in literarischer, philosophischer und politischer Hinsicht. Nicht nur sein Frühwerk, "Geschichte und Klassenbewußtsein", provozierte die Kritik des Main-Stream-Marxismus genauso wie die Rezeption durch "kritische Marxisten", sondern auch seine späten Veröffentlichungen über Ästhetik und Ontologie sowie seine zustimmende Würdigung des "Prager Frühlings".

"Geschichte und Klassenbewußtsein"²⁸⁰, das eigentlich eine Sammlung von Artikeln aus der Zeit der ungarischen Revolution und der darauf folgenden Konterrevolution 1919 - 1922 ist und das er selbst als "Gelegenheitsarbeit"(163) verstanden wissen wollte, erschien erstmals 1923 - in einer Zeit also, die dominiert war durch einen pathetischen Glauben an die Möglichkeiten einer Bolschewisierung Europas.²⁸¹ Lukács intendierte mit diesem Werk Anstöße, um die Lücke in dem als hermetisches Bollwerk gesetzten Marxismus zu schließen, die durch das Fehlen einer dezidierten marxistischen Dialektik ein Vordringen des Ökonomismus in die Reihen der Marxisten ermöglichte.²⁸² Grundlage dieser Untersuchung sollte ein orthodoxer Marxismus sein, den Lukács so definiert:

²⁷⁹ So der Chefideologe der DKP, Robert Steigerwald; in: Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland; Berlin/DDR 1980; S.113.

²⁸⁰ Die Angaben im Text (S.) beziehen sich bis auf weiteres auf: Lukács, Georg; Werke Bd.2: Frühschriften Bd.2; Darmstadt/Neuwied 1977. Von Interesse, aber diese Untersuchung sprengend, ist eine Analyse des wachsenden Einflusses der Schriften von Lenin auf die Entwicklung Lukács' zwischen 1918 und 1925. So vertritt er im Kapitel "Methodisches zur Organisationsfrage" (471-517) von "Geschichte und Klassenkampf" eine andere Position als in seinem "Lenin" (519-639) von 1924. Vgl. dazu die Artikel, die Lukács in dieser Zeit verfaßte; in: Lukács, Georg; Politische Aufsätze 1918-1929 in fünf Bänden; Darmstadt/Neuwied 1975-1979.

Als Sekundärliteratur wurden verwendet: Ahrweiler, Georg (Hrg.); Dialektik zwischen Idealismus und Proletariat; Köln 1978; Apitzsch, Ursula; Gesellschaftstheorie und Ästhetik bei Georg Lukács bis 1933; Stuttgart 1977; Autorenkollektiv; Geschichte und Klassenbewußtsein heute; Amsterdam 1971; Droesser, Gerhard; Georg Lukács: Geschichtsdogmatik - Die Schreckensherrschaft der Begriffe; in: ders.; Praxisreflexion; Frankfurt/Main 1993; S.187-224; Kammler, Jörg; Politische Theorie von Georg Lukács - Struktur und historischer Praxisbezug bis 1929; Darmstadt/Neuwied 1974.

²⁸¹ "Wir allesamt (waren) messianistische Sektierer. Wir glaubten an die morgen bevorstehende Weltrevolution." (Lukács, Georg; Gelebtes Denken; Frankfurt/Main 1981; S.123/124)

²⁸² "Wenn diese Aufsätze den Beginn, oder selbst bloß den Anlaß zu einer wirklich fruchtbaren Diskussion der dialektischen Methode bieten, einer Diskussion, die das Wesen der Methode wieder allgemein bewußt macht, so haben sie ihre Aufgabe vollkommen erfüllt." (168) Rückblickend kam er kurz vor seinem Tod auf seine Motive zu sprechen: "In den 20er Jahren versuchten Korsch, Gramsci und ich auf verschiedene Weise das Problem der historischen Notwendigkeit sowie das Problem der mechanischen Auffassung der Notwendigkeit anzupacken, wobei letzteres ein Erbe der 2. Internationale war. Das Problem erbten wir, aber keiner von uns - nicht einmal Gramsci, der vielleicht der Beste unter uns dreien war - war imstande, es zu lösen. Im Westen besteht eine Tendenz, diese Arbeiten zu 'Klassikern des Ketzertums' zu erheben, das haben wir aber heute nicht nötig." (Lukács on his Life and Work; in: New Left Review, No.68 1971; p.51; zitiert nach: Fekete, Éva/ Karádi, Éva (Hrg.); Georg Lukács - Sein Leben in Bildern, Selbstzeugnissen und Dokumenten ; Stuttgart 1981; S.130)

"Orthodoxer Marxismus bedeutet also nicht ein kritikloses Anerkennen der Resultate von Marx' Forschung, bedeutet nicht einen 'Glauben' an diese oder jene These, nicht die Auslegung eines 'heiligen' Buches. Orthodoxie in Fragen des Marxismus bezieht sich vielmehr ausschließlich auf die *Methode*."(171) Anders als der in Kapitel 2.2.1. kritisierte Main-Stream-Marxismus schwebt Lukács demnach keine endgültige Wahrheit vor, denn die "Funktion des orthodoxen Marxismus, seine Überwindung von Revisionismus und Utopismus (ist) kein einmaliges Erledigen falscher Tendenzen, sondern ein sich immer erneuernder Kampf gegen die verführende Wirkung bürgerlicher Auffassungsformen auf das Denken des Proletariats."(197/198) Ob die zunehmende Verengung des Marxismus wirklich auf vermeintlich "bürgerliche Auffassungen" zurückzuführen ist, oder ob nicht Rosa Luxemburg Recht hatte, als sie 1904, ausgehend von der Kritik an Lenins "Ein Schritt vorwärts, zwei Schritte zurück"²⁸³, die These entwickelte, daß "der Opportunismus auch als ein Produkt der Arbeiterbewegung selbst, als ein unvermeidliches Moment ihrer geschichtlichen Entwicklung"²⁸⁴ verstanden werden muß, wird von Lukács nicht hinterfragt.

Zentraler Inhalt der Studie ist die Frage, welche Strukturen Sein und Bewußtsein im Kapitalismus einnehmen und wie sich die Arbeiterklasse - deren autonome Existenz Lukács kritiklos voraussetzt, ohne ihre soziale Zusammensetzung auch nur am Rande anzusprechen - ihrer selbst bewußt werden kann, denn "nur durch Steigerung der Bewußtheit, durch bewußtes Handeln und bewußte Selbstkritik wird aus der bloßen Intention auf das Richtige, ihre falschen Verhüllungen abstreifend, die wirklich richtige, die geschichtlich bedeutsame und gesellschaftlich umwälzende Erkenntnis. Sie wäre freilich unmöglich, wenn ihr diese objektive Intention nicht zugrunde liegen würde, und hier bewahrheitet sich das Wort von Marx, daß 'die Menschheit sich immer nur Aufgaben stellt, die sie lösen kann'.²⁸⁵ Aber *gegeben* ist auch hier nur die *Möglichkeit*. Die *Lösung selbst* kann nur die Frucht der *bewußten* Tat des Proletariats sein. (...) Das, was bei den anderen Klassen als Gegensatz von Klasseninteresse und Interesse der Gesellschaft, als der von individueller Tat und ihren gesellschaftlichen Folgen usw., also als äußere Schranke des Bewußtseins erschien, wird hier - als Gegensatz von Augenblicksinteresse und Endziel - ins Innere des proletarischen Klassenbewußtseins selbst verlagert. Es ist mithin die innere Überwindung dieses dialektischen Zwiespaltes, die den äußeren Sieg des Proletariats im Klassenkampf ermöglicht."(248)

Lukács setzt also im Gegensatz zum Main-Stream-Marxismus das Klassenbewußtsein des Proletariates nicht a priori voraus und versteht somit die Arbeiterklasse nicht als eigene, "positive" Totalität, sondern sieht im Prozeß der Bewußtwerdung der eigenen Position im Wechselwirkungsgeflecht der Gesellschaft durch die Arbeiter die eigentliche revolutionäre Dynamik, in deren Folge sich eine Partei der Kommunisten bilden und

²⁸³ LW 7,199-430.

²⁸⁴ Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie; in: RLW 1/2,443.

²⁸⁵ Lukács offenbart mit dieser Interpretation die "reale Dialektik" dieses Lieblingszitates des dogmatischen Marxismus aus der Vorrede "Zur Kritik der politischen Ökonomie" (MEW 13,9). Vgl. dazu meine Anmerkungen zu diesem Punkt in Kapitel 2.2.1.

durch ihr "moralisches" Vorbild zur "Führerin der Revolution" werden kann.²⁸⁶ Dabei vertritt er die These, daß der "Kampf um diese Gesellschaft (...) nicht nur ein Kampf mit dem äußeren Feind, mit der Bourgeoisie (ist), sondern zugleich der Kampf des Proletariats *mit sich selbst*"(256), um so die Überwindung von Entfremdung und Verdinglichung zu gewährleisten, denn die "Verdinglichung aller Lebensäußerungen teilt das Proletariat also mit der Bourgeoisie."(332) "Es gehört zum Wesen dieses Prozesses, daß dies eben kein einmaliger, einziger Akt der Aufhebung aller Verdinglichungsformen sein kann"(394), auch wenn "die Selbsterkenntnis des Arbeiters als Ware bereits als Erkenntnis: praktisch (ist). D.h. *diese Erkenntnis vollbringt eine gegenständliche, strukturelle Veränderung am Objekt ihrer Erkenntnis.*"(353) Da Lukács aber im Gegensatz zum Marxismus im Proletariat keine schon vollendete Positivität und Neubegründung eines postkapitalistischen Menschen erkennt, erscheint die Erarbeitung einer Ontologie als zwangsläufige Folge, denn im Prozeß der Selbstüberwindung der inneren und äußeren Zwänge der durch den Kapitalismus etablierten Totalität²⁸⁷ ist der Bezug auf den "wahren" Menschen zugleich Inhalt und Ziel.

Lukács entwickelt in seinem monumentalen Spätwerk "Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins"²⁸⁸ ausgehend von der Kritik der Ontologien der Neopositivisten und Existentialisten und einer produktiven Auseinandersetzung mit den Ontologien von Nikolai Hartmann, Hegel und Marx seinen entscheidenden Beitrag zur Erneuerung einer

²⁸⁶ "Rosa Luxemburg hat früh erkannt, daß die Organisation weit eher Folge als Voraussetzung des revolutionären Prozesses ist, so wie sich ja das Proletariat selbst auch nur im Prozeß und durch den Prozeß zur Klasse konstituieren kann. In diesem Prozeß, den die Partei weder hervorrufen noch vermeiden kann, fällt ihr deshalb die erhabene Rolle zu: *Trägerin des Klassenbewußtseins des Proletariats, Gewissen seiner geschichtlichen Sendung zu sein.*" (214) "Denn die Kraft der Partei ist eine moralische: sie wird vom Vertrauen der spontan-revolutionären, durch die ökonomische Entwicklung zur Auflehnung gezwungenen Massen gespeist. Von ihrem Gefühl, daß die Partei die Objektivation ihres eigensten, ihnen selbst jedoch noch nicht ganz klaren Willens, die sichtbare und organisierte Gestalt ihres Klassenbewußtseins ist. Erst wenn die Partei dieses Vertrauen erkämpft und verdient hat, kann sie Führerin der Revolution werden. Denn erst dann wird der spontane Drang der Massen mit aller Gewalt und immer instinktiver in die Richtung auf die Partei, in die Richtung des eigenen Bewußtwerdens drängen." (215)

²⁸⁷ Dabei betont Lukács: "So wie das kapitalistische System sich ökonomisch fortwährend auf höherer Stufe produziert und reproduziert, so senkt sich im Laufe der Entwicklung des Kapitalismus die Verdinglichungsstruktur immer tiefer, schicksalhafter und konstitutiver in das Bewußtsein der Menschen hinein." (268)

²⁸⁸ Lukács, Georg; *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2.Bd.; Darmstadt/Neuwied 1984 und 1986, im weiteren zitiert als (Bd.,S.). Vgl. auch den Aufsatz "Die ontologischen Grundlagen" von 1968 in: Benseler, Frank (Hrg.); *Revolutionäres Denken - Georg Lukács*; Darmstadt/Neuwied 1984. Vgl. als Sekundärliteratur: Bermbach, Udo/ Trautmann, Günter (Hrg.); *Georg Lukács: Kultur - Politik - Ontologie*; Opladen 1987; Gerlach, Hans-Martin/ Mocek, Sabine/ Sailer, Joachim (Hrg.); *Georg Lukács 1885-1971: Hallesche Tagung 1985 anlässlich der 100. Wiederkehr des Geburtstages von Georg Lukács*; Wittenberg 1986. Lendvai, Ferenc L.; *Georg Lukács - Über die Ontologie des gesellschaftlichen Seins und die Marxsche Auffassung der Gesellschaft*; in: *DZfPh* Nr.6/1990, S.528-540; Mocek, Reinhard; *Von Hegel zu Lukács - Das Ontologieproblem in gesellschafts- und naturtheoretischer Sicht*; in: *DZfPh* Nr.6/1990, S.541-550; Pasternack, Gerhard (Hrg.); *Zur späten Ästhetik von Georg Lukács*; Frankfurt/Main 1990; Wolf, Ulrich; *Georg Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins - Studie zum Verhältnis von Marxismus und Ontologie*; Paderborn 1986.

auf Marx zurückgehenden Philosophie. Seiner Meinung nach setzt "die Ontologie des gesellschaftlichen Seins (aber) (...) eine allgemeine Ontologie voraus"(1,326), wobei eine definitorische Trennung nicht vorgenommen wird, obwohl gerade dem Verhältnis von allgemeinem und menschlichem, sprich gesellschaftlichem Sein eine zentrale Rolle zukommt. Einen Grundpfeiler bildet dabei der Rückbezug auf den methodologischen Teil der Einleitung zu den "Grundrissen" und der dort von Marx postulierten Prämisse, "daß die Kategorien (...) Daseinsformen, Existenzbestimmungen (...) ausdrücken."²⁸⁹ Lukács verwendet dieses Zitat sehr frei und unterstellt, daß die Kategorien nicht nur Daseinsformen und Existenzbestimmungen ausdrücken, sondern diese real seien (vgl. 1,129). Diese ontologisierende Verschiebung des marxischen Textes läßt sich nach meinem Dafürhalten kaum anders erklären als dadurch, daß Lukács ausgehend von der Kritik der gnostischen Prämissen der "bürgerlichen" Philosophie über das Ziel hinaus schießt, um so offensichtlich den oft kritisierten "Fehler" seines Buches "Geschichte und Klassenbewußtsein" zu vermeiden, wo er die Untersuchung auf die Gesellschaft beschränkt hat.

In immer neuen Anläufen versucht Lukács, vier Hauptkategorien (Arbeit, Reproduktion, Ideologie und Entfremdung) historisch und systematisch auf die Kategorie der Geschichtlichkeit zu beziehen - die wiederum nichts anderes ist als die Geschichte der Veränderung der Kategorien selbst bzw. des Kategoriensystems -, um so das gesellschaftliche Sein des Menschen und seine Entwicklung anhand dieser Kategorien und ihrer Beziehung zueinander zu beschreiben. Dabei verdeutlicht Lukács mit dem Rückbezug auf die dem gesellschaftlichen Sein vorgelagerte Seinsebene des anorganischen und organischen Seins "post festum" den Sprungcharakter vom organischen zum gesellschaftlichen Sein und damit die Grundlage der menschlichen Entwicklung.

Lukács knüpft dabei methodologisch an Nicolai Hartmanns Werk²⁹⁰ und den dort entwickelten Stufenaufbau des Seins an. Deutlicher als in der Ontologie äußerte er dies in einem Gespräch mit Hans Heinz Holz 1966: "Holz: Die Frage ist also, was ist im engeren Sinn der Gegenstand der Ontologie? In der klassischen Ontologie würde man zum Beispiel sagen, das ist die Kategorienlehre. Lukács: Ich würde sagen, der Gegenstand ist das wirklich Seiende. Und die Aufgabe ist, das Seiende auf sein Sein hin zu untersuchen, und dabei die verschiedenen Stufen und Verbindungen innerhalb des Seienden zu finden. Dazu kommt natürlich jetzt ein Punkt, der scheinbar etwas zu weit führt, ich glaube aber, daß man davon gleich am Anfang sprechen soll. Ich meine dabei ein Problem, das, soviel ich weiß, zum erstenmal in unserer Zeit Nicolai Hartmann in die Diskussion geworfen hat; nämlich die Tatsache, daß er schon in der anorganischen Natur entdeckte, daß das Komplex das primär Existierende ist, wobei man den Komplex als Komplex zu untersuchen und vom Komplex zu seinen Elementarprozessen zu kommen hat - und nicht (wie die Wissenschaft im allgemeinen meint), daß man gewisse Elemente finden muß und

²⁸⁹ MEGA II 1.1,41.

²⁹⁰ Vgl.: Hartmann, Nicolai; Möglichkeit und Wirklichkeit; Berlin 1938; ders.; Der Aufbau der realen Welt; Berlin 1940; ders.; Philosophie der Natur; Westberlin 1950.

aus dem Zusammenwirken der Elemente bestimmte Komplexe aufbaut."²⁹¹ Wie Lukács unterscheidet auch Hartmann zwischen verschiedenen Seinsebenen - in seinen Termini physisches, organisches, seelisches und geistiges Sein -, wobei Hartmann jede Stufe dieses Seins als unabhängig vom menschlichen Bewußtsein (bewußtseinstranszendent) vermutet, und genau an diesen Punkt knüpft Lukács an, denn ausgehend von dieser Prämisse kann der Komplex *post festum* in seinem "Geradesosein" bestimmt werden. Aber hier trennen sich auch schon die Wege von Lukács und Hartmann, denn die von Lukács als zentrale, aus dem marxschen Werk geschälte Kategorie der Geschichtlichkeit, an der und durch die sich das Sein entwickelt, bleibt für Hartmann unbedeutend und nebensächlich. Das Sein in seiner Gesamtheit durchläuft für Lukács einen ontogenetischen Entwicklungsprozeß - eben die Geschichte -, der streng kausal determiniert ist, und so entwickelt sich aus dem anorganischen Sein das organische, und dieses stellt wiederum die Vorstufe des gesellschaftlichen Seins dar, denn durch den "Sprung der Genesis"(2,9) wird der Übergang Tier-Mensch eingeleitet. Inhalt und Mittel dieser Transformation ist die Arbeit²⁹², mit der das "Noch-Tier Mensch" erstmals handelnd und gestaltend in den Prozeß der Geschichte eingreift und damit aus seiner tierischen Vorgeschichte tritt. Für Lukács ist die Arbeit "Gebietskategorie des Gesellschaftlichen"(2,22) und "Urform der Praxis"(2,28), weil in ihr und durch sie die rein determinative Entwicklung der Natur unterbrochen und schrittweise aufgehoben wird, wobei "Aufhebung" natürlich im Sinne von Hegel und Marx, "als gegenständliche, die Entäußerung in sich *zurücknehmende* Bewegung"²⁹³ zu verstehen ist. "Die Arbeit führt also die dualistisch fundierte, einheitliche Wechselbeziehung von Teleologie und Kausalität in das Sein ein, vor ihrer Entstehung gab es in der Natur bloß Kausalprozesse."(1,14/15) Obwohl der Prozeß der Entwicklung sich weiterhin kausal durchsetzt, ist es durch das Element der Arbeit dem Menschen *möglich*, gestaltend in diesen Prozeß einzugreifen und auf gegebene Situationen *wahlweise* zu reagieren, ohne jedoch in dieser Phase der Entwicklung Herr der Bedingungen der Wahl selbst zu sein. Lukács' Leistung besteht in diesem Punkt vor allem in der ausführlichen Interpretation und Kommentierung der marxschen Aussage, daß "die Menschen ihre eigene Geschichte (machen), aber sie sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen (machen)."²⁹⁴ Zentrales Moment der Arbeit selbst ist die ihr zugrundeliegende teleologische *Setzung*²⁹⁵, die schon Marx im *Kapital*²⁹⁶ mit dem auf Aristoteles zurückgehenden Beispiel vom

²⁹¹ Pinkus, Theo (Hrg.); Gespräche mit Georg Lukács; Hamburg 1967; S.12.

²⁹² "Die Arbeit kann also als Urphänomen, als Modell des gesellschaftlichen Seins betrachtet werden." (2,10)

²⁹³ MEW 40,583.

²⁹⁴ MEW 8,115.

²⁹⁵ "Damit ist die ontologische Zentralkategorie der Arbeit ausgesprochen: Durch die Arbeit wird eine teleologische *Setzung* innerhalb des materiellen Seins als Entstehen einer neuen Gegenständlichkeit verwirklicht. So wird die Arbeit einerseits zum Modell einer jeden gesellschaftlichen Praxis, indem in dieser (...) stets teleologische *Setzungen*, letzten Endes materiell, verwirklicht werden." (2,12)

²⁹⁶ MEW 23,193.

Baumeister und der Biene erläutert hat. Der Baumeister entwickelt im Gegensatz zur Biene schon vor Antritt der Arbeit das fertige Resultat der Arbeit im Kopf, welches anschließend nur noch hervorgebracht werden muß (poiesis).(vgl. 2,12) "Die Erkenntnis der Arbeitsteleologie bei Marx geht also schon deshalb über die Lösungsversuche auch so großer Vorläufer wie Aristoteles oder Hegel weit hinaus, weil für Marx die Arbeit nicht eine der vielen Erscheinungsformen der Teleologie im allgemeinen ist, sondern der einzige Punkt, wo eine teleologische Setzung als reales Moment der materiellen Wirklichkeit ontologisch nachweisbar ist."(2,16) Die Arbeit, die in die gesellschaftliche Totalität eingebettet ist, kann nur durch die Berücksichtigung aller Elemente dieser Totalität ihre ursächliche, teleologische Setzung erfahren, im Sinne eines Fortschritts des Mensch-Natur-Verhältnisses, wobei sich die teleologischen Akte auf den konkreten Geschichtsprozeß beziehen müssen, um wirksam werden zu können. Daraus folgt freilich, daß "sich ontologisch das gesellschaftliche Sein in zwei heterogene Momente (teilt), die vom Standpunkt des Seins nicht nur heterogen einander gegenüberstehen, sondern geradezu Gegensätze sind: das Sein und seine Widerspiegelung im Bewußtsein."(2,30) Aber gerade durch das Vorhandensein dieser Dualität tritt der Mensch nach Lukács aus dem Tierreich, auch wenn sich im Arbeitsprozeß - und vor allem nach Durchsetzung der Arbeitsteilung - diese Dualität verliert und zu einer reflexmäßigen Arbeit übergegangen wird (vgl. 2,36), die die individuelle, teleologische Setzung als Voraussetzung der Arbeit mehr und mehr verdrängt. Die daraus resultierende Entfremdung, die somit rational begründbar ist²⁹⁷, bleibt auch für die Gesamtgesellschaft nicht ohne Folgen, denn die Arbeit erscheint "*als Modell der gesellschaftlichen Praxis*."(2,46)

Die Gesellschaft versteht Lukács als "Komplex aus Komplexen"(2,155ff.), wobei die "Priorität des Ganzen vor den Teilen des Gesamtkomplexes, vor den ihn bildenden einzelnen Komplexen unbedingt festgehalten werden muß, denn sonst kommt es - gewollt oder ungewollt - zu einem extrapolierenden Selbständigmachen jener Kräfte, die in der Wirklichkeit bloß die Besonderheit eines Teilkomplexes innerhalb der Totalität bestimmen: sie werden zu selbständigen, von nichts gehemmten Eigenkräften, und man macht damit die Widersprüche und Ungleichmäßigkeiten der Entwicklung, die aus den dynamischen Wechselbeziehungen der einzelnen Komplexe miteinander und vor allem aus der Stelle der Teilkomplexe innerhalb der Totalität entspringen, unbegreifbar."(2,252) In langen, ausführlichen Betrachtungen untersucht Lukács nach der Arbeit und der Reproduktion "das Ideelle und die Ideologie"(2,297) als dritte Grundkategorie im Wechselwirkungsgeflecht der Totalität vor dem Hintergrund ihrer Historizität und Selbstbewegung. "Das bedeutet klarerweise, daß in der Arbeit - und die Arbeit ist nicht nur das Fundament, das grundlegende Phänomen einer jeden

²⁹⁷ "Will man die Kompliziertheit dieser Lage nicht vulgarisierend vereinfachen, so darf man sich nicht an das Wort 'scheinen' klammern, sondern muß ständig gewärtig sein, daß dieses Scheinen hier eine notwendige Erscheinungsweise des gesellschaftlich-menschlichen Seins zum Ausdruck bringt und darum, als solches isoliert betrachtet, als unwiderlegbar vorkommen muß; sein Charakter als doch bloße Erscheinung kann nur durch die Analyse des konkreten Komplexes in seiner widerspruchsvollen Dynamik zutage treten." (2,91)

ökonomischen Praxis, sondern auch, wie wir ebenfalls wissen, das allgemeinste Modell ihrer Struktur und Dynamik - die bewußtseinsmäßig hervorgebrachte teleologische Setzung (also ein ideelles Moment) ontologisch der materiellen Verwirklichung vorangehen muß."(2,297) Lukács geht somit von dem vom Marxismus vernachlässigten Gebiet der Philosophie des Alltags und dem konkreten Individuum aus und kommt ausdrücklich auf die gesellschaftliche Tendenz der Individualisierung zu sprechen, wobei für ihn gilt, daß "die Individualität in ihren Entäußerungen nur dann eine Selbstbestätigung, auch für sich selbst und erst recht für ihre Umwelt, finden (kann), wenn sie die in ihnen mitenthaltene Selbstbejahung zur Repräsentanz einer von ihr bejahten Gesellschaftsschicht, gesellschaftlichen Strömung erhebt."(2,384) Vor diesem Hintergrund wendet er sich gegen eine Philosophie als "l'art pour l'art" und damit vor allem gegen die Frankfurter Schule und plädiert stattdessen für eine politische Parteinahme im Sinne einer aufklärerischen Begleitung der konkreten Klassenkämpfe. Auf der einen Seite kommt er zu dem Resultat, "daß eine politische Entwicklung nie den immanent geschlossenen Ablauf einer Arbeitssetzung haben kann, daß vielmehr die Widersprüche, die bei der Realisierung offenbar werden, neue Entscheidungen erfordern, zu deren Beschaffenheit auch die ursprünglich richtigen keinerlei Garantie zu bieten imstande sind. So ist die Dauer der Wirkung zwar in der Tat ein Kriterium der gesellschaftlichen Richtigkeit der politischen Setzung, aber kein im vorhinein rationell erkennbares"(2,440), woraus folgen würde, daß die Praxis immer das Kriterium der Wahrheit wäre. Auf der anderen Seite erklärt er: "Die Unmöglichkeit der Verwirklichung bedeutet jedoch keine ideologische Einflußlosigkeit. Denn alle Utopien, die auf philosophischer Höhe stehen, können (und zumeist wollen) nicht bloß auf die unmittelbare Zukunft unmittelbar zutreffen, wie dies jeder Politiker erstreben muß, sie haben vielmehr eine Intention, die jene Art und jenes Niveau der Gattungsmäßigkeit meint, die aus dem optimalen Austragen der jeweiligen Krise entsteigen könnte. Die Objektivität und direkte Wahrheit solcher Utopien kann also höchst problematisch sein, aber gerade in solcher Problematik ist ihr Wert für die Menschheitsentwicklung ununterbrochen, freilich oft verworren, tätig."(2,469) Eine Lösung für das politische Paradoxon von täglicher Praxis und teleologischem Wollen - oder muß man sagen Sollen? - wird damit nicht präsentiert, aber allein die Beschreibung des Phänomens unterscheidet Lukács wohlthuend von anderen Texten des Marxismus.

Besonders scharf kritisiert Lukács die sich mehr und mehr ausbreitende Auffächerung der menschlichen Erkenntnis, in deren Verlauf die als Selbstzweck begriffene Wissenschaft und Technik einerseits zum Mythos formieren, andererseits durch die Überschätzung des rein praktizistischen Wissens einem Kult des völligen Subjektivismus Vorschub leisten. Dagegen stellt Lukács: "Daß er (der Marxismus - KSS) eine neue und eigenartige Verbindung von Wissenschaft und Philosophie verwirklicht hat, haben wir bereits in früheren Zusammenhängen dargelegt. (...) Dieses ist dem methodologischen Wesen nach eine wechselseitige ontologische Kritik von Philosophie und Wissenschaft, d.h. die Wissenschaft kontrolliert zumeist 'von unten', ob die ontologischen Verallgemeinerungen in den philosophischen Synthesen sich mit der wirklichen Bewegung des gesellschaftlichen Sein in Übereinstimmung befinden, ob sie sich nicht vom

gesellschaftlichen Sein in einer wegabstrahierenden Weise entfernen. Andererseits übt die Philosophie an den Wissenschaften eine permanente ontologische Kritik 'von oben' aus, indem fortlaufend kontrolliert wird, wie weit jede Einzelfrage seismäßig am richtigen Ort, im richtigen Zusammenhang, struktiv wie dynamisch behandelt wird, ob und wie weit das Untertauchen im Reichtum der einzelnen konkreten Erfahrungen die Erkenntnis der widersprüchlichen und ungleichmäßigen Entwicklungstendenzen der Totalität des gesellschaftlichen Seins nicht verwirrt, sondern erhöht und vertieft. Beide kritischen Einstellungen sind zugleich auch auf die Ontologie des Alltagslebens gerichtet. Gerade weil der Marxismus jede Bewußtseinsform auf Grundlage des gesellschaftlichen Seins überprüfen will und kann, kann er auch diesem tief eingewurzelten, wenn auch oft wenig erforschten Vorstellungskomplexen gegenüber eine kritische Konfrontation mit dem gesellschaftlichen Sein selbst vollziehen. Diese erstmalige derart intime Verbundenheit von Wissenschaft und Philosophie ist freilich ebenfalls ein Ergebnis der bisherigen Menschheitsentwicklung."(2,495/496) Zusammenfassend kann man sagen, daß hier Ideologie als komplexes Gedankengebäude verstanden wird, in dem sich die Menschen einerseits über die Widersprüche ihres gesellschaftlichen Seins bewußt werden und diese andererseits - und darin besteht seine Erneuerung des Marxismus - zugleich innerhalb dieses Komplexes ausfechten.

Wissenschaftlichkeit ist jedoch für Lukács im Gegensatz zur Frankfurter Schule kein Selbstzweck, sondern ein Mittel, mit dessen Hilfe die kommunistische Bewegung eine reale, auf wissenschaftlicher Grundlage basierende Strategie und Taktik ausarbeiten kann, ist es doch "unschwer einzusehen, daß die hier als theoretische und praktische Verwirklichung geschilderte Selbstkritik der proletarischen Revolution nichts anderes darstellt, als die Erfüllung jener Forderung der strengen Wissenschaftlichkeit in der Parteipraxis"(2,497), zu deren erstrangiger Bedingung es gehört, daß die ständige Uminterpretation von taktischer Notwendigkeit in theoretische Einsicht, die charakteristisch für die Phase des Marxismus war, ein für allemal beendet werden muß (vgl. 2,499). "Ob, wo und wie diese Wiedergeburt des Marxismus zustande kommt, kann hier selbstredend unmöglich auch nur angedeutet werden"(2,500) - es dürfte klar sein, daß dies keine rein wissenschaftliche Frage ist und sein kann.

Lukács entwickelt aus der Kritik der Frankfurter Schule und der sartreschen Existentialphilosophie²⁹⁸ und der dort vertretenen These der Entfremdung als "condition humaine", also als allgemeingültige Konstante der menschlichen Entwicklung, die These, daß "die Entfremdung als eine ausschließlich gesellschaftlich-geschichtliche Erscheinung betrachtet (werden muß), die auf bestimmten Höhen der seienden Entwicklung auftaucht, von dann an historisch immer verschiedene, immer prägnantere Formen aufnimmt."(2,501) Entfremdung des Menschen faßt Lukács dabei klassisch als vierfache Entfremdung (Entfremdung vom Produkt, von der Tätigkeit, vom Mitmenschen und von

²⁹⁸ Vgl.: Koch-Oehmen, Reinhard; Lukács und Sartre - Zum Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und Sozialphilosophie des westlichen Marxismus; Hamburg 1988. Vgl. auch das Buch von Lukács "Existentialismus oder Marxismus?"; Berlin/DDR 1951; und ders.; Die Zerstörung der Vernunft; Berlin/DDR 1954.

der Gattung - letztlich vom Wesen des Menschen an sich), ohne daß das reine Wissen um diesen Tatbestand eine Befreiung des Individuums möglich werden läßt oder gar schon darstellt. "Es ist also durchaus möglich, daß einzelne Menschen das Wesen der Entfremdung theoretisch zu durchschauen imstande sind, in ihrer Lebensführung jedoch entfremdet bleiben, ja unter Umständen sich noch tiefer entfremden, denn jedes subjektive Moment der Entfremdung kann nur durch praktisch richtige Setzungen des beteiligten Individuums, durch welche er seine Reaktionsweise auf gesellschaftliche Tatsachen, auf sein Verhalten zu seiner eigenen Lebensführung, zu seinen Mitmenschen faktisch-praktisch ändert, überwunden werden." (2,551) Deswegen existiert für Lukács, und da ist ihm zuzustimmen, Entfremdung auch in der sozialistischen Gesellschaft (vgl. 2,527 u. 2,654), denn erst wenn begonnen wird, den Alltag des Menschen als seine alltäglichen Beziehungen und Umgangsformen rational, gesellschaftlich - gattungsmäßig - zu organisieren, und das Individuum durch diesen Prozeß zu einer konkreten Persönlichkeit geworden ist, kann von einer schrittweisen Überwindung der Entfremdung gesprochen werden. Dies ist in der marxischen Terminologie erst im Kommunismus möglich, bzw. der Kommunismus wird der Prozeß selbst sein, der die Vorgeschichte des Menschen und die nur dort herrschende Entfremdung beendet. Hier wird schon der ethische Aspekt der Ontologie Lukács' deutlich, was nicht weiter verwundert, denn die Ontologie stellt für Lukács nur das Prolegomenon für sein eigentliches Hauptwerk der Ethik des "ganzen Menschen" dar, über die er zwar schon in seiner vormarxistischen Phase in Heidelberg 1916-1918 nachgedacht hatte, auf die er jedoch später nicht mehr zurückkommen konnte oder wollte.²⁹⁹

Ausgehend von dieser "Ontologie des gesellschaftlichen Seins" äußerte sich Lukács auch zu politischen Fragen seiner Zeit, nicht zuletzt, um so seinem Anspruch eines Marxismus als praktischer Philosophie gerecht zu werden. In der Zeit zwischen den Weltkriegen war er als Politiker und Philosoph hervorgetreten und hatte, nach seiner radikal-revolutionären Phase, die in "Geschichte und Klassenkampf" ihren theoretischen Ausdruck fand, mit den Blum-Thesen 1928 eine erste Vorwegnahme des späteren Einheitsfrontgedankens formuliert, ohne jedoch politisch wirksam werden zu können. 1940 kritisierte er in seinem Vortrag "Volkstribun oder Bürokrat"³⁰⁰ öffentlich die bürokratische Erstarrung der Sowjetgesellschaft, berief sich dort jedoch - welche Ironie - auf Stalins Referat auf dem XVII. Parteitag der KPdSU(B) und entging so, da er sich nur gegen die Symptome, nicht aber gegen die Ursache wandte, der drohenden Bestrafung.³⁰¹ Nach dem Tode Stalins griff er als der entscheidendste Verfechter der philosophischen und politischen Tauwetter-Periode vor dem Hintergrund einer Rückbesinnung auf das hegelsche "Erbe" als eines Pfeilers des Marxismus, deren

²⁹⁹ "Die *Ontologie* hatte ich eigentlich als philosophische Begründung der *Ethik* geplant, und auf dieser Basis ist die *Ethik* durch die *Ontologie* verdrängt worden, da es nämlich um die Struktur der Wirklichkeit geht und nicht um eine separate Form." (Lukács 1981; S.224/225) Vgl. auch das Nachwort von Frank Benseler. (2,731-748)

³⁰⁰ Lukács, Georg; Werke Bd.4: Probleme des Realismus 1 - Essays über Realismus; Darmstadt/Neuwied 1970a; S.413-455.

³⁰¹ Lukács 1981; S.271.

theoretische Begründung er mit seiner im Moskauer Exil (1930-45)³⁰² geschriebenen Studie "Über den jungen Hegel"³⁰³ lieferte, verstärkt in die politische Diskussion ein. Die erste Auflage dieser 1938 vollendeten Arbeit konnte 1948, da sie gegen das von Stalin verhängte Urteil über die Negativität der hegelschen Philosophie verstieß, nicht wie viele andere Texte Lukács' in den "sozialistischen" Ländern erscheinen - in der DDR konnte diese Arbeit erst 1954, also nach Stalins Tod publiziert werden - sondern nur in der Schweiz, also im "kapitalistischen" Ausland.³⁰⁴ Lukács' Einfluß auf die philosophische Neuorientierung nach dem Tode Stalins fand in den ersten Jahrgängen der "Deutschen Zeitschrift für Philosophie", die neben Ernst Bloch von Wolfgang Harich, einem erklärten Lukács-Anhänger, geleitet wurde, ihren deutlichsten Ausdruck. Aber auch hier scheint sich die Tragik des Lebens von Georg Lukács zu wiederholen, denn als er als Minister für Volksbildung der Regierung Nagy - die er allerdings in dem Moment verließ, als sie ihren Austritt aus dem Warschauer Vertrag erklärte - sein internationales Renommé als marxistischer Philosoph und Literaturkritiker in die Waagschale der antistalinistischen Opposition warf, blieb dies, wie alle konkret politischen Aktionen, ohne Wirkung, ja schlug erneut negativ auch auf seine wissenschaftlichen Publikationsmöglichkeiten zurück. Nach einer kurzen Zeit im Gefängnis wurde Lukács in klassischer stalinistischer Manier totgeschwiegen und dem Publikum sein Werk entzogen.³⁰⁵ Neben der Ausarbeitung seiner ästhetischen Konzeption³⁰⁶ griff er in dieser Phase mit seinen dezidiert antistalinistischen Positionen in die westeuropäische Politik ein, wie etwa 1962 mit dem in der italienischen Kommunistischen Partei stark diskutierten Brief an Alberto Carocci. Dort kritisiert er die "Überwindung des Personenkults" in den "sozialistischen" Ländern als zu kurz gegriffen und fordert stattdessen, "eine prinzipiell-radikale Abrechnung mit ihrer (der stalinistischen - KSS) Methodologie *und nicht bloß mit den als vereinzelt aufgefaßten Fehlern*"³⁰⁷, sowie "die *systematische demokratische Erneuerung des ganzen Lebens*" in den sozialistischen Ländern, um so eine "gesunde Grundlage für die kulturelle Renaissance im Sozialismus"³⁰⁸ zu schaffen. In die gleiche Richtung gehen auch die Artikel "Lenin und die Frage der Übergangsepoche"(1968) und

³⁰² Vgl. zu dieser Epoche: Hermann, István; Georg Lukács - Sein Leben und Wirken; Budapest 1985; Jung, Werner; Georg Lukács; Stuttgart 1989; Sziklai, László; Georg Lukács und seine Zeit 1930-1945; Weimar 1990; Tietz, Udo; Lukács und der Stalinismus; in: DZfPh Nr.10/1990, S.953-963.

³⁰³ Lukács, Georg; Der junge Hegel - Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie; Frankfurt/Main 1973.

³⁰⁴ Leider muß hier auf eine weitergehende Analyse verzichtet werden, da sie das in dieser Studie behandelte Thema nur am Rande berührt.

³⁰⁵ In der DDR erscheint dieser Übergang vom "Hosianna" zum "Kreuzigt ihn" besonders kraß, wenn man den Jubelband 'Georg Lukács zum siebzigsten Geburtstag' von 1955 (Berlin/DDR 1955) mit der Abrechnung 'Georg Lukács und der Revisionismus' von 1960 (Westberlin 1977; Nachdruck der Ausgabe Berlin/DDR 1960) vergleicht.

³⁰⁶ Lukács, Georg; Werke Bd.11 u. 12: Ästhetik Teil 1, Die Eigenart des Ästhetischen 1. + 2. Halbband; Darmstadt/Neuwied 1963; und: ders.; Werke Bd.10: Probleme der Ästhetik; Darmstadt/Neuwied 1969.

³⁰⁷ Lukács, Georg; Marxismus und Stalinismus; Reinbek 1970b; S.180. Vgl. auch S.186.

³⁰⁸ Lukács 1970b; S.188.

"Über Stalin hinaus"(1969).³⁰⁹ Prägnant bringt er seine Position in einem Interview mit dem bezeichnenden Titel "Alle Sektierer sind Defaitisten"(1968) auf den Punkt: "Die Methode des Marxismus ist richtig; wir müssen sie weiterentwickeln, damit sie als Grundlage zur Lösung der gegenwärtigen Probleme des Sozialismus und des Kapitalismus tauglich wird. Zunächst aber müssen wir endlich einmal zum wirklichen Verhältnis des Marxismus gelangen und dann zur Erkenntnis und zum Verständnis all der großen Veränderungen in der Welt, die sich in der Zeit nach Marx ergeben haben."³¹⁰ Eine Aufgabe, die nichts an ihrer Aktualität seit 1968 verloren hat.

Sein Versuch, 1968 für die Sache des Prager Frühlings und für eine neue Allianz von Demokratie und Sozialismus Partei zu ergreifen, war, wie scheinbar alle realpolitischen Versuche von Lukács, zum Scheitern verurteilt. Nichtsdestotrotz liegt mit der Studie "Demokratie und Sozialismus" in gewisser Weise ein erster Versuch einer demokratischen Reform der politischen Situation der Staaten des Warschauer Vertrages vor. In dieser kleinen Studie, die 1981 erstmals publiziert wurde, nachdem sie Lukács 1968 für "zu schlecht" befunden und von der Publikation zurückgezogen hatte, vertritt er neben politisch hochinteressanten, wenn auch aus heutiger Sicht zum Teil problematischen Thesen, die Vorstellung, daß "ein heutiger Versuch, auch wenn er ihre Unentbehrlichkeit (die der Demokratie - KSS) für den Aufbau des Sozialismus richtig begreift, falls er realistisch bleiben will, in theoretisch fundierter Praxis weder in der einstigen spontanen Blütezeit noch in diesem verworrenen Niedergang konkrete Ausgangspunkte finden kann. Was heute sich als Aufgabe darbietet, kann deshalb keineswegs an eine einst vorhandene gesellschaftliche Bewegung unmittelbar anknüpfen, abgesehen von jenen 'unterirdischen' Tendenzen, über die wir bereits sprachen, die aber keine unmittelbar theoretische Grundlegung geben können. Es muß im Gegenteil der Versuch unternommen werden, aus einer marxistischen Analyse der gegenwärtigen Lage, der sich daraus ergebenden sozialistischen Entwicklungsperspektiven, die Prinzipien einer Neubelebung bewußt theoretisch herauszuarbeiten und die so gewonnenen Ergebnisse bewußt in gesellschaftliche Praxis umzusetzen versuchen."³¹¹ Dem ist nichts hinzuzufügen, außer, daß das realpolitische Ende des sozialistischen Staatenbundes verdeutlicht, daß diese Forderung nicht mehr unter der Fahne des Marxismus umgesetzt werden konnte und kann, da die Krise des Marxismus allem Anschein nach nicht durch Reformen, sondern nur durch einen prinzipiellen Neuanfang produktiv gewendet werden kann.

³⁰⁹ Beide Artikel in: Claussen, Detlev (Hrg.); Blick zurück auf Lenin - Lukács und die Oktoberrevolution; Frankfurt/Main 1990. Als Beispiel für den Versuch der Einbindung Lukács' in einen antikommunistischen Ansatz vgl. die dortige Einleitung.

³¹⁰ Lukács, Georg; Goethepreis 1970; Westberlin und Neuwied 1970c; S.95.

³¹¹ Lukács, Georg; Sozialismus und Demokratisierung; Frankfurt/Main 1987; S.112.

3.3.3. "Leo Kofler - ein ideologischer Schädling"³¹² - Anthropologie und revolutionärer Humanismus

"Es genügt nicht, die Mauer und das Brandenburger Tor zu besteigen, um der Freiheit und der Demokratie teilhaftig zu werden; man bleibt (...) in jenem irrationalen Nihilismus stecken, der alle Reaktionen der bisherigen Geschichte gekennzeichnet hat"³¹³ - so sah es zumindest Leo Kofler und er sollte dies beurteilt haben können, stand doch die ethische Frage nach der Freiheit im Mittelpunkt seines Schaffens, das um die präzise Konstitution einer marxistischen Anthropologie und eines revolutionären Humanismus kreiste, wobei Leo Kofler, der am 29.7.95 im Alter von 88 Jahren nach langer Krankheit³¹⁴ in Köln gestorben ist, mit Recht als "marxistischer Grenzgänger"³¹⁵ bezeichnet werden kann. Ausgehend von seinen Wurzeln in der austromarxistischen Arbeiterbildungsbewegung um Max Adler erschloß sich Leo Kofler autodidaktisch während des zweiten Weltkrieges die marxistische Philosophie und legte als beeindruckendes Resultat dieser Bemühungen sein theoretisches Hauptwerk "Die Wissenschaft von der Gesellschaft" vor. Nach dem Krieg war er einige Jahre als Hochschullehrer in Halle tätig, wo er seine Untersuchung "Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft" als empirische Unterfütterung der zuvor getroffenen, methodologischen Überlegungen zu Ende führte, bis ihn die dort Herrschenden 1950 zur Flucht zwangen. In der BRD diente er sich aber im Gegensatz zu vielen anderen "Flüchtlings" aus der DDR nicht der herrschenden Gesellschaftsschicht an, sondern bekämpfte sie mit der Waffe der Kritik bis aufs Messer, wie etwa in der Studie "Die Vergeistigung der Herrschaft"³¹⁶. Sein Gesamtwerk, das vor allem im

³¹² So der Titel einer Abrechnung des Chefideologen der SED Rugard Otto Gropp mit Leo Kofler in: Einheit Nr.5/1950, S.457-464. Dort wird Kofler als "Spießbürgeridealist" (461), "Trotzkist" (463) und "bürgerlicher Agent" (463) demaskiert - was Empfehlung genug sein sollte, ihn in dieser Studie zu behandeln. Bereits im Jahr zuvor hatte Gropp "dem Genossen *Kofler* (geraten), zur persönlichen Selbstkritik überzugehen und sich erst einmal bescheiden um das Verständnis des Marxismus zu bemühen." (Einheit Nr.6/1949, S.572-574; hier 574)

Als Sekundärliteratur zu Kofler wurden verwendet: Bloch, Ernst (Hrg.); Marxismus und Anthropologie - Festschrift für Leo Kofler; Bochum 1980; Müller, Horst; Kritische Theorie und ihre Kritiker (Adorno, Kofler); in: Praxis und Hoffnung - Studien zur Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis von Marx bis Bloch und Lefèbvre; Bochum 1986; Negt, Oskar; Kritik als Kopf der Leidenschaft - Zur Bedeutung Leo Koflers für einen kritischen Marxismus; in: Die versteinerten Verhältnisse zum Tanzen bringen - Beiträge zur marxistischen Forschung heute - Leo Kofler zum 80sten Geburtstag; Berlin 1991; S.22-33; Tomberg, Friedrich; Der Mensch - ganz allgemein: Bemerkungen zu einem Forschungsproblem des historischen Materialismus in Auseinandersetzung mit Althusser, Sève, Lorenzer, Kofler, Holzkamp; in: Forum Kritische Psychologie Nr.9/1982, S.99-143.

³¹³ Kofler, Leo; Zu Georg Lukács' Demokratieauffassung; in: Marxistische Blätter Nr.4/1990, S.47.

³¹⁴ So zumindest sein Privatsekretär Stefan Dornuf (Mundtoter Marxist; in: Konkret Nr.12/1994, S.44/45). Vgl. auch: Seppmann, Werner; Zum Tode Leo Koflers (1907-1995); in: Marxistische Blätter Nr. 5/1995, S.16-19.

³¹⁵ So der Untertitel seiner Autobiographie: Kofler, Leo; Die Kritik ist der Kopf der Leidenschaft - Aus dem Leben eines marxistischen Grenzgängers; Hamburg 1987.

³¹⁶ Kofler, Leo; Die Vergeistigung der Herrschaft - Band 1: Der Staat als Ensemble des Verhältnisses von Intelligenz, Bürokratie und Elite; Frankfurt/Main 1986a; Band 2: Gesellschaft und Elite zwischen Humanismus und Nihilismus; Frankfurt/Main 1991.

Rahmen der APO und des SDS rezipiert wurde, umfaßt Studien zu geschichtstheoretischen, methodologischen, anthropologischen, kunsttheoretischen, sozialphilosophischen und ideologiekritischen Themen.

Für den hier untersuchten Zusammenhang ist sein Erstlingswerk "Die Wissenschaft von der Gesellschaft - Umriss einer Methodenlehre der dialektischen Soziologie"³¹⁷ von besonderem Interesse, wobei der positive Bezug auf Georg Lukács' "Geschichte und Klassenbewußtsein" hervorzuheben ist, denn auch wenn Kofler dies nicht explizit bekannte³¹⁸, wird dies in Thesen wie der deutlich, daß "die Geschichte uns grundsätzlich verstehbar (ist), während die Natur nur erkennbar ist."(31) Im Mittelpunkt der Arbeit steht das Theorie-Praxis-Paradigma, das Kofler von Seiten der Theorie mithilfe eines historischen Rekurses auf die Entwicklung der Dialektik von Heraklit bis Hegel zu erklären versucht, wobei er über das "Grundproblem aller Dialektik, das Problem des Verhältnisses des Besonderen zum Allgemeinen, des Einzelnen zum Ganzen"(32) zur Frage der Identität bzw. Nichtidentität der beiden Seiten des Paradigmas gelangt. "Identität kann somit nur heißen: Wechselbezüglichkeit des ontisch Einzelnen in seiner dialektischen Gesetzlichkeit, als Entfaltung, das heißt Beziehung des Einzelnen im Ganzen als dialektische Funktionalität."(46/47) Kofler unterstreicht so die hegelsche These, daß "die Negation nicht die Aufhebung der Einzelercheinung in der vollkommenen Identität mit dem von ihr ausgeschlossenen Gegensätzlichen (ist), sondern nur ihre Aufhebung als isoliertes Einzelnes oder ihre Aufhebung im Ganzen"(47) und stellt sich damit gegen die noch heute vertretene marxistische Auffassung von der vollkommenen Identität der Summe der Teile mit dem Ganzen, die an anderer Stelle untersucht und kritisiert wurde. Ausgehend von dieser Einsicht kommt er auf die durch die "neokantianischen" Marxisten - wie etwa seinen Lehrer Adler - aufgeworfene Frage des Verhältnisses von Erkenntnistheorie und Dialektik zu sprechen, wobei er im Gegensatz zum Ansatz der "Epistemologen", aber auch der reinen "Dialektiker" zu der Auffassung gelangt, "daß der Weg zur Dialektik über Logik und Erkenntnistheorie führt."(50) Diese vermittelnde Position zwischen der These einer "Welt nach Menschenmaß" - also einer Welt, über die der Mensch nur spekulieren kann, ohne sie zu erkennen - und einem Glauben an das "Naturgesetz" Dialektik - eben der Vorstellung, daß sich alles (Natur und Geschichte) unbewußt nach den "Gesetzen" der Dialektik entwickelt - wurde leider in den Diskussionen der Nachkriegszeit wenig rezipiert, da sie in den ideologischen "Klassenkampf" der Weltsysteme nicht zu passen schien. Das menschliche Streben nach Erkenntnis ist nach Kofler in ständiger Entwicklung begriffen und durchläuft dabei "die kausale Geschichtsbetrachtung, die verschiedenen Versuche des gesetzlichen und schließlich des dialektischen Erfassens der Geschichte. Die jeweils vorhergehende Entwicklungsstufe ist in der folgenden immer mit enthalten, und so ist in der heutigen dialektischen Form die Soziologie kausal, gesetzlich und dialektisch in

³¹⁷ Alle Angaben im Text (S.) beziehen sich bis auf weiteres auf das unter dem Pseudonym 'Stanislaw Warynski' erschienene Buch "Die Wissenschaft von der Gesellschaft - Umriss einer Methodenlehre der dialektischen Soziologie" (Bern 1944).

³¹⁸ Vgl.: Kofler, Leo; Geschichte und Klassenbewußtsein - Diskussion mit Leo Kofler über die Aktualität Lukács'; in: Sozialismus Nr.9/1986b, S.53-57.

einem."(53) "Die dialektische Analyse der Qualitäten macht deshalb" für Kofler "das Gesetz nicht überflüssig, sondern sie führt auch zu Gesetzen, aber solchen, die zum Unterschied zu den Naturgesetzen Gesetze der Einmaligkeit, wenn auch nicht der isolierten, sondern der im Prozeß der Totalität, mit den anderen Erscheinungen zusammenhängenden Einmaligkeit sind."(122) Ähnlich wie Lukács kommt Kofler zu der These, daß die Welt und ihre Phänomene nur post festum erkennbar und erklärbar sind und erteilt somit der Theorie einer "marxistischen Prognostik" eine klare Abfuhr.

Ausgehend von der Kritik der stalinistischen Subjekt-Objekt-Beziehung im Hinblick auf Mensch und Natur vertritt Kofler die Vorstellung, daß "in erster Linie die Natur durch die Gesellschaft (verändert wird) und nicht die Gesellschaft durch die Natur. In diesem Sinne kann richtig verstanden 'Historischer' Materialismus nur heißen: materielle Produktion als Grundlage der Geschichte."(65) Eine Lösung des Gegensatzes 'Mensch als Ursache - Mensch als Folge' ist dies natürlich auch nicht, doch bietet dieser Ansatz durch seinen, wenn auch indirekten, Verweis auf die Geschichtlichkeit des Seins eine Handhabe für dieses Problem. Für Kofler, und da ist er mit Lukács einer Meinung, besteht das Problem, daß "für die Dialektik (Denken) nicht bloß bedeuten (kann), nachträglich das bereits Vollzogene anzuschauen, sondern es ist selbst ein Faktor im Prozeß, ein ununterbrochenes, für alle Geschichte wesenhaftes Sichselbstbegreifen und damit aktives Teilnehmen am Geschehen, eben Tätigkeit oder Erzeugung"(71; vgl. 144), dabei wird das "Denken aus der unabhängig vom Bewußtsein existierenden Wirklichkeit abgeleitet"(85) - das Bewußtsein ist also weder mit der Realität identisch, noch hat es keinerlei Bezug zu ihr. Für Kofler ist "das Aufsuchen der Realität keine einfache Angelegenheit. Um die Bewegung zu erfassen, muß das Denken sie erst in Momente zerlegen. Die Bewegung selbst läßt sich vom logischen Denken konkret nicht vorstellen. Erst wenn das Denken die einzelnen Momente wieder in Beziehung zueinander bringt und so den Prozeß reproduziert, vermag es ihm zu folgen und als Bewegung zu begreifen. Im Beschreiten dieses zweiten Weges besteht die Dialektik."(94) Praktische Philosophie nach Marx ist also für Kofler wirklich Welt-Anschauung, also Betrachtung und Versuch einer Reproduktion von Wirklichkeit und nicht die Wirklichkeit selbst, wie für Marxisten klassischer Provenienz.

Methode und Inhalt dieser praktischen Philosophie muß ein Denken in der Totalität des Seins sein, da "ohne dieses Denken in der Totalität es dem Marxismus tatsächlich niemals hätte gelingen können, eine neue, tatsächlich außerhalb aller bisherigen Denkgewohnheiten sich stellende Wissenschaft zu werden."(102) In dieser höchst problematischen Aussage, die vermutlich dem autodidaktischen Ansatz Koflers und seiner zu dieser Zeit mangelnden Kenntnis der Philosophiegeschichte geschuldet ist, wird entgegen der sonstigen Argumentation des Buches für einen "qualitativen" Sprung des Marxismus in Bezug auf die "bisherige Denkgewohnheit" plädiert und damit gerade das Denken in der Totalität des Seienden selbst in Frage gestellt, denn die Theorie von Karl Marx entstand gerade im Kontext anderer philosophischer, ökonomischer und politischer Theorien und wäre ohne diese nicht möglich gewesen.

Höchst aufschlußreich ist hingegen Koflers Lösungsversuch für das Theorie-Praxis Verhältnis, so sind für ihn "Theorie und Praxis nur zwei Seiten ein und desselben

konkreten Sozialgeschehens, der Geschichte, die, einmal mit Absicht von der Ganzheitsseite her angeschaut, sich als wesenhafte Einheit von Theorie und Praxis begreifen läßt. Die Beziehung von Theorie und Praxis läßt sich erkenntnistheoretisch nicht mit dem Maßstabe der größeren oder kleineren Abhängigkeit messen, denn sie ist eine in allem sozialen Leben enthaltene Grundbeziehung. Nur das auf klaren theoretischen Boden gestellte Bewußtwerden über die Theorie-Praxis Beziehung in der dialektischen Soziologie hat zu einem willentlichen In-den-Dienst-Stellen der Theorie für die Praxis geführt und ist zu einem Faktum der Gegenwart geworden."(175) Ansprechpartner und Subjekt der Befreiung bleibt dabei für Kofler das selbstbewußte Proletariat, das durch dieses Selbstbewußtsein seine real-historische Wirksamkeit erhält (vgl. 183/184), ohne daß er jedoch zum Apologeten eines rein praxisorientierten Arbeiterbewegungsmarxismus würde, denn "die Degradierung der Dialektik in der revisionistischen Theorie (...) wird zur dialektischen Degradierung des Revisionismus in seiner Praxis."(200)

Den dritten Teil seiner Studie, der der Praxis gewidmet ist, leitet Kofler mit einem Rückzug von einer zuvor getroffenen Prämisse ein, denn während er im ersten Teil noch mit Lukács vom reinen post festum Charakter "wahrer" Erkenntnis ausging, gibt es nun plötzlich "keinen wissenschaftlichen Grund zur Annahme, daß unser Verstand der Gegenwart hilfloser gegenübersteht als der Vergangenheit."(247) Mit diesem Trick mogelt er sich aus dem Irrgarten der Praxiswerdung von Theorie und befähigt so sein Subjekt - die Arbeiterklasse - schon im Prozeß des Werdens ein "richtiges Bewußtsein" seiner Selbst und der es umgebenden Totalität zu erreichen (vgl. 257). Wer aber kann beurteilen, ob es sich um "richtiges" oder um "falsches" Bewußtsein handelt? Für Kofler ist die Möglichkeit zur Politik durch die "Zielidee" der jeweils Handelnden determiniert, wobei "wahre Zielvorstellung und Seinslage einander entsprechen, immer identisch sind"(257) und genau dieses versucht er in seinem Buch "Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft"³¹⁹ nachzuweisen.

In dieser Untersuchung der Genese der bürgerlichen Ordnung, auf deren Details hier verzichtet werden kann, geht er von der Prämisse aus, "daß Geschichte wahrhaft nur in der Form der Subjekt-Objekt-Beziehung begreifbar wird, die ihrerseits aber sich nur verwirklichen kann durch den menschlichen Kopf hindurch, durch das Bewußtsein, dessen nicht nur vornehmstes, sondern für die Selbstverwirklichung der Geschichte auch unentbehrlichstes Kind der abstrakte Geist und seine Erzeugnisse sind."(1,18) Dabei vertritt Kofler die These, daß "eine Methode, die der komplizierten Bewegung der Wirklichkeit gerecht werden will, selbst bis zum äußersten beweglich sein muß."(1,26) Damit wird die zentrale Stoßrichtung der Studie deutlich, denn Kofler wendet sich gegen das schematisch-mechanische Weltbild des Marxismus stalinscher Prägung, das gerade auf dem Gebiet der Geschichte zur Zeit des Erscheinens der ersten Auflage 1948 rauschende Triumphe feierte. Geschichte mußte, wie an anderer Stelle dargelegt und kritisiert, fast ausschließlich als Legitimation der eigenen politischen Praxis erhalten und

³¹⁹ Im weiteren beziehen sich die Angaben im Text (Bd.,S.) auf: Kofler, Leo; Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft; Berlin 1992.

"parteilich" für die Sache der Arbeiter Stellung beziehen. "Das schlimmste ist dabei, daß der mechanische Materialismus, der seiner eigenen ständig wiederholten Behauptung nach in der Wissenschaft nichts anderes erblickt als ein Mittel der Gestaltung der Praxis - welche Meinung wir mit ihm teilen -, eben wegen seiner erwähnten unausrottbaren Neigung, unter dem 'Naturgesetz' das Leben zu begraben, auch in der Praxis kaum mehr zuwege bringt als einen schalen und erstarrten Praktizismus, mit dem Endergebnis völligen Versagens vor den geschichtlichen Aufgaben."(1,45) Die von Kofler gewählte Epoche der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft konterkariert den Praktizismus der marxistischen Geschichtsauffassung, denn welcher Standpunkt ist der Standpunkt des klassenbewußten Arbeiters in einer Zeit, in der es noch keine Arbeiter gab? Kofler versucht, ausgehend von der geistigen Strömung der Vorscholastiker, die theoretischen und praktischen Vorläufer der bürgerlichen Gesellschaft zu untersuchen, um zu einer ganzheitlichen Analyse dieser Epoche zu gelangen, wobei er sich kritisch auf die von ihm als bürgerlich deklarierte Geschichtsschreibung von Hegel über Ranke bis Croce bezieht. Der ständige Wechsel zwischen der geistigen und der Handlungsebene stellt für Kofler kein Problem dar, da "für den Dialektiker es übrigens völlig gleichgültig ist, von welchem Punkt der Totalbeziehung er ausgeht, wenn er nur diese nicht vernachlässigt und letztlich die Bestimmtheit des ideologischen Elements durch das gesellschaftliche aufzuzeigen vermag."(1,281/282) Dabei kommt er, ausgehend von der in seinem methodologischen Werk getroffenen Prämisse der "Zielidee", zu der These, "daß der Weg nicht wichtig ist, entscheidend bleibt die Bestimmtheit durch die konkreten Klassenverhältnisse"(2,77), jedoch "(genügt) das bloße Festhalten an dem einmal erkannten richtigen Ziele allein keineswegs."(2,175) Das Ziel - die Freiheit - steht dabei für Kofler außerhalb jeglicher Kritik und kann schon in seiner Totalität erkannt werden, und so beschließt er seine Ausführungen mit der These: "Indem das Eigentum in der klassenlosen Gesellschaft in ein Eigentum der Gesamtheit umgewandelt wird und sein stets sich ausdehnender privater Sektor die Bedeutung des täglichen Verbrauchs, aber nicht seine menschenbeherrschende und daher entmenschlichende Kraft behält, wird der Mensch erst wirklich frei. Er wird frei in der doppelten Beziehung, daß seine Freiheit die 'tierische' Gebundenheit an den Besitz materieller Güter verliert und daß der heute Besitzlose die volle Verfügung über seine Person wiedergewinnt, sobald er gleichberechtigter Teilhaber am gesellschaftlichen Eigentum geworden ist. Damit hat, nach einem Wort von Marx, die Vorgeschichte der Menschheit ihren Abschluß gefunden."(2,246) Allerdings kann, und das ist auch Kofler klar, dieses Ziel nicht über Nacht verwirklicht werden, und somit stellt sich die zuvor ignorierte Frage nach dem Weg zur Freiheit, die sich in meinen Augen zu einem komplexeren Problem entwickelt als die abstrakte Definition einer ideellen Freiheit.

Bevor sich Kofler der Ausformulierung dieser Aspekte seiner Theorie widmen konnte, stolperte die Bürokratie der DDR über eine im Vorwort zur zweiten Auflage dieses Buches enthaltene Äußerung, die die eingangs zitierten Angriffe des SED-Chefideologen

R.O.Gropp³²⁰ nach sich zogen und Kofler dazu brachten, aus der DDR in die BRD überzusiedeln: "Allzu leicht passiert es aber, daß der Vulgärmaterialismus, der es seit jeher glänzend verstanden hat, sich als 'echt proletarisch' zu tarnen, sich zum alleinigen Richter aufwirft und überall da idealistische Abirrungen entdeckt, wo Mutigere aus ernster Besorgnis, der lebendige Quell des Marxismus möge nicht versickern, sich in das Kampfgetümmel, das zwischen der marxistischen und der bürgerlichen Auffassung tobt, stürzen, wohl wissend, daß es hier nur eine Alternative gibt: 'kühn' und 'selbständig' die Waffen zu führen oder unterzugehen. Der Weg der Vulgarisierung des Marxismus-Leninismus aber ist in allen Fällen der des Untergangs."(2,335) Im kapitalistischen Teil Deutschlands legte er mit der vierteiligen Kritik des Stalinismus, die teilweise unter dem hochtrabenden Pseudonym Jules Dévérité³²¹ publiziert wurde, eine der ersten, aus marxistischer Sicht geschriebenen Kritiken des Stalinismus vor, wobei das Eingeständnis zu Beginn des ersten Teils exemplarisch für viele seiner Zeitgenossen war: "Sofern der Verfasser sich zu Kriegsende der Illusion hingab, daß unter der Bedingung des Sieges der russischen Macht über Hitler und des Zusammenschlusses der beiden wichtigsten Richtungen der Arbeiterbewegung in Mitteldeutschland ein Experiment gestartet sei, das zu Hoffnungen auf eine *Demokratisierung und Entbürokratisierung der kommunistischen Bewegung* Anlaß gebe, mußte er auf Grund seiner persönlich gemachten Erfahrungen diese Ansicht revidieren."(1,4) Vor dem Hintergrund, daß die Wünsche und Hoffnungen vieler Marxisten, nach dem Sieg über Hitler einen "demokratischen Sozialismus" in Deutschland zu etablieren, nicht in Erfüllung gingen, wurde es für Kofler 1951 zum "Hauptanliegen unserer Zeit, die stalinistische Theorie mit Hilfe marxistischer Waffen zu kritisieren."(1,5) Den Hauptfeind sah er dabei in der mangelnden "demokratischen Erziehung" des "russischen Volkes"(1,9), die letztlich als monokausale Begründung für die Entfernung des realen Marxismus vom "marxistischen Marxismus" herhalten mußte. Daß diesem Denken, welches nicht zuletzt auf Wittfogels Theorie der asiatischen Despotie zurückgeht, eine eurozentristische Überhöhung der scheinbar demokratischen Tradition der europäischen Arbeiter zugrunde liegt, kann an dieser Stelle nur angedeutet werden, aber letztlich hätte das Ausbleiben einer realen

³²⁰ Selbst das 1979 erschienene Lehrbuch "Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR - Von 1945 bis Anfang der sechziger Jahre" (Berlin/DDR 1979) stellt Kofler als besonders verwerflichen Forscher dar, gegen den die "zeitweise Zuspitzung im ideologischen Klassenkampf" absolut erforderlich war. Geschönt heißt es dort: "Die Marxisten ihrerseits waren zu einem fairen Meinungsstreit mit ihnen (den bürgerlichen Philosophen und Soziologen, zu denen auch Kofler gehören sollte - KSS) bereit." (Lehrbuch 'Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR' 1979; S.106)

³²¹ Dévérité, Jules; Marxistischer oder stalinistischer Marxismus? - Eine Betrachtung über die Verfälschung der marxistischen Lehre durch die stalinistische Bürokratie; Köln 1951 (Bd.1); ders.; Der Fall Lukács - Georg Lukács und der Stalinismus - Der Fall Lukács - Eine Tragödie des Stalinismus; Köln 1952 (Bd.2); Kofler, Leo; Das Wesen und die Rolle der stalinistischen Bürokratie; Köln 1952; ders.; Marxismus und Sprache - Zu Stalins Untersuchung 'Über den Marxismus in der Sprachwissenschaft'; Köln 1952. Die beiden letzten Teile wurden 1970 neu herausgegeben und werden nach dieser Ausgabe zitiert: Kofler, Leo; Stalinismus und Bürokratie; Berlin und Neuwied 1970 (Bd.3). Ab hier beziehen sich alle Angaben im Text (Bd.,S.) auf diese Untersuchung.

politischen Bewegung für eine Demokratisierung in Europa selbst Kofler und anderen Vertretern dieser Theorie zu denken geben können.

In der marxistischen Soziologie dreht sich für Kofler, genau wie bei den "großen bürgerlichen Humanisten", alles "um die Begriffe Freiheit, Eigentum und Persönlichkeit"(1,15), "*die Bürokratie ist jedoch absolut unfähig auch nur ein Jota der wirklichen Bedeutung der marxistischen Theorie zu begreifen*"(1,23; vgl. 1,31), denn während die "marxistische Lehre ihre Freiheitstheorie nicht in irgendeinem abstrakten Sinne darstellt, sondern *für die marxistische Auffassung Freiheit in keiner Weise denkbar ist ohne Demokratie*, ja deren Verwirklichung in einer widerspruchsfreien und vollendeten Form die *praktische* Form der Verwirklichung der Freiheit ausdrückt"(1,37), kam es im Machtbereich des realen Sozialismus zu einer "*Herabwürdigung des arbeitenden Menschen* zu einem passiven Werkzeug einer rein formalistisch-rechenhaft begriffenen wirtschaftlichen Zielsetzung, seine Ausschaltung als einer das gesellschaftliche Leben in demokratischer Weise mitgestaltenden Kraft, die Vernichtung der freien Diskussion mit allen Folgen der Entartung der marxistischen Theorie und der dummdreisten Gleichsetzung der bürokratischen Denkweise mit marxistischem Schöpfertum."(1,40) Ergebnis dieser Gegenüberstellung von marxscher Theorie und bitterer Realität, in der einzig Tito als "radikalsozialistischer Politiker"(1,43) gut weg kommt, ist die Feststellung, daß "die Geschichte schon manche Wunde geheilt hat und auch die (Wunde des Stalinismus) heilen wird. Aber *die Heilung wird nicht möglich sein ohne die Vernichtung der Herrschaft der russischen Bürokratie*."(1,44) "Das Erbe wird der freiheitliche Sozialismus antreten, der von der Geschichte dazu berufen ist, das Antlitz der Welt zu verändern."(1,46) Hier zeigen sich zum wiederholten Male die Auswirkungen des klassischen Problems, vermeintlich wissenschaftliche Aussagen über Ereignisse in der Gegenwart und vor allem in der Zukunft aufstellen zu wollen, ohne die Totalität der Einzelphänomene berücksichtigen zu können, und so entpuppt sich aus heutiger Sicht seine Studie als Wunschdenken, denn während der erste Teil der These noch ansatzweise begründet war, stellt der zweite Teil nichts anderes als leere Spekulation dar, die auch für die stalinistische "Theorie", gegen die sich Kofler ja eigentlich wenden möchte, kennzeichnend ist. Kofler offenbart damit vermutlich ungewollt das Dilemma der kritisch-marxistischen Kräfte der fünfziger und sechziger Jahre, die auf der einen Seite das kapitalistisch-imperialistische System in Westeuropa und der USA ablehnten, aber auf der anderen Seite im scheinbar antagonistischen Gegenpart - den real sozialistischen Staaten - auch keine Verwirklichung oder auch nur Ausgangsbasis ihrer Wünsche und Hoffnungen zur Verwirklichung der marxschen Ideen erkennen konnten. Sowohl die Arbeiterklasse in Ost als auch in West hatte allem Anschein nach kein Interesse an der Verwirklichung eines freiheitlichen Sozialismus, sondern war nur an einem unmittelbaren, materiellen "Reichtum" interessiert, der natürlich aus Koflers Sicht das Produkt ihrer Entfremdung war, und so blieb den kritischen Marxisten kaum eine Alternative zwischen der realpolitischen Einbindung in dieses oder jenes System und dem utopischen Festhalten an ihren Idealen, auch auf die Gefahr hin, als Spinner ausgelacht zu werden.

Im zweiten Teil versucht Kofler, sein Idol Lukács bei den Lesern in der BRD von dem in Westdeutschland vorherrschenden Vorurteil von einem Lukács als stalinistischem Chefideologen rein zu waschen. Lukács war für Kofler ein *"Unruheherd im Bereich der Herrschaft des Stalinismus"*(2,4), dessen *"Leistung in der Wiederherstellung der ursprünglichen Form des marxistischen Systems"*, seiner Reinigung von allen Mißverständnissen der Gegner und Anhänger und der Vertiefung dieser Lehre durch ihre geniale Anwendung auf historische, philosophische und ästhetische Probleme (bestand)."(2,6) Kofler entfacht immer neue Begeisterungstürme für seinen Meister und dessen Werk "Geschichte und Klassenbewußtsein", "den Stein der Weisen"(2,11), der nicht "nur die *ganze Tiefe und Vielfalt des marxistischen Systems*"(2,11) offenbart, sondern ein "genialer Griff"(2,11) des "besten Sohnes des Marxismus"(2,12) und des "einzig wirklichen Volkstribun"(2,22) darstellt. Trotz dieser überzogenen Lobreden weist Kofler recht schlüssig nach, daß Lukács die ganze *"Tragödie des Stalinismus"* verkörpert, denn "sie besteht darin, daß seine besten Kräfte sich *gegen* ihn wenden müssen, und nicht zuletzt auch darin, daß das Denken eines 'Einzelgängers' im Bewußtsein der Nachwelt fort dauern wird, wenn der *stalinistische* 'Marxismus-Leninismus' längst zum vergessenen Museumsstück geworden ist. Denn *Lukács und der Stalinismus unterscheiden sich voneinander wie der freiheitliche und der bürokratische Sozialismus.*"(2,33) Jedoch scheint es momentan so zu sein, daß nicht nur der Main-Stream-Marxismus als "vergessenes Museumsstück" betrachtet wird, sondern auch Lukács, Kofler und andere kritische Marxisten, nicht zuletzt, da ihr Bezugsrahmen mit dem Untergang der UdSSR auch zugrunde gegangen ist.

Im dritten Teil macht sich Kofler daran, die Kritik der stalinistischen Bürokratie, die er im ersten Teil unternommen hatte, zu vertiefen und gelangt dabei, ausgehend von der basisdemokratischen Verarbeitung der Pariser Kommune durch Marx, Engels und Lenin, zu der These, daß durch die von der stalinistischen Bürokratie eingeführte "mechanisch-rechenhaft begriffene Planwirtschaft eine neue Form der Verdinglichung an die Stelle der alten"(3,43; vgl. auch 3,33) gesetzt und so wenig für die Menschheit gewonnen wurde. Als zentrale Begründung für die Durchsetzung dieser Entwicklungsvariante muß erneut die vermeintliche "Zurückgebliebenheit" Rußlands herhalten (vgl. 3,36-39), auch wenn sie durch einige andere Begründungszusammenhänge ergänzt und verfeinert wird, denn eine dieser Wurzeln der Bürokratie sieht Kofler im "Vulgärmarxismus" begründet, der gerade nicht das Produkt der Bürokratie ist, sondern "nichts anderes als eine Form der Anpassung der marxistischen Denkweise an die bürgerliche Umgebung"(3,60/61) darstellt und so die Entwicklung in Rußland erleichtert. Da jede Herrschaft über Menschen einer Ideologie bedarf, verwandelt die Bürokratie die marxsche Theorie in eine "bürokratische Kategorienlehre"(3,72), welche von "Geistesbürokraten"(3,76) verwaltet wird und auf der einen Seite zu einer "völligen Stagnation der Geisteswissenschaften"(3,76) führt. Auf der anderen Seite ermöglicht erst diese Entwicklung die Durchsetzung eines "engen und geistlosen Praktizismus"(3,77), und somit "mischt sich hier der Widerspruch zwischen der flach-empirischen Realitätsnähe und dem oberflächlichen Illusionismus nicht zufällig mit dem Widerspruch zwischen dem Hang zum Terror und einer naiven Liebe zum 'Volke', von dem sich die Bürokratie einen

völlig falschen Begriff macht."(3,91) Auch in dieser Schrift macht Kofler dem Leser Mut, da neben Tito (vgl. 3,46-48) auch Mao Tse Tung "wahrscheinlich (einiges) aus den Fehlern Stalins gelernt hat"(3,109), aber vor allem da "alle Beobachtungen lehren, daß die Massen des Ostens freiwillig keiner Wiederherstellung der kapitalistischen Privatwirtschaft zustimmen werden; sie wollen auf demokratischer Grundlage ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen. Sie wollen den Sozialismus."(3,104) Erneut wird die Tragik der koflerschen Vermengung von begründeter Analyse und utopischem Wunschdenken deutlich, denn seine ganze Analyse muß dem Rezipienten aufgrund der Dominanz der Wünsche als realitätsferne Träumerei erscheinen, die sich kaum von den Träumen Chruschtschows über den Sieg des Kommunismus unterscheiden, und das ist höchst bedauerlich, bietet doch die konkret-gegenstandsbezogene Analyse Aufschlüsse über die Funktionsweise der selbsternannten sozialistischen Staaten.

Im vierten Teil, der sicher der fundierteste ist, widmet sich Kofler der Kritik der stalinschen Studie "Über den Marxismus in der Sprachwissenschaft" und macht dabei deutlich, daß Sprache "ein doppeltes Mittel-Sein (ist): ein technisches und ein 'geistiges'. Dies übersehen zu haben ist ein Grundmangel der Stalinschen Untersuchung"(3,153), denn während Stalin, vor allem in Abgrenzung zur ursprünglich sozialistischen Esperanto-Bewegung, Sprache als reines Mittel und Werkzeug der Interaktion versteht, betont Kofler ihre gesellschaftliche Bedeutung.

1968 publizierte Leo Kofler mit "Perspektiven des revolutionären Humanismus"³²² "die lange geforderte, allgemeinverständliche Darstellung einiger Haupttendenzen des kritischen Humanismus, die angesichts der unter Führung einer progressiven Avantgarde in Bewegung geratenen jüngeren Generation nötiger denn je (ist)."(5) Grundlage dieses revolutionären Humanismus bildet eine marxistische Anthropologie, die neben dem sich ständig verändernden "*Inhalt* menschlicher Lebensverwirklichung"(9) auf die "Form menschlichen Seins"³²³ als der "prinzipiell unveränderlichen" Summe der Anlagen und Eigenschaften des Menschen orientiert, die ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Kofler beschreibt zwar detailliert die Bedingungen der "Form menschlichen Seins", die zweifelsohne den Menschen vom Tier unterscheiden, jedoch stellt er weder die Frage, wie es zu diesen Bedingungen kam oder kommen konnte, noch geht er auf diesen Aspekt ein, sondern widmet sich den veränderlichen Faktoren des menschlichen Seins. Prinzipiell geht er von einer teleologischen Entwicklung der Geschichte aus, wobei "es in starker Verallgemeinerung (theoretisch) drei Stufen der Emanzipation (sind), die sich erkennen lassen: soziale, politische und menschliche

³²² Im folgenden beziehen sich alle Angaben im Text (S.) auf: Kofler, Leo; Perspektiven des revolutionären Humanismus; Reinbek 1968.

³²³ Die Bedingungen der "Form menschlichen Seins" sind nach Kofler: 1. "Die körperliche Organisation des Menschen." (12) 2. "Die seelische Organisation des Menschen." (12) 3. "Die Eigenschaft der Vernunft oder des Bewußtseins." (12) 4. "Die vernunftbestimmte Art und Weise, sich mit der Natur auseinanderzusetzen, (...) das heißt zu arbeiten." (13) 5. "Die gesellschaftliche Primärbeziehung zwischen Menschen, die aus Arbeit resultiert." (13) 6. "Die Tatsache, daß der mit Vernunft begabte und mit Hilfe der Arbeit sein Verhältnis zur Natur wie zum Mitmenschen ständig verändernde Mensch seine Geschichte produziert." (13) 7. "Der Mensch steht in der Subjekt-Objekt-Beziehung." (13)

Emanzipation. In der geschichtlichen Praxis folgen diese drei Stufen nicht mechanisch aufeinander, sondern wechseln und durchdringen sich in der Gestalt von Teilerrungenschaften, insbesondere was die soziale und politische Emanzipation betrifft. Vollendete soziale Freiheit ist nur in einer klassenlosen Gesellschaft möglich, vollendete menschliche sogar erst nach Vollendung dieser."(33) Dieses Ziel kann nach Kofler nicht erreicht werden durch ein "in die Gesellschaft gehen" der Protagonisten dieser Entwicklung (vgl. 72), sondern "die Zerstörung der beiden Glashäuser (der "Welt" der Arbeiter und der "Welt" der Studenten - KSS), die zu ideologischen Gefängnissen geworden sind, bildet die Voraussetzung für die Gesundung des revolutionären Humanismus, der dann keineswegs im Barrikadensinn verstanden werden muß, sondern es getrost der Geschichte überlassen kann, den gesunden Geist in einer gesunden Praxis im Dienst der gesellschaftlichen Entwicklung wirksam werden zu lassen."(75) Kofler kommt trotz oder gerade wegen der Einsicht, daß weder die Arbeiterbewegung noch der frei schwebende Humanismus eine Überwindung des Kapitalismus erreichen kann, zu einem mythischen Glauben an eine, vom Menschen unabhängige Geschichte, die die Vermittlung zwischen dem, was der Mensch ist, und dem, was er sein sollte, selbständig übernimmt und unterscheidet sich damit nur punktuell von der bereits kritisierten Auffassung Stalins, nach der der Sozialismus auf den Kapitalismus folgt wie der Tag auf die Nacht.

Für Kofler liegt der Glaube an einen prozeßhaften Fortschritt in Richtung einer universellen Freiheit in dem Tatbestand begründet, "daß der Mensch als ein auf sich gestelltes und sich in der Geschichte dauernd reproduzierendes Wesen sich nicht willkürlich und ziellos reproduziert, sondern unter dem Druck seines ihm unaufhebbar eigenen Strebens nach Glück und Freiheit."(85) In diesem "unaufhebbaren" "Streben nach Glück und Freiheit" liegt nach Kofler der Kern des ursächlichen Humanismus des Menschen begründet und somit erscheint es nur folgerichtig, daß "Freiheit Persönlichkeit (ist)"(151) und "der sich seiner Kräfte nicht bewußte, seine Begabungen im Schlummerzustand haltende und nicht produktiv betätigende Mensch niemals frei"(151) sein kann. Das Ziel der koflerschen Bemühungen ist die Erweckung des schlummernden Menschen, um zu einer "Wiederherstellung der Identität des Menschen mit dem Eros, seine(r) Wiederherstellung als ein 'spielendes' Wesen"(154) zu gelangen. "Die Überwindung der knechtenden Wirkung der Teilung der Arbeit (...) ist allein durch die Verkürzung der Arbeitszeit auf ein Minimum von vier bis sechs Stunden täglich möglich - wozu noch die totale Umgestaltung der Gesellschaft und die Umerziehung des Menschen in den kommenden Generationen hinzukommen muß."(163) Kofler singt also das hohe Lied der "progressiven Eliten", deren Vorbild die Arbeiterbildungsbewegung der zwanziger Jahre sein sollte und die die "Aufklärung und Weckung des Bewußtseins verbinden"³²⁴ wollten, aber sowohl die Entwicklung dieser Bewegung, deren Protagonisten nicht alle den Weg eines Kofler gingen, wie auch die Einbindung der 1968 beschworenen, progressiven Eliten der 68er Generation in die kapitalistische Totalität

³²⁴ Kofler 1991; S.178. Vgl. auch: S.224. Erstauflage unter dem Titel: "Staat, Gesellschaft und Elite zwischen Humanismus und Nihilismus"; Ulm 1960.

der 70er und 80er Jahren hätte ihm zu denken geben müssen. Wie sehen die Resultate der Bemühungen aus, "dem Volke seine eigenen Probleme verständlich zu machen, es mit fortschrittlichen Ideen zu erfüllen und ihm im Kampfe um den demokratischen Fortschritt Führer zu sein"?³²⁵ Ist nicht die Apostrophierung des Tanzes auf der Berliner Mauer zur Freiheit an sich Resultat und Ende der Bewegung, die 1968 mit dem Anspruch der Überwindung von Entfremdung und Arbeitsteilung angetreten war?

In seiner, meiner Ansicht nach letzten theoretischen Arbeit³²⁶ versucht Kofler, diese Kluft zwischen der Gesellschaft, wie sie ist und wie sie sein sollte, zu überwinden, die "anthropologische Dialektik der Freiheit" zu entschlüsseln, und dabei geht er von "den zwei, dem den Menschen 'erzeugenden' Bewußtsein zugeordneten Prinzipien der Transzendentalität und des Teleologischen (aus). Transzendentalität besagt hier, daß Freiheit sich in eine Beziehung zu einem Kausalzusammenhang objektiver Welt setzt, die vom Menschen selbst gemacht worden ist und aus diesem Grunde vom handelnden oder an diesem Machen beteiligten Individuum 'verstanden' werden kann. Die Verstehbarkeit der vom Menschen selbst gemachten Welt ermöglicht die Setzung von Handlungszielen und die Wahl zwischen ihnen, die aus diesem Grunde als teleologisch zu definieren sind."(167) Während er in seinem theoretischen Hauptwerk "Die Wissenschaft von der Gesellschaft" anknüpfend an Lukács von einem reinen post festum Charakter der Erkenntnis gesprochen hatte, da nur im Nachhinein alle Elemente der konkreten Totalität in ihrer Beziehung zueinander untersucht und erkannt werden können, reicht ihm nun die einfache Teilnahme am Prozeß des "Machens" aus, um die Welt zu erkennen und diese teleologisch zu verändern. Kofler ignoriert, scheinbar alle eigenen Erkenntnisse über Entfremdung und Verdinglichung vergessend, die Differenz zwischen reinem Machen und teleologischem Hervorbringen, denn es ist eine Täuschung, einem Fabrikarbeiter bei Opel zu unterstellen, daß er am Band PKWs montiert im vollen Bewußtsein der Technik, die diesem Prozeß zugrunde liegt, und einer bewußten Setzung eines Ziels, das über die Ebene des Schichtendes und des Lohns hinausgeht, wobei ihm dies nicht als sein individueller Fehler angekreidet werden kann, sondern das Resultat der kapitalistischen Arbeitsteilung ist, die Kofler einfach "aufhebt", um einen Übergang vom Individuum zum geschichtlichen Prozeß zu konstruieren.

Freiheit tritt für Kofler in drei Gestalten auf: 1. "Die harmonische Gestalt der Freiheit realisiert sich unter vor- und nachklassengesellschaftlichen Bedingungen und definiert sich (...), durch die totale Identität von ökonomisch bedingter Kausalität und nach Freiheit strebendem Telos."(170) Ich halte diese These für abwegig, auch wenn auf die Frage, ob es in der Genese des Menschen Freiheit gab oder nicht, an dieser Stelle nicht ausführlich eingegangen werden kann. Freiheit setzt meiner Ansicht nach einen bewußten Humanismus voraus, der sich erst im Lauf der und im Kampf gegen die Klassengesellschaft konstituieren kann.

³²⁵ Kofler 1991; S.326.

³²⁶ Kofler, Leo; Aggression und Gewissen - Grundlegung einer anthropologischen Erkenntnistheorie; München 1973. Ab hier beziehen sich alle Angaben im Text (S.) auf diese Arbeit.

2. "Im Gegensatz zur harmonischen oder vollendeten Gestalt der Freiheit steht die relative der jeweiligen Klassengesellschaft, deren höchste Form die bürgerliche ist."(170)

3. "Radikal unterscheidet sich von den historischen Gestalten der Freiheit, deren wir die beiden entgegengesetzten der harmonischen und der relativen hervorgehoben haben, die absolute oder anthropologische. Sie fragt nicht nach dieser oder jener Freiheit, sondern nach Freiheit überhaupt, nach der grundsätzlichen Möglichkeit von Freiheit; sie ist als absolut zu definieren deshalb, weil es sie entweder überhaupt gibt, (...) oder sie überhaupt nicht geben kann."(170/171) Diesem Aspekt der Freiheit widmet sich Kofler mit besonderer Inbrunst und kommt zu dem Resultat, "daß alle in teleologischer Form sich manifestierenden Absichten und Tätigkeiten des Menschen deshalb gleichzeitig Bestrebungen der Freiheit implizieren"(171/172), weil "das Prinzip der Freiheit (...) in der Arbeit selbst angelegt ist."(172) Von hier bis zur Festschreibung des Grundsatzes, daß "der Mensch (da) seiner Natur nach ein zweckgerichtetes (teleologisch) arbeitendes Wesen ist, er auch ein freies Wesen (ist)"(173), ist es nicht weit. Dementsprechend macht "der Mensch nicht Geschichte, weil es ihn langweilt und er sich sinnwidrig zu beschäftigen genötigt sieht, sondern weil sie ihm etwas einbringt, nämlich, auf welchen Umwegen immer, Freiheit!"(177) Da Kofler glaubt, daß dieser "Drang des Menschen nach selbstverwirklichender Freiheit unzerstörbar (ist)"(183), muß kritisiert werden, daß er die marxische Theorie und den revolutionären Humanismus in einen mystischen Naturalismus verwandelt, in dem nun nicht wie bei Stalin die Eigendynamik der Produktivkraftentwicklung der Freiheit zum Durchbruch verhilft, sondern der Rekurs auf die menschliche Natur, die sich hinter der Charaktermaske des entfremdeten und verdinglichten Menschen verbirgt und nur auf den Akt der Demaskierung um Mitternacht wartet - jedoch, der Zeremonienmeister hört nicht auf das Flehen seines Gastes Kofler und so dauert der Karneval des Seins bis heute an.

3.3.4. "Die Blochsche Philosophie insgesamt ist keine Philosophie, die der Arbeiterklasse nützt"³²⁷

Diese, als Todesurteil verstandene Charakterisierung der Philosophie von Ernst Bloch traf Bloch selbst stärker als seine Anhänger in der heutigen Zeit, denn er hütete sich gerade nicht davor, nach Hegel erbaulich zu sein, sondern er wollte die Menschen das Hoffen lehren.³²⁸ Erbauung der Menschen als erster Schritt zur Entwicklung von Hoffnung und damit als Vorahnung der neuen Welt und revolutionäre Praxisbegründung sind Kernpfeiler der Philosophie von Ernst Bloch, deren gedankliches Geflecht es im weiteren zu enthüllen gilt.

³²⁷ Herold, Rudolf; Bemerkungen zur Philosophie Blochs; in: Ernst Blochs Revision des Marxismus - Kritische Auseinandersetzungen marxistischer Wissenschaftler mit der Blochschen Philosophie; Berlin/DDR 1957; S.229.

³²⁸ Bloch, Ernst; Das Prinzip Hoffnung; in: Bloc, Ernst; Gesamtausgabe Bd.5, S.1; Frankfurt/Main 1977. Im weiteren wird, wenn nicht anders vermerkt, diese Gesamtausgabe zitiert (Bd.,S.).

Das blochsche Werk wird in der Sekundärliteratur in drei Epochen eingeteilt, und dieser Einteilung möchte ich mich anschließen, da sie mir zutreffend erscheint.³²⁹ Die erste Epoche ist gekennzeichnet durch Blochs Hinwendung zum Marxismus und ähnelt stark der seines Freundes Georg Lukács, aber an Stelle von "Geschichte und Klassenbewußtsein" steht bei Bloch "Geist der Utopie", wobei der Vergleich der beiden Versionen dieses Werkes von 1918 und 1923 diesen Entwicklungsprozeß, der vorerst auf den philosophisch-theoretischen Bereich beschränkt blieb, deutlich zu Tage treten läßt.³³⁰ Die zweite Epoche, in der Bloch abweichend von vielen anderen Theoretikern seiner Zeit nicht einfach das Praxisverständnis der kommunistischen Parteien übernahm, ist geprägt von der Suche nach der Begründung und Analyse einer Praxis und wird in seiner Arbeit über "Thomas Münzer" von 1921, die weit mehr ist als eine historische Analyse der Motivationen und Handlungsmuster des "Führers" des Bauernkrieges, entwickelt. Ohne die ausführliche Analyse dieses Textes ist Blochs späteres Verhalten gegenüber der Sowjetunion und sein Beitrag zur Kritik des Faschismus, auf die nur am Rande eingegangen werden kann, kaum zu verstehen. Als dritte Phase kann Blochs Entwurf einer handlungsorientierten, neo-utopistischen Theorie verstanden werden, deren verschiedene Etappen durch "Das Prinzip Hoffnung" von 1959, "Naturrecht und menschliche Würde" von 1961 und einzelne Aufsätze in seinem Spätwerk repräsentiert werden.

Bloch war, wie die meisten seiner Zeitgenossen vor dem ersten Weltkrieg, zwischen den beiden großen Systemen der deutschen Philosophie hin und her gerissen und so muß vor allem die erste Ausgabe von "Geist der Utopie" als Auseinandersetzung mit Kant und Hegel verstanden werden. "Das Ziel wäre dann erreicht, wenn es gelänge, was bisher nie ganz zusammenkam: das Zungenreden und das Weissagen, das Seelenhafte und das kosmisch Totale, zu vereinen; dergestalt, daß das Rufen und Erarbeiten durchgehends vor das Antworten gelegt würde, daß weiterhin alle unteren, bereits realen Formen der Vermittlung systematisch wohl durchlaufen werden, daß schließlich auch die Befreiungsmächte der Gesellschaft und die Erziehungs-, Theurgiemächte der Kirche sorgfältig objektiv aufgebaut und durchdacht werden: um daraus erst, von diesen großen Observatorien her das Innerliche, die Seele als echten Kosmos, die Selbstbegegnung als

³²⁹ Die Sekundärliteratur ist sich bei Bloch nicht einig, wie sie ihn bewerten soll, als "Philosoph der Konterrevolution" (Gropp, Rugar Otto; Ernst Blochs Hoffnungsphilosophie - eine antimarxistische Welterlösungslehre; in: Ernst Blochs Revision des Marxismus; Berlin/DDR 1957; S.9-49), als "unmarxistischen Marxist" (Holz, Hans-Heinz; logos spermaticos - Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt; Darmstadt/Neuwied 1975), als "reaktionärer Philosoph" (Damus, Renate; Ernst Bloch - Hoffnung als Prinzip - Prinzip ohne Hoffnung; Meisenheim am Glan 1971), als "Evolutionist" (Maihofer, Werner; Ernst Blochs Evolution des Marxismus; in: Über Ernst Bloch; Frankfurt/Main 1968; S.112ff.), als "Gegner des dogmatischen Marxismus" (Fetscher, Iring; Ein großer Einzelgänger; in: Über Ernst Bloch 1968; S.107), als "Apologet des Stalinismus" (Bütow, Hellmuth; Philosophie und Gesellschaft im Denken Ernst Blochs; Westberlin 1963), als "Marxist im klassischen Sinne" (Negt, Oskar; Vorwort in: Horster, Detlev; Bloch zur Einführung; Hannover 1980) oder als "Begründer einer revolutionären Weiterentwicklung des Marxismus" (Franz, Trautje; Revolutionäre Philosophie in Aktion - Ernst Blochs politischer Weg, genauer besehen; Hamburg 1985).

³³⁰ Vgl. die Gegenüberstellung der beiden Versionen bei Holz (Holz 1975; S.210-215).

den Inhalt aller Kulturwerte, die Feinde und Genien der universalen, absoluten Selbstbegegnung in der Apokalypse zu systematisieren, als welche allein den völligen Mechanismus des Erwachens und der mystischen Selbsterfüllung in Totalität vorstellt."(16,294) Bloch vermutet also hinter dem "als ob" des kategorischen Imperativs ein "noch nicht" im Sinne einer Hoffnung auf die Zukunft, die der Grundgedanke seines Werkes werden sollte und in dieser frühen Phase in der Gestalt eines "*System des theoretischen Messianismus*"(16,337) auftritt, das die "'Theorie des Lebens', die 'Theorie des Weltbaus', die 'Philosophie der Geschichte', die 'Philosophie des Staates', das 'System der Ästhetik', die 'Logik der Philosophie', die 'Ethik und Metaphysik der Innerlichkeit'"(16,336) "sturmreif machen (soll) für die Propheten, für den praktischen Messianismus"(16,337), als deren ersten Propheten er natürlich keinen anderen als sich selbst erkannte. Im Mittelpunkt von "Geist der Utopie" steht folgerichtig auch sein Versuch, einen neuen Menschen zu proklamieren, als dessen ersten Verkünder er einen Messias als Vorbild erörtert, der nicht nur "der Bringer absoluter Adäquation" sei, sondern "nichts ist als das endlich aufgedeckte Angesicht unserer unaufhörlich nächsten Tiefe."(3,247) Wie viele seiner Zeitgenossen erkannte auch der Prophet Bloch, daß die gesellschaftliche Realität nach den Erlebnissen des ersten Weltkrieges nicht mehr in die alte Form zurückfinden könne und stellte sich die Frage, welche neue Form der Gesellschaft die Menschen anstreben und welche sie anstreben sollten, um ein "glücklicheres" Leben zu führen als unter der Herrschaft der kaiserlichen Obrigkeit. "Die bestehende Welt ist die vergangene Welt und das geistentleerte Objekt der Einzelwissenschaft; aber die menschliche Sehnsucht in beiderlei Gestalt: als Unruhe und als Wachtraum, ist das Segel in die andere Welt. Dieses Intendieren auf einen Stern, eine Freude, eine Wahrheit gegen die Empirie, hinter ihrer satanischen und erst recht hinter ihrer Inkognito-Nacht, ist der einzige Weg, noch Wahrheit zu finden; die Frage nach uns ist das einzige Problem, die Resultante aller Weltprobleme, *und die Fassung dieses Selbst- und Wirproblems in allem, die weltdurchschwingende Eröffnung der Pforten der Heimkehr ist das letztthinnige Grundprinzip der utopischen Philosophie.*"(3,260) Was erwartet aber den Menschen, wenn er sich auf die Suche nach dem Ich macht? Anders als Kant vermutet Bloch dort nicht, die göttliche Allmacht zu finden, sondern das Wesen des Menschen, wobei gefragt werden muß, und Bloch kann diese Frage wie nicht anders zu erwarten nicht beantworten, was denn dieses Wesen ist. Da der Mensch nicht auf Gott vertrauen kann, da es Gott nicht gibt, kann er auf dem Weg zu sich selbst auch nicht auf die Hilfe der Götter rechnen, sondern muß selbst aktiv werden. "Wird aber nichts als die Seele gewollt, so enthüllt sich darin zugleich das Wollen selber. Das Treibende ist in seiner Tiefe zugleich der Inhalt, die einzige Anlangung, Deckung des Treibens. (...) So sind wir Wandernde und Kompaß zugleich: die endlich mit sich selbst gedeckten Intensitäten sind und bleiben selber, wie *vor* der Kategorie das Rätsel, so *nach* der Kategorie die allein gemeinte Lösung, noch über der bislang höchsten Transzendenz von Idee erscheinend. Erschien also das Ding an sich als dieses, was noch nicht ist, was im gelebten Dunkel, im actualiter Blauen der Objekte, zugleich auch hinter allem Gedanken als Gehalt des tiefsten Hoffens und Staunens treibt und träumt, so definiert sich nun - gemäß der letzten Einheit von Intensität und Licht als *deren* Selbstenthüllung - das Ding

an sich genauer als *Wille zu unserem Gesicht* und schließlich als *das Gesicht unseres Willens*."(3,344/345) Diese Auflösung des Beziehungsgeflechtes "Mensch als Ursache - Mensch als Folge" nach der Seite des Individuums hin, das durch seinen individuellen Willen die Welt ergründen und ändern kann wie der hegelsche Knecht, steht wie dieser vor dem Dilemma, daß untersucht werden muß, warum das "Noch Nicht" noch nicht ist. Bloch, dem zu diesem Zeitpunkt der marxische Begriff der Entfremdung noch unbekannt war, sucht die Lösung für die Behinderung des Menschen auf seinem Weg zum selbstbewußten Wesen in einer Erweiterung der freudschen Traumdeutung und den Begriffen des "Nicht-Mehr-Bewußten" und des "Noch-Nicht-Bewußten"(3,241-247). Insgesamt muß gesagt werden, daß Bloch in dieser Phase Marx nur als Lückenbüßer in seinem mir nicht klaren Konzept für eine Überwindung des de facto und für die Postulierung einer Philosophie des "Noch-Nicht" instrumentalisiert. Dies ist nicht verwunderlich, geht es Bloch doch um die "Rettung" der Seelen der Menschen. Marx wirft er seine Verwissenschaftlichung des Sozialismus vor, da er das Individuum nicht in den Mittelpunkt stelle, sondern die Ökonomie als Ursache allen Übels sehe. Diese Ausführungen lassen deutlich erkennen, daß Marx ihm kaum bekannt gewesen sein kann, sondern er sich diesen vermutlich über marxistische Sekundärtexte erschlossen hatte, was dieses Zerrbild wenigstens in gewisser Weise verständlich machen würde. Bei Marx "wirkt ein getrenntes Verfahren, das nicht mit seelischen Mitteln, mit einem 'Bund der Gerechten' wirtschaftliche Verhältnisse bestimmen will, sondern das das Wirtschaftliche aus dem Seelischen heraussetzt und das Seelische aus dem Wirtschaftlichen ableitet (...) Was wirtschaftlich kommen soll, die notwendig ökonomisch-institutionelle Änderung, ist bei Marx bestimmt, aber dem neuen Menschen, dem Sprung, der Kraft der Liebe und des Lichts, dem Sittlichen selber ist hier noch nicht die wünschenswerte Selbständigkeit in der endgültigen sozialen Ordnung zugewiesen."(3,302/303) Diesem Manko der marxischen Theorie, wobei anheim gestellt sei, ob dies so ist oder nicht, widmet Bloch in seinen weiteren Werken seine besondere Aufmerksamkeit. Sein Ziel war dabei die Verbindung von Ethik, die den Vorteil hat, daß nur dort "man in sich bleibend zum Anderen werden kann"(16,358), und revolutionärer Strategie und Taktik zum "kategorischen Imperativ mit dem Revolver in der Hand"(3,302), zum "Jesus der Peitsche und dem Jesus der Menschenliebe zugleich."(3,302) Das Ende des Kapitels "Karl Marx, der Tod und die Apokalypse" offenbart Blochs damaligen revolutionären Mystizismus: "Es ist so, wie der Baalschem sagt, daß erst dann der Messias kommen kann, wenn sich alle Gäste an den Tisch gesetzt haben; dieser ist zunächst der Tisch der Arbeit, jenseits der Arbeit, dann aber sogleich der Tisch der Herrn; - die Organisation der Erde besitzt im philadelphischen Reich ihre letztthin ausrichtende Metaphysik."(3,307). Bloch erkannte aber selbst, daß seine Hoffnungsphilosophie ihre Wirkung verfehlt, solange sie dem Individuum keinen Weg aus der Realität eröffnet, da jede Hoffnung auf die Verwirklichung des "Noch-Nicht-Seienden" ohne die Aktion der Menschen nichtig ist.

Am Beispiel von Thomas Münzer, der Bloch "wesentlich als klassenbewußter, revolutionärer, chiliastischer Kommunist"(2,25) erscheint, versucht er, seine eigenen Handlungs- und Entscheidungsgrundlagen zu exemplifizieren, um so dem Leser als

Messias den Weg in eine bessere Welt zu öffnen. "Thomas Münzer als Theologe der Revolution" versteht er als "ein Coda zu dem 1918, dann wieder 1923 erschienen 'Geist der Utopie'. Seine revolutionäre Romantik findet Maß und Bestimmung in dem Buch 'Das Prinzip Hoffnung'."(2,230) Theoretische Grundlage ist der angesprochene mythische Optimismus, der seine Nahrung aus dem Glauben an den menschlichen Willen, in Glück und Freiheit zu leben, bezieht. Entsprechend dieser Hoffnung auf eine bessere Realität in der Sphäre des "Noch-Nicht" gewinnt die Praxis Gewicht als Zerstörung des de facto. "Hoch scheint über die Trümmer und zerbrochenen Kultursphären dieser Welt der Geist unverstellter Utopie herein, erst im innersten Ophir, Atlantis, Orplid, im Haus absoluter Wir-Erscheinung seines Pols gewiß. Derart also vereinigen sich endlich Marxismus und Traum des Unbedingten im gleichen Gang und Feldzugsplan; als Kraft der Fahrt und Ende aller Umwelt, in der der Mensch ein gedrücktes, ein verächtliches, ein verschollenes Wesen war; als Umbau des Sterns Erde und Berufung, Schöpfung, Erzwingung des Reichs: Münzer mit allen Chiliasten bleibt Rufer auf dieser stürmischen Pilgerfahrt. Und nicht nur neues Leben in der alten Wirklichkeit breche an, sondern offen ist jeder Überschwang geworden, offen liegt die Welt und Ewigkeit, die neue Welt der Wärme und des Durchbruchs, des breit aus dem Menscheninneren herausbrausenden Lichts; jetzt muß Reichszeit werden, dorthin geht die Strahlung unseres nie entsagenden, unenttäuschten Geistes. Wir haben genug Weltgeschichte gehabt, es war auch genug zu viel, viel zuviel Form, Polis, Werk, Blendwerk, Absperrung durch Kultur: offen regt sich ein anderes, ein unwiderstehliches Leben, der enge Hintergrund der Geschichtsbühne, Polisbühne, Kulturbühne entweicht."(2,229) Den Optimismus und die Aufbruchstimmung, die 1919 breite Teile der Arbeiter und Intellektuellen dazu bewogen hatte, das alte Deutschland zu Grabe zu tragen, will Bloch auch nach dem scheinbaren Scheitern der deutschen Revolution nicht mehr missen, und so vermutet er als Träger seiner historisch-teleologischen Setzung eines Fixpunktes des Noch-Nicht das religiöse, innovativ-innerliche Subjekt: "Seele, Tiefe, über allem ausgespannter Traumhimmel, gestirnt vom Boden bis zum Scheitel, scheint herein, es entrollen sich die wahren Firmamente, und unaufhaltsam zieht unsere Straße des Ratschlusses bis zu jenem geheimen Sinnbild hinüber, auf das sich die dunkle, suchende, schwierige Erde seit Anbeginn der Zeit zubewegt."(2,229)

Diese Mischung aus mythischem Glauben an die spontane Revolution, messianischer Religiosität und "wissenschaftlichem Sozialismus" sah Bloch schon in den Bauernkriegen des 16. Jahrhunderts in Grundzügen gegeben, vor allem in den revolutionären Predigten von Thomas Münzer. Schon dort glaubt Bloch, die Mischung aus mystisch-chiliastischer Revolutionstheologie und politischer Kompromißlosigkeit zu finden, die für ihn Element und Erbe aller revolutionären und utopischen Bewegungen ist, die den Anbruch der Freiheit durch den Aufstand der Unterdrückten gegen jegliche Herrschaft in Angriff nehmen. In diesem Sinne kann man Bloch mit gewissen Einschränkungen eher einem religiösen Anarchismus zurechnen als dem Lehrgebäude des dogmatischen Marxismus, auch wenn er gleichzeitig mit demonstrativem Optimismus erklärt: "Mögen sich starke Kräfte auch dagegen rühren, so stößt der Mensch doch endlich vom Boden ab und hinüber. Unser äußeres Leben will unfühlerbar werden, wir treten aus ihm heraus, es

unterliegt steigend der Maschine und Beherrschung, der endlich entlastenden Beherrschung des Unwesentlichen. Und gerade dieselbe Kraft, die die Maschine schuf und mit Willensumbruch zum Sozialismus treibt, setzt auch jenes Geheime, noch Latente am Sozialismus, das Marx übersah, übersehen mußte, wollte er endlich Not und Zufall zwingen, das im Deutschland Münzers aber, in Rußland seine revolutionär-religiöse Erberinnerung unweigerlich innehat."(2,227) Wie schon angedeutet instrumentalisiert Bloch den "Führer" der Bauernkriege als Vorbild für seine messianische Revolution, deren ethischer Charakter in Formulierungen wie dem "Gewaltrecht des Guten"(2,112) deutlich wird. Ihn interessiert weniger, warum die "einfachen" Menschen "Revolution machen", sondern seine Ansprechgruppe ist vor allem die kritische Intelligenz, die die Einsicht in die Totalität des gesellschaftlichen Seins zu haben glaubt. Denn nur diese kann beurteilen, ob Blochs Kriterien für eine revolutionäre Situation, die nach Lenin dann besteht, wenn die oben nicht mehr können und die unten nicht mehr wollen, erfüllt sind und es so die Pflicht der Messiasse ist, die Revolte ins Werk zu setzen. "Es gibt Zeiten, in denen das Übel so ungeheuerlich anwächst, daß der Duldende, gerade dadurch, daß er duldet und die anderen dulden läßt, das Übel erst recht vermehrt, bestärkt, bestätigt, ja sogar herausfordert. Er macht durch sein Nicht-Widerstehen andere schuldig oder führt sie wenigstens in Versuchung, und das 'Widerstehen' durch Liebe statt durch Gewalt hat bislang noch nirgends die böse Gewalt ausgerissen oder auch nur entwaffnende Scham erregt."(2,113/114) Seine revolutionäre Propaganda kann auch in dieser Phase kaum als in der Tradition von Marx stehend verstanden werden, ist doch die Setzung der Beziehung "Duldung-Gewalt" und "Liebe-Gewalt" als Maßeinheit für die Beurteilung der gesellschaftlichen Situation kaum vereinbar mit langfristigen Strategien, sondern eher Ausdruck eines gefühlsozialistischen Glaubens an die Spontanität, um dann das erlebte Unrecht abzuschütteln. "Folglich also steht die Liebe so lange nicht im Gegensatz zur Gewalt, ihrem niedersten Diener, als es noch nicht gelungen ist, durch reines Dulden dem Übel grundhaft zuvorzukommen, als mithin noch kein Christus das Amulett besaß, das das Schwert ersetzte und die Hölle kampflos den Grenzen des Paradieses hinzutat."(2,114/115) Diese Thesen nach der blutigen Niederschlagung der deutschen Revolution zu postulieren, die gerade in Bayern versucht hatte, die Spirale der Gewalt zu durchbrechen und einen Sozialismus der Liebe proklamiert hatte, zeugt von Blochs ungebrochenem Optimismus, der wahrhaft religiöse Formen annimmt. Vehement stellt er sich gegen die These der permanenten Revolution, die auch nach der Etablierung einer neuen Ordnung auf die gewaltsame Unterdrückung aller Feinde angewiesen zu sein glaubt und steckt so die Grenzen des "Gewaltrechts des Guten" ab, das gerade nicht, wie in Rußland, einer Institution der revolutionären Gewalt (Tscheka) bedarf, sondern sich auf den kurzen Moment der gewaltsamen Beseitigung der Gewalt beschränken soll. "Lediglich Spuren eines gewaltloseren Durchbruchs haben sich bislang gezeigt, derart daß man mindestens dem falsch placierten Bruder den Schädel erleuchten kann, damit er sich ihn nicht einschlägt. Ja daß vielleicht auch der Sozialisierungsprozeß, jedoch erst: *nach* der ersten, notwendig gewaltsamen Besitzergreifung der Produktionsmittel, 'friedlich' rational fortgeführt werden kann."(2,114) Dies ist eine der wenigen Stellen, in denen die langsame Hinwendung Blochs zum Marxismus nachweisbar ist, denn die

Sozialisierung der Produktionsmittel war, wie in Kapitel 2.2.2. gezeigt, die vom Marxismus als zentral analysierte Kategorie für eine Transformation vom Kapitalismus zum Sozialismus, auch wenn aus heutiger Sicht gesagt werden muß, daß sie zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für eine Gesellschaft der Freiheit, Gleichheit und Solidarität ist.

In seinem Buch "Durch die Wüste"³³¹ übertrug Bloch seine im "Thomas Münzer" abstrakt entwickelten Vorstellungen eines revolutionären Rufers in der kapitalistischen Wüste auf die konkreten Zeitumstände der frühen Weimarer Republik. "Das Alte besteht weiter, nur in schlimmster Verhäßlichkeit und kleinbürgerlichster Prosa; nichts Seelisches nichts Sittliches wird berührt und umgebrochen; den Traumtrieb, ohne den vollends keine Revolution bestehen mag, hütet man sich in die Politik zu rufen, in die öde Routine und den hilflosen Aufklärer der regierenden Gewerkschaftsbürokratie."³³² Die Aufgabe der revolutionären Apostel, die Bloch als die Avantgarde des "Noch-Nicht" versteht, ist es, diesen Traumtrieb verstärkt in die Sphäre des Politischen einzuschleusen. Spätestens mit dem Sieg des Faschismus, der auch Bloch zur Flucht aus Deutschland veranlaßte, muß ihm deutlich geworden sein, daß diese Appelle an die Allgemeinheit wirkungslos verpuffen, wenn sie nicht ein Bündnis mit ihnen nahestehenden politischen Kräften eingehen. Hier liegt nach meinem Dafürhalten der Kern der Annäherung Blochs an die KPD begründet. Arno Münster kommt zu der These, daß Bloch in dieser Zeit seine Position als Geistarbeiter darin sah, "seine historische Mission und Funktion auch durchaus außerhalb der organisierten Klassenpartei und ihres Apparats stehend voll und ganz als Theoretiker und Sympathisant erfüllen (zu) können und daß er in dieser Mission, mit diesem Auftrag, die Praxis stets auf ihren theoretischen Inhalt, auf ihren 'Human-Inhalt' und ihre Tendenz zu überprüfen, genau so unentbehrlich, wenn nicht sogar wichtiger sei als der stets in die Forderungen der Tagespolitik eingebundene Parteifunktionär."³³³ Diese Position, die sich grundlegend von der Lukács' unterscheidet, der die Intellektuellen beschwor, in die kommunistischen Parteien zu gehen, um so durch einen salto vitale ihre "bürgerliche" Klassenlage zu verlassen und revolutionär aktiv zu werden, sollte Blochs weitere politische und theoretische Entwicklung bis zu seiner Übersiedlung aus der DDR in die BRD bestimmen: als revolutionärer Theoretiker und als Mahner des Humanismus im Umfeld der Kommunistischen Partei, ohne selbst Mitglied zu werden.

Bevor auf Blochs theoretisches Hauptwerk und seine dritte Entwicklungsphase eingegangen wird, soll noch kurz auf seine, von der marxistischen Auffassung abweichende Faschismusanalyse eingegangen werden, wie er sie in "Erbschaft der Zeit" von 1935 als Beitrag entwickelte, um "Länge und Breite der bürgerlichen Endfahrt zu

³³¹ Bloch, Ernst; Durch die Wüste - Kritische Essays; Berlin 1923. Dieses Büchlein, das eine Sammlung von Aufsätzen zur Kultur- und Gesellschaftskritik aus den Jahren 1914-1923 enthält, fehlt überraschenderweise, wie auch eine ganze Reihe anderer, meiner Ansicht nach wichtiger Schriften, in der Gesamtausgabe.

³³² Bloch 1923; S.30.

³³³ Münster, Arno; Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch; Frankfurt/Main 1982; S.110/111.

bestimmen, damit sie wirklich eine Endfahrt sei."(4,20) Damit knüpft er einerseits an die marxistische Theorie an, nach der der Faschismus als bürgerlicher Notanker gegen die kommunistische Revolution installiert wurde - "Lux in tenebris cimmeriis erlangte damals große Bedeutung im Kampf um die indogermanische Heimat, gedieh zur Konkurrenz gegen das Ex oriente lux"(4,93) -, andererseits an die Vorstellung der "kritischen Theorie", die, wie im Kapitel über Horkheimer ausgeführt wird, den Faschismus als Wahrheit und damit als letztes Stadium der kapitalistischen Entwicklung verstand. Minutiös weist Bloch den Versuch der nationalsozialistischen Bewegung nach, revolutionäre Symbole und Methoden für ihre Bewegung nutzbar zu machen, und liefert so die vergessene Begründung für die äußerliche Ähnlichkeit von Faschismus und Kommunismus, die heute als ursächliche Begründung für die "Theorie" des Totalitarismus präsentiert wird. "So öffte die Hölle von Anfang an mit Heilsfratze, noch und noch."(4,70) Der Faschismus "stahl" der revolutionären Bewegung 1.) "die rote Farbe"(4,70), 2.) "die Straße, den Druck, den sie ausübt"(4,70) und 3.) "zuletzt gibt man vor, nichts zu denken, als was die Dinge verändert."(4,73) "Also begnügt sich der Feind nicht damit, Arbeiter zu foltern und zu töten. Er will nicht bloß Rotfront zerschlagen, sondern zieht der angeblichen Leiche auch den Schmuck ab. Der Betrüger und Mörder kann sich anders nicht sehen lassen als mit revoluzzerhaften Reden und Kampfformen. (...) Doch freilich, es gelänge nicht einmal dieses Blendwerk, und der Betrug mit ihm wäre nicht notwendig, wenn nicht eben eine fortwährende revolutionäre Situation bestünde, die man durch Diebstahl ihrer Embleme akut zu werden verhindert. Man muß bis Luther im Bauernkrieg zurückgehen, um einem ähnlichen Betrug mittels pervertierter revolutionärer Losung zu begegnen (damals hießen sie: Freiheit des Christenmenschen); und auch der Judas in Luther wird vom Satan Hitler noch weit überboten. Das Erwachen aber aus der nationalsozialistischen Verzückung wird desto belehrender für ihre Massen sein, je verheißungsvoller an antikapitalistischer Sehnsucht die Verzückung war und je 'schlagartiger' sich erweist, daß ihre Inhalte auf dem geglaubten Naziboden am schlimmsten mißlingen."(4,74/75) Deswegen wirft Bloch auch der KPD vor, nicht genug Widerstand bei der Besetzung der revolutionären Begriffe durch die Nazis geleistet zu haben. "In Rußland kommt man den Bauern mit Erntefesten und Lenin-Grab entgegen, ersetzt ihnen die Kirche durch Kollektiv und junge Symbole; in Deutschland überläßt der Marxismus all diese Anschlüsse der Reaktion. In Deutschland wäre der Gewinn der verelendeten Mitte und die Aktivierung ihrer 'ungleichzeitigen' Widersprüche zum Kapitalismus genau so wichtig, wie es der Gewinn der Bauern in Rußland war; trotzdem gibt es kaum eine Taktik und Befolgung Lenins, die den Aufklärer des Vulgärmarxismus entscheidend desavouierte. Aufklärer ist Abstraktion, nicht Ganzheit und *aufgebrochenes* Irrationale darin; scheint noch nicht die Zeit, einer Ganzheit Beine zu machen, welche sozialistisch weithin eingeschlafen ist, so wohl die Zeit, um das Menetekel des Nationalsozialismus in Sachen bleibender Irratio zu benutzen."(4,68)³³⁴

³³⁴ "Indem der marxistischen *Propaganda* aber jedes *Gegenland* zum Mythos fehlt, jede Verwandlung mythischer Anfänge in wirkliche, dionysischer Träume in revolutionäre: wird am Effekt des Nationalsozialismus auch ein Stück Schuld sichtbar, eine nämlich des allzu üblichen

Prinzipiell erinnert diese Vorstellung von der Auseinandersetzung zwischen Marxismus und Faschismus um die Hegemonie der revolutionären Begrifflichkeit stark an das Konzept von Gramsci, wie es in Kapitel 3.3.1. analysiert wurde, wobei sicher ist, daß beide ihre Konzepte unabhängig voneinander erarbeitet haben. Die Vorstellung, einen Mythos zu instrumentalisieren, um das Gute durchzusetzen, ist fast genauso alt wie die Vorstellung des Guten schlechthin. Man findet diese Vorstellung schon bei Platon und Machiavelli und sie wirkt in jeder Art von Diktatur, sei sie faschistisch, kommunistisch oder demokratisch. Sie ist das Gegenteil von einem progressiven Streben nach Emanzipation der Menschen. So verführerisch die Vorstellung für den Revolutionär auch sein mag, die Menschen zu ihrem Besten zu täuschen und zu hintergehen, führen doch all diese Ansätze nur in eine neue Form der Unterdrückung des Menschen durch den Menschen. Marx stellte die Frage, wer die Erzieher in der Erziehungsdiktatur, die Bloch wohl vor Augen hat, erziehen soll, und formulierte damit das Damoklesschwert jeder Erziehungsdiktatur. Die Entscheidung der Sowjetunion, die zaristische Mystik durch den Leninkult für sich nutzbar zu machen, führte in den Gulag und in das zwangsweise Ende dieser menschlichen Entwicklungsvariante, da es die Kernstruktur des Mythos ist, durch geschickte Rhetorik alles zu rechtfertigen. Wenn die DDR nach dem Sieg über den Faschismus die ganze nationale Phraseologie übernahm und diese bis heute selbst in kommunistischen Köpfen herumspukt, darf man sich nicht wundern, wenn ausländische Häuser brennen. Der Mythos ist ein Mittel, das den Zweck rechtfertigt, nach dem man den Mythos in die Welt gesetzt hat in dem Glauben, daß der Zweck alle Mittel heiligt. In einer Erziehungsdiktatur ist die Kontrolle der Erzieher unmöglich, da sie selbst die Kriterien ihrer Handlungen sind, bzw. diese Kriterien selbst setzen. Ich stimme in diesem Punkt völlig mit Horkheimer darin überein, daß eine progressive Bewegung, auch wenn es ihr den Einfluß auf die vermeintliche Masse verstellt, um jeden Preis verhindern muß, sich dem Mythos hinzugeben und vielmehr ihre eigenen Reihen immer auf Reste irrationaler Gedanken absuchen muß, um als Bewegung in Richtung einer rationalen Freiheit, einer rationalen Gleichheit und einer auf Vernunft gebauten Solidarität zu wirken.

Als absolut kontraproduktiv für eine emanzipatorische Bewegung ist Blochs Transformation seines alten Messias-Glaubens zu kritisieren: "Die revolutionäre Klasse und ganz sicher die revolutionär noch Unentschiedenen wünschen ein Gesicht an der Spitze, das sie hinreißt, einen Steuermann, dem sie vertrauen und dessen Kurs sie

Vulgärmarxismus." (4,66) Wenn die kommunistische Propaganda wirklich apollinisch gewesen wäre, wäre ich zumindest lieber Vulgärmarxist als Mystiker. Meiner Ansicht nach ist es wahrscheinlich, daß ein Zusammenhang zwischen Blochs enttäuschter Abwendung von der kritischen Intelligenz und seiner neuen Liebe zum Proletariat mit diesem Streben nach einfacher mythischer Erfahrbarkeit der neuen Welt schon in der alten besteht. "Die rein von heute geborene Not, die der Arbeiter, hat viel leichtere Mittel sich zu wehren. (...) Seine subjektive Erscheinung, sein subjektiver Faktor sind nicht gestaute Wut, sondern der klassenbewußte revolutionäre Prolet. Seine objektive Erscheinung, sein objektiver Faktor sind nicht untergehender Rest oder *unaufgearbeitete Vergangenheit*, sondern *verhinderte Zukunft*." (4,119) Mir erscheint eher die hier durchbrechende Mystik von subjektiv und objektiv als Vulgärmarxismus - aber das tut nichts zur Sache.

vertrauen - die Arbeit auf dem Schiff geht dann leichter. Die Fahrt ist sicherer, wenn nicht jeder jeden Augenblick die Richtung nachzuprüfen für nötig findet (...) auf dem Marsch muß eine Vorhut und eine Spitze sein (...) neben den erhabenen Vätern des Marxismus leuchtete der Name Lenin auf, es folgte der Name Stalin - wirkliche Führer ins Glück, Richtgestalten der Liebe, des Vertrauens, der revolutionären Verehrung (...) Derart menschliche Dinge wie die Revolution lassen sich ohne sichtbare Menschen, ohne das Vorbild wirklicher Führer kaum durchführen."³³⁵ Aus heutiger Sicht muß man hinzufügen, daß es aber mit den Führern auf keinen Fall zu einer Revolution kommen kann.

Wie bisher erläutert versteht Bloch Propaganda als Praxis seiner philosophischen Theorie und dies nicht nur im spezifischen Umfeld des Antifaschismus, sondern als Konstante revolutionärer Theorie und Praxis, die sich so ganz bewußt in die Tradition der Aufklärung stellt. In seinem Hauptwerk "Das Prinzip Hoffnung", dessen erster Entwurf zwischen 1938 und 1947 entstand, aber erst in den fünfziger Jahren nach und nach in drei Teilen publiziert wurde, versucht er, die schon im Thomas Münzer aufgestellte Forderung der Vereinigung von Hoffnungsphilosophie und Marxismus zu verwirklichen, wobei er sich stark auf die Frühschriften von Marx stützt und eine ähnliche Theorie-Definition vor Augen hat. Während der frühe Marx davon ausging, daß die "Theorie zur materiellen Gewalt wird, sobald sie die Massen ergreift", verliert für Bloch die Theorie ihren Überbau-Charakter - im schematischen Verständnis von Basis und Überbau des Marxismus - indem sie die Funktion von Gesellschaftskritik und revolutionärem Bewußtsein übernimmt und als solche durch das Mittel der Propaganda zum Organ und Ausdruck des "richtigen" Bewußtseins der Basis wird. Die Funktion der Philosophie sieht Bloch, anknüpfend an die Feuerbachthesen von Marx, nicht in der Interpretation der Welt, denn "es gibt seit Marx keine überhaupt mögliche Wahrheitsforschung und keinen Realismus der Entscheidung mehr, der die subjektiven und objektiven Hoffnungsinhalte der Welt wird umgehen können; es sei denn bei Strafe der Trivialität oder der Sackgasse. *Philosophie wird Gewissen des Morgen, Parteilichkeit für die Zukunft, Wissen der Hoffnung haben, oder sie wird kein Wissen mehr haben.* Und die neue Philosophie, wie sie durch Marx eröffnet wurde, ist dasselbe wie die Philosophie des Neuen, dieses uns alle erwartenden, vernichtenden oder erfüllenden Wesens."(5,5) Im Mittelpunkt der Kombination von klassisch-utopischer Philosophie und Marxismus steht die Kategorie des "*docta spes, begriffene Hoffnung*"(5,5), die die Hoffnung auf Veränderung als einen spontanen, menschlichen Grundtrieb mit der Hoffnung als wissende Instanz um die realen Möglichkeiten zur Veränderung zur kognitiven Voraussetzung der Praxis verknüpft. Im Marxismus glaubt er, beide Seiten zu erkennen und umschreibt sie mit "Wärmestrom" und "Kältestrom", wobei er diesen Kältestrom in der Geschichtsauffassung, der Ideologiekritik, im blochschen Terminus im "situationsanalytischen Akt des Marxismus"(5,240) und in der "Bedingungsanalyse" vermutet. "Wobei die Bedingungsanalyse auf der ganzen geschichtlich-situationshaften

³³⁵ Bloch, Ernst; Vom Hasard zur Katastrophe - Politische Aufsätze 1934-1939; Frankfurt/Main 1972; S.311.

Strecke ebenso als Entlarvung der Ideologien wie als Entzauberung des metaphysischen Scheins auftritt; gerade das gehört zum nützlichsten *Kältestrom* des Marxismus. Dadurch wird der marxistische Materialismus nicht nur zur Bedingungswissenschaft, sondern im gleichen Zug zur Kampf- und Oppositionswissenschaft gegen alle ideologischen Hemmungen und Verdeckungen der Bedingungen letzter Instanz, die immer ökonomisch sind."(5,240/241) Neben diesem Kältestrom bietet der Marxismus für Bloch auch einen "begeisternd-prospektiven"(5,240) Akt. "Zum *Wärmestrom* des Marxismus gehören aber die befreiende Intention und materialistisch-humane, human-materialistische Realtendenz, zu deren Ziel all diese Entzauberungen unternommen werden."(5,241) Mit anderen Worten, Bloch spielt auf die wissenschaftlichen und utopisch-sozialistischen Wurzeln des Marxismus an, die auch in dem neuen Theorietypus selbst weiter wirken und deren Verhältnis als wechselseitig zu verstehen ist, oder nach Bloch: "Und das Muster für den Kältestrom um dieses Wärmestroms willen, für den Wärmestrom, der den Kältestrom der Analyse gerade zur Aufzeigung seiner abgeteilten Stadien braucht, findet sich sinngemäß bei Marx (in der Kritik des Gothaer Programms - KSS) selber."(5,1620) Ziel des dialektischen Prozesses zwischen exakter Wissenschaft und Hoffungsphilosophie innerhalb des Marxismus und damit der blochschen Theorie "bleibt die in der sich entwickelnden Materie angelegte Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur. (...) Materialismus nach vorwärts oder Wärmelehre des Marxismus ist derart Theorie-Praxis eines Nachhause-Gelangens oder des Ausgangs aus unangemessener Objektivierung; die Welt wird dadurch zur Nicht-mehr-Entfremdung ihrer Subjekte-Objekte, also zur Freiheit entwickelt. Das Freiheitsziel selbst wird zweifellos erst vom Standort einer klassenlosen Gesellschaft her als bestimmtes In-Möglichkeit-Sein deutlich visierbar. (...) Das Mittel der ersten Menschwerdung war die Arbeit, der Boden der zweiten ist die klassenlose Gesellschaft, ihr Rahmen ist eine Kultur, deren Horizont von lauter Inhalten fundierter Hoffnung, als dem wichtigsten, dem positiven In-Möglichkeit-Sein, umzogen ist"(5,241/242) - ein wahrhaft militanter Optimismus, dem man sich anschließen kann, obwohl oder gerade weil er vage bleibt.³³⁶

Durch die ausführliche Beschäftigung mit dem marxischen Frühwerk kommt Bloch zu der Einsicht, daß unter diesem Gesichtspunkt keine Versöhnung von Hoffungsphilosophie mit der Kritik der politischen Ökonomie und der marxischen Geschichtsphilosophie mehr nötig sei, sondern der Marxismus bereits diese Versöhnung sei und es nun nur noch darauf ankomme, diese beiden Grundströmungen zu harmonisieren. Auch in anderen Bereichen nähert sich Bloch im "Prinzip Hoffnung" dem Marxismus an, auch wenn die

³³⁶ Auch auf die Gefahr hin, daß der Leser an der Fülle von Zitaten erstickt, noch eine, meiner Ansicht nach zentrale und für das Verständnis der blochschen Philosophie unverzichtbare Passage: "Und wieder nicht, als ob die Aktivität, die zur Weltveränderung, also zum militanten Optimismus gehört, auch nur einen Augenblick ohne Bündnis mit den real-gegenwärtigen Tendenzen wirklich eingreifend, haltbar umwälzend sein könnte; denn bleibt der subjektive Faktor isoliert, so wird er lediglich ein Faktor des Putschismus, nicht der Revolution, der Spiegelbergereien, nicht des Werks. Sind jedoch die Anschlüsse der Entscheidung eingesehen - und es ist eben das Wissen in der Entscheidung, das diese Einsicht garantiert -, dann kann die Macht des subjektiven Faktors nicht hoch, auch nicht tief genug eingeschätzt werden, gerade als die *militante Funktion* im militanten Optimismus." (5,229)

Vertreter der dogmatischen Variante dieser Auslegungsweise des marxischen Werkes dies, wie oben angesprochen, bezweifelten. In einigen Teilbereichen versucht er, natürlich zum Unwillen seiner Genossen, eindeutig fehlerhafte Positionen des Marxismus zu korrigieren, so die auf Engels Naturphilosophie zurückgehende Vorstellung von einer ewigen Materie, deren Triebkraft die Dialektik als universelle Kraft sei, ohne daß seine Position überzeugender wäre. Für Bloch formiert sich aus dem Nichts durch die menschlichen Verwirklichungsfaktoren "Hunger" und "horror vacui" das Sein auf dem Weg zum "Noch-Nicht". Diese Theorie versucht er, durch eine Kombination einer Grundtriebslehre (vgl. 5,49-71) mit seiner alten Vorstellung des "Noch-Nicht-Bewußten"(5,86-204) zu belegen, die zu komplex und meiner Ansicht nach zu abwegig ist, um hier ausführlich erörtert zu werden, bzw. die nach meinem Dafürhalten nur "gerettet" werden kann, wenn man sie als Untermauerung der marxistischen Kategorie des materiellen Interesses versteht und selbst dann unter das Urteil der Kritik fällt, das in den Kapiteln 2.2.1. und 2.2.2. getroffen wurde. "Aus dem ökonomisch aufgeklärten Hunger kommt heute der Entschluß zur Aufhebung aller Verhältnisse, in denen der Mensch ein unterdrücktes und verschollenes Wesen ist."(5,84)

Zustimmen kann man Bloch hingegen, wenn er sich ausführlich mit dem Begriff der "Möglichkeit" auseinandersetzt (vgl. 5,258-288), um so die deterministische Weltansicht des Marxismus durch die These, daß die scheinbar "logische" Entwicklung der Geschichte nicht immer die reale ist, so zu transformieren, daß sie in der Lage ist, die Möglichkeit zur Veränderung der Welt den Menschen eben als solche Möglichkeit zugänglich zu machen. Von besonderer Bedeutung ist dabei für Bloch die Kategorie des "docta spes" als marxistisch begriffene Hoffnung, die sich aus der Kategorie des "objektiv-real Möglichen" ableiten läßt. (vgl. 5,271-278) Marxistische Wissenschaft ist so nichts anderes als die Beschreibung des real-Möglichen, und indem der Marxismus die Welt aus ihren Möglichkeiten zu erkennen versucht, wird er zum "theoretisch-praktischen Prius der *wahren Philosophie*."(5,326) "Das bahnbrechend Neue in der Erkenntnis des Mehrwerts, in der ökonomisch-dialektischen Geschichtsauffassung, in der Theorie-Praxis-Beziehung: - wenn die Säkularisierer das nicht verstehen, aus bürgerlichem Interesse nicht verstehen wollen, aus Unkenntnis nicht verstehen können, so sagt das bloß über ihre eigene restaurative Gesinnung etwas aus, gar nichts aber über den Marxismus. Und am wenigsten besagt diese Zurückgebliebenheit etwas über die neue Menschlichkeit, Aktivität, Weltveränderung, den berechtigten Traum nach vorwärts im allemal offenen Marxismus."(5,1613) Der Marxismus wird so aus einer Theorie zu einer Form der Praxis, die nun nur (!) noch durch Propaganda den vermeintlichen Massen nahe gebracht werden muß. "Intentions-Invariante" des Marxismus und damit der Menschheit ist für Bloch die "Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur - als der mit den Menschen total vermittelten Welt."(5,364) Dieses Ziel kann nicht, das war auch Bloch klar, in der Sphäre des reinen Denkens verbleiben oder gar durch reines Denken erreicht werden, sondern nur in einer dem Zielinhalt entsprechenden Praxis. "Marxismus aber ist die erste Tür zu dem Zustand, der Ausbeutung und Abhängigkeit ursächlich ausscheidet, folglich zu einem beginnenden Sein wie Utopie. Er setzt Befreiung vom blinden Schicksal, von der undurchschauten Notwendigkeit, im

Bund mit der konkreten Zurückdrängung der Naturschranke. Indem Menschen hier zum erstenmal bewußt Geschichte machen, verschwindet der Schein jenes Schicksals, das von Menschen, in der Klassengesellschaft, selbst produziert und unwissend fetischisiert worden ist. Schicksal ist undurchschaute, unbeherrschte Notwendigkeit, Freiheit ist beherrschte, aus der die Entfremdung verschwunden ist und wirkliche Ordnung aufgeht, eben als das *Reich* der Freiheit. Konkret gewordene Utopie gibt den Schlüssel dazu, zur unentfremdeten Ordnung in der besten aller möglichen Gesellschaften. Homo homini homo: *das also meinen die Grundrisse einer besseren Welt, was die Gesellschaft angeht*. Und nur, wenn das zwischenmenschliche Verhältnis geziemend in Ordnung gekommen ist, das Verhältnis zum Menschen, dem Gewaltigsten, was lebt, kann auch eine wirklich konkrete Vermittlung beginnen mit dem Gewaltigsten, was nicht lebt: mit den Kräften der anorganischen Natur."(5,728/729) Da das Wissen um die potentielle Realisierung einer solchen Form der Gesellschaft dem konkret lebenden Individuum aber durch die Langfristigkeit der Transformation zu einer solchen Gesellschaft aufgrund biologischer Fakten verstellt bleibt, wendet sich Bloch dem Problem des Todes der Individuen zu, der ihnen als absolute Einschränkung ihrer Möglichkeiten erscheint und sie so fast zwanghaft in die Depression treibt, denn "nur eine Art Menschen kommt auf dem Weg zum Tod fast ohne überkommenen Trost aus: der rote Held."(5,1378) Nur er weiß sich aufgenommen in die Solidarität aller Menschen, die für die Freiheit kämpfen, und so verliert der Tod für ihn seinen Schrecken. "So empfängt und hält das Untötbare des revolutionär-solidarischen Bewußtseins, einer Geborgenheit ohne alle Mythologie, mit aller Einsicht und Tendenz. Dieses Bewußtsein bedeutet - auf seinen Träger bezogen - das Unsterbliche in der Person als das Unsterbliche ihrer besten Intentionen und Inhalte: wonach sich dieses Beste durch die faschistische Exekution sowenig vernichtet fühlt wie vorher durch das faschistische Blutgericht widerlegt."(5,1381) Dies mag in extremen Situationen wie der des Faschismus gelten, jedoch enthält dieses rote Märtyrertum auch die negative Potenz in sich, daß sich der Einzelne opfert ohne daß es für den Weg zur Freiheit ein Fortschritt wäre oder er diesen sogar behindert, da das Individuum in der konkreten Situation gerade nicht alle Einsicht in die Verknüpfung seines eigenen Lebens mit dem Weg zur Freiheit haben kann und sich so - den gesellschaftlichen Strömungen und Problemen seiner Zeit unterworfen - vielleicht für eine Sache opfert, die kein Opfer wert ist. Bloch erkannte diese Gefahr zum Teil selbst: "Die Utopie des Non omnis confundar³³⁷ liefert und gibt der Negation Tod jede Schale zum Knacken, aber sie gibt ihm nur die Macht, die Schalen um den Subjekt-Objekt-Inhalt aufzuknacken, der, wenn er nennenswert heraus, gar wenn er gelöst und bestimmt wäre, keine Erscheinungsschale mehr wäre."(5,1391) So können nach Bloch auch die Schrecknisse des individuellen Todes den Menschen nicht die Möglichkeit nehmen, im Kampf für die Freiheit ihre "Heimat" zu finden.

Erste Anzeichen dieser "Heimat" vermutete Bloch in der Zeit seines amerikanischen Exils nicht in Deutschland, sondern vor allem in der UdSSR, die ihm als Vaterland aller nach Freiheit strebenden Menschen erschien, auch wenn dies noch nicht Heimat im Sinne des

³³⁷ "Non omnis confundar / Nicht ganz werde ich in Unordnung geraten." (5,1384)

emphatischen "Prinzip Hoffnung" war. In "Naturrecht und menschliche Würde", das 1961, in dem Jahr, in dem Bloch die DDR verließ, erstmals erschien, steht die Frage im Mittelpunkt, wie den Menschen die Möglichkeit eröffnet werden kann, die Chance ihrer gewußten Hoffnung bewußt wahrzunehmen. Da er sich aufgrund seiner Auseinandersetzungen mit dem Stalinismus in der Zeit nach dem XX. Parteitag der KPdSU³³⁸ gegen die Vorstellung des staatlichen Charakters des Sozialismus über eine kurze Phase des Übergangs hinaus ausspricht - denn der Staat "fungiert schlechthin nur als Diener seines Untergangs, ein vorübergehendes Gerüst und Stützbalken am Bau des zu errichtenden Nicht-Staats"(6,309) - ist sein Bruch mit dem ersten Arbeiter- und Bauernstaat auf deutschem Boden nicht verwunderlich. Die Rolle, die in der marxistischen Theorie der Diktatur des Proletariates zugesprochen wird, übernimmt bei Bloch das Naturrecht, denn "der Grundzug vor allem des klassischen Naturrechts ist mannhaft, ein Pochen auf die *facultas agendi* endlich unentfremdeter Menschen in der *norma agendi* einer endlich unentfremdeten Gemeinschaft."(6,13) Neben die Zielkategorie des menschlichen Entwicklungsweges, die im "Prinzip Hoffnung" aufgestellt wurde, tritt nun eine normative Setzung der menschlichen Würde, die trotz aller Kämpfe nicht beschnitten werden darf. In verschiedenen historischen Exkursen, in denen er sich gegen die Auffassungen von Luther und Thomas von Aquin wendet, knüpft er an das Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts an, das die verfassungsmäßige Festschreibung der individuellen Autonomie zum Ziel hatte und für Bloch vor allem von Rousseaus *contrat social*, Kants Ethik der sittlichen Autonomie und der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung repräsentiert wird. Bloch führt zwei Kritikpunkte an diesen Vorstellungen an, die ihm ursächliche Begründung für die fehlerhafte Entwicklung zum Kapitalismus sind: "Nicht haltbar ist, daß der Mensch von Geburt an frei und gleich sei. Es gibt keine *angeborenen* Rechte, sie sind alle erworben oder müssen im Kampf noch erworben werden. Der aufrechte Gang veranlagte erst zu etwas, das gewonnen werden muß; auch der Vogel Strauß geht aufrecht und steckt dennoch den Kopf in den Sand. Nicht haltbar ist selbstverständlich, daß das *Eigentum* zu den unveräußerlichen Rechten gehöre. Es entstand erst im Gefolge der Arbeitsteilung, als Verfügung über fremde Arbeitskraft und ihre Produkte. Es wurde in seiner ganzen Schärfe auch in der Klassengesellschaft erst allmählich ausgebildet; das Privateigentum an Produktionsmitteln blieb lange irregulär."(6,215) Nach der Korrektur dieser Fehleinschätzungen kann die revolutionäre Bewegung - für Bloch - ohne Probleme an die Ideale der bürgerlichen Revolution anknüpfen. "Der Freiheitskampf erzeugt Gleichheit; die Gleichheit als Ende der Ausbeutung und Abhängigkeit erhält die Freiheit, die Brüderlichkeit lohnt eine Gleichheit, worin es keiner mehr nötig hat, ja überhaupt in der Lage ist, dem anderen ein

³³⁸ Hoch interessant sind die Beiträge, die Bloch in der Zeit zwischen 1951 und seiner Übersiedlung in die BRD verfaßte (Vgl.v.a.: 10,270-292, 330-385, 531-598; 11,331-374). Dort finden sich auch erste Ansätze der blochschen Hinwendung zum Naturrecht und zur Ethik, so z.B. in dem Aufsatz "Marx und die bürgerlichen Menschenrechte" von 1953 (11,342-350). Ebenfalls von Interesse ist Blochs Auseinandersetzung mit Hegel, der anderen Zentralfigur seiner Philosophie, in seinem großen Werk "Subjekt-Objekt - Erläuterungen zu Hegel" (v.a. 8,226-244), aber auch in Artikeln und Reden (10,420-424, 461-501).

Wolf zu sein."(6,194) Die Funktion des Staates in der Übergangsphase zur klassen- und herrschaftslosen Gesellschaft würde sich so auf die Verwaltung von Dingen reduzieren (vgl. 6,311), da die Menschen allein durch das Streben, in Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu leben, ihre alten Gegensätze hinter sich lassen könnten, und in dieser Entwicklung wäre "das *letzte subjektive Recht* die Befugnis, *nach seinen Fähigkeiten zu produzieren, nach seinen Bedürfnissen zu konsumieren*; garantiert wird diese Befugnis durch die *letzte Norm des objektiven Rechts: Solidarität*."(6,252) Neben der Solidarität spricht Bloch der Moral die Rolle des großen Bandes zu, das die Menschen auch in der noch nicht seienden Welt der Freiheit miteinander verbindet, um diese Freiheit in Angriff zu nehmen. "Radikales Naturrecht setzt menschliche Freiheit in möglich gewordener Solidarität, echte Moral intendiert auf dem Weg zu solcher Herstellung wie im glückenden klassenlosen Zustand selber auf die Lichtung jener Art menschlicher Entfremdung und Ungefundenheit, die nicht nur oder nicht mehr aus der Klassengesellschaft stammt. Das positiv vorhandene Recht freilich wird primär vom radikalen Naturrecht revolutionär 'berichtigt', gerichtet; echte Moral sagt dazu Ja und hält das Amen offen."(6,276)

Mit diesem Rückbezug auf das moralische Sendungsbewußtsein des Menschen fällt Bloch nach meinem Dafürhalten wieder in den mythischen Glauben an das "Noch-Nicht" zurück, der eingangs anhand seines Frühwerkes kritisiert wurde. Wenn für Bloch der Glaube an die Möglichkeit des Guten schon ausreichend ist, dies Gute in Angriff zu nehmen, auch wenn "S(prache) *noch nicht* P(raxis) *ist*"(15,41), und damit die Möglichkeit eröffnet, das noch nicht Gute zu überwinden und das Reich der Freiheit zu errichten, so kann ich nur sagen, daß ich dies weder glauben kann noch hoffen will, denn die Errichtung einer vernünftigen Form der Gesellschaft unter den Maximen Freiheit, Gleichheit und Solidarität, ohne den bewußten Selbst-Schöpfungsakt des neuen Menschen aus der Kritik des Alten, verlagert die Befreiung des Menschen in die göttlichen Sphären der Hoffnung, die es geben kann - oder eben auch nicht.

3.3.5. Karl Korsch: "Der Sozialismus ist in seinem Ziel und auf seinem ganzen Wege ein Kampf für die Verwirklichung der Freiheit."³³⁹

³³⁹ Korsch, Karl; Gesamtausgabe, bisher erschienen: Bd.1 + Bd.2; Frankfurt/Main 1980; Bd.3.; Amsterdam 1993. Im weiteren wird die Gesamtausgabe im Text als (Bd.,S.) abgekürzt; hier 3,414.

Nach Fertigstellung dieser Studie (Sommer 1996) erschien der Band 5 der Karl-Korsch-Gesamtausgabe mit dem Untertitel "Krise des Marxismus - Schriften 1928-1935" (Amsterdam 1996). In diesem voluminösen Band werden neben den hier besprochenen Schriften Korsch's aus jener Zeit zwar sehr viele, bisher kaum erreichbare Artikel vorgelegt, jedoch bieten sie neben der Möglichkeit einer differenzierteren Betrachtung der theoretischen Entwicklung Korsch's wenig Anlaß, die hier getroffenen Aussagen zu revidieren. Viele hier entwickelte Thesen decken sich mit der ausführlichen Kommentierung Michael Buckmillers in seinem einleitenden Essay "Die existentielle Krise des Marxismus und der europäischen Arbeiterbewegung" (5,11-94).

Der 1886 geborene Karl Korsch gehört neben Georg Lukács und Ernst Bloch zu den hier behandelten Autoren, die schon vor dem ersten Weltkrieg politische und wissenschaftliche Erfahrungen gesammelt hatten. Während Lukács und Bloch jedoch den Weg des unpolitischen Wissenschaftlers auf dem Weg zu Marx beschritten, durchlief Karl Korsch die unterschiedlichen Ebenen der emanzipatorischen Bewegung in der Spätphase der wilhelminischen Epoche. Als Student der Rechtswissenschaften, der Nationalökonomie und der Philosophie war er Aktivist der Freien Studentenschaft, der damals wohl progressivsten Studentenorganisation, in einer Zeit, in der das Bekanntwerden der Mitgliedschaft in einer politischen Partei - natürlich vor allem der SPD - zur Relegation eines Studenten führen konnte. Nach Abschluß des Studiums trat er 1912 umgehend der Sozialdemokratie bei und vertiefte bei einem ausgedehnten beruflichen Aufenthalt in London seine Kenntnisse der Fabian-Society, deren Jugendorganisation er beitrug, da der von dieser Organisation vertretene emanzipatorische Ansatz, durch Bildung die Arbeiterschaft zunehmend an der gesellschaftlichen Macht zu beteiligen, Korschs damaligen Vorstellungen sehr nahe kam. Michael Buckmiller kommt in Zusammenfassung der Texte von Korsch bis 1918 zu der These, daß "der Sozialismus nach dieser Konzeption nicht das Ergebnis eines notwendig sich vollziehenden geschichtlichen Prozesses (ist), sondern eines mit Gewißheit nicht vorherbestimmbaren Erziehungsprozesses in die Einsicht der 'richtigen' Idee des Sozialismus. Er ist die Verwirklichung einer *Idee*. Der Kampf für den Sozialismus ist kein aus dem Klassenantagonismus mit Notwendigkeit voranschreitender, gewaltsamer revolutionärer Prozeß, sondern ein in seinem Wesen geistiger und kultureller Kampf, die sozialistische Organisation ein geistiges Zentrum der sozialen Bewegung."³⁴⁰ Damit sollte das Wirkungsfeld Korschs für die nächsten Jahrzehnte abgesteckt sein.

³⁴⁰ Buckmiller, Michael; Karl Korsch und das Problem der materialistischen Dialektik - Historische und theoretische Voraussetzungen seiner ersten Marx-Rezeption (1909-1923); in: 1,13-75; 2,13-71; 3,11-75; hier 1,71.

Der erste Band, auf den hier nicht weiter eingegangen wird und der die Schriften zwischen 1908 und 1918 vereint, ist recht lesenswert und eröffnet vor allem einen intensiven Einblick in die emanzipatorische Studentenschaft dieser Zeit. Vgl. auch: Gerlach, Erich; Die Entwicklung des Marxismus von der revolutionären Philosophie zur wissenschaftlichen Theorie proletarischen Handelns bei Karl Korsch; in: Korsch, Karl; Marxismus und Philosophie; Frankfurt/Main 1966; S.9-30.

Als Sekundärliteratur wurden verwendet: Albrecht, Richard; Die gegenwärtige Korsch-Rezeption in der BRD und in Westberlin; in: Sozialistische Politik Nr.22/1973; Buckmiller, Michael (Hrg.); Zur Aktualität von Karl Korsch; Frankfurt/Main 1981; Cerutti, Furio; Hegel - Lukács - Korsch: Marxismus und Philosophie; in: Negt, Oskar (Hrg.); Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels; Frankfurt/Main 1971; Goode, Patrick; Karl Korsch - A study in Western Marxism; London 1979; Kellner, Douglas (Ed.); Karl Korsch - Revolutionary Theory; London 1977; Koo, Seung-Hoe; Karl Korsch und die Historisierung des Marxismus; Darmstadt 1992; Kornder, H.J.; Konterrevolution und Faschismus - Zur Analyse von Nationalsozialismus, Faschismus und Totalitarismus im Werk von Karl Korsch; Frankfurt/Main 1987; Mattrick, Paul; Spontaneität und Organisation - Vier Versuche über praktische und theoretische Probleme der Arbeiterbewegung; Frankfurt/Main 1975; Pozzoli, Claudio (Hrg.); Über Karl Korsch - Jahrbuch Arbeiterbewegung: Theorie und Geschichte Nr.1; Frankfurt/Main 1973; Zimmermann, Wolfgang; Korsch zur Einführung; Hannover 1980.

Als treuer Sozialdemokrat diente er im ersten Weltkrieg als Leutnant und wurde mit dem eisernen Kreuz erster und zweiter Klasse für diese wenig emanzipatorische Tätigkeit ausgezeichnet, bevor er - nach Ende des Krieges - als "wissenschaftlicher Hilfsarbeiter" der fest in SPD-Hand stehenden Sozialisierungskommission für den Kohlebergbau seine juristischen Kenntnisse für die Sache der Arbeiter einsetzen konnte, ohne jedoch seine wissenschaftlichen Ambitionen zu vernachlässigen. Neben seiner Habilitation und seiner Berufung an die juristische Fakultät der Universität Jena wurde er 1919 einer der Mitbegründer der "Freien Hochschule für Proletarier", der späteren "Räteschule der Großberliner Arbeiterschaft", und trat, nachdem sein Aufruf zur Gründung einer "deutschen Fabian-Society"³⁴¹ ungehört verhallt war, zur USPD über. In dieser Zeit, in der er seine ersten größeren sozialistischen Texte verfaßte, stand er aber weiterhin eher hinter der Losung einer revolutionären Umerziehung des Menschen durch sozialistische Bildung und weniger hinter der Diktatur des Proletariates. So beendete er seine Programmschrift für die Sozialisierung - "Was ist Sozialisierung?" - mit einer Mischung aus Kant und Marx: Die Übernahme der Betriebe durch die Arbeiter "ist kein aus irgendwelchen sittlichen Geboten verwerfliches Mittel der Sozialisierung; so wenig wie die politische Revolution ein sittlich verwerfliches Mittel zur politischen Befreiung ist. Im Gegenteil hat diese allgemeine und 'direkte' Aktion der Arbeiterklasse vor den anderweitigen Methoden der Vergesellschaftung den unschätzbaren Vorzug, daß sie in dem Kampf um die Herbeiführung der sozialistischen Wirtschaftsordnung zugleich am stärksten und mächtigsten jene psychischen Antriebe im Proletariat auslöst und entwickelt, ohne die eine solche Wirtschaft auf die Dauer nicht bestehen, noch weniger sich von der ersten zur höheren Phase der Gemeinwirtschaft entwickeln kann. (...) Wenn diese Voraussetzung nicht mehr vorliegt, der Eintritt dieser Bedingungen nicht mehr erwartet werden kann, so kann der Übergang zur sozialistischen Gemeinwirtschaft außerhalb des Gebietes der politischen Aktion, der genossenschaftlichen Selbsthilfe und des gewerkschaftlichen Kampfes um die vertragliche Festsetzung günstigerer Arbeitsbedingungen nur durch unablässige *erzieherische* Arbeit an der aufkommenden Generation wirksam gefördert werden. Hier liegen die dauernden großen Aufgaben jener Menschen, deren leidenschaftlicher Sehnsucht und revolutionärem Überschwange die immer langsame, mancherlei Stockungen und Rückschlägen unterworfenen, Entwicklung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse niemals Genüge tun wird."(2,125/126) Nach dieser Vorstellung erlangt also die politische Aktion im Moment der Revolution die Potenz, die langfristige Emanzipationsarbeit in den Hintergrund treten zu lassen, da sie

³⁴¹ Vgl. den Artikel "Über die Möglichkeit einer sozialistischen Aufklärungsarbeit" (2,143-146). Für Korsch ist es in jener Zeit erwiesen, daß die Fabian-Society "bewirkt hat, daß in England, wo die sozialdemokratische Partei noch heute eine machtlose Minderheit bildet, der Sozialismus als Lehre und als Gesinnung in das Bewußtsein und Gewissen der gebildeten und geistigen Schichten in unvergleichlich viel höherem Grade eingedrungen ist, als in dem alten Deutschland vor der Revolution. Noch weit Größeres könnte eine mit gleicher Energie unternommene Arbeit heute bei uns im neuen Deutschland erreichen, niemals und nirgends in der Welt ist sie hoffnungsvoller und notwendiger gewesen" (2,146) - was bezweifelt werden darf.

als Emanzipation in Aktion geistig und körperlich Arbeitende vereint.³⁴² Im Prozeß der Revolution sollen dabei die "Unternehmer und Ingenieure, Schulmänner und Wissenschaftler, die alle nicht durch den Besitz von 'Produktionsmitteln', sondern von dem Ertrage ihrer eigenen geistigen Leistung leben"(2,167), ihr Wissen den Unwissenden zur Verfügung stellen, die sie im Gegenzug dieser freiwilligen Verbrüderung nicht zwingen, "unter allen Umständen ermüdende und abnützende Hand- und Routinearbeit"(2,171) zu verrichten, sondern sie können sogar unter Umständen von dieser körperlichen Arbeit "von Gesellschafts wegen befreit (werden), nicht weil (sie) für den von (ihnen) geleisteten Gegenwert ein Recht darauf (haben), sondern weil und soweit die Gesellschaft ein Interesse daran hat, (ihnen) für zukünftige Leistungen Muße zu gewähren."(2,175) Diese Vorstellung, die eher an einen Gesellschaftsvertrag als an einen revolutionären Prozeß erinnert, bleibt gerade im Bereich der Beziehung von geistiger und körperlicher Arbeit sehr nebulös, denn die geistig Schaffenden werden einmal als Arbeiter und Brüder der körperlichen Arbeit tituliert, aber an anderer Stelle mutieren sie zu "Dreiviertel-Parasiten"(2,173), in deren "ganzem brüderlichen Gruß an die Handarbeit es heute irgendwo an der letzten und äußersten Ehrlichkeit"(2,171) fehlt. "Wie die Klassenteilung zwischen Kapitalisten und Lohnarbeiterklasse überwunden werden muß, so muß auch der noch tiefer liegende Klassengegensatz zwischen den *nur körperliche Arbeit verrichtenden Handarbeitern* und den *von aller körperlichen Arbeit entbundenen Geistesarbeitern* überwunden werden."(2,173) All dies verdeutlicht, daß von einer völlig durchdachten Auffassung zu diesem zentralen Komplex der allgemeinschlichen Emanzipation im Denken von Karl Korsch bis Ende 1919 noch nicht die Rede sein kann.

Vor dem Hintergrund der offensichtlichen Niederlage der Revolution beschäftigt sich Korsch erstmals intensiv mit den Schriften von Marx und Engels. Dies führt - wie kaum anders zu erwarten - zu einer Radikalisierung, die ihn im Vorfeld der Reichstagswahlen im Juni 1920 ausrufen läßt: "Man gibt den Untertanen die Freiheit, von Zeit zu Zeit ihre Herren zu wechseln, und redet ihnen vor, sie seien damit aus dem Untertanenstande in den Stand der Freiheit und Selbstbestimmung versetzt, Mitglieder eines Vereins von Freien und Gleichen geworden! *Wirkliche Freiheit* also kann in der gegenwärtigen Gesellschaft, die in ihrem wirtschaftlichen Unterbau wie in ihrem politischen Überbau nur aus Herren und Knechten besteht, niemals existieren. Sie wird erst möglich, wenn in der eigentumslosen sozialistischen Gesellschaft der uralte Gegensatz von Ausbeutern und Lohnsklaven überwunden und an die Stelle des vielköpfigen Despoten 'parlamentarische Regierung', der heute mit Nosketruppen und Belagerungszustand die Geschäfte der Bourgeoisieklasse führt, die erste wahrhaft demokratische Selbstverwaltung in Gestalt des Räteystems getreten ist."(2,227/228) Diese Radikalisierung läßt es auch nicht verwunderlich erscheinen, daß Korsch sich in der USPD - er war zum Fraktionsführer

³⁴² "Das bemerkenswerteste Neue in unserer politischen Umgruppierung nach der Novemberrevolution besteht gerade darin, daß endlich die Kopfarbeiter und die Handarbeiter, die körperlichen und die geistigen 'Arbeiter', sich zu politischer Bundesgenossenschaft zusammenfinden." (Korsch Karl; Die Arbeitsteilung zwischen körperlicher und geistiger Arbeit und der Sozialismus; in: 2,167)

der Linken in der USPD in Jena vor allem aufgrund des Erfolges seiner Vorträge in der von ihm ins Leben gerufenen Räteschule gewählt worden - für den Zusammenschluß mit der KPD und für die Angliederung an die kommunistische Internationale stark machte.³⁴³

In der neuen Partei (Vereinigungsparteitag 1.-7.12.1920) warb er für eine starke Orientierung auf die dezentrale Räteidee, allerdings mußte er realistisch eingestehen, daß diese auf absehbare Zeit nicht zu einer Räteregierung führen werde, sondern daß die dringlichste Aufgabe der Arbeiter, die bei ihm mehr und mehr die Stelle der Menschen an sich einnehmen, der bewußte Umgang mit dem in der Novemberrevolution durchgesetzten, neuen Arbeitsrecht sein müsse. Als Zusammenfassung seiner Schulungstätigkeit in Jena erschien 1922 das Buch "Arbeitsrecht für Betriebsräte", das die Betriebsräte in der Zeit des "latenten Klassenkampfes" in die Lage versetzen sollte, alle Möglichkeiten der gesetzlichen Mittel auszuschöpfen, ohne daß Korsch auch nur einen Zweifel daran läßt, daß, solange es noch "Klassen und Klassegegensätze gibt, auch die kleinsten und unscheinbarsten Teilaufgaben der unterdrückten und zu ihrer Befreiung aufsteigenden Klasse endgültig und bis auf den Grund immer nur *auf revolutionärem Wege* gelöst werden können. Denn *der 'Streik' der Arbeiter in der kapitalistischen Gesellschaft* ist nur die Vorübung zu einer irgendwann einmal zu vollbringenden Umwälzung dieser Gesellschaft. Er ist vielmehr, wenn auch in seiner Wirkung noch räumlich und zeitlich beschränkt, innerhalb dieser Gesellschaft schon die förmliche Aufhebung der Grundlagen dieser Gesellschaft. Das heißt: er ist selbst schon ein Teil der *sozialen Revolution*."(2,468/469) Hinter diesen voluntaristischen Phrasen verbirgt sich eine Vorstellung, die den ökonomischen Streik als die Einübung des politischen Streiks und damit der Revolution versteht, wobei das Buch von Korsch die Betriebsräte dazu befähigt, diese Lektionen möglichst effektiv und zielgerichtet durchzuführen. Prinzipiell stellt sich aber die Frage, warum die Arbeiter nicht stärker Gebrauch von diesem scheinbar einfachen und einsichtigen Mittel der Verbesserung ihrer sozialen und politischen Lage machen? Der Anschein, daß Korsch dies vor allem in ihrer Unwissenheit um ihre reale Lage und ihre reale Möglichkeit zur Veränderung begründet gesehen hat, verstärkt sich, wenn man seine drei Schulungsbroschüren "Quintessenz des Marxismus", "Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung" und "Randglossen zum Programm der Deutschen Arbeiterpartei (1875)", die alle 1922 erschienen, mit zu Rate zieht.

Für Korsch ist die "Quintessenz des Marxismus", die sich in Katechismusform präsentiert und über deren theoretischen Wert man, wie bei allen "Einführungen", streiten kann, der "Kernpunkt der materialistischen Geschichtsauffassung", da Marx "die überlieferte

³⁴³ Michael Buckmiller glaubt in der angesprochenen Einleitung, "daß Korschs Eintreten für den bedingungslosen Anschluß an die Kommunistische Internationale zum einen als Ausdruck verstanden werden muß für eine aus der politisch-praktischen Erfahrung resultierende Verschiebung seines voluntaristischen Parteilichkeitsdenkens in Richtung auf eine stärkere Identifizierung mit dem sich im Weltmaßstabe organisierenden Proletariat in der leninistischen Weltpartei, zum anderen aber sich darin die beginnende Aufhebung seiner kantischen Position der kritischen Dialektik in die dialektisch-materialistische Kritik von Marx manifestiert, die er zu diesem Zeitpunkt in der Politik Lenins durch die siegreiche Revolution in Rußland historisch bestätigt glaubte." (2,46/47)

politische Ökonomie der bürgerlichen Klasse nicht nur *negativ* kritisiert (hat), sondern darüber hinaus auch *positiv*, indem er, um einen seiner Lieblingsausdrücke hier anzuwenden, der 'politischen Ökonomie des Besitzes' die 'politische Ökonomie der Arbeiterklasse' gegenübergestellt hat. In der Nationalökonomie der bürgerlichen Besitzerklasse herrscht, auch theoretisch, das Privateigentum über den gesamten gesellschaftlichen Reichtum, die aufgehäufte tote Arbeit der Vergangenheit über die gegenwärtige lebendige Arbeit; in der politischen Ökonomie des Proletariats, und also auch in ihrem 'theoretischen Ausdruck', dem ökonomischen System des Marxismus, herrscht umgekehrt die 'Sozietät', die Gesellschaft, über ihr gesamtes Produkt, d.h. also die lebendige Arbeit über die aufgehäufte tote Arbeit oder das 'Kapital'. Hier liegt nach Marx' Erkenntnis der Angelpunkt, um den die bevorstehende Umwälzung der Welt sich drehen muß; um diesen Punkt muß sich darum auch theoretisch eine 'radikale', d.h. nach Marx eine 'die Sache an der Wurzel fassende' Auseinandersetzung zwischen der bürgerlichen Philosophie und Wissenschaft und den neuen Ideen der zu ihrer Befreiung aufsteigenden proletarischen Klasse drehen. Ist dies mit Gründlichkeit geschehen, so verstehen sich alle übrigen Umwälzungen, also die Umwälzungen auf allen ideologischen Gebieten fast von selbst."(3,167/168) Nun wird sich aber bei einem auch nur noch so flüchtigen Studium der marxischen "Kritik der politischen Ökonomie" herausstellen, daß man dort ein Kapitel über die "politische Ökonomie der Arbeiterklasse" vergebens sucht, ja daß Marx sich über die Fragen einer Alternative zur existierenden Ökonomie fast gänzlich ausschweigt. Korsch begeht in den drei Broschüren, deren Argumentationen immer noch stark moralisierend sind und damit aufzeigen, daß das kantsche Erbe in Korsch's Denken noch nicht völlig überwunden ist³⁴⁴, den gleichen Fehler wie die Staatenlenker der sozialistischen Gesellschaft vor und nach ihm. Aus Mangel einer politischen Ökonomie des Sozialismus greifen sie einfach auf die "Kritik der politischen Ökonomie" des Kapitalismus zurück und plazieren als einzige Neuerung die rationale Durchdringung des Prozesses, der sonst hinter dem Rücken der Menschen vonstatten geht. Ein geplanter Kapitalismus kann zwar soziale Mißstände abfedern und auf Kosten der Gesamtentwicklung zeitweilig verdecken, beseitigen kann er sie jedoch, wie in Kapitel 2.2.2. aufgezeigt wurde, nicht.

Der angesprochene Klassenkampf um die Köpfe bewog Korsch 1923 dazu, sich intensiver mit dem Verhältnis zwischen dem Marxismus der sozialistischen Internationale und dem marxischen Werk selbst zu beschäftigen, wobei er zu der Einsicht gelangt, daß es die Aufgabe des revolutionären Intellektuellen sei, den Marxismus von einer "sonntäglichen Erbauungsangelegenheit"(3,289) in eine wissenschaftliche Weltanschauung zurück zu transformieren, indem er den wahren Kern des marxischen Werkes wieder in den Mittelpunkt stellt. Mit "Marxismus und Philosophie"³⁴⁵ versucht

³⁴⁴ Michael Buckmiller faßt seine ausführliche Untersuchung zusammen: "Nimmt man die 'Quintessenz' genauer unter die Lupe, so wird eine Verknüpfung seiner rationalistischen kantianischen Handlungstheorie mit einem szientistisch geprägten und geschichtsphilosophisch unterlegten Objektivismus sichtbar." (3,17)

³⁴⁵ Vgl. auch die Einleitung zur russischen Ausgabe von "Marxismus und Philosophie" von 1924 von Georg Bammel; in: Buckmiller 1981; S.68-88.

Korsch, den "bürgerlichen Philosophieprofessoren" entgegenzutreten, die "sich gegenseitig (versichern), daß der Marxismus einen eigenen philosophischen Gehalt nicht besäße - und glaubten damit etwas Großes *gegen* ihn gesagt zu haben. Die orthodoxen Marxisten ihrerseits versicherten sich ebenfalls gegenseitig, daß ihr Marxismus seinem Wesen nach mit der Philosophie nichts zu tun habe - und glaubten damit etwas Großes *für* ihn zu sagen."(3,304/305) "So würde also eine Wiederaufrollung des Problems Marxismus und Philosophie schon rein theoretisch zum Zweck einer Wiederherstellung des wahren und vollständigen Sinns der von den Epigonen entstellten und verflachten Marxschen Lehre durchaus notwendig sein. Selbstverständlich aber entspringt auch hier, ganz ebenso wie bei der Frage Marxismus und Staat, die theoretische Aufgabe in Wirklichkeit aus den Bedürfnissen und Notwendigkeiten der revolutionären Praxis. In jener revolutionären Übergangsperiode, in der das Proletariat nach Ergreifung der Staatsgewalt auf dem ideologischen Gebiet ganz ebenso bestimmte revolutionäre Aufgaben zu erfüllen hat wie auf dem politischen und ökonomischen, und alle diese Aufgaben sich wechselseitig fortwährend beeinflussen, muß auch die wissenschaftliche Theorie des Marxismus wieder, und zwar nicht im Wege einfacher *Rückkehr*, sondern in einer *dialektischen Weiterentwicklung* das werden, was sie für die Verfasser des Kommunistischen Manifestes gewesen ist: eine alle Gebiete des gesellschaftlichen Lebens als Totalität erfassende Theorie der sozialen Revolution."(3,340) Korsch strebt also gerade nicht eine Rückkehr zu Marx als rein philologische Rückbesinnung auf die marxischen Quellen an, sondern eine durch die proletarische revolutionäre Bewegung weiterentwickelte Theorie, die, ähnlich der Weiterentwicklung der marxistischen Staatstheorie durch Lenin in "Staat und Revolution", vor allem nicht auf der Stufe der rein theoretischen Erörterung von Theorie und Praxis stehen bleibt, sondern der proletarischen Revolution direkt nützen soll. So folgt aus der Wiederherstellung des Marxismus der Feuerbachthesen eine Ausweitung des Begriffs der Kritik zu einem eigenen Feld des Klassenkampfes. "So wenig durch die ökonomische Aktion der revolutionären Klasse die politische Aktion überflüssig gemacht wird, so wenig wird auch durch die ökonomische und die politische Aktion zusammen die geistige Aktion überflüssig gemacht: Sie muß vielmehr, als revolutionäre wissenschaftliche Kritik und agitatorische Arbeit vor der Ergreifung der Staatsgewalt durch das Proletariat, und als organisierende wissenschaftliche Arbeit und ideologische Diktatur nach der Ergreifung der Staatsgewalt, ebenfalls theoretisch und praktisch bis zu Ende durchgeführt werden."(3,366/367) Damit wandelt sich die marxistische Theorie von einer aus dem post festum agierenden Wirklichkeitskritik zur aktiven "geistigen Aktion" und wird damit Element eines kulturevolutionären Moments, das dem Intellektuellen, jenseits von Proletkult und Legitimationsideologie, die Möglichkeit zur Partizipation am Klassenkampf eröffnet. Als diese "Theorie in Aktion" kann Korschs politisches Treiben 1923 gewertet werden. Traf er sich auf der einen Seite mit den bedeutendsten marxistischen Wissenschaftlern seiner Zeit zur "Ersten Marxistischen Arbeitswoche" (Mai 1923), aus der später das Frankfurter Institut für Sozialforschung hervorgehen

sollte³⁴⁶, so wurde er auf der anderen Seite am 16. Oktober 1923 Justizminister in der SPD/KPD-Koalitionsregierung in Thüringen, was ihm nach der Auflösung dieser Regierung durch die Reichswehr nur einen Monat später erstmals die Erfahrung der Illegalität bescherte. Eine Entwicklung, die seine Theorie der "geistigen Aktion" aufs Trefflichste zu bestätigen schien, aber schon bald mußte er bemerken, daß seine Genossen, vor allem die in Moskau, nicht unbedingt Anhänger einer marxistischen Analyse ihrer Marxismusauffassung waren.

In den folgenden Jahren blieb für Korsch neben seiner fachwissenschaftlichen Arbeit als Jurist und seiner Einbindung in die innerparteilichen Auseinandersetzungen der KPD³⁴⁷, aus der er 1926 wegen "Linksabweichertum" ausgeschlossen wurde, Zeit zur Hinterfragung seiner früheren Positionen, die durch den Diskurs mit Anton Pannekoek und Bert Brecht mehr und mehr ins Wanken geraten waren. Die 1929 erschienene Arbeit "Die materialistische Geschichtsauffassung - Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky"³⁴⁸ kann als Positionsbestimmung Korsch's in dieser Zeit verstanden werden, insofern er Kautsky's "orthodoxen Marxismus", den er als *"Fessel und Einschränkung (...) der revolutionären Entwicklungsform des proletarischen Klassenbewußtseins und Klassenkampfes"*³⁴⁹ versteht, als zwanghaftes Resultat einer Entwicklung sieht, in der es der revolutionären Partei nicht gelingt, die subjektiv-revolutionären Elemente des Proletariates in ihre politische Praxis einzubinden. Die sich verfestigende staatliche Erscheinungsform des "Real-Sozialismus" und die Bolschewisierung der KPD bringen Korsch so weit, daß er 1929 die "Krise des Marxismus" erstmals ausruft³⁵⁰, ohne allerdings außerhalb seiner kommunistischen Kleingruppe Gehör zu finden. Er verwirft dabei die von seiner persönlichen Warte aus naheliegende These, daß es sich nur um eine Auslegungskrise der makellosen Theorie handele, und vertritt die Vorstellung, daß "die gegenwärtige Krise des Marxismus im letzten Grunde auch eine Krise der Marx-Engels'schen Theorie selbst (ist). Die ideologische und doktrinäre Loslösung der 'reinen Lehre' von der wirklichen geschichtlichen Bewegung einschließlich der Weiterentwicklung der Theorie ist selbst eine Erscheinungsform der bestehenden Krise des Marxismus."³⁵¹ Diesen Umstand begründet Korsch mit einem Rekurs auf eine schematische Auslegung des Basis-Überbau Paradigmas aus der marx'schen "Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie von 1859", indem er Theorie als "zusammengefaßte(s) Resultat der Klassenkämpfe einer früheren Epoche (versteht), ohne

³⁴⁶ Vgl.: Buckmiller, Michael; Die 'Marxistische Arbeitswoche' 1923 und die Gründung des 'Instituts für Sozialforschung'; in: Reijen, Willem van/ Schmid-Noerr, Gunzelin; Grand Hotel Abgrund - Eine Photobiographie der Frankfurter Schule; Hamburg 1988; S.141-182.

³⁴⁷ Vgl.: Weber, Hermann; Die Wandlung des deutschen Kommunismus - Die Stalinisierung der KPD in der Weimarer Republik; Frankfurt/Main 1969.

³⁴⁸ Korsch, Karl; Die materialistische Geschichtsauffassung und andere Schriften; Frankfurt/Main 1974.

³⁴⁹ Korsch 1974; S.130.

³⁵⁰ "Der Marxismus als Bewegung und als Theorie befindet sich gegenwärtig in einer *Krise*. Es handelt sich dabei nicht um eine Krise *innerhalb des Marxismus*, sondern um eine *Krise des Marxismus* selbst." (Korsch 1974; S.167)

³⁵¹ Korsch 1974; S.167.

jede unmittelbare Beziehung zu den unter völlig veränderten Bedingungen eben neu beginnenden gegenwärtigen Klassenkämpfen."³⁵² Trotz des verständlichen Anliegens von Korsch, sich gegen die unhistorische Übertragung von marxischen Systemfragmenten durch den akademischen Marxismus, aber auch des Parteikommunismus abzugrenzen, muß angemerkt werden, daß er, wenn er die marxsche Theorie auf einen Erklärungsversuch der ersten kapitalistischen Krise 1850 reduziert, den Bogen etwas überspannt, denn nicht nur die theoretische Verarbeitung von Welt, sondern auch die von ihm nicht in Frage gestellten Klassenkämpfe formieren sich auf der Basis und auf dem Ergebnis der vergangenen Ereignisse.

Während Korsch in dieser Phase noch davon ausgeht, daß die marxsche Methode einfach nur auf die neue Zeit übertragen werden müsse, um den theoretischen und praktischen Erfordernissen der Spätphase der Weimarer Republik gerecht zu werden³⁵³, wendet er sich in seinem theoretischen Hauptwerk "Karl Marx"³⁵⁴, das erstmals 1938 erschien, vor dem Hintergrund der Unmöglichkeit, Methode und Gegenstand definitiv sauber zu trennen, mehr und mehr gegen die marxischen Thesen selbst, auch wenn er noch einleitend erklärt, daß "die neue, sozialistische und proletarische Wissenschaft von Marx, welche die revolutionäre Theorie der klassischen Begründer der Gesellschaftslehre in einer der veränderten geschichtlichen Lage entsprechenden Weise weiterentwickelt, die echte gesellschaftliche Wissenschaft unserer Zeit"(7) ist. Schon in dieser Anfangspassage tritt das Hauptmanko des Ansatzes von Korsch deutlich zu Tage, denn gerade durch seinen apriorischen Bezug auf die Arbeiterklasse verstellt er sich selbst und seinen Anhängern die Reflexionsmöglichkeit auf eine der Hauptthesen der praktischen Philosophie von Marx. Selbst wenn es ihm gelungen wäre, ausgehend von dieser Prämisse die "marxsche Methode" den Erfordernissen seiner Zeit anzupassen, muß konstatiert werden, daß dieses Projekt einer Dekonstruktion des Marxismus auf halber Strecke stehen geblieben ist und damit gerade nicht dem eigenen Anspruch gerecht wird, der als "erstes Grundprinzip der neuen, revolutionären Gesellschaftswissenschaft das Prinzip der geschichtlichen Spezifizierung aller gesellschaftlichen Verhältnisse"(8)³⁵⁵ zu erkennen glaubt. Wenn "die bürgerliche Gesellschaft in keinem Sinne mehr eine allgemeine Wesenheit (ist), die durch irgendeinen anderen als den historischen Titel

³⁵² Korsch 1974; S.168.

³⁵³ "Mit dieser Konkretisierung des Marxschen Begriffes der *revolutionären proletarischen Klassendiktatur* verschwindet der Widerspruch, der ohne diese genauere Bestimmung zwischen der Forderung der 'ideologischen Diktatur' und dem seinem ganzen Wesen nach kritischen und revolutionären Prinzip der materialistisch-dialektischen Methode und kommunistischen Weltanschauung zu bestehen schien. *Der Sozialismus ist in seinem Ziel und auf seinem ganzen Wege ein Kampf für die Verwirklichung der Freiheit.*" (Korsch, Karl; Der gegenwärtige Stand des Problems "Marxismus und Philosophie" von 1930; in: 3,414) Daß für die Durchsetzung der Freiheit ihre begriffliche Bestimmung keine hinreichende Begründung ist, dürfte selbst dem an Kant geschulten Korsch recht bald deutlich geworden sein.

³⁵⁴ Ab hier beziehen sich alle Angaben im Text (S.) auf: Korsch, Karl; Karl Marx; Frankfurt/Main 1967.

³⁵⁵ Diesen Anspruch versuchte Korsch erstmals 1932 in einem Geleitwort für eine Neuauflage des marxischen Kapitals umzusetzen (Vgl.: Marx, Karl; Das Kapital Bd.1 - Mit einem Geleitwort von Karl Korsch; Frankfurt/Main 1969; S.V-XXVIII).

gerechtfertigt werden könnte", sondern "zugleich nur noch das gegenwärtige Resultat einer früheren und der Ausgangspunkt einer neuen Phase des gesellschaftlichen Klassenkampfes, der in eine soziale Revolution ausmündet"(31) ist, so gilt dies auch für die innerhalb dieser historischen Formation existierenden Kräfte.

Wenn Korsch postuliert, daß "die Darstellung aller Verhältnisse der bestehenden bürgerlichen Gesellschaft als besondere Verhältnisse einer bestimmten geschichtlichen Entwicklungsepoche die Grundlage für die *wissenschaftliche Kritik* dieser besonderen Gesellschaftsformation und für ihre *praktische Umwälzung* (enthält)"(32), so wird deutlich, daß der unkritische Bezug nicht nur eine Marotte in der praktischen Politik Korsch's blieb, sondern auch Einzug in sein theoretisches Schaffen hielt und dort eine grundlegendere Hinterfragung der marx'schen Hypothesen verhinderte. Auswirkungen finden sich besonders in seinen Ausführungen zur politischen Ökonomie, denn selbst wenn er die marx'sche Vorgehensweise der Kritik der politischen Ökonomien von Smith, Ricardo u.a. dezidiert herausarbeitet³⁵⁶, vermag er seine Darlegungen nicht in der Sphäre einer temporären Wahrheit zu halten, sondern alles kulminiert in "neuen", allgemeingültig gesetzten Credos: "Die theoretische Kritik der Politischen Ökonomie, die Marx im Kapital begonnen hat, kann also nur zu Ende geführt werden durch die proletarische Revolution, die mit der bürgerlichen Produktionsweise zugleich auch die dazugehörige Bewußtseinsformen ändert. Erst in der nach der vollen Durchführung dieser Revolution beginnenden Entwicklung der kommunistischen Gesellschaft wird mit dem Fetischismus der Warenproduktion auch die fetichistische Wissenschaft der Politischen Ökonomie aufgehen in einer direkt gesellschaftlichen Theorie und Praxis der assoziierten Produzenten."(118) Auch wenn sich Korsch's Darlegungen über den Fetischcharakter der Ware wohlthuend vom marxistischen Einerlei abheben, bleibt es, solange keine hinreichende Begründung geboten wird, für den Prozeß der Praxiswerdung von Theorie nebensächlich, ob das Proletariat oder der Weihnachtsmann zum revolutionären Subjekt gekürt werden. Theorie bleibt ohne nachvollziehbare, begründete Darlegungen der Möglichkeiten ihrer Praxiswerdung Theorie und verfehlt die von Korsch so vehement eingeforderte kopernikanische Wende, und so erscheint der Übergang von Hegel zu Marx in der Gedankenwelt von Korsch auf den Umstand beschränkt, daß "der Hegelsche 'Widerspruch' ersetzt (wird) durch den Kampf der gesellschaftlichen Klassen, die dialektische 'Negation' durch das Proletariat, und die dialektische 'Synthese' durch die proletarische Revolution und den Übergang zu einer höheren geschichtlichen Entwicklungsstufe der Gesellschaft"(160), obwohl Korsch jegliche philosophische Implikation des marx'schen Werkes³⁵⁷ weit von sich weist: "Der geschichtliche

³⁵⁶ "Die Politische Ökonomie wird durch die Marx'sche Kritik ihrer überschwenglichen Geltungsansprüche beraubt und in ihre geschichtlichen und gesellschaftlichen Schranken gewiesen. Sie wird (darin besteht die 'Kopernikanische Wendung' der *Kritik der Politischen Ökonomie*) aus einer unbedingten und zeitlosen in eine geschichtlich und gesellschaftlich bedingte Form der Wissenschaft umgedeutet." (117)

³⁵⁷ "Die materialistische Gesellschaftswissenschaft von Marx bedarf, als streng empirische Erforschung bestimmter geschichtlicher Gesellschaftsformen, keiner derartigen philosophischen Fundierung. (...) Der einzige Grund, warum die materialistischen Philosophen Marx und Engels von einem bestimmten Punkt ihrer Entwicklung an (...) jeder, auch der materialistischen

Materialismus ist in seiner Haupttendenz nicht mehr eine 'philosophische', sondern eine empirisch wissenschaftliche Methode. Er enthält den Ansatz für eine wirkliche Lösung der Aufgabe, die der naturalistische Materialismus und Positivismus durch die eklektische Übertragung naturwissenschaftlicher Methoden auf die Gesellschaftswissenschaft nur scheinbar gelöst hat. (...) der neue Materialismus von Marx (erblickt) seine Aufgabe in der Ausbildung *spezifischer Methoden* der geschichtlich gesellschaftlichen Forschung - eines novum organum, das es dem Gesellschaftsforscher ermöglichen soll, auch auf seinem Gebiet die der unbefangenen Erforschung des Wirklichen im Wege stehenden idola zu durchdringen und hinter einem unendlichen Gewirr von 'ideologischen' Verkleidungen den versteckten realen Sachverhalt *'naturwissenschaftlich treu zu konstatieren'*. Hierin besteht der Kern des Marxschen Materialismus. Die Marxsche Methode ist aber nach der formellen Seite hin bis heute noch sehr wenig entwickelt."(204) Daran änderten leider auch Korsch's immer neue Versuche einer Rekonstruktion des "Marxschen Materialismus" nichts.

3.3.6. Bertolt Brecht: "Man muss so radikal sein wie die Wirklichkeit."³⁵⁸

³⁵⁸ Philosophie den Rücken gekehrt haben, besteht darin, daß sie den Materialismus der Philosophie durch eine direkt materialistische Wissenschaft und Praxis noch überbieten wollten." (146/147)

Brecht, Bertolt; Werke - Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe; Berlin und Frankfurt/Main 1988ff.; hier Bd.18, S.127. Im weiteren im Text zitiert als (Bd.,S.). Vgl. zu einer Kritik dieser Ausgabe: Völker, Klaus; Wie ediert man einen Dschungel?; in: Literatur-Konkret; Hamburg 1993; S.4-9.

Als Sekundärliteratur wurden verwendet: Benjamin, Walter; Versuch über Brecht; Frankfurt/Main 1971; Böckmann, Paul; Provokation und Dialektik in der Dramatik Bertolt Brechts; Köln 1961; Bormans, Peter; Brecht und der Stalinismus, in: Brecht-Jahrbuch; Frankfurt/Main 1974, S.52-76; Brüggemann, Heinz; Literarische Technik und soziale Revolution - Versuch über das Verhältnis von Kunstproduktion, Marxismus und literarischer Tradition in den theoretischen Schriften Bertolt Brechts; Hamburg 1973; Buck, Theo; Brecht und Diderot oder Schwierigkeiten mit der Nationalität in Deutschland; Tübingen 1971; Claas, Herbert; Die politische Ästhetik Bertolt Brechts vom Baal zum Cäsar; Frankfurt/Main 1977; Grimm, Reinhold; Brecht und Nietzsche oder Geständnisse eines Dichters - Fünf Essays und ein Bruchstück; Frankfurt/Main 1979; Gross, Michael; Brecht und die Philosophie; in: DZfPh Nr.3/1988, S.213-221; Haug, Wolfgang Fritz; Brechts Beitrag zum Marxismus; in: ders.; Pluraler Marxismus Bd.1; Westberlin 1985; S.72-86; Haug 1996; Heinrich, Klaus; Versuch über die Schwierigkeit, Nein zu sagen; Frankfurt/Main 1964; Jost, Roland; Vom aphoristischen Philosophieren oder: Wie die Sprache der Wirklichkeit folgt - Brechts 'Me-ti Buch der Wendungen'; in: Weimarer Beiträge Nr.10/1984, S.1743-1751; Ludwig, Karl-Heinz; Bertolt Brecht - Philosophische Grundlagen und Implikationen seiner Dramaturgie; Bonn 1975; Mittenzwei, Werner; Das Leben des Bertolt Brecht oder Der Umgang mit den Welträtseln; Frankfurt/Main 1989; Pike, David; Lukács and Brecht; North-Carolina 1985; Sternberg, Fritz; Der Dichter und die Ratio; Göttingen 1963; Subik, Christof; Einverständnis, Verfremdung und Produktivität - Versuche über die Philosophie Bertolt Brechts; Wien 1982 (vgl. auch die Rezension von Wolfgang Fritz Haug; in: Das Argument Nr.138/1983, S.276); Tauscher, Rolf; Brechts Faschismuskritik in Prosaarbeiten und Gedichten der ersten Exiljahre; Berlin/DDR 1981; und die Argument-Sonderbände: 'Brechts Tui-Kritik' (Nr.11/1976) und 'Zur Aktualität Bert Brechts' (Nr.50/1980).

"Hoch zu Bonn am Rheine sitzen zwei kleine/ Böse alte Männer, die die Welt nicht mehr verstehn./ Zwei böse Greise, listig und leise/ Möchten gern das Rad der Zeit nochmals nach rückwärts drehn./ Schumacher, Schumacher, dein Schuh ist zu klein/ in den kommt ja Deutschland gar nicht hinein./ Adenauer, Adenauer, zeig deine Hand/ Um dreißig Silberlinge verkaufst du unser Land."(15,252) Angesichts solcher Gedichte stellt sich die Frage, warum Brecht die Ehre zuteil wird, in eine Sammlung der "Ketzer des Marxismus" aufgenommen zu werden. Schon vor der "Enttarnung" seines eher traditionellen (Ausbeutungs-) Verhältnisses zu seinen vielen Freundinnen durch John Fuegi³⁵⁹, das freilich bei einer aufmerksamen Lektüre jedem zugänglich war, begann Brechts Stern, der lange Jahre der Seelentröster der selbsternannten Linken war, zu sinken. Anders als die anderen hier behandelten Autoren hat Brecht keine stringent philosophischen oder theoretischen Texte hinterlassen, sondern seine Äußerungen, die für das hier behandelte Thema von Interesse sind, verbergen sich in seinen Stücken, Gedichten, Schriften, Journalen und in seiner Prosa - und selbst dort müssen sie zum Teil zwischen den Zeilen aufgestöbert werden. Aus diesem Charakter folgt auch eine große Widersprüchlichkeit der Gedanken, die einerseits direkte Praxisreflexionen sind, als Agitationsmaterial der Partei der Arbeiterklasse ersonnen, und andererseits grundsätzliche Überlegungen zur gesellschaftlichen Entwicklung enthalten. Eine detaillierte Untersuchung von Brecht als Philosoph steht noch aus und kann hier natürlich in keinsten Weise unternommen werden - und doch lohnt es meiner Ansicht nach, sich trotz all dieser Hemmnisse und Unwägbarkeiten Brecht nicht nur als großem Literaten, sondern auch als praktischem Philosophen zu nähern, da gerade sein Versuch, die marxistische Konstruktion der Welt mit Ratio zu erfüllen und verstehbar zu machen, diese teilweise unterminiert, in Frage stellt und sogar partiell überwindet. Das Vorhaben Brechts, die marxistische Lehre in der Realität seines potentiellen Publikums zu erkennen und für dieses anschließend erfahrbar zu machen, führt so einerseits zu offensichtlichem Unsinn, wie dem eingangs zitierten Gedicht, und andererseits zu gelungenen Reflexionen, wie dem "Buch der Wendungen", und offenbart, daß "*Denken etwas (ist)*, das auf Schwierigkeiten folgt und dem Handeln vorausgeht."(18,62) In diesem Sinne war Brecht in der Lage, umfassend zu denken, denn die Schwierigkeiten des Marxismus mit der Handhabung der Realität waren schon zu seinen Lebzeiten exorbitant - auch wenn das Handeln keine Linderung mehr brachte oder bringen konnte.

Auch methodologisch kann diese kritische Analyse an Brecht selbst anknüpfen: "Philosophen werden meist sehr böse, wenn man ihre Sätze aus dem Zusammenhang reißt. Me-ti (Brecht) empfahl es. Er sagte: Sätze von Systemen hängen aneinander wie Mitglieder von Verbrecherbanden. Einzeln überwältigt man sie leichter. Man muß sie also voneinander trennen. Man muß sie einzeln der Wirklichkeit gegenüberstellen, damit sie erkannt werden. Alle zusammen hat man vielleicht nur bei einem Verbrechen gesehen, jeden einzelnen aber schon bei verschiedenen."(18,95)

³⁵⁹ Fuegi, John; Brecht & Co. - Sex, Politics, and the Making of the Modern Drama; New York 1994.

Deutlicher als Brechts Stücke und Gedichte eröffnen seine Schriften einen Einblick in seine geistige Entwicklung, die seinem Herrn Keuner alle Ehre machen, der auf das Kompliment eines alten Bekannten "'Sie haben sich gar nicht verändert'. Oh! (erwiderte) und erbleichte."(18,21) So begann Brecht schon während seiner Schulzeit (1914) mit der Veröffentlichung von kleinen Erzählungen und Gedichten, die vom hohlen Pathos dieser Zeit geprägt sind³⁶⁰ und erneut belegen, daß es für jeden angehenden Literaten ratsam ist, nicht zu früh zu publizieren, da sonst keine Möglichkeit mehr besteht, die Jugendsünden heimlich zu entsorgen. Die deutsche Niederlage im ersten Weltkrieg und das Ende der Kaiserzeit zwangen wie so viele andere Literaten jener Zeit auch Brecht, seine Position gründlich zu überdenken, was bei ihm zu einer intensiven Nietzsche-Lektüre führte, die ähnlich radikale Resultate hervorrief wie die frühere Begeisterung für das Germanentum: "Sich mit dem Staat abfinden ist *so* notwendig als: sich mit dem Scheißen abfinden. Aber den Staat lieben ist nicht so notwendig."(21,45)³⁶¹ In dieser Zeit wächst die Einsicht, daß die junge Generation in der kapitalistischen Gesellschaft Stellung beziehen sollte, denn "ein Mann mit Erfahrung ist ein Mann, der sich nur schwer an das bestehende System gewöhnen konnte und daher viel für seine Erkenntnisse bezahlt, sich aber am Schluß doch mit dem System abfand. Ein solcher Mann wird niemals das System selbst für schädlich halten."(21,69) "Aber der freie Mensch hat kein Prinzip in solchen gleichgültigen Dingen. Der absolute Pazifist und der absolute Militarist, das sind die gleichen Narren."(21,94) Während er 1920 also noch eher einen universalistischen Ansatz der Freiheit jenseits der Klassengesellschaft vertritt, wendet er sich in der Folgezeit verstärkt dem seiner Ansicht nach real existierenden Klassengegensatz von Proletariat und Bourgeoisie zu, denn "es ist eine sichtbare Angelegenheit, daß die kapitalistische Klasse in Europa verbraucht ist, sie gibt nichts mehr her, vor allem keine Begierden mehr."(21,140) Aber trotz dieser Bezugnahme schlägt sich Brecht nicht in einer völlig unkritischen Haltung auf die Seite der Arbeiter, da "die Menge links gut (ist), solange sie kämpft; dann, wenn sie gesiegt hat, muß sie ersetzt werden."(21,140) Die Literatur des Proletkultes, die diese differenzierte Betrachtung nicht teilt, empfindet Brecht als "unsäglich komisch. Es sind in neun von zehn Fällen durchaus bourgeoise Ansichten"(21,145), die die Autoren bei der Missionierung des Proletariats produzieren, ohne daß Brecht verrät, was denn die wirklich proletarischen Ansichten sind, bzw. ob es solche überhaupt gibt. In diese Zeit (ab 1926) fällt auch Brechts erste Beschäftigung mit den Schriften von Marx und Lenin (vgl. 21,143), wobei bezweifelt werden darf, daß diese erste Lektüre besonders gründlich war, denn sonst wäre Brecht wohl vor Äußerungen wie "Nach meiner Ansicht ist es sicher, daß der Sozialismus, und zwar der revolutionäre, das Gesicht unseres Landes noch zu unseren Lebzeiten verändern wird"(21,145) gefeit gewesen.³⁶² Auch Brechts Ablehnung des Proletkultes scheint mir weniger ein Resultat tiefer geistiger Erörterungen des Verhältnisses von Avantgarde und

³⁶⁰ "Wir alle, alle Deutschen fürchten Gott und sonst nichts auf der Welt." (21,13)

³⁶¹ Vgl. zur Nietzsche-Lektüre: Mittenzwei 1989; 1,238/239. Dieses Lektüreerlebnis wird auch in einem Vergleich der beiden Ausgaben des "Baal" von 1919 und 1922 deutlich (vgl. 1,17-137).

³⁶² Bei Mittenzwei (Mittenzwei 1989; 1,343) wird aus dieser Lektüre allerdings ein grundlegender Paradigmenwechsel, wobei er die Begründung dieser These für sich behält.

Masse zu sein als glückliche Fügung und Resultat seines Hasses auf die "revolutionären" Kaffeehausintellektuellen.³⁶³ Wie angesprochen versteht er in dieser Phase die Arbeiter nicht als reale Gegentotalität zur bürgerlichen Gesellschaft, sondern nur als Zerstörer der alten Ordnung, ohne deswegen schon zwanghaft eine neue, bessere Welt zu verkörpern oder zwangsläufig zu produzieren. "Wenn eine Existenz ausgebrannt ist, wenn ein Mensch gesättigt ist, wenn er nichts mehr zu sagen, sondern nur mehr etwas zu erzählen hat, dann bleibt (mitunter) noch eine kleine ausschweifende Begierde nach etwas Neuem, das heißt eine heimliche oder sogar offene (unheimliche) Bereitschaft zu noch etwas. In diesem Zustand kann der Mensch nicht mehr erkennen, daß er das Neue nur wird haben wollen, wenn es eigentlich alt ist, daß ihm an seinem Alten nur mehr etwas fehlt, nämlich: daß es neu ist."(21,169) Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, daß er sich in einer kritischen, wenn auch solidarischen Haltung zum Sozialismus in den Farben Rußlands immer intensiver in die Gedankenwelt des Marxismus vertieft, da für ihn "der Sozialismus lediglich die zu einer positiven Ethik gemachte Konstatierung der wirklichen Verhältnisse (ist). Die Revolution besteht darin, mit den wirklichen Gesetzen in der gleichen Richtung zu wirken"(21,178) - oder mit anderen Worten: ein neuer Kapitalismus, der sich nur in einem Punkt vom alten unterscheidet, nämlich darin, daß er geplant ist. Jedoch, auch sein Konzept bleibt im Nebel des revolutionären Mythos verborgen, wenn er über den neuen Menschen philosophiert: "Dieser neue Typus Mensch wird nicht so sein, wie ihn der alte Typus Mensch sich gedacht hat. Ich glaube: er wird sich nicht durch die Maschinen verändern lassen, sondern er wird die Maschinen verändern, und wie er immer aussehen wird, er wird stets wie ein Mensch aussehen."(21,208/209) Solch mystische Verschleierung der Zukunft verleitet nicht dazu, in der brechtschen Position in der Zeit vor 1930 eine reale Alternative jenseits der einseitigen Apostrophierung des Bestehenden oder der dominanten Alternative zu sehen, aber die Suche nach und der Glaube an das Ideal eines neuen Menschen treiben Brecht weiter und tiefer in die Analyse der realen Wirklichkeit als viele seiner Zeitgenossen. Brecht schuf trotz seines unorthodoxen Denk- und Arbeitsstils³⁶⁴ mit dem 1930 erstmals erschienenen Stück "Die Maßnahme"(3,73-125) ein literarisches Monument, das dem unkritischen Betrachter als Loblied des revolutionären Terrors erscheinen kann und das bis heute als Beleg für die stalinistische Verblendung Brechts angeführt wird, ohne zu berücksichtigen, daß die "Partei der Arbeiterklasse" nicht sonderlich begeistert von

³⁶³ Vgl. z.B.: 21,156. "Es gibt einen Typus des intellektuellen Revolutionärs, der den proletarischen Revolutionären verdächtig ist: das ist jener Typus, der sich von der Revolution eine durchgreifende Besserung erwartet. Keineswegs unter einem unerträglichen Druck stehend, sondern gleichsam frei entscheidend und das Bessere wählend, entscheidet er sich für die Revolution." (21,257) Brecht erläutert jedoch nicht, warum und wie er selbst sich von diesem Typus unterscheidet, bzw. warum das Urteil des proletarischen Revolutionärs ein quasi objektives Wertmaß zugesprochen bekommt. Der Blaumann und die Schiebermütze, die er sich in jener Zeit als Symbol des Protestes zulegte, können selbst bei gutmütiger Interpretation kaum mehr als eine äußere Anbiederung sein - ob das der Garant für einen unverkrampften Kontakt zum Mann mit der schwierigen Hand ist, darf bezweifelt werden.

³⁶⁴ "Der Geruch des Querulanten ist es, der die positiven Leute bis zu ihrem Grabe geleitet." (21,221)

Brechts Ode auf die Revolution um jeden Preis war.³⁶⁵ Das aus meiner Sicht größte Problem dieses Stückes ist die bewußte Trennung von revolutionärem Weg und revolutionärem Ziel, wie es etwa in dieser Passage des Kontrollchors kulminiert: "Wer für den Kommunismus kämpft, der muß kämpfen können und nicht kämpfen; die Wahrheit sagen und die Wahrheit nicht sagen; Dienste erweisen und Dienste verweigern; Versprechen halten und Versprechen nicht halten. Sich in Gefahr begeben und die Gefahr vermeiden; kenntlich sein und unkenntlich sein. Wer für den Kommunismus kämpft, hat von allen Tugenden nur eine: daß er für den Kommunismus kämpft."(3,78) Da aber der Kommunismus keine feste, statische Größe ist, die als Ziel eindeutig definiert werden kann, sondern immer auch das Ergebnis konkreter Auseinandersetzungen, wird dieses Lob der Praxis nicht erst vor dem historischen Hintergrund der Ereignisse in der stalinistischen Sowjetunion zur Hymne eines voluntaristischen Aktionismus, die Brecht durch die Dualität von Partei und Individuum - dieser zweite Part wird sowohl von Brecht-Gegnern wie von dogmatischen Marxisten gerne unterschlagen - kanalisieren will. "Das Lob der Partei"(3,92), als objektiv-normative Ebene, verliert dabei in den verschiedenen Bearbeitungsstufen mehr und mehr seine weltentrückte Form und präsentiert sich in der Fassung von 1931 auf die Frage des Jungen Genossen: "Wer aber ist die Partei?"(3,119) in einer dialektischen Form des Kollektivs: "Wir sind sie./ Du und ich und ihr - wir alle./ In deinem Anzug steckt sie, Genosse, und denkt in deinem Kopf/ Wo ich wohne, ist ihr Haus, und wo du angegriffen wirst, da kämpft sie./ Zeige uns den Weg, den wir gehen sollen, und wir/ Werden ihn gehen wie du, aber/ Gehe nicht ohne uns den richtigen Weg/ Ohne uns ist er/ der falscheste./ Trenne dich nicht von uns!/ Wir können irren und du kannst recht haben, also/ Trenne dich nicht von uns!/ Daß der kurze Weg besser ist wie der lange, das leugnet keiner/ Aber wenn ihn einer weiß/ Und vermag ihn uns nicht zu zeigen, was nützt uns seine Weisheit?"(3,119/120) Wenn die Kommunistische Partei das Kollektiv freier, universell wissender Individuen gewesen wäre, dann wäre das brechtsche "Lob der Partei" zu Recht zelebriert worden. Da aber auch die revolutionäre Partei eine Organisationsform der alten Gesellschaft mit ihren unfreien, unwissenden Individuen sein mußte, da auch die Revolutionäre Teil der von ihnen ungeliebten Totalität sind und so die Etablierung von unbegründeter Herrschaft und Machtausübung auch in dieser Partei eine Folge ihrer gesellschaftlichen Umgebung ist, bleibt "die Maßnahme" das Resultat eines mystifizierten Glaubens an eine intersubjektive Instanz der Wahrheit und der Freiheit, die den Individuen den Zugang zur realen Möglichkeit der Freiheit versperrt. Selbst die individuelle Entscheidung des jungen Genossen, sein Leben für die Revolution zu opfern, wird zum schalen Aufguß des Traumes eines erfüllten Lebens, da in der realen Welt den Individuen die Einsicht in die Totalität ihrer Handlungen und deren Folgen im Gegensatz zu dem jungen Genossen durch die gesellschaftliche Totalität selbst verschlossen bleibt.

³⁶⁵ Zur Rezeptionsgeschichte in Berichten und Kritiken vgl.: Brecht, Bertolt; Die Maßnahme - Kritische Ausgabe mit einer Spielanleitung von Reiner Steinweg; Frankfurt/Main 1972; S.319-468.

Die offensichtliche Diskrepanz zwischen der Partei als Ideal eines kollektiven Individuums und der Realität der innerparteilichen Säuberungen führten zu Beginn der dreißiger Jahre zu einer intensiven Auseinandersetzung zwischen Brecht und Karl Korsch, der durch den Verweis auf sein persönliches Schicksal den Widerspruch von Anspruch und Wirklichkeit der Kommunistischen Partei verdeutlichen konnte und dessen Versuch einer Verbindung von revolutionärem Weg und Ziel Brecht in seinen Bann zog.³⁶⁶ Einfluß auf das brechtsche Denken erlangten die Theorien Korsch's im Bereich der "Revisionismuskritik", der Offenlegung der innerparteilichen Realität und dem als zentral verstandenen Verhältnis zwischen Proletariern und Intellektuellen. "Für den Intellektuellen schwer zu begreifen ist die gegenwärtige Leitung der Partei, eine geistig ziemlich niedrige, aber kräftige und schlaue Kleinbürokratie, die keine sehr großen Gesichtspunkte hat, aber die Massen gut zusammenhält. (...) Diese Bürokratie mag nicht fähig sein, eine Revolution zu führen, aber der Stoß, der sie im Falle einer Revolution hinwegfegen wird (sie wird ohne falsche Sentimentalität erledigt werden), wird nicht von einer Seite aus geführt werden, der ihre geistige und sittliche Mittelmäßigkeit auf die Nerven geht. Diese Bürokratie wird an den Folgen krepieren, die ihre materielle Position bei ihr haben wird. Mit anderen Worten: Sie wird am Tage der Revolution andere (materielle) Interessen haben als das Proletariat."(21,337) Neben der beibehaltenen Dominanz des brechtschen Glaubens, daß die materielle Motivation das Proletariat zur Revolution führen werde, ist seine Charakterisierung der Führungsriege der KPD, deren Vorsitzender der bis heute als Vorzeigearbeiter gefeierte Ernst Thälmann war, als kleinbürgerlich zu konstatieren - eine Einschätzung, die der Korsch's sehr nahe kommt. Die eigene Rolle im erhofften revolutionären Prozeß unterstreicht für Brecht die Notwendigkeit einer Untersuchung des Verhältnisses von Kopf- und Handarbeit, wobei "das berechtigte Mißtrauen des Proletariats die Intellektuellen in ihre schwierige Lage (bringt). Sie unternehmen häufig den Versuch, sich dem Proletariat zu verschmelzen, und gerade dies beweist nicht, daß es verschiedene Intellektuelle gibt, zweierlei Intellektuelle, solche, die proletarisch, und solche, die bourgeois sind, sondern daß es nur eine Sorte von ihnen gibt, denn haben sie früher nicht immer versucht, sich der herrschenden Klasse zu verschmelzen?"(21,339) Brecht hält dagegen: "Ihre Rolle in der Revolution ist (...) eine intellektuelle Rolle. Der revolutionäre Intellekt unterscheidet sich vom reaktionären Intellekt dadurch, daß er ein dynamischer, politisch gesprochen, ein liquidierender Intellekt ist. In einer nicht revolutionären Situation tritt er als Radikalismus auf. Jeder Partei gegenüber, auch einer radikalen, wirkt er, wenigstens solange es ihm nicht gelingt, eine eigene Partei zu gründen, oder solange er gezwungen ist, seine Partei zu liquidieren, anarchistisch"(21,340) - eine der besten Charakterisierungen des für die Rekonstruktion der Geschichte des Marxismus so zentralen Verhältnisses, die nicht nur auf Brecht und Korsch, sondern auch auf fast alle anderen in dieser Studie betrachteten Intellektuellen

³⁶⁶ Vgl.: Mittenzwei 1989; 1,381-414; und: Brüggemann, Heinz; Überlegungen zur Diskussion über das Verhältnis von Brecht und Korsch - Eine Auseinandersetzung mit Werner Mittenzwei; in: Buckmiller 1981; S.137-149.

übertragbar ist und die viele dogmatisch-marxistische Liebhaber des brechtschen Werkes scheinbar überlesen haben.

Neben den "Geschichten vom Herrn Keuner" finden sich auch in den Schriften bis 1933 immer wieder philosophische Betrachtungen der politischen Vorgänge: "Jene Freiheit kann ihr (der Kunst - KSS) nicht gegeben werden, die sie sich nicht nimmt. (...) Nichts aber ist schlimmer als die *geheime* Sklaverei. Denn ist die Sklaverei eine öffentliche, ist ein Zustand als Sklaverei erkannt, so gibt es, wenigstens als einen denkbaren, noch einen anderen Zustand, nämlich den der Freiheit. Wird aber tatsächliche Sklaverei von allen als Freiheit angesprochen, dann ist Freiheit nicht mehr denkbar: Nicht nur ist Sklaverei ein natürlicher, sondern auch Freiheit ein unnatürlicher Zustand geworden."(21,347) Dieses Streben nach Klarheit der politischen Realitäten sollte schon bald erfüllt werden, ohne das von Brecht erhoffte Resultat hervorzurufen, denn aus dem Wissen um die Sklaverei kann auch die "Einsicht" gezogen werden, daß dies der Naturzustand der Welt sei, in der bekanntlich Wolf und Lamm auch nicht in gleichberechtigter, solidarischer Partnerschaft leben. Überraschend für einen Marxisten jener Zeit ist seine positive Bezugnahme auf die These des "cogito ergo sum". "Wir stimmen also im Grund überein mit Descartes, wenn er zweifelt, das Ding erkennen zu können, nämlich das substantivische starre, sich nicht ändernde Ding. Nur nehmen wir nicht an, daß dies an der Art des menschlichen Geistes liegt, sondern meinen, daß es dieses Ding gar nicht gibt, wie es Kant z.B. haben will, um es zu erkennen oder nicht zu erkennen."(21,411) Brecht beläßt diese These nicht in der Sphäre der reinen Erkenntnistheorie, sondern versteht sie als universelle Maxime: "Weltanschauungen sind Arbeitshypothesen. Das Proletariat mag also, ohne besonderen Schaden zu nehmen, eine solche kreieren und benutzen, seine Arbeit ist wichtig."(21,415) Auch die Vorstellung einer Dialektik der Natur ist ihm fremd, denn für ihn "ist die Dialektik eine Denkmethode oder vielmehr eine zusammenhängende Folge intelligibler Methoden, welche es gestattet, gewisse starre Vorstellungen aufzulösen und gegen herrschende Ideologien die Praxis geltend zu machen."(21,519) Brecht versucht, ausgehend von der Analyse der Grundfragen des Theorie-Praxis-Paradigmas, die Ebene des praktisch-politischen zu erreichen, wenn auch seine "Voraussetzungen für die erfolgreiche Führung einer auf soziale Umgestaltung gerichteten Bewegung" 1932 zwar theoretisch schlüssig seine Position widerspiegeln, aber dennoch nicht den Kern des Politischen in jener Zeit treffen - und dies nicht nur, weil sie nicht publiziert wurden. "1) Aufgabe und Bekämpfung des Führergedankens innerhalb der Partei. 2) Aufgabe der scharfen Trennung zwischen Zentralismus und Einzelinitiative und der Betonung des ersteren. 3) Aufgabe der typischen Form des Arbeiterprotektionismus, der sich *gegen* Kleinbürger und Bauern, also die proletarisierten Schichten wendet. Das Arbeiterproletariat muß den Kampf *für* diese Schichten führen, nicht gegen oder ohne sie. 4) Hervorhebung der ethischen Seite der Bewegung. (...) 6) Liquidierung allen Wortglaubens, aller Scholastik, aller Geheimlehren, Pfiffigkeiten, Eingebildetheiten, aller mit der tatsächlichen Lage nicht in Übereinstimmung befindlicher Hochnäsigkeiten. Aufgabe allen Verlangens nach 'Glauben' und Übergang zum Beweisen. 7) Aufbau einer großzügigen Propaganda der technischen und ethischen Überlegenheit des Sozialismus für den Großteil der Menschheit. Aufgabe des Herrschaftsanspruches des

Industrieproletariats und Angebot seines Vorkämpfertums."(21,577/578) Diese Position teilt auch Brechts Keuner: "Wer das Wissen trägt, der darf nicht kämpfen; noch die Wahrheit sagen; noch einen Dienst erweisen; noch nicht essen; noch die Ehrungen ausschlagen; noch kenntlich sein. Wer das Wissen trägt, hat von allen Tugenden nur eine: daß er das Wissen trägt."(18,14) Brecht scheint in dieser Phase seine Aufgabe als Intellektueller im Klassenkampf in der Rolle des Mahners gesehen zu haben, der den Kämpfenden aus der Distanz des objektiven Geistes den richtigen Weg zum Sozialismus und zur Revolution weist - wie schön wäre es, wenn die Praxiswerdung der Philosophie ein solch einseitiges Unterfangen wäre.

Die Niederlage der emanzipatorischen Bewegung in Deutschland 1933 verstand Brecht auch als Niederlage der progressiven Intelligenz, die trotz ihrer gewußten Wahrheiten nicht in der Lage gewesen war, die anti-intellektuelle Bewegung des Faschismus zu stoppen, geschweige denn zu besiegen, und so ist es nicht verwunderlich, daß Brecht in der ersten Phase der Emigration neben dem "Dreigroschenroman", der 1934 erstmals erschien, an den Skizzen des unvollendeten "Tuiromans" arbeitete. "Tui" ist ein von Brecht durch die Verkehrung des Begriffs intellektuell in Tellekt-uell-in gebildetes Kunstwort, das den Arbeits- und Konkurrenzcharakter auch der geistigen Arbeit betonen soll, denn die Tuis verkaufen ihre Denkkraft und Formulierungskunst bestmöglich. Da Brecht die intellektuelle Kritik des Faschismus in Form einer Summierung der Fehler und Widersprüche ablehnt³⁶⁷, begibt er sich selbst auf die Suche nach den Ursachen des demokratischen Übergangs zum Faschismus und findet sie in der Demokratie und ihrer Installierung selbst begründet, denn "daß die erstmalige Anwendung der Demokratie ihre Aufhebung ergibt; daß das befreite Volk diktiert, es müsse beherrscht werden, ist der Hauptwitz des Buches."(17,19) Mit beißender Ironie beleuchtet er die Revolution von 1918/19, die für ihn keine war, sondern zufälliger Ausdruck der "Ordnungsliebe", so wußte Scheidemann nach Brecht "nicht, was er angerichtet hatte, als schon von allen Seiten sich die Rufe erhoben: Hoch die Republik! Nieder mit dem Kaiser! Es lebe Schimeh und Wei-wei (Friedrich Ebert)!"(17,49) Die Ersetzung der einen Ordnungsmacht durch die andere vollendete sich mit der Ermordung von Liebknecht und Luxemburg und die SPD konnte "bei der blutigen Niederwerfung des Volkes endlich (...) das Vorurteil der Herrschenden beseitigen, die einen Mann oft nur deshalb nicht als Schlächter verwenden wollen, weil er aus dem Volk stammt."(17,52) Ausgehend von dieser Installierung der neuen Ordnung skizziert Brecht in großen Linien die Geschichte des zwangsläufigen Versagens der Fehlgeburt Weimarer Republik, ohne jedoch in eine einseitige Parteinahme für die Kommunisten zu verfallen, die in jenen Jahren in der Opferrolle brillierten. Sein Hauptaugenmerk gilt dabei der offensichtlichen Distanz zwischen der marxischen Theorie und der realen Politik des Marxismus: "Man konnte bei der Lektüre des großen Philosophen der Tuis vom Bund der Eigentumslosen leicht merken, daß er für die Gerechtigkeit war, aber auch, daß er keine Lust hatte, sich auf sie zu verlassen. Er zeigte sich lediglich erfreut, daß sie gerade zu seiner Zeit und da wo er

³⁶⁷ "Die Tuis machen sich lustig über den unwissenden Hu-ih (Hitler). Sein Werdegang. Seine 53000 Sprachschnitzer in seinem Buch 'Wie ich es schaftete'. Inzwischen siegt er draußen." (17,26)

lebte und durch Bemühungen von der Art der seinen eine Aussicht hatte, durchzukommen. Er glaubte nicht, daß ein Mensch, der verhungert, wenn er nicht ein Unrecht begeht, das Unrecht nicht begehen und verhungern wird; aber er freute sich, den Menschen sagen zu können, daß sie nunmehr, infolge bestimmter glücklicher Umstände, rechtschaffen sein könnten, ohne verhungern zu müssen. Diesen Gedankengang des Philosophen begriffen nicht allzu viele seiner Anhänger. Die Geschichte der Tuis vom Bund der Eigentumslosen beweist, daß dieses Nichtbegreifen schlimme Folgen haben konnte."(17,97/98) Es fragt sich, ob diese Einstellung, die die Falschinterpretation des marxischen Werkes in eine Ursache des Faschismus erhebt, nicht Ausdruck einer von Brecht kritisierten Tui-Eigenschaft ist: "Die Tuis halten sich für die Ursachen, wo sie die Folgen sind."(17,103) Legt Brechts universelle Kritik der Intellektuellen und ihrer Vorstellung, daß "die Tuis Führer des Menschengeschlechts"(17,154) sind, nicht die Wurzeln für einen intellektuellen Proletkult, in dem die vermeintlich guten Tuis die schlechten verdammen? Wenn das "zweimal getäuschte Volk" ausgehend von der für Brecht richtigen Einsicht, daß "das Tuidenken falsch (schädlich oder nichtsnutzig) ist", die Schlußfolgerung zieht, daß "das Denken falsch ist", warum sollte es auf die Weisen des Tui Brecht hören und den Zustand, in dem "die Idee triumphiert (und) das Volk verreckt"(alle 17,153), überwinden? Im Tuiroman erscheinen die Nicht-Tuis als unwissende Kinder, die die richtigen Lektionen der guten Lehrer (Brecht & Co.) deswegen ignorieren, weil so viele schlechte Lehrer da sind, deren Existenz den Unmündigen eine ewige Kindheit jenseits der realen Kämpfe beschert, die die Tuis untereinander ausfechten. Ein solches Weltbild, wie es die intellektuelle Kritik der Tuis nahelegt, wird kaum Brechts Intention gewesen sein, aber seine prinzipielle Ablehnung überschattet zu oft seinen Versuch einer Differenzierung des Verhältnisses von realer Vernunft und geistiger Arbeit.

In eine ähnliche Richtung gehen die 1937 entstandenen Svenborger Gedichte, die vielleicht den Zeitumständen angemessen, aus heutiger Sicht aber als erbaulich bezeichnet werden müssen, da er hier einerseits die spontane Revolte à la Pariser Kommune feiert³⁶⁸ und so der Hoffnung nach einem plötzlichen Meinungsumschwung in Deutschland neue Nahrung gibt und auf der anderen Seite einem aus heutiger Sicht fatalen Heroismus frönt, wenn er ausruft: "Wenn, der nicht allein gekämpft hat, erschlagen ist/ Hat der Feind/ Noch nicht gesiegt."(12,50) Durch alle Gedichte dieser Sammlung zieht sich der Versuch einer Verbindung der organisierten, revolutionären Arbeit, die vor allem in den Hymnen auf Lenin kulminieren, und dem individuellen Eintreten für die Sache der Freiheit und der Gerechtigkeit, wie etwa in dem Gedicht "*an den Schwankenden*", in dem dieser Schwankende "keine andere Antwort, als die deine erwarten"(12,47) darf. Dieser Verbindung, die pathetisch, erbaulich und sogar einleuchtend erscheint, fehlt jedoch die inhaltliche Begründung, wobei man vielleicht zu Recht einwenden muß, daß dies wohl kaum je eine Gedichtsammlung vermocht hat, und so bleibt auch Brechts abschließender Lobgesang auf einen intellektuellen Naturalismus

³⁶⁸ *"In Erwägung, daß ihr uns dann eben/ Mit Gewehren und Kanonen droht/ Haben wir beschlossen: nunmehr schlechtes Leben/ Mehr zu fürchten als den Tod."* (12,27)

für eine philosophische Untersuchung folgenlos, da sie unbegründet in der Unendlichkeit der brechtschen Sprachgewalt ausklingt.³⁶⁹

In gewisser Weise gelingt es Brecht auch in seinem "philosophischen Hauptwerk" - Me-Ti Buch der Wendungen - nicht, so man die Form der Aphorismensammlung als Philosophie im strengen Sinn des Wortes fassen will, diese Distanz zwischen den Menschen, wie sie sind und wie sie nach der brechtschen Vorstellung sein sollen, zu überbrücken, auch wenn einige Passagen einen tiefen Einblick in die intellektuelle Innendimension des Marxismus erlauben. Dies um so mehr, als Brecht versucht, eine "objektive" Außenposition einzunehmen, wenn er z.B. in den Diskussionen mit Tuis weniger an ihren Argumenten als an ihrer Denkweise interessiert ist, um so seinen Lesern nicht die richtigen Argumente zu liefern, sondern eine Möglichkeit zur individuellen Aneignung einer eigenen Meinung zu eröffnen, von der aus sie die politischen Fragen analysieren und bewerten können.³⁷⁰ Stellenweise erscheinen Brechts Lehrstunden des richtigen Denkens aber lediglich als intellektuelle Durchdringung der Realität im Sinne einer Rechtfertigung: "Ein Schüler des Ka-meh (Karl Marx) schlug vor, den Ni-en (Stalin) nicht den Großen, sondern den Nützlichen zu nennen. Aber die Zeit war noch zu früh für solche Art Lob. Die Nützlichen waren zu lange ohne jeden Ruhm geblieben, so daß jetzt der Satz, er sei nützlich, keinem mehr das Vertrauen verschaffte, er könne führen. Immer hatte man von den Führenden gewußt, daß sie sich selbst zu nützen verstanden. Der Schüler des Ka-meh sah bald die Untauglichkeit seines Vorschlags ein. Er sagte selber: Was ich eigentlich wollte, war, daß die Nützlichen endlich als groß anerkannt werden. Aber gerade das geschieht ja jetzt mit Ni-en." (18,66) Nicht die Frage, ob Stalin "groß" oder "nützlich" sei, hätte hier thematisiert werden müssen, sondern die Frage, warum es überhaupt Führender bedarf auf dem Weg zum Sozialismus. In eine ähnliche Richtung geht auch diese Geschichte: "Ein Revolutionär übernahm eine Aufgabe, die zu seinem Tode führen mußte. Als er wegging, konnte er sich nicht aufrecht halten. 'Hast du Angst?' fragte ihn sein Begleiter. Er antwortete: 'Ja ich habe Angst.' - 'Aber warum kehrst du nicht um, wenn du Angst hast?' Er sagte: Meine Angst ist meine eigene Schwachheit, mein Tod aber ist eine öffentliche Sache.' Me-Ti (also Brecht) sagte: Das sind schlechte Zeiten, wo der Mensch seiner Angst nicht nachgeben darf. Aber mögen viele gehen für einen Zustand des Gemeinwesens, in dem der, welcher für sich selber sorgt, zugleich für das Gemeinwesen sorgt." (18,68) Diese gelungene Wendung zum Schluß kann aber nicht über den mythischen Kitsch des Märtyrers fürs Gemeinwesen hinwegtäuschen, den Brecht hier glorifiziert, ohne selbst auch nur das

³⁶⁹ "General, der Mensch ist sehr brauchbar./ Er kann fliegen und er kann töten./ Aber er hat einen Fehler:/ Er kann denken." (12,92).

³⁷⁰ Werner Mittenzwei führt aus: "Wenn im 'Me-Ti' über Stalin (Ni-en) gesprochen wird, spielt sich das auf mehreren Ebenen ab: die realen Vorgänge führen zu Meinungen, die Meinungen wiederum bilden den Gegenstand der Untersuchung. Brecht legte nicht einfach seine Ansichten dar, vielmehr versuchte er, aus der Konfrontation der verschiedenen Ebenen eine Haltung abzuleiten, die den politischen Vorgängen gegenüber eingenommen werden konnte. In ihrer letzten Konsequenz ist sie nicht so sehr das Resultat der Erkenntnis als mehr Anleitung zum Denken, ein dialektischer Impuls, der zur Erkenntnis verhelfen soll." (Mittenzwei 1989; 1,631/632)

kleinste Risiko eingegangen zu sein. Brecht sieht diesen Widerspruch nicht, da er sich als Träger des Wissens versteht, der leichtfertig zwischen zwei Zigarren vom weichen Lederfauteuil aus andere ermuntert, ihr Leben für eine Sache zu geben, deren Totalität sie nicht kennen können, sondern den Worten ihrer Führer - des "großen" und des "nützlichen" - glaubend sterben, ohne je zu wissen warum. Vor diesem Hintergrund erlangen auch die gelungenen Passagen "Über den Egoismus" ein schalen Nachgeschmack: "Wenn man keinen Egoismus haben will, dann muß man nicht gegen ihn reden, sondern einen Zustand schaffen, wo er unnötig ist. Gegen den Egoismus reden bedeutet oft: einen Zustand erhalten wollen, der Egoismus möglich oder gar nötig macht. (...) Gegen die Eigenliebe kann man nichts haben, wenn sie sich nicht gegen andere richtet. Wohl aber kann man gegen den Mangel an Eigenliebe etwas haben. Schlechte Zustände kommen sowohl von der Eigenliebe der einen wie von dem Mangel an Eigenliebe der anderen. (...) Will man eine Eigenliebe haben, die sich nicht gegen andere richtet, dann muß man einen Zustand suchen, der eine solche richtige Eigenliebe erzeugt."(18,72/73) Wird aber dieser positive Egoismus, der als Idee den Kern der marxischen Überlegungen reproduziert, nicht nichtig und falsch, wenn er auf der Selbstvernichtung anderer basiert? Muß nicht der Verwesungsgeruch der Märtyrer zwangsläufig die Freude an der Freiheit trüben? Wie kann Brecht allen Ernstes von anderen verlangen, sich trotz ihrer Angst vor dem Tod zu opfern, damit Herr Brecht seinen Egoismus positiv wenden kann? Eine Eigenliebe, die auf dem Elend der anderen fußt, ist nichts anderes als der dionysische Tanz der Polisbürger, nachdem die Sklaven das Festmahl abgeräumt haben. In die sich formierende Gesamtheit fügt sich der brechtsche Buzzauber um die Partei harmonisch ein: "Der einzelne ist oft durch einen einzigen Fehler verloren. Der Verein ist nicht so leicht verloren. Der Verein kann mehr wagen, da er durch einen einzigen Fehler nicht verloren ist."(18,75) Ist es nicht gerade umgekehrt? Nur wer nichts mehr zu hoffen hat, kann alles wagen. Die Partei, die wie gesagt im Kapitalismus nicht das selbstbewußte Kollektiv ihrer Mitglieder, sondern in Führer und Geführte gespalten ist, wird, gerade weil sie mehrere Chancen hat, nicht jede Chance so gewissenhaft vorbereiten und durchführen wie das Individuum, das selbstbewußt seine Chance ergreift - wobei natürlich zu berücksichtigen ist, daß dieses universelle Individuum im de facto eine Illusion bleibt.

Natürlich können Brecht-Anhänger gegen diese wie jede andere Kritik am "Zauber des Schwerverständlichen" mit Brecht selbst erwidern, daß nämlich "die Unordnung, die in seinem Kopf herrscht, ja auch die Unordnung (ist), die in der Welt herrscht."(18,77) Aber trotz all dieser Ungereimtheiten soll abschließend auf den Kern der brechtschen Philosophie neuen Typs eingegangen werden, die ihn auch als Philosophen der großen Methode *intelligibelibierbar* macht. "Die Große Methode ist eine praktische Lehre der Bündnisse und der Auflösung der Bündnisse, der Ausnutzung der Veränderungen und der Abhängigkeit von den Veränderungen, der Bewerkstelligung der Veränderung und der Veränderung der Bewerksteller, der Trennung und Entstehung von Einheiten, der Unselbständigkeit der Gegensätze ohne einander, der Vereinbarkeit einander ausschließender Gegensätze. Die große Methode ermöglicht, in den Dingen Prozesse zu erkennen und zu benutzen. Sie lehrt, Fragen zu stellen, welche das Handeln

ermöglichen."(18,104) Mit diesem Versuch einer Definition der Grundzüge des dialektischen Denkens, jenseits der Schematismen in den Darstellungen von Engels bis Stalin, aber auch der Instrumentalisierung der Dialektik als reiner Methode der kritischen Analyse ohne Handlungsoption, tritt der philosophische Grundgedanke des Me-ti ins grelle Licht der Vernunft. Besonders auf die Verbindung von Verstehen und Handeln legt Brecht viel Wert, da auf die Frage "Wird die Welt nicht schon dadurch verändert, daß sie erklärt wird? Meti (Brecht) antwortete: Nein. Die meisten Erklärungen stellen Rechtfertigungen dar."(18,116) Somit geht es Brecht weniger um den konkreten Inhalt der Erklärung der Totalität, als um die Form als Mittlerin zwischen dem Erkennen der Welt und ihrer Veränderung. Brecht mutmaßt sich selbst in diesem Prozeß der Veränderung an der Seite von "*Meister Ka-meh (Marx) und Eh-Fu (Engels)*, welche die größten Verhaltenslehrer ihrer Zeit waren."(18,107) In diesem Licht betrachtet stellt die brechtsche Philosophie eine Stellungnahme zu der bis heute unbeantworteten Ausgangsfrage der emanzipatorischen Pädagogik - ob und inwieweit kritisches Denken gelehrt werden kann - dar, wobei Brecht einseitig Position bezieht, auch wenn er vor unkritischem Optimismus warnt, denn "er hängt uns eine üble Gewohnheit an, wenn er uns dazu bringt, Meinen für Wissen zu halten."(18,120) "Ka-meh sagte den Arbeitern: Hütet euch vor den Leuten, die euch predigen, ihr müßtet die Große Ordnung verwirklichen. (...) In Wirklichkeit handelt es sich für euch doch darum, eure Angelegenheiten zu ordnen; das machend, schafft ihr die Große Ordnung."(18,115) Aber immer bedürfen die Arbeiter noch des großen Lehrers Brecht um zu erkennen, daß sie ihre eigenen Angelegenheiten ordnen sollen. Warum eigentlich? Die Diskrepanz zwischen dem Anspruch der praktizierten Lehre des eigenverantwortlichen, selbstkritischen, revolutionären Handelns und der Struktur des Lehrer-Schüler-Verhältnisses wird, wie bei jeder scheinbar antiautoritären Erziehung, deutlich, sobald einer der gehorsam-kritischen Schüler dieses Erlernte gegen den Willen des Lehrers einsetzt: "Als Me-tis Lieblingsschüler *Tu* (Ruth Berlau³⁷¹) im Bürgerkrieg gefallen war, weil er, obgleich mit bestimmtem Auftrag versehen und anderer Aufträge noch gewärtig, zum Gewehr gegriffen hatte, weigerte sich Me-Ti, ihn als einen guten Revolutionär zu bezeichnen. Er hat keinen zureichenden Grund angegeben, warum er den einen Auftrag mit einem anderen wechselte."(18,163/164) Nachdem Brecht an anderer Stelle die Etablierung einer objektiven Ebene abgelehnt und das Subjekt zum Träger der Veränderung ernannt hatte, wird nun deutlich, daß dies nur im Rahmen der von Brecht erlaubten und reglementierten Subjektivität "gestattet" ist, daß also seine Schüler nach Brechts Willen immer Schüler zu bleiben haben, während er ihr großer Steuermann bleibt, der die geknechtete Menschheit durch die Untiefen des Schicksals zu den Gestaden des Paradieses geleitet - auf dem Sklavenschiff des Marxismus.

Es liegt in der Struktur des brechtschen Denkens, daß ihm die Gefahren einer Umwandlung des Marxismus in ein Lehrgebäude von Verhaltensnormen bewußt waren, und so ist es nicht verwunderlich, daß gegen Ende des Me-ti eine "Verurteilung der

³⁷¹ Vgl.: Bunge, Hans (Hrg.); Brechts Lai-Tu - Erinnerungen und Notate von Ruth Berlau; Berlin/DDR 1989.

Ethiken" stattfindet, in der Brecht versichert, daß "*Ka-meh und Mien-Leh (Lenin)* keine Sittenlehre aufstellten."(18,152) Nun würde man die Darstellung der Differenzen erwarten, die die Sittenlehre von der als positiv deklarierten Verhaltenslehre trennen, aber nicht so bei Brecht, wobei ich die These vertreten würde, daß auch Brecht trotz aller Formulierungskunst und Wortgewandtheit keine Lösung aus dieser Sackgasse der Lehre von der großen Methode gelungen wäre, denn wenn er den Prozeß des Lernens beschreibt, kommen Normen und Sitten heraus: "Tu kam zu Me-ti und sagte: Ich will am Kampf der Klassen teilnehmen. Lehre mich. Me-ti sagte: Setz dich. Tu setzte sich und fragte: Wie soll ich kämpfen? Me-ti lachte und sagte: Sitzt du gut? Ich weiß nicht, sagte Tu erstaunt, wie soll ich anders sitzen? Me-ti erklärte es ihm. Aber, sagte Tu ungeduldig, ich bin nicht gekommen, sitzen zu lernen. Ich weiß, du willst kämpfen lernen, sagte Me-ti geduldig, aber dazu mußt du gut sitzen, da wir jetzt eben sitzen und sitzend lernen wollen. Tu sagte: Wenn man immer danach strebt, die bequemste Lage einzunehmen und aus dem Bestehenden das Beste herauszuholen, kurz, wenn man nach Genuß strebt, wie soll man da kämpfen? Me-ti sagte: Wenn man nicht nach Genuß strebt, nicht das Beste aus dem Bestehenden herausholen will und nicht die beste Lage einnehmen will, warum sollte man da kämpfen?"(18,176/177) Trotz dieser schönen Polemik gegen den messianischen Voluntarismus, der unter den Marxisten wie bei allen Glaubensrichtungen eine breite Anhängerschaft hat und die Brecht mit seinem Lehrstück "die Maßnahme" bediente, offenbart sich als Lehre des sophistischen Dialogs zwischen Brecht und Ruth Berlau die normative Erkenntnis, daß man das Ziel und den Weg der Totalität nicht losgelöst vom Individuum mit seinen Sorgen, Nöten und Wünschen betrachten und verstehen kann - mit anderen Worten die ethische Verpflichtung einer Verknüpfung von beidem. Wenn man in der Kategorie der lehrenden Avantgarde und der lernenden Masse stehen bleibt, kann nur eine Ethik das Ergebnis sein, in der die einen die Führer und die anderen die Geführten sind.

Vor diesem Hintergrund kann der Rezensent auch nicht die kritischen Notizen Brechts über die Entwicklung der Sowjetunion unter Stalin genießen³⁷², da Brecht in seinem schematischen Denken schnell die "wahren" Schuldigen ausgemacht hat: "Auch *Su*, der Staat der Arbeiter und Bauern, geriet, einundeinhalb Jahrzehnte nach seiner Gründung, unter den Einfluß der Tuis."(18,169) Erneut formieren die "Arbeiter und Bauern" als dumpfe Masse, die über Nacht in die Klasse der falschen Lehrer versetzt wurden, ohne daß ihnen die Fähigkeit gegeben wäre, diese Veränderung zu erkennen. Wenn hier der Eindruck entstanden ist, daß der Autor im Gegensatz zu Brecht die "Arbeiter und Bauern" nicht als amorphe Masse versteht, sondern als in ihren Möglichkeiten bewußt handelnde Subjekte ihrer eigenen Geschichte, so darf dies natürlich nicht so verstanden werden, daß diese Handlungen als positiv und nützlich gesetzt werden, da es das Charakteristikum ihrer Praxis ist, daß sie als individuelle Entäußerungen durchaus in Widerspruch zur Entwicklungsmöglichkeit der Totalität stehen können, solange ihnen die

³⁷² "Angesichts dieser Umstände verzweifelten die Besten. Me-ti beklagte den Verfall der *Großen Methode*. Meister Ko(rsch) wandte sich von ihr ab. To-tsi (Trotzki) leugnete alle Fortschritte in *Su*, selbst die auffälligsten." (18,168)

Einsicht in die Totalität versperrt ist. Der von Brecht unternommene Versuch einer auf Erziehung basierenden Vermittlung, den er in seinem späteren Werk noch ausbaute, kann aber trotz der bis heute fehlenden Alternative als gescheitert betrachtet werden, da er die aus den Schriften von Marx folgende Frage, wie die Erzieher erzogen werden sollen, nicht beantworten kann und so der Prozeß der Erziehung als reine Transformation des ursächlichen Herrschaftsverhältnisses in das Klassenzimmer des Klassenkampfes, die Existenz von Herren und Knechten, Lehrern und Schülern für alle Zeiten verewigt wird. Wenn Wolfgang Fritz Haug seinen Aufsatz über "Brechts Beitrag zum Marxismus" mit der These beschließt, daß "die Aneignung der theoretischen Beiträge Brechts zum Marxismus erst begonnen (hat)"³⁷³, kann man ihm zustimmen, nur daß sich daraus für die hier unternommene Untersuchung ergibt, daß dem wohlgeformten Körper des brechtschen Marxismus, trotz oder gerade wegen seiner hohen ästhetischen Qualität - denn wer würde bestreiten wollen, daß Brecht einer der bedeutendsten deutschsprachigen Literaten dieses Jahrhunderts ist - das gleiche Schicksal zuteil wird wie dem Skelett seiner Gedanken, das sich heute dem Betrachter als abgenagter, stinkender Knochenhaufen präsentiert.³⁷⁴

3.3.7. Max Horkheimer: "Ich kann sagen, was falsch ist, aber ich kann nicht definieren, was richtig ist."³⁷⁵

³⁷³ Haug 1985; S.86.

³⁷⁴ Die Metaphern dieser abschließenden Gedanken sind dem Aphorismus "Apparat und Partei" der Keuner-Geschichten (18,42-43) entnommen: "Zur Zeit als nach Stalins Tod die Partei sich anschickte, eine neue Produktivität zu entfalten, schrieen viele: 'Wir haben keine Partei, nur einen Apparat. Nieder mit dem Apparat!' G. Keuner sagte: 'Der Apparat ist der Knochenbau der Verwaltung und der Machtausübung. Ihr habt zu lange nur ein Skelett gesehen. Reißt jetzt nicht alles zusammen. Wenn ihr es zu Muskeln, Nerven und Organen gebracht habt, wird das Skelett nicht mehr sichtbar sein'", aber dennoch steht und fällt der ganze Körper mit dem Skelett.

³⁷⁵ "Nun wird immer wieder eingewandt, diese Proteste seien ganz abstrakt. Man will ja auch Positives. Da habe ich nun meine eigene Vorstellung. Ich bekenne mich zur kritischen Theorie; das heißt, ich kann sagen, was falsch ist, aber ich kann nicht definieren, was richtig ist." (Horkheimer, Max; Zur Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft (1968); in: Gesammelte Schriften Bd.8; Frankfurt/Main 1985; S.331) Im weiteren beziehen sich alle Angaben im Text (Bd.,S.) auf diese Ausgabe.

Als Sekundärliteratur wurden vor allem folgende Arbeiten verwendet: Bolte, Gerhard; Von Marx bis Horkheimer - Aspekte kritischer Theorie im 19. und 20.Jahrhundert; Darmstadt 1995; Gmünder, Ulrich; Kritische Theorie - Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas; Stuttgart 1985; Gumnior, Helmut/ Ringguth, Rudolf; Horkheimer; Hamburg 1973; Habermas, Jürgen; Max Horkheimer; in: ders.; Philosophisch-politische Profile; Frankfurt/Main 1987; S.401-425; Leineweber, Bernd; Intellektuelle Arbeit und kritische Theorie - Eine Untersuchung zur Geschichte der Theorie in der Arbeiterbewegung; Frankfurt/Main 1977; Reijen, Willem van; Horkheimer zur Einführung; Hamburg 1992; Schmid-Noerr, Gunzelin; Das Eingedenken der Natur im Subjekt - Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses; Darmstadt 1990; Schmidt, Alfred; Zur Idee der Kritischen Theorie - Elemente der Philosophie Max Horkheimers; München 1974; Wiggershaus, Rolf; Die Frankfurter Schule: Geschichte - Theoretische Entwicklung - Politische Bedeutung; München 1986; Würger, Wolfgang; Kritische Theorie und Weltveränderung - Der Praxisbegriff in der Philosophie Max Horkheimers; Gießen 1987.

Der Kritischen Theorie wird von marxistischer Seite genau dieser Mangel an Positivismus angekreidet, zu dem sich Horkheimer 1968 rückblickend bekennt, denn für Marxisten ist das, "was später 'kritische Theorie' genannt werden sollte, also vom Ansatz her ein Versuch, den Marxismus zu zerstören, indem man ihm den Pessimismus Schopenhauers einpflanzt und die historische Perspektive des Proletariats durch die Untergangsstimmung der Bourgeoisie 'neutralisiert'.³⁷⁶ Bevor auf den Korpus der horkheimerschen Philosophie selbst eingegangen wird, sollte nur kurz eine Textstelle aus dem gleichen Jahr angesprochen werden, um den Mythos vom pessimistischen Philosophen aus der Welt zu schaffen. "Die kritische Theorie vermag zu sagen, was nicht wahr ist, und damit vielleicht dazu beitragen, der Wahrheit näher zu kommen. Anders formuliert: sie bedeutet eine Annäherung an die Wahrheit, insofern sie ausdrücken kann, was nicht wahr ist, und damit impliziert, daß es eine Wahrheit gibt."(14,488) Daraus kann man schließen, daß die marxistische "Analyse" des horkheimerschen Denkens falsch ist, aber an dieser Stelle nicht definiert werden kann, was richtig ist. Die Erbauung der werktätigen Massen durch schöne Reden über ihre historische Perspektive kann vieles sein, jedoch keine praktische Philosophie. Wie bei den anderen in diesem Teil angesprochenen Autoren und Denkern kann auch bei Horkheimer sein Weg zu Marx nicht Gegenstand der hier angestellten Betrachtungen sein, sondern es wird mit dem 1933 schon im Exil geschriebenen Artikel "Materialismus und Moral" begonnen.

Die Bedeutung der Geschichtlichkeit menschlicher Erkenntnis vor allem auf dem Gebiet der Gesellschaftsanalyse ist einer der roten Fäden, die sich durch Horkheimers ganzes theoretisches Schaffen ziehen und in der Studie "Zur Kritik der instrumentellen Vernunft"(1946) ihren Kulminationspunkt finden. In "Materialismus und Moral" vollzieht Horkheimer, nicht zuletzt als geistige Verarbeitung der faschistischen Machtübernahme, den Bruch mit seinen moralphilosophischen Wurzeln und vor allem mit seinem "Idol" Kant.³⁷⁷ Für ihn bietet die Moral nicht länger Mittel und Wege, um Vernunft und Freiheit durchzusetzen, sondern nur die Verwirklichung der gesellschaftlichen Gleichheit bietet Gewähr für die Beseitigung der Strömungen, die letztlich den Faschismus an die Macht gebracht haben, da "mit der Idee der Gleichheit die der Freiheit notwendig gesetzt (ist). Wenn kein Individuum ursprünglich unwürdiger ist als ein anderes, sich in der

³⁷⁶ Steigerwald 1980; S.209/210. Es wäre müßig, an dieser Stelle gegen Steigerwald zu polemisieren, der mir selbst durch eine nette Begebenheit besonders ans Herz gewachsen ist (Ende der achtziger Jahre antwortete er in einer Veranstaltung der DKP-Münster auf kritische Fragen einiger linker Studenten, zu denen auch ich gehörte, mit dem mir unvergeßlichen Satz: Zum Glück gibt es in der DDR für solche wie euch Bautzen), wenn er sich heute nicht als kritischer Marxist feiern lassen würde. So stand in den, ansonsten durchaus lesbaren, Marxistischen Blättern zu lesen, daß "die Einsicht, daß der Marxismus 'eine durch und durch historische Wissenschaft' ist, den an Wissenschaftlichkeit und Wahrheit orientierten materialistischen Philosophen Steigerwald vor dogmatischer Enge und verletzender Kritik (bewahrten)." (Reuvers, Hans Bert; Robert Steigerwald zum 70.Geburtstag; in: Marxistische Blätter Nr.2/1995, S.26)

³⁷⁷ Dieser Entwicklungsprozeß wird vor allem deutlich, wenn man "Materialismus und Moral" mit seinem 1930 erschienenen Buch "Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie" (2,179-268) vergleicht.

Wirklichkeit zu entfalten und zu befriedigen, so ist damit auch die Zuwendung des Zwanges von einer Menschengruppe gegen die andere als Übel erklärt."(3,141) Die Moral gilt Horkheimer dabei "als menschliche Erscheinung, die während der Dauer des bürgerlichen Zeitalters gar nicht zu überwinden ist. Ihr philosophischer Ausdruck ist jedoch in vieler Hinsicht verzerrt."(3,119) Er begreift die auf Kant zurückgehende Moralphilosophie als historischen Ausdruck der Entstehungsphase der bürgerlichen Gesellschaft, die im vollentwickelten Kapitalismus des 20. Jahrhunderts ihre Bedeutung mehr und mehr verliert, ja verlieren muß. "Der kategorische Imperativ stößt (...), in dieser Gesellschaft von isolierten Einzelnen auf die Unmöglichkeit, sinnvoll verwirklicht zu werden. Die Veränderung dieser Gesellschaft ist daher seine notwendige Konsequenz."(3,122) Somit transformiert Horkheimer das moralische Geflecht der kantischen Kategorien von einem gottgegebenen Streben nach Sittlichkeit zu einer Forderung nach "revolutionärer" Gleichheit. Hauptträger der Verwirklichung dieser Idee zu sein, obliegt der materialistischen Wissenschaft, die auf der Einsicht basiert, daß "die Theorie selbst mit zu den Bestrebungen der Menschen (gehört), die sie machen. Diese können entweder aus privaten Schrullen, aus den Belangen rückwärts gewandter Mächte oder aus den Bedürfnissen der werdenden Menschheit hervorgehen."(3,149) Horkheimer beansprucht selbstredend für seinen reflexiven Materialismus letzteres, nur stellt sich schon an dieser Stelle die Frage, wer die Gleichheit durchsetzen soll, denn die Wissenschaft allein, auch oder gerade weil sie vom gesellschaftlichen Menschen gemacht wird, kann wohl kaum Subjekt der Emanzipation des Menschen sein.

In seinem Artikel "Egoismus und Freiheitsbewegung - Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters" von 1936 nimmt Horkheimer diesen Faden wieder auf, indem er zwei anthropologische Konzepte einander gegenüber stellt, einerseits die These von der Schlechtigkeit des Menschen, wie sie etwa von Machiavelli vertreten wird, und andererseits die des guten Menschen, die exemplarisch an Thomas Morus festgemacht wird. Obwohl Horkheimer bewußt ist, daß es sich bei beiden Ansätzen nicht um Anthropologien im modernen Sinn des Wortes handelt, sondern um apriorische Behauptungen, die nur die auf ihnen basierenden Gesellschaftsutopien legitimieren sollen, schenkt er ihnen seine Aufmerksamkeit, denn ihr "anthropologischer Gegensatz entspricht einem politischen."(4,12) Beide Auffassungen sind Horkheimer suspekt, denn sie verdammen zwar ideologisch den Egoismus und den Genuß und stehen damit im Widerspruch zur Praxis der bürgerlichen Gesellschaft, bieten aber gleichzeitig die ideologische Grundlage dieser Gesellschaft. Für Horkheimer ergibt sich diese "Notwendigkeit der idealistischen Moral aus der wirtschaftlichen Lage des Bürgertums."(4,16) "Alle Instinkte, die sich nicht in vorgezeichneten Bahnen bewegten, jedes unbedingte Glücksverlangen wurde zugunsten 'sittlichen', auf das 'Gemeinwohl' bezogenen Strebens verfolgt und zurückgedrängt; und im gleichen Maß, wie dieses Gemeinwohl den unmittelbarsten Interessen der meisten widersprach, entzog sich der Übergang psychischer Energien in sozial erlaubte Formen rationaler Begründung,

bedurfte die Gesellschaft zur Domestizierung der Massen neben dem materiellen Zwang einer durch Religion und Metaphysik beherrschten Erziehung."(4,19)³⁷⁸

Am Beispiel der politischen Aktivitäten des spätmittelalterlichen "Volkstribuns" Cola di Rienzo versucht Horkheimer, zu verdeutlichen, wie politische Führer sich selbst als Kämpfer für die Freiheit zu legitimieren versuchen, indem sie sich als Asketen den Massen präsentieren. In Übereinstimmung mit der psychoanalytischen Theorie vermutet Horkheimer in diesem offenen Gegensatz, den die Menschen im Laufe der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft immer mehr verinnerlichen, eine zutiefst politische Funktion und gerade nicht eine persönliche Schrulle der Führer, da sie dem Bürger ein Gewissen geben. "Indem er für die bürgerlichen Freiheiten kämpft, soll er zugleich sich selbst bekämpfen lernen. Die bürgerliche Revolution führt die Massen nicht in den dauerhaften Zustand einer freudvollen Existenz und allgemeinen Gleichheit, nach der sie verlangten, sondern in die harte Realität der individualistischen Gesellschaft."(4,25) Das Nebeneinander des offiziell propagierten Altruismus und des versteckt praktizierten Egoismus macht es möglich, die Interessen von Teilgruppen gegen die Interessen der Allgemeinheit abzdichten und verstärkt sich in dem Maße, wie Aufklärung und vermeintliche oder reale äußere Bedrohung den Fortbestand dieser zutiefst irrationalen Situation gefährden. Gegen diesen Irrationalismus, auch wenn er unter der Fahne der Freiheit segelt, gibt es nur einen Ausweg: "Wenn zum Zweck irrationaler Beeinflussung die Massenversammlung geeignet ist, so entsprechen der gemeinsamen Arbeit an der Theorie, der Analyse einer gegebenen historischen Situation und den sich anschließenden Erwägungen über die einzuschlagende Politik kleine Gruppen von Einzelnen, die gemeinsame Interessen haben. Über die bürgerliche Ordnung hinausstrebende Bewegungen vermögen sich der Massenversammlung daher nicht mit derselben Ausschließlichkeit und demselben Erfolg zu bedienen."(4,47) Damit legt Horkheimer seine eigene Position zwischen Faschismus einerseits und Real-Sozialismus andererseits dar, die für ihn nur als zwei unterschiedliche Ausprägungen ein und derselben Form von entfremdeter und irrationaler Politik erscheinen.

Obwohl die Reformation das Individuum verstärkt dazu animierte, seine Forderungen an die Gesellschaft durch die moralischen und religiösen Anforderungen an sich selbst zu verdecken, da der Mensch solange schlecht und unwürdig sei, wie er sündige, bestand "die große geistige Leistung der Reformatoren in der Artikulation der Idee, daß das Heil der Menschen nicht von den sakramentalen Veranstaltungen einer Priesterkaste, sondern vom seelischen Verhalten der Einzelnen abhängt."(4,53) Die so ermöglichte Konfrontation des Menschen mit dem, was als allgemeines Interesse dargestellt wird, eröffnet die Möglichkeit, die scheinbare Harmonie zwischen Individuum und Kollektiv zu offenbaren und so zu überwinden. Diese Chance wurde jedoch nur von einem kleinen

³⁷⁸ Diese Prozesse sieht Horkheimer auch in der Gegenwart weiterhin wirksam. "Das Wirtshaus und Volksfest der Vergangenheit sowie die sportlichen und politischen Massendarbietungen in der Gegenwart, die Pflege des gemütvollen Familienlebens sowie die modernen Vergnügungsindustrien, der heitere und der ernste Teil der Rundfunksendungen, alles zielt bewußt auf zufriedene Stimmung ab. Nichts macht einen Menschen verdächtiger, als wenn es ihm an innerem Einklang mit dem Leben fehlt, wie es nun einmal ist." (4,20/21)

Teil der Handelnden ergriffen, während die breite Masse der Bürger sich auch weiterhin, vor allem vor dem Hintergrund der zunehmenden Kapitalkonzentration, einer Elite unterordnete. Diese beiden Aspekte, das rationale Streben nach Vernunft und die irrationale Unterordnung unter eine Elite, sind nach Auffassung Horkheimers seit den Anfängen der bürgerlichen Gesellschaft genuin in ihr enthalten, und so stellt sich die Geschichte der Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaftsformation nicht als Klassenkampf, sondern als Kampf der neuen gegen die alten Eliten dar. Die große französische Revolution offenbart sich so als Pseudorevolution, nicht zuletzt da "Charakter und Handlungsweise der großen Führer von Anfang an keineswegs einem zu jener Zeit unrealisierbaren homogenen Interesse der Allgemeinheit (entsprachen), sondern dem freilich fortschrittlichen, aber großen Teilen der Bevölkerung gegenüber zur Ausbeutung und Unterdrückung führenden Interesse des Bürgertums."(4,61) Erst als Robespierre die Enteignung der inneren Feinde und die Aufteilung ihrer Güter an die armen Sansculotten forderte, um so eine neue "Klasse" zu schaffen, wurde er für die Elite unhaltbar und der Thermidor eingeleitet. Die sich zunehmend entfaltende "bürgerliche Gesellschaft beruht nicht auf bewußter Zusammenarbeit für Dasein und Glück ihrer Mitglieder. Ihr Lebensgesetz ist ein anderes. Jeder meint, für sich selbst zu arbeiten, muß auf seine eigene Erhaltung bedacht sein. (...) Schon aus diesem Tatbestand, daß während der Epoche, die das Individuum emanzipiert, der Mensch in der grundlegenden wirtschaftlichen Sphäre sich selbst als isoliertes Subjekt von Interessen erfährt und nur durch Kauf und Verkauf mit anderen in Verbindung tritt, ergibt sich die Fremdheit als anthropologische Kategorie."(4,70)

Das Rad der Unterdrückung des Menschen durch den Menschen drehte sich weiter, wenn auch unter anderen Bedingungen. Eine dieser Bedingungen ist die moralische Legitimation der Gesellschaft, die im völligen Widerspruch zur Realität in immer stärkerem Maße eine Abwertung der Bedürfnisbefriedigung forderte und damit zwangsläufig auch die "Selbsterniedrigung, Selbstverachtung des konkreten Einzelnen"(4,73) einerseits und seine Unterwerfung unter Führer andererseits bedingt, da ihm das Erreichen des als Ziel verstandenen Ideals des Menschen unmöglich erscheint. Je idealistischer das Menschenbild der Gesellschaft wurde, umso eher waren die Menschen bereit, sich einem Führer, der scheinbar über diese Qualitäten eines "Genies, der begnadeten Persönlichkeit"(4,73) verfügte, willenlos zu unterwerfen. Die daraus folgende Verachtung des Individuums und vor allem des Schwachen bietet die ideologische Basis für ihre Verfolgung und Vernichtung. Für den Fortbestand dieser irrationalen Gesellschaft muß es bei Strafe ihres Untergangs "so etwas wie Juden, Türken und Papisten geben, die außerhalb der Gemeinde stehen."(4,46) Daraus folgt für Horkheimer, daß der Faschismus kein Rückfall der Menschen in längst vergangene Zeiten der Barbarei ist, sondern die konsequente Weiterentwicklung der bürgerlichen Interpretation des Humanismus. "Die Überwindung dieser Moral liegt nicht im Aufstellen einer besseren, sondern im Herbeiführen von Zuständen, unter denen ihr Daseinsgrund hinwegfällt. Die Verwirklichung der Sittlichkeit, eines menschenwürdigen Zustandes von Gesellschaft und Individuen, ist kein bloß seelisches, sondern ein geschichtliches Problem."(4,83) Anknüpfend an den frühen Marx fordert er dazu auf, "die den Einblick

behindernde idealistische Moral nicht etwa zu verwerfen, sondern historisch zu verwirklichen."(4,86) Die vom frühen Marx vertretene und auf Aristoteles zurückgehende Vorstellung, daß man "diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen (muß), daß man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt!"³⁷⁹, lehnt Horkheimer ab, denn "die Katharsis durch das Schauspiel, durch das Spiel überhaupt, setzt eine veränderte Menschheit voraus."(4,88) Während Marx noch im Proletariat die potentielle Fähigkeit zur Verwirklichung der idealistischen Philosophie vermutet, kann und will Horkheimer dem Leser keine falsche Hoffnung machen. Einzig die theoretische Erarbeitung der Welt erscheint ihm als Ausweg.

Da für Horkheimer nur die Theorie die potentielle Möglichkeit hat, die Welt zu verändern und so über kurz oder lang einen geschichtlichen Prozeß der wirklichen Aufklärung des Menschen über den Menschen ins Leben rufen kann, ist es nur folgerichtig, daß er dieser Theorie seine verstärkte Aufmerksamkeit widmet. In seinem Aufsatz "Traditionelle und kritische Theorie" von 1937 kommt er, ausgehend von der Kritik der bürgerlichen Vorstellung des autonomen Wissenschaftlers, zu einer ganzheitlichen Betrachtung des wechselseitigen Verhältnisses Gesellschaft-Theorie. "Die Beziehung von Hypothesen auf Tatsachen vollzieht sich schließlich nicht im Kopf der Gelehrten, sondern in der Industrie."(4,170) Diese Dominanz des Gesellschaftlichen beruht auf der Geschichtlichkeit des menschlichen wie des natürlichen Seins, die ihm so beide vor allem als Produkt menschlichen Einflusses erscheinen und nur als solches theoretisch verarbeitet werden können, wenn Theorie nicht bei der Betrachtung der Oberfläche stehen bleiben will. Die Entfremdung des Menschen von sich selbst und von der Natur erschweren zusätzlich diesen Prozeß der Selbsterkenntnis und vor allem auch der Praxis, die der Theorie folgen soll. "Es gibt nur ein menschliches Verhalten, das die Gesellschaft selbst zu seinem Gegenstand hat. Es ist nicht nur darauf gerichtet, irgendwelche Mißstände abzustellen, diese erscheinen ihm vielmehr als notwendig mit der ganzen Einrichtung des Gesellschaftsbaus verknüpft. Wenngleich es aus der gesellschaftlichen Struktur hervorgeht, so ist es doch weder seiner bewußten Absicht noch seiner objektiven Bedeutung nach darauf bezogen, daß irgend etwas in dieser Struktur besser funktioniere."(4,180) Der nach Horkheimer gesellschaftlich determinierte Mensch soll sich geistig von dieser Gesellschaft entfernen, um sie in ihrer Totalität in Augenschein zu nehmen und dann als Ganzes zu überwinden. Es besteht also das alte Problem des Gegensatzes von Selbstbewußtsein und Selbstentfremdung des Menschen. Die von Horkheimer selbst als Zentralkategorie des Gesellschaftlichen bezeichnete Geschichte verhindert jedoch, meiner Ansicht nach, die bewußte Erfassung der jetzigen Gesellschaft, da absolute Erkenntnis, wie sie Horkheimer als Voraussetzung für Praxis einfordert, nur post festum möglich ist. Die Welt von gestern ist aber nicht die von heute, nicht zuletzt, da der geistige Versuch der Analyse der Welt diese schon verändert. "Die Menschen erneuern durch ihre eigene Arbeit eine Realität, die sie in steigendem Maß versklavt."(4,186) Auch Horkheimer sieht das angesprochene Problem und relativiert

³⁷⁹ Und weiter heißt es dort: "Man muß das Volk vor sich selbst *erschrecken* lehren, um ihm *Courage* zu machen." (MEW 1,381)

den zunächst absolut gesetzten Weg zu einer Methode im Prozeß der Annäherungen des Selbstbewußtseins an das Sein, und da kann ich ihm auch wieder zustimmen. "Das kritische Denken enthält einen Begriff des Menschen, der sich selbst widerstreitet, solange diese Identität nicht hergestellt ist."(4,183) Aufbauend auf diesem apriorischen Menschenbild muß sich auch die Kritische Theorie selbst immer der Kritik unterziehen, denn "mit dem Siegel aller logischen Kriterien versehen, entbehrt sie bis ans Ende der Epoche doch der Bestätigung durch den Sieg. Bis dahin währt auch der Kampf um ihre richtige Fassung und Anwendung."(4,215) Es fragt sich nur, ob dieser Prozeß nicht dem Wettrennen des Hasen mit dem Igel ähnelt, denn die Realität ist immer schon ein Stück "weiter" als die Erkenntnis.

Generell wendet sich Horkheimer gegen die marxistische Sichtweise, nach der es dem Proletarier leichter möglich sei, seine Welt zu erkennen und so zu verändern, da die Wahrheit über die Welt seinen "objektiven" Interessen, im Gegensatz zum (bürgerlichen) Intellektuellen, nicht widerspricht. Für Horkheimer ist zwar das "Verhältnis von Sein und Bewußtsein bei den verschiedenen Klassen der Gesellschaft verschieden"(4,188), jedoch haben alle die gleiche Aufgabe der Selbsterkenntnis vor sich, und da diese nur individuell erfolgen kann, kann es auch keinen Königsweg im Bündnis mit dem Proletariat in das Reich der Weisheit und Freiheit geben. "Die Veränderung, welche die kritische Theorie zu bewirken sucht, setzt sich nicht etwa allmählich durch, so daß ihr Erfolg, wenngleich langsam, so doch stetig wäre. Das Anschwellen der Zahl mehr oder minder klarer Anhänger (...), ist nicht schon ihr Beginn. Solche Erfolge können sich nachträglich auch als Scheinsiege und Fehler erweisen."(4,192/193) Im Endeffekt orientiert Horkheimer aber doch auf eine revolutionäre Erhebung des Proletariates, jedoch darf sich im Vorfeld dieser Revolution der kritische Denker nicht dieser potentiell revolutionären Klasse unterordnen. "Der Geist ist liberal. Er verträgt keinen äußeren Zwang, keine Anpassung seiner Ergebnisse an den Willen irgendeiner Macht. Von dem Leben der Gesellschaft ist er jedoch nicht losgelöst, er schwebt nicht über ihr. Soweit er auf Autonomie, auf die Herrschaft der Menschen über ihr eigenes Leben wie über die Natur abzielt, vermag er diese Tendenz als wirkende Kraft in der Geschichte zu erkennen. Isoliert betrachtet, erscheint das Feststellen der Tendenz als neutral; aber wie der Geist sie ohne Interesse nicht zu erkennen vermag, so vermag er sie auch nicht ohne realen Kampf zum allgemeinen Bewußtsein zu machen. Insofern ist der Geist nicht liberal."(4,197) Die Kritische Theorie unterscheidet sich somit von der Theorieauffassung des Marxismus genauso wie von der bürgerlichen Auffassung von Theorie, wie sie etwa von Karl Mannheimer vertreten wurde. Dieser Auffassung kann man sich ohne weiteres anschließen, es fragt sich nur, wie realistisch sie ist, da der Mensch nun einmal kein autonomes Wesen ist, sondern immer und überall die Alplast der Gesellschaft auf seinen Schultern spürt.

Problematisch ist auch das Revolutionsverständnis des Horkheimer dieser Epoche, ist es doch kaum zu unterscheiden von der deterministischen Weltsicht eines Stalin. So zeige die Kritische Theorie, daß die Tauschwirtschaft des Kapitalismus "notwendig zur Verschärfung der gesellschaftlichen Gegensätze führen muß, die in der gegenwärtigen geschichtlichen Epoche zu Kriegen und Revolutionen treibt."(4,200) Auch seine

Selbstgefälligkeit angesichts des Sieges des Faschismus erscheint mir zumindest problematisch, denn für Horkheimer ist "unter den Verhältnissen des Spätkapitalismus und der Ohnmacht der Arbeiter gegenüber den Unterdrückungsapparaten der autoritären Staaten die Wahrheit zu bewunderungswürdigen kleinen Gruppen geflüchtet"(4,211), von denen die bedeutendste natürlich die Kritische Theorie selbst ist.

Die Diskussionen, die sich um diesen Aufsatz entwickelten, überzeugten Horkheimer, 1940 erneut zum Problem der Kritischen Theorie Stellung zu beziehen. In der Abhandlung "Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie" wendet er sich nochmals vehement gegen das marxistische Primat der Praxis, denn "die gesellschaftliche Praxis bietet keinen Maßstab für die Philosophie: diese kann auf keinerlei Erfolge verweisen."(4,335) "Die wahre gesellschaftliche Funktion der Philosophie liegt in der Kritik des Bestehenden. (...) Das Hauptziel einer derartigen Kritik ist es zu verhindern, daß die Menschen sich an jene Ideen und Verhaltensweisen verlieren, welche die Gesellschaft in ihrer jetzigen Organisation ihnen eingibt."(4,344) Im Unterschied zu 1937 hat Horkheimer 1940 seinen Glauben an das Proletariat verloren und seine Kritik scheint sich freischwebend als Gegner des Faschismus zu formieren. "Unsere gegenwärtige Aufgabe ist es viel eher, die Gewähr dafür zu schaffen, daß in Zukunft die Fähigkeit zur Theorie und zum Handeln, das aus der Theorie erwächst, nie wieder verlorengeht, auch nicht in einer späteren Epoche des Friedens, wenn die tägliche Routine vielleicht die Tendenz befördert, das ganze Problem wieder zu vergessen."(4,351) Allem Anschein nach kann auch Horkheimer trotz aller Betonung der Anti-Positivität der Kritischen Theorie nicht auf einen Hoffnungsschimmer am Horizont der Erkenntnis verzichten. Nicht daß man ihm dies vorwerfen muß, wahrscheinlich kann der Mensch ohne Hoffnung nicht sein, jedoch stellt dies einen eklatanten Verstoß gegen die selbst ernannten Prinzipien der Kritischen Theorie dar. Auch in diesem Punkt scheinen die Kategorien der Theorie kaum real in der eingeforderten Stringenz durchhaltbar, jedoch als Tendenz gegen den emphatischen Glauben an das "kleinste Übel" als durchaus sinnvoll.

Angesichts der zunehmenden Verwirrung kritischer Geister über den realen Charakter der faschistischen Herrschaft bietet es sich an, auch wenn es zusätzlichen Raum beansprucht, kurz auf die Faschismus-Analyse Horkheimers, wie sie in "Die Juden und Europa" und "Autoritärer Staat" entwickelt wird, einzugehen. 1939, in der Hochphase der Volksfrontpolitik sozialistischer und kommunistischer Kräfte, die ihre "Legitimation" aus den Schriften der vermeintlich fortschrittlichen Denker bezog - oder umgekehrt -, wirkte Horkheimers Feststellung "wer aber vom Kapitalismus nicht reden will, sollte auch vom Faschismus schweigen"(4,308/309) wie eine Kampfansage an die harmoniesüchtigen Exildeutschen. Ein Bündnis zwischen Otto von Habsburg und der KPD wäre wohl kaum gesucht worden, wenn man der These zugestimmt hätte, daß "der Faschismus die Wahrheit der modernen Gesellschaft (ist), die von der Theorie von Anfang an getroffen war. Er fixiert die extremen Unterschiede, die das Wertgesetz am Ende produzierte."(4,309) Horkheimer sieht im Faschismus vor allem eine Reaktion des Kapitals auf die drohende Gefahr einer sozialistischen Revolution in Deutschland und die Verwirklichung des ureigensten Triebs des Kapitals nach zunehmender Konzentration und so beruht auch "die Stabilität des Faschismus auf der Allianz gegen die Revolution

und der Ausschaltung des ökonomischen Korrektivs."(4,320) Die Revolution wird mit der Dauer des Faschismus immer unwahrscheinlicher, da "an die Stelle der Furcht vor dem Verlust des Arbeitsplatzes die Furcht vor dem Staat (tritt). Die Angst atomisiert."(4,320) War in der Endphase die Massenarbeitslosigkeit die gesellschaftliche Basis für die Auflösung der Klassensolidarität der Arbeiter und die Ursache seiner zunehmenden Vereinsamung, so verstärkt sich diese Tendenz unter der Herrschaft des Faschismus zusehends. Die Arbeiter sind für Horkheimer am Sieg des Faschismus unschuldig, da ihnen ihre konkrete ökonomische Situation die Einsicht in die Bewegungsgesetze des Kapitalismus unmöglich machte.

Mit regelrechtem Haß überschüttet er die bürgerlichen Juden, die im Faschismus einen Rückfall in der menschlichen Entwicklung sahen und sich für die Wiedereinsetzung einer bürgerlichen Ordnung in Deutschland stark machten. "Daß es ihnen im Liberalismus besser ging, verbürgt nicht seine Gerechtigkeit."(4,323) Für Horkheimer kann es nicht Ziel sein, den "Liberalismus wieder einzurichten"(4,315), da "die Ordnung, die 1789 als fortschrittliche ihren Weg antrat, von Beginn an die Tendenz zum Nationalsozialismus in sich (trug)."(4,324) Auch in dieser Analyse zeigt sich, daß solange Horkheimer in der Ebene der reinen Kritik bleibt, seinen Auffassungen - wie etwa der These, daß sich "heute gegen den Faschismus auf die liberalistische Denkart des neunzehnten Jahrhunderts (zu) berufen heißt, an die Instanz (zu) appellieren, durch die er gesiegt hat"(4,327) - zuzustimmen ist, aber in dem Augenblick, wo seine Kritik positive Aussagen trifft, nicht nur gegen ihre Grundlagen verstoßen, sondern er auch zutiefst idealistisch wird. So ist die These, daß "seit dem Versagen der Marktwirtschaft die Menschen ein für allemal vor die Wahl zwischen Freiheit und faschistischer Diktatur gestellt (sind)"(4,328), einfach falsch, und das nicht nur, da die Geschichte einen anderen Lauf genommen hat. Horkheimer versucht im Laufe seiner theoretischen Entwicklung immer seltener den Brückenschlag zwischen Theorie und Praxis und vernachlässigt die Analyse des Theorie-Praxis Paradigmas mit dem Verweis auf die Positivität der Kritischen Theorie. Da aber die Theorie, selbst wenn sie kritisch ist, nicht selbst Praxis ist, sondern allenfalls Praxis "erzeugen" oder kontrollieren kann, wäre die theoretische Betrachtung dieses Verhältnisses dringende Aufgabe der Kritischen Theorie gewesen. Da sich Horkheimer weder auf eine wissenschaftliche Betrachtung der praktischen Möglichkeiten zur Überwindung der bestehenden Gesellschaft herabläßt, noch bereit ist, stringent zu behaupten, daß es keine Lösung gibt, oder über diese nicht gesprochen und gedacht werden kann, unterscheidet er sich kaum von denen, die "von draußen den deutschen Arbeitern zum Umsturz gut zuzureden" versuchen, und damit trifft ihn auch sein eigenes Urteil: "vollends naiv"(4,330). "Wer Politik nur spielen kann, sollte sich von ihr fernhalten."(4,330)

Der 1940 geschriebene und 1942 erstmals veröffentlichte Aufsatz "Autoritärer Staat" ist vermutlich einer der positivistischsten Texte Horkheimers, denn neben der Fortführung der Kritik des Staatssozialismus und Staatskapitalismus als den beiden Seiten des autoritären Staates als vorläufiges Ende der geschichtlichen Entwicklung, versucht er auch Wege zur Freiheit aufzuzeichnen. Ausgehend von der Analyse des marxischen Krisenmodells und seiner marxistischen Interpretation, die im zweiten Teil ausführlich

untersucht wurde, kommt er zu der These, daß "diese Theorie des Endes einem Zustand (entspringt), der noch mehrdeutig war; sie ist selbst doppelsinnig: Entweder sie rechnet mit dem Zusammenbruch durch die ökonomische Krise (...), oder sie erwartet den Sieg des autoritären Staats."(5,294) Ausgehend von der These des automatischen Zusammenbruchs konnten sich die Organisationen des Proletariates "den Wandlungen der Wirtschaft ein(fügen)" und "die Menschen wurden (lediglich - KSS) als Objekte vorgestellt, gegebenenfalls als ihre eigenen."(5,295) Die Gewerkschaften und Parteien ändern nichts an der Tatsache, daß "der circulus vitiosus von Armut, Herrschaft, Krieg und Armut (die Menschen - KSS) solange (umfängt), bis sie ihn selbst durchbrechen werden."(5,301) In klassisch kritisch-theoretischer Manier versucht Horkheimer, jede positive Aussage zu umschiffen: "So unerwartet nach Ort und Zeit das Ende der letzten Phase kommen mag, es wird kaum durch eine wieder auferstandene Massenpartei herbeigeführt; sie würde die herrschende bloß ablösen"(5,302), denn unter der Herrschaft des Kapitalismus ist "Anpassung der Preis, den Individuen und Vereine zahlen müssen, um im Kapitalismus aufzublühen"(5,297), aber gleichzeitig steht das, "was unter der Herrschaft gedeihen will, in Gefahr, die Herrschaft zu reproduzieren"(5,296), denn "die revolutionäre Bewegung spiegelt den Zustand, den sie angreift, negativ wider."(5,297/298)

Neben dem Revolutionsverständnis greift Horkheimer auch die auf Hegel und Marx zurückgehende Vorstellung an, daß "das Neue nicht beginnen (kann), ehe seine Zeit gekommen ist."(5,305) Horkheimer kann diese "fatalistische" These nicht teilen, da sie "die Revolution auf bloßen Fortschritt herunter"(5,307) bringt, sondern entgegnet geradezu enthusiastisch und in Vorwegnahme des bekannten Wahlspruches Che Guevaras: "Für den Revolutionär ist die Welt schon immer reif gewesen."(5,305) Für ihn liegt in diesem Umstand der zentrale Unterschied zwischen der bürgerlichen Revolution, die schon im Schoß der alten Ordnung als Auswirkung der neuen Produktionsform reifen konnte, und der sozialistischen Revolution begründet, die auf der bewußten Negation durch die Menschen aufbaut. Aber, so möchte man erwidern, auch der Wille des Einzelnen zur sozialistischen Revolution ist gesellschaftlich vermittelt und kann nur im Einklang mit dieser durchgesetzt werden, wenn sie nicht in ein neues Herrschaftsverhältnis münden soll. Solch praktischen Ansätzen entzieht sich Horkheimer bewußt. "Man kann heute bestimmen, was die Führer der Massen ihnen noch antun werden, wenn man beide nicht abschafft. Das gehört zum immanenten Entwicklungsgesetz. Man kann nicht bestimmen, was eine freie Gesellschaft tun oder lassen wird."(5,308) Das Grundproblem aller spontanistischen Revolutionsansätze ist, daß sie, ob erklärt oder versteckt, mit einem positivistischen Menschenbild operieren, nach dem sich hinter der Fratze des Menschen des Kapitalismus ein edles und freies Wesen verbirgt, denn wenn dem nicht so ist, warum sollte dann, wenn alle Formen der momentanen Vergesellschaftung fallen, nicht die totale, negative Anarchie oder die Reproduktion des Bestehenden entstehen.³⁸⁰

³⁸⁰ Horkheimer versucht gar nicht erst, eine Anthropologie zu entwickeln, da diese vermutlich zu "positiv" gewesen wäre, sondern verblüfft die Leser mit a priori Aussagen wie: "Es wird

Auch in diesem Aufsatz kommt Horkheimer ohne eine, wenn auch versteckte, Wendung zum Positiven nicht aus. "Sowohl durch solche Rückfälle (in den Liberalismus - KSS) wie durch Versuche, wirkliche Freiheit herzustellen, kann die Ära des autoritären Staats unterbrochen werden. Diese Versuche, die ihrem Wesen nach keine Bürokratie dulden, können nur von den Vereinzelt kommen. Vereinzelt sind alle."(5,312) Negativ formuliert hat Horkheimer in dieser Phase endgültig seinen früher immer noch durchscheinenden Glauben an die revolutionäre Kraft des Proletariates verloren und sieht nun nur den individuellen Weg zur Freiheit. Jedoch ist es meiner Ansicht nach fraglich, ob das revolutionäre Wort "überhaupt nicht den Sinn von Propaganda und kaum den des Aufrufs (hat). Es trachtet auszusagen, was alle wissen und zu wissen sich verbieten, es will nicht durch versierte Aufdeckung von Zusammenhängen imponieren, die nur die Mächtigen wissen."(5,314) Horkheimer, der nun wahrlich nicht zu den am leichtesten verständlichen Autoren gehört, hat also die Liebe zu den einfachen Menschen entdeckt, die, um "einmal ihre Angelegenheiten (solidarisch) regeln (zu können), sich weit weniger verändern (müssen), als sie vom Faschismus geändert wurden."(5,317) Warum ist dies so? Woher hat Horkheimer diese Weisheit? Sobald Horkheimer das Feld der rein kritischen Theorie verläßt und versucht, praktisch zu werden, agiert er als absoluter Idealist, und so verliert seine fulminante Schlußsentenz - "Solange die Weltgeschichte ihren logischen Gang geht, erfüllt sie ihre menschliche Bestimmung nicht"(5,319) - ihre Aussagekraft, solange nicht bestimmt werden kann, was denn diese menschliche Bestimmung ist. Anknüpfend an Horkheimers Kritik, "daß wenn man Strümpfe aus der Luft machen kann, man schon zum Ewigen im Menschen greifen (muß), nämlich psychologische Wesenheiten als Invarianten verklären, um die Ewigkeit der Herrschaft darzutun"(5,318), könnte man auch nach seinen Socken suchen, wo es doch prinzipiell nichts zur Sache tut, ob man von einem guten oder einem schlechten Wesen des Menschen ausgeht, solange man dies nicht herleiten kann. Obendrein ist es fraglich, ob es dieses absolute Wesen des Menschen überhaupt gibt.

In seinem wohl bekanntesten Werk, der zusammen mit Theodor W. Adorno verfaßten "Dialektik der Aufklärung", die 1944 erstmals publiziert wurde, bekommt Horkheimers Verzweiflung über den mangelnden Widerstand gegen die faschistische Diktatur ihren vollendeten theoretischen Ausdruck, der nicht einmal vor der Theorie selbst halt macht, da die mangelnde Resonanz auf ihre Thesen ihnen nicht zufällig erscheint. "Nicht das Gute, sondern das Schlechte ist der Gegenstand der Theorie. Sie setzt die Reproduktion des Lebens in den je bestimmten Formen schon voraus. Ihr Element ist die Freiheit, ihr Thema die Unterdrückung. Wo Sprache apologetisch wird, ist sie schon korrumpiert, ihrem Wesen nach vermag sie weder neutral noch praktisch zu sein. - Kannst du nicht die guten Seiten darlegen und die Liebe als Prinzip verkündigen anstatt der endlosen Bitterkeit! - Es gibt nur einen Ausdruck für die Wahrheit: den Gedanken, der das Unrecht verneint."(5,249) Ausgehend von dieser Textstelle könnte man vermuten, daß

sich zeigen, daß die bornierten und verschlagenen Wesen, die heute auf menschliche Namen hören, bloße Fratzen sind, böartige Charaktermasken, hinter denen eine bessere Möglichkeit verkommt." (5,317)

das Autorenkollektiv nun völlig einem absoluten Idealismus in der Tradition von Hegel erlegen ist, für den ja auch das Selbstbewußtwerden des Knechtes als Knecht ausreichte, um das Unterdrückungsverhältnis von Herr und Knecht zu beenden.

In der Vorrede geben Horkheimer und Adorno als Ziel ihrer Bemühungen "die Erkenntnis (an), warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt."(5,16) "Wir glauben (...), daß die Ursache des Rückfalls von Aufklärung in Mythologie, nicht so sehr bei den eigens zum Zweck des Rückfalls ersonnenen nationalistischen, heidnischen und sonstigen modernen Mythologien zu suchen ist, sondern bei der in Furcht vor der Wahrheit erstarrenden Aufklärung selbst."(5,19) Denn anders als die Aufklärer, denen die zeitliche und gedankliche Distanz zu sich selbst und ihrem Werk fehlte, kommen Horkheimer und Adorno zu der These, daß die Aufklärung dialektisch sei und neben den auf Vernunft und Freiheit gerichteten Implikationen immer auch mythische Elemente enthalte, denn "schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück."(5,21) Während offiziell "das Programm der Aufklärung die Entzauberung der Welt (war)"(5,25) und zu diesem Zweck "die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen (wollte)"(5,25), also die unwissende Unterwerfung des Menschen unter die Natur zu beenden strebte, beendete die Aufklärung auch die naturwüchsige Einheit von Mensch und Natur. "Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben. Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann."(5,31) Da aber der Mensch nicht über Nacht die Wahrheit über die Natur weiß, sondern sie nur kennt, insofern er sie in seiner Arbeit oder seinen anderen Lebensäußerungen vernutzt, wird nicht Wissen an sich an die Stelle des Mythos gesetzt, sondern nur ein zum absoluten Wissen mystifiziertes Scheinwissen. "Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur um so tiefer in den Naturzwang hinein"(5,35), da die Aufklärung nicht die tiefe Dialektik des Verhältnisses Mensch-Natur enthüllt. Prinzipiell ist eine mythische Sicht der Natur, die in allem Gott erblickt, sowohl für die Natur als auch für den Menschen weniger gefährlich als der irrationale Glaube, daß der Mensch als Herr der Natur und des Menschen diese beliebig manipulieren kann, um sie zu erkennen und zu beherrschen. Der zweite Aspekt - die zunehmende Unterdrückung des Menschen durch den Menschen - geht nach Horkheimer und Adorno auf den Umstand zurück, daß die Aufklärung das Verhältnis "Mensch als Individuum" zum "Menschen als Gattungswesen" nicht thematisiert, sondern idealistisch den Menschen als Gattungswesen a priori gesetzt hat. "Die Allgemeinheit der Gedanken, wie die diskursive Logik sie entwickelt, die Herrschaft in der Sphäre des Begriffs, erhebt sich auf dem Fundament der Herrschaft in der Wirklichkeit."(5,36) Da die Wissenschaft im Gefolge der Aufklärung nicht kritisch das bekannte Wissen hinterfragt, um an neues Wissen zu gelangen, sondern nur immer neue Modelle entwickelt, um das schon bekannte Wissen zu untermauern und so immer nur fragt, wie die Dinge funktionieren und niemals warum, ist auch nicht Wissen das Ziel von Aufklärung, sondern nur der Glaube eines Wissens. "Das Tatsächliche behält recht, die Erkenntnis beschränkt sich auf seine Wiederholung, der Gedanke macht sich zur bloßen Tautologie. Je mehr die

Denkmaschinerie das Seiende sich unterwirft, um so blinder bescheidet sie sich bei dessen Reproduktion. Damit schlägt Aufklärung in die Mythologie zurück, der sie nie zu entrinnen wußte."(5,49) "Der Animismus hatte die Sache beseelt, der Industrialismus versachlicht die Seelen."(5,51) Aus diesem Verhältnis gibt es scheinbar kein Entrinnen. Anhand der berühmten Exposés von Adorno über "Odysseus oder Mythos und Aufklärung" und "Juliette oder Aufklärung und Moral" von Horkheimer - auf das hier nicht eingegangen wird, weil es nur die oben angesprochenen Thesen über die Dialektik der bürgerlichen Moral wiederholt -, versuchen die beiden Autoren die Verdeutlichung des Paradoxons, daß "seit je unter dem Zwang der Herrschaft die menschliche Arbeit vom Mythos hinweggeführt (hat), in dessen Bannkreis sie unter der Herrschaft stets wieder geriet."(5,55)³⁸¹ Im Mittelpunkt des ersten Exkurses stehen die Begriffe des Opfers und der Entsagung, wobei die Passage des Kampfes mit den Sirenen bei Adorno zur Metapher des entmenschlichten Umgangs des Menschen mit den "Verlockungen" der Vernunft und der Freiheit gerät. Für Odysseus wie für Adorno gibt es "nur zwei Möglichkeiten des Entrinnens. Die eine schreibt er den Gefährten vor. Er verstopft ihnen die Ohren mit Wachs, und sie müssen nach Leibeskräften rudern. Wer bestehen will, darf nicht auf die Lockung des Unwiederbringlichen hören, und er vermag es nur, indem er sie nicht zu hören vermag. Dafür hat die Gesellschaft stets gesorgt."(5,57) Während der Arbeiter sich im Prozeß der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft mehr und mehr der Maschine unterwirft und sich von seiner Umgebung entfremdet, versperrt er sich nach Adorno gerade die Möglichkeit des Zugangs zu Vernunft und Freiheit. "Die andere Möglichkeit wählt Odysseus selber, der Grundherr, der die anderen für sich arbeiten läßt. Er hört, aber ohnmächtig an den Mast gebunden, und je größer die Lockung wird, um so stärker läßt er sich fesseln, so wie nachmals die Bürger auch sich selber das Glück um so hartnäckiger verweigerten, je näher es ihnen mit dem Anwachsen der eigenen Macht rückte."(5,57) Die parallel gesetzte Bourgeoisie hätte zwar potentiell die Möglichkeit, sich auf den Weg zu Freiheit und Vernunft zu begeben, aber ihre gesellschaftlich vermittelte Pflicht zur Aufrechterhaltung der Herrschaft macht ihr diesen Weg unmöglich. "Das Wesen der Aufklärung ist die Alternative, deren Unausweichlichkeit die der Herrschaft ist."(5,55) Im Rahmen des Fortbestehens dieser Herrschaft des Menschen über den Menschen erscheinen "Maßnahmen, wie sie auf dem Schiff des Odysseus im Angesicht der Sirenen durchgeführt werden, sind die ahnungsvolle Allegorie der Dialektik der Aufklärung."(5,57/58)

Auch wenn "die Überreife der Gesellschaft von der Unreife der Beherrschten lebt"(5,59), so ist diese "Ohnmacht der Arbeiter nicht bloß eine Finte der Herrschenden, sondern die

³⁸¹ Vgl. zur Frage der Autorenschaft der einzelnen Kapitel der "Dialektik der Aufklärung": Habermas, Jürgen; Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes; in: Schmidt, Alfred/ Altwicker, Norbert (Hrg.); Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung; Frankfurt/Main 1986; S.163-179; hier S.171. Vgl. auch die gelungenen Beiträge von Alfred Schmidt "Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers" (S.180-243) und Gerhard Brandt "Max Horkheimer und das Projekt einer materialistischen Gesellschaftstheorie" (S.279-297) in diesem Sammelband. Zur Philosophie von Adorno sei an dieser Stelle nur auf das ausgezeichnete Buch von Fredric Jameson "Spätmarxismus - Adorno oder Die Beharrlichkeit der Dialektik" (Hamburg 1992) verwiesen.

logische Konsequenz der Industriegesellschaft"(5,60), die sich in letzter Instanz zwangsläufig gegen das Denken selbst richten muß, um so die Herrschaft des Menschen über den Menschen für alle Zeiten zu verewigen. In dem Bestreben, die Natur dem Menschen durch seine Arbeit unterzuordnen, rationalisierte die Aufklärung die einzelnen Prozesse der Natur nur scheinbar, denn da sie "alles Einzelne in Zucht nahm, ließ sie dem unbegriffenen Ganzen die Freiheit, als Herrschaft über die Dinge auf Sein und Bewußtsein der Menschen zurückzuschlagen."(5,65) "Der mythische wissenschaftliche Respekt der Völker vor dem Gegebenen, das sie doch immerzu schaffen, wird schließlich selbst zur positiven Tatsache, zur Zwingburg, der gegenüber noch die revolutionäre Phantasie sich als Utopismus vor sich selbst schämt und zum fügsamen Vertrauen auf die objektive Tendenz der Geschichte entartet."(5,65) Gibt es wirklich kein Entrinnen aus diesem Gefängnis für Theorie und Praxis?

In dem Abschnitt über "Kulturindustrie - Aufklärung als Massenbetrug" enthüllt Adorno erste Ansätze seiner Verarbeitung der auf Walter Benjamin zurückgehenden "marxistischen" Kulturkritik, wobei der Zweck der Kultur unter der Herrschaft des Kapitals letztlich darin liegt, "die Sinne der Menschen vom Ausgang aus der Fabrik am Abend bis zur Ankunft an der Stechuhr am nächsten Morgen mit den Siegeln jenes Arbeitsganges zu besetzen, den sie den Tag über selbst unterhalten müssen."(5,156) Da dieser Abschnitt zweifelsohne von Adorno stammt, ich mich aber mit ihm nicht eingehend befassen möchte, da sein Schwerpunktthema - eben die angesprochene Kulturkritik - nicht unmittelbar zum Fortgang der hier angestellten Betrachtungen beiträgt, werde ich es an dieser Stelle mit einem einzigen weiteren Zitat bewenden lassen: "Die Freiheit in der Wahl der Ideologie, die stets den wirtschaftlichen Zwang zurückstrahlt, erweist sich in allen Sparten als die Freiheit zum Immergleichen"(5,195), aus dem einzig die Kritische Theorie einen Weg weist.

Während die "Elemente des Antisemitismus - Grenzen der Aufklärung" nur eine Reproduktion schon bekannter Elemente der horkheimerschen Philosophie darstellen, bieten Adorno und Horkheimer mit den kryptisch gehaltenen "Aufzeichnungen und Entwürfen", in denen sie ihre Lösungsansätze zur positiven Überwindung des Faschismus und der Unterdrückung des Menschen durch den Menschen an sich versteckt haben, einen Rückbezug auf die philosophische Form des Aphorismus. Theoretisch wird diese Form mit der Besonderheit der Kritischen Theorie begründet, die im Gegensatz zum Main-Stream-Marxismus gerade keine positive Gegendtotalität den Menschen offerieren kann, sondern allenfalls einzelne Gedanken über eine mögliche Alternative zum Existierenden, dessen Kritik natürlich auch weiterhin das Hauptaugenmerk der Kritischen Theorie sein soll. Adorno und Horkheimer verstoßen damit natürlich wiederum gegen die Maxime ihrer Kritischen Theorie, und da sie dies nicht begründet tun, ist es meiner Ansicht nach kein Wunder, daß neben der zutiefst rationalen Analyse des Bestehenden die Ausblicke auf die Zukunft idealistisch ausfallen. Wenn sie die These vertreten, daß die "Anrufung der Sonne Götzendienst ist"(5,250) und sich damit gegen den Animismus stellen, kann man ihnen noch zustimmen, aber wenn sie fortfahren, daß "im Blick auf den in ihrer Glut verdorrten Baum erst die Ahnung von der Majestät des Tags (lebt), der die Welt, die er bescheint, nicht zugleich versengen muß"(5,250), so offenbart dies nicht

unbedingt kritisches Denken, sondern ist selbst zutiefst bedenklich. Horkheimer und Adorno lavieren in diesem "Praxis"-Teil ihrer "Dialektik der Aufklärung" ständig zwischen nachvollziehbaren, da begründeten Thesen, wie der, daß "weil Geschichte als Korrelat einheitlicher Theorie, als Konstruierbares nicht das Gute, sondern eben das Grauen ist, so Denken in Wahrheit ein negatives Element (ist)"(5,256), und absolut idealistischen Thesen, wie der sprachlich ergreifenden Schlußsätzen: "Freilich: suspekt ist nicht die Darstellung der Wirklichkeit als Hölle, sondern die routinierte Aufforderung, aus ihr auszubrechen. Wenn die Rede heute an einen sich wenden kann, so sind es weder die sogenannten Massen, noch der Einzelne, der ohnmächtig ist, sondern eher ein eingebildeter Zeuge, dem wir es hinterlassen, damit es doch nicht ganz mit uns untergeht."(5,288) Besucher von fremden Planeten, die sich in ferner Zukunft fragen werden, wie es zu der Katastrophe auf der Erde kam, werden Horkheimer und Adorno für so viel Weitsicht dankbar sein. Aber ernsthaft: Es stellt sich, ausgehend von der Prämisse, daß diese Gesellschaft in keinsten Weise veränderbar ist, natürlich wirklich die Frage, warum man sie dann noch analysieren soll und seine Zeit nicht freudvolleren Tätigkeiten widmet. Damit erhält die marxische Forderung nach der Auflösung der Philosophie durch ihre Verwirklichung eine überraschende Lösung. Ausgehend von einer Kritischen Theorie schlägt diese Theorie in Akzeptanz des Bestehenden um, da ja sowieso nichts zu ändern ist, und verwirklicht sich in der "kritischen" Apologie des Kapitalismus.³⁸²

³⁸² Eigentlich war es mein Anliegen, an dieser Stelle noch auf Horkheimers "Zur Kritik der instrumentellen Vernunft" und seine "Notizen 1949-1969", die in der Rezeptionsgeschichte als sein "geistiges Vermächtnis" bezeichnet werden, einzugehen, jedoch wurde bei der nochmaligen Lektüre immer deutlicher, daß ich im Gegensatz zur Horkheimerforschung dort kaum neue Gedanken finden konnte. So erscheint die Schlußthese der "Kritik der instrumentellen Vernunft" als altbekannt: "Wenn wir unter Aufklärung und geistigem Fortschritt die Befreiung des Menschen vom Aberglauben an böse Kräfte, an Dämonen und Feen, an das blinde Schicksal - kurz, die Emanzipation von Angst - verstehen, dann ist die Denunziation dessen, was gegenwärtig Vernunft heißt, der größte Dienst, den die Vernunft leisten kann." (6,186) Auch die These, nach der Horkheimer in dieser Zeit endgültig Abschied vom Glauben an eine Revolution nahm, scheint sich durch die Lektüre nicht zu bestätigen. (Vgl. 6,177) Die Grundstimmung der "Notizen" faßt Horkheimer im Aphorismus "Politik und Philosophie heute" selbst zusammen: "Wir treten, im Untergang dieser Zivilisation, in die Phase ein, in der dem zeitgemäßen Philosophieren nur die Privatsphäre bleibt: Lust und Unlust abschätzen, wie die römischen Stoiker, Kyniker, Kyrenaiker. Mit den Systemen ist es aus, ja mit allen großen Gedanken. Engels und Nietzsche sind vergangen, der gute Europäer nicht weniger als der preußische Staat." (6,265) Auch an dieser Stelle reflektiert Horkheimer nicht, daß der Gedanke, daß es keine großen Gedanken mehr geben kann, selbst ein großer Gedanke ist, nimmt er doch die Grundidee der gesamten Postmoderne voraus. Wenn Horkheimer sich selbst im letzten Aphorismus "Für den Nonkonformismus" (6,424/425) einsetzt und Alfred Schmidt dies als Horkheimers Lebensmaxime enthüllt (6,443), so kann man, anknüpfend an seinen geforderten Rückzug ins Private, hinzufügen: Auch der konformistische Nonkonformist beläßt die Welt in ihrer "verwalteten" Form (vgl. 7,363).

3.3.8. Alfred Sohn-Rethel: "Aber im großen und ganzen stimmt es, daß ich eher unpolitisch bin."³⁸³

Alfred Sohn-Rethel (1899-1990) als zweiten Vertreter der Kritischen Theorie zu besprechen, obwohl er weder in den einschlägigen Werken über die Frankfurter Schule erwähnt wird³⁸⁴, noch einer breiten Öffentlichkeit bekannt ist, scheint gewagt und doch möchte ich Sohn-Rethel als bedeutenden Theoretiker der Kritischen Theorie behandeln, da sein theoretischer Ansatz als konsequente Weiterführung des Konzeptes der immanenten Kritik, wie sie Max Horkheimer exemplarisch in "Traditionelle und kritische Theorie" erarbeitet hat, verstanden werden muß. Max Horkheimer urteilte allerdings 1936 über Sohn-Rethels Luzerner Exposé, das später unter dem Titel "Soziologische Theorie der Erkenntnis" erschien, in einem Brief an Adorno vernichtend: "Soweit wir etwas Richtiges in der Arbeit finden können, sind es theoretische Ansichten, die uns allen seit langem gemeinsam sind, vorgetragen in einer akademisch eitlen und bombastischen Sprache."³⁸⁵ "Die Marxsche Theorie dient ihm nur dazu, seinen Zug zum 'Konkreten' möglichst radikal zu exemplifizieren, wobei dies konkret und radikal gar nicht so sehr viel anders gemeint sein muß als bei den Gestaltern der Phänomenologie."³⁸⁶

Sohn-Rethel selbst sah dies naturgemäß etwas anders: "Mein intellektuelles Lebenswerk bis zu meinem 90. Geburtstag hat der Klärung oder Enträtselung einer halbintuitiven Einsicht gegolten, die mir 1921 in meinem Heidelberger Universitätsstudium zuteil geworden ist: der Entdeckung des Transzendentalsubjektes in der Warenform, eines Leitsatzes des Geschichtsmaterialismus."³⁸⁷ Diese intuitive Erkenntnis versuchte Sohn-

³⁸³ "Einige Unterbrechungen waren wirklich unnötig" - Gespräch mit Alfred Sohn-Rethel; in: Greffrath, Mathias; Die Zerstörung einer Zukunft - Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern; Frankfurt/Main 1989; S.213-262, hier S.249: "Ich wurde 1947 britischer Staatsbürger und trat daraufhin der Kommunistischen Partei bei, bei der ich bis zum Antritt meiner Gastprofessur in Deutschland 1972 organisiert blieb. Aber im großen und ganzen stimmt es, daß ich eher unpolitisch bin. Das heißt, politisch sind meine Gedanken, aber nicht meine Taten, sozusagen." Das Interview ist recht informativ, vor allem in Bezug auf diese für einen Kommunisten eher ungewöhnliche Selbsteinschätzung, die jedoch charakteristisch für das Sohn-Rethelsche Werk ist.

³⁸⁴ So wird er z.B. von Wiggershaus (Wiggershaus 1986) weder als Vertreter der kritischen Theorie, noch als Gedankenlieferant für Adorno, noch überhaupt erwähnt. Auch in Martin Jay's "Dialektische Phantasie - Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950" (Frankfurt/Main 1981) sucht man den Namen Sohn-Rethel vergebens.

³⁸⁵ Max Horkheimer an Theodor W. Adorno 8.12.1936; in: Horkheimer Schriften; Bd.15, S.765.

³⁸⁶ Horkheimer Schriften; Bd.15, S.767. Auszüge aus dem Brief auch in: Theodor W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel; Briefwechsel 1936-1969; München 1991; S.38-41.

³⁸⁷ Sohn-Rethel, Alfred; Geistige und körperliche Arbeit - Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte; Weinheim 1989; S.V. Diese "revidierte und ergänzte Neuauflage" unterscheidet sich essentiell von der ersten Auflage (Frankfurt/Main 1970), die den Untertitel "Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis" trägt. Sie werden als GkA89 bzw. GkA70 zitiert. Neben diesen beiden wird die "revidierte und ergänzte Ausgabe" von 1972 zu Rate gezogen und mit GkA72 zitiert.

Als Sekundärtexte wurden herangezogen: Dombrowski, Heinz D./ Krause, Ulrich/ Roos, Paul (Hrg.); Symposium Warenform - Denkform: Zur Erkenntnistheorie Sohn-Rethels;

Rethel in immer neuen Exposés zu vertiefen und seiner Umwelt verständlich zu machen. Ansprechpartner war für ihn von Anfang an das Institut für Sozialforschung, und so legte er 1926 dem damals frisch gekürten Institutsleiter Max Grünberg sein erstes Exposé vor, das dieser jedoch negativ bewertete.³⁸⁸ Daraufhin zog sich Sohn-Rethel zum Selbststudium zurück, promovierte 1928 über Schumpeter³⁸⁹ und unternahm 1931 einen erneuten Versuch, als Mitarbeiter des Frankfurter Institutes eingestellt zu werden, der jedoch wieder scheiterte. Nun beginnt eine der meiner Ansicht nach spannendsten, aber auch ungewöhnlichsten Phasen des Lebens von Sohn-Rethel: Durch die Protektion durch seine Familie gelang es ihm, eine Anstellung als wissenschaftliche Hilfskraft in einer der geistigen Schmieden des deutschen Kapitals, dem damals im Rahmen der neuen Orientierung auf Osteuropa umstrukturierten Mitteleuropäischen Wirtschaftstag, zu erhalten. Nebenher arbeitete er ab 1934 als Sekretär des Deutschen Orient-Vereins und als Geschäftsführer der Ägyptischen Handelskammer und publizierte im "Deutschen Volkswirt" und in den "Deutschen Führerbriefen", die als interne Korrespondenz von Großindustrie, Hochfinanz, Generalität und politischer Führung die geistigen und politischen Wegbereiter des Faschismus vereinte. Bis zu seiner Emigration 1936 besaß er so einen einzigartigen Einblick in die Schaltstellen des Kapitals und der politischen Macht, den er zwischen den Zeilen auch den Lesern seiner Artikel vermittelte. Er war vermutlich neben einigen Spionen der einzige Marxist, der je einen solch detaillierten Einblick in die internen Verkehrsstrukturen des Kapitalismus erlangen konnte. Auf seine Auswertungen kann bei allem Interesse an dieser Stelle nicht eingegangen werden, weil sie den Blick auf die eigentümliche Philosophie Sohn-Rethels versperren, bzw. den Platz sprengen würden.³⁹⁰

Nach der Übersiedelung in die Schweiz entstand das Luzerner Exposé, auf das sich das vernichtende Urteil von Horkheimer, das am Beginn dieses Kapitels steht, bezieht. Da ich in diesem Abschnitt versuche, möglichst viele Quellen produktiv für eine Neubestimmung

Frankfurt/Main 1978; Farocki, Harun/ Jürgens, Hella; Meine Existenz war da ziemlich im Hinterzimmer: Ein Gespräch mit Alfred Sohn-Rethel 1974 über die Quellenlage antikapitalistischer Forschung; in: Filmkritik Nr.263/1978, S.580-586; Göbller, Klaus; Der zweifelhafte 'Marxismus' des Alfred Sohn-Rethel; in: DZfPh Nr.11/1975, S.1490-1501; Halfmann, Jost/ Rexroth, Tillmann; Marxismus als Erkenntniskritik - Sohn-Rethels Revision der Werttheorie und die produktiven Folgen eines Mißverständnisses; München 1976; Kratz, Steffen; Sohn-Rethel zur Einführung; Hannover 1980; Müller, Rudolf; Geld und Geist - Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike; Frankfurt/Main 1977; Wassmann, Bettina/ Müller, Joachim (Hrg.); L'invitation au voyage zu Sohn-Rethel; Bremen 1979.

³⁸⁸ Vgl.: Freytag, Carl; Beobachter im 'Reich der Mitte'; in: Sohn-Rethel, Alfred; Industrie und Nationalsozialismus - Aufzeichnungen aus dem Mitteleuropäischen Wirtschaftstag; Berlin 1992; S.8. Das Exposé von 1926 scheint verschollen, jedenfalls wird es sowohl von Sohn-Rethel als auch von der Sekundärliteratur nicht erwähnt.

³⁸⁹ Sohn-Rethel, Alfred; Von der Analyse des Wirtschaftens zur Theorie der Volkswirtschaft - Methodologische Untersuchung mit besonderem Bezug auf die Theorie Schumpeters; Emsdetten 1936.

³⁹⁰ Die Lektüre von "Industrie und Nationalsozialismus" bzw. der älteren Ausgabe unter dem Titel "Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus - Aufzeichnungen und Analysen" (Frankfurt/Main 1973) ist jedoch sehr zu empfehlen.

von praktischer Philosophie zu nutzen, ist das disparate Verhältnis der Kritischen Theorie zu Sohn-Rethel und vice versa kein Grund gegen die Beschäftigung mit Sohn-Rethel, sondern spricht nach dem doch recht negativen Urteil meinerseits über die philosophischen Bemühungen Horkheimers eher für Sohn-Rethel. Eine Betrachtung der verschiedenen Exposés wird zeigen, ob dieses Vertrauen und Interesse zu Recht besteht, oder nicht. Die Lektüre des Luzerner Exposés rief bei Adorno "die größte geistige Erschütterung" hervor "seit meiner ersten Begegnung mit Benjamins Arbeit" und "nur diese ungeheure und bestätigende Übereinstimmung (mit seiner Jazzarbeit - KSS) verhindert mich, Ihre Arbeit genial zu nennen - die Angst, es möchte es dann am Ende auch die eigene sein!"³⁹¹ Nach soviel Erbauung und Bescheidenheit - in medias res:

"Gesellschaft' ist, im Sinne dieser Untersuchung, ein Zusammenhang der Menschen in Bezug auf ihr Dasein, und zwar in der Ebene, in der ein Stück Brot, das einer isst, den anderen nicht satt macht."³⁹² Sohn-Rethel macht also das Wechselverhältnis von Mensch als Gattungswesen zum Menschen als Individuum zu seinem Thema, wobei sich für ihn alle kommunikativen Akte der Einzelnen untereinander auf die Ebene des Tausches reduzieren, bzw. abstrahieren lassen. "Im Maße ihrer Privation gegeneinander, d.h. *im Tausch, vergesellschaften sich die Menschen nach dem Prinzip der Einheit des Seins (Einzelheit des Daseins) der Waren als Form ihrer Austauschbarkeit.*"(39/40) Diese nach seiner Diktion "funktionale Vergesellschaftung" versucht er im weiteren, historisch zu begründen und im Gegensatz zu einer nicht näher ausgeführten "naturwüchsigen" Form der Gesellschaft zu etablieren. Diese naturwüchsige Form ist gekennzeichnet durch eine gentile Organisationsform, die Existenz aufgrund eigener Arbeit, ein direktes Verhältnis des Menschen zur Natur und umgekehrt und eben durch das Fehlen der "funktionalen Vergesellschaftung"(vgl. 45). Sohn-Rethel setzt genau wie Kofler erst bei dieser Form der menschlichen Existenz ein, und so erscheint sie als a priori gesetzt, da ihre Herleitung fehlt. In einer Neubegründung praktischer Philosophie in der Tradition von Karl Marx wird zu untersuchen sein, welche Implikationen fast zwanghaft aus diesem Fehler in der Betrachtung der ursächlichen Genese des Menschen resultieren und welche grundlegenden Veränderungen sich für das Menschenbild ergeben, wenn man die "wissenschaftliche", archäologische Anthropologie in die philosophische überführt oder wenigstens versucht, sie einander anzunähern.

Wie bei allen nicht wissenschaftlichen Anthropologien stellt sich auch bei Sohn-Rethel die Frage des Übergangs zur nächsten geschichtlichen Formation, der "primären gesellschaftlichen Ausbeutung", die am Beispiel Ägyptens verdeutlicht wird. Sohn-Rethel

³⁹¹ Adorno - Sohn-Rethel 1991; S.32. Adorno bezieht sich in diesem Brief auf die Kurzfassung der Luzerner Exposés von 1936 mit dem schönen Titel "Exposé zur Theorie der funktionalen Vergesellschaftung" (Adorno - Sohn-Rethel 1991; S.13-30; bzw. GkA89 S.131-152 - diese Version wird verwendet, da sie einige Ergänzungen Sohn-Rethels enthält). Eine noch kürzere Version verschickte Alfred Sohn-Rethel an Horkheimer (Horkheimer Schriften; Bd.15, S.679-685). Interessant, aber für das hier behandelte Thema irrelevant, ist der Umgang des Frankfurter Instituts mit Sohn-Rethel, bzw. der Briefwechsel über ihn (Horkheimer Schriften; Bd.15, S.668,691,709/710,740-742,745/746,753,765-769,785,787).

³⁹² Bis auf weiteres beziehen sich alle Angaben im Text (S.) auf: Sohn-Rethel, Alfred; Soziologische Theorie der Erkenntnis; Frankfurt/Main 1985; hier S.39.

wendet sich zwar gegen Kant und Hegel (vgl. 47), aber eine eigene Herleitung für die Etablierung dieser ersten Ausbeutergesellschaft, in der der eine Stamm einen anderen zu Naturalabgaben zwingt, bietet er nicht, sondern es wird nur allgemein mitgeteilt: "Das Geschehnis, dem die Bedeutung des Umbruchs zukommt, ist *dem Prinzip nach*: daß ein solches naturwüchsiges Gemeinwesen ein anderes unterwirft, um seine Existenz auf die Arbeitsüberschüsse des unterworfenen zu gründen."(45) Die von Sohn-Rethel lapidar in den Raum geworfenen "Arbeitsüberschüsse" implizieren, wenn man sich der marxschen Begrifflichkeit bedienen will, wie das Sohn-Rethel tut, daß es erstens bereits Arbeit gibt und zweitens, daß diese auf Produkte bezogen ist, die als Frühformen der Ware verstanden werden können. Wenn man, wie eingangs postuliert, nur das Brot essen kann, was der andere nicht ißt, kann man auch nur des anderen Brot essen, wenn er dies nicht selbst zum leben braucht, außer man will ihn auf diese oder jene Weise vernichten, was dann allerdings keine Ausbeutung im marxschen Sinne mehr ist. Wenn aber der eine Stamm schon mehr Produkte herstellt, als er selbst zum Leben braucht, herrscht in der "naturwüchsigen Form" der sohn-rethelschen Gesellschaft bereits eine Kernform der Warenproduktion, was für die weiteren Ausführungen noch bedeutsam werden wird.³⁹³ An dieser Stelle hatte Sohn-Rethel diesen Zusammenhang noch nicht erkannt, und so lautet seine erste These, daß sich der Warentausch aus der Ausbeutung ableitet.³⁹⁴ Das "primäre gesellschaftliche Ausbeutungsverhältnis" wird durch ein Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnis des einen Stammes über den anderen, eine funktionale Naturerfassung, die Menschwerdung des Menschen und ein Reflexionsverhältnis charakterisiert, wobei letzteres besondere Bedeutung erlangt. "Dieses Reflexionsverhältnis aber ist der Ursprung der 'funktionalen Vergesellschaftung' deshalb, weil diese selbst aus gar keinem anderen 'Stoff' gemacht ist als aus Reflexion in diesem Sinne, selbst nichts ist als deren dialektische Konkretion, in der sie sich in einem bestimmten geschichtlichen Fortgang bis heute zum realen System der Vermittlung des gesamten Verhältnisses des Menschen zur Natur gesellschaftlich entwickelt hat; (...) die rein ideellen Formen von Bewußtsein (...) entstehen als Produkte dieser gesellschaftlichen Realreflexion und sind Korrelate ihrer Dialektik als Genesis der funktionalen Vergesellschaftung."(46) Diese These ist zugegebenermaßen faszinierend, kann aber meiner Ansicht nach nicht belegt werden, weil sich nach ihr bis zur endgültigen Überwindung der Ausbeutungsgesellschaft das theoretische Denken eben aus dieser Warenwirtschaft ableitet und in ihr gefangen bleibt. Das Streben nach einer Überwindung dieser Gesellschaft schlägt dann aber nach meinem Dafürhalten in einen Glauben an das

³⁹³ In GkA72 beschreibt er die naturwüchsige Form der Gesellschaft als "urkommunistische Kooperative", in der "die physische und die sprachliche Tätigkeit eine untrennbare Verbindung gebildet haben müssen" (238) - oder auch nicht, dem Leser bleibt nur der Glaube an die Wahrheit der sohn-rethelschen Ausführungen.

³⁹⁴ In "Notizen zur Kritik der marxschen Warenanalyse" (in: Sohn-Rethel, Alfred; Materialistische Erkenntnistheorie und Vergesellschaftung der Arbeit; Westberlin 1971; S.65-74) faßt Sohn-Rethel seine Kritik an der marxschen Warenanalyse pointiert zusammen, ohne jedoch seine apriorische Setzung einer kollektiv wirtschaftenden Urgesellschaft ohne Ausbeutung und Warenform aufzugeben oder zu hinterfragen, so daß auf eine detaillierte Analyse dieses Textes verzichtet werden kann.

Gute im Menschen um, denn warum sollte die neue Form der Vergesellschaftung, die nicht mehr unter dem Primat der Ausbeutung steht, "besser" sein als die existierende, wenn nicht der Mensch prinzipiell "gut" ist. Die Mystifikation der "naturwüchsigen Form" der Gesellschaft als der Epoche, die der Ausbeutung vorausgegangen ist, ist eine der fast zwangsläufigen Folgen dieses Glaubens, der sich als Wissen ausgibt. "Von allen Formen der Reflexion (des verschlossenen Wesens) gilt die Aussage, daß die Ausbeutung ihre existentielle Wahrheit ist, wie von allen Formen der funktionalen Vergesellschaftung der Satz, daß sie ihrer existentialen Realität nach Formen der gesellschaftlichen Ausbeutung menschlicher Arbeit sind."(47)³⁹⁵

Im weiteren Verlauf seines Luzerner Exposé versucht Sohn-Rethel, diese apriorische These in der geschichtlichen Entwicklung bis in unsere Zeit nachzuzeichnen - so schlug die "primäre gesellschaftliche Ausbeutung", wie sie in Ägypten geherrscht hat, durch einfache "Reflexion" in eine "reflektierte Reichtumsbildung" um, die am Beispiel der griechischen Antike verdeutlicht wird. Grundlegende Merkmale dieser Gesellschaftsformation sind nach Sohn-Rethel, daß sie auf der Herrschaft über Ausbeutungsverhältnisse und auf der Sklaverei beruht und somit den Beginn der Arbeitsteilung darstellt (vgl. 58). Im Verlaufe der Polis löst sich die alte Ordnung durch eine zunehmend planmäßige Arbeitsteilung (vgl. 59) auf und überführt die Polisherrschaft über andere Ausbeutungsverhältnisse in eine Ausbeutung und Funktionalisierung der Polis selbst (vgl. 60). Besondere Bedeutung erlangt dabei der Umstand, daß "die Griechen die Wertform des Reichtums entdeckt (haben), nämlich erstmalig am Reichtum die stets wechselnde und im einzelnen zufällige Naturalform der Produkte von seiner allgemeinen gesellschaftlichen Wertgeltung abstrahiert, mithin das Wesen des Reichtums als Geltung nur zwischen Menschen und als im Unterschied und Gegensatz zur Natur erfaßt, und haben hernach auch in der Geldgestalt die abgesonderte, rein funktionale Existenz der Wertform geschaffen."(58) Diese Herausbildung des allgemeinen Äquivalentes wird Sohn-Rethel später als Begründung seiner dritten These präsentieren, wonach die Anfänge des reinen Denkens aus dem Auftreten der Geldwirtschaft abzuleiten seien.

Die oben angesprochenen Auflösungserscheinungen der polis führen zur Auflösung der Sklaverei und somit zum Zerfall des Staates als Zentralkategorie der Aufrechterhaltung der "reflektierten Reichtumsbildung", an deren Stelle Sohn-Rethel die Herausbildung eines "reflektierten Ausbeutungsverhältnisses" im "Abendland" zu erkennen glaubt. In dieser Gesellschaftsform schafft der Produzent den Reichtum, der ihm durch direkte Aneignung durch seinen "Herren" allerdings wieder genommen wird, und somit beruht die Gesellschaft auf dieser Trennung von Produktion und Herrschaft (vgl. 70). Gleichzeitig kommt es zu einer Wiedervereinigung des Produzenten mit dem Boden, allerdings unter den Bedingungen einer "konstituierten Produktionswirtschaft."(70) Durch diese Naturerfahrung erfährt sich der Mensch als Subjekt. Allerdings: "Die

³⁹⁵ Sohn-Rethel versuchte in seinen weiteren Exposé, diese These, nach der sich das theoretische Denken aus der Warenwirtschaft ableitet, herzuleiten, was er an dieser Stelle noch nicht versucht hat.

konstituierende Relation der wirtschaftlichen Ratio ist die Reflexionsform der Ausbeutungsrelation!"(77) Da die Ausbeutung nur Kraft der Herrschaft aufrecht erhalten werden kann, ist sie sehr anfällig für Emanzipationsversuche des Produzenten, auch Eigentümer seiner Produktion zu werden. Zusammenfassend "besteht somit die aus der Auflösung des grundherrschaftlichen Ausbeutungssystems entstandene Ordnung aus den beiden Elementen der *politischen Reichtumbildung* des Ausbeuters und der *ökonomischen Wertbildung* der Ausgebeuteten."(86) Die sich immer mehr durchsetzende Geldform führt zur Herausbildung des Handelskapitalismus, in dem der Wertgewinn des Ausbeuters nicht länger auf direkten "Raub" aufbaut, sondern sich erst durch den Warentausch realisiert. Damit einher geht die Entstehung des reinen Geldkapitals, der Trennung des Produzenten vom Markt bei gleichzeitiger Ausdehnung des Marktzusammenhangs und mündet in die Überführung der Arbeitskraft in eine Ware (vgl. 88-94). "Wenn wir daher den gesamten Entwicklungsgang seit der Entstehung des 'primären gesellschaftlichen Ausbeutungsverhältnisses' bis an die Schwelle des Kapitalismus im Großen überblicken, so läßt sich sagen, daß das mit diesem Ausbeutungsverhältnis in die Welt gekommene Prinzip einer funktionalen menschlichen Daseinsverflechtung nach dem bloßen Gesetz der Einheit des Seins zuerst die naturwüchsigen Bindungen der Menschen untereinander auflöst, dann die hierdurch freigelegte Produktion als solche zersetzt und schließlich jetzt von sich aus alles das, was es aufgelöst und zersetzt hat, aus dem scheinbaren Nichts neu konstituiert und so die Welt nach seinem alleinigen Gesetz schafft."(94)

Die ständige Ausdehnung des Warencharakters der Arbeitskraft verschärft in der "kapitalistischen Warenproduktion" die Trennung von Hand- und Kopfarbeit, beruht aber andererseits "auf der Wiederherstellung der Identifikation von Produktion mit ökonomischer Werterzeugung"(95), nur nicht unter "wirklich menschlichem" Vorzeichen, sondern unter der Herrschaft des Wertgesetzes. "Das Gesetz der Einheit somit, das dem ökonomischen Werte innewohnt und nach dem die Produktion sich funktionalisiert, sobald sie zum Erzeugungsprozeß von ökonomischem Werte wird, ist das Prinzip der Einheit der gesellschaftlichen Daseinsverflechtung als Vermittlungssystem der Ausbeutung."(100) Teilweise hat man bei der Lektüre den Eindruck, daß Sohn-Rethel den für eine rein ableitende Philosophie störenden Umstand, daß die Geschichte vom Menschen selbst gemacht wird, verdrängt und sich ganz auf die marxische Ergänzung, nach der er dies nicht unter freien, sondern unter vorgefundenen Umständen tut, beschränkt. So "ist die kapitalistische Gesellschaft der Zusammenhang der Menschen hinsichtlich der Bedingtheit des menschlichen Daseins durch das Dasein von Dingen überhaupt. Und daß in dieser Gesellschaft die Dinge einzig als Werte (andernfalls nämlich gar nicht) produziert werden, besagt somit nur, daß sie nach den allgemeinen Gesetzen der menschlichen Daseinsbedingtheit durch das Dasein von Dingen organisiert ist."(103) Auch die von Sohn-Rethel so eindringlich beklagte Verdinglichung des Menschen ist nur ein Element der Dialektik "Mensch als Ursache - Mensch als Wirkung". Da Sohn-Rethel das Denken des Menschen als reine Ableitung der Warenproduktion versteht, stellt sich für ihn natürlich ein Erkenntnisproblem, das der soziologischen Theorie der Erkenntnis ihren Namen gab. Mit Kant behauptet er: "Was wir daher allein

überhaupt analysieren können, ist immer nur die Wertform und ihr Ursprung, nicht aber das wirkliche Sein der Produktion unmittelbar selbst."(110) Diese Trennung von "Ding an sich" und "Ding für uns" steht im weiteren im Mittelpunkt der Ausführungen von Sohn-Rethel: "Die Erkenntnis der Dialektik ist als Wissenschaft einzig und allein deshalb möglich, weil sie die Erkenntnis dieser Kritik des Seins an der Erkenntnis ist! Das Kriterium der Dialektik, und folglich zugleich das Kriterium unserer dialektischen Erkenntnis ist die Lösung des Erkenntnisproblems."(116) *"Wirklichkeitserkenntnis des Seins und Wahrheitskritik des Seins sind für den Begriff und die Methode der Dialektik ihre gegenseitige Definition."*(199) Somit kann "historischer Materialismus (nur Anamnese der Genese)" (265, Sohn-Rethel zitiert Adorno - KSS) sein.

In der Folge widmet sich Sohn-Rethel vor allem dieser Kritik einer Erkenntnistheorie, denn eine Theorie der Erkenntnis kann, das wird schon aus diesen wenigen Andeutungen ersichtlich, erst in einer Gesellschaft entwickelt werden, die nicht mehr dem Diktat des Wertgesetzes unterliegt. Im "Exposé zur Theorie der funktionalen Vergesellschaftung"³⁹⁶, das ebenfalls 1936 als Brief an Adorno entstand, versucht er, diese Dialektik verstärkt herauszuarbeiten. Als erste These formuliert er die oben angesprochene Vorstellung, nach der die Erkenntnis selbst "sich in letzter Instanz allein aus einem eigentümlichen und sehr tiefgreifenden Bruch in der *Praxis* des gesellschaftlichen Seins erklärt"(131) und untersucht dabei zuerst das Problem der Wahrheit, von der er annimmt, daß "der Marxismus sich die Frage nach der Wahrheit aus der Geschichte der Menschheit vorgeben (läßt)"(132) und somit im Gegensatz zur idealistischen Philosophie "ihr einziger legitimer Erbe"(132) ist. Durch diese Verknüpfung von Geschichte und Wahrheit versucht der Marxismus auch nicht, "die Setzung einer neuen Ontologie und *prima philosophia*"(132) zu etablieren, die genau nicht die Historizität der Wahrheit vergegenwärtigt, um ausgehend von dieser die Welt zu erklären, sondern "der Marxismus ist die Methode der Wahrheitskritik der Ideologien indem er doch lediglich die Methode ihrer genetischen Determination ist."(133) Das Erkenntnisinteresse des Marxismus ist also nicht die Konstruktion einer *prima philosophia*, sondern die Aufdeckung der Triebkräfte der Gesellschaft und die Umwandlung der Ideologien in Wissen, um die Strukturen der Gesellschaft durch immanente Kritik oder, wie es Sohn-Rethel nennt, durch "dialektische Identifikation"(144) aufzulösen. "Die Forderung an den Marxismus, der gerecht zu werden mein Ziel ist, geht dahin, daß aus den Analysen eines bestimmten geschichtlichen und gesellschaftlichen Seins ein lückenloser Ableitungszusammenhang der dorthin gehörigen Ideologien bis *in ihre logischen Strukturen* und also ihren Wahrheitsbegriff hinein resultieren muß."(134) Auch an dieser Stelle schießt Sohn-Rethel nach meiner Meinung über das richtige Ziel, das er zu Beginn formuliert hat, hinaus, denn einen "Ableitungszusammenhang" kann es ja gerade in der dialektischen Weltbetrachtung im Gegensatz zur rein materialistischen Abbildtheorie nicht geben. Es gibt zwar eine Dominanz der Praxis und der durch sie erzeugten, direkten Welterfahrung, aber nicht

³⁹⁶ Im folgenden beziehen sich alle Angaben im Text (S.) auf: Sohn-Rethel, Alfred; Exposé zur Theorie der funktionalen Vergesellschaftung; in: GkA89; S.131-152.

zuletzt die durch Sohn-Rethel selbst zu seinem Projekt gemachte Möglichkeit einer abstrakt kritischen Hinterfragung des Seins läßt sich durch einfache Ableitung aus der ökonomischen Wirklichkeit des Spätkapitalismus kaum erklären. Für Sohn-Rethel dient dies alles dem Zweck der praktischen Veränderung des menschlichen Seins (vgl. 135), denn "der Träger einer Ideologie (wird) entmachtet, nachdem die Kritik seiner Ideologie (nach deren eigenen Begriffsmaßstäben) die Entmachtung legitimiert hat."(135) Eine für seine Zeit zutiefst bedenkliche These, hat doch der Faschismus deutlich gemacht, daß die Menschen gerade nicht nach den Wahrheitskriterien einer Ideologie trachten, sondern daß sie sich, wie es Horkheimer treffend analysiert hat, um so willensloser dem Mythos unterwerfen, je mehr ihre Vorstellungen von Welt mit dieser Welt kollidieren.

Die zweite These Sohn-Rethels ist, wie schon erwähnt, die de facto Identität der Kulturgeschichte mit der Geschichte des menschlichen Ausbeutungsverhältnisses (vgl. 138). Der tiefere Sinn dieses Unterfangens ist die Vorstellung, daß "die Ausbeutung ein unmittelbar *praktischer* Tatbestand (ist), und die wirklich schlüssige Zurückführung sämtlicher theoretischer, scheinautonomer Bewußtseinsformen der Entfremdung auf die Ausbeutung die gesamte Kultur der Menschheit in allen geschichtlichen Formen und Formalisierungen in eine einzige Problematik der menschlichen Praxis und ihrer Verzauberung verwandeln (würde)."(138) Die weiteren Folgen, wenn diese Vorstellung haltbar wäre, wurden oben angesprochen, jedoch bietet Sohn-Rethel an dieser Stelle keine weiteren Aufschlüsse darüber, warum man sich seiner Theorie anschließen sollte, außer daß sie viele Vorteile im ideologischen Kampf gegen den Kapitalismus habe.

Neue Gedanken liefert er allerdings zur Lösung seiner Kritik der Erkenntnistheorie und des ihr zugrundeliegenden Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Für Sohn-Rethel ist bewiesen, daß "für den Menschen als Subjekt die Wirklichkeit immer die Form der 'Welt' (hat), in der das Seiende (als pure Gegebenheit) nach Prinzipien der Einheit existiert, d.h. als Objekt."(150) Im Gegensatz zur marxistischen Erkenntnistheorie geht es für Sohn-Rethel nicht um die "erkenntnistheoretische Vexierfrage, wie das Subjekt und das Objekt zueinander kommen können, die umgekehrte Frage, wie sie auseinandergekommen sind"(151) steht für ihn im Mittelpunkt, womit er jedoch voraussetzt, daß sie früher übereingestimmt haben, was zu beweisen wäre, denn eine nicht bewußte Identität von Subjekt und Objekt kann nicht als Identität verstanden werden, da sie ohne Bewußtsein um sie inexistent sind. "Die Kritik der Warenform oder, in meiner Nomenclatur, der 'funktionalen Vergesellschaftung' ist daher mein ganzer und einziger methodischer Weg. Das maßgebliche Prinzip meiner Methode ist also das der dialektischen Identifikation, wie ich es nenne, nämlich das Wesen sich selbst in seiner Widersprüchlichkeit gegenüberzustellen."(152) Die Realität läßt sich also nach Sohn-Rethel nicht erkennen und kann daher auch nicht Ziel der Betrachtung sein, sondern die Aufgabe für revolutionäre Denker kann nur die immanente Zerstörung der Konstruktion von Welt durch die Kritik der funktionalen Vergesellschaftung und die Aufdeckung der ihr immanenten Widersprüchlichkeiten sein.

In einem weiteren Exposé³⁹⁷, welches im März/April 1937 in Paris entstand und das Horkheimer über den Umweg Adorno angemahnt hatte, um sich so einen besseren Einblick in die Theorie Sohn-Rethels zu verschaffen, versucht Sohn-Rethel, die angesprochenen Probleme besser zu beleuchten. Es wurde von Walter Benjamin im Auftrage des Instituts für Sozialforschung mit Interesse studiert und ist auch für sein weiteres Werk nicht ohne Folgen geblieben.³⁹⁸ Wie der Titel schon andeutet geht es Sohn-Rethel vor allem um die Untermauerung seiner zweiten These. "Es muß versucht werden, der idealistischen Interpretation des rationalen Denkens seine materialistische Erklärung entgegenzusetzen"(153); um dies zu erreichen muß vor allem der Wahrheitsbegriff der idealistischen Philosophie angegriffen werden, ohne dabei aber auch nur ein einziges Element des de facto "Denkens" naiv und unkritisch zu übernehmen (vgl. 155). Deshalb tritt "im Materialismus an die Stelle der Erkenntnistheorie die kritische Analyse der Verdinglichung."(156) "Der Materialismus ist nach dieser Auffassung keine Weltanschauung, sondern ein methodologisches Postulat."(158) Dies ist nur logisch, denn wenn es keine Wahrheit gibt, ist jedes Streben nach ihr unsinnig, und somit fällt für Sohn-Rethel die klassische Motivation der Erkenntnis in sich zusammen, an deren Stelle er die Vorstellung der immanenten Zersetzung der bestehenden Ordnung errichtet. Als zentrale Trägerin dieses Prozesses glaubt er einmal die Warenform, einmal die Ausbeutung und einmal die Verdinglichung zu erkennen. "Die Hypothese läuft darauf hinaus zu sagen, daß die Bewußtseinsformen, die wir im rationalen Sinne die Formen der 'Erkenntnis' nennen, aus der im Warentausch vorliegenden Verdinglichung entsprungen sind. An die Verdinglichung und ihre Analyse haben wir uns deshalb für die Begründung unserer Hypothese zu halten."(164) Aber leider bleibt Sohn-Rethel auch an dieser Stelle sehr unklar, will und kann er doch den Ursprung der Ausbeutung geschichtlich nicht bestimmen (vgl. 180), was auf seine These über die Ursächlichkeit der Ausbeutung kein gutes Licht wirft. Auch löst er den im Luzerner Exposé zentralen Begriff der "naturwüchsigen Form" der Gesellschaft auf. "Die folgende begriffliche Konstruktion eines naturwüchsigen - im Sinne eines ausbeutungsfreien - Gemeinwesens stellt keine historische Seinsaussage dar, sondern ist lediglich ein Hilfsbegriff zur Erfassung des Tatbestandes der Ausbeutung."(181) Damit läßt er aber seinen ursprünglichen Plan der Rückführung des idealistischen Denkens als Ableitung dieses Überganges von der naturwüchsigen Form zur funktionalen Vergesellschaftung - und somit die rational-historische Begründung des Idealismus - fallen, denn nunmehr erscheint diese naturwüchsige Form selbst als Ausgeburt idealistischen Denkens, als Hilfsbegriff zur

³⁹⁷ Im folgenden beziehen sich alle Angaben im Text (S.) auf: Sohn-Rethel, Alfred; Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus; in: GkA89; S.153-220.

³⁹⁸ So finden sich reichlich Spuren in Benjamins großem Passage-Werk, wie Jochen Hörisch in "Theorie der Verausgabung und Verausgabung der Theorie - Benjamin zwischen Bataille und Sohn-Rethel" (Bremen 1983) nachweist. Vgl. auch: Hörisch, Jochen; Die Krise des Bewußtseins und das Bewußtsein der Krise - Zu Sohn-Rethels Luzerner Exposé; in: Sohn-Rethel 1985; ders.; Die beiden Seiten einer Münze - Sohn-Rethels Theorie von Geld und Geltung; in: Sohn-Rethel, Alfred; Das Geld, die bare Münze des Apriori; Berlin 1990; und ders.; Identitätszwang und Tauschabstraktion - Zu Alfred Sohn-Rethels soziogenetischer Erkenntnistheorie; in: Philosophische Rundschau Nr.1-2/1978.

Erklärung der Ausbeutung. Diese Auflösung der Grenzlinie zwischen Denken und Sein erscheint mir ein fast zwangsläufiges Resultat der Bemühung, das Denken aus dem Sein ableiten zu wollen. Man denkt sich das Sein und die Gedanken sind das de facto.

"Die Verdinglichung ist die Wirkung der durch die Ausbeutung geschehenden Zerspaltung der menschlichen Identität von Produzenten- und Konsumentenschaft. In ihrer geschichtlichen Dialektik führt sie zuletzt zur Konstituierung der arbeitenden Klasse zu dem Subjekt, das diese Zerspaltung aufzuheben und die gesellschaftliche Einheit von Produzenten- und Konsumentenschaft auf dem modernen Stand der Produktivkräfte planmäßig herzustellen vermag."(196) Wie Horkheimer erliegt Sohn-Rethel auch der Faszination des Imaginären und glaubt trotz aller richtigen Erkenntnis über die Negativität des Seins an eine positive Negation, vollzogen durch die starken Hände des modernen Proletariates.

"Wir haben einsichtig zu machen versucht, daß die Verdinglichung aus der Wurzel der Ausbeutung entspringt. In ihr haben Identität, Dingform und Dasein ihren geschichtlichen, menschlichen und praktischen Ursprung. Zugleich sind sie die Negationsformen dieses Ursprungs: die Identität die Negation ihres praktischen, die Dinglichkeit die Negation ihres menschlichen, das Dasein die Negation ihres geschichtlichen Ursprungs."(205) Wenn es Sohn-Rethel wirklich gelungen wäre, dies nachzuweisen, dann wäre freilich die "kritische Liquidierung des Apriorismus" kein Problem mehr, jedoch stellt nach meinem Dafürhalten diese kritische Liquidierung nichts anderes als die Etablierung eines neuen, zugegebenermaßen theoretisch und sprachlich brillanten Apriorismus dar.

Als neue These entwickelt er an dieser Stelle die "Behauptung, daß diese Identifikation des Geldbesitzers mit der Geldfunktion aus den alleinigen Gründen dessen, was das Geld ist, der Ursprungsakt der theoretischen Subjektivität ist."(211) "Der Geldbesitzer als Subjekt hat nur die Theorie der Arbeit, von der der Sklave nur die Praxis hat. Theorie und Praxis der Arbeit sind auf die Klassenpole des Ausbeutungsverhältnisses verteilt."(213) "Die Theorie des Subjektes ist die bloße Theorie der Arbeit, deren Praxis sich als theoretisch konstruierte Technik darstellt; aber das Denkobjekt dieser Theorie ist nicht die Arbeit, sondern die Materie, zu der die Arbeit sich in den Waren verdinglicht hat, und das von der Materie bestimmte Dasein der Dinge."(213) "In der Subjektivität findet die Identifikation des Ausbeuters mit der menschlichen Urheberschaft der Ausbeutung statt. Aber sie findet statt als Resultat der fertig gewordenen Verdinglichung dieser Urheberschaft. Die Selbstidentifizierung des Menschen als Subjekt, die Entdeckung des Menschen, kommt zustande als Vermenschlichung des Verdinglichten. Das Glied, in dem die Verdinglichung sich schließt, bewirkt die Identifizierung des Menschen mit ihm und dessen Selbstbestimmung als menschliches Subjekt."(216) Eine These, der zwar nicht in ihrer Absolutheit zugestimmt werden kann, aber der marxsche Versuch, genau wie etwa der Ansatz von Sohn-Rethel, steht gegen einen solch monokausalen Zusammenhang von Theorie und Praxis, als Tendenz sind diese Überlegungen jedoch von bestechender Brillanz. In seinem Bremer Exposé von 1976 mit

dem treffenden Titel "Das Geld, die bare Münze des Apriori"³⁹⁹, vertieft er diese theoretischen Überlegungen ohne essentiell neue Gedanken zu präsentieren. Für die Möglichkeit einer Ableitung des rein subjektivistischen Denkens aus dem Auftreten der Geldwirtschaft spricht auch, daß Sohn-Rethel für diese These empirische Belege anführen kann. Der englische marxistische Altertumsforscher George Thomson, mit dem Sohn-Rethel seit 1950 eng zusammenarbeitete, und der das bis heute unveröffentlichte "englische Exposé - intellectual and manual labour" von Sohn-Rethel quasi als theoretischen roten Faden seiner empirischen Studien präsentiert, versucht in seinem Buch "Die ersten Philosophen"⁴⁰⁰ genau diese Parallelität von praktischem und geistigem Sein in der frühgriechischen Epoche nachzuweisen, was ihm meiner Ansicht nach, bei einigen Einschränkungen einer doch etwas deterministischen Sichtweise, die schon bei Sohn-Rethel kritisiert wurde, auch gelingt. Leider ist an dieser Stelle kein Raum, um ausführlich auf die dort getroffenen Interpretationen der archäologischen Funde einzugehen.

Die Begründung dafür, warum Sohn-Rethel und Thomson trotz dieser determinierenden Kraft des Faktischen dieses erkennen und analysieren können, wird in einem Rückbezug auf die Eule der Minerva der hegelschen Philosophie, die erst in der Dämmerung ihren Flug antritt, gesucht, obwohl "das Licht der ratio mit der Verdunkelung des eigenen Seins für die Menschen (auf geht)." (217) "Die theoretische ratio ist ihrer Genesis nach die logische Reflexion der gesellschaftlichen Synthesis." (218) "Der Materialismus ist so gut wie der Idealismus Klassenstandpunkt der ratio; während aber die Thematik des Idealismus die Fetischisierung der Ausbeutung ist, ist die Thematik der materialistischen ratio die Kritik der Ausbeutung." (219/220) Die Methode der Revolution soll dabei die schon angesprochene immanente Kritik des Idealismus in Bezug auf seine Wahrheit sein.

³⁹⁹ Sohn-Rethel 1990. Die hier kritisierte Einseitigkeit des dialektischen Begriffs des Geldes bzw. des Verhältnisses von Theorie und Praxis relativiert Sohn-Rethel schon in diesem Werk: "Und das Geheimnis der zweiten Natur (des Geldes - KSS) ist bloß halb verstanden, wenn sie nur nach der ökonomischen Seite und nicht auch nach der mit dieser verknüpften geistigen und ideologischen Seite erkannt wird. Das Geld ist eben nicht nur Kapital, es ist auch das Apriori der abstrakten Verstandestätigkeit." (Sohn-Rethel 1990; S.76) Allerdings entwickelte er diesen Ansatz bereits 1972 in der Studie "Die ökonomische Doppelnatur des Spätkapitalismus" (Darmstadt/Neuwied 1972; S.17): "Und es spricht alles dafür, daß die Ursachen des *Ausgangs* der kapitalistischen Produktionsweise wiederum innerhalb des Arbeitsprozesses und der in ihm zur Verwendung gelangenden, die Schranken des Eisenzeitalters transzendierenden Produktivkräfte zu suchen sind. Das sind Veränderungen, denen mit Hilfe der Kategorien des kapitalistischen Verwertungsprozesses nicht beizukommen ist, wie überhaupt betont werden muß, daß Marx sich in seiner Analyse niemals ausschließlich mit der Verwertungsökonomie befaßt, sondern ein volles Drittel des ersten Bandes des 'Kapital' den Untersuchungen des Arbeitsprozesses in seinen verschiedenen Formen und Phasen widmet."

⁴⁰⁰ Thomson, George; Die Ersten Philosophen; Berlin/DDR 1961. Schon im Vorwort kommt Thomson auf die Zusammenarbeit mit Sohn-Rethel zu sprechen, die in einem längeren Zitat aus "Intellectual and Manual Labour" am Ende des Buches (S.296) ihren Kulminationspunkt findet.

Im Nachwort zur Erstausgabe der "Kritischen Liquidierung des Apriorismus"⁴⁰¹ von 1970 erläutert Sohn-Rethel, warum seine zweite These, wonach das theoretische Denken aus der Warenwirtschaft abzuleiten sei, nicht empirisch belegt werden kann. "Da die reinen Erkenntnisbegriffe, deren Ursprung in Rede steht, bar jedes Wahrnehmungsinhalts sind, scheiden empirische Beweisgründe von vornherein als unmöglich aus." (92) Somit sind "dieser Wesenserklärung Bedingungen (gestellt), die eine und nur eine Lösung zulassen. Diese ist an ihrer inneren Stimmigkeit kenntlich." (93) Dieses Verfahren scheint mir zutiefst problematisch, erinnert es doch an die idealistischen Mutmaßungen über die Weltformel, wie sie etwa von Fichte unternommen wurden und die auch nur das Kriterium der immanenten Stimmigkeit hatten. Es ist aber theoretisch möglich, beliebig viele, in sich stimmige Theorien zu erarbeiten, die keinerlei Bezug auf die Realität haben, sondern allenfalls Ähnlichkeiten und dann durch die Interpretation der Realität stimmig gemacht werden können. Dieses Problem wird auch in Sohn-Rethels Vortrag "Warenform und Denkform - Versuch über den gesellschaftlichen Ursprung des 'reinen Verstandes'"⁴⁰² - das Berliner Exposé -, deutlich, den er auf Vermittlung der KP Großbritanniens 1961 an der Humboldt Universität zu Berlin hielt. "Die Abstraktion ist

⁴⁰¹ Im folgenden beziehen sich alle Angaben im Text (S.) auf: Sohn-Rethel, Alfred; Nachwort zu "Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus" (1970); in: ders.; Warenform und Denkform; Frankfurt/Main 1978; S.90-102.

⁴⁰² Sohn-Rethel, Alfred; Warenform und Denkform; in: ders. 1978; S.103-133. Die unmittelbare Wirkung dieses Vortrages scheint positiv gewesen zu sein, nicht zuletzt da er in kleinem Kreis stattfand (Vgl.: Adorno - Sohn-Rethel 1991; S.129). Verschwiegen werden soll nicht die "sympathische" Reaktion Adornos auf den Vorschlag Sohn-Rethels, seine Reise nach Deutschland auch mit einem Vortrag am Frankfurter Institut zu verbinden. Adorno: "Der offizielle Charakter Ihres Auftretens in der Humboldtuniversität macht es leider unmöglich, daß Sie bei uns ebenfalls einen Vortrag halten." (Adorno - Sohn-Rethel 1991; S.120) Später sollte die Resonanz der marxistischen Philosophie auf die unorthodoxen Thesen ihres Genossen Sohn-Rethel ähnlich solidarisch sein, so wird z.B. in dem Sammelband (Brand, P./ Kotzias, N./ Sandkühler, H.J./ Schindler, H./ Schumacher, F./ Haren, W. van/ Wilmes, M.; Der autonome Intellekt - Alfred Sohn-Rethels 'kritische' Liquidierung der materialistischen Dialektik und Erkenntnistheorie; Berlin/DDR 1976) Sohn-Rethels Denken als Ausdruck des "typischen zeitgenössischen Revisionismus in den westeuropäischen Ländern (präsentiert - KSS): für die Allianz von ultralinken Opposition und theoretischem Mechanismus. (...) Der 'Antirevisionismus' entsteht nicht innerhalb des Marxismus; er speist sich aus bekannten bürgerlichen Quellen." (9) Es wäre interessant, die heutigen Positionen der Autoren, die sich wie Hans Jörg Sandkühler als besonders kritische Denker präsentieren, zu ihren Ausführungen von damals zu hören, denn anders als DDR-Autoren können sie wohl kaum auf den Druck der staatlichen Stellen der sozialistischen Länder verweisen. Insgesamt ist aber der Sammelband ein recht anschaulicher Beleg für bewußtes Mißverstehen von Gedanken. Ursächliche Begründung für diese Abrechnung mit ihrem ehemaligen Genossen war wohl vor allem der Versuch einzelner kritischer Marxisten in der BRD, die Theorien Sohn-Rethels auf die politische und gesellschaftliche Realität der sozialistischen Staaten anzuwenden. Als exemplarisch und besonders gelungen können dabei gelten: Brokmeier, Peter; Über die Bedeutung Sohn-Rethels für eine materialistische Theorie der Übergangsgesellschaften in Osteuropa; in: Schulze, Peter W. (Hrg.); Übergangsgesellschaft: Herrschaftsform und Praxis am Beispiel der Sowjetunion; Frankfurt/Main 1974; S.115-148; Philipp, Raimund; Zum Charakter der Reformbestrebungen der Volksrepublik China 1978-1992: Über die Entwicklung der Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse im nachmaoistischen China; Frankfurt/Main 1993. Ihm sei an dieser Stelle auch gedankt, mich auf die Theorie Sohn-Rethels hingewiesen zu haben.

also die Wirkung menschlichen Tuns, nicht menschlichen Denkens. Tatsächlich findet sie statt 'hinter dem Rücken der Menschen', sozusagen im Blindpunkt des menschlichen Bewußtseins, nämlich dort, wo Denken und Trachten der Menschen eben von ihrem Tauschhandel in Anspruch genommen sind. Die Abstraktion ist also Wirkung eines faktischen, raum-zeitlichen, geschichtlichen, dem gesellschaftlichen Sein, nicht dem Bewußtsein angehörigen Vorgangs."(127) Wie und warum Sohn-Rethel zu diesem Wissen, das eigentlich nicht gewußt werden kann, gekommen ist, wird sein Geheimnis bleiben. Dem Leser bleibt es überlassen, an die Wirklichkeitsnähe dieser Auffassung zu glauben oder nicht, für den Fortgang meiner Untersuchungen können solche Mutmaßungen jedoch nicht mehr als Anregungen zu größerem Realitätsbezug sein.

In den drei verschiedenen Ausgaben seines Hauptwerkes "Geistige und körperliche Arbeit" versucht er neben der Darstellung seiner Theorie, wobei er wenig Neues zu bieten hat, nun vermehrt auf die Praxis einzugehen, wobei er jedoch teilweise völlig daneben greift. Dies äußert sich zum Beispiel, wenn er eine einfache Sprache einfordert, da "die Dinge teuflisch genug in ihrer Schwierigkeit (sind), daß wenigstens die Sprache klar und einfach gehalten sein und nicht vergessen werden sollte, daß der Marxismus ja doch schließlich auch die Arbeiter angeht!"⁴⁰³ Wenn Sohn-Rethel, dessen Wahlspruch ist, daß "der historische Materialismus die Anamnese der Genese" sei, von der Pflicht einer einfachen Sprache spricht, würde sein gewünschtes Objekt - die Arbeiter - vermutlich antworten, daß der Bock zum Gärtner gemacht wurde. Daß die Praxis nicht unbedingt seine Stärke war, zeigt auch folgende Einschätzung: "Außerhalb der kapitalistischen Welt sind es nur die Chinesen und vielleicht die Albaner, deren Zielsetzung und Methoden mit den Auffassungen übereinstimmen, die wir hier vertreten. Denn dort scheint, soweit es sich von hier aus beurteilen läßt, das nachdrücklichste Gewicht darauf gelegt zu sein, daß die Regie der Werke und Produktionsunternehmungen effektiv von der Arbeiterschaft ausgeübt und kontrolliert wird."⁴⁰⁴ In seinen allgemein-politischen Aussagen kann man ihm da schon eher zustimmen: "Wo die Herrschaft über die Produktion und die Produktionsbedingungen nicht von der Produzentenschaft ausgeübt wird, muß sie von anderen ausgeübt werden, und es muß Klassenherrschaft bestehen, ob das nun kapitalistische oder bürokratische, permanente oder nur transitorische, geteilte oder ungeteilte, kontrollierte oder unkontrollierte Klassenherrschaft ist."⁴⁰⁵ Vielleicht hätte sich Sohn-Rethel nie auf das Glatteis der praktischen Politik begeben und auf der Ebene des "ich kann sagen was falsch ist, aber ich kann nicht sagen was richtig ist" stehen bleiben sollen, denn wie bei Horkheimer fallen in der Praxis sofort alle kritischen Hüllen und ein offener Idealismus präsentiert sich dem überraschten Leser.

In der zweiten Version formuliert Sohn-Rethel an einer etwas versteckten Stelle seine Theorie von alternativen Möglichkeiten des Geschichtsprozesses. "Und da liegt das Spezifische der 'Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht', eben darin, daß sie keine Synthesen kraft der gesellschaftlichen Arbeit, sondern kraft des

⁴⁰³ GkA70,11.

⁴⁰⁴ GkA70,211.

⁴⁰⁵ GkA70,212.

Warenaustauschs sind, also vermöge der Funktionen wechselseitiger Aneignung der Arbeitsprodukte anderer. Dieser Tatbestand erklärt den Klassencharakter dieser Gesellschaften sowohl wie die Scheidung von geistiger und körperlicher Arbeit in ihnen. Die Alternative wäre eine gesellschaftliche Synthesis, die kraft der gesellschaftlichen Natur des Arbeitsprozesses der Produktion zustande kommt, also im emphatischen Sinne als 'Synthesis der gesellschaftlichen Arbeit'. Eine solche Gesellschaft böte die Möglichkeit der Klassenlosigkeit und der Einheit von Hand und Kopf."⁴⁰⁶ Einer solchen Einschätzung ist nichts hinzuzufügen, jedoch scheint Sohn-Rethel mit seiner fehlenden Theorie selbst dem Spagat zwischen geistiger und körperlicher Arbeit zu erliegen anstatt ihn, wie es nach seiner Theorie sein müßte, zu vermeiden und eine Synthesis von geistiger und körperlicher Arbeit zu vollziehen.

Auf die dritte Version von "Geistiger und körperlicher Arbeit" von 1989 ausführlich einzugehen, böte sich an, da hier Sohn-Rethel seine Theorie nochmals zusammenfaßt und präzisiert. Damit dieser Abschnitt jedoch nicht zu lang wird, sei nur kurz meine Kritik an diesem Werk, das inhaltlich trotz mancher Neuformulierungen nicht viel Neues bietet, zusammengefaßt. Im ersten Teil mit dem Titel "Warenform und Denkform - Kritik der Erkenntnistheorie" gelingt es Sohn-Rethel, seinem Kriterium der immanenten Stimmigkeit recht nahe zu kommen, jedoch ist seine Auseinandersetzung mit Hegel⁴⁰⁷ zutiefst problematisch, da er Hegel einseitig, tendenziös und teilweise auch falsch interpretiert und so fast zwangsläufig zu einer Ablehnung des Gesamt-Topos der Dialektik gelangt. So ist die Behauptung von "Hegel (als - KSS) dem Gipfelpunkt des bürgerlichen Denkens"⁴⁰⁸ einfach falsch und in zahllosen Studien widerlegt⁴⁰⁹, auch schwankt er in seinen Ausführungen nach meinem Dafürhalten zwischen einer reinen Abbildtheorie und rein idealistischen Gedanken. Im zweiten Teil mit dem Titel "Gesellschaftliche Synthesis und Produktion" versucht er, an einigen Beispielen die Parallelität von geistigem und körperlichem Sein unter seiner Maxime der Ableitung des Denkens aus der Ausbeutung zu beweisen, was ihm nicht gelingt, da er die Fakten dreht und wendet bis sie eine gewisse Ähnlichkeit zu seinen theoretischen Aussagen aufweisen. So kann ein empirischer Beleg für eine Theorie nicht aussehen, ohne sich lächerlich zu machen.

Abschließend kann man zur Theorie von Alfred Sohn-Rethel sagen, daß es ihm nicht gelingt, seine beiden ersten Thesen, also die Ableitung der Warenform aus der Ausbeutung und des Denkens aus der Warenform, zu belegen, da sie nicht belegbar sind. Man kann sie im Gegensatz zu seiner dritten These, der Parallelität der idealistischen Subjektphilosophie und der Durchsetzung der Geldform, nur glauben oder auch nicht, wobei ich für letzteres plädieren würde, denn welche Gefahren lauern, wenn man einen Mythos durch einen anderen ersetzt, wurde bereits angesprochen. Das Bestreben von Sohn-Rethel, historisch die Genese von Sein und Bewußtsein zu ermitteln, und sein

⁴⁰⁶ GkA72,90/91.

⁴⁰⁷ Vgl.: GkA89,3-7.

⁴⁰⁸ GkA89,20.

⁴⁰⁹ Vgl. z.B.: Lukács; Der junge Hegel (1973).

Skeptizismus gegen jegliche Form der Erkenntnistheorie sind jedoch wichtig für einen Neuanatz der praktischen Philosophie, auch wenn seine Antworten der Komplexität der kapitalistischen Gesellschaft nicht gerecht werden, weil er zu sehr im geistigen Schematismus des kantschen Denkens gefangen bleibt.

3.3.9. Jean-Paul Sartre - "Weil der Mensch frei ist, ist der Sieg des Sozialismus überhaupt nicht gesichert"⁴¹⁰

Anstelle einer Stückwerk bleibenden Interpretation des Existentialismus, wie er von Sartre in "Das Sein und das Nichts" entwickelt wird, soll der knapp bemessene Platz in dieser Untersuchung einer längeren Passage aus einem Interview von 1969 gewidmet werden, in dem Sartre die Hintergründe seiner Philosophie in der Zeit vor seiner ersten Beschäftigung mit Marx in "Materialismus und Revolution" von 1946 offenlegt.⁴¹¹ "Ich möchte bestimmte Aspekte meines früheren Werkes autobiographisch erklären und auf diese Weise deutlich machen, warum sich meine Ansichten seit dem zweiten Weltkrieg so grundlegend geändert haben. Auf eine einfache Formel gebracht, könnte man sagen, das Leben hat mich 'die Macht der Dinge' gelehrt. Eigentlich hätte schon mit *Das Sein und das Nichts* die Entdeckung dieser Macht der Dinge beginnen müssen, denn ich war schon damals gegen meinen Willen Soldat geworden. Ich war also schon auf etwas gestoßen, was mich von außen steuerte, etwas, das nichts mit meiner Freiheit zu tun hatte. Ich war sogar in Gefangenschaft geraten - ein Schicksal, dem ich immerhin zu entgehen versucht hatte. So fing ich an, die Realität der Situation des Menschen inmitten der Dinge zu entdecken, die ich das 'In-der-Welt-sein' genannt habe. Dann wurde mir nach und nach klar, daß die Welt noch komplizierter ist, denn während der Résistance schien es noch eine Möglichkeit freier Entscheidung zu geben. Ich glaube, daß meine ersten

⁴¹⁰ Sartre, Jean-Paul; *Materialismus und Revolution*; in: ders.; *Philosophische Schriften I*, Bd.4; Reinbek 1994; S.212.

⁴¹¹ Als Sekundärliteratur wurde verwendet: Aron, Raymond; *Die heiligen Familien des Marxismus*; Hamburg 1970; Cohen-Solal, Annie; *Sartre 1905-1980*; Reinbek 1988; Danto, Arthur C.; *Sartre*; Göttingen 1993; Dorestal, Yves; *Der Begriff der Geschichte bei Sartre - Existentialismus und Marxismus*; Frankfurt/Main 1974; Droesser, Gerhard; *Jean-Paul Sartre: Existieren am Wirklichen entlang*; in: ders. 1993; S.225-278; Gorz, André; *Der schwierige Sozialismus*; Frankfurt/Main 1968; Hartmann, Klaus; *Die Philosophie Jean-Paul Sartres - Zwei Untersuchungen zu L'Être et le néant und zur Critique de la raison dialectique*; Westberlin 1983; Haug, Wolfgang Fritz; *Jean-Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden*; Hamburg 1991; Holz, Hans Heinz; *Jean-Paul Sartre - Darstellung und Kritik seiner Philosophie*; Meisenheim am Glan 1950; König, Traugott (Hrg.); *Sartre - Ein Kongreß*; Reinbek 1988; Krosigk, Friedrich von; *Philosophie und politische Aktion bei Jean-Paul Sartre*; München 1969; Mayer, Hans; *Anmerkungen zu Sartre*; Pfullingen 1972; Palonen, Kari; *Politik als Vereitelung - Die Politikkonzeption in Jean-Paul Sartres 'Critique de la raison dialectique'*; Münster 1992; Schaff, Adam; *Marx oder Sartre - Versuch einer Philosophie des Menschen*; Wien 1964; Suhr, Martin; *Sartre zur Einführung*; Hamburg 1989; Schilpp, Paul A. (Hrg.); *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*; Illinois 1981; Schwarz, Thomas; *Sartres 'Kritik der dialektischen Vernunft'*; Berlin/DDR 1967; Zimmermann, Rainer (Hrg.); *Sartre-Jahrbuch Nr.1*; Münster 1991; ders.; *Sartre-Jahrbuch Nr.2*; Münster 1991.

Theaterstücke für meine damalige Einstellung symptomatisch sind; ich nannte sie 'Theater der Freiheit'. Als ich unlängst mein Vorwort zu einer Ausgabe dieser Stücke - *Die Fliegen, Geschlossene Gesellschaft* und andere - las, war ich geradezu entsetzt. Ich hatte geschrieben: 'Gleich, unter welchen Umständen, in welcher Lage: der Mensch ist stets frei, zu wählen, ob er ein Verräter sein will oder nicht ...' Als ich das las, habe ich mir gesagt: 'Unfaßbar, daß ich das wirklich geglaubt habe!' Um das verstehen zu können, muß man daran denken, daß es während der Résistance nur ein sehr einfaches Problem gab, das im Grunde nur eine Mutfrage war. Man mußte die Risiken des eigenen Tuns auf sich nehmen, das heißt damit rechnen, eingesperrt oder deportiert zu werden. Das war alles. Ein Franzose hatte damals keine andere Wahl: Er konnte nur für oder gegen die Deutschen sein. Eigentlich politische Probleme, Entscheidungen 'dafür, aber ...' oder 'dagegen, aber ...' gab es damals nicht. So kam ich zu dem Schluß, daß jede Situation eine freie Entscheidung zuläßt. Und das war falsch. Es erwies sich als so falsch, daß ich mich später zu widerlegen versuchte in der Gestalt Heinrichs in *Der Teufel und der liebe Gott*, der ja nicht wählen kann. Er möchte gern wählen, aber er kann nicht: weder die Kirche, die die Armen im Stich gelassen hat, noch die Armen, die sich von der Kirche losgesagt haben. Er ist ausschließlich durch seine Situation bedingt."⁴¹²

Dieses Spannungsverhältnis zwischen einer scheinbaren Willens- und Handlungsfreiheit, die Sartre in seinen Frühwerken untersucht und postuliert, und der Bedingtheit der individuellen Existenz durch äußere Einflüsse, die Sartre als Hauptinhalt des Marxismus versteht, soll im weiteren näher untersucht werden. Die grundlegende Politisierung der Intellektuellen in allen von Hitler-Deutschland okkupierten Ländern führte in dieser Phase des Entweder-Oders zu einer Annäherung aller oppositionellen geistigen Strömungen, und so kam auch Sartre in der Zeit der Résistance in Berührung mit dem marxistischen Werk, jedoch nicht mit dem Marx, wie er sich in den Werken von Marx darstellt, sondern mit dem Marx, "wie er vom stalinistischen Neomarxismus *dargestellt wird*."⁴¹³ Als dieser Kontakt nach dem Sieg über Hitlerdeutschland nach und nach zusammenbrach, vor allem weil sich Sartre nicht der PCF als treuer Genosse unterordnen, sondern seine eigenen Gedanken auch weiterhin entwickeln wollte, auch wenn die moralische Sendung der Kommunisten im Widerstand ihn nachhaltig geprägt hatte, richtete sich die Kritik Sartres an Politik und Theorie der Kommunistischen Partei nicht gegen die marxschen Wurzeln, sondern gegen die spezifisch stalinistische Auslegungsvariante. Gleichzeitig übernahm er aber auch weiterhin einige Elemente dieses Denkens unkritisch in seine eigene Weltanschauung. So wollte die von Sartre im März 1948 mitgegründete "Rassemblement Démocratique Révolutionnaire" nicht nur die kritische Intelligenz bündeln, sondern diese mit den unzufriedenen Teilen der Arbeiterschaft zu einer "neuen politischen Avantgarde" formieren. Grundsätzlich kann schon der Vortrag "Der Existentialismus ist ein Humanismus" als End- und

⁴¹² Sartre über Sartre - Interview mit "New left review" 1969; in: Sartre, Jean-Paul; Sartre über Sartre - Aufsätze und Interviews 1940-1976; Reinbek 1988a; S.163/164.

⁴¹³ Bis auf weiteres alle Angaben im Text (S.) vgl.: Sartre, Jean-Paul; Philosophische Schriften I, Bd.4; hier: Materialismus und Revolution; S.156.

Übergangspunkt des im Eingangszitat angesprochenen Existentialismus verstanden werden, da schon dort Sartre versucht, die politische und soziale Ethik, die den Kern des Existentialismus bildet, durch Moral und Wertsubjektivismus aus der Sphäre des Individuums in die Sphäre des Menschen an sich zu übertragen. "Wenn ich erkläre, daß die Freiheit unter jedem konkreten Umstand kein anderes Ziel haben kann, als sich selbst zu wollen, und wenn der Mensch anerkannt hat, daß er, in der Verlassenheit, Werte setzt, kann er nur noch eins wollen: die Freiheit als Grundlage aller Werte. Das bedeutet nicht, er wolle sie im Abstrakten. Es bedeutet einfach, die Handlungen der Menschen guten Willens haben in letzter Bedeutung die Suche nach der Freiheit als solcher."⁴¹⁴ Dieses Streben versteht Sartre auch als Grundlage des kommunistischen Engagements der Arbeiter, auch wenn diese gerade nicht die absolute Freiheit wagen, sondern sich einem "revolutionären Mythos"(156) unterwerfen. Das Fehlen individueller, menschlicher Freiheit in der Zielvorstellung des dialektischen Materialismus wird so Sartres Hauptkritikpunkt an der marxistischen, praktischen Philosophie. Die Individuen können nicht frei zwischen verschiedenen Weltanschauungen entscheiden, bzw. erst recht keine eigene entwickeln, aber "es ist nicht ihre Schuld: sie können nichts dafür, wenn heute ebenjene, die die Dialektik für sich beanspruchen, sie zwingen wollen, zwischen zwei Gegensätzen zu wählen"(157), dem Materialismus und dem Idealismus. Wie in meiner Kritik am stalinschen Materialismusverständnis angedeutet, das in letzter Instanz auf die unvollendeten Überlegungen von Engels zur "Dialektik der Natur" zurückgeht, wendet sich Sartre gegen die selbsterklärte Objektivität des dialektischen Materialismus. "Wenn der Materialismus behauptet, seiner Prinzipien *sicher* zu sein, kann seine Gewißheit nur aus Intuitionen oder apriorischen Urteilen stammen, das heißt eben aus den Spekulationen, die er verurteilt. Jetzt begreife ich, daß der Materialismus hinter einem Positivismus versteckte Metaphysik ist; sie zerstört sich jedoch selbst, denn indem sie die Metaphysik prinzipiell untergräbt, entzieht sie ihren eigenen Aussagen jede Grundlage."(159) Mensch und Welt werden so zu Objekten eines Vernunft-Dogmas, das sich über alle Schwächen der Subjektivität erhaben glaubt, und beide können doch nichts anderes sein als das subjektive Weltbild des Menschen. Da der dialektische Materialismus stalinscher Prägung diese Dialektik für nichtig erklärt, verstellt er sich die Möglichkeiten, über die intersubjektive Vermittlung der Menschen untereinander aus dieser Not eine Tugend zu machen. Neben der Negierung der Subjektivität (vgl. 160) und der Unterwerfung des Menschen zum bloßen Objekt der Welt-Vernunft wendet sich Sartre gegen das marxistische Verständnis von Dialektik und Materie, das gerade nicht dialektisch-materialistisch, sondern "naiv-materialistisch" sei, wenn es davon ausgeht, daß "das Universum das Denken hervor (bringe)."(161) Für Sartre gilt es, Dialektik, die "man mühelos akzeptieren (kann), wenn es sich um Ideen handelt: Ideen sind naturgemäß synthetisch"(162), und Natur bzw. die wissenschaftliche Erarbeitung der Natur voneinander zu trennen, denn "nirgends begegnet uns in der Welt der Wissenschaft eine organische Ganzheit: das Instrument des Wissenschaftlers ist die Analyse, sein Ziel besteht überall darin, das Komplexe auf das Einfache zu reduzieren, und die

⁴¹⁴ Der Existentialismus ist ein Humanismus; in: Sartre; Philosophische Schriften I 4,138.

Neuzusammensetzung, die er danach durchführt, ist nichts als eine Gegenprobe, während der Dialektiker aus Prinzip das Komplexe als nichtreduzierbar betrachtet."(164) Für Sartre gilt also wie für Lukács in "Geschichte und Klassenbewußtsein" Dialektik nur in der menschlichen Sphäre des Denkens, während die Natur nur phänomenologisch untersucht werden kann. Wie diese beiden Seiten des einheitlichen Lebensprozesses der Menschen in Einklang zu bringen sind, versucht Sartre in dieser ersten rein kritischen Studie noch nicht zu ergründen. Ausgehend von dieser Prämisse wendet er sich gegen das Qualität-Quantität-Beispiel von Engels, das bis heute als elementare Beschreibung des dialektischen Entwicklungsprozesses durch die Lehrbücher geistert, da Sartre der von Engels als Quantität verstandene Temperaturanstieg des Wassers vor dem "qualitativen Sprung" des Kochens, entsprechend der Alltagsauffassung, als Qualität erscheint (vgl. 165-167). Da im Prozeß des Seins die Maßeinheit dieses Seins nicht bestimmt werden kann, da weder der Ursprung noch das Ende bekannt sind, bleibt jede Beschreibung der Natur bloße Mutmaßung, und so ist eine Diskussion darüber, ob der Prozeß der Erhitzung von Wasser dieses nun qualitativ oder quantitativ verändert, identisch mit seinem Aggregatzustand: flüssig - überflüssig.

Anschließend wendet sich Sartre gegen die Widerspiegelungstheorie, wobei zur Entschuldigung aller Anhänger dieser Erkenntnistheorie gesagt werden muß, daß die von Stalin und seinen Epigonen vertretene Auffassung eine reine Abbildtheorie ist (vgl. 170-173), bevor er abschließend seine pathetische Schlußanklage gegen den Marxismus erhebt: "Ich weiß, es gibt keine andere Rettung für den Menschen als die Befreiung der Arbeiterklasse: ich weiß es, noch *ehe* ich Materialist bin, nach einfacher Prüfung der Tatsachen; ich weiß, die Interessen des Geistes sind auf der Seite des Proletariats; ist das ein Grund, von meinem Denken, das mich bis hierher geführt hat, zu verlangen, sich selbst zu zerstören, soll ich es von nun an zwingen, auf seine Maßstäbe zu verzichten, widersprüchlich zu denken, sich zwischen unvereinbaren Thesen aufzureiben, bis zum Verlust des klaren Bewußtseins seiner selbst, sich blindlings in einen schwindelerregenden Lauf zu stürzen, der zum Glauben führt? Knie nieder und du wirst glauben, sagt Pascal. Das Unternehmen des Materialisten kommt dem sehr nahe. Sollte nur ich auf die Knie fallen und würde ich durch dieses Opfer das Glück der Menschen sichern, müßte ich ohne Zweifel darin einwilligen. Doch es geht darum, für alle auf das Recht der freien Kritik, auf die Evidenz, schließlich auf die Wahrheit zu verzichten. Man sagt mir, all das wird uns später zurückgegeben; dafür fehlt jedoch der Beweis. Wie könnte ich einem Versprechen glauben, das mir im Namen von Prinzipien gegeben wird, die sich selbst zerstören? Ich weiß nur eins: heute noch soll mein Denken abdanken. Bin ich also in das unannehmbare Dilemma geraten, daß ich entweder das Proletariat verraten muß, um der Wahrheit zu dienen, oder aber die Wahrheit verraten muß im Namen des Proletariats?"(181) Diese Frage werden sich alle hier behandelten Denker nicht nur einmal gestellt haben, wobei diese Situation des Entweder-Oder nicht grundsätzlich aus der Philosophie von Marx folgt, die sonst nichts anderes als eine unter vielen Heilslehren wäre, sondern dieser Entscheidungszwang war eine Eigenkreation der marxistischen Auslegungsvariante, die die praktische Philosophie in einen, wenn auch revolutionären Mythos transformierte, wobei festzuhalten ist, daß die Identifikation von Revolution und

Proletariat, der Sartre hier unkritisch folgt, ein elementarer Träger dieses Mythos ist. Eine revolutionäre Politik, da kann man Sartre wieder zustimmen, kann auf Dauer nicht auf Mythen, sondern muß auf Wahrheit bauen. Aufgabe der Philosophie ist es für ihn dabei, die im Materialismus versteckten Wahrheiten in den Rahmen der Philosophie zu überführen, die dann sowohl den revolutionären Bedürfnissen als auch der Wahrheit genügt und nur so in der Lage ist, den revolutionären Mythos durch eine revolutionäre, humanistische Philosophie zu ersetzen (vgl. 182). Die Grundrichtung der Philosophie, die Sartre im weiteren in groben Zügen entwirft, leitet sich aus seiner Kritik des revolutionären Mythos ab. Da er in seiner angesprochenen Materialismuskritik den marxistischen Versuch, die Revolution aus der ökonomisch-historischen Entwicklung abzuleiten, verwirft, wird der Mensch notwendigerweise zur Basis der Revolution. Aus der Kritik der marxistischen Geschichtsphilosophie, die den Menschen als Folge der Produktivkraftentwicklung versteht, folgt eine Anthropologisierung der Revolution, die die Philosophie bei ihrem Versuch unterstützt, die Zielvorstellung der revolutionären Haltung freizulegen und zu erklären. "Der Revolutionär zeichnet sich (...) durch die *Überschreitung* der Situation aus, in der er sich befindet. Und da er sie auf eine radikal neue Situation hin überschreitet, kann er sie in ihrer synthetischen Ganzheit erfassen oder, wenn man will, für sich als Totalität zur Existenz bringen."(185) "Da der Revolutionär jedoch in der Lage sein muß, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, erfordert die untrennbare Einheit von Denken und Handeln eine neue, systematische Wahrheitstheorie."(187) Diese Wahrheitstheorie darf aber nicht wie der Marxismus als erbaulicher Mythos den Menschen nach dem Mund reden und den Herrscher-Mythos durch einen Unterdrückten-Mythos ersetzen, sondern "eine revolutionäre Philosophie (müßte) den materialistischen Mythos beiseite schieben und versuchen zu beweisen: 1. daß der Mensch nicht zu rechtfertigen ist; daß seine Existenz kontingent ist, insofern weder er noch irgendeine Vorsehung sie erzeugt haben; 2. daß folglich jede von Menschen errichtete kollektive Ordnung zu anderen Ordnungen hin überschritten werden kann; 3. daß das in einer Gesellschaft gültige Wertesystem die Struktur dieser Gesellschaft widerspiegelt und zu bewahren strebt; 4. daß es also immer zu anderen Systemen hin überschritten werden kann, die nicht klar wahrgenommen - da die Gesellschaft, die sie ausdrücken werden, noch nicht existiert -, jedoch vorausgeahnt und, um es deutlicher zu sagen, erfunden werden durch die Anstrengung der Mitglieder der Gesellschaft, diese zu überschreiten."(194/195) Diese Auffassung erinnert stark an die blochsche Philosophie des Noch-Nicht-Seienden-Bewußtseins einer anderen Welt und wie bei Bloch stellt sich die Frage, wie in diesem Prozeß des Überschreitens der alten Gesellschaft verhindert werden kann, daß die neue Gesellschaft nicht nur eine neue Form der Ausbeutungsgesellschaft ist. Mir reicht Sartres Vermutung, nach der der Arbeiter wünscht, "daß die Beziehungen der Solidarität, die ihn mit den anderen Arbeitern verbinden, zum Modell menschlicher Beziehungen überhaupt werden"(185) sollen, nicht aus, denn diese Form von Solidarität bezieht sich nicht auf die Menschheit in ihrer Allgemeinheit, sondern auf die überschaubaren Grenzen der Arbeiter eines Landes, einer Branche oder gar nur eines Betriebes, und so kann dies nur ein Ansatzpunkt für eine solidarische Vergesellschaftung der Menschen sein, aber auch nicht mehr. Die

Verbindungen zwischen der alten und der neuen Welt stellen ein reales Manko der Auffassung Sartres in dieser Phase dar, denn wenn der Revolutionär selbst einerseits "der Freiheit mißtraut"(196) und er andererseits "in der Tat, im Unterschied zum Revoltierenden, eine *Ordnung* (will)"(199), durch die "die befreite Gesellschaft ein harmonisches Unternehmen der Ausbeutung der Welt"(199) wird, treibt es ihn fast zwangsläufig in die Arme des revolutionären Mythos, der nichts anderes ist als ein Spiegelbild der entfremdeten Form der Freiheit. Wo also liegt nach Sartre der Schlüssel für das Tor, das ein "Überschreiten" des de facto verhindert? "Es ist also unendlich wahrer und nützlicher, den Knecht über seine Arbeit seine Freiheit entdecken zu lassen, die Welt und damit seinen Zustand zu verändern, als sich abzumühen, ihm zu beweisen, der Herr sei eine Sache, und ihm dabei seine wahre Freiheit zu verhüllen"(203), wie es das Klassenkampfparadigma des Marxismus nahe legt. "Aber, werden die Marxisten sagen, wenn Sie den Menschen lehren, daß er frei *ist*, verraten sie ihn: dann braucht er es nicht mehr zu *werden*; kann man sich einen von Geburt aus freien Menschen vorstellen, der fordert, befreit zu sein? Darauf antworte ich, wenn der Mensch nicht ursprünglich frei, sondern ein für allemal determiniert ist, dann kann man sich nicht einmal vorstellen, was seine Befreiung sein könnte. Manche sagen mir: Wir werden die menschliche Natur von den Zwängen befreien, die sie entstellen. Das sind Dummköpfe. Was wohl kann die Natur des Menschen sein außerhalb dessen, was er konkret in seiner gegenwärtigen Existenz ist?"(203) Gegenstand und Werkzeug der Befreiung ist dabei die nicht näher erläuterte Arbeit, die durch die Erfahrung der Veränderbarkeit der Materie den Arbeitern bewußt macht, daß sie alles verändern können - sogar sich selbst - und die sie daher für die revolutionäre Aktion prädestiniert. Idealismus und Materialismus verfehlen in gleicher Weise die Forderung der revolutionären Aktion, da die eine Vorstellung die Dinge, die andere die Subjektivität aufhebt. Beide Systeme will Sartre mit einem "revolutionären Realismus" überwinden, der die Welt und die Subjektivität zur gemeinsamen Voraussetzung hat und in Wechselbeziehung zueinander setzt. "Diese Philosophie kann sich ursprünglich nur den Revolutionären enthüllen, das heißt Menschen, die *in der Situation der Unterdrückten* sind, und sie braucht sie, um sich in der Welt zu manifestieren. Aber es ist wahr, sie muß die Philosophie eines jeden Menschen sein können, insofern ein unterdrückender Bourgeois durch seine Unterdrückung selbst unterdrückt wird."(213) "Hat jedoch die revolutionäre Philosophie erst einmal ihren klaren Ausdruck gefunden, wird der Bourgeois, der die Ideologie seiner Klasse kritisiert, der seine Kontingenz und seine Freiheit erkennt, der verstanden hat, daß diese Freiheit sich nur durchsetzen kann durch ihre *Anerkennung* seitens der anderen Freiheiten - dann wird dieser Bourgeois entdecken, daß die revolutionäre Philosophie zu ihm von ihm selbst spricht, und zwar in dem Maße, in dem er den mystifizierenden Apparat der bürgerlichen Klasse durchschauen und sich als Mensch unter Menschen behaupten will. In diesem Augenblick wird der revolutionäre Humanismus nicht als die Philosophie einer unterdrückten Klasse erscheinen, sondern als die Wahrheit selbst, verunglimpft, verschleiert und unterdrückt von Menschen, die Interesse daran haben, sie zu fliehen. Dann wird offenbar werden für alle, die guten Willens sind, daß die Wahrheit revolutionär ist. Nicht die abstrakte Wahrheit des Idealismus, sondern die konkrete

Wahrheit - gewollt, geschaffen, aufrechterhalten, in sozialen Kämpfen errungen von Menschen, die an der Befreiung des Menschen arbeiten."(214) Die Radikalität, mit der Sartre die Freiheit des Revolutionärs postuliert, ist Ausdruck einer Philosophie, die an der abstrakten Autonomie des Subjektes von Welt und Geschichte, die er in "Das Sein und das Nichts" entwickelt hat, festhält und die so die Vermittlung von Subjekt und Objekt, auf der jede reale Aktion basiert, nicht erfassen kann, da sich aus der Position des Individuums mit "gutem Willen" das Problem der Revolution auf ein Problem des Bewußtseins reduzieren läßt. Folgerichtig ist Sartres Versuch einer Praxis in jener Zeit, vor allem die Enthüllung der Freiheit des Bewußtseins als Schriftsteller und Philosoph. Von der Position des autonomen Subjektes aus rückt der philosophische und literarische Appell an die Freiheit ins Zentrum der revolutionären Praxis, denn nur Dummheit und Unwissenheit verhüllen den Weg in die lichte Zukunft der Menschheit.

Nicht zuletzt das Ausbleiben eines spürbaren Ergebnisses dieser Propaganda bewog Sartre, über die Methode des revolutionären Übergangs zu einer Gesellschaft der Freiheit nachzudenken, die jenseits von idealistischen Postulaten und marxistischem Determinismus liegen sollte und in dem Orginaltitel "Question de méthode" deutlicher zu Tage tritt als in der deutschen Übertragung "Marxismus und Existentialismus".⁴¹⁵ Dieses Nachdenken, das eine erste Antwort auf die Lösung der "Krise des marxistischen Denkens"(215) geben sollte, erschien 1957, also in einer Zeit, die geprägt war durch die Verunsicherung innerhalb der kommunistischen Parteien nach der Niederschlagung der Reformversuche in Ungarn 1956⁴¹⁶, und bildet die Vorrede der französischen Ausgabe der monumentalen "Kritik der dialektischen Vernunft". Sartre charakterisiert das Verhältnis beider Texte zueinander folgendermaßen: "Man wird zweifellos die enge Verwandtschaft bemerkt haben zwischen dem *Verstehen*, wie ich es in '*Marxismus und Existentialismus*' definiert habe, und dem *Erklären*, wie wir es bestimmen müssen, wenn die Dialektik existiert. Tatsächlich ist das *Verstehen* nichts anderes als die Durchsichtigkeit der Praxis für sie selbst, sei es, daß sie durch ihre Konstituierung ihre eigene Aufklärung hervorbringt, sei es, daß sie sich in der Praxis des anderen wiederfindet."⁴¹⁷ "Ich nenne also *Erklärung* alle verzeitlichenden und dialektischen Evidenzen, insofern sie *alle* praktischen Realitäten totalisieren können müssen, und ich beschränke den Begriff *Verstehen* auf das totalisierende Begreifen jeder Praxis, insofern

⁴¹⁵ Sartre, Jean-Paul; *Marxismus und Existentialismus - Versuch einer Methodik*; Reinbek 1964.

⁴¹⁶ Georg Lukács, dessen Werk "Existentialismus oder Marxismus?" (Berlin/DDR 1951) dem Buch von Sartre seinen deutschen Titel bescherte, spielte dort eine bedeutende Rolle. Auf das hochinteressante intellektuelle Verhältnis von Sartre zu Lukács und vice versa kann hier leider nicht eingegangen werden. Vgl.: Koch-Oehmen 1988. Vollmundig verspricht der Autor: "Bleibenden Einfluß konnte diese politische Erfahrung aber nur durch Hinzutreten eines komplizierten dialektischen Bedingungsgeflechts von sozialen, psychologischen und cognitiven Eigenschaften meiner Herkunft und meines Charaktertypus gewinnen, die mich nicht zu einem 'marxistischen' Fachphilosophen, sondern zu jemandem werden ließen, der sich um eine Kritik der Philosophie des westlichen Marxismus und gleichzeitig um eine Weiterführung der Tradition marxistischen Denkens bemüht." (Koch-Oehmen 1988; S.14) Leider wird die Studie diesem hehren Anspruch in keinster Weise gerecht.

⁴¹⁷ Sartre, Jean-Paul; *Kritik der dialektischen Vernunft*, Bd.1: Theorie der gesellschaftlichen Praxis; Reinbek 1967; S.77.

sie durch ihren oder ihre Urheber intentional hervorgebracht wird."⁴¹⁸ Während "Marxismus und Existentialismus" die Krise des Marxismus erklären soll, die schon in "Das Phantom Stalin" beleuchtet wurde, unternimmt Sartre mit "Kritik der dialektischen Vernunft" den groß angelegten Versuch, den Sieg des subjektiven Faktors der Revolution, den er durch den Befreiungskampf der Kolonialvölker vertreten sah, theoretisch zu untermauern und so verstehbar zu machen, daß allein die revolutionäre Subjektivität eines Patrice Lumumba, Frantz Fanon und eines Fidel Castro die dogmatische Erstarrung des Marxismus überwinden könne.⁴¹⁹ Ausgehend von der These der Krisenhaftigkeit des Marxismus versucht Sartre, diese Philosophie, die wie jede "Philosophie nur so lange wirksam (bleibt), wie die *Praxis*, der sie entstammt, vorhanden (ist) und sie trägt und erhellt"⁴²⁰, näher zu beleuchten, wobei für ihn "jede sogenannte 'Aufhebung' des Marxismus schlimmstenfalls ein Rückfall in den Primärmarxismus (ist), bestenfalls aber die Wiederentdeckung eines Gehalts, der einer Philosophie angehört, deren Überwindung man bereits für eine Tatsache hielt."(9/10) Während zu Sartres Lebzeiten noch nicht deutlich war, daß die spezifische marxistische Auslegungsvariante des marxischen Werkes mit dem Ende des "Real-Sozialismus" ebenfalls ihren Endpunkt finden würde, zeigte sich für Sartre schon damals in Abgrenzung gegen alle möglichen Versuche der Marxaufhebung, daß es nicht Ziel einer praktischen Philosophie sein könne, Marx wegen seiner Fehler und Versäumnisse als ganzen zu verdammen, sondern daß es ihre Aufgabe sei, den "zum Stillstand gekommenen Marxismus"(21) wieder in Bewegung zu bringen. "Diese Sklerose ist keine reguläre Alterserscheinung. Sie ist das Ergebnis einer Weltlage von ganz besonderer Art; der Marxismus ist längst noch nicht erschöpft, er ist noch ganz jung, er steckt fast noch in den Kinderschuhen: er hat kaum begonnen, sich zu entwickeln. Er bleibt also die Philosophie unserer Epoche: er ist noch nicht überlebt, weil die Zeitumstände, die ihn hervorgebracht haben, noch nicht überlebt sind. Unser ganzes Denken kann sich nur auf diesem Nährboden bilden; es muß sich in diesem Rahmen halten oder im Leeren verlieren oder rückläufig werden."(27/28) Diese Epoche des Marxismus ist für Sartre erst beendet, "sobald *für alle* ein Spielraum *wirklicher* Freiheit zum Leben jenseits der Produktion besteht"(31), und um dieses Ziel zu erreichen, entstand der Existentialismus, quasi als Jungbrunnen des phlegmatischen Marxismus. Springquelle ist dabei das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, das Sartre nicht zu Unrecht als Handlungsrahmen der praktischen Philosophie versteht und

⁴¹⁸ Sartre 1967; S.79. Vgl. auch: ders.; Wahrheit und Existenz; Reinbek 1996; und die dort entwickelte Gesamtkonzeption Sartres.

⁴¹⁹ Vgl. sein begeisterndes Vorwort zu Frantz Fanons "Die Verdammten dieser Erde" (Frankfurt/Main 1981) und den Aufsatz "Das politische Denken Patrice Lumumbas"; in: Sartre, Jean-Paul; Wir sind alle Mörder - Der Kolonialismus ist ein System - Artikel, Reden, Interviews 1947-1967; Reinbek 1988b; S.141-207. "Habt den Mut, ihn (Fanon - KSS) zu lesen, aus diesem ersten Grund, daß es euch beschämen wird und weil die Schande, wie Marx gesagt hat, ein revolutionäres Empfinden ist. Ihr seht, auch ich kann mich nicht von der subjektiven Illusion frei machen. Auch ich sage euch: 'Alles ist verloren, wenn nicht ...'. Als Europäer stehle ich einem Feind sein Buch und mache es zu einem Mittel, Europa zu heilen. Profitiert davon!" (Sartre 1988b; S.146; bzw.: Fanon 1981; S.13).

⁴²⁰ Im folgenden beziehen sich alle Angaben im Text (S.) auf: Sartre 1964; hier S.8.

das ihm im Marxismus deterministisch erscheint, woran die marxische Methode der Kritik der politischen Ökonomie und seine Übernahme des systematischen hegelischen Erbes ansetzen, das den Menschen als Folge der wirtschaftlichen Sphäre erscheinen läßt, ohne zu betonen, daß diese Ökonomie Produkt des Menschen ist. "Für uns ist der Mensch vor allem durch das Überschreiten einer Situation gekennzeichnet, durch das, was ihm aus dem zu machen gelingt, was man aus ihm gemacht hat, selbst wenn er sich niemals in seiner Vergegenständlichung erkennt."(75) Da eine der Fehlerquellen nach Sartre in der marxischen Methode begründet liegt, versucht er im weiteren, alternative Methoden wie die Psychologie in eine neue Methodologie zu integrieren, die sich auch dem vom Marxismus vernachlässigten Gebiet zuwendet, wie der erwachsene Mensch zu dem wurde, was er ist. "Es geht darum, eine anpassungsfähige und geduldige Dialektik zu finden, die sich den Vorgängen in ihrer vollen Wirklichkeit anschmiegt und es sich versagt, *a priori* alle Auseinandersetzungen für kontradiktorische oder auch konträre Gegensätze zu halten; für uns brauchen die *Interessen*, die auf dem Spiel stehen, nicht notwendig eine sie ausgleichende Vermittlung zu finden; meistens sind die einen von den anderen getrennt; die Tatsache aber, daß sie nicht alle gleichzeitig befriedigt werden können, beweist keinesfalls notwendig, daß sich ihre Realität auf einen rein kontradiktorischen Gegensatz zwischen *Vorstellungen* zurückführen ließe. Der Bestohlene steht nicht in konträrem Gegensatz zum Dieb noch der Ausgebeutete im konträrem (oder kontradiktorischem) Gegensatz zum Ausbeuter: Ausbeuter und Ausgebeuteter sind Menschen, die miteinander im Kampf liegen, und zwar in einem System, dessen Grundzug die *Knappheit* ist."(102) Unter diesem Gesichtspunkt erweisen sich die Aufrufe der KP zum Klassenkampf als nichtig, da sie nicht die reale Dialektik der Unterdrückung in Frage stellen, sondern nur innerhalb der Ausbeutung eine Versöhnung bzw. einen Herrschaftswechsel von der einen Gruppe zur anderen erreichen können, obwohl sie die Freiheit aller anstreben. Sartre vermutet diesen Grundfehler des Marxismus nicht als Folge individueller Fehler der Marxisten, denn "der Marxismus mußte, insofern er aus dem Klassenkampf hervorgegangen ist, zunächst völlig seine Funktion einer praktischen Philosophie, d.h. einer Theorie, die die gesellschaftliche und politische *Praxis* erhellt, erfüllen, bevor er eingehend auf diese Frage zurückkommen konnte. Daraus ergibt sich innerhalb des zeitgenössischen Marxismus ein tiefer *Mangel*" (140), der vor allem durch die Etablierung des Begriffs des Entwurfs der Welt durch die menschliche Arbeit behoben werden soll. In dieser Überwindung des mangelhaften Marxismus kommt dem Existentialismus die Aufgabe zu, "die Gegebenheiten des marxistischen Wissens durch indirekte Erkenntnisse (...) zu erhellen und im Rahmen des Marxismus eine *verstehende Erkenntnis* hervorzubringen, die den Menschen in der sozialen Welt wiederfinden und ihn bis in seine *Praxis* bzw. den Entwurf, der den Menschen auf Grund einer bestimmten Situation mit dem gesellschaftlich Möglichen konfrontiert, verfolgen wird. Der Existentialismus erscheint demnach als ein außerhalb des Wissens geratenes Systemfragment. Von dem Tage an, da der Marxismus sich der Untersuchung der menschlichen Dimension (d.h. der Untersuchung des existentiellen Entwurfs) zuwendet und die Grundlegung des anthropologischen Wissens aufnehmen wird, hat der Existentialismus keine Existenzberechtigung mehr."(143) Wie in einer

Vorrede nicht anders zu erwarten, wird viel versprochen, es gilt nun zu prüfen, ob zu Recht oder zu Unrecht.

Während sich "Marxismus und Existentialismus", ähnlich wie "Materialismus und Revolution", auf die Darstellung der Fehler und Versäumnisse des Marxismus beschränkt, offenbart Sartre in der Einleitung zur "Kritik der dialektischen Vernunft"⁴²¹, daß es um eine Kritik im kantischen Sinne, d.h. um eine apriorische Fundierung der dialektischen Vernunft gehe, die der Marxismus unter dem Primat der Praxis bisher zu produzieren versäumt habe. Es geht Sartre darum, "daß der historische Materialismus sein eigener Beweis im Medium der dialektischen Rationalität ist, aber daß er diese Rationalität nicht selbst begründet, sogar und vor allem dann nicht, wenn er die Geschichte seiner Entwicklung als konstituierte Vernunft rekonstruiert. Der Marxismus ist die sich bewußtwerdende Geschichte selbst. Er gilt nur durch seinen materiellen Inhalt, der nicht in Frage steht und nicht in Frage stehen kann. Aber eben gerade weil seine Realität in seinem Inhalt liegt, sind die internen Verbindungen, die er aufdeckt, als Teile seines realen Inhalts formal unbestimmt."(41) "Wenn unser kritisches Experiment tatsächlich positive Resultate haben sollte, werden wir *a priori* - und nicht *a posteriori*, wie die Marxisten *glauben* getan zu haben - den heuristischen Wert der dialektischen Methode für die Anwendung auf die Wissenschaften vom Menschen und die Notwendigkeit nachgewiesen haben, jede beliebige Tatsache, vorausgesetzt, daß sie eine *menschliche* ist, in die ablaufende Totalisierung zurückzusetzen und von daher zu verstehen."(68) Sartre versteht Dialektik als teleologische Methode des Denkens, die deshalb auch weder Ganzheit stiftende Macht noch göttlicher Wille jenseits von Mensch und Natur sein kann, sondern auf den Bereich beschränkt bleibt, in dem der denkende Mensch wirkt. Die Grundkategorie dieser Dialektik ist die Kategorie der Totalität, deren Erkenntnis das eigentliche Problem des Menschen in seiner Entwicklung ist und somit auch selbst Sinn, Inhalt und Beweggrund der Beschäftigung mit Dialektik wird. Der Mensch erfährt die historische Realität als eine Totalisation, indem er sich selbst inmitten der Geschichte als Teil dieser Geschichte erfährt, als zugleich totalisierend und totalisiert. "Wenn die Dialektik existiert, müssen wir sie erleiden als unerbittliches Gesetz der Totalisierung, die *uns* totalisiert, und sie gleichzeitig erfahren in ihrer freien praktischen Spontaneität als totalisierende Praxis, die wir sind; auf jeder Stufe unserer Erfahrung müssen wir in der intelligiblen Einheit der synthetischen Bewegung den Widerspruch und den unauflösbaren Zusammenhang von Notwendigkeit und Freiheit wiederfinden, obwohl dieser Zusammenhang in jedem Moment in unterschiedlichen Formen auftritt."(73) Die Dialektik ist nach diesem Verständnis keine fremde Macht, die hinter der Geschichte und hinter der Natur den Lauf der Welt bewirkt, sondern die Struktur einer sich totalisierenden Geschichte, die der Mensch aufgrund der vorgefundenen Umstände selbst macht, sie ist "lebendige Logik der Aktion"(39) und "Rationalität der Praxis"(40). Damit wird die Dialektik selbst durchsichtig und für den Menschen erkennbar, da sie nichts anderes ist als die Verallgemeinerung seiner Praxis, wobei die

⁴²¹ Im folgenden beziehen sich alle Angaben im Text (S.) auf: Sartre, Jean-Paul; Kritik der dialektischen Vernunft, Bd.1.

Einzelpraxis selbst Grund der dialektischen Vernunft und Instanz ihrer Kritik ist. Aus dieser Form der Selbstreflexion von Praxis und Dialektik, aus der kritischen Erfahrung der dialektischen Totalisierung läßt sich nach Sartre das Universelle ableiten und der Leser soll verstehen, daß "die *Notwendigkeit* als apodiktische Struktur der dialektischen Erfahrung weder in der freien Entwicklung der Interiorität noch in der inerten Zerstreung der Exteriorität (liegt); als unumgängliches und unreduzierbares Moment zwingt sie sich in der Verinnerung der Exteriorität und in der Entäußerung der Interiorität auf."(73/74) Der methodologische Weg einer Kritik als apriorische Fundierung der dialektischen Vernunft ist von dieser Bestimmung der Dialektik geprägt, und so versucht Sartre in Teil 1, Reichweite, Gültigkeit und Grenze der dialektischen Vernunft immer ausgehend von der konkreten Praxis des Individuums als kritischen Nachvollzug der Praxis zu bestimmen. Diese Bewegung vollzieht sich in zwei Phasen: Zum einen wird versucht, "die Gesetze der Dialektik auf die Momente der Totalisierung zurückzuführen"(59), und zum anderen, "die Intelligibilität der partiellen Momente der Totalisierung dank der Totalisierung selbst in ihrer Verzeitlichung"(59) erkennbar zu machen - oder mit anderen Worten, die dialektische Totalisierung der Geschichte aus dem Konflikt der zuvor definierten sozialen Realität zu erhellen. Während der Bd.1 dort endet, "wo wir den 'Ort der Geschichte' erreichen" und in ihm "ausschließlich die intelligiblen Grundlagen einer strukturellen Anthropologie"(72) untersucht werden, soll der zweite Band, der posthum 1985 erschien, nachweisen, "daß es *eine* menschliche Geschichte mit *einer* Wahrheit und *einer* Intelligibilität gibt, und das keineswegs durch die Betrachtung des materiellen Inhalts dieser Geschichte, sondern durch den Nachweis, daß eine beliebige praktische Vielheit sich unaufhörlich totalisieren muß, indem sie auf allen Stufen ihre Vielheit verinnert."(72) Ob Sartre dieser Nachweis wirklich gelungen ist oder ob es bloße Ankündigung blieb, muß eine Analyse des zweiten Bandes der "Kritik der dialektischen Vernunft" zeigen.⁴²²

Aber nun weiter zu Band 1, "Theorie der Gesellschaftlichen Praxis": Sartre entfaltet seine Dialektik der Praxis in einem dreistufig angelegten Regreß, der der dialektischen Darstellungsform Thesis - Antithesis - Synthesis angepaßt ist. Die individuelle Praxis, die entfremdete Praxis und die gemeinschaftliche Praxis sind dabei die Eckpunkte einer Entwicklung, die Sartre ausgehend von der Grundstruktur einer Dialektik der Praxis in der "abstrakten" individuellen Praxis untersucht, wobei die Dialektik der Praxis ihre eigene Entfremdung überwinden kann und sich zur Dialektik der Gruppe wandelt, die Sartre bis in die Gegenwart wirksam sieht. Die ursprüngliche Form dieser dialektischen Totalisierung sieht Sartre in der Beziehung des Menschen zu seiner materiellen Umgebung angelegt. "Der Mensch des Bedürfnisses ist also eine organische Totalität, die

⁴²² Da der Band noch nicht in andere Sprachen übertragen wurde und meine Kenntnisse der französischen Sprache nicht für eine der Sache angemessene Untersuchung ausreichen, seien hier nur kurz die Überschriften der einzelnen Kapitel aufgeführt: "Livre III: L'intelligibilité de l'Histoire A. La lutte est-elle intelligible? B. La totalisation d'enveloppement dans une société directoriale; rapports de la dialectique et de l'antidialectique C. Singularité de la praxis: éclatement du cycle organique et avènement de l'histoire." (Sartre, Jean-Paul; Critique de la Raison dialectique, Tome II (inachevé): L'intelligibilité de l'Histoire; Paris 1985)

sich ständig im Medium der Exteriorität zu ihrem eigenen Werkzeug macht. Die organische Totalität wirkt auf die inerten Körper ein mittels des inerten Körpers, *der sie ist und zu dem sie sich macht.*"(86) Das Bedürfnis ist eine Negation der Negation insofern es einen Mangel im Innern des Organismus anzeigt, zugleich ist es Positives, insofern es versucht, die organische Totalität zu erhalten. "Der Mensch, der sein Leben in der Einheit des materiellen Feldes hervorbringt, wird durch die Praxis selbst dazu gebracht, in dieser inerten Totalität Zonen, Systeme und bevorzugte Gegenstände zu bestimmen; (...) Durch die Vermittlung des Inerten widerspricht sich der Mensch also selbst, und umgekehrt bringt die konstruktive Kraft des Arbeiters im Inerten innerhalb der 'natürlichen' Einheit den Teil mit dem Ganzen in Gegensatz. (...) Das bedeutet zunächst, daß die Negation gerade im Medium der Exteriorität zu einer inneren wird, und außerdem, daß sie ein realer Kräftegegensatz ist. Dieser Gegensatz kommt jedoch in doppelter Weise durch den Menschen in die Natur, weil seine Aktion gleichzeitig das Ganze und die Zerrissenheit des Ganzen hervorbringt."(93/94) Somit versucht Sartre, die Negativität des Mangels nicht auf die materielle Praxisform der Arbeit als Quelle der Dialektik zu beziehen, sondern bereits in der Struktur des organischen Bedürfnisses als Moment einer "ursprünglichen" Dialektik anzusiedeln, was mir nicht hinreichend erscheint, da nur eine Gattung den Weg der Dialektik eingeschlagen hat, obwohl in allen Sphären des natürlichen Lebens Mangel eine feste Größe des Lebens darstellt. Sartre bestimmt das Motiv des Mangels zur Grundkategorie seiner Dialektik, das er auch im marxischen Werk zu erkennen glaubt (vgl. 148-162). Ausgangspunkt seiner Anthropologie ist dabei in klassisch existentialistischer Denkweise das Einzelwesen, was vor dem Hintergrund der wissenschaftlichen Anthropologie in Frage gestellt werden muß, so sehr man auch geneigt ist, Sartre wegen der Schlüssigkeit seiner Beweisführung in diesem Punkt zustimmen zu wollen. Sartre geht also nicht vom Urmenschen als Hordenwesen aus, sondern das urgeschichtliche Individuum vergesellschaftet sich bei ihm bewußt: "Die Grundlage der menschlichen Beziehung als unmittelbare und ständige Bestimmung eines jeden durch den Anderen und durch alle ist weder ein *apriorisches* In-Verbindung-setzen durch irgendeinen großen Normer noch die unbestimmte Wiederholung von wesentlich getrennten Verhaltensweisen. Diese synthetische Verbindung, die immer nur für bestimmte Individuen zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte und auf der Grundlage schon festgelegter Produktionsverhältnisse auftaucht und sich gleichzeitig als ein *a priori* offenbart, ist nichts anderes als die Praxis selbst - das heißt die Dialektik als Entwicklung der lebendigen Aktion bei jedem einzelnen, insofern sie durch die Vielheit der Menschen innerhalb desselben materiellen *Aufenthaltsortes* pluralisiert wird. Jeder *Existierende* integriert den Anderen in die ablaufende Totalisierung, und eben dadurch - auch wenn er ihn niemals sehen würde - bestimmt er sich selbst - trotz der Wände, der Hindernisse und der Entfernungen - in Bezug auf die aktuelle Totalisierung, die der Andere gerade bewerkstelligt."(111/112) Im Gegensatz zu "Das Sein und das Nichts" integriert Sartre eine dritte Person in sein Konzept der intersubjektiven Beziehungen, die als Außenstehende die Objektivität der Allgemeinheit in den ursächlichen Blickkontakt einführt und so die Lücke zwischen der Paarbeziehung und der allgemeinen Vergesellschaftung des Menschen schließt. Da Sartre an der

unantastbaren, ontologischen Souveränität des Individuums festhält, mußte er eine Vermittlungsinstanz installieren, um das Phänomen der Gesellschaft, die mehr ist als die Summe ihrer Individuen, erklären zu können. Grundsätzlich gibt es aber auch weiterhin für ihn, im Gegensatz zur wissenschaftlichen Anthropologie, keine ontologische Einheit von Menschen als Subjekten, kein Wir-Subjekt, sondern nur eine Einheit pluraler Subjekte als Ergebnis der Existenz dieses außenstehenden, unsichtbaren und doch immer gegenwärtigen Dritten bzw. der Existenz des Mangels als Vermittlung der Materialität von Welt.

Wie schon angesprochen versteht Sartre den Mangel an Materie als elementare Instanz der zwischenmenschlichen Beziehungen und damit der Vermittlung des Menschen zu sich selbst. "Daher ist der Mangel trotz seiner Kontingenz eine grundlegende menschliche Beziehung zur Natur und zu den Menschen. In diesem Sinne muß man sagen, daß es der Mangel ist, der uns zu *diesen* Individuen macht, die *diese* Geschichte hervorbringen und *sich* als Menschen definieren."(131) Vor diesem Hintergrund erscheint die menschliche Geschichte als Kampf gegen diesen Mangel, in der der Mangel den einzelnen den anderen als Rivalen bei der individuellen Überwindung des Mangels erkennen läßt und ihn so nur als Feind und damit als Ding, gerade nicht als Mensch und Freund erfahrbar macht. "Vermittels der vergesellschafteten Materie und der materiellen Negation als inerter Einheit konstituiert sich der Mensch als ein Anderer als der Mensch. Für jeden existiert der Mensch als *unmenschlicher Mensch*, oder wenn man vorzieht, als fremde Art."(137/138) Die Entfremdung und Verdinglichung, die den Anderen "als Träger einer Todesdrohung"(140) erscheinen läßt, ist aber nicht auf eine prinzipielle "Unmenschlichkeit" der "menschlichen Natur" zurückzuführen, die den Menschen zwingen würde, immer und überall im Rahmen dieser Entfremdung stehen zu bleiben, sondern Sartre versucht in langen Exkursen zu belegen, daß nicht der Mensch an für sich "schlecht" sei, sondern nur die konkreten Umstände, unter denen er zur Zeit existiere. "Wir müssen uns entscheiden: entweder ist der Mensch zunächst er selbst oder zunächst Anderer als er selbst. Und wenn man sich für die zweite Lehre entscheidet, ist man ganz einfach Opfer und Komplize der realen Entfremdung. Aber die Entfremdung existiert nur, *wenn* der Mensch *zunächst* Aktion ist. Die Freiheit begründet die Knechtschaft, das direkte Interioritätsband als Ursprungstyp der menschlichen Beziehungen begründet das menschliche Exterioritäts-Verhältnis."(193) Einerseits kann ihm zugestimmt werden, wenn er "Arbeit" als "das *menschliche Moment*"(161), mit dem der Mensch sich selbst in Gegnerschaft zur Natur konstituiert, versteht, andererseits kann sein Rekurs auf eine positive, menschliche Natur, die vor dem Hintergrund des Mangels mit der Arbeit einsetzt, wenig überzeugen. Ausgehend von einer ursprünglich positiven Natur des Menschen kann aber der Andere auch nicht Ursache der Entfremdung und Verdinglichung des Menschen sein, sondern Sartre vermutet diese in der Natur selbst, bzw. in einem gestörten Wechselwirkungsverhältnis des aktiven Menschen zur Natur. "Innerhalb der Praxis gibt es also eine dialektische Bewegung und eine dialektische Beziehung zwischen der Aktion als Negation der Materie (in ihrer gegenwärtigen Organisation und hinsichtlich einer zukünftigen Reorganisation) und der Materie (realer und *gefügiger* Träger der ablaufenden Reorganisation) als Negation der

Aktion."(168/169) Neben das Moment des Mangels tritt das Moment der "Gegenfinalität", das heißt, daß die Entäußerung des Menschen in die Natur dort Reaktionen hervorruft, die ihm, da ihm die ganze Totalität der Natur mit all ihren Bewegungsformen unbekannt ist, feindlich und scheinbar unabhängig von seiner ursächlichen Aktion gegenübertritt. Einleuchtend belegt Sartre diese Vorstellung am Beispiel der Maschine und den unabsehbaren Folgen der Nutzbarmachung der Natur um jeden Preis. Beide angesprochenen Momente des Wechselwirkungsverhältnisses Mensch-Materie führen zur Entfremdung des Menschen von sich selbst, einmal als fordernder Mangel und einmal als drohende Präsenz. Wird einerseits durch die fehlende Materie der Andere zum Feind, so macht andererseits der Mensch - durch seine Praxis im Interesse, diesen Mangel individuell zu überwinden - ohne sein Wissen andere und sich selbst zum Opfer seiner Tätigkeit. "Das Interesse ist daher immer Negation nicht nur des Anderen, sondern des praktisch-inerten Wesens der Materie und der Menschen, insofern sich dieses Wesen durch jeden als Schicksal des Anderen konstituiert."(233) Diese beiden Entfremdungsprinzipien - Mangel und Gegenfinalität - greifen ineinander und bewirken gemeinsam die Deformation der sozialen Beziehungen der Menschen untereinander. Elemente, durch die sich die Entfremdung in der Alltagserfahrung der Menschen manifestiert, sind zum einen die Unterwerfung des Arbeiters unter den Takt der Maschine und zum anderen die Bildung von Reichtum als Ziel der entfremdeten Menschheit. Da sich die Vergesellschaftung des Menschen vor diesem Hintergrund abspielt, erscheint auch "das *Klasse-sein*, weit davon entfernt, sich als *Seins-Identität* unabhängiger Realitäten zu manifestieren, in der Erfahrung als die materielle Einheit der Individuen, oder, wenn man vorzieht, als die kollektive Grundlage ihrer Individualität."(266/267) Denn in einer entfremdeten Welt gibt es keine Freiheit, dort sind "alle Menschen Sklaven, insofern sich ihre Lebenserfahrung im praktisch-inerten Feld abspielt und zwar ganz genau in dem Maße, wie dieses Feld ursprünglich durch den Mangel bedingt wird."(354) "Wenn die Individuen wirklich alle zusammen in einem gewissen gemeinsamen Sein verschmelzen, so kann das nur im praktisch-inerten Feld geschehen und *eben gerade insofern*, als sie *keine* individuellen Organismen sind, oder, wenn man vorzieht, insofern die bearbeitete Materialität sich selbst zur Synthese (oder falschen Synthese) ihres *Außer-sich-seins-in-ih*r macht."(268) Die unterschiedlichen Formen dieser (un)menschlichen Interaktion untersucht Sartre im weiteren, wobei erst die Konstitution des Kollektivs im Mittelpunkt steht, bevor er die reale Entwicklung des Menschen von der "Gruppe zur Geschichte" unter die Lupe nimmt. Ihn interessieren dabei vor allem die gegenwirkenden Kräfte im Prozeß der zunehmenden Kollektivierung des Menschen. "Organische Isoliertheit, erlittene Isoliertheit, durchlebte Isoliertheit, Isoliertheit als Verhaltensweise, Isoliertheit als sozialer Zustand des Individuums, Isoliertheit als Exteriorität der Gruppen, die die Exteriorität der Individuen bedingt, Isoliertheit als Isolierungswechselseitigkeit in einer Gesellschaft, die *Massen* hervorbringt: all diese Formen und Gegensätze finden sich gleichzeitig in der kleinen betrachteten Gruppe, insofern die Isolierung ein historisches und soziales Verhalten des Menschen innerhalb einer Menschenansammlung ist."(275) Sowohl das an einem materiellen Objekt gemeinsam arbeitende Team als auch die auf den Autobus wartenden

Menschen versteht Sartre als ein Kollektiv, wobei für ihn jede Form des Kollektivs durch die Materie dem Menschen aufgenötigt wird. In diesem Sinne sind auch die Klassen nichts anderes als eine erweiterte Form des Kollektivs: eine dauerhafte Pluralität getrennter, durch ein gemeinsames, durch die Maschine gestiftetes Interesse zusammengeführter, identischer und austauschbarer Individuen. "Die Klasse als Kollektiv wird materielles Ding, gemacht aus Menschen, insofern sie sich als eine Negation des Menschen und als eine serielle Unmöglichkeit einer Negation dieser Negation konstituiert. Diese Unmöglichkeit macht aus der Klasse eine faktische Notwendigkeit: sie ist das Schicksal, das man nicht verändern kann. Sie ist keine praktische Solidarität, sondern im Gegenteil, die absolute Einheit der Schicksale durch das Fehlen von Solidarität."(333) Von einer prinzipiellen Passivität gelähmt besitzt die Arbeiterklasse als Masse keine selbständige Handlungsfähigkeit zur Freiheit, ihr kollektives Bewußtsein erschöpft sich im Gefühl der gemeinsamen Unterdrückung und Machtlosigkeit und ihr solidarisches Handeln beschränkt sich auf freundschaftliche, private Beziehungen im Schatten des Elends. Ein Übergang zu einer Klassenaktion und damit zu einer Möglichkeit zur Freiheit der Menschen an sich wird erst durch eine Avantgarde der Aktiven möglich. Am Tiefpunkt der Verelendung und der Entfremdung angekommen erhebt sich wie Phönix aus der Asche die Praxis dieser Gruppe der Aktiven, die das untragbar gewordene Schicksal zu wenden übernommen hat. Ihre kollektive Praxis sprengt die Herrschaft der materiellen Antipraxis und erschafft das Reich der Herrschaft des Menschen in Freiheit. "So bildet sich also die Gruppe als radikale Unmöglichkeit der Unmöglichkeit zu leben, die die serielle Vielheit bedroht. Aber diese neue Dialektik, in der Freiheit und Notwendigkeit nur noch eins sind, ist keine neue Verwandlung der transzendentalen Dialektik: sie ist eine menschliche Konstruktion, deren Handelnde einzig und allein die individuellen Menschen als freie Tätigkeit sind."(365) Wie schon bei Bloch, Kofler und Sohn-Rethel besteht hier das Problem, daß man diese Hoffnung an das Gute und an die Möglichkeit zur Überwindung der Negativität der Welt gerne teilen möchte, daß aber die Herleitung, die bis zu dieser Stelle dargeboten wurde, bei weitem nicht hinreichend ist, um aus Glauben Wissen werden zu lassen. Im Gegenteil: Sartres Re-Konstruktion der entfremdeten Welt aus den Ursprüngen der Mensch-Natur-Vermittlung erscheint bei weitem einleuchtender, aber daraus würde folgen, daß Freiheit für diese Menschheit und unter diesen Bedingungen zwar als Ideal denkbar, aber nicht realisierbar wäre, da nicht nur die menschliche Entäußerung in der Materie eine unvorhersehbare Gegenfinalität hervorruft, sondern ähnliche Prozesse sich auch im Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft nachweisen lassen - aber wer kann schon ohne Hoffnung auf Freiheit leben?

Während im ersten Buch des ersten Teils der "Kritik der dialektischen Vernunft" die negative Seite der Praxis im Mittelpunkt stand und in die Darstellung der Entwicklung des natürlichen Kollektivs zu einer in Klassen gespaltenen Gesellschaft mündete, untersucht Sartre im zweiten Buch die Emanzipation der Klasse zur Praxiseinheit, die die Hoffnung nach Freiheit mit realem, politischem Inhalt füllen soll. Dabei stellt sich das Problem der Vermittlung, da Sartre, wie dargestellt und in Gegnerschaft zum dogmatischen Marxismus, den ursprünglichen Status der Klassen - also auch des

Proletariates - als passiv definiert und diese passive Schicksalsgemeinschaft nun plötzlich durch die individuelle, menschliche Praxis zum Zentrum der Emanzipation des Menschen werden soll, ohne daß ein ökonomischer Determinismus als *deus ex machina* zu Hilfe gerufen werden könnte. Sartre unternimmt dabei den zu begrüßenden Versuch, die Wende von der Passivität der Klasse zur Praxis der Gruppe weder als apriorische Konstruktion noch als kausale Folge der Ökonomie herzuleiten, und so wird dieser Übergang und damit die Formierung einer Gruppe zu einer Initiative der pluralen Freiheit der Individuen. Sartre versucht dies anhand verschiedener Gruppen der französischen Revolution in der Phase der Erstürmung der Bastille nachzuweisen und kommt dabei zu einer, von der klassischen Theorie der Gruppe abweichenden Auffassung: "Die Gruppe bildet sich auf Grund eines Bedürfnisses oder einer gemeinsamen Gefahr und definiert sich durch den gemeinsamen Gegenstand, der ihre gemeinsame Praxis bestimmt; aber weder das gemeinsame Bedürfnis noch die gemeinsame Praxis, noch das gemeinsame Ziel können eine Gemeinschaft bestimmen, wenn diese sich nicht zur Gemeinschaft macht, indem sie das individuelle Bedürfnis als gemeinsames empfindet und indem sie sich in der inneren Vereinigung einer gemeinsamen Integration auf Ziele hin projiziert, die sie als gemeinsame Ziele hervorbringt."(375) Ausgehend von der angesprochenen Theorie des Dritten glaubt Sartre, im Übergang vom Kollektiv zur Gruppe, vor dem Hintergrund der gemeinsamen Gefahr, die die Einzelnen ihre intersubjektiven Konflikte zurückstellen läßt, einen Perspektivenwechsel erkennen zu können, indem die Gruppe zu einer Vereinigung von Dritten wird: "Die Mitglieder der Gruppe sind *die Dritten*, das heißt jeder als die Wechselseitigkeiten anderer totalisierend."(400) Vor dem Hintergrund des Zwanges zur Aktion durch die Bedrohung von außen folgt: "Der Dritte und ich sind also vermittelt durch die Aktion jedes Dritten, insofern sie *die Vielheit hervorbringt* und jeden von uns zum Hundertsten des Anderen macht, anders gesagt, insofern diese praktische Selbstbestimmungseinheit die Freiheit unserer wechselseitigen Aktionen durchdringt und sie für jeden von uns zu *der gleichen* als einer allen gemeinsamen macht."(404) Damit verschwindet für Sartre das Subjekt-Objekt-Problem des Verhältnisses Gruppe-Individuum und die Gruppe kann damit als freies Bündnis von Gleichen unter Gleichen verstanden werden. "Gegen die gemeinsame Gefahr reißt sich die Freiheit von der Entfremdung los und bestätigt sich als gemeinsame Wirksamkeit. Eben dieses Freiheitsmerkmal ist es nun, das in jedem Dritten das Begreifen des Anderen (des ehemaligen Anderen) als *des Gleichen* entstehen läßt."(428) Dabei muß er sich den Vorwurf gefallen lassen, daß dieses Herangehen idealistisch ist, da die Menschen, selbst wenn sie sich freiwillig einer Gruppe anschließen, dies doch nicht in Freiheit tun, da sie erstens Elemente der alten Gesellschaft sind und zweitens durch die historischen Umstände - die Gefahr von außen, die Sartre selbst als Springpunkt der Gruppenbildung versteht - bestimmt werden, ohne jedoch absolut determiniert zu sein. Gerade das von Sartre angesprochene Beispiel der französischen Revolution veranschaulicht, daß es schon in der Aufstiegsphase der Gruppe als aktiver Bündelung von Individuen zu neuen Hierarchien kam, denn selbst wenn alle potentiell Marat, Robespierre oder Danton hätten sein können, so waren sie dies nicht. Bei Sartre tritt der Wechsel und damit das Problem der Herrschaft erst mit dem Abrücken der Feinde oder dem Nachlassen des äußeren

Drucks in das Bewußtsein der Handelnden. "Die Lockerung des feindlichen Drucks und das gleichzeitige Fortbestehen der Bedrohung führen für jeden zur Entdeckung einer neuen Gefahr, nämlich der des fortschreitenden Verschwindens des gemeinsamen Interesses und des Wiederauftauchens der individuellen Antagonismen oder der seriellen Ohnmacht. Diese reflektive Furcht entsteht aus einem realen Widerspruch: Die Gefahr existiert immer noch (...) aber sie entfernt sich, nimmt den Platz einer *Bedeutung* ein und verursacht nicht genügend Furcht. Die reflektive Furcht entsteht für den Dritten daraus, daß *niemand* - nicht einmal er selbst - *genügend Furcht hat*."(457) Diesen Prozeß könnte man am historischen Beispiel der Etablierung einer Propaganda der Angst im nachrevolutionären Rußland veranschaulichen, wo die Auflösung der revolutionären Gruppe für eine gewisse Phase verlangsamt oder sogar ganz gestoppt wurde. Sartre vermutet aber die einzige Möglichkeit, den Zerfall der Gruppe zu stoppen, darin, die Furcht vor dem Fremden durch eine Furcht im Innern zu ersetzen, die die Angst vor dem Terror der Fremden in die Angst vor dem Terror eines jeden transformiert. "Das Ziel bleibt das gleiche: das allgemeine Interesse wahren. Aber die Gruppe muß mangels eines materiellen Drucks *sich selbst als Druck auf ihre Mitglieder hervorbringen*."(458) Diese Methode sieht Sartre im Instrument des Eides gegeben, den man auf die Gruppe bzw. auf die gemeinsamen Ziele ablegt, wobei "schwören heißt, als gemeinsames Individuum sagen: Ich verlange, daß man mich tötet, wenn ich von der Gruppe abfalle. Und diese Forderung hat kein anderes Ziel, als den Terror in mir selbst zu etablieren als freie Verteidigung gegen die Furcht vor dem Feind"(459). Die darauf folgende Idealisierung der "revolutionären Gewalt", die in der Postulierung des "praktischen Band(es) der *Liebe* zwischen den Lynchenden"(467) ihren makaberen Höhepunkt feiert, erinnert stark an die polemische Forderung von Dostojewski: "Bereden Sie mal vier Mitglieder, dem fünften den Garaus zu machen, unter dem Vorwand, daß er denunzieren wolle, und sie werden sie alle mit dem vergossenen Blut wie mit einem Strick zu einem Bündel zusammenbinden."⁴²³ Das Hauptproblem der Gewalt, ob sie sich nun revolutionär gibt oder reaktionär, ob sie sich gegen die eigenen Freunde oder gegen vermeintliche oder reale Feinde richtet, ist immer das Problem der Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis. Selbst wenn jemand wie die Figur "Juan Mirbal" in Sartres Stück "Die Wand" subjektiv ethisch und richtig handelt, kann er objektiv zum Verräter werden, aber die späteren Ankläger können, selbst wenn sie noch so gewissenhaft vorgehen, niemals die Gesamtheit der Fakten, die zu der Tat führten, erfassen, ohne daß die Gefahr besteht, daß sie zu einem späteren Zeitpunkt auf Grund von neuen Erkenntnissen ihr Urteil revidieren müssen. Der Angeklagte ist dann aber schon tot, auch wenn er der "Liquidierung (seiner) Person als freie, konstituierende Praxis frei zugestimmt (hat), und diese freie Zustimmung zu (ihm) zurückkommt als freier Vorrang der Freiheit des Anderen gegenüber (seiner) Freiheit, das heißt als Recht der Gruppe auf (seine) Praxis."(461)

⁴²³ Dostojewski, Fjodor; Die Dämonen; München 1985; S.982. Vgl. auch den Roman von Paul Nizan "Die Verschwörung" (Wien 1994) und die gelungene Darlegung einer Gegenposition durch Jorge Semprun in seinem Roman "Netschajew kehrt zurück" (Berlin 1991).

Während Sartre in der ersten Phase der Gruppenbildung selbst unter der Diktatur des Eides nur eine Diktatur Gleicher über Gleiche sieht, stellt sich später nach seinem Verständnis unabdingbar die Frage der Führung, Gliederung und Kontrolle. "Das vereidigte Brüderlichkeitsverhältnis wird durch ein Funktionsverhältnis kanalisiert. Tatsächlich bemüht man sich in den kleinen organisierten Gruppen (...), die Grenzen der Machtbefugnisse eines jeden, was zur Kompetenz dieses Dritten und was zur Kompetenz jenes anderen gehört ganz genau zu bestimmen. Die Konflikte innerhalb der Gruppe kommen häufig daher, daß die Kompetenzen für diesen oder jenen Punkt unbestimmt geblieben sind oder daß ein neuer Umstand, der ein neues Problem mit sich bringt, bei bestimmten Funktionen (...) eine provisorische Unbestimmtheit schafft. Die Freiheit als gemeinsame Praxis hat also zunächst das Sozialitätsband in der Form des Eides erfunden. Jetzt erfindet sie die konkreten Formen der menschlichen Beziehung. Jede Funktion als Beziehung meiner selbst zu irgendeinem Anderen oder zu allen Anderen wird *negativ* als (...) wechselseitige Grenze von Kompetenzen und positiv als Aktion bestimmt, die meine Aktion erfordert und ermöglicht."(495) Um sich gegen die Entfremdung in der realen Welt zu schützen, schlägt die idealisierte Gruppe der Gleichen unter Gleichen den Weg der bewußten Entfremdung einer "Terror-Brüderlichkeit"(498) ein, wobei sich diese neue Form der hierarchischen Gesellschaft aber auch weiterhin grundlegend von der ursprünglichen Form der Gesellschaft unterscheidet, da "jedes gemeinsame Individuum, obwohl es entsprechend dem gemeinsamen Ziel durch neue Reorganisationen umgewandelt, disqualifiziert, requalifiziert, versetzt werden kann, sich also niemals in seinen Handlungen und in seiner aktiven Passivität als bloßer und einfacher Gegenstand der Gruppe hervorbringen (kann)."(525/526) Der einmalige, aktive Akt der Praxis gegen die äußeren Feinde emanzipiert also nach Sartre die Gruppe gegenüber dem Kollektiv, da sie trotz ähnlicher Prozesse der Entfremdung auf dem freien Willen der Individuen basiert. Deshalb besteht der Unterschied zwischen "dem regulativen Dritten und dem Führer darin, daß der eine kein Chef ist und der andere ist es."(555) Gerade das von Sartre gewählte Beispiel der russischen Revolution verdeutlicht jedoch, nach meinem Dafürhalten, das Gegenteil, und so ist es verwunderlich, wenn Sartre behauptet: "Andererseits - und gerade dies ist für uns wichtig - bleibt, durch die vereidigte Trägheitskraft der Funktion, der Agitator-Organisator für mehr oder weniger lange Zeit derjenige, vermittels dessen die Gruppe ihre Praxis bestimmt und sich zu ihrer eigenen Organisation macht. Das soll jedoch nicht heißen, daß der Organisator hier irgendeine Aktion aufzwingen und eine andere verbieten könnte! Bei dem Versuch, Befehle zu geben, würde er sofort seine Macht verlieren. Er ist Medium, das weiß er."(554) So wäre also der Befehl zur Ermordung der alten, bolschewistischen Garde durch den Sekretär - nicht Führer - des ZK der KPdSU kein Befehl, sondern nur der durch das Medium Stalin vermittelte Wunsch aller Revolutionäre, selbst erschossen zu werden? An solchen Punkten offenbart sich der Grad der Konstruktion der Gruppe, die - so zumindest mein Eindruck - weniger in der realen Geschichte anzutreffen als vielmehr Produkt des Wunschdenkens Sartres ist, neben der Serialität des Kollektivs auch aktive Elemente in der Geschichte zu entdecken, die die Transformation des Bestehenden in die Wege leiten können - und sollen. Sartre versucht zwar, seine Konstruktion vor der drängenden Kritik

der Realität in Schutz zu nehmen, jedoch überzeugt dies wenig: "Aber gerade weil es der Gruppe nicht gelungen ist, sich zu einer Totalität zu machen, das heißt, die individuelle Praxis durch eine praktische Hyperdialektik zu überschreiten, ist sie hinter diese Praxis zurückgefallen, die allein ihr ein Modell aktiver Einheit bieten kann, wie der Organismus selbst seiner Totalisierung ein Modell und ein Schema ontologischer Einheit bietet (...). Und die paradoxe Spannung, die die Gruppenpraxis bildet, besteht darin, daß sie in sich selbst eine als Allgegenwart begriffene Metamorphose des Individuums durch alle anderen ist, *also*, in gewisser Weise, ein neuer Existenzstatus (*Macht* und 'Brüderlichkeit-Gewalt'), und daß ihre Aktion - die der Grund und das Gesetz ihrer Konstituierung selbst ist - sich nicht von dem unterscheidet, was ein organisches Individuum, das über eine Objekt-Gruppe verfügt, planen kann, um die Ausführung des Plans zu sichern. Aber die faktische Unüberschreitbarkeit (es gibt keine *Notwendigkeit*, sondern eine permanente Evidenz der Erfahrung) verweist notwendig auf jene Unmöglichkeit, Hyperorganismus zu sein, die das Scheitern der Gruppe ist."(571) Wenn man diese Trennung zwischen positiver Motivation und negativem Resultat als Produkt der Zeit ihrer Niederlegung (1960) interpretiert, wird sie einigermaßen verständlich, ohne daß man sie aus heutiger Sicht teilen könnte. Da Sartre in der negativen Entwicklung in der UdSSR ein Resultat des damaligen Unwissens um die angesprochenen Prozesse vermutete, glaubt er die dortige Entwicklung als negative Erfahrung in den Prozeß einer Erarbeitung neuer Ansätze im Rahmen der Entkolonialisierungspolitik einarbeiten zu können, um so dort die Fehler der russischen Revolution zu umgehen - und fürwahr konnte 1960 leicht dieser Eindruck entstehen. Aber heute, wo die negativen Resultate all dieser Versuche deutlicher denn je zu Tage treten, muß man konstatieren, daß die Trennung zwischen positiver Revolte und negativen Prozessen als Resultat des Fortbestandes des Imperialismus nur Wunschdenken war und ist. Sartre selbst scheint dieses Problem spätestens in seinem Spätwerk bewußt geworden zu sein. "Benny Lévy: Anders gesagt, wir sind dabei, die Idee eines notwendigen Zusammenhangs von Brüderlichkeit und Terror fallenzulassen. Was natürlich nicht bedeutet, daß es Phänomene von Terror-Brüderlichkeit nicht gegeben hätte. Sartre: Ich nehme es an, obwohl wir eines Tages, wenn wir die Brüderlichkeit ohne Terror genau definiert haben, noch auf die Terror-Brüderlichkeit zurückkommen müssen."⁴²⁴

Im weiteren Verlauf der "Kritik der dialektischen Vernunft" entwickelt Sartre seine Theorie der Gruppe über die Sphäre der Institutionalisierung bis zur Herrschaft der souveränen Gruppe in der Ebene des Staates. Vor dem Hintergrund des russischen Entwicklungsweges vertritt Sartre die Vorstellung, daß die autoritären und starren Strukturen des Staates eine konsequente Folge seiner mangelnden, ontologischen

⁴²⁴ Sartre, Jean-Paul; Brüderlichkeit und Gewalt; Berlin 1993; S.38. In der Sartre-Forschung ist dieses Interview mit Bernard Lévy, der heute nicht nur als Kriegstreiber auf dem Balkan, sondern auch als Befürworter französischer Atomtests von sich Reden macht, umstritten, da - so der Vorwurf - Lévy dem todkranken, erblindeten Sartre (1980) seine politischen Interpretationen des sartreschen Oeuvre in den Mund gelegt haben soll. Eine Interpretation des zweiten Teils der "Kritik der dialektischen Vernunft", die ich aus den angesprochenen Gründen nicht unternehmen werde, könnte über diesen Vorwurf bzw. seine Entkräftung Auskunft geben.

Stabilität seien und daß sich die ständig von Zerfall und Auflösung bedrohte, souveräne Gruppe nur mit Hilfe von Zwang und Terror konsolidieren könne. (vgl. 701/702) Die Dialektik der Gruppe erreicht mit der Darstellung der Gruppe als Staat ihren Abschluß und ihre Vollendung und Sartre hat damit die Ebene des Konkreten erreicht: die Geschichte als Sphäre des Klassenkampfes. Es gilt nun für Sartre, dem Leser die gemeinschaftliche Ebene als Sphäre des Klassenkampfes einsichtig zu machen, wobei sich die seriellen Schicksalsgemeinschaften der Klassen unter der jeweiligen Führung ihrer spezifischen, souveränen Gruppe in gemeinschaftlichen Formationen, Gruppen und Kollektiven vermischen und gegenseitig durchdringen. Die Praxis ist dabei die Praxis des Klassenkampfes, die aber gerade nicht in den rein ökonomischen Kämpfen der Gewerkschaften und der Arbeiterparteien stehen bleibt, sondern die Ebene des Kampfes um die Durchsetzung eines klassenspezifischen Humanismus erreicht. "Indem der Arbeiter den Humanismus als solchen ablehnte, *würde er zugeben*, daß er nicht menschlich sei. Die neue, aus der Überschreitung dieses Widerspruchs entstandene Forderung besteht darin, daß die Ablehnung in die Schaffung eines wahren und positiven Humanismus eingefügt wird; und das setzt voraus, daß der Arbeiter dem Bürger das Privileg entreißt, allein und für alle die Wahrheit des Menschen, das heißt die Wahrheit schlechthin, auszusagen. Aber der Bürger gibt sich durch Intelligenz, Bildung, wissenschaftliche Kenntnisse und technische Fähigkeiten usw. als Mensch aus, und es ist wahr, daß diese Fähigkeiten allen Menschen gehören müssen, aber daß der Arbeiter zum Teil davon ausgeschlossen ist. Außerdem beruht der idealistische Intellektualismus des Bürgertums auf der analytischen Vernunft. Sie ist es, die über die Wahrheit entscheidet. So muß der Arbeiter seine Klasse also entweder durch die positivistische Atomisierung auflösen und sich als unwissende und böswillige Isoliertheit definieren lassen, *oder aber* er muß die Vernunft neu erfinden, die analytische Rationalität in einem weiteren Komplex auflösen und, ohne die Hoffnung auf eine Überwindung der Unwissenheit zu verlieren, eine Grundlage und nicht intellektuelle Kriterien für die Wahrheit finden. Gewiß, Marx hat es gesagt, die Probleme können erst dann formuliert werden, wenn die Mittel zu ihrer Lösung gegeben sind. *Alles ist schon da*: die Praxis als Maß des Menschen und Grundlage der Wahrheit, die Dialektik als permanente Auflösung der analytischen Vernunft. Und dann muß man zugeben, daß die radikale Reaktion des Unterdrückten sich von Tag zu Tag in einzelnen und konkreten Plänkeleien äußert: man braucht nicht Marxist zu sein, um gegen eine Verringerung des Reallohns zu kämpfen."(847/848) Damit hat Sartre das klassische Problem des revolutionären Intellektuellen erreicht, dem unverständlich bleibt, warum der Arbeiter, obwohl ihm alle Möglichkeiten zur Revolution offen stehen, diese Möglichkeiten nicht ergreift. Wenn man böswillig wäre, könnte man sagen, daß sich dieses Paradoxon schon in den Anfängen der Theorie der Gruppe manifestierte, die Sartre als einen freien Zusammenschluß von Gleichen mit Gleichen versteht, was in einer Gesellschaft, in der die Menschen vieles sind, aber nicht gleich, einfach zu oberflächlich und zu abstrakt ist. Den Weg, dem Arbeiter die Nutzung seiner Chance zur Revolution schmackhaft zu machen, will Sartre im zweiten Band beschreiten - auf seine Lösung kann man gespannt sein. Es bleibt zu hoffen, daß sie nicht in der Etablierung einer Ethik stehen bleibt, die

gegen Ende des ersten Teils durchschimmert: "Wer sagt: 'Ich tue nicht mehr als die Anderen, um die Anderen nicht zu zwingen, mehr zu tun, als sie können, und damit kein Anderer mich zwingt, mehr zu tun, als ich kann', der ist schon Meister des dialektischen Humanismus nicht als Theorie, sondern als Praktik und trotz der negativen Wendung, die diese Rationalität in ihren empirischen Anfängen kennzeichnet, das heißt als gegen die analytische Rationalität gerichtete auflösende Praktik." (850) Es wäre schön, wenn die Postulierung dieses modifizierten kategorischen Imperatives ausreichen würde, die Schrecknisse der kapitalistischen Welt zu sprengen - alle Erfahrungen sprechen dagegen, aber die Hoffnung bleibt.

3.3.10. Louis Althusser: "Die Losung des Humanismus hat keinen theoretischen Wert"⁴²⁵

Wenn in diese Sammlung von "Ketzern des Marxismus" auch Louis Althusser aufgenommen wird, so hat das weder damit zu tun, daß der Autor mit dessen These eines prinzipiellen Anti-Humanismus des marxischen Werkes, noch mit seinem "Strukturmarxismus" (wobei diese Bezeichnung nicht von ihm, sondern von seinen Gegnern stammt), noch mit seinem Glauben an die Wahrheit⁴²⁶ übereinstimmt, sondern mit der Tatsache, daß Althusser auf der gleichen Suche nach einem Ausweg aus der tiefen "Krise des Marxismus" war, wie sie der Autor intendiert. Althusser legte im Rahmen der Entwicklung seiner Philosophie viel Wert darauf, auch biographische

⁴²⁵ Althusser, Louis; Für Marx; Frankfurt/Main 1968; S.202. Da die vom Argument-Verlag begonnene Althusser-Werkausgabe nach seinem Tod wegen ungeklärter Rechtsverhältnisse bereits nach zwei Bänden abgebrochen wurde, muß auf zum Teil veraltete und problematische Übersetzungen zurückgegriffen werden (Vgl.: Wolf, Frieder Otto; Zur Konzeption der Schriften; in: Althusser, Louis; Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler - Schriften Bd.4, Hamburg 1985; S.9). Der in der deutschen Ausgabe von "Für Marx" nicht enthaltene Beitrag "Über den jungen Marx - Fragen der Theorie" findet sich in: Althusser, Louis; Ideologie und ideologische Staatsapparate - Aufsätze zur marxistischen Theorie; Hamburg 1977; S.9-44.

Als Sekundärliteratur wurden verwendet: Aron 1970; Balibar, Étienne; Für Althusser; Mainz 1994; Berthold, Jürgen; Althusserlektüren - Lektüre, Ideologie, Didaktik in Louis Althusser's Diskurs; Würzburg 1992; Brühmann, Horst; 'Der Begriff des Hundes bellt nicht' - Das Objekt der Geschichte der Wissenschaften bei Bachelard und Althusser; Wiesbaden 1980; Coassin-Spiegel, Hermes; Gramsci und Althusser - Eine Kritik der Althusser'schen Rezeption von Gramsci's Philosophie; Westberlin 1983; Elliot, Gregory; Althusser - the Detour of Theory; London 1987; Grimm, Bodo; Konstitutionsbedingungen, Inhalt und Funktion der Theorie Louis Althusser's; Köln 1980; Karsz, Saül; Theorie und Politik: Louis Althusser; Frankfurt/Main 1975; Reinfeldt, Sebastian (Hrg.); Denk-Prozesse nach Althusser; Hamburg 1994; Schmidt, Waldemar; Probleme einer Metakritik der Anthropologie - Über Althusser's Versuch einer ahumanistischen Neuinterpretation der marxistischen Theorie; Bochum 1980; Schweicher, Reinhard; Philosophie und Wissenschaft bei Louis Althusser - Elemente einer materialistischen Althusser-Lektüre; Köln 1980; Seppmann, Werner; Subjekt und System - Zur Krise des Strukturmarxismus; Lüneburg 1993; Thieme, Klaus; Althusser zur Einführung; Hannover 1982; Thompson, Edward P.; Das Elend der Theorie - Zur Produktion geschichtlicher Erfahrung; Frankfurt/Main 1980.

⁴²⁶ "Im Prinzip dienen die wahren Ideen immer dem Volk; die falschen Ideen dienen immer den Feinden des Volks." (Interview mit Unità 1968; in: Althusser 1968; S.213)

Elemente der jeweiligen Autoren in Verbindung zu ihren Werken zu setzen und tat dies auch in Bezug auf seine eigene Person.⁴²⁷ Er sah sich selbst in der Pflicht, dem revolutionären Proletariat zu dienen: "Um 'Ideologen der Arbeiterklasse' (Lenin), 'organische Intellektuelle' des Proletariats (Gramsci) zu werden, müssen die Intellektuellen eine radikale Revolution in ihren Ideen verwirklichen: eine lange, schmerzliche und schwierige Umerziehung. Ein äußerer und *innerer* Kampf ohne Ende."⁴²⁸ Den inneren Kampf verlor Althusser spätestens 1980, als er in einem Moment depressiver Umnachtung seine Frau tötete und in dessen Folge er sich bis zu seinem Tod 1990 zwangsläufig vor allem mit dieser Niederlage des "inneren Kampfes", bzw. mit deren tragischen Auswirkungen beschäftigte.⁴²⁹ Aber das tragische Schicksal eines Menschen spricht noch lange nicht das Urteil über sein Werk.

Bekannt wurde Althusser mit seinem Beitrag zur Neuformulierung der marxistischen Theorie in der Zeit nach dem XX.Parteitag der KPdSU und der dort erstmals erfolgten Abwendung der kommunistischen Parteien von der Person Stalins, dessen philosophisches Konzept in Kapitel 2.2.1. kritisch untersucht wurde. Althusser, seit 1948 Mitglied der Kommunistischen Partei Frankreichs, wandte sich in seinem 1965 erschienenen Buch "Für Marx"⁴³⁰ vor allem gegen die zunehmende "humanistische Interpretation" der Werke von Marx als Gegenbewegung zum "Dogmatismus" der Stalinzeit. "Die Marxschen Jugendwerke, die seit den dreißiger Jahren den kleinbürgerlichen Intellektuellen in ihrem Kampf gegen den Marxismus als Schlachtopfer dienten, sind nach und nach, schließlich massiv in den Dienst der neuen 'Interpretation' des Marxismus gestellt worden, die heute von zahlreichen, durch den 20.Parteitag vom Stalinschen Dogmatismus 'befreiten' kommunistischen Intellektuellen in aller Öffentlichkeit entwickelt wird."(8/9) Für Althusser wird damit das Kind mit dem Bade ausgeschüttet: "Ich habe darauf hingewiesen, daß man die Inflation der Themen des 'marxistischen Humanismus' und ihren Übergriff auf die marxistische Theorie als das mögliche historische Symptom einer doppelten Ohnmacht und einer doppelten Gefahr interpretieren muß. Die Ohnmacht, die Besonderheit der marxistischen Theorie zu

⁴²⁷ So in seinen Studien zu Montesquieu von 1959, Rousseau von 1966, Machiavelli von 1977 (alle enthalten in: Althusser, Louis; Machiavelli, Montesquieu, Rousseau - Schriften Bd.2; Hamburg 1987) - und Freud von 1965 (Althusser, Louis; Freud und Lacan; Westberlin 1970; bzw. sein Aufsatz "Marx und Freud"; in: Althusser 1970; S.89-107), auf die leider aus Platzgründen hier nicht eingegangen werden kann.

⁴²⁸ Althusser 1968; S.204.

⁴²⁹ In seinen autobiographischen Texten (Althusser, Louis; Die Zukunft hat Zeit - Die Tatsachen; Frankfurt/Main 1993) verarbeitet Althusser seine Tragödie mit faszinierender Ausdrucksstärke, die über die Tiefe der Selbstanalyse von Sartres "Die Wörter" hinausgeht. Wenn in diesem Kapitel zum Teil sehr polemisch auf Althusser's Thesen reagiert wird, so liegt dies auch daran, daß er selbst kein großer Freund von einem respektvollen Umgang mit anderen Theoretikern war, die sich anmaßen, eine andere Meinung zu haben. "Ich war immer der Meinung, daß Sartre, dieser brillante Kopf und Autor wunderbarer philosophischer Romane wie *Das Sein und das Nichts* und *Kritik der dialektischen Vernunft*, nie etwas von Hegel noch von Marx noch gar von Freud verstanden hatte. Ich sah in ihm bestenfalls einen jener nach-cartesianischen und nach-hegelianischen 'Philosophen der Geschichte', die Marx verabscheut hatte." (Althusser 1993; S.203)

⁴³⁰ Im folgenden beziehen sich alle Seitenangaben im Text (S.) auf: Althusser 1968.

denken, und die revisionistische Gefahr, sie mit ideologischen, vormarxistischen Interpretationen zu verwechseln."(10) Diese Besonderheit versucht er, in Konfrontation mit den Philosophien von Hegel und Feuerbach herauszuarbeiten, wobei er das marxische Werk in vier Abschnitte aufteilt: "1840-1844: Jugendwerke; 1845: Werke des Einschnitts; 1845-1857: Werke der Reifung; 1857-1883: Werke der Reife."(35) Gegen eine solche Einteilung des Lebenswerkes eines Denkers spricht unter dem Gesichtspunkt der Handhabung nichts, aber wenn Althusser die einzelnen Abschnitte des zusammenhängenden Lebenswerkes wie Tortenstücke aufteilt, wobei Marx bis 1842 als "Kantianer-Fichtianer"(35), bis 1845 als "Feuerbachianer"(35) verstanden wird, bevor er ab den "Thesen über Feuerbach" plötzlich er selbst wird, ist dies wenig nachvollziehbar. Mit einem Rekurs auf "die 'philosophischen Manifeste' Feuerbachs"(43) versucht Althusser die These zu untermauern, daß in dieser frühen Phase des marxischen Werkes "die Themen der Marxschen Reflexion über die unmittelbare Beschäftigung mit Feuerbach (hinausgehen), aber die theoretischen Schemata und die theoretische Problematik *die gleichen* (sind)"(45), daß mit einem Wort Marx "Feuerbachianer" war. Was aber ist ein Feuerbachianer? In der Einleitung zu dieser Studie habe ich über den Marxismus reflektiert, daß Marxisten diejenigen Menschen sind, die sich erstens als solche bezeichnen und die sich zweitens in Sympathie auf die praktischen Resultate dieser Theorie beziehen. Dies gilt auch für alle anderen geistigen Schulen. Es stellt sich in der Geistesgeschichte immer die Frage des Erbes oder der Tradition, also der prinzipiellen Denkrichtung, aus der eine "Neufassung" der geistigen Verarbeitung der Welt unternommen wird, wobei zu berücksichtigen ist, daß sich dieses Denken als wechselseitige Beziehung von Denken und Sein immer im Fluß befindet. Wenn Althusser dem reifen Marx zubilligt, den "neuen Kontinenten"(207) der Geschichte "eröffnet" zu haben, dessen Bedeutung der Entdeckung der Mathematik durch Thales und der Physik durch Galilei gleichkommt, so ist dies zwar politisch revolutionär, wissenschaftlich aber unhaltbar. Man kann vielleicht sagen, daß Marx mit der Postulierung der These, daß die bisherige Geschichte eine Geschichte der Klassenkämpfe war, eine neue Sichtweise der Geschichte ins Leben gerufen hat, die Wissenschaft der Geschichte aber ist so alt wie das Denken der Menschen selbst. Ähnlich verhält es sich auch mit der Philosophie. Auf der einen Seite kann man natürlich den Einfluß der Theorien von Feuerbach auf den jungen Marx nachweisen, genauso wie den Einfluß von Hegel, Kant und Fichte, aber 1845 hat er doch diesen Einfluß nicht einfach abgeschüttelt und eine eigene Theorie entworfen, sondern sein vorhandenes Wissen um die Welt weiterentwickelt, und so finden sich z.B. noch in den "Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomie" und selbst im "Kapital" genügend Passagen, aus denen man schlußfolgern könnte, daß Marx auch weiterhin die gleichen Ziele wie Feuerbach, Hegel, Kant und Fichte vertrat - und fürwahr, allen ging es um die Erkenntnis der Welt. Noch problematischer wird Althusser's Antwort auf die Frage "Was kann, verglichen mit den klassischen Modellen der Philosophie, die marxistische '*Philosophie*' sein? (...) Die Antwort auf diese Frage kann, zum großen Teil, negativ aus Feuerbach selbst entnommen werden, diesem letzten Zeugen des 'philosophischen Bewußtseins' des jungen Marx, diesem letzten Spiegel, in dem Marx sich betrachtet hat, bevor er dieses entlehene Bild verwarf, um sein wahres Gesicht

anzunehmen."(50) Selbst wenn man Althusser's erster These zustimmen würde, ergäbe sich aus der zweiten die Aufgabe, die von Marx nicht entwickelte, marxistische Philosophie in einer negativen Abgrenzung zu Feuerbach zu konstituieren, was aber problematisch ist, da die marxische Weiterentwicklung seiner Frühschriften nicht mit einem Male der monolithische Block des Marxismus war, der in prinzipiellem Widerspruch zu der von Althusser als bürgerlich-idealistisch bezeichneten Weltanschauung steht, sondern, selbst wenn er zu hundert Prozent konträr wäre, das Produkt der marxischen Beschäftigung mit Feuerbach, Hegel, Smith, Ricardo und vielen anderen ist.

Im weiteren versucht Althusser, eine theoretische Begründung für eine intensivere Beschäftigung mit der Theorie aufzuzeigen, wobei er zwischen drei Theoriearten unterscheidet: "Wir nennen *Theorie* jede theoretische Praxis *wissenschaftlichen* Charakters. Wir nennen 'Theorie' (in Anführungszeichen) das bestimmte *theoretische System* einer tatsächlichen Wissenschaft (...). In ihrer 'Theorie' reflektiert jede bestimmte Wissenschaft in der komplexen Einheit ihrer Begriffe (...) die Resultate, die die Bedingungen und Mittel ihrer eigenen theoretischen Praxis geworden sind. Wir nennen THEORIE die allgemeine Theorie, d.h. die Theorie der Praxis im allgemeinen, die selbst aus der THEORIE der existierenden theoretischen Praxis-Arten (der Wissenschaften) ausgearbeitet worden ist, die das ideologische Produkt der 'empirischen', existierenden Praxis-Arten (die konkrete Aktivität der Menschen) in 'Erkenntnisse' (wissenschaftliche Wahrheiten) umwandelt. Diese THEORIE ist die materialistische *Dialektik*, die eins ist mit dem dialektischen Materialismus."(106/107) Damit erhält der dialektische Materialismus die Weihen einer Metatheorie, als Summe der gewußten Wahrheit der Welt. Dies ist überraschend, da Althusser in dem vorhergehenden Kapitel betont, daß Marx nicht das hegelsche Modell einer Weltformel (der Logik) übernommen, sondern eine völlig diametrale Auffassung vertreten habe, die Althusser jedoch nicht näher spezifiziert. Nun wird dem überraschten Leser die materialistische Dialektik - ein in sich zutiefst widersprüchlicher Begriff - als Kern der Welt präsentiert, dessen Aneignung das Individuum dazu emanzipiert, alle Probleme der Welt zu erkennen und zu verstehen. Dabei ist "in doppeltem Sinne die Theorie für die Praxis wichtig. Die 'Theorie' ist direkt für ihre eigene Praxis wichtig. Aber das *Verhältnis* einer 'Theorie' zu ihrer Praxis, in dem Maße, wie es zur Frage steht, betrifft auch, unter der Bedingung, daß es reflektiert und formuliert wird, die allgemeine THEORIE selbst (die Dialektik), in der theoretisch das Wesen der theoretischen Praxis im allgemeinen ausgedrückt wird, und durch sie das Wesen der Praxis im allgemeinen, und durch sie das Wesen der Veränderungen, des 'Werdens' der Dinge im allgemeinen."(107) Unter diesem Gesichtspunkt wird dann jede theoretische Praxis zum Klassenkampf der THEORIEN, denn neben der von Althusser als wahr verstandenen, marxistischen THEORIE gibt es auch noch die "bürgerliche" Form, wobei "die Philosophie den Klassenkampf in der Theorie (repräsentiert). Deshalb ist die Philosophie ein Kampf, wie Kant sagte, ein grundlegend *politischer* Kampf: Klassenkampf."(210) Jedoch, und das ist das eigentliche Verdienst des Denkens von Louis Althusser, muß dieser Kampf nicht nur gegen den "Idealismus" geführt werden, sondern auch gegen die Unwissenheit selbst. "Die marxistische theoretische Praxis der

Erkenntnistheorie, der Geschichte der Wissenschaften, der Geschichte der Ideologien, der Philosophiegeschichte, der Kunstgeschichte, *muß zum großen Teil erst konstituiert werden.*"(108) Althusser widmet sich dabei der komplexesten Struktur - der Philosophie - und eröffnet dem Leser die Einsicht in das "Wesen der Dialektik": *"Der spezifische Unterschied des marxistischen Widerspruchs ist seine 'Ungleichmäßigkeit' oder 'Überdeterminierung', die in sich ihre Existenzbedingungen reflektiert, nämlich: die spezifische Struktur der Ungleichmäßigkeit (mit Dominante) des immer-schon-gegebenen komplexen Ganzen, das seine Existenz ist. So verstanden ist der Widerspruch der Motor jeder Entwicklung. Die Verlagerung und die Verdichtung, begründet in ihrer Überdeterminierung, legen durch ihre Vorherrschaft Rechenschaft ab über die Phasen (nicht-antagonistisch, antagonistisch und explosiv), die die Existenz des komplexen Prozesses konstituieren, d.h. 'des Werdens der Dinge'.*"(166) Dieser Versuch einer Annäherung verdeutlicht allerdings, wie stark die Definitionen von Stalin noch nachwirken und die Sicht auf eine reale Untersuchung der Dinge verstellen. In "Lire le Capital" wird diese Suche nach der Dialektik, dem Kern des Marxismus, fortgesetzt, wobei schon an dieser Stelle zu fragen ist, ob nicht der prinzipielle Unterschied zwischen Marx und den ihm vorangegangenen Philosophen gerade der ist, daß er nach keinem universellen, überzeitlichen Weltgesetz forscht, sondern die theoretische Betrachtung der Welt selbst, als das Werk des Menschen, der historischen Entwicklung unterordnet und so, trotz seiner Ankündigungen, sich gar nicht in der Lage sah, eine allgemeine Form der Dialektik zu entwickeln, die außerhalb des konkreten Einsatzrahmens steht. Das von Althusser herangezogene marxsche "Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie"⁴³¹ von 1859, das schon als zentraler Belegtext der stalinschen Ausführungen zur Philosophie angeführt wurde, ist jedoch gerade hinsichtlich der von Althusser eingeforderten Quellenkritik ein problematischer Text. Dieser Komplex, der auch die Frage der Existenz einer Dialektik der Natur umfaßt, befindet sich bis heute in der Schwebe und in der Diskussion, wobei Althusser das Verdienst zukommt, auf die Notwendigkeit einer "Neu"-Beschäftigung mit der marxschen Philosophie nach dem Ende der dogmatischen Auslegungsvariante der Stalinzeit hingewiesen zu haben, auch wenn heute - dreißig Jahre später - die Forschung nicht unbedingt weiter ist.

Abschließend behandelt Althusser in "Pour Marx" die Frage des Verhältnisses von "Marxismus und Humanismus"(165-202), wobei er, wie auch bei anderen Begriffen, nicht versucht, den Inhalt des Begriffes selbst zu hinterfragen, sondern diesen, ausgehend von einer dogmatischen Interpretation des "Humanismus", die ihn als bürgerlich-kapitalistisch faßt, natürlich ablehnt. "Der revolutionäre Humanismus konnte dann nur (im Klassenkampf - KSS) ein 'Klassenhumanismus', der 'proletarische Humanismus' sein."(168) Dieses einseitige Verständnis ist die direkte Folge von Althusser's Ablehnung der marxschen Frühschriften, in denen die Forderung nach einem revolutionären Humanismus, zu dem die spätere "Kritik der politischen Ökonomie" nur die theoretische Begründung liefern sollte, entwickelt wird. All dies erscheint Althusser nicht authentisch

⁴³¹ MEW 13,7-11.

Marx zu sein, sondern "kantianisch-feuerbachianisch."⁴³² Für Althusser ist der Begriff "Humanismus" nicht wissenschaftlicher, sondern ideologischer Natur, und so kann die Orientierung auf einen "revolutionären Humanismus", den die kommunistischen Parteien in der Amtszeit Chruschtschows postulierten, nur als Versuch gewertet werden, Zuflucht zur Ideologie zu nehmen. "Die Rolle dieser Versuchung, Zuflucht zur Ideologie zu nehmen, wäre also: diese Lücke, diese Verspätung, diesen Abstand (zwischen Anspruch auf Universalität des Marxismus und dessen Realität - KSS) zu füllen, ohne ihn offen anzuerkennen, und dabei, wie Engels sagte, aus seinem Bedürfnis und seiner Ungeduld sich ein theoretisches Argument zu machen und das Bedürfnis nach einer Theorie für die Theorie selbst zu halten. Der philosophische Humanismus, von dem wir möglicherweise bedroht werden und der sich unter den beispiellosen Verwirklichungen des Sozialismus selbst verbirgt, wäre diese Ergänzung, die dazu bestimmt ist, gewissen marxistischen Ideologen, mangels Theorie, das *Gefühl* der Theorie zu geben, die ihnen fehlt: ein Gefühl, das nicht den Anspruch auf das erheben kann, was Marx uns als das Kostbarste der Welt gegeben hat: die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis."(194) So richtig die Forderung nach wissenschaftlicher Fundierung der Begriffe der theoretischen Praxis auch ist, wird Althusser ihnen selbst nicht gerecht, denn seine These, daß man "unter der straffen Beziehung der Theorie offen von einem *theoretischen Anti-Humanismus von Marx* (sprechen kann) und in diesem *theoretischen Anti-Humanismus* die Bedingung absoluter (negativer) Möglichkeit der (positiven) Erkenntnis der menschlichen Welt selbst sehen (muß)"(179), wird allein durch den marxschen Übergang von humanistischen Begriffen in den Frühschriften zu ökonomischen Begriffen im "Kapital" belegt, ohne zu erwähnen, daß "Das Kapital" nur ein Element der marxschen Untersuchung der menschlichen Existenzform unter der Herrschaft des Kapitals ist. Aber selbst im "Kapital" finden sich, zum Beispiel im Kapitel über den Fetischcharakter der Ware, lange Ausführungen über den Menschen, wie er ist und wie er sein sollte, also Positionen, die auch schon Feuerbach zu erarbeiten versucht hatte, ohne daß es ihm in einer ähnlichen Brillanz wie Marx gelungen wäre.

So sehr die Antworten, die Althusser auf seine selbstaufgeworfenen Fragen gibt, aus heutiger Sicht Produkte der alten, überkommenen Marx-Auslegungsvariante der Stalinzeit sind, so sehr ist seine Hinwendung zu einer Neufassung der marxschen Theorie in der Mitte der sechziger Jahre zu begrüßen, als nicht nur in Frankreich der "wissenschaftliche" Marxismus völlig im Schatten der praktischen Politik stand und wo solche Thesen wie die folgende "revolutionär" waren: "Ohne revolutionäre Theorie keine revolutionäre Bewegung. Aber ohne revolutionäre Bewegung keine revolutionäre Theorie vor allem in der Philosophie. Klassenkampf und marxistisch-leninistische Philosophie gehören zusammen wie Zähne und Lippen."(215) Gerade auf Maximen wie dieser fußt die Berühmtheit Althusers bis heute.

⁴³² Im Rahmen einer Neufassung praktischer Philosophie nach Marx wird ausführlich auf diese Texte und ihre Stellung im marxschen Gesamtwerk einzugehen sein.

Sein zweites berühmtes Werk "Lire le Capital"⁴³³, das Althusser zusammen mit Étienne Balibar als Skript zu einem Seminar über das marx'sche Kapital erarbeitet hatte und das 1965 erstmals erschien, steht unter dem Motto: "Der entscheidende Schritt, den man tun muß, wenn man den Grund des auf das *Sehen* bezogenen *Versehens* erkennen will, ist dieser: man muß die Vorstellung, die man sich gewöhnlich von der Erkenntnis macht, überprüfen, den Mythos von der Erkenntnis als einer Widerspiegelung und einer unmittelbaren Vision und Lektüre aufgeben, und die Erkenntnis als eine Produktion begreifen."(26) Deshalb die Forderung, Marx zu lesen, zu lesen und zu lesen, um Marx' Art des Lesens zu verstehen, um dann schließlich Marx selber zu verstehen. Damit gewinnt, im Gegensatz zur damals vorherrschenden Auffassung, die theoretische Beschäftigung einen Stellenwert, der über die Ausfüllung langer, kalter Winterabende, nach der Erfüllung der revolutionären Kampfaufträge der Partei der Arbeiterklasse hinaus geht. Für Althusser stellt sich vor der eigentlichen Lektüre die Frage der Methodologie, die bei ihm zur Schlüsselkategorie der "Problematik" transformiert. "Die Wissenschaft kann jedes Problem nur auf dem Terrain und vor dem Horizont einer bestimmten theoretischen Struktur - ihrer sogenannten Problematik - stellen; diese bildet die absolute Bedingung einer bestimmten Möglichkeit und folglich die absolute Bestimmung der Formen, unter denen ein Problem in einem bestimmten Stadium der Wissenschaft gestellt wird."(28) Wenn man die Problematik eines Textes herauskristallisiert hat, kennt man den Funktionsmechanismus des Textes, um den seine verschiedenen Elemente (Gegenstand, Sprache, Terminologie, Methode und Lösung) kreisen. Bei der Lektüre kommt es nun nicht mehr auf den unmittelbaren Aussagewert der Thesen des Autors, sondern darauf an, diese Problematik zu analysieren, diese dann mit anderen, ähnlich gelagerten Ansätzen zu vergleichen und so die Einmaligkeit des spezifischen - hier des marx'schen - Ansatzes zu erkennen. Erst dann wendet Althusser sich im Bewußtsein dieser Problematik den Einzeluntersuchungen zu, um die Wirkungsweise der Metaebene nachzuverfolgen, mit dem Ziel, die Methode der Vermittlung der Metatheorie in den Detailforschungen des Autors aufzuzeigen. Als Resultat dieser methodologischen Überlegungen kommt Althusser zu dem Schluß, daß "nicht jede beliebige wissenschaftliche Neugründung *ipso facto* schon eine Revolution im Theoretischen (auslöst), sondern - so kann man wenigstens vermuten - nur eine solche wissenschaftliche Neugründung, die sich gezwungen sieht, die im Theoretischen bestehende Problematik praktisch umzugestalten, um ihr Objekt denken zu können."(250) Während also die breite Masse der Forscher nur die bereits bekannten Problematiken behandelt, kommt Marx neben Thales und Galilei das Verdienst einer Selbstschöpfung aus dem Nichts zu, die eher an die Prometheussage erinnert als an die Realität des theoretischen Denkens von Marx. Selbst wenn Althusser die in den marx'schen Frühschriften begründete Frage nach der Möglichkeit einer Umgestaltung der menschlichen Praxis nicht als Motiv der marx'schen Forschung akzeptieren will, muß er

⁴³³ Im folgenden beziehen sich alle Seitenangaben im Text (S.) auf die deutsche Übersetzung der zweiten überarbeiteten Ausgabe von "Lire le Capital" von 1968 (Althusser, Louis; Das Kapital lesen; Reinbek 1972).

doch zugestehen, daß Marx vor allem die Problematik der Analyse der realen Wirklichkeit der kapitalistischen Gesellschaft, ohne ideologische Verklärung ihrer Strukturen, betrieb - ein Unternehmen, das sich nur aufgrund der Radikalität der marxischen Untersuchungsform von den Ergebnissen von Smith, Ricardo und anderen unterscheidet. Insofern hat Marx nicht die Problematik umgestaltet, um seine Forschungen zu betreiben, sondern er hat sie über die Sphäre der ideologischen Begründung in eine wissenschaftliche Untersuchung überführt.

Wie schon angesprochen vermutet Althusser die marxische Hauptkenntnis in der Einsicht in den Klassenkampfcharakter der Geschichte, während es sonst sehr ernst zu nehmen ist, daß es "für die Historiker eine Theorie der Geschichte im strengen Sinn gar nicht oder kaum gibt, daß die Begriffe der herrschenden Geschichtswissenschaft häufig 'empirische' Begriffe sind, die ihr theoretisches Fundament erst suchen. 'Empirisch': d.h. in starkem Maße mit einer Ideologie vermischt, die sich hinter ihren 'Evidenzen' verbirgt." (145) Hingegen verdeutlicht die Lektüre des marxischen "Kapitals", daß dort eine wahrhaft wissenschaftliche Behandlung der Geschichte unternommen wird, indem die Untersuchung der allgemeinen Produktionsweise als Basis für die Erklärung der konkreten, sozio-ökonomischen Formation herangezogen wird und so die Hintergründe der Empirie neben der Erscheinungsform in den Erklärungsversuch eingebunden werden, was für Althusser erneut verdeutlicht, daß unabhängig vom behandelten Gegenstand der Untersuchung der Wissenschaftler zwischen zwei "Formen" der Forschung zu wählen hat: wissenschaftlich, dialektisch, historisch = marxistisch oder ideologisch = bürgerlich. Hic Rhodos, hic salta. "Ich gebe allerdings zu bedenken, daß das Scheinproblem der 'Rolle des Individuums in der Geschichte' auf ein echtes Problem hinweist, das sich mit vollem Recht im Zusammenhang einer Theorie der Geschichte stellt: ich meine das Problem des Begriffs der geschichtlichen Existenzformen der Individualität. Das 'Kapital' vermittelt uns die notwendigen Prinzipien, dieses Problem aufzuwerfen, indem es - bezogen auf die kapitalistische Produktionsweise - die verschiedenen von dieser Produktionsweise geforderten und produzierten Formen der Individualität nach den Funktionen, deren Träger die Individuen in der Arbeitsteilung auf den verschiedenen 'Ebenen' der Struktur sind, bestimmt." (148) Zwar hat eine Geschichte als Prozeß ohne Subjekt den scheinbaren Vorteil, daß sich diese Subjekte nicht gegen die vom Kenner der Bewegungsgesetze erkannte Perspektive richten können und so schon Stalin frohlocken konnte, daß der Sozialismus auf den Kapitalismus folgt wie der Tag auf die Nacht, daß aber in der Realität diese Auflösung des Wechselwirkungsgeflechtes "Mensch als Ursache - Mensch als Folge" nicht haltbar ist, denn wer schuf die kapitalistische Produktionsweise, wenn nicht der Mensch? Gott Mammon? Der Geist der Geschichte? Genau wie die Gegenposition, die den individuellen Menschen immer als Herrn seiner Bedingungen und als Schöpfer seiner selbst versteht, verfehlt die Position, die den Menschen als reine Folge der ökonomischen Prozesse vermutet, die komplexe Dialektik des Verhältnisses des Individuums zu der es umgebenden Welt.

Althusser glaubt vor diesem Hintergrund im "Kapital" auch keine reine Abhandlung der "Kritik der politischen Ökonomie" zu erkennen, sondern die Grundlegung des zentralen Elementes der theoretischen Revolution der marxischen Theorie, aus der alle anderen

Elemente der Kritik der Wirklichkeit abgeleitet werden können, da die Ökonomie alle anderen Ebenen des gesellschaftlichen Seins der Menschen determiniert. "Marx' immer von neuem unternommene Anstrengung, die objektiven Schranken der herrschenden Theorie zu durchbrechen und eine Möglichkeit zu schaffen, die Frage zu denken, die durch seine wissenschaftliche Entdeckung an die Philosophie gestellt war, ist ebenso wie sein Scheitern und seine Rückfälle ein Teil des theoretischen Dramas, das er in absoluter Einsamkeit durchlebt hat: vor uns, die wir unter ganz anderen Vorzeichen gerade erst zu ahnen beginnen, daß *seine Frage* noch lange Zeit *die unsere ist*, daß sie unsere Zukunft bestimmen wird."(261) Gegen die Vorstellung einer zentralen Stellung der Ökonomie, aus der alle anderen Bereiche des menschlichen Seins abzuleiten sind, wurde schon an anderer Stelle argumentiert, aber nun, da neben der Geschichte ohne Subjekt der Held Marx als Entdecker einer neuen Wissenschaft gefeiert wird, stellt sich die Frage, welche Stellung Marx in der Mehrwertproduktion einnimmt, oder anders gesagt, scheint die ökonomische Determination nur für die breite Masse zu gelten, während die Helden die Welt nach ihrem Antlitz umgestalten können. Während die "normalen Wissenschaftler" Wissenschaft ohne Objekt betreiben, eröffnet Marx' Forschung gleich einen neuen Kontinent. "Ich füge noch hinzu, daß solche 'Wissenschaften ohne Objekt' unter gegebenen theoretischen und ideologischen Umständen bei der Ausarbeitung der Theorie ihres vermeintlichen 'Objekts' theoretische Formen der bestehenden Rationalität okkupieren oder auch produzieren können: so enthielt und bearbeitete z.B. die mittelalterliche Theologie bestehende theoretische Formen."(154) Während also die "bürgerlichen" Wissenschaften die von Thales und Galilei entdeckten Kontinente erforschen, durchmessen Althusser und seine Genossen mit weitem Schritt die blühenden Landschaften der Geschichte, zu denen ihnen die Schriften von Marx, Engels, Lenin, Stalin und Mao den Weg weisen.⁴³⁴

Mit dieser Ausmessung des neuen Wissens wandelt sich auch Althusser's Philosophieauffassung. In seinen rhetorisch sehr gelungenen Vorlesungen "Philosophie

⁴³⁴ "Unnötig zu betonen, daß es nicht die schillernde strukturalistische Ideologie ist, die uns die Mittel zur Erforschung der unermeßlichen Weiten des von Marx erschlossenen Kontinents an die Hand geben kann. Dieser Kontinent ist seit 100 Jahren erschlossen, und die einzigen, die bisher tiefer in ihn eingedrungen sind, sind die revolutionären Klassenkämpfer. Die Intellektuellen wittern die Existenz dieses Kontinents nur, weil sie glauben, ihn wie eine der üblichen Kolonien annektieren und ausbeuten zu können. Diesen Kontinent müssen wir kennenlernen und erforschen, um ihn von seinen Okkupanten zu befreien." (Althusser, Louis; Lenin und die Philosophie - Die Beziehung von Marx zu Hegel - Lenins Hegel-Lektüre; Reinbek 1974; S.66/67) Es lebe der antikoloniale Befreiungskampf des Kontinents der Geschichte?

In seiner Autobiographie kommt er zu einem völlig anderen Ergebnis, wobei zu bemerken ist, daß das gesamte Buch im Stil einer depressiven Abrechnung mit sich selbst gehalten und daher nicht verwunderlich ist: "Seither habe ich entdeckt, wie das jeder tun kann (und Marx hat das im wesentlichen anerkannt), daß das philosophisch und nicht 'wissenschaftlich' Wesentliche des Marxismus seit langem und weit vor Marx ausgesprochen worden ist (Ibn Chaldûn, Montesquieu usw.) - abgesehen von jener 'verschwommenen' und buchstäblich undenkbaeren Arbeitswert-Theorie, die Marx als seine einzige echt persönliche Entdeckung für sich reklamiert." (Althusser 1993; S.243) Hier soll den philosophischen Randbemerkungen der Autobiographie jedoch kein theoretischer Stellenwert zukommen, da sie nur ein Element der Selbstabrechnung Althusser's darstellen.

und spontane Philosophie der Wissenschaftler" von 1967/68 findet man erste Formulierungen, "die eine Wende in unseren Untersuchungen über die Philosophie im allgemeinen sowie über die marxistische Philosophie im besonderen 'eröffnet' haben. Bis dahin (in 'Für Marx' und 'Das Kapital lesen') hatte ich die Philosophie als 'Theorie der theoretischen Praxis' definiert. In diesen Vorlesungen treten jetzt neue Formulierungen auf: In der Philosophie, die keinen Gegenstand hat (in der Art, wie eine Wissenschaft einen Gegenstand hat), geht es um *Einsätze* (d.h., um etwas, das 'auf dem Spiel steht'); die Philosophie produziert keine Erkenntnisse, sondern stellt Thesen auf, usf. Diese *Thesen* eröffnen den Weg, um die Probleme der wissenschaftlichen Praxis und der politischen Praxis *in richtiger Weise* zu stellen, usw."⁴³⁵ Damit erhält die Philosophie die Weihen einer Orientierungshilfe auf dem neuen Kontinent der Wissenschaft, wobei der Eindruck vermieden werden muß, die Maßeinheiten, die der dialektische Materialismus im Rahmen der Vermessung erarbeitet hat, seien schon selbst diese neue Welt. In seinen Reflexionen über Lenin kommt er zu der These: "Zu der Annahme, der Marxismus sei eine neue Philosophie, eine Philosophie der Praxis, haben wir heute weniger Grund denn je. Im Zentrum der marxistischen Theorie ist eine Wissenschaft verborgen, eine absolut einzigartige Wissenschaft, aber eine Wissenschaft. Was der Marxismus an Neuem in die Philosophie einbringt, ist eine neue *Praxis der Philosophie*. *Der Marxismus ist keine (neue) Philosophie der Praxis, sondern eine (neue) Praxis der Philosophie*. Diese neue Praxis der Philosophie kann die Philosophie verändern. Darüber hinaus kann sie in ihren Grenzen bei der Veränderung der Welt *mithelfen*. Freilich nur mithelfen: Denn nicht die Theoretiker, ob Wissenschaftler oder Philosophen, ja nicht einmal die 'Menschen' machen die Geschichte, sondern die 'Massen', d.h. die im Klassenkampf verbundenen Klassen."⁴³⁶ Daß diese Klassenkampfrhetorik vor allem durch ihre Schlichtheit besticht und weniger durch ihr inhaltliches Gewicht zum Sieg im Klassenkrieg der Theorien beiträgt, scheint Althusser im Rahmen des Abflauens des revolutionären Sturms der 68er zunehmend bewußt geworden zu sein, denn ab 1976 bis zum tragischen Ende seines theoretischen Schaffens 1980 widmete er sich der Analyse der "Krise des Marxismus". Rückwirkend kommt er 1978 zu der Einsicht: "Denn heute ist mir klar, daß ich (in "Elemente der Selbstkritik" von 1972 - KSS) wie alle anderen auch *in* und *unter* der Krise des

⁴³⁵ Althusser, Louis; Vorwort von 1974; in: ders. 1985; S.14. In eine ähnliche Richtung gehen auch seine "Elemente der Selbstkritik" (Westberlin 1975; S.95): "Ich sagte damals: Die wesentliche Frage ist die nach der marxistischen Philosophie. Das glaube ich noch immer. Aber wenn ich auch 1960-1965 gesehen habe, welches die wesentliche Frage war, so sehe ich jetzt, daß ich in dieser Frage keine Klarheit hatte (...) Ich habe die Philosophie als 'Theorie der theoretischen Praxis' definiert und ihr durch den einheitlichen Terminus 'Theorie' den Status einer Wissenschaft gegeben. Indem ich die Philosophie theoretisch überschätzte, habe ich sie damals politisch überschätzt, was dann auch diejenigen bemerkt haben, die mir zurecht vorwarfen, ich ließe nicht den Klassenkampf 'eingreifen' (...). Wenn ich heute eine neue Formulierung vorschlage: 'Philosophie ist in letzter Instanz Klassenkampf in der Theorie', so mit dem Ziel, sowohl den Klassenkampf (letzte Instanz) als auch die anderen sozialen Praxen (darunter die wissenschaftliche Praxis) in ihrem 'Verhältnis' zur Philosophie an ihren richtigen Platz zu rücken." Oder vielleicht doch: "Die einsame Stunde der 'letzten Instanz' schlägt nie, weder im ersten noch im letzten Augenblick" (Althusser 1968; S.81)?

⁴³⁶ Althusser 1974; S.44. Die hier versammelten Artikel stammen von 1968.

Marxismus gelebt habe und daß der Zustand des theoretischen (und praktischen) Marxismus in den Jahren 65-72 von der Krise des Marxismus abhing, deren Bedeutung ich damals nicht völlig begriff. Eben *weil* der Marxismus sich damals in einer Krise befand, ist es mir so schwer gefallen, ihr zu entkommen und sie zu erkennen."⁴³⁷

Während sich die in dem Buch "Die Krise des Marxismus" enthaltenen Beiträge "Die historische Bedeutung des 22.Parteitags der FKP" von 1976 und die wütende Protestnote "Wie es in der FKP nicht mehr weitergehen kann" von 1978 vor allem mit spezifischen Problemen der kommunistischen Parteien beschäftigen und die von Althusser aufgeworfene Suche nach einer neuen Organisationsform der Kommunisten zum Mittelpunkt haben, widmet sich der Beitrag "Über die Krise des Marxismus", den Althusser als Redebeitrag für ein Kolloquium der oppositionell-kommunistischen Gruppe "Il Manifesto" in Venedig im November 1977 verfaßt hat, der Krise des Marxismus in Theorie und Praxis. "Was kann man unter 'Krise des Marxismus' verstehen? Es ist ein Phänomen, das in historischen und weltweiten Dimensionen die Schwierigkeiten, Widersprüche und Sackgassen betrifft, in denen sich heute die in der marxistischen Tradition stehenden revolutionären Organisationen des Klassenkampfes befinden. Nicht nur die Einheit der internationalen kommunistischen Bewegung ist davon betroffen, nicht nur ihre überkommenen Organisationsformen werden dadurch zerstört, sondern auch ihre Geschichte selbst wird in Frage gestellt und damit die traditionellen Strategien und Praxisformen. Während der Imperialismus seine bisher schwerste Krise durchmacht und sich beispiellose Kämpfe der Arbeiterklasse und des Volkes entwickeln, sind die kommunistischen Parteien paradoxerweise völlig zersplittert. Daß dieser Widerspruch der Strategien und Praxisformen zudem auch Folgen für die marxistische Theorie selber hat, ist dabei nur ein sekundärer Aspekt dieser grundlegenden Krise."(54) Althusser vertritt dabei, in Gegnerschaft zu Hans Heinz Holz, die meiner Ansicht nach zutreffende These, nach der Praxis und Theorie einer Weltanschauungsbewegung wie zum Beispiel des Marxismus nicht zu trennen seien und es so "idealistisch" sei, die Theorie trotz der sichtbaren Zeichen der Krise als gesund, allmächtig und wahr zu bezeichnen (vgl. 56/57). Eine, auch heute noch weitverbreitete "Reaktionsweise, die für gewisse kommunistische Parteien kennzeichnend ist, besteht darin, die Augen zu verschließen, um nichts sehen zu müssen, und zu schweigen"(58), während Althusser den Marxisten zuruft: "Endlich ist die Krise des Marxismus zum Ausbruch gekommen! Endlich ist sie sichtbar geworden, und endlich beginnen wir, ihre Elemente klar zu erkennen! Endlich kann durch und in dieser Krise etwas Lebenswichtiges und Lebendiges befreit werden!"(59) Anders gesagt, es ist nach Althusser die Aufgabe der Marxisten, die Krise, die seit den 30er Jahren unter

⁴³⁷ Vier Fragen an Louis Althusser; in: Althusser, Louis; Die Krise des Marxismus; Hamburg 1978; S.10 Ab hier beziehen sich alle Angaben im Text (S.) auf "Die Krise des Marxismus". Vgl. zum gleichen Thema: Deppe, Frank; Krise des Marxismus? Perspektiven der Arbeiterbewegung in der Bundesrepublik Deutschland; in: Die versteinerten Verhältnisse zum tanzen bringen - Beiträge zur marxistischen Theorie heute - Leo Kofler zum 80sten Geburtstag; Berlin 1991; S.76-96; Dozekal, Egbert; Von der 'Rekonstruktion' der Marx'schen Theorie zur 'Krise des Marxismus'; Köln 1985; Haug, Wolfgang Fritz; Krise oder Dialektik des Marxismus?; in: Aktualisierung Marx'; Westberlin 1983; S.8-34.

dem Einfluß von Stalin nicht zum Ausbruch gekommen, sondern gewaltsam unterdrückt worden war, rational auszufechten und positiv zu nutzen, wie dies schon früher hätte geschehen müssen und in der Geschichte der marxistischen Bewegung vor 1930 auch schon geschehen ist. Wichtig ist dabei für Althusser, nicht bei der Analyse der Krise vor den Säulenheiligen des Marxismus stehen zu bleiben, sondern anzuerkennen, daß das, "was uns die Theoretiker des Marxismus hinterlassen haben, keine einheitliche und abgeschlossene Totalität (ist), sondern ein Werk, das neben theoretischen Prinzipien und soliden Analysen gleichzeitig auch Schwierigkeiten, Widersprüche und Lücken aufweist."(61/62) Selbst im marxischen "Kapital" "beginnen wir heute recht deutlich zu erkennen, daß die durch seine Darstellungsfolge erzwungene theoretische Einheit größtenteils fiktiv ist"(63) und so muß die Erarbeitung der Methode des Marxismus, der Althusser sein bisheriges Werk gewidmet hatte, auf neuer Grundlage von neuem begonnen werden, wie auch die Erarbeitung einer "marxistischen Staatstheorie"(65) und einer "wirklichen Theorie der Organisationen des Klassenkampfes und vor allem der politischen Partei und der Gewerkschaft."(66) Antworten auf diese Fragen stehen bis heute aus. Wenn Althusser abschließend hofft, daß die Krise "den Marxismus erneuern, seiner Theorie neue Kraft geben, seine Ideologie, seine Organisation und seine Praxisformen modifizieren (kann), um der Arbeiterklasse und allen Lohnabhängigen eine wirkliche Zukunft der gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Befreiung zu eröffnen"(68), so bleibt zu bemerken, daß heute, bald zwanzig Jahre nach dieser Ausrufung der Krise, deutlich wird, daß - so zumindest mein Eindruck - Althusser mit dem Festhalten an der Avantgardetheorie und am revolutionären Mythos der Arbeiterklasse sich und seinen Anhängern selbst die Lösung des Problems verstellt und damit die Chance, den Marxismus zu revitalisieren, versäumt hat, so daß heute der Marxismus als nicht nur in der Krise, sondern sogar als gescheitert betrachtet werden muß. Aber das Gespenst von Karl Marx geht immer noch um - und nicht nur in Europa.

"Lassen Sie mich also, gelehrte und geehrteste Leser, diese gegenwärtige Schrift mit einem natürlich fließenden Schlusse bekrönen. Dieses ist der bishero angeführte und sattsam erwiesene Vorder-Satz: Weder aus der Göttlichen Schrift, weder aus den heiligen Vätern, weder aus dem Auspruch, Verordnungen und Gebräuchen der Kirche, weder aus den alten Dichtern, Geschichtschreibern, Weltweisen, allen Arten der Schriftstellern, weder aus der Erfahrung, weder aus der Vernunft kann die Wirklichkeit und Wirksamkeit der heutigen teuflischen Zauberwerken klar erwiesen, deutlich erhärtet und ungezweifelt erprobt werden; wohl aber aus allen diesen wichtigen Gründen liegt die Eitelkeit, Unwirksamkeit und Nichtigkeit der heutigen Zauberkunst offenbar vor Augen. Also ist der Schluß: die heutige Zauberkunst und Hexerei ist ein großes Welt-betrügendes Nichts."

Ardoino Ubbidente dell' Osa⁴³⁸

3.4. Kriterien und Ansatzpunkte einer Neuinterpretation des marxischen Werkes auf den Trümmern des Marxismus und zu Beginn des 21. Jahrhunderts

Wenn in der Einleitung zu Kapitel 3 die These vertreten wurde, daß an keinen der dargestellten Denker direkt angeknüpft werden kann, sondern es auf "unterirdische Tendenzen" in ihren Analysen ankommt, da diese oft genug Probleme thematisieren, die über den Lösungshorizont der Autoren hinausgehen, so gilt dies auch für einzelne, von ihnen vertretene Gedankengänge. Die ausführliche Hinterfragung ihrer Verarbeitung von Welt ist aber insoweit von Bedeutung für eine Neu-Konstruktion einer praktischen Philosophie in der Tradition von Karl Marx, als aus ihren Werken zentrale Arbeitsfelder exemplifiziert werden können, die 1. von Marx nicht hinreichend beantwortet und 2. für eine praktische Philosophie konstitutiv sind.

Während bei Gramsci das Arbeitsfeld einer "Philosophie der Praxis", also jenes "unbekannten Raumes" zwischen theoretischer Philosophie und Alltagsphilosophie ins Auge springt, ist es bei Lukács die besondere Bedeutung der Ontologie und der Geschichtlichkeit für den Prozeß des menschlichen Denkens und Handelns.

Von Kofler und Bloch kann vor allem ihre positive Fassung des Utopischen in eine Neufassung integriert werden, wobei sich Kofler dem Sendungsbewußtsein des allgemeinen Humanismus, also jener Sphäre der abstrakten, umfassenden Menschlichkeit zuwandte, während Bloch die konkreten, individuellen Handlungsmaximen der Menschen zum Inhalt und Gegenstand seiner Arbeit wählte. Beide Theorien eint, daß sie ausgehend von einer theoretischen Fassung der Zielperspektive rekursiv auf die konkrete Praxis zurückblenden, um so dem Individuum vor dem Hintergrund des großen Ganzen Bewertungskriterien von Handlung zu eröffnen, und wirken so - wie Gramsci und Lukács - in Richtung einer revolutionär gewendeten Ethik.

Korsch und Brecht haben mit ihren Reflexionen über den Marxismus verdeutlicht, daß die marxische Ideologiekritik kein einmaliger Akt der Überwindung einer bürgerlichen, als falsch verstandenen Weltanschauung war, sondern zum zentralen Kriterium der Selbstanwendung transformiert werden muß. Trotz ihres Bewußtseins um die

⁴³⁸ Osa, Ardoino Ubbidente dell' (Pseudonym von Jordan Simon); Das grosse Welt-betrügende Nichts oder die heutige Hexerei und Zauberkunst; Frankfurt und Leipzig 1761; S.599/600.

Notwendigkeit einer Selbstkritik des Marxismus ist der von ihnen gewählte Weg einer Ausformulierung der auf Ethik basierenden Verbindung von Masse und Avantgarde nicht mehr als der Beleg der Unmöglichkeit einer solch schematischen Praxiswerdung von Theorie und markiert so auch den Endpunkt einer an der Aufklärung geschulten Entfremungskritik.

Wenn Horkheimer und Sohn-Rethel mit immer neuen historischen Rekursen die Genese der Vermittlung von Sein und Bewußtsein zu ergründen trachten, so unterstreichen sie die Bedeutung der Geschichtlichkeit für das de facto, deren zentrale Position im Geflecht der Dinge so zum Memento praktischer Philosophie wird. Während ihre Gegenüberstellung von als negativ begriffener Moderne und a priori gesetzter, positiver Natur des Menschen abzulehnen ist, kann an ihre Darlegungen der Subjekt-Objekt-Vermittlung und ihre Ideologie- und Erkenntniskritik angeknüpft werden, wobei zu berücksichtigen ist, daß eine nur kritische Liquidierung ohne zumindest eine oberflächliche Postulierung einer Alternative und Möglichkeiten zur Durchsetzung derselben kaum geeignet erscheint, der Praxiswerdung von praktischer Philosophie dienlich zu sein.

Wenn es um die Frage der unterirdischen Tendenzen in einzelnen Werken des kritischen Marxismus und um Möglichkeiten ihrer Einbindung in eine Neuinterpretation des marxischen Werkes geht, dann gilt es vor allem, an die Darlegungen von Jean-Paul Sartre über das Verhältnis von "Mensch als Ursache" und "Mensch als Folge" und an die diesem Verhältnis inhärenten Möglichkeiten zur Freiheit produktiv anzuknüpfen. Vor allem Sartres Rekurs auf die die Praxis strukturierenden Grundmotive des menschlichen Handelns und ihre individuellen Manifestationen im Spannungsgeflecht "Individuum-Gesellschaft" eröffnet den Blick auf ein zentrales Arbeitsfeld praktischer Philosophie. Während Althusser als Ermahnung verstanden werden kann, die eigenen Gedanken präzise und den Dingen adäquat zu artikulieren, prädestiniert der universelle Ansatz Sartre dazu, sein Werk "Kritik der dialektischen Vernunft" als lebendigen Kontrast zusammen mit den "Pariser Manuskripten" von Marx als Stichwortzettel in eine Neufassung praktischer Philosophie in der Tradition von Karl Marx zu integrieren, wobei versucht werden muß, den stellenweisen Apriorismus Sartres, aber auch des frühen Marx, zu überwinden.

Eine praktische Philosophie, die es nicht vermag, vor ihrem Schritt in Richtung einer vorerst theoretischen Konstitution von Praxis einen einleuchtenden Erklärungsversuch für die Summe der Möglichkeiten menschlicher Handlung zu entwickeln und die diesen Handlungen zugrundeliegenden Momente zu dechiffrieren, wird kaum in der Lage sein, Begründungen zu liefern, warum das Individuum im Sinne der von ihm favorisierten Möglichkeit handeln soll und nicht anders.

Am Ende einer Studie muß der Autor sich fragen lassen, welchen Sinn und welchen Erkenntnisgewinn die vorliegenden Arbeitsergebnisse darstellen und welche Stellung sie im Kontext der Forschung einnehmen, denn dem Betrachter dürfte kaum entgangen sein,

daß es sich bei der vorliegenden Studie um eine "gewordne Form im Flusse der Bewegung" handelt, über deren Ziel noch spekuliert werden kann.⁴³⁹ Durch die immanente Kritik verschiedener Marxinterpretationen wurden praktisch-philosophische Hintergründe des für alle Betrachter sichtbaren Phänomens des Scheiterns einer ersten Praxiswerdung einer universellen, praktischen Philosophie gesucht und ansatzweise gefunden. Wenn dieser Prozeß einer immanenten Kritik dem Leser vor dem Hintergrund des offensichtlichen Kontextes langatmig und wenig ergiebig erscheint, so darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß die in der Realität erfolgte, praktische De-Konstruktion des Marxismus⁴⁴⁰ gerade nicht die emanzipativen Bruchstücke des marxischen Werkes und seiner marxistischen Auslegungsvariante ans Tageslicht befördert hat, sondern daß die Staubwolke der Niederlage alle Elemente, seien sie überkommen oder innovativ, ins gleiche fahle Licht des Vergessens gestellt hat.

Ein Ergebnis der kritischen Analyse der marxistischen Auslegungsvariante des marxischen Werkes ist es, daß ein übereiltes Errichten einer Verbindung zwischen der Welt des *facto* und einer Welt gemäß den Maximen von Freiheit, Gleichheit und Solidarität - denn was ist praktische Philosophie anderes? - unter dem Primat einer voluntaristischen Praxis dazu geführt hat, daß sich der Marxismus trotz seiner soliden Fundamente im marxischen Werk nicht mit Erfolg dem Test durch die Praxis stellen konnte. Noch bevor über neue Baupläne und Bindemittel für die in dieser Studie fein säuberlich geprüften und vom Mörtel des marxistischen Systems befreiten Bruchstücke des Aquäduktes nachgedacht werden kann, müssen auch die marxischen Fundamente mittels der in der Einleitung entwickelten Kriterien auf ihre Tragfähigkeit im 21. Jahrhundert überprüft werden. Ein Weg zur Lösung dieses Problems liegt dabei in dem Umstand begründet, daß emanzipative Philosophie auch verstanden werden kann als adäquate Erläuterung der Begriffe Freiheit, Gleichheit und Solidarität bzw. ihrem Wechselwirkungsgeflecht in der konkreten Praxis. Während bei der Analyse der marxischen Darlegungen zum Begriff der Freiheit vor allem die Interaktion des Menschen als Ursache und des Menschen als Wirkung bzw. des Individuums und der Gesellschaft vor dem Hintergrund der Genese und der Entfremdung durchleuchtet werden muß, muß angesichts der realen Manifestation einer Gleichheit mittels Zwang und Terror untersucht werden, welche Alternativen im marxischen Werk enthalten sind, und schließlich muß die Betrachtung des

⁴³⁹ In diesem Sinne gleicht der Autor dem modernen Hamlet in der Überlieferung von Paul Valéry (Die Krise des Geistes - Drei Essays; Wiesbaden 1956; S.12/13): "Und jetzt - auf einer ungeheuren Terrasse von Helsingör, die von Basel bis Köln reicht, die an die Dünen von Nieuport, an die Sümpfe der Somme, an die Kreidefelsen der Champagne und den Granit des Elsaß grenzt, erschaut der europäische Hamlet Millionen Gespenster. Aber er ist ein sehr intellektueller Hamlet. Er meditiert über Sein und Nichtsein der Wahrheiten. Die Geister, die ihm erschienen sind - alle Probleme, um die wir uns streiten; unsere Ruhmestitel, für ihn sind sie Gewissensqualen (...) Greift er nach einem Schädel, so ist es ein erlauchter Schädel. - 'Wessen warst du?' - Der da war Leonardo. (...) Und der da ist der Leibnizens, der vom Weltfrieden träumte. Und der da war Kant; Kant zeugte Hegel, dieser zeugte Marx, dieser zeugte - wen? Hamlet ist sehr unschlüssig, was tun mit allen diesen Schädeln. Soll er sie preisgeben? (...) Wird er dann nicht aufhören, er selbst zu sein?"

⁴⁴⁰ Vgl.: Ryan, Michael; Marxism and Deconstruction - A Critical Articulation; New York 1982.

Begriffsfeldes Solidarität zeigen, ob mit Marx eine Alternative zur Brüderlichkeit der Henker (Sartre) erarbeitet werden kann, die über die hohlen Phrasen moralisierender Appelle hinausgeht.

Da ein anderes Ergebnis dieser Studie die These ist, daß auch die faszinierendste und durchdachtste Beschreibung einer Zielperspektive Philosophie noch nicht emanzipativ, d.h. praktisch werden läßt, sondern daß ein zentrales Element praktischer Philosophie die zumindest theoretisch nachvollziehbare Beschreibung dieses Weges enthalten muß, gilt es, diese potentielle Durchsetzung nachvollziehbar zu entwickeln. Die Betrachtung des anarchistischen Theoriegebäudes kann dabei als ein Wegweiser genutzt werden, da die anarchistische Auslegungsvariante emanzipativer Philosophie vor dem Hintergrund ihrer eigenen Wirkungslosigkeit, als in den Sphären des theoretischen oder praktischen Experimentes verbliebenes Denken, scheinbar zum Gegenpol der voluntaristischen Praxis des Marxismus wurde.

Am Ende dieses vorerst noch hypothetischen Projektes einer Neufassung kann nicht ein Fahrplan zur revolutionären Überwindung des de facto stehen, sondern nur die rational nachvollziehbare Darlegung einer Möglichkeit einer Veränderung, ohne daß über die Potenz ihrer Umsetzung bzw. über ihren Einfluß auf Menschen, die nach Emanzipation streben, mehr gesagt werden könnte als über die Folgen des individuellen Traums von Freiheit, den wohl ein jeder hat - und doch nicht verwirklicht. Praktische Philosophie scheint in diesem Sinne der Kunst des Sandburgenbauens zu gleichen, denn auch wenn jeder Baumeister in seiner Burg nicht nur die Manifestation der Konstruktion sieht, sondern auch ein Monument menschlichen Denkens, so verdeutlicht die fremde Kraft des Mondes, welch trägerischer Gesell der Geist oft ist.

4. Literaturliste

- Adler**, Victor; Briefwechsel; Wien 1922.
- Adorno**, Theodor W./ **Sohn-Rethel**, Alfred; Briefwechsel 1936-1969; München 1991.
- Ahrweiler**, Georg (Hrg.); Dialektik zwischen Idealismus und Proletariat; Köln 1978.
- Albrecht**, Richard; Die gegenwärtige Korsch-Rezeption in der BRD und in Westberlin; in: Sozialistische Politik Nr.22/1973.
- Althusser**, Louis; Für Marx; Frankfurt/Main 1968.
- ders.; Freud und Lacan; Westberlin 1970.
- ders.; Das Kapital lesen; Reinbek 1972.
- ders.; Lenin und die Philosophie - Die Beziehung von Marx zu Hegel - Lenins Hegel-Lektüre; Reinbek 1974.
- ders.; Ideologie und ideologische Staatsapparate - Aufsätze zur marxistischen Theorie; Hamburg 1977.
- ders.; Die Krise des Marxismus; Hamburg 1978.
- ders.; Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler; Hamburg 1985.
- ders.; Machiavelli, Montesquieu, Rousseau; Hamburg 1987.
- ders.; Die Zukunft hat Zeit - Die Tatsachen; Frankfurt/Main 1993.
- Anderson**, Perry; Antonio Gramsci - Eine kritische Würdigung; Westberlin 1979.
- Apitzsch**, Ursula; Gesellschaftstheorie und Ästhetik bei Georg Lukács bis 1933; Stuttgart 1977.
- Arendt**, Hannah; Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft; Frankfurt/Main 1958.
- Aristoteles**; Metaphysik; Hamburg 1989.
- Aron**, Raymond; Die heiligen Familien des Marxismus; Hamburg 1970.
- Aurel**, Marc; Selbstbetrachtungen; Leipzig 1982.
- Autorenkollektiv**; Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (Bolschewiki) Kurzer Lehrgang; Berlin 1946.
- Autorenkollektiv**; Georg Lukács zum siebzigsten Geburtstag; Berlin/DDR 1955.
- Autorenkollektiv**; Ernst Blochs Revision des Marxismus - Kritische Auseinandersetzungen marxistischer Wissenschaftler mit der Blochschen Philosophie; Berlin/DDR 1957.
- Autorenkollektiv**; Über Ernst Bloch; Frankfurt/Main 1968.
- Autorenkollektiv**; Politische Ökonomie des Sozialismus und ihre Anwendung in der DDR; Berlin/DDR 1969.
- Autorenkollektiv**; Geschichte und Klassenbewußtsein heute; Amsterdam 1971.
- Autorenkollektiv**; Brechts Tui-Kritik; Argument-Sonderband Nr.11/1976.
- Autorenkollektiv**; Georg Lukács und der Revisionismus; Westberlin 1977.
- Autorenkollektiv**; Antonio Gramsci - Revolutionär und Internationalist; Berlin/DDR 1978.
- Autorenkollektiv**; Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR - Von 1945 bis Anfang der sechziger Jahre; Berlin/DDR 1979.
- Autorenkollektiv**; Zur Aktualität Bert Brechts; Argument-Sonderband Nr.50/1980.
- Autorenkollektiv**; Aktualisierung Marx'; Argument-Sonderband Nr.100/1983.

Autorenkollektiv; Der Bund der Kommunisten - Dokumente und Materialien; Berlin/DDR 1983ff.

Autorenkollektiv; Politische Ökonomie des Kapitalismus und des Sozialismus - Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium; Berlin/DDR 1986.

Autorenkollektiv; Kleines Politisches Wörterbuch 7.Auflage; Berlin/DDR 1988.

Autorenkollektiv; Bruder Nietzsche? Wie muß ein marxistisches Nietzsche-Bild heute aussehen?; Düsseldorf 1988.

Autorenkollektiv; Die Linie Luxemburg - Gramsci: Zur Aktualität und Historizität marxistischen Denkens; Argument-Sonderband Nr.159/1989.

Autorenkollektiv; Wissenschaftlicher Sozialismus - Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium; Berlin/DDR 1989.

Autorenkollektiv; Moderne - Nietzsche - Postmoderne; Berlin 1990.

Autorenkollektiv; Antonio Gramsci - Hintergrund Sonderausgabe; Osnabrück 1991.

Autorenkollektiv; Antonio Gramsci - Vergessener Humanist?; Berlin 1991.

Autorenkollektiv; Die versteinerten Verhältnisse zum Tanzen bringen - Beiträge zur marxistischen Forschung heute - Leo Kofler zum 80sten Geburtstag; Berlin 1991.

Bacon, Francis; Summi Angliae Cancellarii - Novum Organum Scientiarum; Leiden 1645.

Balibar, Étienne; Für Althusser; Mainz 1994.

Balibar, Étienne/ **Wallerstein**, Immanuel; Rasse, Klasse, Nation - Ambivalente Identitäten; Hamburg 1990.

Bauer, Adolf/ **Eichhorn**, Wolfgang (I)/ **Kröber**, Günter/ **Schulze**, Hans/ **Segeth**, Wolfgang/ **Wüstneck**, Klaus-Dieter; Philosophie und Prognostik; Berlin/DDR 1968.

Bauer, Otto; Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie; Wien 1924.

Benjamin, Walter; Versuch über Brecht; Frankfurt/Main 1971.
ders.; Gesammelte Schriften; Frankfurt/Main 1991.

Benseler, Frank (Hrg.); Revolutionäres Denken - Georg Lukács; Darmstadt/Neuwied 1984.

Bergmann, Theodor/ **Keßler**, Mario (Hrg.); Ketzer im Kommunismus - Alternativen zum Stalinismus; Mainz 1993.

Bernbach, Udo/ **Trautmann**, Günter (Hrg.); Georg Lukács: Kultur - Politik - Ontologie; Opladen 1987.

Berthold, Jürgen; Althusser Lektüren - Lektüre, Ideologie, Dialektik in Louis Althusseres Diskurs; Würzburg 1992.

Bertram, Ernst; Nietzsche - Versuch einer Mythologie; Berlin 1918.

Bischoff, Joachim/ **Menard**, Michael; Marktwirtschaft und Sozialismus - Der dritte Weg; Hamburg 1990.

Bloch, Ernst; Durch die Wüste - Kritische Essays; Berlin 1923.
ders.; Vom Hasard zur Katastrophe - Politische Aufsätze 1934-1939; Frankfurt/Main 1972.
ders.; Gesamtausgabe; Frankfurt/Main 1977.

Bloch, Ernst (Hrg.); Marxismus und Anthropologie - Festschrift für Leo Kofler; Bochum 1980.

- Böckmann**, Paul; Provokation und Dialektik in der Dramatik Bertolt Brechts; Köln 1961.
- Bolte**, Gerhard; Von Marx bis Horkheimer - Aspekte kritischer Theorie im 19. und 20. Jahrhundert; Darmstadt 1995.
- Borggräfe**, Anke/ **Schmidt-Soltau**, Kai; Über die Schlechtigkeit des Totalitarismus und das Märchen von der demokratischen Alternative; in: Hintergrund Nr.1/95.
- Bormans**, Peter; Brecht und der Stalinismus; in: Brecht-Jahrbuch 1974.
- Brand**, P./ **Kotzias**, N./ **Sandkühler**, H.J./ **Schindler**, H./ **Schumacher**, F./ **Haren**, W. van/ **Wilmes**, M.; Der autonome Intellektuelle - Alfred Sohn-Rethels 'kritische' Liquidierung der materialistischen Dialektik und Erkenntnistheorie; Berlin/DDR 1976.
- Braun**, Hans-Jürgen (Hrg.); Über Cassirers Philosophie der symbolischen Formen; Frankfurt/Main 1988.
- Brecht**, Bertolt; Die Maßnahme - Kritische Ausgabe mit einer Spielanleitung von Reiner Steinweg; Frankfurt/Main 1972.
- ders.; Werke - Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe; Berlin und Frankfurt/Main 1988ff.
- Brüggemann**, Heinz; Literarische Technik und soziale Revolution - Versuch über das Verhältnis von Kunstproduktion, Marxismus und literarischer Tradition in den theoretischen Schriften Bertolt Brechts; Hamburg 1973.
- Brühmann**, Horst; 'Der Begriff des Hundes bellt nicht' - Das Objekt der Geschichte der Wissenschaften bei Bachelard und Althusser; Wiesbaden 1980.
- Bucharin**, Nikolai; Theorie des historischen Materialismus - Gemeinverständliches Lehrbuch der Marxistischen Soziologie; Hamburg 1922.
- Bucharin**, Nikolai/ **Preobraschensky**, Jewgeny A.; ABC des Kommunismus - Populäre Erläuterung des Programms der Kommunistischen Partei Rußlands (Bolschewiki); Hamburg 1921.
- Buci-Glucksmann**, Christine; Gramsci und der Staat - Für eine materialistische Theorie der Philosophie; Köln 1981.
- Buck**, Theo; Brecht und Diderot oder Schwierigkeiten mit der Nationalität in Deutschland; Tübingen 1971.
- Buckmiller**, Michael; Zur Aktualität von Karl Korsch; Frankfurt/Main 1981.
- Bütow**, Hellmuth; Philosophie und Gesellschaft im Denken Ernst Blochs; Westberlin 1963.
- Buhr**, Manfred/ **Klaus**, Georg; Philosophisches Wörterbuch 14.Auflage; Westberlin 1987.
- Bunge**, Hans (Hrg.); Brechts Lai-Tu - Erinnerungen und Notate von Ruth Berlau; Berlin/DDR 1989.
- Burrichter**, Clemens (Hrg.); Ein kurzer Frühling der Philosophie - DDR - Philosophie in der 'Aufbauphase'; Paderborn 1984.
- Camus**, Albert; Der Mythos von Sisyphos; Reinbek 1985.
- Cassirer**, Ernst; Freiheit und Form; Berlin 1922.
- ders.; Die Idee der republikanischen Verfassung - Rede zur Verfassungsfeier am 11.August 1928; Hamburg 1929.

ders.; Philosophie der symbolischen Formen; Darmstadt 1973-1975.

ders.; Symbol, Myth and Culture - Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1933-1945; London 1979.

ders.; Symbol, Technik, Sprache: Aufsätze aus den Jahren 1927-1933; Hamburg 1985a.

ders.; Der Mythos des Staates - Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens; Frankfurt/Main 1985b.

ders.; Versuch über den Menschen; Frankfurt/Main 1990.

Claas, Herbert; Die politische Ästhetik Bertolt Brechts vom Baal zum Cäsar; Frankfurt/Main 1977.

Claussen, Detlev (Hrg.); Blick zurück auf Lenin - Lukács und die Oktoberrevolution; Frankfurt/Main 1990.

Coassin-Spiegel, Hermes; Gramsci und Althusser - Eine Kritik der Althusser'schen Rezeption von Gramsci's Philosophie; Westberlin 1983.

Cohen, Gerald A.; Karl Marx's Theory of History - A Defence; Princeton 1978.

Cohen-Solal, Annie; Sartre 1905-1980; Reinbek 1988.

Conrad, Joseph; Herz der Finsternis; Frankfurt/Main 1995.

Damus, Renate; Ernst Bloch - Hoffnung als Prinzip - Prinzip ohne Hoffnung; Meisenheim am Glan 1971.

Danto, Arthur C.; Nietzsche as Philosopher; New York 1965.

ders.; Sartre; Göttingen 1993.

ders.; Die Verklärung des Gewöhnlichen; Frankfurt/Main 1991.

Derrida, Jacques; Marx' Gespenster - Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale; Frankfurt/Main 1995.

Diederich, Werner; Marx-Renaissance im Westen? Ein Literaturbericht zum 'Analytischen Marxismus'; in: Dialektik Nr.16/1988 und Dialektik Nr.17/1989.

Divis, Jindrich; Een overloed aan Onbehagen - D.B.Rjazanov in de Russische Sociaal-Democratie 1901-1903; Leiden 1988.

Dombrowski, Heinz D./ **Krause**, Ulrich/ **Roos**, Paul (Hrg.); Symposium Warenform - Denkform: Zur Erkenntnistheorie Sohn-Rethels; Frankfurt/Main 1978.

Dorestal, Yves; Der Begriff der Geschichte bei Sartre - Existentialismus und Marxismus; Frankfurt/Main 1974.

Dornuf, Stefan; Mundtoter Marxist; in: Konkret Nr.12/1994.

Dostojewski, Fjodor; Die Dämonen; München 1985.

Dozekal, Egbert; Von der 'Rekonstruktion' der marx'schen Theorie zur 'Krise des Marxismus'; Köln 1985.

Droesser, Gerhard; Praxisreflexionen; Frankfurt/Main 1993.

Eco, Umberto; Der Name der Rose; München 1982.

ders.; Streichholzbriefe; München 1990.

Edelinger, Herbert; Prognostik und Sozialismus; Berlin/DDR 1968.

Elliot, Gregory; Althusser - The Detour of Theory; London 1987.

Elster, Jon; Making Sense of Marx; Cambridge 1985.

Falkenfeld, Manfred; Marx und Nietzsche; Leipzig 1899.

Fanon, Frantz; Die Verdammten dieser Erde; Frankfurt/Main 1981.

Farocki, Harun/ Jürgens, Hella; Meine Existenz war da ziemlich im Hinterzimmer: Ein Gespräch mit Alfred Sohn-Rethel 1974 über die Quellenlage antikapitalistischer Forschung; in: Filmkritik Nr.263/1978.

Fekete, Éva/ Karádi, Éva (Hrg.); Georg Lukács - Sein Leben in Bildern, Selbstzeugnissen und Dokumenten; Stuttgart 1981.

Feuerbach, Ludwig; Anthropologischer Materialismus - Ausgewählte Schriften; Frankfurt/Main 1967.
ders.; Werke; Frankfurt/Main 1975.

Figge, Udo Ludwig (Hrg.); Semiotik: Interdisziplinäre und historische Aspekte; Bochum 1989.

Fiori, Guisepppe; Das Leben des Antonio Gramsci; Westberlin 1979.

Foucault, Michel/ Geismar, Allan/ Glucksmann, André; Neuer Faschismus, neue Demokratie; Westberlin 1972.

Franz, Trautje; Revolutionäre Philosophie in Aktion - Ernst Blochs politischer Weg, genauer besehen; Hamburg 1985.

Frei, Alfred Georg; Antonio Gramsci - Theoretiker des demokratischen Übergangs zum Sozialismus; Westberlin 1978.

Fritzsche, Gustav; William Morris' Sozialismus und anarchistischer Kommunismus - Darstellung des Systems und Untersuchung der Quellen; Leipzig 1927.

Fuegi, John; Brecht & Co. - Sex, Politics, and the Making of the Modern Drama; New York 1994.

Fukuyama, Francis; Das Ende der Geschichte - Wo stehen wir?; München 1992.

Gentsch, Lutz; Realsozialismus und Karl Marx - Die Stalinismus-Legende; Frankfurt/Main 1992.

Gerlach, Hans-Martin/ Mocek, Sabine/ Sailer, Joachim (Hrg.); Georg Lukács 1885-1971: Hallesche Tagung 1985 anlässlich der 100.Wiederkehr des Geburtstages von Georg Lukács; Wittenberg 1986.

Glasier, John Bruce; William Morris and the Early Days of the Socialist Movement; London 1921.

Gmünder, Ulrich; Kritische Theorie - Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas; Stuttgart 1985.

Göbler, Klaus; Der zweifelhafte 'Marxismus' des Alfred Sohn-Rethel; in: DZfPh Nr.11/1975.

Goldschmidt, Werner; Zum Zusammenhang von Lage und Rolle der Arbeiterklasse im Frühwerk von Karl Marx und Friedrich Engels; in: Dialektik Nr.2/1991;
ders.; 'Über die geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Produktion' - Zum wissenschaftlichen Satus der Revolutionstheorie im *Kapital* zwischen 'positiver Wissenschaft' und 'Konstruktion a priori'; in: Dialektik Nr.3/1992.

Goode, Patrick; Karl Korsch - A Study in Western Marxism; London 1979.

Gorz, André; Der schwierige Sozialismus; Frankfurt/Main 1968.
ders.; Abschied vom Proletariat - Jenseits des Sozialismus; Frankfurt/Main 1988.
ders.; Kritik der ökonomischen Vernunft - Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft; Westberlin 1989.

- Gramsci**, Antonio; Briefe aus dem Kerker; Leipzig o.J.
 ders.; Zur Politik, Geschichte und Kultur; Leipzig 1980.
 ders.; Gedanken zur Kultur; Leipzig 1987.
 ders.; Marxismus und Kultur; Hamburg 1987.
 ders.; Gefängnishefte; Hamburg 1991ff.
 ders.; Briefe 1908-1926 - Eine Auswahl; Wien 1992.
 ders.; Gefängnisbriefe; Berlin 1995.
- Greffrath**, Mathias; Die Zerstörung einer Vernunft - Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern; Frankfurt/Main 1989.
- Grimm**, Bodo; Konstitutionsbedingungen, Inhalt und Funktion der Theorie Louis Althusser; Köln 1980.
- Grimm**, Reinhold; Brecht und Nietzsche oder Geständnisse eines Dichters - Fünf Essays und ein Bruchstück; Frankfurt/Main 1979.
- Gropp**, Rugard Otto; Unmarxistische Geschichtsdeutung; in: Einheit Nr.6/1949.
 ders.; Kofler - Ein ideologischer Schädling; in: Einheit Nr.5/1950.
- Gross**, Michael; Brecht und die Philosophie; in: DZfPh Nr.3/1988.
- Gumnior**, Helmut/ **Ringguth**, Rudolf; Horkheimer; Reinbek 1973.
- Habermas**, Jürgen; Philosophisch-politische Profile; Frankfurt/Main 1987.
- Halfmann**, Jost/ **Rexroth**, Tillman; Marxismus als Erkenntniskritik - Sohn-Rethels Revision der Werttheorie und die produktiven Folgen eines Mißverständnisses; München 1976.
- Hall**, Stuart; Rassismus und kulturelle Identität; Hamburg 1994.
- Harich**, Wolfgang; Nietzsche und seine Brüder - Eine Streitschrift; Schwedt 1994.
- Hartmann**, Klaus; Die Philosophie Jean-Paul Sartres - Zwei Untersuchungen zu L'Être et le néant und zur Critique de la raison dialectique; Westberlin 1983.
- Hartmann**, Nicolai; Möglichkeit und Wirklichkeit; Berlin 1938;
 ders.; Der Aufbau der realen Welt; Berlin 1940.
 ders.; Philosophie der Natur; Westberlin 1950.
- Haug**, Wolfgang Fritz; Der plurale Marxismus; Westberlin 1985 u. 1987.
 ders.; Jean-Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden; Hamburg 1991.
 ders.; Philosophieren mit Brecht und Gramsci; Berlin 1996.
- Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich; Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte; Hamburg 1955.
 ders.; Phänomenologie des Geistes; Hamburg 1988.
 ders.; Wissenschaft der Logik - Die Lehre vom Sein (1832); Hamburg 1990.
 ders.; Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830); Hamburg 1991.
- Heinrich**, Klaus; Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen; Frankfurt/Main 1964.
- Hermann**, István; Georg Lukács - Sein Leben und Wirken; Budapest 1985.
- Hirschfeld**, Uwe/ **Rügemer**, Werner (Hrg.); Utopie und Zivilgesellschaft - Rekonstruktionen, Thesen und Informationen zu Antonio Gramsci; Berlin 1990.
- Hobsbawn**, Eric; Nationen und Nationalismus - Mythos und Realität seit 1780; Frankfurt/Main 1991.

Hörisch, Jochen; Identitätszwang und Tauschabstraktion - Zu Alfred Sohn-Rethels soziogenetischer Erkenntnistheorie; in: Philosophische Rundschau Nr.1-2/1978.
ders.; Theorie der Verausgabung und Verausgabung der Theorie - Benjamin zwischen Bataille und Sohn-Rethel; Bremen 1983.

Holz, Hans Heinz; Jean-Paul Sartre - Darstellung und Kritik seiner Philosophie; Meisenheim am Glan 1950.
ders.; logos spermaticos - Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt; Darmstadt/Neuwied 1975.
ders.; Die abenteuerliche Rebellion - Bürgerliche Protestbewegungen in der Philosophie - Stirner, Nietzsche, Sartre, Marcuse; Darmstadt/Neuwied 1976.
ders.; Niederlage und Zukunft des Sozialismus; Essen 1991.

Holz, Hans Heinz/ **Prestipino**, Guiseppo (Hrg.); Antonio Gramsci heute; Bonn o.J.
Holz, Hans Heinz/ **Sandkühler**, Hans Jörg (Hrg.); Betr. Gramsci; Köln 1980.

Horkheimer, Max; Gesammelte Schriften; Frankfurt/Main 1985ff.

Horster, Detlev; Bloch zur Einführung; Hannover 1980.

Israel, Joachim; Der Begriff Entfremdung - Makrosoziologische Untersuchung von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart; Hamburg 1972.

Jameson, Frederic; Spätmarxismus - Adorno oder Die Beharrlichkeit der Dialektik; Hamburg 1992.

Janz, Curt-Paul; Friedrich Nietzsche - Biographie; München 1981.

Jaspers, Karl; Nietzsche - Einführung in das Verständnis seines Philosophierens; Westberlin 1951.

Jay, Martin; Dialektische Phantasie - Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950; Frankfurt/Main 1983.

Jost, Roland; Vom aphoristischen Philosophieren oder: Wie die Sprache der Wirklichkeit folgt - Brechts 'Me-ti Buch der Wendungen'; in: Weimarer Beiträge Nr.10/1984.

Jung, Werner; Georg Lukács; Stuttgart 1989.

Kallscheuer, Otto; Marxismus und Erkenntnistheorie in Westeuropa; Frankfurt/Main 1986.

Kammler, Jörg; Politische Theorie von Georg Lukács - Struktur und historischer Praxisbezug bis 1929; Darmstadt/Neuwied 1974.

Karsz, Saül; Theorie und Politik: Louis Althusser; Frankfurt/Main 1975.

Kaufmann, Walter; Nietzsche - Philosoph, Psychologe, Antichrist; Darmstadt/Neuwied 1982.

Kellner, Douglas (Ed.); Karl Korsch - Revolutionary Theory; London 1977.

Khella, Karam; Mythos Marx - Eine Geschichts- und Theorierevision; Hamburg 1995.

Kirsch, Hans-Christian; William Morris - Ein Mann gegen die Zeit: Leben und Werk; Köln 1983.

Klaus, Georg; Jesuiten, Gott, Materie - Des Jesuitenpaters Wetter Revolte wider Vernunft und Wissenschaft; Berlin/DDR 1958.

Klein, Michael; Antifaschistische Demokratie und nationaler Befreiungskampf - Die nationale Politik der KPD 1945-1953; Westberlin 1986.

Klemperer, Victor; LTI; Leipzig 1978.

Koch-Oehmen, Reinhard; Lukács und Sartre - Zum Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und Sozialphilosophie des westlichen Marxismus; Hamburg 1988.

König, Traugott (Hrg.); Sartre - Ein Kongreß; Reinbek 1988.

Kofler, Leo; Die Wissenschaft von der Gesellschaft - Umriss einer Methodenlehre der dialektischen Soziologie (hrsg. unter dem Pseudonym 'Stanislaw Warynski'); Bern 1944; ders.; Marxistischer oder stalinistischer Marxismus? - Eine Betrachtung über die Verfälschung der marxistischen Lehre durch die stalinistische Bürokratie (hrsg. unter dem Pseudonym 'Jules Dévérité'); Köln 1951.

ders.; Der Fall Lukács - Georg Lukács und der Stalinismus - Der Fall Lukács - Eine Tragödie des Stalinismus (hrsg. unter dem Pseudonym 'Jules Dévérité'); Köln 1952.

ders.; Das Wesen und die Rolle der stalinistischen Bürokratie; Köln 1952.

ders.; Marxismus und Sprache - Zu Stalins Untersuchung 'Über den Marxismus in der Sprachwissenschaft'; Köln 1952.

ders.; Staat, Gesellschaft und Elite zwischen Humanismus und Nihilismus; Ulm 1960.

ders.; Perspektiven des revolutionären Humanismus; Reinbek 1968.

ders.; Stalinismus und Bürokratie; Berlin und Neuwied 1970.

ders.; Aggression und Gewissen - Grundlegung einer anthropologischen Erkenntnistheorie; München 1973.

ders.; Die Vergeistigung der Herrschaft - Bd.1: Der Staat als Ensemble des Verhältnisses von Intelligenz, Bürokratie und Elite; Frankfurt/Main 1986a.

ders.; Geschichte und Klassenbewußtsein - Diskussion mit Leo Kofler über die Aktualität Lukács'; in: Sozialismus Nr.9/1986b.

ders.; Die Kritik ist der Kopf der Leidenschaft - Aus dem Leben eines marxistischen Grenzgängers; Hamburg 1987.

ders.; Zu Georg Lukács' Demokratieauffassung; in: Marxistische Blätter Nr.4/1990.

ders.; Die Vergeistigung der Herrschaft - Bd.2: Gesellschaft und Elite zwischen Humanismus und Nihilismus; Frankfurt/Main 1991.

ders.; Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft; Berlin 1992.

Kolakowski, Leszek; Die Hauptströmungen des Marxismus: Entstehung - Entwicklung - Zerfall; München 1976-1978.

Koo, Seung-Hoe; Karl Korsch und die Historisierung des Marxismus; Darmstadt 1992.

Korsch, Karl; Marxismus und Philosophie; Frankfurt/Main 1966.

ders.; Karl Marx; Frankfurt/Main 1967.

ders.; Die materialistische Geschichtsauffassung und andere Schriften; Frankfurt/Main 1974.

ders.; Gesamtausgabe; Frankfurt/Main 1980ff.

Kossok, Manfred; Vergleichende Geschichte der neuzeitlichen Revolutionen - Methodologische und empirische Forschungsprobleme; Berlin/DDR 1981.

Kratz, Steffen; Sohn-Rethel zur Einführung; Hannover 1980.

Krois, John M.; Symbolic Forms and History; Yale 1987.

Krosigk, Friedrich von; Philosophie in politischer Aktion bei Jean-Paul Sartre; München 1969.

Kuczynski, Jürgen; Memoiren - Die Erziehung des J.K. zum Kommunisten und Wissenschaftler; Berlin/DDR 1973.

ders.; Ein linientreuer Dissident - Memoiren 1945-1989; Berlin 1992.

ders.; Ein hoffnungsloser Fall von Optimismus? - Memoiren 1989-1994; Berlin 1994.

Kuczynski, Jürgen/ **Steinitz**, Wolfgang (Hrg.); Große Sowjet-Enzyklopädie - Reihe Länder der Erde: Deutschland; Berlin/DDR 1953.

Kühnl, Reinhard; Nation - Nationalismus - Nationale Frage; Köln 1986.

Kuhlmann, Wolfgang/ **Böhler**, Dietrich (Hrg.); Kommunikation und Reflexion; Frankfurt/Main 1982.

Kuhnen, G./ **Schlüter**, H.; Mythos Revolutionäres Subjekt; Hamburg 1990.

Kurz-Scherf, Ingrid; Fragen an eine Kritik der politischen Ökonomie der Arbeit; in: Das Argument Nr.199/1993.

Labica, Georges; Der Marxismus-Leninismus - Elemente einer Kritik; Westberlin 1986.

Lefenstein, Arthur; Nietzsche im Urteil der Arbeiterklasse; Leipzig 1914.

Leineweber, Bernd; Intellektuelle Arbeit und kritische Theorie - Eine Untersuchung zur Geschichte der Theorie in der Arbeiterbewegung; Frankfurt/Main 1977.

Lendvai, Ferenc L.; Georg Lukács - Über die Ontologie des gesellschaftlichen Seins und die Marxsche Auffassung der Gesellschaft; in: DZfPh Nr.6/1990.

Lenin, Wladimir I.; Werke; Berlin/DDR 1953ff.

ders.; Briefe; Berlin/DDR 1967-1976.

Löwith, Karl; Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen; Stuttgart 1956.

Lock, Grahame; Der analytische Marxismus zwischen Philosophie und Naturwissenschaft; in: Dialektik Nr.2/1991.

Ludwig, Karl-Heinz; Bertolt Brecht - Philosophische Grundlagen und Implikationen seiner Dramaturgie; Bonn 1975.

Lübbe, Hermann; Cassirer und die Mythen des 20.Jahrhunderts; Göttingen 1975.

Lukács, Georg; Existentialismus oder Marxismus?; Berlin/DDR 1951.

ders.; Die Zerstörung der Vernunft; Berlin/DDR 1954.

ders.; Werke Bd.11 u. 12: Ästhetik Teil 1 - Die Eigenart des Ästhetischen; Neuwied 1963.

ders.; Werke Bd.10: Probleme der Ästhetik; Neuwied 1969.

ders.; Werke Bd.4: Probleme des Realismus 1 - Essays über Realismus; Neuwied 1970a.

ders.; Marxismus und Stalinismus; Reinbek 1970b.

ders.; Goethepreis 1970; Westberlin und Neuwied 1970c.

ders.; Der junge Hegel - Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie; Frankfurt/Main 1973.

ders.; Politische Aufsätze 1918-1929; Darmstadt/Neuwied 1975-1979.

ders.; Werke Bd.2: Frühschriften Bd.2; Darmstadt/Neuwied 1977.

ders.; Gelebtes Denken; Frankfurt/Main 1981.

ders.; Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins; Darmstadt/Neuwied 1984 u. 1986.

ders.; Sozialismus und Demokratisierung; Frankfurt/Main 1987.

Luxemburg, Rosa; Gesammelte Werke; Berlin/DDR 1970-1975.

- Malorny**, Heinz; Zur Philosophie Friedrich Nietzsches; Berlin/DDR 1989.
- Marx**, Karl/ **Engels**, Friedrich; Werke: Bd.1-42, Berlin/DDR 1957ff.; Bd.43, Berlin 1990.
dies.; Gesamtausgabe; Berlin/DDR und Moskau 1975-1989; Berlin/Amsterdam 1992ff.
- Mayer**, Hans; Anmerkungen zu Sartre; Pfullingen 1972.
- Mattrick**, Paul; Spontanität und Organisation - Vier Versuche über praktische und theoretische Probleme der Arbeiterbewegung; Frankfurt/Main 1975.
- McCarthy**, Gerald E. (Ed.); Marx and Aristotle - Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity; Savage 1992.
- Medwedew**, Roy; Das Urteil der Geschichte; Berlin 1992.
- Miller**, James; Die Leidenschaft des Michel Foucault; Köln 1995.
- Mittag**, Günter; Die Bedeutung des Buches 'Politische Ökonomie des Sozialismus und ihre Anwendung in der DDR'; Berlin/DDR 1970.
- Mittenzwei**, Werner; Das Leben des Bertolt Brecht oder Der Umgang mit den Welträtseln; Frankfurt/Main 1989.
- Mocek**, Reinhard; Von Hegel zu Lukács - Das Ontologieproblem in gesellschafts- und naturtheoretischer Sicht; in: DZfPh Nr.6/1990.
- Morris**, William; Wie wir leben und wie wir leben könnten; Köln 1992.
ders.; Ein Traum von John Ball; Münster 1993.
- Müller**, Horst; Praxis und Hoffnung - Studien zur Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis von Marx bis Bloch und Lefèbvre; Bochum 1986.
- Müller**, Rudolf; Geld und Geist - Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike; Frankfurt/Main 1977.
- Müller-Lauter**, Wolfgang; Nietzsche - Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie; Westberlin 1971.
- Münster**, Arno; Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch; Frankfurt/Main 1982.
- Negt**, Oskar (Hrg.); Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels; Frankfurt/Main 1971.
- Neubert**, Harald; Von Sozialismus und Demokratie - Antonio Gramsci; o.O. o.J.
- Nietzsche**, Friedrich; Werke in zwei Bänden; Leipzig 1930.
ders.; Kritische Studienausgabe; München 1988.
- Nizan**, Paul; Die Verschwörung; Wien 1994.
- Ottmann**, Henning; Philosophie und Politik bei Nietzsche; Westberlin 1987.
- Paetzold**, Heinz; Ernst Cassirer zur Einführung; Hamburg 1993.
- Palonen**, Kari; Politik als Vereitelung - Die Politikkonzeption in Jean Paul Sartres 'Critique de la raison dialectique'; Münster 1992.
- Parijs**, Philippe von; Marxism Recycled; Cambridge 1993.
- Pasternack**, Gerhard (Hrg.); Zur späten Ästhetik von Georg Lukács; Frankfurt/Main 1990.
- Perez**, German; Gramscis Theorie der Ideologie; Frankfurt/Main 1979.
- Peters**, Heinz Frederick; Zarathustra's Sister - The Case of Elisabeth and F.Nietzsche; New York 1977.

Philipp, Raimund; Zum Charakter der Reformbestrebungen der Volksrepublik China 1978-1992: Über die Entwicklung des Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisses im nachmaoistischen China; Frankfurt/Main 1993.

Pike, David; Lukács and Brecht; North-Carolina 1985.

Pinkus, Theo (Hrg.); Gespräche mit Georg Lukács; Hamburg 1967.

Pozzoli, Claudio (Hrg.); Über Karl Korsch - Jahrbuch Arbeiterbewegung Theorie und Geschichte Nr.1; Frankfurt/Main 1973.

Quaas, Georg; Dialektik als philosophische Theorie und Methode des 'Kapital' - Eine methodologische Untersuchung des ökonomischen Werkes von Karl Marx; Frankfurt/Main 1992.

Reijen, Willem van; Horkheimer zur Einführung; Hamburg 1992.

Reijen, Willem van/ **Schmid-Noerr**, Gunzelin; Grand Hotel Abgrund - Eine Photobiographie der Frankfurter Schule; Hamburg 1988.

Reinfeldt, Sebastian (Hrg.); Denkprozesse nach Althusser; Hamburg 1994.

Riechers, Christian; Antonio Gramsci - Marxismus in Italien; Frankfurt/Main 1970.

Ries, Wiebrecht; Nietzsche - Zur Einführung; Hamburg 1995.

Rifkin, Jeremy; Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft; Frankfurt/Main 1995.

Rjazanov, David; Marx und Engels nicht nur für Anfänger; Westberlin 1974.

ders.; Marx-Engels-Forscher - Humanist - Dissident; Berlin 1993.

Roth, Gerhard; Gramscis Philosophie der Praxis - Eine neue Deutung des Marxismus; Düsseldorf 1972.

Ryan, Michael; Marxism and Deconstruction - A Critical Articulation; New York 1982.

Sartre, Jean-Paul; Marxismus und Existentialismus - Versuch einer Methodik; Reinbek 1964.

ders.; Kritik der dialektischen Vernunft - Bd.1: Theorie der gesellschaftlichen Praxis; Reinbek 1967.

ders.; Critique de la Raison dialectique - Tome II (inachevé): L'intelligibilité de l'Histoire; Paris 1985.

ders.; Gesammelte Werke; Reinbek 1986ff.

ders.; Sartre über Sartre - Aufsätze und Interviews 1940-1976; Reinbek 1988a.

ders.; Wir sind alle Mörder - Der Kolonialismus ist ein System - Artikel, Reden, Interviews; Reinbek 1988b.

ders.; Brüderlichkeit und Gewalt; Berlin 1993.

ders.; Wahrheit und Existenz; Reinbek 1996.

Schäfer, Thomas; Reflektierte Vernunft - Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik; Frankfurt/Main 1995.

Schaff, Adam; Marx oder Sartre - Versuch einer Philosophie des Menschen; Wien 1964.

Scheuer, Georg; Genosse Mussolini - Wurzeln und Wege des Ur-Faschismus; Wien 1985.

Schilpp, Paul A. (Hrg.); The Philosophy of Jean-Paul Sartre; Illinois 1981.

Schmid-Noerr, Gunzelin; Das Eingedenken der Natur im Subjekt - Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses; Darmstadt 1990.

- Schmidt**, Alfred; Zur Idee der Kritischen Theorie - Elemente der Philosophie Max Horkheimers; München 1974.
- Schmidt**, Alfred/ **Altwicker**, Norbert (Hrg.); Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung; Frankfurt/Main 1986.
- Schmidt**, Waldemar; Probleme einer Metakritik der Anthropologie - Über Althusser's Versuch einer ahumanistischen Neuinterpretation der marx'schen Theorie; Bochum 1980.
- Schmidt-Soltau**, Kai; Reform oder Revolution? Betrachtungen über die Umgestaltung innerhalb 'sozialistischer' Staaten über deren Notwendigkeit und deren Möglichkeiten; Münster 1990.
- ders.; Aristoteles-Hegel-Marx oder Energeia-Geist-Kapital: Eine philosophische Betrachtung; Bochum 1991.
- ders.; Eine Welt zu gewinnen! Die antikoloniale Strategiedebatte in der Kommunistischen Internationale zwischen 1917 und 1929 unter besonderer Berücksichtigung der Theorien von Manabendra Nath Roy; Bonn 1994.
- Schulze**, Peter W. (Hrg.); Übergangsgesellschaft: Herrschaftsform und Praxis am Beispiel der Sowjetunion; Frankfurt/Main 1974.
- Schwarz**, Thomas; Sartres 'Kritik der dialektischen Vernunft'; Berlin/DDR 1967.
- Schweicher**, Reinhard; Philosophie und Wissenschaft bei Louis Althusser - Elemente einer materialistischen Althusser-Lektüre; Köln 1980.
- Semprun**, Jorge; Netschajew kehrt zurück; Berlin 1991.
- Seppmann**, Werner; Subjekt und System - Zur Krise des Strukturmarxismus; Lüneburg 1993.
- ders.; Zum Tode Leo Koflers (1907-1995); in: Marxistische Blätter Nr.5/1995.
- Seungwan**, Han; Marx in epistemischen Kontexten - Eine Dialektik der Philosophie und der 'positiven Wissenschaften'; Frankfurt/Main 1995.
- Shakespeare**, William; The Complete Works of William Shakespeare; London 1990.
- Shdanow**, A.; Über Kunst und Wissenschaft; Berlin/DDR 1951.
- Sohn-Rethel**, Alfred; Von der Analyse des Wirtschaftens zur Theorie der Volkswirtschaft - Methodologische Untersuchung mit besonderem Bezug auf die Theorie Schumpeters; Emsdetten 1936.
- ders.; Geistige und körperliche Arbeit - Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis; Frankfurt/Main 1970.
- ders.; Geistige und körperliche Arbeit - Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, 2.revidierte und ergänzte Ausgabe; Frankfurt/Main 1972.
- ders.; Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus - Aufzeichnungen und Analysen; Frankfurt/Main 1973.
- ders.; Materialistische Erkenntnistheorie und Vergesellschaftung der Arbeit; Westberlin 1971.
- ders.; Die ökonomische Doppelnatur des Spätkapitalismus; Darmstadt/Neuwied 1972.
- ders.; Warenform und Denkform; Frankfurt/Main 1978.
- ders.; Soziologische Theorie der Erkenntnis; Frankfurt/Main 1985.
- ders.; Geistige und körperliche Arbeit - Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte; Weinheim 1989.

ders.; Das Geld, die bare Münze des Apriori; Berlin 1990.

ders.; Industrie und Nationalsozialismus - Aufzeichnungen aus dem Mitteleuropäischen Wirtschaftstag; Berlin 1992.

Stalin, Josef W.; Fragen des Leninismus; Berlin/DDR 1951.

ders.; Werke: Bd.1-13; Berlin/DDR 1950ff.; Bd.14-16; Dortmund 1976ff.

Steigerwald, Robert; Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland; Berlin/DDR 1980.

Sternberg, Fritz; Der Dichter und die Ratio; Göttingen 1963.

Stirner, Max (Pseudonym von Johann Caspar **Schmidt**); Der Einzige und sein Eigentum; Berlin 1927.

Subik, Christof; Einverständnis, Verfremdung und Produktivität - Versuche über die Philosophie Bertolt Brechts; Wien 1982.

Sziklai, László; Georg Lukács und seine Zeit 1930-1945; Weimar 1990.

Tauscher, Rolf; Brechts Faschismuskritik in Prosaarbeiten und Gedichten der ersten Exiljahre; Berlin/DDR 1981.

Thieme, Klaus; Althusser zur Einführung; Hannover 1982.

Thompson, Edward P.; Das Elend der Theorie - Zur Produktion geschichtlicher Erfahrungen; Frankfurt/Main 1980.

Thomson, George; Die Ersten Philosophen; Berlin/DDR 1961.

Tietz, Udo; Lukács und der Stalinismus; in: DZfPh Nr.10/1990.

Togliatti, Palmiro; Antonio Gramsci - Ein Leben für die italienische Arbeiterklasse; Berlin/DDR 1954.

Tomberg, Friedrich; Der Mensch - ganz allgemein: Bemerkungen zu einem Forschungsproblem des historischen Materialismus in Auseinandersetzung mit Althusser, Sève, Lorenzer, Kofler, Holzkamp; in: Forum Kritische Psychologie Nr.9/1982.

Türcke, Christoph; Der tolle Mensch - Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft; Frankfurt/Main 1989.

Osa, Ardoino Ubbidente dell' (Pseudonym von Jordan **Simon**); Das grosse Weltbetrügende Nichts oder die heutige Hexerei und Zauberkunst; Frankfurt und Leipzig 1761.

Valéry, Paul; Die Krise des Geistes - Drei Essays; Wiesbaden 1956.

Vattimo, Gianni; Friedrich Nietzsche; Stuttgart 1992.

Völker, Klaus; Wie ediert man einen Dschungel?; in: Literatur-Konkret 1993.

Wassmann, Bettina/ **Müller**, Joachim (Hrg.); L'invitation au voyage zu Sohn-Rethel; Bremen 1979.

Weber, Hermann; Die Wandlung des deutschen Kommunismus - Die Stalinisierung der KPD in der Weimarer Republik; Frankfurt/Main 1969.

Wetter, Gustav; Der dialektische Materialismus - Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion; Freiburg 1958.

Wiggershaus, Rolf; Die Frankfurter Schule: Geschichte - Theoretische Entwicklung - Politische Bedeutung; München 1986.

Wittfogel, August; Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft; Berlin 1924.

Wolf, Ulrich; Georg Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins - Studie zum Verhältnis von Marxismus und Ontologie; Paderborn 1986.

Wright, Erik O./ **Levine**, Andrew/ **Sober**, Elliott; Reconstructing Marxism - Essays on Explanation and the Theory of History; London 1992.

Würger, Wolfgang; Kritische Theorie und Weltveränderung - Der Praxisbegriff in der Philosophie Max Horkheimers; Gießen 1987.

Zimmermann, Rainer (Hrg.); Sartre Jahrbuch Nr.1; Münster 1991.

ders. (Hrg.); Sartre Jahrbuch Nr.2; Münster 1991.

Zimmermann, Wolfgang; Korsch zur Einführung; Hannover 1980.

Abkürzungsverzeichnis

Brecht Werke Brecht, Bertolt; Werke: Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe; Berlin und Frankfurt/Main 1988ff.

DZfPh Deutsche Zeitschrift für Philosophie; Berlin/DDR 1953ff., ab 1990 mit dem Untertitel 'Monatszeitschrift der internationalen philosophischen Forschung' Berlin.

EE Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften; hrg. von Hans Jörg Sandkühler; Hamburg 1990.

HKWM Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus; hrg. von Wolfgang Fritz Haug; Berlin 1994ff.

LB Lenin; Briefe; Berlin/DDR 1967-1976.

LW Lenin, Wladimir I.; Werke; Berlin/DDR 1953ff.

MEGA Marx/ Engels; Gesamtausgabe; Berlin/DDR und Moskau 1975-1989; Berlin/Amsterdam 1992ff.

MEW Marx, Karl/ Engels, Friedrich; Werke: Bd.1-42, Berlin/DDR 1957ff.; Bd.43, Berlin 1990.

RLW Luxemburg, Rosa; Gesammelte Werke; Berlin/DDR 1970-1975.

SW Stalin, Josef W.; Werke: Bd.1-13; Berlin/DDR 1950ff.; Bd.14-16; Dortmund 1976ff.