Henri Lefèbvre
Probleme des Marxismus, heute

Suhrkamp Verlag

Titel der französischen Originalausgabe: *Problèmes actuels du Marxisme*
Deutsch und mit einem Nachwort versehen von Alfred Schmidt

edition suhrkamp 99
1.–8. Tausend 1965
© Presses Universitaires de France, Paris 1958. © der deutschen Ausgabe Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1965. Deutsche Erstausgabe. Printed in Germany. Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des öffentlichen Vortrags und des Rundfunkvortrags, auch einzelner Abschnitte oder Teile. Satz, in Linotype Garamond, Druck und Bindung bei Georg Wagner, Nördlingen. Gesamtausstattung Willy Fleckhaus.

Probleme des Marxismus, heute

Vorwort

Wie ist es möglich, Leser in den Marxismus ›einzuführen‹, wenn man von dessen Gegenwartsproblemen ausgeht? Drängt sich nicht logisch, pädagogisch und historisch die umgekehrte Reihenfolge auf: eine Wiedergabe der Elemente der marxistischen Philosophie, politischen Ökonomie und Politik, der sich eine Darstellung ihrer Veränderungen, Anwendungen und Probleme bis zur Gegenwart anschlösse?
Dieser Einwand träfe für eine spekulative Lehre zu, in der sich die Empfindungsweise oder geistige Haltung eines einzelnen Menschen ausdrückt. Der Marxismus ist aber seit Anbeginn eine geschichtliche Tatsache, eine gesellschaftliche Kraft. Ein jeder weiß heute, daß die UdSSR und Jugoslawien sich offiziell auf den Marxismus berufen und daß dennoch große Divergenzen zu Unstimmigkeiten und selbst zu Spannungen zwischen diesen beiden Ländern geführt haben. Wer hat nicht von Stalin sprechen hören und von dem, was man gewöhnlich »Stalinismus« nennt?
Es handelt sich nicht um eine Schulphilosophie, sondern um eine wirksame Theorie von Weltbedeutung (ob man das nun bedauert oder sich darüber freut). Sie dringt in die Ereignisse, in die Gegenwart, ins Leben ein. Ihre gegenwärtigen Probleme haben Aspekte, die jedermann zugänglich sind. Wir können mithin so anfangen, daß wir einige dieser Probleme herausheben und explizit stellen. Anschließend werden wir in die Geschichte zurückgehen, zum Werk von Marx, in einem Versuch zu verstehen, wie es über diese Geschichte mit ihren zahlreichen Wenden auf uns kommt. Indem wir an der Gegenwart als dem Bezugssystem festhalten, werden wir bemüht sein, das authentische Denken von Marx gegenüber anfechtbaren Interpretationen wiederherzustellen, die so dazu dienen werden, dieses Denken zu verdeutlichen.

Das ist vielleicht eine lebendigere (auch objektivere) Einführungsmethode als die herkömmlichen. Sie wird sich der Hauptgefahr entziehen, die das marxistische Denken bedroht (wie übrigens jedes Denken, wenn es einmal ausgedrückt, formuliert und praktisch wird): der Scholastik.

Dieser Vorteil ist nicht ohne Risiken und Unannehmlichkeiten. Die Geschichte des Marxismus ist mit der Zeitgeschichte verwoben. Mit seiner Verwickeltheit und seiner Energie stellt er unbestreitbar eine ihrer Grundlagen dar. Um unser Programm zu bewältigen, müßten wir eine Reihe großer Werke schreiben. Hier können wir kaum auch nur das Wesentliche skizzieren, die Richtungen andeuten, wobei wir das Gewicht auf die im engeren Sinne philosophischen Fragen legen, die anderen vernachlässigen, insbesondere die spezifisch politischen Fragen.

Wenn der aufmerksame Leser dem hier angegebenen Weg folgt, wird er feststellen, inwiefern und warum dieser Gang der Darstellung der Methode und den tiefsten Erfordernissen des marxistischen Denkens entspricht. Nichts ist unverträglicher mit dem Denken von Marx, als es von seiner Entwicklung zu trennen. Ebensowenig aber läßt es sich auf diese historische und praktische Entwicklung reduzieren[1].

Bedarf es des Hinweises, daß die im folgenden vorgebrachten Ansichten nur für den Verfasser verbindlich sind? Ohnehin muß das von Scholastik befreite marxistische Denken einen angeblich ›monolithischen‹ Charakter verlieren. Es ist heute nicht ausgeschlossen, daß innerhalb des Marxismus verschie-

1 In seinem jüngst (Paris 1957) erschienenen Buch *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle* kehrt *M. Rubel* den gegenwärtigen Problemen unberührt den Rücken. Bestrebt, Marx zu »rehabilitieren« (S. 14) und in seinem Leben die »Motivationen« zu seinem revolutionären Schritt zu entdecken, trennt er das »Marxsche« Denken vom Marxismus. Er kommt dazu, dieses »Marxsche« Denken als eine *ethische Berufung* zu bestimmen. Wir werden indessen sehen, daß der Moralismus eine Verfallslinie des *offiziell gewordenen* marxistischen Denkens darstellt.

dene *Schulen* auftreten[2]. Fügen wir jedoch hinzu, um Mißverständnissen nach Möglichkeit vorzubeugen, daß die hier zu Thesen des ›offiziellen‹ Marxismus vorgetragenen Kritiken das sind, was Lenin eine *Kritik von links* nannte. Und keineswegs eine ›Kritik von rechts‹, wie einige glauben oder zu glauben vorgeben werden.

2 Folgendes als Beleg für diese Behauptung: in der vom Marxismus beeinflußten Ästhetik sind heute zwei Tendenzen festzustellen. Eine zu einem *Neoklassizismus*, die sich vor allem auf das Studium von Romanen und Gemälden stützt, und eine zur *Neuromantik*, die sich auf das Studium der Musik, der Lyrik und des Dramas gründet. Der marxistische Philosoph Georg Lukács, der uneingeschränkte Achtung verdient, verbindet seinen Namen mit der ersten Tendenz. Der Verfasser des vorliegenden Buches hofft den seinen mit der zweiten Tendenz zu verbinden.

Einige Probleme

A Die Krise des Marxismus und die Krise der Philosophie

Der marxistische Politiker wird nachweisen, daß das ›Lager‹ der sozialistischen Länder unerschüttert ist; daß die Widersprüche in diesem Lager nicht zu Antagonismen führen; daß es seine politische Stabilität, seine ökonomische und militärische Macht behauptet; daß es sogar stärker geworden ist und eine neue Situation heraufführt; daß die Kommunistische Partei nach wie vor eine einheitliche Linie, ein objektiv begründetes Programm darbietet.
Der marxistische Philosoph kann sich mit ideologischen und polemischen Argumenten nicht zufriedengeben, auch nicht mit einer Stellungnahme im politischen Bereich. Er bedauert den Politiker, wenn er ihn, sei's durch aufgezwungene Notwendigkeit, sei's aus Mangel an bewußter Aufrichtigkeit, genötigt sieht, das Unbehagen zu leugnen (wobei das Leugnen des intellektuell Evidenten bis zum Burlesken gehen kann). Als Philosoph will er zunächst die inneren Widersprüche des Sozialismus erhellen, von denen die Politiker allzuoft nur in Anspielungen sprechen und um sie sogleich zu verschleiern.
Es besteht ein Unbehagen, es besteht eine Verwirrung, ja, eine Krise. Am Anfang dieses Jahres 1957 befindet sich die *Bewegung* (die einzige, die tatsächlich besteht und in der modernen Welt bestehen kann: die revolutionäre Bewegung) in einer Stagnation. Sie sucht nach einem Weg, nach einer Richtung. Die Massen wie die Individuen befragen sich selbst. Es ist unmöglich, ihren Erwartungen zu genügen ohne eine streng kritische Bilanz der geschichtlichen Periode, die zu Ende geht, ohne eine gewissenhafte Analyse der Weltlage unter allen Gesichtspunkten, einschließlich des ›kulturellen‹

Sektors. Es besteht ein Unbehagen, es besteht eine Krise. Eine Wachstumskrise? Vielleicht. Der Marxist, der eine andere Definition, eine andere Perspektive annähme, würde alsbald aufhören, dem Marxismus anzuhängen. Eine Krise des Verfalls, eine Endkrise, sagen andere[1], deren Argumente nur dann stichhaltig wären, wenn sie nachwiesen, inwiefern dem Marxismus seine eigenen Widersprüche und Probleme entgehen. Wäre es – da ein solcher Nachweis nicht erbracht wird – nicht möglich, daß die Gegner des Marxismus lediglich einige der Punkte bezeichnet haben, in denen er sich ändert? Was die erste These betrifft, die der ›Wachstumskrise‹, so genügt es nicht, sie zu bejahen, es muß gezeigt werden, wie diese Krise zu einer Erneuerung führt.

Lassen wir vorerst nur gelten, daß von einer ›Krise‹ gesprochen wird, und beschreiben wir einige Symptome.

Das menschliche Bewußtsein verdankt dem Marxismus ein neues Ideal, das der konkreten Freiheit. Die Gegner des Marxismus leugneten, daß es möglich sei, es in der Geschichte und in der Gesellschaft zu verwirklichen; aber sie konnten weder seine Größe noch seine Anziehungskraft bestreiten. Der Marxismus versteht sich philosophisch als die umfassendste Befreiung des Denkens und des gesellschaftlichen Lebens, auf andere Art tiefgreifend als die von den französischen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts erzielte, auf andere Art radikal als die durch die große deutsche Philosophie (Kant, Hegel) bewirkte. Die marxistischen Philosophen haben ihrer Kritik unterworfen, was von außen auf dem menschlichen Leben lastet und es erstickt: Religionen, Moralen, juristische und politische Lehren, Ideen und Institutionen. Sie haben die vergangenen, gegenwärtigen und möglichen *Entfremdungen* der menschlichen Existenz beschrieben, analysiert und denunziert.

1 Cf. *M. Merleau-Ponty*, in: *Les aventures de la dialectique*, Paris 1956, und den *Express*, Ausgabe vom 23. 11. 1956; cf. ferner *J.-Y. Calvez*, in: *La pensée de Karl Marx*, Paris 1956, vor allem S. 567 ff.

Den marxistischen Philosophen zufolge können sich Gerechtigkeit und Freiheit durch die bloße Macht der *Ideen* der Gerechtigkeit und Freiheit nicht verwirklichen. Eine Kritik der Ideologien und des Idealismus, die mit diesen großen Ideen einhergehen, drängt sich auf, aber es geht nicht darum, sie zu verneinen. Im Gegenteil. Die konkrete Verwirklichung der Gerechtigkeit, Freiheit und Wahrheit bleibt gleichwohl das Ziel, die Richtung, der Sinn der Geschichte. Damit diese Ideen endlich im wirklichen, praktischen und alltäglichen Leben wirksam werden, verweisen die marxistischen Philosophen auf die Notwendigkeit einer revolutionären Aktion, die mit dem Protest und der Revolte der Unterdrückten verbunden ist: mit dem *Klassenkampf*, den die unterjochten Gruppen der (bürgerlichen, kapitalistischen) Gesellschaft gegen die Unterdrückung führen. Marx und die Marxisten wollten die objektive Wahrheit über die Geschichte darlegen, die Wahrheit über den Klassenkampf, und keineswegs eine neue Ideologie, neue Illusionen oder neue Lügen an die Stelle der alten setzen. Diese Hoffnung ließen sie ins allgemeine, gesellschaftliche Bewußtsein eingehen, das allen Menschen gemein ist. Sie machten aus ihr ein *Ideal* (das die einen aufgriffen, die anderen zurückwiesen, aber das alle verstehen oder erahnen konnten; derart, daß selbst die Leugner dieses Ideals sich seiner Sprache bedienen mußten, um es zu bekämpfen). Bis in die letzten Jahre blieb das Prestige des Marxismus unangetastet, und seine Gegner konnten ihm nur vorwerfen, im Sinne der Freiheit entschieden zu weit zu gehen.

Nun hat sich aber auch diese Theorie der Freiheit und der menschlichen Erfüllung in eine *offizielle* Theorie verwandelt. In einer unerwarteten Weise kann die Kritik der Ideologien und Mystifikationen – der Marxismus – dazu dienen, die Staatsräson, Akte der Unterdrückung zu legitimieren. Die Rajk-Affäre in Ungarn (um hier nur dieses allzubekannte Beispiel anzuführen) stellt einen außerordentlich ernsten Fall

dar. Der Philosoph würde auf seine Aufgabe verzichten, behielte er es sich nicht vor, die Schwere dieses Falles zu einem erstrangigen Thema der Reflexion zu machen. In einem gewissen Sinn finden Geschichte und Drama dieser ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts zwischen zwei »Affären« und zwei Namen statt: Dreyfus und Rajk. Die erste hat den traditionellen Patriotismus des französischen Bürgertums, den der Pflichtvergessenheit überführten Nationalismus, unheilbar kompromittiert. Die zweite hat den revolutionären Internationalismus, die befreiende Rolle des Marxismus, die allgemeine Aufgabe der Arbeiterklasse, kurz, das kommunistische Ideal (den als Ziel und Sinn der Geschichte betrachteten marxistischen Sozialismus, den Kommunismus) augenblicklich kompromittiert. Für viele Menschen ist dieses Ideal heute ein Schwindel. Wie die so oft denunzierten Ideologien und Mystifikationen, konnte es das Gegenteil von dem bemänteln, wofür es einstand. Hätte man auch nur ein einziges Mal im Namen dieses anspruchsvollen Ideals gelogen, es würde genügen, das Ideal zu diskreditieren. Man hat aber nicht nur einmal gelogen. Es widerspräche dem gesunden Menschenverstand und wäre des Marxismus wie eines jeden Denkens unwürdig, das nicht der gröbsten Plattheit verfallen ist, wollte man diese Krise einer großen Idee vernachlässigen. Ernsthafte, anständige Leute sind heute so weit, sich zu fragen, ob nicht die bürgerliche Demokratie mit ihren Schattenseiten besser ist als der im Zeichen von Marx und des Marxismus verwirklichte ›Sozialismus‹. Auf die Devise des Marxismus »die Welt verändern« antwortet nur zu oft mit nur zu vernünftigen Argumenten das alte »Wozu?«. Dies ist eine äußerst ernstzunehmende Tatsache: ein Zeichen der Krise.

Im Namen des Marxismus als Politik haben die Marxisten *Entfremdungen* hingenommen, die der Marxismus als Philosophie verwerfen mußte und verwirft. Eine Lehre, die eine solche Wahrheit mit einer solchen Strenge verkündete, hätte keinerlei Lüge kaschieren dürfen. Eine Lehre, die das Ende der

Ungerechtigkeit verkündete, hätte nicht dazu dienen dürfen, Ungerechtigkeiten zu *rechtfertigen*, die zu den schreiendsten der Geschichte gehören. Eine Lehre, die das Ende der Unterdrückung und das Zeitalter der Freiheit formulierte, hätte keinerlei Unterdrückung legitimieren dürfen. Es gab Menschen, die bereit waren, sich der Revolution zu opfern, von ihr ›benutzt‹ zu werden; einige davon (Rajk, zum Beispiel) starben sinnlos. Diese Sinnlosigkeit ist, vom revolutionären Standpunkt aus betrachtet, für das marxistische Denken möglicherweise noch ernster und bitterer als die Ungerechtigkeit.
Diesem ersten Widerspruch, diesem peinlichen Tatbestand gesellen sich weitere hinzu. Die sehr jungen Menschen bezeugen oft für den Marxismus eine außerordentliche (und begründete) Neugier. Unter den Begabtesten gibt es wenige, die nicht durch ihn hindurchgegangen sind. Diese Faszination und dieser Enthusiasmus sind bisweilen nicht ohne eine gewisse Naivität; Leidenschaft und Ungeduld erwarten zu viele Wunder, um nicht doch enttäuscht zu werden. Vom Marxismus erhoffen sie zugleich: eine persönliche Befreiung von den Vorurteilen (des »bürgerlichen Milieus«) und Albernheiten, die sie entwürdigen; eine rasche, wo nicht unmittelbare Änderung, ein neues Leben; Regeln zum Urteilen, zum Leben, zum Schaffen. Oft verwickeln auch sie sich in einen merkwürdigen Widerspruch, indem sie zugleich absolute Freiheit und endgültige Lebensgesetze und -normen erstreben. Sie erwarten zumindest einen moralischen Lebensstil, eine Ästhetik. Wenn diese Hoffnung scheitert, fallen sie nur zu oft der Verzweiflung anheim. Das kommunistische Ideal, das der lebendigen Freiheit, verdunkelt sich, und das ist eine der Ursachen (nicht die einzige, aber auch nicht die geringste) der Mißstimmung der Jugend, die heute in Frankreich und anderswo grassiert. Sich verschärfend, reproduziert sie ein (vor allem in Deutschland zwischen den beiden Kriegen) schon bekanntes Unbehagen mit denselben Symptomen, eine Mischung aus Verzweiflung am Leben und Lebensgier.

Wenn diese jungen Menschen hinsichtlich des absoluten Charakters ihrer Bestrebungen unrecht haben, so haben sie recht, nach einer Moral, einer Ästhetik, einem *Lebensstil* zu verlangen. Unglücklicherweise bringen jedoch Angaben über die Produktion, die Zahl der Tonnen Stahl oder Getreide – oder über die Hingabe des Arbeiters an die Produktion – keinen Lebensstil hervor. Noch weniger die Deklamationen über Glück, Aufopferung, Energie und kommandierten Optimismus. Was den Lebensstil angeht, so sind die Marxisten (die »Kommunisten«) allzuoft mit einer geheimen Arroganz der schon alten Äußerung Stalins gefolgt: »Wir Kommunisten sind Menschen von besonderem Schlag. Wir sind aus besonderem Material geformt«[2]. Sie gaben so das Prinzip des Humanismus preis, daß dem wahrhaft menschlichen Menschen nichts Menschliches fremd ist. Hingabe und Opfer konnten fortan zu Vorwänden und zur Rechtfertigung dafür werden, daß man sich über die gewöhnlichen Menschen erhob. Indem er zur offiziellen Doktrin wurde, indem er sich des autoritativen Arguments bediente und es mißbrauchte, hat der Marxismus nicht geleistet, was von ihm erwartet wurde. Er hat sich vor allem im Sinne einer wirksamen aber simplifizierenden Massenpädagogik entwickelt. Aus den letzten dreißig Jahren sind einige pädagogische Werke (wie das *Pädagogische Poem* von Makarenko) wahrscheinlich dasjenige, was wirklich wertvoll bleiben wird. Was die Ästhetik betrifft, so bilden vereinzelte Ansätze noch keine Theorie, die dieses Namens würdig wäre. Und auf dem Gebiet der Ethik ist der Mangel an klaren Gedanken wohl noch offenkundiger. Die meisten (offiziellen) ›Marxisten‹ schwanken zwischen einem gesellschaftlichen Moralismus, der die Tugenden der Hingabe, des Vertrauens, der Treue, des Opfers herausstreicht (wobei diese Tugenden vor allem der Arbeiterklasse vorbehalten sind, da die anderen

2 Rede auf dem II. Sowjetkongreß der UdSSR am 26. 1. 1924, in: J. Stalin, *Werke*, Band 6, Berlin 1952, S. 41.

Kräfte, besonders die ›Intellektuellen‹, viel zuviel Skepsis an den Tag legen), und einem politischen Immoralismus, nach dem die unmittelbaren Interessen der Aktion und des Kampfes stets den Vorrang haben müssen.

Auf diesen Gebieten (Moral, Ästhetik) wären Werke von umfassender Bedeutung und Leuchtkraft, die für den Humanismus eine unbestreitbare Bereicherung dargestellt hätten, mehr wert gewesen als eine Theorie. Wir haben weder das eine noch das andere. Besonders auf literarischem Gebiet hat die Erhöhung des »positiven Helden«, der nichts als positiv ist, nur zu einem peinlichen Mißerfolg geführt. Ebenso steht es mit der Ästhetik, die darauf aus ist, das ›Neue‹ – das ausschließlich Neue – auszudrücken und gegenüber dem ›Alten‹ in den Himmel zu heben. Diese Ästhetik wollte *realistisch* (sozialistisch) sein; sie nannte sich so. Sie hat aber nur einen Formalismus geliefert, eine »Typisierung« des Konventionellen. Ist das erstaunlich? Man hat den positiven Helden und »Typ« als frei von Widersprüchen dargestellt, mithin als uninteressant, unmenschlich, außerhalb des Lebens und besonders *unseres Lebens* stehend. Hier stoßen wir auf ein Paradox. Ist das menschliche Dasein für den Marxismus wirklich ein widerspruchsfreies Dasein? Oder handelt es sich praktisch um ein Preisgeben des Marxismus unter dem Deckmantel eines Pseudomarxismus, der zu Schutz und Vorwand geworden ist? Wie dem auch sei, paradoxerweise (aber ist dies bei einer von Grund aus revolutionären Lehre ein Paradox?) ist der Marxismus bislang in dem Maße ausgedörrt, wie er offiziell wurde und sich institutionalisierte. Er war außerstande, die große Anzahl von Arbeiten und Werken hervorzubringen, die ihn bei seinem Offiziell-Werden lebendig erhalten hätten.

Es muß anerkannt, ausgesprochen und verkündet werden, damit es zum zentralen Gegenstand der Reflexion von marxistischen Philosophen werde, die diesen Namen verdienen: die Entwicklung des Marxismus entspricht heute nicht den

geistigen Bedürfnissen, zu deren Entstehen er beiträgt. Dieser Punkt ist übrigens grundlegend; es gilt, diese Bedürfnisse zu analysieren, um sie zu beleben, nicht um sie zu hintertreiben oder zu zerstören.

Aus diesem unbefriedigenden Zustand ergibt sich eine weitere paradoxale Folgerung. Die vom Marxismus kritisierten Lehren, die alten Ideologien, die ›Werte‹, die man für abgetan halten konnte, ziehen Vorteil aus der Lage. Sie profitieren von dem geistigen wie politischen Vakuum. Viele Menschen suchen bei ihnen Zuflucht, ein Alibi, Obdach, ja – was eine noch gewichtigere Tatsache ist – einen Schutz vor der mißbräuchlichen Anwendung von Macht. Diese ›Werte‹ kehren wieder und füllen den Hohlraum aus, den die marxistische Kritik zurückgelassen hat, ohne ihn mit einer neuen und lebendigen Substanz zu besetzen.

Auf der spezifisch philosophischen Ebene, die uns hier in erster Linie interessiert, reduziert sich der Marxismus nur zu oft auf einige einfache, »prinzipiell« genannte Behauptungen, die langweilig wiederholt werden. Aber man verzeiht es einer Lehre mit Anziehungskraft ungern, daß sie sich langweilig zeigt. Und nicht zu Unrecht. Bei jedem Buch, das die marxistische (materialistische) Erkenntnistheorie darzustellen beansprucht, hat der Leser den unangenehmsten Eindruck, wenn er nicht gerade selbst nach dem Dogmatismus giert. Nach solch einem Werk gibt es nichts mehr zu sagen, nichts zu entdecken. Es gibt keine Probleme mehr. Der Verfasser empfindet nicht einmal das Bedürfnis, auf diesem Punkt zu beharren; denn er ist bescheiden, und das versteht sich von selbst. Den Materialisten zufolge soll es die Dinge außerhalb von uns geben und in unserem Kopf ihren ›Reflex‹ und damit basta. Dabei reduziert sich eine solche philosophisch dürre Aussage auf eine platte Tautologie. Wird das ›Ding‹ gesetzt, so existiert es außerhalb von mir, und mein Bewußtsein des ›Dings‹ bildet es ab: ich habe in meinem Kopf die blasse und abgeschwächte Kopie des Dings. Dieser Materialismus hält sich für den

entschiedenen Gegner des philosophischen Idealismus. Indes, welcher *Idealist*, der den Namen Philosoph wirklich verdient, wird die Existenz dieses Baumes außerhalb von mir leugnen? Nur ein Schuljunge kann sich an derlei Phantasien verlustieren. Aber daß dieser Baum außerhalb von jedem Bewußtsein existieren könne, das ist ein anderes Problem. Das ist ein *Problem.* Der vulgarisierte Marxismus widerspricht sich in verhängnisvoller Weise; auf der einen Seite behauptet man mit Stalin, daß es in der Welt keine Erscheinungen gibt, die »voneinander isoliert« sind, daß alle Erscheinungen »miteinander organisch verbunden sind . . . und einander bedingen«, daß die Dialektik darin der alten Metaphysik entgegengesetzt ist, daß sie die Natur als ein Ganzes betrachtet, bei dem die Gegenstände und Erscheinungen voneinander abhängen[3]. Gleichzeitig setzt man diesen Gegenstand, dieses Ding, diese Erscheinung als etwas, das nicht nur außerhalb meines, sondern allen Bewußtseins existieren kann; man trennt diese Erscheinung oder dieses Ding von einer anderen Erscheinung, dem Bewußtsein. Man geht aus vom isolierten Ding – dieser Stein, dieser Baum – ohne zu bemerken, daß man logisch gegen die Dialektik verstößt, und zwar in Form einer Tautologie. Man zerstört zugleich die Dialektik und die philosophische Ausarbeitung des Begriffs der *Materie.* Man zerstört auch den Sinn der *Praxis,* der menschlichen Tätigkeit (denn dieser Kieselstein »existiert nicht« ohne die menschliche Hand, die ihn von der übrigen Natur abgelöst, versetzt, auf die Straße gebracht hat). Man unterscheidet nicht mehr zwischen dem blassen ›Reflex‹, der Kopie der Dinge im Kopf, und der lebendigen Reflexion. Wir werden später auf diese Probleme zurückkommen, nicht um den Materialismus für falsch zu erklären, sondern um ihn tiefer zu

3 Cf. das Kapitel *Über dialektischen und historischen Materialismus,* in: *Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion* (B), Berlin 1952, S. 133. Das Kapitel ist als Separatdruck erschienen.

begründen. Wir werden mit Lenin und Marx zeigen, daß der wahrhaft marxistische Materialismus die philosophischen Probleme nicht beseitigt, indem er sie als unnützen Zeitvertreib für Intellektuelle betrachtet, die vom wirklichen Leben getrennt sind. Der Materialismus tritt an die Wirklichkeit mit einer *Problematik* heran. Nur der Dogmatismus, Ausdruck eines vulgarisierten und schematisierten Denkens, übergeht die Probleme, weil er sie für endgültig gelöst hält. Dieser ausgedörrte Materialismus hat die Poesie des antiken Materialismus verloren, die des Lukrez oder der ersten griechischen Philosophen, die zwar noch die Materie, das Leben und das Bewußtsein durcheinanderbrachten, aber von der ›Natur‹ in einer naiven, frischen und gründlichen Weise sprachen. »Les extrêmes se touchent«, sagte Marx bei seiner Kritik der Hegelschen Philosophie: der abstrakte Materialismus begegnet sich mit dem abstrakten Spiritualismus[4]. Der moderne Materialismus, fügt er in der *Heiligen Familie* im Hinblick auf die Philosophen des siebzehnten Jahrhunderts hinzu, wird asketisch und menschenfeindlich. Die sinnlichen Qualitäten verlieren ihre Blume; die Philosophie des Wirklichen tritt als ein »Verstandeswesen« auf, um dem »fleischlosen Geist«[5] Genüge zu tun. Diese scharfen Bemerkungen könnten auch dem jüngsten Materialismus eine Antwort erteilen, der sich marxistisch nennt.

Die Schwierigkeiten des materialistischen Denkens sind nicht zu trennen von der allgemeinen Krise des philosophischen Denkens. Die Philosophie sucht inmitten der bis zu ihren letzten Konsequenzen vorangetriebenen Spezialisierungen und Arbeitsteilungen ihren Weg. Die Spezialisten, welche die Bereiche und Sektoren der Erkenntnis unter sich aufteilen, bringen es zu einem zugleich überlegenen und beschränkten

4 Cf. *Kritik des Hegelschen Staatsrechts,* in: Marx/Engels, *Werke,* Band 1, Berlin 1957, S. 235.

5 Cf. Marx/Engels, *Die heilige Familie,* Berlin 1953, S. 258.

technischen Verfahren. Was bleibt für den Philosophen übrig? Und was vermag er in einer Welt, in der Kräfte einander gegenüberstehen, für die nur der Nutzen zählt? Worin besteht seine Rolle? Wo ist sein Platz?

Keine Philosophie, wie entfernt von der Wirklichkeit sie auch sei oder scheinen mag, kann die Konfrontation mit den Ereignissen und objektiven Bedingungen vermeiden. Träten die Ereignisse nicht ein, so bliebe die individuelle Wahl einer Philosophie dem Zufall ausgeliefert und wäre, untersucht bei einer großen Anzahl von Fällen, Sache einer statistischen Studie. Im wirklichen Leben bestimmen jedoch die Ereignisse die insgesamt getroffenen Wahlen. Jede Wahl wird eines Tages unmöglich.

Nach der Befreiung nahm das dialektische Denken (das heißt die Theorie der Widersprüche im Denken und in der Wirklichkeit), das vorher buchstäblich verdrängt worden war, Rache. Eine Welt von mannigfachen Widersprüchen zwischen gesellschaftlichen Klassen, ökonomischen und politischen Systemen, Bestrebungen und Ideen war gedanklich zu bewältigen. Die Philosophen konnten die Theorie der Widersprüche nur studieren und sie sich aneignen (wobei sie diese mehr oder weniger einseitig oder vollständig interpretierten). Seit elf Jahren hat diese neue Haltung die französische Philosophie ganz nachdrücklich geprägt. Die Dialektik verbreitete sich so sehr, daß sie eine Mode wurde: der ›Sahnekuchen‹ der Philosophen, ob Lehrling oder Meister. Derart, daß es heute fast nicht mehr erforderlich ist, den Sinn des Wortes »Dialektik« zu erklären. Es wäre eher nötig, Bedingungen an seine Anwendung zu knüpfen. Die materialistischen Dialektiker, für die die Methode und die Begriffe einen objektiven Inhalt haben, sehen sich in diesem Spiel in merkwürdiger Weise überrundet. Man gibt sich Heldentaten und Übungen dialektischer Virtuosität hin. Man jongliert mit den banalsten oder den sonderbarsten Widersprüchen: Leben und Tod, Liebe und Haß, Traum und Wachzustand, Heiliges und

Profanes, Männliches und Weibliches, Tag und Nacht, Licht und Schatten, Loch und Stachel, An-sich und Für-sich, Schrank und Bücherbrett, Schubfach und Kasten, Innen und Außen etc. Die solcherart *subjektiv* (Hegel) gefaßte Dialektik unterscheidet sich nicht immer von Sophistik. Sie kompromittiert sich, indem sie seltsamen Eklektizismen Autorität verleiht, bei denen die ›dialektisch‹ zusammengebrachten Termini (Worte) ihrer Verknüpfung spotten. Die Abenteurer der Dialektik sind nicht mehr zu zählen.

Angesichts dieser Orgie mag der Marxist sich entrüsten, heftig protestieren und sich verletzt fühlen. Er kann die Frage sogleich auf die politische Ebene verlagern, auf der tatsächlich die bürgerliche Ideologie der revolutionären gegenübersteht. »Sie wollen die Arbeiterklasse ihrer theoretischen Waffen berauben; Sie verfolgen eine großangelegte politische Operation...« Der Marxist kann auch auf der philosophischen Ebene bleiben und sich auf einen Dialog einlassen: »Sind Sie sicher, in Ihr eigenes Denken nicht unbemerkte Widersprüche einzuführen, die schlechtesten von allen, die unlösbarsten? Wenn Sie die Dialektik als Ihre Denkweise übernehmen, worauf begründen Sie sie? Wenn Sie sie subjektiv akzeptieren, so kommen Sie nicht umhin zu versuchen, sie zu begründen, und die Begründung entzieht sich Ihnen. Wenn Sie glauben, daß die Dialektik Ihnen selbst entspringt – Ihrem Bewußtsein –, reduziert sie sich dann nicht auf eine bestimmte, individuelle Behandlung eines objektiven Inhalts, eine Behandlung, die diesem äußerlich bleibt? Wenn Sie der Ansicht sind, daß sie nicht in Ihnen entsteht – subjektiv, individuell – dann entspringt sie der Objektivität, der gesellschaftlichen Praxis, der Geschichte, exakt bestimmten Begriffen. Findet sie nicht hierin ihre ›Grundlage‹ und Quelle?«

Der marxistische Dialektiker kann auf diese Weise sehr höflich, ohne den Dialog abzubrechen, zwischen denen, die die Objektivität der Dialektik gelten lassen, und denen, die sie verwerfen, eine saubere Demarkationslinie ziehen.

Die Phänomenologie[6] versteht sich als eine Methode strenger Deskription der »Erlebnisinhalte« im Bewußtsein und seiner Strukturen. Sie kommt dazu, *Verstehen* und *Erkennen* oder auch *Analysieren* und *Beschreiben* einander entgegenzusetzen. Der marxistische Dialektiker kann sich folgendermaßen an den Phänomenologen wenden: »Ihre Deskription ist von hohem Interesse, sofern sie ein subjektiver Ausdruck des Erlebnisreichtums ist; mit Lenin ziehe ich Ihren klugen Idealismus einem dummen Materialismus vor, aber können Sie sich mit diesem subjektiv ausgedrückten Reichtum zufriedengeben? Sind Sie sicher, daß nicht ungewollt in Ihre Deskription des Bewußtseins Elemente der Kultur und Geschichte eingehen, die *als solche* sich Ihnen entziehen? ... Weisen Sie die Widersprüche zurück, auf die Sie bei der Deskription stoßen, oder reduzieren Sie sie auf nichts? Sind Sie nicht der Ansicht, daß Ihr Bemühen, wieder zu den Sachen selbst zu kommen, zum Soliden und Konkreten, daß Ihre strenge Deskription der Phänomene und Strukturen des Bewußtseins verborgene ›Wesenheiten‹ enthüllt, die durch Analyse erfaßt und erkannt werden müssen, und zwar so, daß dabei dialektische Beziehungen zutage treten, die auf Subjektivität nicht zurückgeführt werden können? Wenn Sie nicht der Ansicht sind, wie verträgt sich dann Ihre Deskription fixer Strukturen mit der Bewegung des Erlebten, mit der Geschichtlichkeit der Erkenntnis und des gesellschaftlichen Lebens? Können Sie sich damit begnügen, immer wieder auf das ›Erlebnis‹ einzugehen, ohne es zu untersuchen? Wie begründen und legitimieren Sie den Übergang vom ›Erlebnis‹ zur realen geschichtlichen oder individuellen ›Situation‹? ...«
Dialektik ist nicht der einzige Grundbegriff, der sich seit einigen Jahren – in widerspruchsvoller Weise – im französischen

6 Inspiriert durch das (komplexe, dichte, uneinheitliche) Werk des berühmten deutschen Philosophen Husserl, der bis zu einem gewissen Grad als Gegner des Irrationalismus gelten kann.

Denken einbürgert. Dasselbe gilt vom Begriff der *Entfremdung*. Hegel und dem Marxismus entlehnt, wird er ein geläufiges Thema, ein Gemeinplatz. Die Jugendwerke von Marx, in denen dieser den Hegelschen Begriff erneuert und verlebendigt, waren die große philosophische Entdeckung dieser Periode. Das Thema geht von der Philosophie in die Literatur über; die Schriftsteller sprechen gern vom »anderen«, von den Vorzügen und Unannehmlichkeiten des Umgangs mit dem »anderen«, oder von verschiedenen Arten »anderer«. Eine Blütenlese der Entfremdung stünde weder an Phantasie noch an schwarzem Humor einer Blütenlese der Dialektik nach. Wiederum kann der Marxist erstaunt und empört sein. Er kann sogar so weit gehen, diesen Begriff zu verwerfen, der von nun an mit bürgerlicher Ideologie durchtränkt ist. Er kann ihn aber auch weiterhin für einen wertvollen Begriff halten, der zum Gemeinplatz geworden ist, d. h. zum Treffpunkt, zum Gegenstand der Verwirrung, aber auch der Diskussion. Wenn das Thema der Entfremdung widerspruchsvoll und verworren interpretiert werden kann, steht es dann nicht bei dem Marxisten, ihm einen eindeutigen und zugleich lebendigen Sinn zu verleihen?

Wir kommen so allmählich dazu, bestimmte wichtige Aspekte der gegenwärtigen philosophischen Lage in Frankreich zu kennzeichnen. Der Marxismus, sagten wir, muß den geistigen Erfordernissen genügen, zu deren Entstehen er beigetragen hat. Das gelingt ihm noch nicht; daher rühren das Mißbehagen und die ›Krise‹. Indes, das Denken ändert sich, indem es marxistische Themen, wesentliche Begriffe aufnimmt: Dialektik, Entfremdung. Wenn sich auch der Marxismus in großen Schwierigkeiten befindet, das philosophische Denken schreitet fort, indem es sich auf den Boden des Marxismus begibt. Und das selbst dann, wenn der Philosoph es nicht weiß oder nicht Wort haben will oder sich einfach vornimmt, sich der Themen des Marxismus zu bemächtigen, um sie gegen ihn zu kehren.

Diese Feststellung bedeutet nicht, daß hierin für den Marxismus keine ernsten Probleme liegen. Es sieht so aus, als sei ihm der Reichtum und die Komplexität seiner Themen weggenommen worden. Während er sich schematisierte, während er austrocknete und dogmatisch wurde, ging aus seiner Substanz eine reiche (und oft abwegige) Mannigfaltigkeit von Lehrnuancen hervor. Diese Vermehrung und üppige Verschwendung der Reichtümer gingen unter dem strengen und ohnmächtigen Blick der offiziellen Marxisten vor sich. Es gelang ihnen nicht, sich wirksam in die Debatte einzuschalten; denn für die meisten von ihnen gab es weder eine Debatte noch ein Problem. Der ideologische Feind, der Klassenfeind, betrieb sein Geschäft; es würde genügen, das bis zum Überdruß zu wiederholen. Weshalb also einen ernsten Dialog? Warum sollte man sich nicht an globale und wenig höfliche Urteile über Klassenideologie halten?

Diese Lage ist ein integraler Bestandteil eines historischen Augenblicks und einer allgemeinen Krise der Philosophie, ein Aspekt eines Komplexes von Krisen.

Was kann und will der Philosoph heute? Der Spur des Gelehrten folgen? Gewisse augenblickliche Ergebnisse der Wissenschaften vulgarisieren und aufbereiten? Eine zweitrangige Arbeit, eine aus zweiter Hand, die die Philosophie diskreditiert. In dieser Hinsicht sind die Gelehrten dem Philosophen stets überlegen; diejenigen unter ihnen, die sich nicht in ihr Sondergebiet einkapseln, die die Philosophie nicht im Namen der Arbeitsteilung und des ›positiven‹ Geistes beseitigen, behandeln gern die sich aus ihrer Forschung ergebenden philosophischen Probleme. Gewisse Biologen leiten eine Philosophie aus der Biologie ab, gewisse Physiker aus der Physik usw. Man kann sie deswegen nicht rügen. Wir stehen vor einem Paradox: Rolle und Funktion des Philosophen werden unklar in einem Augenblick, in dem die Philosophie in alle Bereiche einwandert. Die Macht der Philosophie nimmt ab in einem Augenblick, in dem es ohne Philosophie keine Macht mehr

gibt. Sieht man doch, wie die Philosophen die Philosophie verlassen, einen Ausweg suchen und über den Roman, das Theater, den Essay, die Streitschrift, die Aktion zu Einfluß und Macht gelangen.
Auf beiden Seiten (der marxistischen und nichtmarxistischen) sind die Symptome dieser Krise verschieden. Auf nichtmarxistischer Seite trägt man zur Mehrung von feinsinnigen Werken bei, von ›Systemen‹, die mehr oder weniger kohärent sind, von philosophischen Parteirichtungen. Das Denken wird immer ›tiefer‹ und dunkler, die Terminologie komplizierter und schreckt nicht vor dem Jargon zurück. Es kommt zur Nichtmitteilbarkeit der Philosophie, zur Isolierung des Philosophen. Auf marxistischer Seite ist es demgegenüber die (offenkundige) Klarheit, die Wiederholung von Formeln, die pädagogische Vereinfachung (dieser Satz enthält keinerlei Diskriminierung der Massen; er stellt lediglich fest, daß sich eine Vereinfachung der philosophischen Themen bei einer weitverbreiteten Schulung geltend macht). Aber auch hier die Ungewißheit, was die Philosophie angeht. Ist sie erschöpft? Am Ende? Zusammengefaßt in einigen Punkten (sieben, von denen vier sich auf die Dialektik und drei sich auf den Materialismus beziehen, wie in den Handbüchern, die an dem oben zitierten ArtikelStalins orientiert sind)? Geht die Philosophie in den Massen auf? Ist sie angesichts der Wahrheiten der Praxis und des Klassenkampfes dahingeschwunden? Wird sie von der Politik aufgesogen? Besteht sie in der Partei, betrachtet als ein kollektives Wesen, das denkt, über seinen Mitgliedern steht und fortan die Erfordernisse der Philosophie ebenso wie die der Wissenschaft und des Handelns in sich verkörpert?
Vielleicht werden wir die Philosophie aus dieser ›Krise‹ zutiefst verändert hervorgehen sehen. Es wäre möglich, daß die Philosophie – ohne die Begriffe und Kategorien, welche die Materie betreffen, zu verwerfen – der Dichtung die Verantwortung für Aussagen übertrüge, die noch unter die ›Onto-

logie‹ fallen (Thema des Seins), das heißt für bestimmte Aussagen über die Materie. Für den konsequenten Materialismus bezeichnen Wort und Begriff der ›Materie‹ die Unendlichkeit des gegebenen Seins. Unendliches findet sich im kleinsten Teilchen des Universums, im Elektron wie im Menschen. Der materialistische Philosoph sagt, *daß* die Materie ist, nicht *was* sie ist. Die Bedeutung des Begriffs ist höchst abstrakt: die Materie ist eine Abstraktion. Zugleich ist diese Bedeutung eine höchst konkrete, weil jedes Moment des praktischen Lebens, der Erkenntnis und des Bewußtseins die Affirmation und Gegebenheit des Weltalls einschließen. Jedoch entstammen die *bestimmten* Erkenntnisse über die Materie den besonderen, spezialisierten Einzelwissenschaften (der Physik, Chemie, Biologie usw.). Alle diese Erkenntnisse sind provisorisch, annähernd, relativ auf einen gegebenen Zeitpunkt in der Geschichte der Wissenschaften; in diese Entwicklung gehen sie ein und enthalten demnach alle ein »Körnchen Wahrheit«, aber wir wissen nicht genau, welches; wir wissen nicht, was die Zukunft von unseren gegenwärtigen Aussagen aufbewahren und fortentwickeln wird. Sie sind zerstreut, widerspruchsvoll, bereits in Frage gestellt, schon auf dem Wege der Negation und damit der Aufhebung. Niemals werden unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse über die Materie mit deren philosophischem Begriff zusammenfallen. Niemals werden sie seine Abstraktheit mit einem Inhalt versehen, indem sie den Abgrund zwischen dem Philosophisch-Allgemeinen und dem Wissenschaftlich-Besonderen ausfüllen, indem sie alles sagen, was die materielle Natur ist. Niemals werden sie dem philosophischen Begriff seine Unbestimmtheit nehmen. Niemals werden sie auf der anderen Seite seinen konkreten Aspekt erschöpfen, indem sie die Erkenntnis zum Abschluß bringen und die Notwendigkeit beseitigen, den Begriff streng philosophisch zu setzen.

Wenn sie über die Materie »etwas« aussagt, sagt jede Einzelwissenschaft zugleich aus, *was die Materie nicht ist;* früher

oder später kommt es zu einer »verkehrten Welt«[7]. Jede partikuläre Aussage geht aus einer höchst umfassenden Analyse hervor, die die Gegebenheiten der Praxis und der menschlichen Sinnlichkeit durch Erkenntnis bearbeitet. Diese Analyse hat die Einheit des Gegebenen und des Werdens nach den Erfordernissen der (wissenschaftlichen) Arbeitsteilung zerbrochen und zerbricht sie weiterhin. Sie enthält notwendigerweise Abstraktion und Abstraktionen. Die vollendete Verschmelzung in der Philosophie, die auch die Verschmelzung der Wissenschaften untereinander wäre, kann sich nur als infiniter Limes darstellen: als Grenze und Abschluß der Erkenntnis. Da aber die Entwicklung der Erkenntnis im allgemeinen diesen Abschluß als ihre Grenze und ihren Sinn setzt, nähert sich ihm jede tatsächlich gewonnene Erkenntnis (asymptotisch, wie die Mathematiker sagen), ohne ihn je zu erreichen.

Auf diesem unendlichen Weg der Erkenntnis wird der philosophische Begriff der *Materie* stets eine Rolle spielen. Er kann nicht veralten; denn immer wird es notwendig sein, vom philosophischen Begriff zu den verschiedenen – spezifischen – Begriffen, deren die Gelehrten sich bedienen, zu gehen und umgekehrt, um sie zusammenzubringen, ihre Interpretationen zu erhellen und zu zeigen, wie sie auf dem Weg der Erkenntnis fortschreiten. Aber der Philosoph – der konsequente Materialist mehr als jeder andere – wird es sich versagen, die bestimmten und begrenzten Aussagen über die Materie zu verabsolutieren.

Vom isolierten Ding, vom Stein oder Baum auszugehen, ist eine philosophische Ungeheuerlichkeit, zu erklären nur durch den Verfall und die Krise der Philosophie. Jede bestimmte Aussage bringt den Begriff der Materie zum Erstarren, verwandelt ihn in ein Konglomerat unbeweglicher Dinge, das heißt in einen ebenso unphilosophischen wie undialek-

7 Die Theorien des Leeren haben die Entdeckung des ›Vollen‹ ermöglicht, das seinerseits auf neue Formen des ›Leeren‹ führt. Die Entdeckung der Partikel führt zu der der Antipartikel (Antiproton, Antineutron usw.).

tischen Begriff. Im Gegensatz zur Ansicht des Vulgärmaterialismus ist mit diesem Begriff mit allerhöchster Vorsicht umzugehen. Ohne diese verfällt er; man gibt sich endlosen Wiederholungen hin, man vernachlässigt die praktische – produktive, schöpferische – Tätigkeit des gesellschaftlichen Menschen sowie die Tätigkeit des Verstandes und die Erfordernisse der dialektischen Vernunft.

Warum also nicht die Aufgabe – und die Kraft – »kosmologischer« oder »ontologischer« Aussagen über die Welt, die Natur, die Materie und den Menschen, soweit er sich ins Universum versenkt, ausdrücklich an die Dichtung oder Musik delegieren? Wir kämen so zur Frische der naiv-dialektischen Anfänge der Philosophie zurück, die, wie bei den Griechen, Begriffe und Bilder vereinigte, aber auf einer neuen, entmystifizierten, säkularisierten Stufe . . .

Wir sind uns völlig darüber im klaren, was diese Vorschläge an Paradoxie enthalten und daß sie nahezu einstimmigen Protest hervorrufen werden. Dabei entsprechen sie dem Gegenwartsproblem der Philosophie im allgemeinen und dem des philosophischen Materialismus im besonderen. Sie bezeichnen einen Teil der gegenwärtigen ›Problematik‹, die Tatsache, daß die Philosophie sich in Frage gestellt sieht, sich selbst in Frage stellt und daß darin heute der Anfang des philosophischen Denkens besteht: *die Einführung.*

Inzwischen werden wir weiterhin nicht recht wissen, was Philosophie ist. Wir werden nur wissen, daß eine neue Definition fällig ist und daß diese ausgehend von einer vertieften Erforschung sämtlicher Probleme gesucht werden muß: der Beziehungen zwischen dem philosophischen Materialismus (Marxismus) und den anderen Denkrichtungen; zwischen der Philosophie und den Wissenschaften von der Natur, der Geschichte und der Gesellschaft; zwischen der Philosophie und dem gesellschaftlichen und politischen Leben.

Wir sind diesem Begriff schon begegnet, ohne daß wir ihn definiert hätten. Diese Frage stellt sich jetzt um so mehr, als die ›offiziellsten‹ Texte – um ihn zu verbannen – den Dogmatismus in jeder Zeile erwähnen, sich aber kaum damit abgeben, ihn genau zu bestimmen.

Stellen wir fest, daß gewisse grobe Formen des Dogmatismus überwunden sind; so der ›Ökonomismus‹, die Reduktion des Marxismus – und des menschlichen Lebens – aufs Ökonomische oder, noch gröber, auf den »ökonomischen Faktor«, der anderen Faktoren gegenübergestellt wird (z. B. dem geographischen, biologischen, psychologischen usw.). Dieser von einigen Marxisten übernommene, vereinfachte Dogmatismus hat sich verbreitet und nicht wenig zum Einfluß des marxistischen Denkens beigetragen; indirekt hat er leichte Kritiken ermöglicht. Nun bildet zwar das Ökonomische die »Basis«, das heißt gleichzeitig die *praktischen Gegebenheiten* und *Schranken* eines jeden menschlichen, gesellschaftlichen oder individuellen Handelns; aber eben dies setzt voraus, daß die menschliche Tätigkeit sich nicht aufs Ökonomische reduziert und unaufhörlich über dieses hinausgeht. Besteht darin, wird man fragen, das wahre Denken von Marx? Um zu antworten, genügt es, an den Untertitel des *Kapitals* zu erinnern: *Kritik der politischen Ökonomie.* Die politische Ökonomie untersucht nur Beziehungen zwischen Dingen (Produkten, Waren, Geldsummen). Ihre Kritik zeigt, daß die wirklichen, von den Beziehungen zwischen den Dingen verhüllten Beziehungen die zwischen den lebendigen und handelnden Menschen sind.

Eine Schwierigkeit behindert von vornherein die Definition und Analyse des ›Dogmatismus‹. Wenn es unter den Marxisten einen verstockten und brutalen Dogmatiker gegeben hat, dann war es Stalin, und der Dogmatismus ist mit der Stalinschen Periode verbunden, mit dem, was man herkömmlicherweise (ohne im allgemeinen dem Terminus einen klaren Sinn zu

geben) ›Stalinismus‹ nennt. Dabei hat Stalin unaufhörlich den Dogmatismus kritisiert und abgelehnt; es ist leicht, aus seinen Werken zahlreiche Deklarationen in diesem Sinne anzuführen; die ›Stalinisten‹ lassen sie sich nicht entgehen, wenn sie für ihr Idol eintreten. »Der Marxismus ist ein Feind jeglichen Dogmatismus«, so endet die Diskussion über die Sprachwissenschaft[8]. In der Tat hat Stalin niemals aufgehört, sich gewissen Konsequenzen seiner eigenen Verhaltensweisen zu widersetzen; er zögerte nicht, die dümmsten oder kompromittierendsten ›Stalinisten‹ zu opfern. Er spottete über jene, die ihn in jeder Zeile zitierten, während man ihn in jeder Zeile zitieren mußte, um auch nur den bescheidensten Artikel veröffentlichen zu können. Das war, von ihm aus gesehen, höchstes politisches Geschick; es gelang ihm so, die Fragen zu verwirren, wobei er sich die Rolle des Schiedsrichters und der letzten Instanz vorbehielt. Was war er? Ein Staatsmann in jeder Bedeutung des Wortes, mit allem, was das an List, heimtückischer Brutalität und positiver Wirksamkeit einschließt. Er trieb Größe und Widerwärtigkeit der Macht bis zum Extrem. Offiziell war die Stalinsche Periode die eines unaufhörlichen Kampfes gegen den Dogmatismus. Indes, auf der ganzen Welt sind sich heute die maßgebenden Marxisten zumindest hinsichtlich dieser Tatsache einig: es gab einen Stalinschen Dogmatismus.

Seit langem haben die sowjetischen marxistischen Philosophen daran erinnert, daß die Lehre nach den Meistern des Marxismus – einschließlich Stalins – sich wandelt und entwickelt. Sie haben höchst offiziell das Fehlen von Forschungen bekämpft und angesichts gewisser Überspitzungen von Verneinern der Vergangenheit die Rückkehr zur Geschichte der Philosophie gepredigt; der Versuch aber, diese Geschichte zu schreiben, setzt voraus, daß der von Sokrates bis Hegel vorherrschende

8 Stalin, *Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft*, Berlin 1955, S. 66.

Idealismus nicht auf eine Absurdität, einen ungeheuren Wahn oder die Lügen der herrschenden Klassen zurückzuführen ist. Diese Philosophen haben sich gegen die Zitiersucht gewandt und der berühmt gewordenen satirischen Formel zugestimmt: *das Denken ist der kürzeste Weg von einem Zitat zum anderen.* Sie haben schließlich die Darstellung der dialektischen Methode in einigen schematisierten »Grundzügen« verworfen, bei der die Dialektik künstlich von der Entwicklung der philosophischen Erkenntnisse und Begriffe abgelöst wird.

Gleichwohl haben eben diese Philosophen festgestellt, daß man sich von einem etablierten Dogmatismus nicht ohne weiteres befreit; der Kampf gegen den Dogmatismus nimmt nur allzuleicht selber dogmatischen Charakter an; um voranzukommen oder zu erfahren, in welcher Richtung man vorankommen kann, genügt es nicht, »vorwärts!« zu rufen. Denen, die nach Neuem verlangen, wird das Alte unter neuem Etikett angeboten. Die Dogmatiker bleiben an der Macht unter der Fahne des Kampfes gegen den Dogmatismus. Während der offiziellen Offensive gegen den offiziellen Dogmatismus haben gewisse marxistische Philosophen mit einigen altbekannten Texten Karriere gemacht, indem sie aus Zitaten Mosaike zusammensetzten. Im gleichen Augenblick, in dem man die abstrakte ›Kanonisierung‹ der Dialektik verwarf, fuhr man fort, die Dialektik in vier Grundzügen (Wechselwirkung und universeller Zusammenhang der Erscheinungen, unaufhörliche Veränderung in der Natur, quantitative Veränderungen und qualitative Sprünge, Kampf der Gegensätze) darzustellen und den Materialismus in drei Grundzügen (Materialität der Welt, Vorrang der Materie gegenüber dem Bewußtsein, Erkennbarkeit der Welt).

Oft wird gesagt, der Dogmatismus bestehe in einem dekretorischen und deklarativen Ton, in *Behauptungen ohne Beweis.* Diese Definition befriedigt das kritische Denken keineswegs. Eine absolut bewiesene Behauptung hätte das Recht, sich als absolute Wahrheit aufzuwerfen. Aber eine solche der Rela-

tivität sich entziehende Behauptung kann es nicht geben. Keine Aussage kann für sich einen vollendeten, endgültigen Beweis erbringen. Diese Kritik des Dogmatismus bezieht sich auf die Möglichkeit eines perfekten Dogmatismus.

Der Dogmatismus kann in Illusionen hinsichtlich des Beweises bestehen. Der Glaube an die Lückenlosigkeit des Beweises geht mit Denkträgheit einher. So haben die Marxisten auf dem Gebiet der politischen Ökonomie die von Marx ausgearbeitete Theorie der *zyklischen Krisen* als wissenschaftlich ›bewiesen‹ und – im Rahmen des Kapitalismus – als endgültig wahr angesehen; indem Marx die Gegebenheiten seiner Zeit berücksichtigte, hat er als Folge der kapitalistischen Überproduktion und der Unterkonsumtion der Massen im Kapitalismus für ungefähr alle zehn Jahre eine große Wirtschaftskrise vorausgesagt. Die letzte große zyklische Krise fand von 1929 bis 1933 statt. Seitdem haben die Marxisten Krisen angekündigt, die nicht stattfanden; schließlich haben sie sich auf eine Theorie der *ökonomischen Stagnation* des Kapitalismus zurückgezogen. Nun scheint es aber heute, daß die eine wie die andere Theorie unvollständig, teilweise wahr und teilweise falsch ist; zwar entwickelt sich die kapitalistische Wirtschaft trotz der Anstrengung der Techniker und Technokraten, die Entwicklungs- oder Gleichgewichts›modelle‹ entwerfen, nicht in einer harmonischen und befriedigenden Weise; dennoch zeigt diese Wirtschaft heute – im Jahre 1957 – weder Stagnation noch Krise im ›klassischen‹ Sinne, sondern Erscheinungen und Widersprüche neuer Art. Dasselbe gilt für die sozialistische Wirtschaft. Um sie zu verstehen, bedarf es einer neuen Analyse der ökonomischen Tatsachen – der Produktivkräfte –, auf die der Dogmatismus verzichtet, weil er sich selber dazu untauglich gemacht hat.

Es ist klar, daß der Dogmatismus *(der nicht nur im marxistischen Denken grassiert)* ebenso vielfältig wie widerspruchsvoll ist. Ja, man könnte dem marxistischen Denken seit dreißig Jahren ebensogut das Fehlen von Dogmatismus vor-

werfen, seine Schwankungen und fortwährenden Fluktuationen im Hinblick auf wesentliche Punkte. Ein Beispiel aus dem philosophischen Bereich: die ›Klassiker‹, Marx, Engels und Lenin, haben Hegel als einen philosophischen Riesen betrachtet, als Quelle des Marxismus und als ihren Meister, was die Dialektik angeht. Und doch beginnt der Artikel »Hegel« der *Großen Sowjet-Enzyklopädie* folgendermaßen: »Die idealistische deutsche Philosophie der Jahre vor und nach 1800, die in der Philosophie Hegels gipfelte, war eine aristokratische Reaktion auf die französische bürgerliche Revolution und den französischen Materialismus.« [9]

Eine Formel von himmelschreiender Falschheit, wenn man bedenkt, daß der Hegelianismus im Gegenteil die Anstrengung eines großen Denkers in einem sonst zurückgebliebenen Lande darstellt, die Veränderungen seiner Epoche zu begreifen und sie seinem Volk auf dem Wege philosophischer Bildung mitzuteilen. Die sowjetischen Philosophen haben derartige Formeln während des Krieges gegen Hitlerdeutschland verbreitet; sie wollten den Einfluß und das Prestige des germanischen Denkens und der germanischen Kultur zerstören; diese Tatsache erklärt ihre Formel, entschuldigt sie aber nicht; unter solchen Umständen ist es besser zu schweigen, als die Philosophie zur Propaganda zu erniedrigen. Das Fehlen von Dogmatismus unterwirft die Philosophie den Verhältnissen, der Ideologie als Waffe, der politischen Polemik. Es handelt sich hier um einen philosophischen Opportunismus, der sich den Umständen beugt; er deckt sich mit einem offenkundigen Dogmatismus; er drängt sich auf; er ist von einem stark autoritären Ton begleitet; er hat *nicht einmal mehr* etwas von einem Dogmatismus. Und man schwankt so zwischen dem Dogma und dem Fehlen des Dogmas.

Was Stalins Formeln über *(gegen)* den Dogmatismus angeht,

9 *Große Sowjet-Enzyklopädie*, Artikel »Hegel«, Sonderdruck 9, Berlin 1955, S. 3.

so lehren sie uns das Bestehen eines eigenartigen »Ultradogmatismus«, der imstande ist, seinen eigenen Dogmatismus zu leugnen, um ihn besser durchsetzen zu können, indem er rituelle ›Diskussionen‹ ohne wirkliche Tragweite organisiert. In dem Maße, wie die aufgeworfenen Probleme real sind, gestattet die ›Diskussion‹ nur eine im voraus festgelegte und präfabrizierte Lösung.
Der Marxismus entwickelt sich, wird gesagt. Gilt dies *nur* im Hinblick auf politische Fragen, auf Fragen, die sich auf die Macht und den Staat beziehen? Gilt dies nur für das politische Handeln? In diesem Falle ist das Denken bedroht vom politischen Empirismus, vom politischen Pragmatismus (der das Handeln nur nach dem Erfolg beurteilt), von der pragmatischen Historie (die die Vergangenheit nach den Perspektiven der Gegenwart zurechtstutzt), vom moralischen Empirismus (der die »Werte« nach den unmittelbaren Imperativen der Praxis bestimmt). Die Theorie der Praxis unterwerfend, glaubt man sich fern von Dogmatismus und ist ihm niemals näher. Und das um so mehr, als die Staatsräson sehr praktische und sehr unphilosophische Mittel hat, sich durchzusetzen. Wir stoßen hier vielleicht auf das Wesen des Dogmatismus, das wir suchten, und auf eine seiner Wurzeln, wenn nicht auf die einzige.

C *Marxismus und Staat*

Dadurch, daß der Marxismus zur offiziellen Lehre wurde – zur Lehre des organisierten politischen Handelns, die über Autorität verfügt –, ist er auch zur *Staats*lehre geworden. Ursprünglich aber war dem nicht so. Die offiziellen ›Marxisten‹ haben den Impuls, den revolutionären Geist und das umstürzlerische Wesen des Marxismus verraten. Selbst wenn diese Verwandlung historisch erzwungen wurde, so haben die ›Marxisten‹ sich darüber keine Rechenschaft abgelegt.

Sie haben sich darauf beschränkt, einen Hauptaspekt des marxistischen Denkens mit Schweigen zu übergehen, indem sie ihn – nicht ohne schlechtes Gewissen – mit dem Liberalismus in Zusammenhang brachten und grundlegende Texte begruben.

Gegen Ende seines Lebens, ebenfalls in der Diskussion über die Sprachwissenschaft, erklärte Stalin: »Engels sagte in seinem ›Anti-Dühring‹, daß der Staat nach dem Siege der sozialistischen Revolution absterben muß. Auf dieser Grundlage begannen nach dem Siege der sozialistischen Revolution in unserem Lande Buchstabengelehrte und Talmudisten aus unserer Partei zu fordern, die Partei solle Maßnahmen treffen zum schnellsten Absterben unseres Staates, zur Auflösung der Staatsorgane, zum Verzicht auf ein stehendes Heer. Doch die sowjetischen Marxisten gelangten auf Grund des Studiums der Weltlage unserer Zeit zu dem Schluß, daß beim Vorhandensein der kapitalistischen Umkreisung, wenn die sozialistische Revolution nur in einem Lande gesiegt hat, in allen anderen Ländern aber der Kapitalismus herrscht, das Land der siegreichen Revolution seinen Staat, die Staatsorgane, die Organe des Abwehrdienstes, die Armee nicht schwächen darf, sondern sie mit allen Mitteln stärken muß . . .«. [10]

Nur die aufmerksame Exegese eines solchen Textes erfaßt seinen trügerischen Charakter. Zunächst einmal steht die absolute staatliche Zentralisierung auf allen Gebieten dadurch, daß diese administrativen Organen unterworfen werden, nicht notwendig im Zusammenhang mit der Stärkung der nationalen Verteidigung. Stalin begründet die Stärkung des Apparats zu innenpolitischen Zwecken mit unbestreitbaren Erfordernissen der nationalen Verteidigung. Bewußt bringt er alle Bereiche durcheinander: das Ökonomische, das Gesellschaftliche, das Politische, das Kulturelle und das Recht (im

10 Stalin, *Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft*, l. c., S. 60 f.

juristischen Sinne), das repressiv ist oder die Verteilung der Konsumgüter regelt, oder er verwechselt die Verträge mit dem Administrativen etc. Zudem bezieht er sich auf einen einzigen Text von Engels und übergeht zahlreiche Texte von Marx und Lenin, die viel präziser sind. Wir werden um so mehr auf sie zurückgreifen müssen, als die ›offiziellen‹ Schriften sie ignoriert haben.

Unter den ›Talmudisten‹ befanden sich die gegenwärtig in Jugoslawien führenden Kreise. Sie kannten die ›klassischen‹ Texte über das *Absterben des Staates*; sie nahmen sie ernst – auf die Gefahr hin, von den ›Stalinisten‹ als Anarchisten betrachtet zu werden oder vielmehr als Nationalisten (da sie der Stalinschen Orientierung nicht folgten, das heißt, diese nicht als Absolutum und »bedingungslos« übernahmen, sondern für ihr Land einen eigenen Weg zum Sozialismus suchten). Nun haben diese Marxisten im Jahre 1950 errichtet, was man in klassischer Sprache *die sozial-ökonomische Basis für das Absterben des Staates* nennen kann. Sie besteht aus einem komplexen Gefüge örtlicher, dezentralisierter und demokratisch gewählter Organe: Arbeiterverwaltungsräte in den Fabriken, verschieden gestaffelte Produzentenräte (Kommunen, Distrikte, föderierte Republiken, Föderation). Anfang 1953 hat das jugoslawische Bundesparlament die teilweise Auflösung des Staates proklamiert. Mehrere zentrale Organe und Ministerien, darunter das für Planung, für Landwirtschaft und für Volksbildung, sind verschwunden; ihre Befugnisse wurden dezentralisierten Organen übertragen. Theoretisch existiert der Beamtenstaat, der Verwaltungsstaat, in Jugoslawien nicht mehr (während in der Meinung der Mehrheit der Menschen, auch unter seinen Anhängern, der Sozialismus in erster Linie durch die staatliche Verwaltung der Wirtschaft gekennzeichnet ist). Nur die zentralen Organe wurden in Jugoslawien aufrechterhalten, die für die nationale Verteidigung, die Sicherheit des Territoriums, die auswärtigen Beziehung sorgen; ferner, das versteht sich von

selbst, das Parlament (die gesetzgebende Gewalt), die Nationalbank (Organ der allgemeinen Rechnungsführung des Landes, ökonomisches Instrument zur Kontrolle und Aufgliederung der Investitionen).
Die tiefen Gründe für die Divergenzen zwischen Stalin und Tito, die sich anschließenden Polemiken und Spannungen werden so verständlich. Es geht um das Wesen des Sozialismus, das heißt um die Übergangsphase zwischen der *kapitalistischen Gesellschaft*, die durch Klassenantagonismen gekennzeichnet ist, und der *kommunistischen Gesellschaft*, die auf dem Überfluß an Konsumgütern beruht, auf dem Prinzip »Jedem nach seinen Bedürfnissen«, auf dem Verschwinden der gesellschaftlichen Klassen.
Wir haben jetzt zwei ›Modelle‹ des Sozialismus vor uns, die sich sehr voneinander unterscheiden. Das eine, der administrative oder Staatssozialismus, hat – zuweilen in furchtbarer Weise – seine Leistungsfähigkeit bewiesen[11]. Das andere, der Sozialismus ohne Staat, sucht noch seinen Weg und seine Formel; er hat sein Gleichgewicht noch nicht gefunden; er hat sich noch nicht bewährt.
Fügen wir hinzu, daß diese ›Modelle‹ oder Prototypen der sozialistischen Gesellschaft, die uns beide nicht befriedigen, nicht für ein hochentwickeltes, stark industrialisiertes Land geeignet sind, in dem eine beschränkte, aber in gewissem Umfang wirkliche Demokratie funktioniert, wo die Probleme der Landwirtschaft teilweise gelöst sind: Frankreich. Fügen wir ferner hinzu, daß zwischen ›Modell‹, ›Zentrum‹ und ›politischem Stützpunkt‹ unterschieden werden muß. Wenn der Sozialismus ohne Staat in Jugoslawien Erfolg hat, wenn dieses ›Modell‹ seine Gültigkeit beweist, dann ist Jugoslawien

11 Soeben (März/April 1957) erfährt man, daß die UdSSR unter dem energischen Anstoß N. Chruschtschows dezentralisiert wird, daß Hunderttausende von Bürokraten in die Produktion zurückgeschickt werden usw. Diese umfassende Maßnahme ist von einer heftigen Polemik gegen den »Titoismus« begleitet.

trotzdem ein zu kleines Land, um ein ›Zentrum‹ darzustellen (wenn auch nicht für die theoretische Reflexion) und einen ›politischen Stützpunkt‹, eine Rolle, die große ökonomische und militärische Macht voraussetzt. Fügen wir endlich hinzu, daß die Anerkennung einer großen sozialistischen Macht als Stützpunkt nicht die bedingungslose Unterordnung auf allen Gebieten, nicht einmal ihre Anerkennung als ›absolutes‹ Ziel nach sich zieht. Dieses ›Modell‹ als eine ausgemachte, wissenschaftlich bewiesene und auf autoritärem Wege durchzusetzende Wahrheit darzulegen, ist eine gefährliche Form des Dogmatismus.

Wir müssen uns wieder Marx, Engels und Lenin zuwenden, um zu dem zurückzufinden, was sie wirklich über den Staat gedacht haben. Außerdem muß geklärt werden, weshalb ihre Theorie vom *Absterben des Staates* aufgegeben worden ist. Gab es dafür eine absolute historische *Notwendigkeit?* Oder handelte es sich um die willkürliche *Schöpfung* eines ›Systems‹ durch Stalin? Oder um eine objektiv notwendige *Tendenz,* wenn man die geschichtliche Situation Rußlands berücksichtigt (Zerfall des wirtschaftlichen und sozialen Lebens in der Zeit von 1919–1921 – Bürgerkrieg – Interventionen von außen – Unermeßlichkeit, Rückständigkeit des Landes – Nationalitätenfrage usw.), eine Tendenz, die von Stalin bis zu ihren letzten Konsequenzen getrieben wurde, während er sie hätte bekämpfen und einschränken können? Die Menschen machen ihre Geschichte, aber nicht so, wie sie es wünschen, und nicht so, wie sie sie zu machen glauben. Ein höherer Grad der Erkenntnis und des Willens bedeutet weder ein totales Bewußtsein der Gesetze und Erscheinungen noch eine absolute Macht über dieselben, also die Freiheit. Die Verfestigung der gesellschaftlichen Tätigkeit zu konkreten Mächten, die sich unserer Kontrolle entziehen und unsere Berechnungen zunichte machen, ist einer der Hauptaspekte der Geschichte (Marx).

Diese Hypothese scheint annehmbar zu sein. Sie muß noch

durch eine objektive Geschichte des sowjetischen Staates untermauert werden.

Es wird noch zu bestimmen sein, wie das marxistische Denken in anderen Ländern, von denen die Marxisten annehmen, daß sie ihren Weg zum Sozialismus suchen, sich von diesen umfassenden Erfahrungen leiten lassen, ihre guten Seiten bewahren, ihre negativen ausschalten kann. Aber es geht nicht an, sie zu kopieren, auch und besonders nicht ihre Erfolge . . .

Mit der Stalinschen Interpretation ist die politische Kritik, die Kritik des Staates – ursprünglicher Impuls des Marxismus – zu etwas Unartikuliertem geworden oder verschwunden. Indem sie die kritische Analyse des sozialistischen Staates aufgaben, haben die Marxisten sich um die Fähigkeit gebracht, den bürgerlichen Staat konkret zu analysieren. In den kapitalistischen Ländern hat sich die politische Analyse zu bloßer Polemik verengt. Der Marxismus ist Staatsideologie geworden und Ideologie des Staates (zwei verbundene, aber verschiedene Aspekte). Gleichzeitig hat er die Analyse der Widersprüche in der sozialistischen Gesellschaft vernachlässigt, vor allem Widersprüche in dieser Gesellschaft zwischen dem *Individuellen* und dem *Sozialen.* Lange Zeit verstand es sich von selbst, daß solche Widersprüche nur in der kapitalistischen Gesellschaft existieren, die vom Bürgertum und den bürgerlichen Ideologien beherrscht wird. In der sozialistischen Gesellschaft, so sagte man, herrscht völlige Harmonie, die auf der Hingabe des Individuums an das Kollektiv beruht. Man transponierte so das marxistische Denken und die marxistische Kritik in einen Moralismus der Hingabe, der Aufopferung des Individuums für das Gesellschaftliche. Einer solchen Moral gebricht es nicht an Größe. In der Praxis stößt sie jedoch fortwährend mit Widersprüchen zusammen, vor allem mit einer ökonomischen Tatsache: dem individuellen Interesse, das übrigens in der sozialistischen Gesellschaft bestätigt und juristisch anerkannt ist.

Ist die Unterordnung des Individuellen unter das Gesellschaftliche das Ziel der geschichtlichen Entwicklung? Nein. Diese Perspektive führt einen längst formulierten, angewandten und um den Kredit gebrachten Moralismus weiter; sie hat weder etwas Neues noch Beweiskräftiges. Nicht so hat Marx den *Humanismus* definiert. Für ihn ist der entscheidende Augenblick, der die Vorgeschichte des Menschen revolutionär beendet, zugleich der, in dem die volle und freie Entwicklung eines jeden Individuums möglich wird. Wenn die Entfremdung nicht verschwindet, nimmt sie andere, bewußtere und bewußter bekämpfte Formen an. Die ökonomische, gesellschaftliche und politische Entfremdung, wie wir sie kennen, stirbt ab und erlischt. Das Gesellschaftliche wird dem Individuellen konkret untergeordnet, da das Individuum sich nicht mehr von der Gesellschaft trennt, um sich ihr entgegenzustellen und sie seiner Macht zu unterwerfen. Wenn wir die Texte von Marx zu Rate ziehen, kehren wir zu den Quellen des marxistischen Humanismus zurück und befreien uns von Überlagerungen. Auch hier sind, um einen Moralismus zu befördern, die wesentlichen Wahrheiten mit den umstandsbedingten, mit Produkten einer vorübergehenden Lage verwechselt worden.

D Ideologie und Erkenntnis

Im französischen philosophischen Vokabular hat das Wort *Ideologie* einen pejorativen Sinn. Indem es eine »allgemeine Erörterung von Ideen« bezeichnet, impliziert es eine Art von Abstraktion zweiter Potenz.

Im marxistischen Denken wird es jedoch wieder aufgewertet, obwohl seine Bedeutung unklar bleibt. Es bezeichnet die Ideen, sofern sie Mittel zur Aktion und politischen Polemik sind. So spricht man gewöhnlich von *bürgerlicher Ideologie*, von *sozialistischer* (oder *proletarischer*) Ideologie und vom

ideologischen Kampf, in dem diese beiden Widersacher einander gegenüberstehen. Dasselbe gilt namentlich auf politischem Gebiet. Aber ebenso gängig ist es, von *wissenschaftlicher Ideologie* zu sprechen. Das bedarf der Erläuterung. Will man damit sagen, daß die wissenschaftlichen Wahrheiten – gegenwärtige Ergebnisse von Forschungen über die Natur oder die Gesellschaft – denjenigen als Instrumente dienen können, die auf seiten der Arbeiterklasse gegen das Bürgertum und die Ideologien, die es rechtfertigen, und für den Sozialismus kämpfen? Diese Rolle der Ideen ließe sich vergleichen mit der der physikalischen Entdeckungen des sechzehnten und achtzehnten Jahrhunderts im Kampf gegen die mittelalterlichen Ideologien. Man kann die Analogie gelten lassen und weiterverfolgen; dennoch müßte man die Entdeckungen von Kopernikus, Kepler und Galilei als wissenschaftliche Wahrheiten sowie die komplizierte Entwicklung ihrer Ideen vor und nach ihnen von deren polemischer Anwendung unterscheiden.

Indessen können die vorgenannten Termini noch einen anderen Sinn haben. Sie können bedeuten, daß man Wissenschaft und Erkenntnis auf Ideologie reduziert, was aber nicht ohne zahlreiche Unannehmlichkeiten geht. Man schwächt auf diese Weise – oder versucht gar sie abzuschaffen – die spezifischen Erfordernisse der Erkenntnis und Wahrheitserforschung, einer Forschung, die keinerlei Einschränkung, keinerlei Hindernis, kein autoritäres Argument duldet. Man unterwirft die *wissenschaftliche Objektivität* den augenblicklichen Erfordernissen der politischen Lage, und zwar der Propaganda. Man verwechselt verächtlich die *Objektivität* mit dem ›Objektivismus‹, der es vermeidet, Partei zu ergreifen, der seine Augen und Ohren zu verschließen weiß, wenn die Wahrheit störend wird; der auch gelegentlich mit Montagen ›objektiver‹ Dokumente, isolierter Tatsachen, Photographien oder Zahlen Erfolge einzuheimsen weiß, um zu beweisen, was der Hersteller der Montage zu beweisen beauftragt ist.

Die Verwechslung von ›Ideologie‹ und ›Erkenntnis‹, das Abgleiten von strenger und erforschter Objektivität in Propaganda unterliegen der Gefahr ernster Folgen, weil sie wesentliche Begriffe und Unterscheidungen durcheinanderbringen. Führen wir einen Fall an. Einstein machte sich ›ideologisch‹ eine sentimentale, romantische, unbestimmt pantheistische, mit einem Wort idealistische Weltansicht zu eigen. Er sah in der Welt eine unerschöpfliche und göttliche Vernunft am Werk. Leider hat man nun philosophische Abhandlungen lesen können, die die wissenschaftlichen Theorien Einsteins angriffen und diese dabei mit seiner Ideologie vermengten, Abhandlungen, die die physikalische Relativität mit philosophischem Relativismus und Subjektivismus verwechselten. Erkenntnis und Wissenschaft wurden so in gefährlicher Weise mit der Ideologie identifiziert, wobei diese als *Überbau* (Ausdruck eines ökonomischen Systems auf dem Gebiet der Ideen und Institutionen sowie der Macht einer Klasse über diese *Basis*) aufgefaßt wurde.

Eine *Objektivitätskrise* hat die Erkenntnis und Wissenschaft im Marxismus ausgehöhlt. Diese Krise manifestierte sich in vielfacher Weise: im Fehlen von Informationen oder in entstellten Informationen; im Fehlen von Analysen und Forschungen; in Fälschungen der Geschichte und der Dokumente; in brutalen Eingriffen in verschiedene Bereiche im Namen der Ideologie usw. Sie hat sich auch in eigenartigen Schwankungen der Ideologien selber ausgedrückt. Einmal gibt man die strenge Erforschung der Objektivität preis, um die Rolle der Ideen, ihre Wirksamkeit, die Notwendigkeit des Handelns und der energischen Parteinahme für das politische Ziel zu behaupten. Und man bewegt sich so auf einen Voluntarismus oder Subjektivismus (der Klasse oder der Partei) zu. Einmal erscheinen die Ideologien als taube Blüten, dann wieder als entscheidende Kräfte, die ›Basis‹ zu erschüttern oder zu festigen. Wir haben solche Schwankungen, die auf die Inkohärenz des Denkens unter einem zugleich fiktiven und

einzigartig wirksamen Dogmatismus zurückzuführen sind, bereits bloßgestellt.

Es ist klar, daß wir hier die Termini in aller Strenge neu bestimmen müssen, indem wir auf das Denken der Begründer des Marxismus zurückgehen. Insbesondere ist es geboten, die Objektivität neu zu bestimmen – sowohl in der theoretischen Erkenntnis als auch in deren Beziehungen zur Praxis, zum Handeln, zur Stellungnahme (Parteilichkeit) im politischen Handeln.

Die oben aufgeworfenen Probleme sind derart komplex und bedeutsam, daß man jedes von ihnen für sich behandeln könnte.[12] Es wäre auch möglich, daß diese Teilprobleme etwas sehr viel Ernsteres verbergen. Dann müßten wir so weit gehen, den Marxismus der cartesianischen Methode zu unterwerfen: dem methodischen Zweifel. Das Verhängnis besteht heute darin, daß die kritische Überprüfung der verflossenen Periode, eine unerläßliche Überprüfung, sich ebenso gut unter das Zeichen der *Provinciales* wie unter das des *Discours de la Méthode* stellen könnte. Der Zweifel schließt gerechte Entrüstung nicht aus.

Wir deuten diese Gedanken als extreme Hypothese an. Wir wollen klar und ausdrücklich zu verstehen geben, daß keine Doktrin und kein Gebot, kein autoritäres Argument, kein Imperativ der praktischen Aktion (oder was sich als solchen ausgibt) sich der Erkenntnis vorordnen und ihre Anstrengung schmälern dürfen. Heute müssen Erkenntnis und Philosophie mehr denn je ihre Rechte bekräftigen, die keinerlei Beschrän-

12 Es sind nicht die, die jüngst von den kritischen Kommentatoren des Marxismus genannt wurden. H. Chambre ist in seinem Buch *Le Marxisme en Union soviétique*, Paris 1954, über die Grundfrage, die des Staates, seiner Entstehung und seiner theoretischen Rechtfertigungen hinweggegangen. Was J.-Y. Calvez angeht, so stellt er der marxistischen Geschichtsauffassung die These eines revolutionären Endes der Geschichte gegenüber, die er bei Marx zu finden glaubt. Er meint, daß dieser innere Widerspruch die Grundlage des Marxismus untergräbt. Dabei hat Marx nur angekündigt, daß die sozialistische Revolution der *Vorgeschichte* des Menschen,

kung zulassen. Wie Galilei vor seinen Richtern, wird der Philosoph im Notfall sagen: »Und doch schreiten sie gemeinsam fort, wenn auch nicht im gleichen Schritt, die strenge Erkenntnis und das komplexe, sich bewegende Leben.«
Sollte man auf die extreme Hypothese zurückkommen müssen, so würde eine solche Haltung nicht *a priori* einen Revisionismus einschließen; einer Prüfung unterworfen, könnte sich jedes wesentliche Thema (wie das der *Objektivität der Dialektik*) als völlig begründet erweisen.
Diese Haltung schließt ebensowenig ein, daß die historische Notwendigkeit bestritten wird, die in einem rückständigen Lande, in Rußland, im Jahre 1917 die sozialistische Revolution ausbrechen ließ. Daran ist festzuhalten, worin auch immer die negativen und positiven Folgen dieser historischen Tatsache bestanden haben mögen. Eine gründliche Analyse bestätigt die These der Notwendigkeit bei einer bestimmten, eigentümlichen Konstellation von Umständen. Die Behauptung, ein solches Ereignis könne den Willen oder das willkürliche Handeln einiger Menschen zur Ursache haben, würde die Geschichte dem Irrationalen überantworten; sie würde mit dem Marxismus die wissenschaftliche Erkenntnis des Menschen in der Gesellschaft zerstören. Das wäre das Versinken im Absurden, der Sprung in den Nihilismus. Die historische Notwendigkeit in einer bestimmten Konstellation anzuerkennen, ist etwas anderes, als diese Konstellation für den Typ und das Wesen der historischen Notwendigkeit überhaupt zu halten. Wie will man die positiven und negativen Aspekte eines umfassenden Prozesses analysieren, wie sie gegeneinander abwägen, wenn man damit beginnt, die Objektivität und Vernünftigkeit dieses Prozesses zu bestreiten? Die bürgerlichen Revolutionen, schreibt Marx im *Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte*[13], hatten einen spektakulären Charakter;

seiner Naturgeschichte (sofern das gesellschaftliche Sein langsam aus der Natur herauswächst) ein Ende machen würde.

13 Berlin 1953, cf. S. 15.

von Erfolg zu Erfolg stürmend, überbieten sich ihre dramatischen Effekte; Menschen und Dinge scheinen in Feuerbrillanten gefaßt, die Ekstase ist der Geist jedes Tages; aber sie sind kurzlebig, und ein langer Katzenjammer erfaßt die Gesellschaft, ehe sie die Resultate ihrer Drang- und Sturmperiode sich anzueignen lernt. Proletarische Revolutionen dagegen unterbrechen sich, kommen auf das scheinbar Vollbrachte zurück, um es wieder von neuem anzufangen, bis schließlich eine Situation geschaffen ist, die jede Umkehr unmöglich macht.

Zurück zur Quelle: Marx

A Die Thesen über Feuerbach

Hellhörig geworden durch die oben aufgeworfenen Fragen, kommt der aufmerksame Leser nicht umhin, bei Marx das Fehlen dogmatischer Aussagen festzustellen: weder die Materie, noch die Erkenntnistheorie, noch die Methodologie werden *isoliert* behandelt. Seine Hinweise lassen sich nicht von einem bestimmten Zusammenhang und konkreten Inhalt trennen.

Greifen wir auf einen der bekanntesten, konzisesten und dunkelsten Texte von Marx zurück: die *Thesen über Feuerbach.*[1] Der (gesellschaftliche) Mensch, heben diese Thesen hervor, erkennt nicht zunächst Gegenstände – Dinge –, um sie hernach zu verändern; er beginnt nicht etwa damit, sich zu erkennen, um danach die Welt zu erkennen. Diese beiden Aspekte eines einheitlichen Werdens müssen gemeinsamerfaßt werden. In seiner sich vortastenden und schöpferischen (gesellschaftlichen) *Praxis* erkennt der Mensch die Dinge, indem er produziert; er wirkt auf sie ein, er gestaltet sie um, und seine Erkenntnis »reflektiert« das praktische Handeln und das Resultat – das Produkt – des Handelns. Der Mensch erkennt die Welt, indem er *seine* Welt hervorbringt: indem er *sich* hervorbringt. Und dies ausgehend von Gegebenheiten, die alsbald aufgehoben und verändert werden: der Leib, die Bedürfnisse, die Organe, die Hand, das elementare Werkzeug (und besonders das andere Werkzeuge produzierende Werkzeug), die Arbeit.

Der (gesellschaftliche) Mensch bestimmt sich als Schöpfer reproduzierbarer Produkte sowie von Werken einmaligen Cha-

1 Enthalten in: Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,* Stuttgart 1953, S. 61–65.

rakters. Er verlängert die schöpferische Natur, indem er gegen sie kämpft. Kein Objekt ohne Subjekt, kein Subjekt ohne Objekt, dieser Satz geht aus der praktischen (gesellschaftlichen) Tätigkeit hervor und nicht aus dem reinen Bewußtsein. Keine Tätigkeit, die sich nicht in Gegenständen, in Werken realisierte. Kein als solcher bestimmter Gegenstand, abgetrennt vom Universum, der nicht das Produkt einer Tätigkeit wäre. Vermittels der produzierten Dinge ergreift und entdeckt einerseits der Mensch die Welt, verwirklicht sich andererseits der *menschliche* Mensch. Aber er muß allmählich durch die Reflexion zum Selbstbewußtsein gelangen.

Zum Hauptbegriff der Philosophie wird der der Macht, nicht der politischen Macht, sondern der menschlichen Macht über die Natur außerhalb des Menschen (und über die Natur im Menschen). Die Macht über die Menschen karikiert die menschliche Macht über die Natur, sie zehrt von ihr, wie das Privateigentum die *Aneigung* des Universums durch den Menschen karikiert.

Während der philosophische Materialismus sich auf die Feststellung des isolierten Dings beschränkt (dieser Stein, dieser Baum usw.), begreift der Idealismus die menschliche Tätigkeit (These 1) besser, aber auf einer abstrakten Ebene. Der philosophische Idealismus bietet zwei Aspekte dar; er hat eine philosophische Grundlage und enthält gleichwohl eine Einseitigkeit, die den lebendigen Menschen verstümmelt. Der vertiefte philosophische Materialismus findet zur lebendigen Einheit des Menschen zurück, indem er die Einseitigkeit des vulgären Materialismus und die des alten Idealismus beseitigt.

Die lange Tradition der idealistischen Philosophie ist also nicht zu verwerfen. Ganz im Gegenteil. In ihr findet sich der abstrakte – aber in gewissem Grad gültige – Ausdruck der schöpferischen Tätigkeit der Menschen; der traditionelle Idealismus hat die Logik formuliert, die großen Kategorien des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens, die Elemente

des dialektischen Denkens, das Streben nach einer umfassenden Konzeption der Welt, der Geschichte, der Gesellschaft, der Kunst, der Moral usw. Die Absicht einer strengen Analyse kann nur darin bestehen, die spekulative Abstraktion zu berichtigen, die mit diesem Streben einhergeht. Eine solche Analyse ist deshalb so schwierig, weil die *spekulative Abstraktion* eng verwoben ist mit der *begründeten Abstraktion* (derjenigen der Erkenntnis, die notwendigerweise Abstraktionen benutzt: Begriffe).

Der Idealismus hat demnach Größe und Sinn gehabt. Wenn er sie verliert oder wenn er sie bereits verloren hat, so ist das eine historische und keine überzeitliche Tatsache, kein Ergebnis eines absoluten Irrtums oder einer absoluten Lüge. Der Idealismus wird in einer Art von Verfall absterben. Nach und nach ist er seiner Bande mit der ›profanen‹ Welt, mit der Praxis, mit den Wissenschaften, mit dem Leben verlustig gegangen. Im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert hielt die große klassische Philosophie, die ganz und gar idealistisch war, Beziehungen zur Erkenntnis aufrecht: so bei Descartes, Pascal und Leibniz. Andere Philosophen, Malebranche, Wolff, Kant, haben diese Fäden durchschnitten. Die Nachkantianer, und besonders Hegel, haben sie wieder geknüpft. Später haben sie sich wiederum gelockert; nunmehr ist der Idealismus eine bloße Ideologie, die Philosophie der herrschenden Klasse. Der Idealismus hatte stets eine Beziehung zur Ideologie herrschender Klassen; aber er reduzierte sich nicht auf diese Beziehung; überdies spielten diese Klassen – zu bestimmten Zeiten, in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, in der Geschichte – eine aktive und schöpferische Rolle.

Was den Materialismus angeht – selbst den des Altertums –, so waren seine Entwicklung und sein Wachstum durch seine Verbindung mit der Praxis sichergestellt. Der vertiefte Materialismus anerkennt die Realität der praktischen Welt »wie sie ist«, *aber nur, um sie niemals als solche zu akzeptieren.* Der vertiefte Materialismus reflektiert die Tätigkeit, welche die Dinge

umwandelt (›Dinge‹, Werke oder Produkte hervorbringt), aber keineswegs nur die Dinge. Er erfaßt daher die Bewegung, die die Welt verändert, die das Bestehende fortwährend negiert und aufhebt, in ihren lebenden Wesen.[2]

Bislang haben die Philosophen die Welt nur interpretiert (These 11). Materialismus wie Idealismus sind somit für Marx *Interpretationen* der Welt. Das Denken von Marx wird selbst einseitig interpretiert, wenn man behauptet, daß für ihn einzig der Idealismus eine ›Interpretation‹ war. Jetzt genügt es nicht mehr, die Welt zu interpretieren, sie muß verändert werden. Bedeutet das, daß man die Interpretation ablehnen wird? Nein; denn man würde zugleich die materialistische und die idealistische Philosophie ablehnen. Dieser Satz bedeutet, daß man die Philosophien der Probe des Handelns unterwerfen wird. Aus dieser Probe wird der Materialismus als Sieger hervorgehen; denn er kennzeichnet die zu verändernde Welt. Mehr noch: er geht aus der Tätigkeit hervor, die die Welt verändert; er stellt in einer stets klarer und tiefer werdenden Weise das reflektierte Bewußtsein dar. Demgegenüber beschränkt sich der Idealismus, der seinerzeit aus dieser Tätigkeit entstand und sie ausdrückte, durch seine Einseitigkeit; er ist geneigt, sich für die Änderung selbst zu halten; indem die Spekulation interpretiert, glaubt sie zu verändern.

Der Materialismus ist von Grund auf revolutionär. Anfangs wußte er das nicht, und darum ›interpretierte‹ er. Der vertiefte Materialismus negiert die bestehende Wirklichkeit und hebt sie auf, indem er sie *anerkennt*. Der Idealismus tendiert dazu, die bestehende Wirklichkeit zu negieren, indem er sie verwirft; damit verwandelt er sich in Fiktion und Täuschung. In diesem Sinne setzt der spekulative Idealismus die Religion, die Magie, die Mystik fort; er begnügt sich damit, sie zu ver-

2 Die Elemente dieses Abschnitts sind der *Heiligen Familie* und anderen Texten von Marx entnommen, vor allem den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 sowie den *Thesen über Feuerbach*. Diese Texte erhellen sich wechselseitig.

weltlichen, sie zu ›entweihen‹. Beteiligt an ihren Entfremdungen, transponiert er sie in spekulativer Weise. Was den Materialismus betrifft, so wird er den Sieg davontragen, aber nach einer langwierigen Konfrontation, die er nicht durch ein ›Diktat‹ umgehen kann.
Die in den *Thesen über Feuerbach* entwickelte Erkenntnistheorie erweist sich als von Grund auf geschichtlich. Das Wort »Materie« kommt in ihnen nicht vor; es ist klar, daß für Marx die »Materie« in der sinnlichen, produktiven Tätigkeit der Praxis enthalten ist. Was das Ding oder vielmehr die Dinge angeht, so sind sie gesellschaftlich produziert, aus ihrem Zusammenhang gelöst und organisiert. Die Einheit, die sie in bezug auf die Welt verlieren – von der die menschliche Tätigkeit sie abspaltet, um sie zu formen und ihnen Dauer zu verleihen –, gewinnen sie aufs neue in der menschlichen (gesellschaftlichen) Welt. Kurzum, die Praxis setzt eine Natur oder Materie voraus, die unendlich über sie hinausgeht und deren Erforschung durch die Erkenntnis aus der praktischen Grundlage der Erkenntnis sich ergibt: aus der Macht. Marx verspürte nicht das Bedürfnis, diese »Materie« zu definieren.

B Die Methode

Hierzu wird immer der berühmte Abschnitt des Nachworts zur zweiten Auflage des *Kapitals* zitiert: »Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil . . . Sie steht bei ihm (Hegel) auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.« [3]
Für sich genommen, bleibt dieser Abschnitt jedoch dunkel. Er sperrt sich gegen die vereinfachte Exegese: »Hier sieht man deutlich, daß die marxistische Methode radikal von der Hegel-

3 Karl Marx, *Das Kapital*, Band I, Berlin 1955, S. 17 f.

schen Dialektik abweicht.« Was bedeutet die Formel, nach der die marxistische Methode das *Gegenteil* der Hegelschen ist? Die Dialektik behauptet die innere Beziehung, ja die objektive Einheit der Widersprüche in ihrem Konflikt; diese Behauptung bezeichnet präzise das Wesen des dialektischen Denkens (das schwer zu erfassen ist; denn es muß die *dialektische* Einheit von der *logischen* Identität unterschieden werden – die dialektische Differenz von der logischen – und vor allem, und das ist der springende Punkt, der dialektische Widerspruch vom logischen Widerspruch, das heißt von der Absurdität!).

Was will Marx nun mit dieser »Umstülpung« sagen? Man stülpt eine Methode nicht um, wie man einen Topf umkippt. Kippt man einen Topf um, so hält man immer noch denselben Topf in den Händen, und indem man ihn umkippt, läßt man im allgemeinen den Inhalt herausfallen.

Um den Sachverhalt zu begreifen, ohne ihn zu vereinfachen, muß man Hegel studieren und mit den zahlreichen Texten konfrontieren, in denen Marx Hegel anführt, ihn kritisiert oder ihm zustimmt. Nur so erfaßt man *historisch* den Übergang von Hegel zu Marx. Eine erschöpfende Studie dieses Übergangs ist ohne Zweifel unmöglich. Vielleicht wird eine jede Epoche oder jede Philosophie den Übergang Hegel–Marx wiederaufnehmen müssen, um Neues an ihm zu entdecken.

Der Abschnitt, der dem von uns zitierten vorausgeht, vervollständigt diesen: »Allerdings muß sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiednen Entwicklungsformen zu analysieren und deren innres 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 aussehn, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun.« [4]

4 Ibid., S. 17.

In diesem Fragment entdecken wir endlich das Wort *Materie.** Aber es hat einen genau bestimmten Sinn. Es bezeichnet einen *historischen Inhalt* (was das *Kapital* angeht, den der bürgerlichen Gesellschaft, des Kapitalismus). Dieser Inhalt, der dem Denken gegenübersteht, das ihn zu erkennen sucht, erscheint dem Denken zunächst als undurchdringlich, opak, gegeben, unendlich über es hinausgehend: als eine *Materie.* Der analytische Verstand und die synthetische Vernunft des Forschers ergreifen Besitz von ihr. Die Forschung *eignet* sie sich *an.* Dieser Terminus hat bei Marx eine universelle Bedeutung; er stellt einen philosophischen Begriff dar: die Tätigkeit, die, indem sie eine konkrete Gegebenheit – eine ›Materie‹ – erfaßt, Werke hervorbringt und diese erkennt, indem sie sich in ihnen wiedererkennt. Die Erkenntnis schließt eine ›Aneignung‹ ein. Sie ist das Werk eines aktiven und persönlichen Denkens, das eine Materie bearbeitet. Sie verändert diese wie jede menschliche Arbeit; aber die Arbeit der Erkenntnis hat einen besonderen Aspekt; sie stellt das Ganze eines *Werdens* wieder her, in das sie sich versenkt, weil dieses geschichtliche Werden in einem bestimmten Augenblick die Erkenntnis, die sich seiner bemächtigt, ermöglicht und sogar erfordert hat. Insofern unterscheidet sich die Erkenntnis von anderen ›Aneignungen‹: der produktiven Arbeit, der Kunst, dem gesellschaftlichen Leben, der Liebe usw.

Der Forscher, der sich einer derart umfassenden ›Materie‹ bemächtigt, beginnt mit der Analyse. Er bedient sich der Reihe nach aller Methoden, wobei er dem historischen Augenblick und den Ansprüchen des sich bewegenden Inhalts folgt: er ist *Logiker* (er definiert, abstrahiert, deduziert oder induziert): er ist *Dialektiker* (er analysiert einen ganz konkreten Widerspruch, um den Konflikt und die Einheit seiner Begriffe ans Licht zu bringen); er ist *Philosoph* (indem er die konkre-

* Der metaphysisch sehr viel neutralere Begriff »Stoff« im Original ist im Französischen mit »matière« wiedergegeben, was den Erörterungen Lefèbvres nicht ganz äußerlich bleibt. (A. d. Ü.)

ten Aspekte seiner ›Materie‹ mit universellen Begriffen verknüpft). Zugleich ist er bei alledem *Ökonom* (der spezifisch ökonomische Begriffe anwendet: Ware, Tauschwert usw.), *Soziologe* (der gesellschaftliche Verhältnisse, Formen der Familie und Beziehungen zwischen Gruppen, wie denen von Stadt- und Landbewohnern usw. studiert), *Historiker* (er sucht nach Dokumenten; er folgt der Wirklichkeit, die er studiert: ihrer Entstehung), *Psychologe* usw. Er entdeckt so, ohne sie zu verwechseln und ohne sie zu trennen, die Aspekte und Elemente eines Ganzen. Wenn er unterscheidet, so um die Einheit zu finden; wenn er Verbindungen feststellt, vermeidet er, sie zu verwechseln. So und nur so wird er die menschliche Wirklichkeit entdecken – die schöpferische Tätigkeit –, die sich in dieser *Materie* zugleich offenbarte und verbarg. Über Analyse und Synthese gestattet die Forschung, das Ganze darzustellen; sie gewinnt vermittels der Reflexion ein wahres Spiegelbild der Gesamtbewegung.

Die Vorstellung von einer unpersönlichen Methode, die formal bestimmt ist und automatisch als ein Denkrezept bloß angewandt zu werden braucht, hat mit dem Marxismus nichts gemein. Für Marx erlegt die Reflexion der gegebenen ›Materie‹ keine dialektische Behandlung von außen im Namen einer absoluten Methodologie auf. Und darin besteht ein tiefer Unterschied zwischen der Methode von Marx und der von Hegel (wenn sich Marx hier auch dem Impuls des Hegelianismus anschließt und ihn gegen seine systematische Seite neu belebt). Für Marx kommt es besonders darauf an, eine ihrem Gegenstand äußerliche Reflexion zu vermeiden, die zwischen den Realitäten, die ein organisches Ganzes bilden, nur oberflächliche Beziehungen herstellt. Die Forschung kann im Werden ihrer ›Materie‹ eine dialektische Bewegung nur entdecken, sofern und in dem Maße, in dem es sie gibt. Es gibt sie aber nur in dem Maße, wie diese ›Materie‹ sich ändert, denn jedes Werden schließt die Negation des Bestehenden ein. Die Erkenntnis erfaßt die Formen und Struk-

turen »im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite« [5]. Sie löst weder die Formen von ihrer Entstehung ab noch die Strukturen vom Werden. Sie ist also ihrem Wesen nach zugleich kritisch, revolutionär und dialektisch.

Demzufolge kann die Forschung ihre Materie nicht direkt erfassen, wie man einen Teig mit bloßen Händen packt. Der Forscher bedarf der Instrumente. Wie jeder Arbeiter fügt er sich einer Tradition ein und hat zu einem bestimmten Zeitpunkt der Entwicklung der Erkenntnis eine Stelle inne. Wie neu dieser Zeitpunkt auch sein mag, er ist nicht von dem zu trennen, der ihm vorangegangen ist und ihn ermöglicht hat. Der analytische Verstand und die synthetische Vernunft bedienen sich somit aller technischen Verfahren, wobei sie diese den neuesten und kühnsten Forschungsweisen unterordnen. Wenn er etwas zu bestimmen hat, wird der Forscher die Regeln und Gesetze der Logik anwenden, wohl wissend, daß sie nicht zureichen, auch wenn sie notwendig sind. Er wird deduzieren, wenn es nötig ist, und aus einem Obersatz durch schlußfolgerndes Denken Konsequenzen ziehen; aber er wird im Auge behalten, daß die Deduktion mit der im Werden begriffenen ›Materie‹ konfrontiert werden muß. Wenn er analysiert, so weiß er, daß die Analyse zerlegt und ertötet und nur dann von Nutzen ist, wenn sie die Anatomie des Wirklichen – seine Strukturen – entdeckt und darüber hinaus die Weise, in der das Werden die von ihm hervorgebrachten und aufgehobenen Strukturen angreift und zerstört.

Die Dialektik? Die Methode? Sie ist nicht das Alpha und Omega aller Dinge; sie wird zunächst im Kontakt mit einem Inhalt erlernt, in der *Praxis der Erkenntnis*; sie ist zugleich bestimmt als das Resumé der Erfahrung des Forschers und als eine Vorwegnahme seiner Arbeit: ein bevorzugtes Werkzeug, das er zur Hand nimmt, das aber nicht unabhängig von dem Menschen zu betrachten ist, der sich seiner bedient, von seinen

5 Ibid., S. 18.

Gesten, seinem Geschick. Sie hat nichts von einem unpersönlichen Mechanismus, der übrigens bestimmten Personen vorbehalten wäre. Die Marxisten im Sinne von Marx wissen ihr Werkzeug besser zu schärfen oder sich seiner besser zu bedienen. Im selben Text erinnert Marx daran, daß die Dialektik sich dem *praktischen* Bourgeois in den Widersprüchen der kapitalistischen Gesellschaft *fühlbar* gemacht hat, »in den Wechselfällen des periodischen Zyklus, den die moderne Industrie durchläuft, und deren Gipfelpunkt die allgemeine Krise ist«[6]. In der bürgerlichen Gesellschaft, in der die ideologische Produktion eine Angelegenheit von Menschen ist, die von der Praxis getrennt sind, können die Ideologen nicht wissen, was der »praktische Bourgeois« wissen kann; oder anders gesagt, sie lernen es nur allmählich. Die Dialektik wird deswegen nicht weniger *fühlbar*.

Die Werkzeuge, deren sich der Forscher vorzugsweise bedient, sind – abgesehen von Techniken und Methoden – *Begriffe*. Über diesen entscheidenden Punkt spricht Marx sich in einem dem *Kapital* vorhergehenden Werk aus, das zugunsten von diesem allzuoft vernachlässigt wird, in der *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie* (1857), einem ergänzenden Text zu der Schrift *Zur Kritik der politischen Ökonomie*.

Welche ›Materie‹ untersucht der Ökonom? Die *Bevölkerung* eines Landes. Er kann also damit beginnen, daß er diese Bevölkerung, »Grundlage und ... Subjekt des ... gesellschaftlichen Produktionsakts«[7], beschreibt; er stellt ihre Verteilung

6 Ibid., Zitat unwesentlich modifiziert (A. d. Ü.). Das Wort »Revolution« wird hier von Marx in einem merkwürdigen Sinne verstanden. Darin sehr klassisch, bezeichnet er als *Revolution* etwas, das sich von der *Evolution* dadurch unterscheidet, daß es, einen Zyklus durchlaufend, zum Ausgangspunkt zurückkehrt; zugleich bezeichnet es den *revolutionären* Charakter, der der bürgerlichen Gesellschaft zu eigen ist, insofern sie in sich das Prinzip ihrer Zerstörung trägt und nur dadurch besteht, daß sie sich unausgesetzt zerstört. Sie tendiert dazu, sich zyklisch zu wiederholen; es gibt aber keine Wiederholung im Werden.

7 Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1951, S. 256.

fest (in den Städten und auf dem Land, an der Seeküste usw.), dann ihre Gliederung in Klassen, die Produktionszweige, Ausfuhr und Einfuhr, die Preise usw. Wenn der Ökonom, wie es oft vorkommt, sich damit zufriedengibt, hört die Arbeit der Erkenntnis auf, kaum daß sie begonnen hat. Die Analyse geht nicht weiter; sie stößt nicht zu den wahren – wesentlichen – Beziehungen zwischen den Menschen vor. Sie begnügt sich mit Dingen, anstatt zu enthüllen, was diese Dinge enthalten und verbergen. Was die Bevölkerung angeht, von der ausgegangen wurde, und die das Reale, Konkret-Menschliche zu sein scheint, so bleibt sie eine Abstraktion. Es sind die *Klassen* zu bestimmen, aus denen sie besteht, und diese Bestimmung bleibt verbal und leer, wenn die Analyse nicht zu den Elementen vorstößt, auf denen jene beruhen: Teilung der Arbeit, also Tauschbeziehungen und Wert, Kapital und Geld, Lohn und Lohnarbeit.

Die Analyse, die über die »chaotische Vorstellung des Ganzen« hinausgeht, gelangt dadurch zu Begriffen, die immer einfacher und flüchtiger werden; zugleich dünn und tief, erfassen die Abstraktionen das verborgene Wesen (die Struktur) der Wirklichkeit. So gestattet einzig der Tauschwert – ein Begriff von theologischer Subtilität –, mit der ökonomischen Wissenschaft anzufangen. Ausgehend von ihm, müssen wir jetzt den Weg zurückgehen und dabei die beiseite gelassenen Elemente wiederaufnehmen, sie ordnen, um zum ersten Ausgangspunkt, der Bevölkerung, zurückzukehren. Jetzt aber haben wir keine chaotische Vorstellung eines Ganzen mehr vor uns, sondern besitzen eine reiche Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen. Das wahrhaft Konkrete ist die Synthese aus einer Vielheit von Bestimmungen und Begriffen. Für die Darstellung und in ihr erscheint es als ›Resultat‹ und nicht als Ausgangspunkt, obgleich es »der wirkliche Ausgangspunkt . . . ist«[8]. Die Erkenntnis geht vom

8 Ibid., S. 257.

Unmittelbaren zum Konkreten, von der spontanen Praxis zur reflektierten, von der sinnlichen Erfahrung über das Abstrakte zum vernünftigen Handeln.

C *Die Rolle der Abstraktion*

Mehrere Typen und Formen der Abstraktion sind sorgfältig zu unterscheiden. Das Unmittelbare – die ursprüngliche Gegebenheit – bleibt eine Abstraktion, und zwar die schlechteste, gefährlichste, weil es den Schein des Konkreten erweckt, wenn man sich an die Beschreibung hält. Was die subtile *wissenschaftliche* Abstraktion angeht, die zu einem verborgenen Wesen gelangt, so ist sie viel konkreter; sie bestimmt eine Etappe auf dem Wege zum Konkreten. Sie existiert nicht an sich; so gibt es keinen »Tauschwert« ohne lebendige Menschen, die arbeiten und ihre Produkte zu bestimmten Preisen austauschen, das heißt ohne eine Bevölkerung, ohne einen Typ von Familie, Gemeinwesen oder Staat. Der Tauschwert, sagt Marx, »kann nie existieren außer als abstrakte, *einseitige* Beziehung eines je schon gegebnen konkreten, lebendigen Ganzen«[9]. Wenn wir den Warenwert, damit die Ware, für eine objektive Realität unabhängig von den Menschen halten, verfallen wir dem Fetischismus. Dennoch hat der Tauschwert eine gewisse Realität; er drückt die Beziehung lebendiger Menschen zueinander aus, wenn er auch nicht – oder nicht mehr – von ihrem Willen, ihrem Bewußtsein abhängt. Er verselbständigt sich ihnen gegenüber und übt von außen einen Druck auf sie aus. Die Abstraktion des Begriffs besteht also nicht in einer Irrealität, sondern in einer *Einseitigkeit* der Bestimmung.
Das ist so wahr, daß der Tauschwert in nahezu reinem Zustand in den kommerziellen Gesellschaften, die dem Kapitalismus vorhergehen, existiert hat. Diese beschränkten Gesell-

9 Ibid.

schaften mit ihrer vorwiegend handwerklichen Produktion traten durch die Vermittlung von Kaufleuten in Verkehr miteinander; Konkurrenz stellte sich unter diesen Kaufleuten her, was heißt, daß der Tauschwert vorherrschte und die gesellschaftlichen Beziehungen regulierte. Die Produkte tendierten dazu, sich nach ihrem Wert auszutauschen, der von der durchschnittlichen gesellschaftlichen Arbeitszeit bestimmt war (in dem Maße, wie der Rhythmus der Tauschakte sich organisierte – wie die Konkurrenz sich einstellte – wie es sich nicht um ›Schatzbildung‹ handelte, um Gegenstände, die an einem Ort billig, anderswo sehr teuer waren). So hat die Abstraktion »Tauschwert« *historisch* existiert, im Rahmen relativ einfacher Beziehungen.

Im Kapitalismus führt der Tauschwert »ein antediluvianisches Dasein« [10], weil (bedingt durch die Entwicklung der Produktivkräfte) neue, im strengen Sinn kapitalistische gesellschaftliche Verhältnisse die alten Tauschbeziehungen überdeckt haben, ohne sie abzuschaffen. Die Existenz des Tauschwerts in der kapitalistischen Gesellschaft ist daher sehr schwer zu definieren. Nichts ist geläufiger, banaler und alltäglicher als der Vorgang des Kaufens und Verkaufens; und doch entziehen sich die allgemeinen Gesetze dem banalen Vorgang, womit sie verbunden sind, und sind nur einer geduldigen Forschung zugänglich. Die Warenform des Arbeitsprodukts bleibt im Kapitalismus die *Zellenform* der ökonomischen Wirklichkeit. Kein Kapitalismus ohne Warenproduktion, kein Austausch ohne Waren. Im Kapitalismus wird alles zur Ware: die lebendige Arbeit, das Gewissen, die Würde, das gesamte Leben. Dabei ist das Kapital viel komplexer als der einfache Warenaustausch. Namentlich die Konkurrenz der Kapitalien überlagert die Konkurrenz der Warenproduzenten, und so läßt sich der Tauschwert praktisch nur im Zusammenspiel höchst komplexer Beziehungen studieren, von

10 Ibid.

denen *abstrahiert* werden muß. Gleichzeitig aber verschärfen diese dem einfachen Austausch historisch folgenden und ihn überlagernden Verhältnisse den ursprünglichen Widerspruch: die Tatsache, daß das Produkt im Austausch sich den Produzenten entzieht und eine Art Eigenleben annimmt, das zugleich wirklich und abstrakt ist. Dieses Eigenleben der Ware entfaltet sich im Eigenleben des Geldes und des Kapitals. Sie sind gesellschaftliche Gegenstände und haben unabhängig von den Menschen keine Realität; und doch üben sie auf die Menschen einen Druck aus; sie haben eine *Macht*, die sich gegen die lebendigen Menschen kehrt (und besonders gegen diejenigen, die arbeiten und produzieren) – die Macht, die diese der materiellen Natur auferlegt haben. Ihre Abstraktion wird *fetischisiert.*

So gelingt es uns allmählich, das zu bestimmen, was wir die *›Daseinsweisen‹ und Formen der Abstraktion* im Denken, in der gesellschaftlichen Wirklichkeit und in der Geschichte nennen können. Es gibt mehrere Typen oder Formen der Abstraktion: die rein formale Abstraktion, die einseitige Abstraktion, die wirkliche Abstraktion des Fetischs und die scheinhafte des Fetischismus, die begründete, wissenschaftliche Abstraktion des Begriffs. Hier liegt einer der schwierigsten und am häufigsten mißverstandenen Punkte des authentischen marxistischen Denkens vor. Der Vulgärmarxist glaubt in »der Welt wie sie ist«, in der Praxis, sich zu etablieren. Unaufhörlich führt er das Wort ›konkret‹ im Munde und legt eine große Verachtung der Abstraktion an den Tag. Damit verliert er jede Fähigkeit zur Analyse und kommt nicht mehr dazu, die wahrhaften Begriffe zu erfassen.

Marx hat diese Begriffe nicht erfunden. Er hat nicht einen der Begriffe erfunden, die sein geistiges Instrumentarium bildeten. Woher kamen sie? Von seinen Vorläufern. Woher hatten diese sie genommen? Aus der Geschichte, das heißt aus der bürgerlichen Gesellschaft, die von diesen Begriffen *bis zu einem gewissen Grade* objektiv ausgedrückt wurde.

Präzisieren wir diesen anderen Aspekt des Marxschen Denkens. Die bürgerliche Gesellschaft hat sich zum ersten Mal in der Geschichte in Begriffen und Kategorien »reflektiert«, die sie objektiv ausdrücken, das heißt eine Erkenntnis (der historischen und sozialen Wirklichkeit sowie der materiellen Natur) darstellen. Und das trotz der ideologischen Zusätze und Überlagerungen, die sich mit diesen Begriffen verbinden konnten, und welche die *Schranken* der Begriffe und der Menschen bezeichnen, die sie konzipierten (das heißt die Hindernisse einer tieferen Erkenntnis). Fügen wir sogleich hinzu, daß diese objektiven Begriffe im Laufe des Klassenkampfes des Bürgertums gegen die Feudalität erkämpft und formuliert wurden. Diese historische Tatsache ist ein wichtiges Mittel, diese Begriffe zu erklären, aber nicht das einzige. Sie bestimmt nicht die Objektivität der von den Denkern des aufsteigenden Bürgertums erreichten Begriffe. Jede Zweideutigkeit in diesem Punkt gibt der pseudomarxistischen These von der *Klassenwahrheit* Raum, wie sie vom Vulgärmarxismus verbreitet wird.

Marx hat folgende grundlegende Zeilen geschrieben: »Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickeltste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion. Die Kategorien, die ihre Verhältnisse ausdrücken, das Verständnis ihrer Gliederung, gewährt daher zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse aller der untergegangenen Gesellschaftsformen, mit deren Trümmern und Elementen sie sich aufgebaut, von denen teils noch unüberwundene Reste sich in ihr fortschleppen, bloße Andeutungen sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben . . . Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc. Keineswegs aber in der Art der Ökonomen, die alle historischen Unterschiede verwischen und in allen Gesellschaftsformen die bürgerlichen sehen . . . Z. B. nichts scheint naturgemäßer, als mit der Grundrente zu beginnen, dem Grundeigentum, da es an die Erde, die Quelle aller Produk-

tion und allen Daseins, gebunden ist ... Aber nichts wäre falscher. In allen Gesellschaftsformen ist es eine bestimmte Produktion, die allen übrigen ... Rang und Einfluß anweist ... Die Agrikultur wird mehr und mehr ein bloßer Industriezweig und ist ganz vom Kapital beherrscht. Ebenso die Grundrente. In allen Formen, worin das Grundeigentum herrscht, (ist) die Naturbeziehung noch vorherrschend. In denen, wo das Kapital herrscht, das gesellschaftlich, historisch geschaffene Element. Die Grundrente kann nicht verstanden werden ohne das Kapital. Das Kapital aber wohl ohne die Grundrente ... Nachdem beide besonders betrachtet sind, muß ihre Wechselbeziehung betrachtet werden.« [11]

Um diesen konzisen Text zu verstehen, untersuchen wir einen besonderen Begriff, den der ›gesellschaftlichen Arbeit‹. Wir wissen heute, daß es niemals ein gesellschaftliches Leben ohne organisierte Arbeit gegeben hat. Diese elementare Wahrheit ist von Marx klar herausgestellt worden. Jedoch kannten die alten Gesellschaften, die sich nicht ohne Teilung der Arbeit, ohne Instrumente und Techniken erhalten konnten, ihre eigene praktische Grundlage, ihre »Basis«, nicht. Sie schrieben sich eine andere Grundlage, einen anderen Ursprung, ein anderes Wesen zu. Sie kamen zur Vorstellung ihrer selbst in Mythen, die mit Magie verbunden waren. Sie betrachteten sich als Ergebnis einer Reihe von Entscheidungen der Götter und Heroen. Der Begriff der gesellschaftlichen Arbeit existierte nicht oder nur keimhaft, *ideologisch* transponiert. Man stellte sich die Arbeit als eine allgemeine Strafe des Menschengeschlechts vor oder als natürliches Schicksal einer gesellschaftlichen Gruppe (Sklaven, Bauern, Leibeigene etc.).

Als man damit anfing, auf ›die Ökonomie‹ zu reflektieren, machte diese Reflexion nicht sogleich die gesellschaftliche Arbeit zu ihrem wesentlichen Gegenstand. Die ersten ›Öko-

11 Ibid., S. 262–65. Zitiert und kommentiert in: *La Pensée*, Sondernummer, März/April 1956, S. 35 ff.

nomen‹ betrachteten die Erde oder das Geld als die Quelle des Reichtums. Die natürliche Materie der Arbeit oder ihr fetischisiertes Ergebnis verdeckten seine Wirklichkeit.
Die englischen Ökonomen (vor allem Adam Smith und Ricardo) kamen in der Erkenntnis einen großen Schritt voran. Ausgehend von verschiedenen, besonderen und spezialisierten Arbeiten, wie sie für das allgemeine Funktionieren der Gesellschaft notwendig sind, hob Smith den Begriff der *gesellschaftlichen Arbeit* durch Abstraktion hervor. Der abstrakte Begriff hat einen objektiven, deutlich konkreten Inhalt: zum ersten Mal erfaßt die Gesellschaft sich als ein Ganzes. Der scheinbar einfache Begriff resümiert und verdichtet eine Mannigfaltigkeit, genauer gesagt, eine *Totalität* ökonomischer und gesellschaftlicher Phänomene. Gegenüber dem abstrakten Begriff der *gesellschaftlichen Arbeit* verschwanden die konkreten, wirklichen Arbeiten, indem sie in jener untergingen. Diese »Gleichgültigkeit«, unterstreicht Marx, setzt eine starke Differenzierung voraus: das Dasein einer großen Anzahl wirklicher Arbeitsarten, von denen keine mehr die alles beherrschende ist. Die einfachen und allgemeinen Abstraktionen entstehen nur bei einem hohen Entwicklungsniveau, wenn ein bestimmter Charakter als allen Elementen des Ganzen gemeinsam erscheint. Um bei unserem Begriff anzugelangen, bedurfte es nicht nur einer hochentwickelten Arbeitsteilung, sondern auch einer Gesellschaft, in der das Individuum von einer Arbeit zu einer anderen überwechseln konnte; deshalb konnte das gemeinsame Element in den Vordergrund treten. Die Abstraktion ist keineswegs ein Produkt des reinen Denkens; sie hat vielmehr einen historischen Inhalt: die Bedingungen, die sie möglich und notwendig gemacht haben.
Einmal formuliert, erhellt der Begriff die Geschichte, das heißt die zu ihm führende Entwicklung. Nachdem wir den Begriff der ›gesellschaftlichen Arbeit‹ eingeführt haben, begreifen wir, daß die vergangenen Gesellschaften eine Arbeits-

teilung, Instrumente und Techniken zur »Basis« hatten, das heißt »Produktivkräfte«, mit denen »gesellschaftliche Verhältnisse« (von Gruppen, Klassen, Eigentum usw.) in Wechselwirkung standen. Die Begriffe haben eine rückwirkende Kraft. Es ist zu vermeiden, daß sie rein historisch oder soziologisch betrachtet werden, wenn sie auch aus der Geschichte und aus gesellschaftlichen Verhältnissen hervorgehen. Sie haben eine allgemeine, theoretische Bedeutung und gehen in die Erkenntnis ein.

Man sieht, wie sehr der *historische Materialismus* vom Evolutionismus verschieden ist. Das Höhere, Entwickelte, Komplexe gestattet, das Niedere, Vorhergehende, Elementare zu erkennen, das die Entwicklung in sich einschließt; aufgehoben, modifiziert erhält es sich in ihr; es war seine Bedingung und sein Moment. Vom Menschen aus läßt sich das Tier verstehen, vom Erwachsenen aus das Kind. Um methodisch vorzugehen, ist, ansetzend bei der Gegenwart, mit einer gründlichen Kritik der Begriffe zu beginnen.

Die von den klassischen bürgerlichen Ökonomen (Smith und Ricardo) errichteten Begriffe sind weder leere Abstraktionen noch »Klassenwahrheiten«; auch nicht Denkprodukte einiger genialer Individuen. Sie sind Produkte der gesellschaftlichen Praxis und der Gesellschaft selbst auf einer bestimmten Stufe ihrer Entwicklung, betrachtet als ein Ganzes, das sie unter einem gewissen Blickwinkel ausdrücken und unter einem (bestimmten und begrenzten) Aspekt kennzeichnen; darin besteht die Grundlage ihrer Objektivität, ihr historischer Inhalt.

Ihre Objektivität hat nichts Absolutes und Endgültiges. Sie ist relativ auf den Zeitpunkt respektive diese Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung: auf den Kapitalismus. Sie drükken die bürgerliche Gesellschaft als Totalität aus, und zwar deshalb, weil diese Gesellschaft zum ersten Mal in der Geschichte eine differenzierte Totalität darstellt (aufgrund bestimmter Eigentümlichkeiten: Ausdehnung der Macht des

Geldes – ein Markt, der die Unterteilungen sprengt – äußerste Arbeitsteilung in einem organischen Ganzen usw.).
Gleichwohl drücken diese Begriffe diese Gesellschaft nicht vollständig aus. Wir werden sehen, daß sie gewisse *Widersprüche* beiseite lassen. Es wird also zu ihrer Kritik überzugehen sein, nicht um sie zu zerstören, sondern um sie aufzuheben, indem ein *höherer Grad von Objektivität* erzielt wird.
Wir können schon jetzt eine Reihe von Interpretationen des historischen Materialismus außer acht lassen, die, sei's von den Gegnern des Marxismus, sei's vom Vulgärmaterialismus, verbreitet werden. Wir haben es nicht mit einem Evolutionismus zu tun, sondern mit einer viel komplexeren Theorie des Werdens. Der historische Materialismus ist weder eine einfache Geschichtsphilosophie (da er den für die Natur gültigen universellen Begriff des Werdens einschließt) noch eine Philosophie außerhalb der Geschichte (aus demselben Grunde: er impliziert den Begriff des Werdens). Er reduziert sich nicht auf »Klassenwahrheiten«, auch nicht auf eine empirisch auf die ›Praxis‹ sich gründende Ideologie, wenngleich er sich ausdrücklich auf die gesellschaftliche Praxis bezieht. Endlich unterscheidet er sich radikal von jeder Bewußtseinsphilosophie (ob es sich nun um das individuelle oder das gesellschaftliche Bewußtsein, um das Klassenbewußtsein oder das politische Bewußtsein handelt). Er ist bestimmt als Philosophie des Begriffs und als Ganzes von Begriffen, die einen geschichtlichen und (gesellschaftlich-)praktischen Inhalt haben. Der Inhalt ist von den Bedingungen nicht abgelöst, die das Formulieren der Begriffe ermöglichten.
Die menschliche Tätigkeit – individuell und gesellschaftlich, diese beiden Aspekte lassen sich nicht trennen – bringt objektive Realitäten hervor. Das Verhältnis dieser Tätigkeit zu den Gegenständen und Werken ist ein widerspruchsvoll gedoppeltes. Sie verwirklicht sich in den ›Produkten‹ und durch sie und geht zugleich in ihnen unter. Die Produkte setzen sie

voraus, verkörpern sie, enthalten und verhüllen sie. Einmal erzeugt, beginnen die Gegenstände und Werke autonom zu werden, eine Art Eigenleben zu führen, das einerseits fiktiv, andererseits wirklich ist. Die schöpferische Tätigkeit verleiht ihnen ihr Dasein und ihre Macht, die sie gegen sie kehren. *Fetischismus* und *Entfremdung* begleiten die *Verwirklichung* des Menschlichen. Die Tätigkeit bringt so zur gleichen Zeit Illusionen hervor, wie sie Gegenstände und Werke (einer ›Menschenwelt‹) produziert. Was den Menschen verwirklicht, entfernt ihn auch von sich. Und das gilt nicht nur von der Ware. Der Fetischismus erzeugt sich unaufhörlich aus dem innersten Wesen der Praxis und des gesellschaftlichen Lebens. Zum Beispiel hat das Kunstwerk etwas Eigenartiges, Fremdes und zugleich tief ›Expressives‹. In dem Maße, wie es überdauert, löst es sich von den Bedingungen ab, die es ermöglichten (und die der Schöpfer im allgemeinen *als solche* gar nicht gekannt hat, so daß sein Werk schon mit der Produktion über ihn hinausgeht). Diese Bedingungen verschwinden derart, daß man sie, ausgehend von den Werken selbst (sowie von historischen Dokumenten), mit einer strengen Methode wiederaufsuchen muß, um schließlich auf die Werke zurückzukommen und zu versuchen, sie zu erklären. Historisch, gesellschaftlich, objektiv gehen der Inhalt und die Bedingungen den Werken und den Formen voraus. Subjektiv, für den Schöpfer selber, geht die bereits ausgearbeitete ästhetische Form dem Inhalt voraus, den er ergreift und vermittels ihrer ausdrückt. Für die Nachwelt geht das Werk sowohl dem Inhalt als auch der Form voraus, die von der Analyse unterschieden werden. Nachdem aber der wirkliche Prozeß, aus dem es hervortrat, verschwunden ist, erscheint das Werk unverständlich, als Wunder. Hieraus gewinnt es sein Prestige; um so schwieriger wird die Erkenntnis. Der bedeutende Mensch, einer, von dem Wirkungen ausgehen, kurz: die schöpferischen Individuen werden zu Fetischen in einer Entrücktheit, die sie geheimnisvoll und furchterregend machen, zu

Heiligen und Verdammten. Fetischismus und Entfremdung – philosophische Begriffe, die Marx aufgegriffen und vertieft hat – erstrecken sich auf sämtliche historischen und gesellschaftlichen Prozesse.

Nun ist der Begriff ein bevorzugtes Objekt und Produkt. Freilich, man kann ihn fetischisieren, indem man ihn als ein Absolutes betrachtet. Darin bestand die Illusion Hegels und der idealistischen Metaphysiker im allgemeinen, die glaubten, das Denken bestehe vor den Menschen und außerhalb ihrer. Der Begriff wird dadurch fetischisiert, daß er außerhalb der Praxis angesiedelt, isoliert wird, daß die Sphäre und Grenzen eines jeden Begriffs nicht mehr bestimmt werden. Mit diesen Vorbehalten ist der Begriff das Instrument der Kritik des Fetischismus und der Entfremdung. Soweit er das Produkt einer spezialisierten Tätigkeit in der Erkenntnis ist, *reflektiert* er den allgemeinen Prozeß, vermittels dessen jede menschliche Tätigkeit sich in Objekten und Produkten verwirklicht. Der so neubewertete Begriff geht über den Intellektualismus der Philosophien des Urteils wie über den Irrationalismus der Philosophien der Intuition hinaus. Er reduziert sich nicht auf einen ›operativen‹ Sinn. Er hat einen Inhalt und gestattet, in die Tiefe des Inhalts einzudringen.

Die *Reflexion* nimmt daher im Marxismus einen neuen Sinn an. Sie beschränkt sich keineswegs, wie die Vulgarisatoren meinen, auf ein blasses Abbild der Dinge. Im Gegenteil, sie widersetzt sich in einem unaufhörlichen Konflikt dem *ideologischen Reflex*, den Marx dahingehend bestimmt, daß er die Wirklichkeit, die vom Ideologen widergespiegelt wird, ohne daß dieser sich als solchen erkennt, verstümmelt, verkehrt, auf den Kopf stellt. Die Reflexion ist nicht, wie in ›subjektiven‹ Theorien, dem Rückzug des Individuums in sich verhaftet, dem Innenleben des »privaten Bewußtseins«. Noch weniger einem unmittelbaren oder ›existentiellen‹ Verhältnis des Individuums zur Welt. Sie ist unmittelbar mit der menschlichen Tätigkeit insgesamt verbunden: durch ihr Ver-

hältnis zum Produkt und Werk, einem komplexen und widerspruchsvollen Verhältnis. Unmittelbar ist sie mit der besonderen Tätigkeit der Erkenntnis verknüpft. Reflektieren heißt einen Gegenstand reflektieren (einen sinnlichen oder abstrakten, eine Tatsache oder einen bereits bestehenden Begriff). Und es heißt auch, sich von ihm ablösen, über ihn hinausgehen, einen anderen Gegenstand erzeugen, einen anderen Begriff, um sogleich auch dessen Grenzen und Sphäre zu markieren.

D Die innere Organisation des Marxismus

Wie gesagt, Marx hat von seinen Vorgängern eine bestimmte Anzahl von (ökonomischen, soziologischen, juristischen, politischen, philosophischen usw.) Begriffen übernommen und damit eine Theorie des Begriffs. Dieses Ganze hat er als objektiven aber noch einseitigen Ausdruck einer bemerkenswerten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung angesehen. Diese Stufe erweist sich unter mehreren Gesichtspunkten als bedeutend.

An erster Stelle steht, daß die Macht des (gesellschaftlichen) Menschen über die Natur in den Vordergrund tritt, sich präzisiert, bewußt wird. Zuvor beherrschte die Natur den Menschen. Ökonomisch drückt sich dieser Schritt des Menschen durch die Vorherrschaft der Industrie über die Landwirtschaft und des beweglichen Eigentums (Geld, Kapital) über den Grundbesitz aus. Soziologisch drückt er sich aus in einer gewissen Entwertung unmittelbarer Beziehungen (von Person zu Person) gegenüber umfassenderen sozialen Bindungen, die sich mehren und differenzieren. Philosophisch drückt diese Transformation sich aus durch das Ende der Magie, die Kritik der Religion, die ›Profanierung‹ der wesentlichen Ideen.

Diese höhere Verwirklichung des Menschlichen trägt schwer-

wiegendere Möglichkeiten zu Fetischisierungen und zur Entfremdung in sich als je eine vorher. Indem die gesellschaftlichen Verhältnisse komplexer, reicher werden, verdunkelt sich das Geheimnis der Gesellschaft, während das der Natur sich anschickt, zu zergehen. Die spekulative Philosophie mit ihren Nebelgebilden ersetzt die Abgründe der Theologie und die Nacht des mystischen Dunkels. An die Stelle der mittelalterlichen Idolatrien tritt der Fetischismus des Geldes, ganz zu schweigen von dem der Ideen, der Macht, der Fürsten und Könige, der Genies. Bei all diesen erschreckend negativen Phänomenen geht im sechzehnten Jahrhundert eine geschichtliche Periode zu Ende; eine neue Periode beginnt, die der großen modernen Revolution, verursacht durch das Anwachsen der Industrie mit seinen beiden voneinander abgehobenen aber untereinander verbundenen Etappen: die bürgerlich-demokratische Revolution, die sozialistische Revolution.

Angesichts der Totalität der bürgerlichen Gesellschaft und somit ihres negativen Aspekts, der bis dahin im allgemeinen aus selber objektiven Gründen vernachlässigt worden war, der Existenz der Arbeiterklasse, ging Marx zu einer methodischen Bestandsaufnahme der Begriffe über. Diese setzte die kritische Untersuchung eines jeden Begriffs voraus sowie die Reorganisation des von ihnen gebildeten Ganzen.

Hier nun hätte sich das Studium der Entstehung des Marxismus auf jedem Gebiet die grundlegenden Begriffe und Kategorien vorzunehmen, indem es ihre Umgestaltung im Denken von Marx untersuchte, sowie die neuen dialektischen Beziehungen, die sie im Marxismus annehmen. Diese *Geschichte* der Entstehung des Marxismus wäre streng, wahrhaft marxistisch und ginge endlich über eine den Ideen von Marx noch äußerliche Darstellung hinaus, die jene, sei's mit seiner Person, sei's mit den Umständen verbindet.

Analytisch betrachtet – wobei wir sie voneinander unterscheiden – hätten wir somit detailliert zu untersuchen:

a Die hauptsächlichen Begriffe und Kategorien der politischen Ökonomie

Produktion und Konsumtion, Bedürfnis, gesellschaftliche Arbeit und Arbeitsteilung, Tauschwert und Preis, Profit, Einkommen.

Marx übernimmt sie von den ›klassischen‹ englischen Ökonomen. Er vertieft sie dadurch, daß er ihr Verhältnis zueinander methodischer nachweist. So zeigt er, wie die Produktion (die Produktionsverhältnisse) die Weise bestimmt, in der die Produkte verteilt werden, während die Ökonomen geneigt waren, das Gegenteil anzunehmen, und die These von Marx in der Tat auf den ersten Blick paradox erscheint. Er zeigt, daß das Bedürfnis keine statische Gegebenheit ist. Der produzierende Mensch – der gegenüber der Natur eine wachsende Macht gewinnt – schafft auch seine Bedürfnisse, die sich verändern und entwickeln.

Auf diesem Gebiet klärt Marx die Fragen anhand der Unterscheidung zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen; er arbeitet die Wissenschaft um und verleiht ihr wahrhafte Objektivität, indem er einen neuen Begriff einführt, den des *Mehrwerts*. Dieser Begriff scheint »parteilich«; in Wirklichkeit verwissenschaftlicht er den noch empirischen Begriff des *Profits*, indem er ihn erklärt. Der kapitalistische Profit entspringt der Differenz zwischen dem Wert der Arbeitskraft (die der Arbeiter wie eine Ware verkauft) und dem durch die Arbeitskraft geschaffenen Wert. Diese Differenz verwirklicht sich zugunsten der kapitalistischen Klasse nach den Gesetzen des kapitalistischen Systems (keineswegs durch einen Diebstahl oder Raub von seiten des individuellen Kapitalisten).

b Sozialökonomische und soziologische Begriffe und Kategorien

Gesellschaftliche Klassen und Klassenkampf – klassenlose Gesellschaft – Individuum, soziale Gruppe, Gesellschaft.
Marx übernimmt sie von den ›utopischen Sozialisten‹, von Philosophen und von französischen Historikern, die die Geschichte der Kämpfe des Dritten Standes gegen die Feudalen und die Monarchie geschrieben haben. Er führt die Idee der Aufhebung der Klassenantagonismen in einer neuen Gesellschaft ein.

c Historische Begriffe und Kategorien

Volk, Nation. Marx übernimmt sie von den Historikern und gestaltet sie um, indem er klarstellt, daß der Begriff des ›Volkes‹ nach Klassen analysiert werden muß – daß die Klassenkämpfe bei der Entstehung der Nation, die kein Absolutum ist, eine entscheidende Rolle gespielt haben.

d Juristische Begriffe und Kategorien

Von Marx aus Hegel und der deutschen historischen Rechtsschule übernommen: Gewohnheitsrecht genossenschaftlichen Ursprungs – römisches Recht oder Recht des Privateigentums und individueller Verträge – ihre Beziehungen und Konflikte, ihre Aufhebung.

e Politische Begriffe und Kategorien

Vor allem der Begriff und die Theorie des *Staates*, die Marx von Hegel sowie den Ideologen des bürgerlichen Liberalismus übernimmt. Auf diesem Gebiet wäre es heute sehr wichtig, Schritt für Schritt die Etappen des Marxschen Denkens zu verfolgen, die Kritik dieses Begriffs und seine neue Aus-

arbeitung. Die Reflexion über den Staat geht einher mit einer Reflexion über die *politische* Partei und über die Politik im allgemeinen.

f Philosophische Begriffe und Kategorien

Hauptstützen des Ganzen, die Marx von Hegel und den Materialisten (Diderot, Feuerbach) übernommen hat. Begriff und Idee als philosophische Kategorien, Logik und Dialektik, Materie und Bewußtsein, Ideologie und Erkenntnis, Gesetze des Werdens und menschlicher Entwicklung, Aneignung der Natur, Entfremdung und Verwirklichung des (gesellschaftlichen) Menschen.

Marx hat jeden dieser Begriffe in kritischer Weise wiederaufgenommen; denn bei ihm ist die Philosophie beständig von einer Kritik der Philosophie begleitet.

Das analytische und *historische* Studium jedes Begriffs würde zur synthetischen Darstellung führen, aus der das exakte Gefüge der Begriffe und die innere Organisation des Marxismus hervorgingen: die Beziehungen zwischen historischem und dialektischem Materialismus, zwischen den universellen Kategorien der Philosophie einerseits und den Begriffen und Kategorien der Einzelwissenschaften andererseits.

Einzig eine solche zugleich *historische* (die *Entstehung* des Marxismus betreffend) und *strenge* Darstellung (die *theoretische* Analyse der Begriffe umfassend) wäre heute in der Lage, den Marxismus zu erneuern, indem sie das Denken von Marx wiederherstellte, das man zerstückelt, auf einen Empirismus reduziert, vorbehaltlos ›historisiert‹, in eine intellektuelle Biographie, eine »Klassenwahrheit« verwandelt hat, wo nicht in einen vagen Moralismus.

Begnügen wir uns im Augenblick damit, besonders auf einen Kernpunkt einzugehen. Die kritische und objektive Untersuchung der Begriffe setzt die Dialektik voraus, fällt mit der revolutionären Kritik zusammen, das heißt praktisch mit dem

Auftreten der Arbeiterklasse (und ihrem Klassenkampf) auf dem Schauplatz der Gesellschaft, der Geschichte und des Staates.

Nur das dialektische Denken kann das Werden in seiner Totalität – einschließlich seiner negativen Aspekte – erfassen, das schon seinem innersten Gehalt nach dazu tendiert, die bürgerliche Gesellschaft zu negieren und aufzuheben. Diese ›Negativität‹ ist im historischen Inhalt der bürgerlichen Gesellschaft gegeben, im besonderen Charakter dieses Inhalts. Ihre negative Seite läßt sich nicht vom philosophischen Begriff der *Entfremdung* trennen, der wesentlich dialektisch ist. Marx hat entdeckt, daß die *gesellschaftliche Arbeit*, deren Begriff die bürgerliche Gesellschaft ausdrückt, in dieser *entfremdete* gesellschaftliche Arbeit bleibt (denn die Arbeitenden und Produzierenden sind vom Eigentum an den gesellschaftlichen Produktionsmitteln ausgeschlossen, und zwar gerade durch das Privateigentum). Er hat entdeckt, daß das Bedürfnis ein enteignetes, ein nicht befriedigtes, ein gebrochenes, mit einem Wort, ein entfremdetes Bedürfnis ist; er hat entdeckt, daß das Individuum nicht verwirklicht, daß es entfremdet ist. Und gerade indem er die negative Seite ans Licht brachte, hat er die Objektivität der Begriffe tiefer begründet.

Die Logik, so unentbehrlich sie ist, um die Begriffe zu bestimmen und in einer kohärenten Rede zu benutzen, genügt nicht, um Begriffe zu begründen und ihre Beziehungen zueinander zu enthüllen. In diesem Sinne müssen die wertvollsten Begriffe, die von den Vorläufern von Marx entdeckt worden sind, wiederaufgenommen werden. Der Marxismus ist jedoch nicht nur durch diese Wiederaufnahme gekennzeichnet. Marx führt neue Begriffe ein. Zum Beispiel den höchst wichtigen des *Mehrwerts.*

Ein anderer neuer Begriff, der spezifisch marxistisch ist, reflektiert die als ein Ganzes betrachtete Gesellschaft: der Begriff der *ökonomischen Gesellschaftsformation.*

Mit drei bedeutungsschweren Worten bezeichnet dieser Ausdruck die Elemente der Gesellschaft und stellt ihre Totalität wieder her, indem er darauf verweist, daß diese Totalität ein Werden (eine Geschichte) ist. Die Gesellschaft, ein höchst komplexes und differenziertes Gefüge, sobald es uns gelingt, sie zu begreifen, schließt Elemente ein, deren Realität von verschiedener Ordnung ist. Wir müssen das Ökonomische vom Sozialen unterscheiden. Für sich genommen, sind sie (einseitige) Abstraktionen. Das Konkrete besteht nur in ihrer Einheit und wird nur erfaßt, wenn diese begriffen wird.
Das Wort ›ökonomisch‹ bezeichnet in seinem allgemeinen Sinn die Beziehungen der Menschen zur Natur. Im Grunde hat Marx zum ersten Mal den Begriff der *Produktivität* analysiert. Das Ökonomische, und das heißt: die Produktivkräfte, umfaßt natürliche Elemente (die Erde und ihre Ressourcen, das Klima, die einer bestimmten Menschengruppe eigentümlichen biologischen Gegebenheiten usf.) und die spezifisch menschlichen, praktischen, historisch erworbenen Elemente, die jene natürlichen Gegebenheiten umbilden: Techniken und Instrumente, Erkenntnisse, Organisation.
Die gängige Auffassung von der politischen Ökonomie muß also einer strengen Kritik unterzogen werden. Wir haben bereits bemerkt, daß der Ökonom die Tendenz hat, Dinge zu studieren, ohne zu sehen, daß diese menschliche Beziehungen bezeichnen und verhüllen. Wir wissen, daß der Ökonom dazu neigt, bei der Erscheinung zu verweilen, anstatt zum Wesen und Gesetz vorzustoßen: er beschreibt die Bevölkerung oder studiert die Verteilung der Produkte und die Aufgliederung der Einkünfte, ohne zu wissen, daß diese Erscheinungen in der Produktion begründet sind. Wenn er schließlich die Produktion zum Gegenstand seiner Wissenschaft macht, weitet er sein Gebiet übermäßig aus; seine Wissenschaft umfaßt Geographie, Technologie, Physiologie und die Psycho-

logie der Bedürfnisse, selbst Physik und Chemie; denn die Elemente der Produktion fallen auch unter die Naturwissenschaften. Die politische Ökonomie von Marx studiert nicht die Produktion im allgemeinen (wenn sie auch damit anhebt, ihre bestimmende Rolle zu zeigen), sondern die *Produktionsverhältnisse*, das heißt die Beziehungen der – gesellschaftlich organisierten– Menschen zur Natur: Arbeitsteilung, Austausch der Produkte, die Gesetze dieses Austausches usf.
Was den Terminus *gesellschaftlich* angeht, so bezeichnet er das Ganze der zwischenmenschlichen Beziehungen. Diese Beziehungen sind außerordentlich komplex. Nur die Analyse löst sie von den Beziehungen zur Natur ab. Gleichwohl haben die gesellschaftlichen Beziehungen ihre Eigentümlichkeit und ihre eigenen Widersprüche. Es sind dies zugleich Beziehungen der Assoziation und der Herrschaft, der praktischen Solidarität und der Konkurrenz, der ›Komplementarität‹ und der Ausbeutung. Und das gilt von den einfachsten bis zu den komplexesten, von den Beziehungen zwischen den Geschlechtern bis zu denen zwischen den Klassen.
Die Arbeitsteilung und die zunehmende Differenzierung der Arbeiten erzeugen Widersprüche, die von Anbeginn keimhaft vorhanden sind und sich zu Antagonismen entwickeln und damit eine notwendige Geschichte *in ihren großen Linien* implizieren (soweit sie mit der wachsenden Macht des Menschen über die Natur verknüpft ist). So ist das Bestehen ungleicher, damit höherer Funktionen in jeder Gruppe eine praktische Notwendigkeit gewesen und wird noch lange eine solche sein; eine egalitäre Gesellschaft nach Art der Urgemeinschaften wäre archaisch und unentfaltet geblieben. Aber die gesellschaftliche Differenzierung hat nicht nur spezialisierte Individuen, sondern auch Gruppen und *Klassen* ergeben. Mehr noch, diese Klassen, die ursprünglich Funktionen haben (Kommando, Organisation der Arbeit, Kontrolle über das gesellschaftliche Leben, Produktion von Ideen usw.), verlieren diese unvermeidlich und werden unnütz. Dann ver-

wandelt sich ihre Macht in Unterdrückung, und ihre Vorrechte werden unerträglich.
Macht, Befehl und Zwang sind also keine absurden Elemente der Geschichte; sie spielen eine Rolle bei der Herausbildung stabiler menschlicher Gruppen (Stämme, Völker, Nationen), die eine Organisation haben, eine Kultur, eine Zivilisation. Diese Elemente sind nicht etwa an sich positiv und konstruktiv. Was die Revolte anbelangt, so ist auch sie kein rein negatives und spontan wirkendes Element. Ein Chaos hervorrufend, hat sie stets eine Rolle gespielt bei der Auflösung des Bestehenden; denn die herrschenden Klassen wollen ihre Macht und Privilegien um so mehr aufrechterhalten, als diese ihren Sinn verloren haben. Niemals also zeigt die Geschichte Zwang im reinen Zustand oder absolute Gewalt ohne Ursache, Wirkung und Bedeutung. Entstehen wie Vergehen einer sozialen Form in der Geschichte setzen ein ungeheures Geflecht von Ursachen und Bedingungen, von Ideen, individuellen Antrieben und politischen Akten voraus. Das Positive ist ebenso negativ, und das Negative spielt eine positive Rolle. Es kommt sogar vor, daß das Negative – von der sporadischen Rebellion bis zur organisierten Revolte, zur Revolution – die Schöpferrolle übernimmt. Auf alle Fälle sind Herrschaft und Revolte, etablierte Ordnungen und Revolutionen von begrenzter Dauer; sie stellen einen historischen Augenblick dar und haben niemals einen ewigen Sinn. Sie alle werden in einer Gesellschaft verschwinden, welche die Klassenantagonismen aufhebt. Wenn Gewalt und Zwang die Geburtshelferinnen der Gesellschaften waren, so enthielten sie weder den Keim noch den Körper der sozialen Organismen, die geboren wurden; sie gestatteten nur, daß sie zur Welt kamen.
Das *Gesellschaftliche* umfaßt also die Klassenbeziehungen. Die Klassen entstehen aus den Produktivkräften zusammen mit Erscheinungen, die noch komplexer sind: den spezifisch gesellschaftlichen Verhältnissen. Kein gesellschaftliches Leben

ohne Organisation dieser Verhältnisse: ohne einen Typ von Familie, ohne Besitz- und Eigentumsverhältnisse. Diese durchdringen das Gewebe des gesellschaftlichen Lebens. Sie erscheinen zunächst spontan und werden später – mehr oder weniger gut – verstanden, ausgearbeitet und ausgedrückt; sie gehen aus dem gesellschaftlichen Leben hervor durch die Reflexion einzelner Spezialisten und die Aktion des Staates. Sie bilden dann ein *Recht*. So sind die bürgerlichen Eigentumsverhältnisse als Funktion kapitalistischer Produktionsverhältnisse entstanden – im Zentrum der Feudalität selbst, inmitten feudaler Verhältnisse, deren allmähliche Auflösung sie schließlich bewirkten. Später triumphierten sie und waren nicht länger in den Tiefen der gesellschaftlichen Praxis verborgen; sie krönten deren Struktur; sie wurden ein *Überbau* und haben seither die Tendenz, die bürgerliche Gesellschaft zu stabilisieren. Entnehmen wir daraus, daß sie aus dieser Gesellschaft eine ›Struktur‹ im strengen Sinne des Wortes machten. Mit dieser Gesellschaft sind sie zugleich in ihr und über ihr, ausgearbeitet zu einem System, das sich für kohärent und endgültig hält: als Recht, als Gesetzbuch. Aber dieser Augenblick ist der des Niedergangs, der langsamen oder raschen Auflösung: der Aufhebung. Das bestehende Recht genügt bald nicht mehr; infolge neuer gesellschaftlicher Bedürfnisse muß das Gesetzbuch abgeändert, müssen seine Prinzipien umfunktioniert und seine Systematik umgestülpt werden. Bemerken wir hier, daß nach Marx das Recht der sozialistischen Gesellschaft das der bürgerlichen nicht einfach zerstört; es behält viele Elemente bei; es regelt Verträge (zwischen Individuen, zwischen Individuen und Gruppen oder zwischen Gruppen); es regelt den Austausch von Dienstleistungen sowie den Besitz der Konsumgüter nach dem Prinzip: »jedem nach seiner Arbeit«, das von der bürgerlichen Gesellschaft aufgestellt, aber nicht realisiert wird. Umgekehrt enthält das bürgerliche Recht in dem Maße das Prinzip seiner Aufhebung, wie es die Rechte von Kollektiven, Arbeitern, Kindern, Frauen, des

Staates, der Gewerkschaften usw. hat berücksichtigen müssen, das heißt konkrete gesellschaftliche Bedingungen, anstatt sich an die juristischen Abstraktionen zu halten (die allgemeinen Menschenrechte und die des Privateigentums in der Praxis).
Kurzum, das Gesellschaftliche kann ohne das Ökonomische nicht existieren, aber es unterscheidet sich von ihm. – Nachdem die Analyse unterschieden hat, muß sie die Einheit wiederfinden. Daraus ergeben sich heikle Probleme. Der Bereich der politischen Ökonomie, sagten wir, umfaßt nicht die gesamte Produktion, erstreckt sich aber andererseits auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und kann die Klassenkämpfe nicht ausklammern. Gleichwohl absorbiert die politische Ökonomie weder die Geschichte noch die Soziologie, noch das Studium des Rechts und des politischen Staats. Wir lassen diese zum Teil ungelösten Probleme[12] hier außer Betracht, die im ganzen erst nach dem Werk von Marx aufgetaucht sind. Wir wollten lediglich den Sinn unserer grundlegenden These verdeutlichen: daß das Denken von Marx als völlig neue Forschungsweise auf eine *Totalität* gerichtet ist.
Marx hat niemals die Elemente der betrachteten Totalität derart vermengt, daß aus ihnen der Gegenstand einer einzigen Wissenschaft wurde. Für ihn sind die Elemente dieser Totalität in ihrer unaufhörlichen Wechselwirkung von ungleicher Bedeutung und verschieden, was ihre spezifische Daseinsweise anbetrifft. Ihre Beziehung kann weder am Bilde einer verschwommenen Einheit begriffen werden noch an dem einer statischen Hierarchie, auch nicht an dem der Symmetrie oder der Reduzierbarkeit – an keinem logischen Modell von Beziehungen. Marx vergleicht das Ökonomische mit dem Knochenbau und sein Studium mit der Anatomie, während die Wissenschaft vom Sozialen sich der Physiologie annähern würde. In einer Hinsicht jedoch ist das Ökonomische wirk-

12 Cf. namentlich die Sondernummer der *Cahiers internationaux de Sociologie*, Band XXI, 1956, die der Krise der Soziologie und ihren Beziehungen zu anderen Wissenschaften gewidmet ist.

licher als das Gesellschaftliche; der höhere Organismus bedarf seines Skeletts. Gleichwohl ist das Physiologische gegenüber seiner ›Bedingung‹ das Höhere; nur es lebt. Das Gesellschaftliche stellt eine Entwicklung des Ökonomischen dar: die Entwicklung seiner Widersprüche. Die gesellschaftlichen Erscheinungen sind reicher, komplexer als ihr ökonomisches Wesen.

Von hier aus verstehen sich die von Marx hinterlassenen und allzuoft simplifizierend gedeuteten Formeln.

Die grundlegenden Veränderungen, diejenigen, die das gesellschaftliche Leben umwälzen, vollziehen sich in den Beziehungen des Menschen zur Natur (im Ökonomischen). Die wachsende Macht über die Natur ist eine wesentliche Tatsache, ohne die es keine Entwicklung, sondern nur Stagnation oder Chaos gäbe. Darin besteht der Sinn der Geschichte, hierdurch hat die Geschichte einen Sinn: eine allgemeine Richtung. Die technischen Entdeckungen gewinnen daher eine nur schwer zu überschätzende Bedeutung. Die Produktivkräfte sind das *bewegliche* und revolutionäre Element des gesellschaftlichen Lebens. Um es zu verstehen, braucht man nur über die heute von der Automation, der Atomenergie usw. gestellten Probleme nachzudenken. Eine schlechte Denkmethode betrachtet sie indessen isoliert, als einfache Ursachen. Nun bringen die technischen Umwälzungen – mit ihren Auswirkungen auf die Produktionsverhältnisse – nicht automatisch gesellschaftliche Transformationen hervor. In jedem Augenblick herrscht eine *Gesellschaftsordnung* – eine ›Struktur‹, das Werk bestimmter *sozialer Kräfte,* von ihnen aufrechterhalten, mit ihren juristischen Normen, materiellen Interessen, moralischen Ideen und Institutionen. Diese sozialen Kräfte lassen die neuen Techniken nur nach Maßgabe ihrer Interessen zu. Die wachsenden Produktivkräfte ermöglichen eine Änderung der Gesellschaftsordnung, ja, machen sie immer notwendiger. Nur der Klassenkampf kann sie herbeiführen. Nur eine revolutionäre Kraft oder ein Ensemble revolutionärer gesellschaft-

licher Kräfte kann eine etablierte und durch die gegnerischen gesellschaftlichen Kräfte aufrechterhaltene Ordnung zerstören und den Produktivkräften Bahn brechen, indem die Produktionsverhältnisse ihnen angepaßt werden. Und das mitunter – vor allem in der Vergangenheit, zum Beispiel in der Französischen Revolution–, ohne sich dessen bewußt zu sein.
Für Marx sind also die Produktivkräfte das *bewegende* Element der Geschichte, und die Klassenkämpfe sind ihr *Beweger.* Diese Unterscheidung mag den einen zu subtil, den anderen grob erscheinen. Sie hat einen tiefen Sinn. Die Geschichte der Kämpfe der Arbeiterklasse zeigt, wie diese das Bürgertum nötigte, seine Maschinerie zu erneuern, sich neue Techniken anzueignen, zu investieren (anstatt sich damit zu begnügen, die Arbeit mit der alten Maschinerie zu intensivieren und den Mehrwert zu konsumieren). Die Konkurrenz unter den Kapitalisten spielte beim technischen Fortschritt eine große Rolle, aber diese Rolle herrschte nur zu gewissen Zeiten – den Krisen – vor, während der Druck der Arbeiterforderungen unaufhörlich wirksam ist.
Der Begriff der *ökonomischen Gesellschaftsformation* weist den Institutionen und Ideen keinen besonderen Ort an. Sie bilden einen Bestandteil der zwischenmenschlichen Beziehungen. Die Menschen sind sich ihres wirklichen Lebens nicht voll bewußt; sie kennen es nicht; und eben deshalb bedarf es einer Wissenschaft – oder der Wissenschaften – von der menschlichen Wirklichkeit. Das Handeln der Menschen ist zumeist ein Tasten; sie werden von den Konsequenzen ihrer Akte verfolgt, nachgeschleift, überflügelt; in jedem Augenblick stehen so die Individuen und Gruppen vor Resultaten, die sie nicht gewollt hatten. Jedoch ereignet und vollzieht sich alles vermittels und durch Bewußtsein, Willensakte und Ideen. Um diese Situation zu verstehen, bedienen wir uns einer Analogie, wobei wir vermeiden, sie zu weit zu treiben. Man kann nicht sagen, daß ich mir nicht meiner Augen bewußt wäre; gleichwohl sehe ich die Objekte und bin mir mei-

ner eigenen Augen isoliert nicht bewußt, ausgenommen, sie tun mir weh. Der Schmerz lenkt meine Aufmerksamkeit auf ihr Funktionieren, aber er belehrt mich nicht über es. Ebenso offenbart der Hunger einen allgemeinen Zustand des Organismus: Bedürfnis, Gewohnheit usw. Nur der Gelehrte weiß, daß der Hunger von Sekretionen herrührt; ich aber entdecke die Existenz meines Magens nur, wenn ich Magenschmerzen habe. So fördern nur Schwierigkeiten, Hindernisse, Probleme und Krisen objektive Gegebenheiten (besonders ökonomische) zutage, denen die menschlichen Handlungen unterliegen: ihre Bedingungen, ihre Grenzen.

Das gesellschaftliche Sein der Menschen bestimmt ihr Bewußtsein (ihre Ideen und Bestrebungen). Das heißt nicht, daß die Menschen dieses gesellschaftliche Sein kennen und ihr Bewußtsein es unmittelbar, direkt »abbildet«. Das individuelle oder gesellschaftliche Bewußtsein »reflektiert« die Produkte des sozialen Handelns, seine Ergebnisse, und nicht seine Bedingungen. Das gesellschaftliche Sein bestimmt die Menschen insoweit, als sie ihr eigenes gesellschaftliches Sein nicht kennen oder seiner nur allmählich, fragmentarisch bewußt werden, wobei sie die Wirklichkeit (ihre eigene Wirklichkeit) deformieren und verstümmeln. Die Menschen halten so das Äußere für das Innere und umgekehrt, oder das Akzidentelle für das Wesentliche. Die Erforschung der Wahrheit über die Menschen und ihre Akte besteht zunächst in einer Erforschung ihrer Illusionen, ihrer Grenzen – die sie nicht kennen –, ihrer Horizonte und Möglichkeiten. Dieses Forschen ist nicht einfach. Nichts widerspräche der marxistischen Dialektik mehr, als wenn man das ›Wirkliche‹ auf die eine Seite stellte und seinen ›Reflex‹ in den Köpfen der Menschen auf die andere. Da das Wirkliche komplex und widerspruchsvoll ist, kommen die Reflexe des Wirklichen mit ihren Widersprüchen, Unstimmigkeiten und bisweilen vergeblichen Versuchen zur Kohärenz zu den realen Widersprüchen hinzu. Man kann ebensogut von ›Brechung‹ wie von ›Reflex‹ sprechen; be-

sonders ist die *Reflexion* von den Reflexen zu unterscheiden. Die Geschichte der Ideen fällt nicht, wie Hegel geglaubt hat, mit der allgemeinen Geschichte zusammen, auch nicht mit der der Erkenntnis; trotzdem sind die Widersprüche zwischen den Ideen und zwischen den Ideen und dem Wirklichen ein Bestandteil dieses Wirklichen, seiner Widersprüche und seiner Geschichte.

Gehen wir jetzt auf den Terminus *Formation* ein. Es gibt nichts im gesellschaftlichen Leben, was nicht einer Geschichte entspränge, nichts, was nicht im Laufe einer Entwicklung erworben würde. Die Organisation der Gesellschaft ist darin dem Leben eines Organismus analog, der sich dynamisch herausbildet, keine beständige Struktur oder Form hat, sondern seine aufeinander folgenden Momente aufhebt, indem er von jedem etwas bewahrt. Seine Bestandteile, zu einem Ganzen verbunden, wachsen oder vergehen, ohne sich vom Ganzen abzulösen.

Marx bedient sich bald des Plurals, bald des Singulars; er spricht bald von der *ökonomischen Gesellschaftsformation*, bald von *Formationen*. In der Tat, dieser Begriff bezeichnet zugleich die Entwicklung der Gesellschaft seit den Anfängen bis zur letzten, gegenwärtig vorhersehbaren Stufe (die kommunistische Gesellschaft) – und jedes wesentliche Moment dieser Entwicklung, betrachtet als ein Ganzes (zum Beispiel die bürgerliche Gesellschaft oder das Feudalsystem).

So ist der Kapitalismus *eine* ökonomische Gesellschaftsformation, die aus der ganzen Geschichte und Entwicklung *der* ökonomischen Gesellschaftsformation hervorgeht. Ein entscheidendes Moment, erhellt der Kapitalismus Vergangenheit und Zukunft. Der Mensch hat in seinem Kampf gegen die objektive Natur eine neue objektive Realität gewonnen. Die Produktivkräfte haben einen entscheidenden Sprung nach vorwärts getan; die moderne Industrie zeigt die unbegrenzten Möglichkeiten des Menschen und die Probleme, die er lösen muß, um diese Möglichkeiten zu verwirklichen. Zu-

gleich schließt der Kapitalismus die totale Entfremdung des Menschen und des Menschlichen ein. Er trägt so in sich die Notwendigkeit seiner Aufhebung und Negation, verkörpert in der Arbeiterklasse. Das Bürgertum erfüllte eine große geschichtliche Mission, die heute zu Ende geht.

F Die Theorie des Staates

Das Denken von Marx über diesen Kernpunkt wurde während der Stalinschen Periode nicht gebührend beachtet. Das war um so leichter möglich, als die großen Gegner Stalins – die westlichen Sozialisten wie die Trotzkisten – in diesem Punkt mit ihm übereinstimmten. Die Sozialdemokraten oder Sozialisten bestritten die Möglichkeit eines sozialistischen Staates in einem ursprünglich rückständigen Land; sie stellten die Rolle des Staates im Sozialismus ebenso wenig in Frage wie Trotzki.

Nichts ist aber vom wahrhaft marxistischen Denken weiter entfernt. Marx erkannte klar an jedem Staat den Aspekt des Zwangs und der Gewalt. Der Staat – das ist Macht; es gibt keine Macht ohne Mißbrauch. Vor allem erkannte Marx im Staat klar dessen Natur, die einer enormen, komplizierten und wesentlich mit Schwerkraft ausgestatteten Maschine. Ihr Dasein ist Selbstzweck. Wenn man ein Getriebe ändert, gerät das Ganze in Unordnung. Entweder die Maschine läuft leer oder sie vernichtet die Menschen, ohne zwischen Feind und Freund zu unterscheiden. Gott (der Staat) anerkennt nicht einmal die Seinen.

Wenngleich Marx und Engels den Staat schließlich als ein notwendiges Übel ansahen, so verzichteten sie doch niemals darauf, die sozialistische Gesellschaft von diesem Übel (dieser lästigen Maschine) so rasch wie möglich zu befreien.

Das Werk von Marx beginnt mit einer radikalen Kritik am Begriff des Staates bei dem großen Staatstheoretiker Hegel.

Für diesen krönt und vollendet der Staat als höchste Verkörperung der Idee das soziale Gebäude; über dem Recht und der Moralität stehend, vereinigt er beide in sich. Die anderen Institutionen, vor allem Moralität und Recht, sind nicht widerspruchsfrei. Die Individuen haben Rechte, ebenso die Familien, ebenso die verschiedenen sozialen Gruppen. Es gibt eine objektive Moral (Sitten und Gebräuche) und eine subjektive Moral, die des Individuums. Zu alldem kommen die *Interessen* und *Bedürfnisse* hinzu. Diese Elemente geraten unausgesetzt in Konflikt miteinander. Ohne den Staat zerfiele das gesellschaftliche Leben, das Hegel als bürgerliche Gesellschaft im Gegensatz zur politischen Gesellschaft bezeichnet. Die Macht hat folglich eine Legitimität, die höher steht als die des Rechts und der Moral, weil sie diese umfaßt, entwickelt und garantiert. Der Staat stellt die Totalität der Gesellschaft in einer höheren Sphäre dar, die zugleich eine höhere Form der Freiheit ist.

Bei seinem Angriff auf Hegel faßt Marx den Staat im allgemeinen ins Auge. Er beurteilt ihn streng als Philosoph, als Humanist sowie als Ökonom und Historiker. Die politische Entfremdung steht ihm zufolge den anderen Formen der Entfremdung an Tiefe nicht nach. Wer Staat sagt, sagt Macht, also Zwang, aber auch *Bürokratie,* die positive und unentbehrliche Funktionen zu erfüllen scheint, während sie sich in Wirklichkeit unaufhörlich neue Funktionen schafft, um ihr Dasein und ihre Ausdehnung zu rechtfertigen. Was das Individuum angeht, so wird es im Staat und gegenüber dem Staat ein ›Citoyen‹. Alsbald aber trennt sich der ›private‹ Mensch vom ›öffentlichen‹ Menschen, vom Citoyen, und diese Verdoppelung schlägt einen Teil des gesellschaftlichen Menschen mit Unwirklichkeit. Entweder zieht sich das Individuum aufs ›Private‹, auf die Interessen, die egoistischen Bedürfnisse zurück und der Citoyen wird zu einer politischen Fiktion, oder der ›Citoyen‹ trägt den Sieg davon, dann aber bedient er sich des ›privaten‹ Individuums je nach den Zielen des Staates.

Oder aber der ›private‹ Mensch erwartet vom ›politischen‹ Menschen, daß er seinen Interessen diene. Die Widersprüche erfassen und verkehren das gesellschaftliche Leben.
Der Mensch kann nur dann zu sich selbst kommen, wenn er diese Entzweiungen und Verdoppelungen überwindet. Es kann keine wahrhafte Verwirklichung des Menschen, das heißt konkrete Freiheit geben, solange Macht auf den Menschen lastet. Konkreter gesprochen: das Menschliche hat keinen Sinn, solange der Mensch sieht, daß seine sozialen Kräfte sich – unter der Form politischer Macht – gegen ihn kehren. Wo es den Staat und die Staatsmacht gibt, projiziert der gesellschaftliche Mensch seine eigenen Kräfte nach außen; denn der Staat kontrolliert – mehr oder minder brutal – das ganze gesellschaftliche Leben, die Kunst, die Kultur, das Wissen, die Ideen.
Marx weist ausdrücklich den *politischen Aberglauben* zurück, demzufolge der Staat als Band und Kitt zwischen den Teilen der bürgerlichen Gesellschaft und den ›privaten‹ Individuen dient. Im Gegenteil, für ihn dient die bürgerliche Gesellschaft – mit den Bedürfnissen, den Beziehungen, den Klassen und der damit konstituierten Einheit des Ganzen – dem Staat als *Basis.* Der Staat erhält sie aufrecht, er erzeugt sie nicht. Er steht nur scheinbar über der bürgerlichen Gesellschaft, sofern er sich über die Gesellschaft erhebt und die ›Untertanen‹ diese Lage akzeptieren. Mehr noch, der Staat wirft die Individuen aufs »Private« zurück; er zerstreut sie, um sie besser zu regieren; er entreißt ihnen ihre sozialen Kräfte und erteilt andererseits ihren Egoismen und ›Privat‹-Interessen den Segen, indem er sie als solche im Recht anerkennt.
Diese grundlegende Lehre im politischen Denken von Marx änderte sich später infolge historischer Umstände. Nach dem *Manifest* von 1848 muß die Arbeiterklasse sich der Staatsmaschine bemächtigen, um sie für ihre eigenen Zwecke zu benutzen; der neue Staat ist daher bestimmt durch die als

herrschende Klasse organisierte Arbeiterklasse. Diese muß die Demokratie erobern, sich als nationale Klasse, als Nation, konstituieren. Nicht aber im Sinn des Bürgertums, das über die Nation nicht wahrhaft hinausgehen kann, auch nicht, um eine dauerhafte Form des Staates zu schaffen; sobald die Klassenantagonismen verschwunden sein werden, sobald die assoziierten Individuen die Produktion leiten und entwickeln werden, *wird die öffentliche Gewalt ihren politischen Charakter verlieren.*

Diese neuen Thesen wiederum präzisieren sich infolge von Ereignissen sowie von Diskussionen mit den *Reformisten* (Rechtstendenz in der Arbeiterbewegung: Proudhon) und den *Extremisten* (anarchistische Tendenz: Bakunin). Die Rechten glaubten die bürgerliche Gesellschaft dadurch zu verändern, daß sie sich ihrer Institutionen einschließlich des Staates bedienten. Die Anarchisten wollten diese Institutionen unmittelbar zerstören (vor allem die staatlichen Institutionen, aber auch die Nation, die Familie usw.), um unverzüglich die kommunistische Gesellschaft zu verwirklichen. Jenen werden Marx und Engels antworten, daß die auf der Basis der kapitalistischen Produktionsweise begründeten Institutionen deren Stempel tragen und besonders der politische Staat: sie sind *Überbauten* dieser Produktionsweise. Diesen werden Marx und Engels entgegnen, daß sie zu schnell vorgehen wollen. Es ist unmöglich, mit einem Schlag eine historische Periode zu überspringen, um sich im Kommunismus einzurichten; der Übergang umfaßt zunächst den vom Kapitalismus zum Sozialismus und später die sozialistische Gesellschaft selbst, in der es zwar keine Klassenantagonismen mehr gibt, in der aber noch keine unbeschränkte Fülle herrscht.

Aus ihrer Analyse der revolutionären Mißerfolge von 1848 und 1871 ziehen Marx und Engels eine politische Schlußfolgerung. Die Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Sozialismus wird politisch durch die *Diktatur des Proletariats* charakterisiert sein. Die Arbeiterklasse kann sich im

Rahmen und unter der Form des bestehenden bürgerlichen Staates nicht als herrschende Klasse organisieren. Um die revolutionären Umwandlungen in den gesellschaftlichen Verhältnissen zu erzwingen, muß sie eine neue Staatsform schaffen, nachdem sie den vom Bürgertum eingerichteten bürokratischen und militärischen Apparat zerbrochen hat.

Die grundlegende Theorie vom Verschwinden des Staates – im Verlaufe einer Übergangsperiode, mit der Diktatur des Proletariats – bleibt unverändert. Niemals hat Marx die politische Demokratie für einen zweitrangigen Umstand gehalten, für ein Mittel, dessen man sich gelegentlich bedienen könnte, um später auf es zu verzichten. Niemals hat er die Revolution anders betrachtet als im Hinblick darauf, daß sie die sozialistische Demokratie verwirklichen müsse. Die Kommune von Paris liefert nach Marx und Engels das Beispiel; sie hat das stehende Heer durch das bewaffnete Volk ersetzt; sie hat die Beamten und die Polizei ihrer politischen Befugnisse, ihrer Vorrechte entkleidet. Der neue Staat sollte – vor seinem Verschwinden – auf der Macht des arbeitenden Volkes beruhen und besonders auf verschiedenen, zugleich gesetzgebenden und vollziehenden Körperschaften. Endlich sollte sich die Einheit der Nation verwirklichen durch die Abschaffung derjenigen Macht, die vorgab, sie zu verkörpern, und dabei nur einen parasitären Auswuchs darstellte. Die Revolution hätte damit der Gesellschaft die vom parasitären Staat in Beschlag genommenen Kräfte zurückerstattet.

Fassen wir zusammen: der Staat und die Macht organisieren und festigen über der Gesellschaft stehend die Formen der Gesellschaft. Sie werden so notwendig zur Macht, Zwang auszuüben, Macht einer Klasse: der herrschenden Klasse. Die revolutionär eroberte Freiheit verwandelt den Staat von einem über der Gesellschaft stehenden Organ in ein der Gesellschaft untergeordnetes Organ – eine Transformation, die sein Ende ankündigt, wie es über die Erweiterung der Demokratie und die Verwirklichung der Freiheit eintritt.

Das Denken von Marx ist in sich stimmig. Gleichwohl müssen wir bemerken, daß es sich mit den Umständen entwickelt. Diese Einschränkung bringt einen Widerspruch ans Licht. Der Marxismus erwächst aus einem fundamentalen Streben nach Freiheit, aus einer ungeduldigen Forderung, aus dem Wunsch nach Entfaltung. Zugleich impliziert er die Unterordnung unter die Notwendigkeiten der Praxis, der Erkenntnis, der Gesetze und Grenzen der objektiven Realität. Leicht ließe sich nachweisen, daß dieser Widerspruch einen sehr alten Widerspruch der Philosophien weiterführt und tiefer faßt, den zwischen Willen und Schicksal, zwischen Enthusiasmus und Realismus, zwischen Revolte und Erkenntnis. Marx ist bestrebt, ihn zu lösen, indem er den Primat der Objektivität und der Praxis darlegt, ohne das ursprüngliche und große Ziel preiszugeben, das er in einer seiner ersten Schriften ausdrückte: »Die Freiheit ist . . . das Wesen des Menschen . . . Die Unfreiheit ist daher die eigentliche Todesgefahr für den Menschen . . . So oft eine Gestalt der Freiheit verworfen ist, ist die Freiheit verworfen . . .« [13]

Hat er diesen Widerspruch gelöst? Aufgehoben? Der Gang der Geschichte – und die Geschichte des Marxismus – zeigt, daß dies nicht der Fall ist, und zwar in tragischer Weise. Die Unterdrückten haben von einer totalen Revolution den unmittelbaren Beginn eines neuen Lebens erwartet; sie haben in dieser übergroßen Hoffnung gekämpft und sind mit ihr gestorben. Das Streben nach Freiheit, wie es der Revolution im marxistischen Sinn innewohnt, hat die kämpferischsten Energien wachgerufen. Im Laufe der Zeit hat die wirkliche Geschichte – die Geschichte der von Marx inspirierten Revolution – unvorhergesehene Wege eingeschlagen.

Zerstört dieser Widerspruch den Marxismus? Wir glauben vielmehr, daß er ihn belebt, daß er das marxistische Denken davor bewahrt, sich zu einem System zu verfestigen, und daß

13 *Debatten über die Preßfreiheit*, in: Marx/Engels, *Werke*, Band 1, Berlin 1957, S. 51, 60, 77.

die Rückkehr zu Marx als der Quelle des Marxismus auch eine neue Berührung mit dem ursprünglichen Impuls bedeutet. Diesen Widerspruch gilt es zuzuspitzen, anstatt ihn abzustumpfen, mag auch seine Schärfe immer schmerzhafter werden.

G *Ideologie und Erkenntnis*

In einem bekannten Text, der vor dem *Kapital* erschienen ist, und allzuoft abgelöst vom Zusammenhang zitiert wird, erteilt Marx Auskunft über die *Basis* und den *Überbau:* »In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen.« [14]

Hiernach läuft die Analyse der Gesellschaft auf die Unterscheidung der Basis und der Überbauten hinaus, wobei die Basis die gediegene Wirklichkeit ist, auf der sich die Überbauten wie ein Gebäude erheben. Nach dieser berühmten Formel sieht es so aus, als reduziere das Gesellschaftliche sich auf das Ökonomische. Es besteht kaum als solches außer in dem wenig klaren Begriff des ›gesellschaftlichen Bewußtseins‹.

Vergleicht man diese Zeilen mit den späteren Texten des *Kapitals*, so kommt man zu der Ansicht, daß der Begriff der *ökonomischen Gesellschaftsformation* die Begriffe der *Basis* und des *Überbaus* umfaßt und bereichert.

Hier liegt eine Schwierigkeit vor. Ausgehend von den Be-

14 *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, l. c., S. 13.

griffen der *Basis* und des *Überbaus* haben die Marxisten begonnen, sich nach deren Beziehungen zu fragen. Bald haben sie die Überbauten als unwirklich gegenüber der ökonomischen Basis betrachtet (und Engels hat am Ende seines Lebens diesen Irrtum eingesehen), bald haben sie umgekehrt die Rolle der Überbauten übertrieben, indem sie diese für fähig ansahen, mächtig, gar unwiderstehlich auf die »Basis« einzuwirken.

Wir werden weiter unten sogleich sehen, daß wir hier eine der Wurzeln der Stalinschen Interpretation des Marxismus vor uns haben. Bei dieser Interpretation ist der Begriff der (als ein Ganzes betrachteten) *ökonomischen Gesellschaftsformation* sozusagen verschwunden zugunsten der weniger reichen und scheinbar präziseren Begriffe der *Basis* und des *Überbaus*. Das spezifisch gesellschaftliche Element, der Begriff der *gesellschaftlichen Kraft* (mit einer spezifischen Wissenschaft, der Soziologie) ist ebenfalls verschwunden; übriggeblieben sind in diesem verarmten Schema einzig das Ökonomische und das Politische. Was die Rolle der Überbauten (besonders des Staates) anlangt, so wurde sie erweitert und erschien sogar als entscheidend; der geschichtliche Zusammenhang zwischen Basis und Überbau wurde außerordentlich verdunkelt.[15]

Der Begriff des *Überbaus* ist an sich nicht klar; vor allem bedarf die Beziehung zwischen *Überbau* und *Ideologie* einer Erläuterung. Sind die Überbauten Formen der Ideologie, Formen des (gesellschaftlichen) Bewußtseins? Worin besteht das Wesen ihrer Entsprechung? Unterliegt letztere Gesetzen oder erlaubt sie nur bedingte und veränderliche Beziehungen? Ist die Ideologie mit den Institutionen verbunden oder mit jeder

15 Der von H. Chambre gegen Marx erhobene Vorwurf, das Gesellschaftliche übergangen zu haben (cf. op. cit., S. 48 und 505) ist also unbegründet. H. Chambre nimmt die später infolge bestimmter historischer Umstände eingetretene dogmatische Vereinfachung als vollendete Tatsache hin. Er hat den Marxismus mit der Stalinschen Interpretation verwechselt.

bewußten Tätigkeit? Marx schreibt, daß man zwischen der materiellen Umwälzung der ökonomischen Produktionsbedingungen und den »juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen« unterscheiden muß, »worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten« [16]. Stellt er damit Recht, Kunst und Philosophie auf die Ebene der politischen Aktion, wobei die Unterschiede im Grad des Nichtwissens oder der Illusion begründet sind? Sind die ideologischen Formen Weisen, in denen ein objektives Problem bewußt wird (großzügige Interpretation), oder sind sie Weisen, die Lösung, die sich im Konflikt zwischen den Produktivkräften und Produktionsverhältnissen abzeichnet, zu ignorieren oder gar zu bekämpfen (enge Interpretation)? In der zweiten Interpretation sind Kunst, Philosophie und Recht mit einem Koeffizienten des Irrtums behaftet (und mit einem politisch ›reaktionären‹ Charakter), der in der ersten geringer wird.

Die Ideologie wird bei Marx und Engels als ein von der Wirklichkeit abgespaltenes Denken (Bewußtsein) bestimmt, eine Abspaltung, die in der Arbeitsteilung ihre ursprüngliche Bedingung hat.

Die geistige Arbeit trennt sich von der produktiven, materiellen Arbeit, der Handarbeit. Innerhalb der Schranken der herrschenden Klassen und ihres Horizontes trennen sich die tätigen und die denkenden Menschen und sind mitunter einander entgegengesetzt. Die Ideologie hat daher gegenüber der gesellschaftlichen Praxis nur den Schein einer Unabhängigkeit, den die marxistische Kritik aufhebt. Nur der Ideologe, Opfer der von ihm genährten Illusion, hält diese Form der Abstraktion für die Wirklichkeit.

Dies gesagt, kann die Abhängigkeit der Ideen von der Wirklichkeit in zweifachem Sinne verstanden werden. Einmal ver-

16 *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, l. c., S. 13.

sucht Marx zu zeigen, daß die Ideen mit dem wirklichen Leben verknüpft sind, mit der Praxis, mit objektiven Bedingungen und konkreten Verhältnissen der Menschen; sie »widerspiegeln« diese, selbst wenn die Ideologen es nicht wissen; ihre Unwissenheit macht den Bestand der Ideologie als solcher aus. Dann wiederum zeigt Marx, daß die Ideen das Wirkliche verstümmeln, es transponieren, in Stücke zerlegen, verkehren, auf den Kopf stellen usw.

Diesen Ungewißheiten des marxistischen Denkens entspricht eine schon erwähnte Unentschiedenheit hinsichtlich des Charakters der Abstraktion, die bald als Wesen des ideologischen Scheins, bald als unentbehrliches Instrument der Erkenntnis dargestellt wird.

Wir stehen vor einem ganzen Bündel von Problemen (die wir übrigens zu lösen begonnen haben, als wir die Unterschiede zwischen den Formen und Typen der Abstraktion erörterten). Diese Probleme sind mit der Entwicklung des marxistischen Denkens verbunden; ebenso mit seinem Verfall, in dem Maße nämlich, wie sie nicht klar genug gestellt worden sind. Hier sind einige von ihnen: Sind die Ideologien (einschließlich der Weltinterpretationen, der Philosophien) ihrem Wesen nach trügerisch? Sind sie nicht vielmehr der (widerspruchsvolle) Ort von Weisen des Bewußtwerdens? Der Bereich, in dem mehr oder weniger richtige Lösungen objektiver Probleme aufeinandertreffen und in Konflikt geraten?

Wenn die Wahrheit (das wahre Denken) nur eine ideologische Form wäre, wie könnte es dann eine, wenn auch approximative Wahrheit geben? Wird der Marxismus den Ideologien den Gnadenstoß geben? Oder ist er im Gegenteil selbst noch eine Ideologie? Worin besteht eigentlich die Beziehung zwischen *Wissenschaft* und *Überbau,* zwischen *Ideologie* und *Erkenntnis?* Handelt es sich um eine einfache und konstante Beziehung oder um eine bewegte, komplexe, widerspruchsvolle?

Hat die Kunst stets den herrschenden Klassen gedient? Ent-

sprach sie ihren praktischen Bedürfnissen oder ihrer Ideologie? Wenn ja, und wenn sie stets mit Ideologie durchsetzt war, wenn sie sich stets in Abhängigkeit von ökonomischen und geschichtlichen Bedingungen befand, wie kommt es, daß die großen Werke nicht zusammen mit ihren Bedingungen verschwanden? Wie kann das Kunstwerk einen ›Wert‹ haben, und wie sind ›Werte‹ möglich, wenn sie sich aus ihren Bedingungen erklären?

Schließlich die letzte und nicht geringste Frage: Was ist der Marxismus? Ein Überbau? Eine Ideologie (die Ideologie des Proletariats)? Oder eine Wissenschaft? Wenn ja, wie konnte diese Wissenschaft sich der Ideologie entziehen?

Mangels einer präzisen Antwort bleibt der Marxismus »in der Luft hängen«, Ideologie unter den Ideologien, oder wissenschaftliche Theorie, die von anderen Theorien unzulänglich abgehoben ist.

Unserer Ansicht nach bezeichnen diese von Marx in der Schwebe belassenen Probleme, die durch sein Werk und im Anschluß an dieses aufgeworfen werden, die fruchtbare Linie der Entwicklung des marxistischen Denkens. Sie waren im Werk von Marx schon teilweise gelöst, wenn diese Lösung auch nicht explizit dargelegt worden war. Wir haben den neuartigen Charakter einer Forschung unterstrichen, die sich auf eine objektive, konkrete Totalität bezieht, auf differenzierte Elemente verschiedenen Wirklichkeitsgrades. Wir haben des weiteren dargelegt, wie diese Forschung die von der vorhergehenden Reflexion gewonnenen Resultate – die *Begriffe* – in kritischer Weise wiederaufnimmt und vertieft. Dies führt dazu, daß klar zwischen dem *ideologischen* (verkehrten, verstümmelten) *Reflex* und der *Reflexion* des Wirklichen, das heißt der Erkenntnis, unterschieden wird, wobei diese beiden Aspekte des Bewußtseins sich durchdringen und in ihrer dialektischen Einheit miteinander in Konflikt geraten.

Dies führt aber auch dazu, die Ideen, soweit sie Instrumente der Aktion und des politischen Kampfes sind, von den rela-

tiven Wahrheiten zu unterscheiden, soweit sie in die Entwicklung der Erkenntnis eingehen. Diese beiden Aspekte des gesellschaftlichen Bewußtseins sind zwar verschieden, aber nicht voneinander zu trennen. Ihre Unterschiede, die bis zum Konflikt gehen können, hängen von konkreten Augenblicken, Tendenzen und Bedingungen ab. Im Augenblick der revolutionären Krise wird die Erkenntnis sogleich zum Instrument des Handelns, reduziert sich der Unterschied von Ideologie und Erkenntnis auf ein Minimum, wenn er auch nicht verschwindet und Polemik oder Propaganda nicht mit Erkenntnis verwechselt werden dürfen.

Diese Unterscheidungen bedürfen noch der Präzisierung. Um zu einer befriedigenden Klarheit zu gelangen, war es zunächst am Platze, die Probleme zu stellen, anstatt stillschweigend vorauszusetzen, sie seien gelöst. Da den theoretischen Erfordernissen nicht genügt worden ist, haben sie unbedacht auf der Geschichte des Marxismus gelastet; anstatt die Entwicklung zu begünstigen, haben sie eine negative Rolle gespielt.

Engels

Nachdem er zum Entstehen des Marxismus beigetragen hatte, beschäftigte sich Engels damit, ihn didaktisch darzulegen.
Er hat das allgemeinste philosophische Problem klar formuliert. Die erste und letzte Frage der Philosophie, schreibt er im Hinblick auf Feuerbach, ist die nach dem Verhältnis von Denken und Sein, von Geist und Natur. Der Materialismus hält die Natur für das Ursprüngliche. Der Idealismus nimmt das Gegenteil an. Idealismus und Materialismus bilden damit zwei grundlegende philosophische Strömungen oder vielmehr ›Lager‹.
Der Reflexion erweist sich indessen sein Gedanke als weniger klar und weniger endgültig. Ist dieses philosophische Problem ein wirkliches Problem? Ist es nicht am Ende auf Schrullen einzelner Philosophen zurückzuführen? Engels schließt sich dieser letzteren These an, wenn er in demselben kleinen Buch über Feuerbach schreibt: »Die Frage nach dem Verhältnis des Denkens zum Sein, des Geistes zur Natur, die höchste Frage der gesamten Philosophie hat . . ., nicht minder als alle Religion, ihre Wurzel in den bornierten und unwissenden Vorstellungen des Wildheitszustands.« [1]
Ohne das phantastische Bild, das die Religion von der menschlichen Unwissenheit und Ohnmacht gegenüber der Natur entwirft, gäbe es also im Denken keinerlei Verdoppelung in Wirkliches und Ideelles. Der Materialismus hätte geherrscht seit dem Erwachen des Bewußtseins. Er fiele direkt mit den Beziehungen zusammen, welche die natürlichen Erscheinungen verknüpfen, mit dem System des Universums. Dieser Materialismus wäre keine Philosophie, sondern die Summe der

1 *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1953, S. 18.

Errungenschaften der Arbeit des Menschen, seiner Techniken, Dokumente und wissenschaftlichen Entdeckungen. Von hier aus reduziert sich die Philosophie auf eine umfassende ideologische Täuschung, deren Geschichte für die Geschichte der Klassenkämpfe nur insofern einen Sinn hat, als der Idealismus den herrschenden Klassen diente und die realen Kämpfe sich in den ideologischen widerspiegeln.

Engels bestätigt diese Interpretation, wenn er erklärt, daß der Materialismus einfach in der Anerkennung der Welt besteht, »so wie sie sich gibt«, ohne Zutat[2]. Sobald also der Materialismus richtig formuliert wird, löst er das philosophische Pseudoproblem, indem er es beseitigt. Mit der klassischen Philosophie verschwindet alle Philosophie. Was bleibt von ihr übrig? Die formale Logik, die Dialektik, die Methodologie, die sich unmittelbar mit den Wissenschaften vereinigen und die man auch ohne die komplizierten Umwege der alten Philosophie hätte entwickeln können. Mit dem *System* Hegels hat die traditionelle Philosophie ihre Laufbahn beendet; spekulativ und systematisch ihrem Wesen nach, ist sie gescheitert. Hegel hat den Weg zur wirklichen, positiven Erkenntnis der Welt gewiesen.

Derart würde sich die von Marx und Engels mehrere Jahrzehnte vorher in der *Deutschen Ideologie* ausgesprochene Voraussage bewahrheiten: »Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft . . . Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium.«[3]

Als jedoch Marx die Philosophie des Staates und des Rechts bei Hegel kritisierte, hatte er in diesen Begriffen nicht das Problem der Philosophie gestellt. Diese mußte in der Arbeiterklasse ihre materiellen Waffen finden; das Proletariat aber mußte in der Philosophie – in dem leidenschaftlichen Streben

2 Ibid., S. 67.

3 Marx/Engels, *Werke*, Band 3, Berlin 1958, S. 27.

des Philosophen nach Freiheit – seine geistigen Waffen finden. Der Kopf der menschlichen Befreiung ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat. Die Philosophie hebt sich auf, indem sie sich verwirklicht; sie kann sich nicht verwirklichen, ohne das Proletariat aufzuheben, und das Proletariat kann sich nicht aufheben, ohne die Philosophie zu verwirklichen [4].

Die Aufhebung der Philosophie als theoretisches Streben nach Freiheit und als spekulative Interpretation oder Bestimmung des Menschen – wobei diese Momente miteinander verbunden sind – impliziert die konkrete Verwirklichung der Philosophie. Es handelt sich also nicht um den Sieg des einen philosophischen Lagers durch die Abschaffung des anderen, sondern um die praktische Aufhebung der Philosophie als solcher; da sie in abstrakter Weise ein Bestreben ausgedrückt hat, geht sie über sich hinaus, wenn dieses Bestreben sich erfüllt. Selbst wenn man annimmt, daß Marx zu einem bestimmten Zeitpunkt vom Proletariat und der Freiheit nur eine philosophische Idee hatte, kann man gelten lassen, diese Idee sei einfach verschwunden? (Diese Frage ist verknüpft mit der allgemeineren und schon gestellten nach dem Sinn der Frühschriften von Marx und der in ihnen enthaltenen Begriffe: Entfremdung, Totalität, »totaler Mensch« etc.)

Es scheint, daß für Engels der Materialismus zur Wissenschaft geworden ist, ja, daß er das schon immer war. Aber es erhebt sich eine Frage oder vielmehr eine Reihe von Fragen. Worin würde dieses erreichte Ganze, in dem Wissenschaft und Philosophie verschmelzen, sich von einem *System* unterscheiden? Verleiht nicht die Integration der Praxis und der Wissenschaften zu einem System diesem nur noch größere Geschlossenheit? Der Materialismus wird eine ›Weltanschauung‹, eine Konzeption: die des Proletariats. Wer garantiert, wer beweist die Wahrheit dieser Konzeption? Würde es sich hier um eine

4 Cf. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung, in: Marx/Engels, *Werke*, Band 1, Berlin 1957, S. 391.

»Klassenwahrheit« handeln? Um eine durch die völlige Kohärenz des Systems garantierte Wahrheit? Um eine praktische Wahrheit? Mit welchem Recht kann sie sich als endgültig ausgeben? Welches Privileg gestattet es ihr, der Relativität jeder Erkenntnis sich zu entziehen?

Die Fragen nehmen präzise Gestalt an. Zum Beispiel: worin besteht die *Objektivität der Dialektik* und wie läßt diese sich nachweisen? Engels zufolge, und er hat recht, müssen wir die universellen Gesetze der Dialektik (Entwicklungsgesetze) von den spezifischen Gesetzen der Natur, der Gesellschaft und des Denkens unterscheiden. Die spezifischen Gesetze können ausgehend von der Analyse konkreter Prozesse und bestimmter Inhalte entdeckt und ausgehend von den Ergebnissen der Einzelwissenschaften aufgestellt werden. Wie kann man sie verallgemeinern, um zu den universellen Gesetzen zu gelangen, ohne dabei den Boden der Einzelwissenschaften zu verlassen und ohne dadurch einen philosophischen Bereich zu etablieren, der höher steht als der der formalen und dialektischen Logik? Wie läßt sich verhindern, daß die universellen Gesetze wieder mit philosophischen Begriffen verbunden werden: Materie, Werden, Gesetz? Nach einer treffenden Bemerkung von Lenin begnügte sich Engels mit *Beispielen,* um die Objektivität der Dialektik zu belegen.

Andere Fragen. Engels sagt, daß die Welt nicht als eine Summe fertiger Dinge zu betrachten ist, und er hat recht. Aber er geht vom Begriff des isolierten Dings aus, um ihn zu kritisieren, ohne ihn geklärt zu haben. Woher kommt er? Woher kommt das Ding? Wie kommt es, daß der Mensch die Stabilität des isolierten Dings anstrebt und verwirklicht? Wie kann es im universellen Werden Beständigkeit, Stabilisierung oder relative Stabilität, Wiederholung, Regelmäßigkeit geben? Worin besteht überhaupt der genaue philosophische Inhalt des Wortes ›Entwicklungsgesetz‹? Womit korrespondieren die formale Logik und die logische Form?

Wenn die Dialektik sich aus dem Studium der Natur ergibt,

inwiefern und warum ist sie revolutionär? Wenn sie sich aus der revolutionären Kritik und der historischen Analyse ergibt, inwiefern und weshalb findet man sie in der Natur wieder? Worin besteht der exakte Zusammenhang zwischen diesen Begriffen, zwischen den philosophischen Begriffen der Materie, des Werdens, des universellen Gesetzes, des spezifischen Gesetzes in einem bestimmten Bereich?

So viele Fragen, so viele Probleme. Trotz seines Marx ebenbürtigen Genies neigte schon Friedrich Engels dazu, sie pädagogisch zu vereinfachen, als *gelöst zu unterstellen* und sie damit zu schematisieren und zu systematisieren. Wir werden sehen, daß Lenin sie wiederaufgenommen und sehr viel gründlicher gestellt hat.[5]

5 Diese Kritik an Engels hat nichts mit der der »Revisionisten« gemein, welche die Dialektik abschaffen wollten, indem sie den Marxismus auf *eine* Wissenschaft reduzierten: auf politische Ökonomie, Geschichte, Soziologie.

Lenin

Im Gegensatz zu der selbst unter Marxisten verbreiteten Meinung begnügte sich Lenin nicht damit, die Ideen von Engels wiederaufzugreifen und noch »monolithischer« zu machen. Er hat diese Ideen erweitert, indem er auf die Quelle, das Denken von Marx, zurückging. Wie Marx ging Lenin stets von einem neuen, zu analysierenden Inhalt aus, von einer gegebenen Situation, einer genauen Erörterung, einem bestimmten Problem oder Begriff, die er in kritischer Weise wiederaufnahm.

Schon in seinem ersten wichtigen Werk geht Lenin auf Marx zurück und übernimmt von ihm den Begriff der *ökonomischen Gesellschaftsformation.* In der Schrift *Was sind die ›Volksfreunde‹ und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten?* [1] zeigt er, daß die gesellschaftliche Wirklichkeit sich nicht im Ökonomischen erschöpft. Der Marxismus beinhaltet nicht nur eine wissenschaftliche politische Ökonomie, sondern auch eine wissenschaftliche Soziologie. Die materialistische Methode hat nichts gemein mit einem ›ökonomischen Materialismus‹, der das gesellschaftliche Leben auf materielle Tatsachen und Bedürfnisse reduziert und damit weder Soziologie noch Geschichte anerkennt. Indem er die gesellschaftlichen Phänomene *objektiv* analysiert, gestattet der historische Materialismus – und nur er – deren wissenschaftliche Erkenntnis. Er betrachtet die Entwicklung der Gesellschaft als einen objektiven Prozeß mit objektiven Gesetzen, die natürlichen Gesetzen analog sind (wenn auch verschieden von Naturgesetzen). Diese materialistische These war zunächst nur eine Hypothese, die der entgegengesetzten Hypothese der Soziologen widersprach, die die Formen des gesellschaftlichen Lebens

1 In: *Werke*, Band 1, Berlin 1963, S. 123–338.

(politische und juristische Vorstellungen) so studierten, als hätten die Menschen diese Formen in vollem Bewußtsein geschaffen. Die materialistische Methode, und sie allein, das zeigt Lenin, gestattet, in der unendlichen Verflochtenheit der menschlichen Erscheinungen das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden. Indem sie in ihr Studium den Begriff der Entwicklung einführte, hat sie Regelmäßigkeiten, Wiederholungen, Analogien und auch Unterschiede entdeckt. Die Hypothese wurde verifiziert. Ausgehend vom Studium einer bestimmten ökonomischen Gesellschaftsformation, konnte sie später, besonders im Werk von Engels, verallgemeinernd auf andere Formationen ausgedehnt werden.

Für Lenin sind die ideologischen Überbauten nichts von den gesellschaftlichen Verhältnissen Abgesondertes: »Die gesellschaftlichen Verhältnisse zerfallen in materielle und ideologische.« [2] Niemals hat er Ideologien und Institutionen (wie den Staat) verwechselt oder voneinander getrennt, wenn er ihre Beziehungen analysierte.

Die Materialisten im leninistischen Sinne gründen ihr wissenschaftliches Studium der Gesellschaft nicht auf Schemata, die der studierten Wirklichkeit äußerlich sind und ihr vorhergehen (wie das Hegelsche Schema der Triplizität: These, Antithese, Synthese – oder auch: Affirmation, Negation, Negation der Negation). Ein solches Schema beweist nichts. Das Beharren auf dem dialektischen Schema, das Bestehen auf Beispielen, die es bestätigen sollen, sind »nichts anderes ... als Überbleibsel jenes Hegelianertums, aus dem der wissenschaftliche Sozialismus hervorgegangen ist« [3]. Wenn er in einem objektiven Prozeß einen dialektischen Prozeß entdeckt, stellt der Materialist ihn dar; er geht stets von einem bestimmten Inhalt aus.

Auf diese Weise beschreibt und analysiert Lenin nach Marx

2 Ibid., S. 142.

3 Ibid., S. 157.

die Vergesellschaftung der Arbeit. Dieser Prozeß ist widerspruchsvoll. Er umfaßt auf der einen Seite eine Spezialisierung, die bis zur Zerstückelung der Arbeitsabläufe geht, auf der anderen eine Verschmelzung von Teilarbeiten zu einer gesellschaftlichen Gesamtarbeit. Er setzt zugleich voraus, daß sich die Zahl der Unternehmen (und der Kapitalisten) in einem gegebenen Industriezweig verringert, wobei sich die Zahl der Industriezweige sowie ihrer Verflechtungen und Konnexionen vermehrt. Der Kapitalismus tendiert notwendig dazu, die Produktion zu vergesellschaften; oder, anders ausgedrückt: diese notwendige Vergesellschaftung vollzieht sich mit der Entwicklung der Produktivkräfte im Rahmen des Kapitalismus; der ökonomische und soziale Zusammenhang festigt sich; es bildet sich dabei ein Ganzes heraus, das kleinen, isolierten Produktionen ein Ende bereitet oder sie integriert. Der Charakter der Verwaltung ändert sich. Die getrennten Arbeitsvorgänge verschmelzen zu einem einzigen Gesellschaftsprozeß, während jedes Unternehmen in Privathand bleibt. Die Produktionsweise tritt immer mehr in Widerspruch zur Aneignungsweise (Privateigentum), und diese muß sich – mehr oder minder qualvoll – an jene anpassen. Solcherart ist die grundlegende *Tendenz,* wie sie sich der Analyse der in ihrem Werden verstandenen ökonomischen Gesellschaftsformation enthüllt.

Verweilen wir einen Augenblick bei der Erkenntnistheorie. Zunächst also betrachtet Lenin vorgefaßte dialektische Schemata mit Mißtrauen. Für ihn ist die materialistische Methode vor allem negativ bestimmt, durch die Ablehnung subjektiver Methoden[4]. Später wird Lenin philosophische und methodologische Formulierungen liefern, die allgemeiner, positiver und – dem Anschein nach – mehr von einem geschichtlichen Inhalt abgelöst sind, namentlich in *Materialismus und Empiriokritizismus* (1908). In diesem Werk greift er auf Engels'

4 Ibid., S. 124.

Themen und dessen Bestimmungen der Materie, des Materialismus, der Dialektik und der Erkenntnistheorie zurück. Begnügte er sich tatsächlich damit, Engels zu kommentieren und zu präzisieren, wie allgemein gesagt wird?

Sehen wir näher zu. Lenin betrachtet den Materialismus ausdrücklich als ein *Postulat* und den Idealismus als ein anderes philosophisches Postulat[5]. Was ist ein Postulat? Eine Behauptung, die zugleich *notwendig* und *ohne Beweise* ist. Das Postulat ist weder eine Art Einsatz noch eine moralische Wahl, noch eine ›existentielle‹ Alternative. Es ist bestimmt als ein theoretischer Satz im Bereich der Philosophie, der philosophische und damit universelle Begriffe einführt. Die Existenz der beiden Postulate bedeutet, daß es zwei mögliche und einander widersprechende Interpretationen der Welt gibt, die als Interpretationen beide annehmbar sind (was auf unseren Kommentar zu den Thesen über Feuerbach zurückführt).

Anfangs vermengt, haben sich die beiden Postulate im Laufe der Geschichte der Erkenntnis und Philosophie allmählich getrennt und einander entgegengestellt. Das achtzehnte Jahrhundert (mit Berkeley und Diderot) hat sie ausdrücklich formuliert. Es hat also eine eigene geschichtliche Entwicklung des idealistischen Postulats gegeben mit einer eigenen Kohärenz – und eine Entwicklung des materialistischen Postulats. Die dialektische Entwicklung der Philosophie und der Erkenntnis läuft auf einen Antagonismus hinaus.

Die beiden Postulate haben sich indessen nicht symmetrisch, nicht gleichmäßig entwickelt. Jedes ist seiner eigenen Kurve gefolgt. Das idealistische Postulat hat sich lange auf die Interpretation der menschlichen Tätigkeit im allgemeinen und der geistigen Tätigkeit in der Erkenntnis im besonderen gestützt. Es hatte und hat noch immer ebenso viele Wurzeln

5 *Materialismus und Empiriokritizismus*, Moskau 1947, passim, besonders S. 125 f.

in der Erkenntnis wie in der gesellschaftlichen Praxis und der Einstellung der herrschenden Klassen. Es hat im absoluten aber objektiven Idealismus Hegels, der das Werden des Menschen durch die Widersprüche hindurch systematisch darstellte, seinen Höhepunkt gefunden. Dieser absolute Idealismus ist so nahe an den Materialismus herangekommen, daß er sich, im Werk von Marx, teilweise in diesen verwandelt hat. Alsbald starb der Idealismus im subjektiven Idealismus ab, der – direkt aus Berkeley hervorgegangen – geradenwegs auf den ›Solipsismus‹ (absolute Einsamkeit des individuellen Bewußtseins) hinauslief. Damit verlor der Idealismus seinen lebendigen Inhalt.

Was das materialistische Postulat angeht, so hat es im achtzehnten Jahrhundert (unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen) plötzlich einen Aufschwung erlebt, nachdem es unter der Herrschaft des Idealismus lange dahinvegetiert hatte. Es konnte die Macht des Menschen über die Natur konkret ausdrücken. Es hat sich beträchtlich angereichert: mit der Hegelschen Entwicklungstheorie, die ihrem ganzen Wesen nach dieser Verbindung entgegenkam. Es hat zu der wissenschaftlichen Hypothese des historischen Materialismus angeregt. Es verband sich sowohl mit den Klassenkämpfen des Proletariats wie mit den Naturwissenschaften. Es – und nur es – gestattet also, die zur Reflexion der Totalität des Wirklichen, des menschlichen Werdens und der Erkenntnis fortschreitende Integration vorwegzunehmen.

Bleibt es ein philosophisches Postulat? Ja. An keiner Stelle deutet Lenin das Gegenteil an. Könnte es als Postulat verschwinden? Ja, aber zusammen mit dem antagonistischen Postulat, mit allen philosophischen Begriffen. Also nach einem heftigen Kampf, der sich fraglos hinzieht und von anderen, ideologischen, gesellschaftlichen und politischen Kämpfen nicht getrennt werden kann. Es handelt sich demnach nicht um eine absolute, endgültige – und erreichte – Wahrheit des Materialismus. Überdies kann sich uns das Ende der Philo-

sophie und damit das völlige Verschwinden der philosophischen Postulate und Begriffe nicht anders denn als Abschluß der Erkenntnis darstellen: als ihre Vollendung in der Fusion von Philosophie und Wissenschaft, der Einzelwissenschaften, von Erkennen und Handeln. Dieses Ziel ist nur dann als unendliches Ziel sinnvoll, wenn sich das menschliche Denken ihm auch ›asymptotisch‹ nähert.

Die Idee eines ewigen Dilemmas, das sich überall und zu allen Zeiten stellt und im übrigen vom gesunden Menschenverstand ein für alle Male abgetan ist, ersetzt Lenin durch eine weitaus tiefere Idee, die einer historischen Wahrheit der Philosophie. Genauer gesagt, er entnimmt sie Marx und expliziert sie. Die Philosophie entwickelt sich in einer zufälligen, ungleichmäßigen und widerspruchsvollen Weise. Sie zeigt aufsteigende Entwicklungen, Niedergänge, Reprisen, partielle oder tiefgreifende Verfallserscheinungen. Dasselbe gilt für die Begriffe, Kategorien, Behauptungen und Postulate, deren Ganzes ihre Sphäre ausmacht.

Wie könnten die philosophischen Postulate (oder eines von ihnen) ohne weiteres verschwinden? Der Begriff der *Materie* ist ein philosophischer Begriff, der vornehmlich dazu verwendet wird, in einem Postulat aufzutreten, ganz wie der des Geistes und des Denkens im allgemeinen. Der Begriff der *Materie* hat philosophisch den ungenauen Begriff ›Natur‹, ›Welt‹ oder ›Universum‹ ersetzt. In den Begriff der *Natur*, der zugleich reich und unbestimmt ist, gehen anthropomorphe, fetischisierte, dem Menschen gegenüber objektivierte Elemente ein: dunkle Mächte, okkulte Qualitäten. Dieser Begriff umfaßt zugleich den der Menschheit; er bedeutet, daß der Mensch nicht von außen kommend in der Natur auftaucht. Er behält zwar einen Sinn, der aber schlecht definiert ist. Der Begriff der *Materie* präzisiert ihn.

Die Materie ist eine Art X (ein Unbekanntes), das wir jedoch in unseren Behauptungen setzen (oder aber zu setzen ablehnen) müssen. Sie ist mehr als das Ensemble oder die Totali-

tät der ›Dinge‹, gerade weil die Philosophie nicht vom ›Ding‹, sondern von seiner Kritik ausgehen muß. Sie ist bestimmt als jedem Denken, jeder Erkenntnis äußerlich und ihnen vorhergehend, insofern sie nämlich über jede endgültige Behauptung hinausgeht. Ein bestimmter Satz über die Materie kann die Totalität nur unvollständig und teilweise reflektieren. Er zerstückelt, trennt, fixiert und negiert, indem er ›etwas‹ bestimmt und damit in ein ›anderes‹ übergeht.

Die Kategorie der *Materie* ist nicht ohne Beziehungen zu den anderen philosophischen (universellen) Kategorien. Es genügt, sie aufmerksam zu betrachten, um einzusehen, daß die Materie in jeder Hinsicht *unendlich* ist: in der Zeit, im Raum und auch in der Tiefe im Sinne eines unerschöpflichen Reichtums an Beziehungen. Sofern sie unendlich ist, geht die Materie über jedes Denken und jeden begrenzten und bestimmten Satz hinaus. Es gibt also keinen ››Urquell der Dinge‹‹, keinen »Grund« im Sinne der deutschen Naturphilosophie, keinen letzten, bestimmbaren Träger der Existenz. Zugleich aber und ebenso legitim kann die Materie als *endlich* bezeichnet werden. Sie enthält Aspekte, Elemente und Teilchen, die jeweils (ob es sich nun um das Elektron oder um das menschliche Sein handelt) zugleich *endlich* und *unendlich* sind, bestimmbar und unerschöpflich. Unsere Reflexion, die Endliches im Unendlichen erfaßt, tritt also aus der Materie nicht heraus, wenn sie auch deren Totalität zerbricht. Die Praxis und die Reflexion verwandeln legitimerweise Stücke des ›An-sich‹ in Realitäten ›für uns‹, in *angeeignete* Realitäten.

So geht der Begriff der Materie, betrachtet als ein dialektisch gesetztes X, in alle Teilerkenntnisse ein. Jede begrenzte, approximative, relative Erkenntnis (die damit endlich und also auf dem Wege ihrer Aufhebung ist und durch die unendliche Entwicklung des Denkens bereits negiert wird) bezieht sich auf dieses dialektische X.

Würde dies nicht eine Inkonsequenz in der Theorie bedeuten? Führen wir *zwei* getrennte Begriffe der Materie ein? Nein,

aber der Begriff *spaltet sich* in einen philosophischen Begriff und in eine Vielheit wissenschaftlicher Begriffe. Der philosophische Begriff geht bis auf die Anfänge der Philosophie zurück, wenn sich auch das materialistische Postulat nur langsam entwickelt, artikuliert und dem widerstreitenden Postulat entgegengesetzt hat. Was die spezifischen Begriffe der verschiedenen Wissenschaften (physikalische, chemische Materie etc.) angeht, so haben auch sie sich historisch herausgebildet. Der philosophische Begriff verändert sich nicht; er wird ausgearbeitet; er wird expliziert. Die besonderen Begriffe verändern sich im Lauf ihrer Geschichte.

Die philosophische Interpretation der von den auf Teilbereiche spezialisierten Wissenschaften aufgestellten Behauptungen setzt damit das beständige Hin und Her von den universellen zu den spezifischen Begriffen voraus. Was die Bewegung der Erkenntnis selbst anlangt, so ist auch sie philosophisch zu deuten. Alle Erkenntnisse sind relativ und doch nicht mit reinem Relativismus geschlagen. Sie werden historisch erworben und sind doch nicht durch ihre Geschichte oder ihren soziologischen Zusammenhang bestimmt. Sie sind keine Überbauten. Sie beziehen sich einerseits auf die Praxis und die Kräfte des Menschen, andererseits auf universelle (philosophische) Begriffe. Die Dialektik der Erkenntnis hat eine objektive Bedeutung, die einzig von der Philosophie bestimmt werden kann und die hinsichtlich der spezialisierten Wissenschaften in gewissem Sinn *von außen* kommt. Diesen Wissenschaften gelingt es aus eigener Kraft nicht, ihre Objektivität (den Grad von Objektivität, den ihre Sätze erreicht haben) richtig zu bestimmen.

Die Verbindung, die sich derart zwischen den Wissenschaften und der Philosophie herstellt, läuft nicht auf eine Verschmelzung hinaus. Diese unterstellt eine Einheit, wo ein (infiniter) Limes vorliegt. Annehmen, daß die Wissenschaften sich zu einer bereits vollendeten Einheit verschmolzen haben, heißt sich der idealistischen Interpretation annähern. Denn man

unterstellt so, daß die erreichten und formulierten Bestimmungen mit der absoluten Objektivität identisch sind, daß man bei einem abgeschlossenen Wissen angelangt ist. Man nimmt an, daß die Einzelwissenschaften ein System bilden, und schafft ein philosophisch-wissenschaftliches System, welches dekretiert, daß die Philosophie ihre Rolle ausgespielt hat.

Nach Lenin ist mit dem materialistischen Postulat der philosophische Begriff der Materie und nur mit ihm in dieser Weise gesetzt. Das idealistische Postulat weigert sich, den Begriff der Materie in seinem ganzen Umfang aufzunehmen, und zwar aus dem einzigen Grund, weil es ihn dem des ›Geistes‹ unterordnen will. Damit verfällt es jedoch nicht der Absurdität und Inkohärenz. Es gibt ein unauflösliches Band zwischen Begriffen und Postulaten, aber das Postulat bedeutet mehr als der Begriff. Es ist *ein Akt;* es bedeutet eine Stellungnahme und damit eine *Parteinahme.* Und darin besteht der entscheidende – und am wenigsten verstandene – Sinn des leninistischen Denkens. Die Philosophie impliziert eine Stellungnahme, die sich in den anderen Sphären auswirkt. Es gibt daher einen Zusammenhang zwischen der Philosophie und diesen anderen Sphären (einschließlich der politischen Aktion), aber dieser Zusammenhang ist kein unmittelbarer; er schließt keine Verschmelzung ein; das philosophische Problem läßt sich nicht politisch lösen. Die letztere These führt zu einer Absurdität: mit dem philosophischen Problem verschwände die Notwendigkeit, philosophisch Partei zu ergreifen!

Für den Materialismus Partei zu ergreifen heißt, für die rückhaltlose Anerkennung der gesellschaftlichen Praxis, für die Erkenntnis in ihrer Totalität sowie die materiellen Interessen der Unterdrückten Partei zu ergreifen. Für den Idealismus Partei zu ergreifen heißt, es auf sich zu nehmen, diese materiellen Realitäten zu verschleiern oder von sich zu schieben: von ihnen zu abstrahieren. Umgekehrt führt die Parteinahme

auf sozialem und politischem Gebiet – ganz allmählich – dazu, in den anderen Sphären, einschließlich der Philosophie, Partei zu ergreifen. Diese letztere Stellungnahme legitimiert von der Vernunft her die praktische und politische Stellungnahme. Sie ist die Hauptstütze des Ganzen.

So stehen sich im politischen Bereich, auf der Ebene der politischen Aktion und als Waffen im politischen Kampf, zwei und nur zwei *Ideologien* gegenüber: die revolutionäre (sozialistische) Ideologie und die bürgerliche Ideologie. Sie entsprechen zwei grundlegenden Stellungnahmen in der Philosophie. Dieses Verhältnis darf nicht dazu führen, Philosophie und Politik zu verwechseln, auch nicht die Geschichte der Philosophie mit der der politischen Kämpfe und des Staates (und ebensowenig dazu, die Entwicklung der Philosophie in zwei Teile zu zerschneiden, indem man die Geschichte der Postulate von der der Begriffe und Kategorien trennt).

Wie stellt sich nun für Lenin das Problem der *Objektivität?* Für ihn[6] kommt eine bestimmte Anzahl von Begriffen mitsamt ihrer logischen Handhabung allen Menschen zu. Sie sind allen theoretisch zugänglich und können allen beigebracht werden. Es sind dies die universellen Begriffe der Philosophie und die allgemeinen Begriffe, die das allen Menschen gemeinsame (zum Beispiel: die Zahl) geistige Instrumentarium ausmachen. In ihrer historischen Genese betrachtet, entspringen sie der Entwicklung der (technischen) Produktivkräfte, der gesamten gesellschaftlichen Praxis und der Erkenntnis bis hin zum Marxismus. Das Auftreten des revolutionären Marxismus hat sie nicht beseitigt; sie bleiben gültig, insbesondere beim Studium der materiellen Realität. Man muß sogar von ihnen ausgehen, um den Marxismus zu verstehen. Diese Be-

6 Sofern man besonders die *Philosophischen Hefte* (deutsch veröffentlicht unter dem Titel *Aus dem philosophischen Nachlaß*, Berlin 1954) berücksichtigt, die einer Erhellung bedürfen, und die zu oft, sei's als einfacher Zitatenschatz, sei's als fragmentarischer Entwurf eines Systems betrachtet werden.

griffe gestatten einen *bestimmten Grad von Objektivität*, der sich mit den Menschen, den Zeitumständen, den Werken ändert. Er gerät mit den Klassenideologien und -illusionen in Konflikt. Er ist nicht auf simplifizierte Begriffe beschränkt; er kann Elemente der Dialektik enthalten, einen spontanen und mehr oder weniger kohärenten Materialismus. Diese Begriffe führen so zu zwei Grundproblemen, von denen das eine theoretisch, das der Philosophie ist – das andere praktisch, das des Klassenkampfes. Hier heißt es, Partei zu ergreifen; denn Antagonismen manifestieren sich. Wer für den Materialismus Partei ergreift, bringt Elemente der Wirklichkeit ans Licht, die der Idealismus vernachlässigt oder nicht Wort haben will. Wer den Klassenkampf anerkennt, gelangt dazu, die Geschichte in ihrer Totalität zu begreifen. In diesem Sinne vertiefen sich die alten Begriffe; neue können geschaffen werden. So wird ein höherer Grad von Objektivität erreicht. Die Parteinahme zerstört die Objektivität nicht; im Gegenteil, sie bewirkt eine *vertiefte Objektivität.* Nur die Philosophie kann die Objektivität und die Grade der Objektivität bestimmen, was nicht bedeutet, daß die Objektivität innerhalb der Philosophie verbleibt, eingeschlossen in eine abgetrennte philosophische Sphäre oder ein philosophisches Gebiet.

Die Dialektik bestimmt sich für Lenin wesentlich als konkrete Dialektik. So deutet er in seinen *Heften*[7] an, daß sich nach seiner Ansicht die materialistische Erkenntnistheorie aus der Tier- und Kinderpsychologie, der Physiologie und Psychologie der Sinnesorgane (des Auges, des Ohres), der Analyse der Sprache, schließlich dem historischen Studium der Begriffe, ihrer Ausarbeitung und ihrer theoretischen Zusammenhänge aufbauen soll. Ein solches Programm schließt den philosophischen Dogmatismus aus, ohne die Philosophie auszuschließen. Ebenso großzügig faßt er die Geschichte der

7 *Aus dem philosophischen Nachlaß*, l. c., S. 279.

Philosophie. Weit davon entfernt, die dem Marxismus vorhergehende Philosophie oder die Lehren abzulehnen, in denen Idealismus und Materialismus vermengt sind, empfiehlt er ihr Studium. So war ihm zufolge das griechische Denken naiv, unverfälscht und tiefgründig. Es hat sich in allen Richtungen des Denkens (im strengsten Sinne des Wortes) *versucht*. Man muß es folglich studieren, auch wenn es der Entgegensetzung von Materialismus und Idealismus vorausgeht.

Zuweilen scheint Lenin Ding und Materie zu identifizieren. Er betrachtet die (isolierte) Empfindung als Kopie oder unmittelbaren Reflex des (isolierten) Dinges. Er scheint sich also eine Dialektik der Dinge vorzustellen, die der Objektivität der Dialektik zugrunde liegt, aus der sich die Möglichkeit eines abgeschlossenen philosophischen Weltbildes ergäbe. Indessen begreift er in anderen Texten klar, daß in der Empfindung als Phänomen Erscheinung und Wirklichkeit (objektives Wesen) miteinander in Konflikt geraten. Die Empfindung ›reflektiert‹ nicht unmittelbar das objektive Wesen; es muß vermittels der Abstraktion und des Begriffs erfaßt werden. Der Reflex der materiellen und gesellschaftlichen Realität ist keineswegs einfach und kann nicht verglichen werden mit dem Reflex eines Dinges in einem Spiegel. Es drängt sich die Unterscheidung auf zwischen *Reflexen*, die sich vom Wirklichen entfernen, da sie Erscheinungen beinhalten, und der *Reflexion*, die sich im Aufstellen von Begriffen konstituiert und zu der unter den Erscheinungen verborgenen Wirklichkeit zurückfindet. Dabei gibt es keine Reflexion, ohne daß sich Probleme stellen (ohne eine ›Problematik‹). So können wir in den Grundlagen der materiellen Natur und ihrem Aufbau die Existenz einer Fähigkeit nur *vermuten*, die dem Bewußtsein und der Sensibilität ähnlich ist[8], aber das ist eine Hypothese, ein Problem.

Wir können jetzt einige bereits angedeutete Aspekte des

8 Cf. *Materialismus und Empiriokritizismus*, l. c., S. 35 f.

marxistischen Dogmatismus besser verstehen. Das materialistische Postulat ist in eine absolute Wahrheit, eine Klassen- oder Parteiwahrheit verwandelt worden; das philosophische Problem ist als ein rein logisches Dilemma dargestellt worden, und – was absurd ist – als bereits gelöst. Die Philosophie wurde von der Geschichte losgerissen und ihre eigene Geschichte schematisch entstellt. Der Terminus ›Postulat‹ ist bei den Dogmatikern verschwunden, soweit es den Materialismus anbetrifft. Nur der Idealist ging von einem Postulat im pejorativen Sinne aus (während Lenin explizit das Gegenteil gesagt und wiederholt hat). Der Idealismus hat sich in einen absoluten Irrtum verwandelt, in eine Illusion oder Klassenlüge. Was die Notwendigkeit angeht, philosophisch Partei zu ergreifen, so ist sie eine unmittelbar politische geworden, der politischen Organisation als solcher integriert. Die politische Parteinahme wurde demzufolge als Anfang und Bedingung der Erkenntnis dargestellt, anstatt in der Entwicklung der Erkenntnis zu einem bestimmten Zeitpunkt einzusetzen. Man tendierte so dazu, die Objektivität nicht ohne Verachtung abzulehnen, indem man sie als kleinbürgerliches Vorurteil betrachtete und mit dem Objektivismus verwechselte. Der Materialismus wurde zugleich als System des gesunden Menschenverstandes und als Parteisystem aufgebaut (wobei die Partei eine gesellschaftliche Gruppe ist, die festgefügt ist und geschlossen und damit bestimmte gesellschaftliche Merkmale aufweist und einer spezifischen Soziologie unterliegt). Ein doppelter Irrtum und ein unlösbarer Widerspruch . . .

Und all das, obwohl Lenin mit dem Systemgeist gebrochen hat, der sich schon in den Darstellungen des Marxismus bekundete. Er hat eine neue, dem Anschein nach paradoxe Idee in den Marxismus hineingetragen. Es gibt für ihn in der Geschichte ununterbrochen Neues und folglich Unvorhergesehenes, und gleichwohl gibt es Gesetze. So ist jede Revolution ein einzigartiges, besonderes und zugleich totales Phänomen, wodurch die Gesamtgesellschaft erschüttert wird, ihre

Struktur, Ideen und Bestrebungen. Die soziale Struktur, die bis jetzt von den Mitgliedern der Gesellschaft nicht bemerkt wurde, enthüllt sich; der Überbau hört auf, die Struktur zu verbergen, indem er sie konsolidiert. In der revolutionären Krise gelangen die Völker, die Massen, die Klassen zum Selbstbewußtsein, zum Bewußtsein ihrer Ziele und treten einander gegenüber. Sie werden ihres Lebens in dem Augenblick bewußt, in dem sie nicht mehr wie vorher weiterleben wollen und können. Unter solchen Umständen kommen Objektives und Subjektives wieder zusammen. Und das ist das Grundgesetz der Revolutionen.

So ist die Geschichte stets viel reicher und lebendiger als alle Voraussicht. Es gibt Unendliches im Ereignis wie in der Realität. Und dennoch ist die Wirklichkeit kein gesetz- und sinnloses Chaos.

Was den Staat anbetrifft, so äußert sich Lenin nicht anders als Marx und Engels. Er schreibt in *Staat und Revolution*, daß das Proletariat nur einen absterbenden Staat braucht, »d. h. einen Staat, der so beschaffen ist, daß er sofort abzusterben beginnt und gar nicht anders als absterben kann« [9].

Die notwendige Diktatur des Proletariats umfaßt eine erweiterte, vertiefte Demokratie, damit das Absterben des Staates. »Wenn aber die Mehrheit des Volkes *selbst* ihre Bedrücker unterdrückt, so ist eine besondere Repressionsgewalt schon nicht mehr nötig . . . Je größeren Anteil das ganze Volk an der Ausübung der Funktionen der Staatsmacht hat, um so weniger bedarf es dieser Macht.« [10]

Seit Marx hat sich der von ihm studierte Kapitalismus – der Kapitalismus der freien Konkurrenz – stark verändert. Diesen neuen Phänomenen, die sich namentlich durch den Krieg von 1914 offenbarten, entspricht ein Begriff, den Lenin nicht geschaffen, den er von liberalen und sozialistischen Theoreti-

9 In: *Ausgewählte Werke in zwei Bänden*, Band II, Berlin 1955, S. 174.
10 Ibid., S. 189 und passim.

kern vor ihm übernommen hat, den er aber kritisch ausarbeitete: der des *Imperialismus.*

Lenin charakterisierte ihn als die Herrschaft des Monopolkapitalismus und des *Finanz*kapitals, die das Ergebnis der Verschmelzung von *Industrie-* und *Bank*kapital ist. Der Imperialismus ist begleitet von Kapitalexport in die ›unterentwickelten‹ Länder, woraus sich die Kontrolle oder sogar politische Herrschaft über diese Länder ergibt, die zugleich als Investitionsgebiete und als Absatzmärkte und Rohstoffquellen betrachtet werden. Daher der latente oder offene Kampf der Imperialisten um die Aufteilung der Welt.

Der Imperialismus – der Kapitalismus der Monopole – hat sich auf dem alten Kapitalismus (dem der freien Konkurrenz) wie ein Überbau auf einer Basis erhoben. Jedoch ist er nicht nur als ein ideologischer oder politischer Überbau bestimmt. Indem die Monopole strukturell bedeutsam wurden, führten sie neue Widersprüche ein und verschärften die alten; der Monopolkapitalismus verändert zutiefst die Struktur. Er erschüttert sie. Die Finanzspekulationen, die kapitalistischen Renten, die Manipulation von Einkünften und Geldern sind Verfallserscheinungen.

Angesichts der Einwirkung des Kapitalismus auf die ganze Welt, versichert Lenin im Jahre 1917, wird die Revolution nicht notwendigerweise in den entwickeltsten Ländern stattfinden; in diesen kann die imperialistische Bourgeoisie über die Mittel verfügen, die Arbeiterklasse zu korrumpieren oder zu zügeln. Die Revolution wird nicht »weltumspannend«, allseitig, total sein, wie Marx und Engels lange geglaubt oder gehofft hatten. Sie wird dort beginnen, wo die Widersprüche sich anhäufen; es wird zu einem Bruch kommen: dort, wo die entscheidenden gesellschaftlichen Kräfte am Werk sein werden.

Wichtige Veränderungen finden auch in den fortgeschrittenen Ländern statt, die die Basis des Imperialismus bilden. Unter dem Geflecht von Beziehungen, die sich zwischen den Banken

und den kapitalistischen Unternehmen herstellen, transformieren sich unausgesetzt die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse. Monopole wie Banken sind riesige ökonomische Organismen, welche die *Vergesellschaftung der Produktion* überdecken. Die kapitalistischen Eigentumsverhältnisse bilden eine Hülle, die ihrem Inhalt nicht mehr entspricht. Sie wird langsam verfaulen oder gesprengt werden. Auf alle Fälle verschwindet das Durcheinander der kleinen Produktion, wie es zur Zeit der freien Konkurrenz bestand. Aber es gilt, *alle Aspekte* dieses Phänomens zu berücksichtigen. Wer an den Monopolen nur ihren organisatorischen Aspekt wahrnimmt, vergißt die anderen Aspekte: Formen heftiger Rivalität und Konkurrenz, Parasitismus, Erschütterung der Struktur, ungleichmäßige Entwicklung der Länder und Industriezweige, Zunahme und Abnahme der Reibungen, eine brutale politische Aktion.

Aber wenn man nur diese politischen Aspekte sieht, läuft man Gefahr, nicht mehr zu sehen, daß unter dieser Hülle der Kommunismus buchstäblich aus allen Poren des gesellschaftlichen Lebens hervorwächst. Wird ein Loch verstopft, findet die Bewegung ein anderes. »Die alten Formen sind geborsten ... Wir haben jetzt ... einen so festen, so starken, so mächtigen Inhalt der Arbeit ..., daß er sich in jeder beliebigen sowohl neuen wie alten Form offenbaren kann *und muß* ... Der rechte Doktrinarismus hat beharrlich die alten Formen anerkannt ... Der linke Doktrinarismus lehnt bestimmte alte Formen beharrlich ab und merkt nicht, daß der neue Inhalt sich durch alle möglichen Formen Bahn bricht ... (Ende von *Der »linke Radikalismus«, die Kinderkrankheit im Kommunismus,* letztes wichtiges Werk Lenins) [11].

11 Ibid., S. 746 f.

Stalin und seine Interpretation des Marxismus

Im folgenden wird weder eine historische Studie noch eine Soziologie des ›Stalinismus‹ geliefert, sondern nur der Gedanke ausgesprochen, daß das unzulänglich ›Stalinismus‹ genannte Phänomen eine Sache der Geschichte und derjenigen Wissenschaft ist, die es nicht anerkannte: der Soziologie. Wir werden uns damit begnügen, anzudeuten, daß es eine Stalinsche Interpretation des Marxismus gab, die uns vor zahlreiche Probleme stellt: Probleme ihrer Analyse, ihrer Erklärung, der Korrektur von Irrtümern und Vereinfachungen, die durch sie eintraten, Probleme der Wiederaufnahme der lebendigen Bewegung. Wir werden uns sogar damit begnügen, schon in Stalins erstem Werk *Anarchismus oder Sozialismus?* (1905) die Keime dieser Interpretation nachzuweisen. In einem jüngst erschienenen Dokument[1] konnten die chinesischen Marxisten mit unbestreitbarer Autorität bestätigen, daß die Irrtümer des ›Stalinismus‹ ebenso historische Wurzeln hatten wie gnoseologische, solche in der Erkenntnistheorie. Wir werden uns nur mit diesen letzteren beschäftigen.

Das Kapitel I von *Anarchismus oder Sozialismus?* beginnt folgendermaßen: »Der Marxismus ist nicht nur die Theorie des Sozialismus, sondern eine in sich geschlossene Weltanschauung, ein philosophisches System ... Dieses philosophische System heißt dialektischer Materialismus ... Weshalb heißt dieses System dialektischer Materialismus? Weil seine *Methode* die dialektische und seine *Theorie* materialistisch ist.«[2]

Da jede Klasse ihre Ideologie hat, hat das Bürgertum die

1 In: *Jen Min Ji Pao (Volkszeitung)* erschienen und durch wichtige Reden Mao Tse Tungs bekräftigt.

2 In: J. Stalin, *Werke*, Band 1, Berlin 1953, S. 260.

ihrige, den *Liberalismus*, und das Proletariat die seinige, den *Sozialismus*.

Worin besteht für Stalin die dialektische Methode? Darin, ›daß man das Leben in seiner Bewegung betrachten muß‹. Das, was entsteht und von Tag zu Tag wächst, ist unüberwindlich. Nun entsteht aber das Proletariat im Leben als Klasse und wächst von Tag zu Tag. Also wird es siegen. Wir müssen ihm dienen und unsere Hoffnungen auf es setzen. Andererseits gilt: »Eine einheitliche und unteilbare Natur, in zwei verschiedenen Formen, der ideellen und der materiellen, ausgeprägt; ein einheitliches und unteilbares gesellschaftliches Leben, in zwei verschiedenen Formen, der ideellen und der materiellen, ausgeprägt – so müssen wir die Entwicklung der Natur und des gesellschaftlichen Lebens betrachten . . .« [3]

Bewußtsein und Sein, Geist und Materie sind »zwei verschiedene Formen ein und derselben Erscheinung, die, allgemein gesprochen, Natur oder Gesellschaft genannt wird . . .« [4].

Diese Theorie führt Stalin in seinem kleinen Buch schließlich dazu, ein Gesetz aufzustellen, das vom Zurückbleiben des Bewußtseins [5]. Es gibt das Wirkliche, das Ding: den Gegenstand außerhalb von uns, der seinem Vorgestellt-Werden vorausgeht, zum Beispiel ein Baum; und dann gibt es noch das Bewußtsein im allgemeinen und die Erkenntnis: »Es ergibt sich, daß der Entwicklung der ideellen Seite, der Entwicklung des Bewußtseins, die Entwicklung der materiellen Seite, die Entwicklung der äußeren Bedingungen *vorausgeht* . . .« [6]

Jetzt, da uns die Augen geöffnet sind, offenbaren sich die Vereinfachungen, Keime einer summarischen Pädagogik und eines maßlosen Dogmatismus, mit aller Deutlichkeit in diesen Texten. Gehen wir über zur Terminologie, zum Gebrauch

3 Ibid., S. 273.
4 Ibid., S. 277.
5 Ibid., S. 276, cf. auch S. 286 f.
6 Ibid., S. 274.

des Wortes *Erscheinung*, das gerade das bezeichnen soll, was im Materialismus keine Erscheinung ist: die Natur oder die Materie. Wichtig ist, daß für Stalin seit seinen Anfängen der Marxismus ein System ist, und zwar ein in sich geschlossenes System. Wesentlich ist, daß für ihn das Bewußtsein *zurückbleibt*. Er analysiert nicht das menschliche Bewußtsein an sich, um zu ermitteln, ob es nicht eine konkrete Funktion der Voraussicht, des Vorwegnehmens, der Antizipation hat; er studiert weder die Imagination und Vorstellung noch den Traum. Er beschäftigt sich nicht mehr in erster Linie mit der wissenschaftlichen Voraussicht. Er studiert nicht die Utopien und ihre geschichtlichen Bedingungen. Er interessiert sich hier nicht für die sehr wichtige philosophische Kategorie des *Möglichen,* für seine Beziehungen zum Wirklichen und Vernünftigen. Er leitet die These und das Gesetz vom Zurückbleiben des Bewußtseins aus einem vereinfachten Schema ab: der Gegenstand, sein Abbild. Nun ist aber diese Theorie vom Zurückbleiben des Bewußtseins der Schlüssel zur Stalinschen Interpretation des Marxismus, ihr grundlegender ›gnoseologischer‹ Irrtum. Wußte er, daß dieser mehr zum Hegelschen System gehört als zum Marxismus? Für Hegel folgen das Bewußtsein und die Erkenntnis dem, wovon sie das Bewußtsein und die Erkenntnis sind; daher tritt der Vogel der Minerva und der Weisheit, die Eule, erst in der Dämmerung ihren Flug an, während bei Marx das Bewußtsein und die Erkenntnis *mögliche* Lösungen für *wirkliche* Probleme suchen, wie die konkreten Widersprüche sie stellen.

Stalin leitet daraus, und in der Folge immer eindeutiger, eine These ab: die der radikalen Äußerlichkeit hinsichtlich eines jeden spontanen Bewußtseins, der Lehre, des Systems, der politischen Lösungen und schließlich des Staates. Das Bewußtsein bleibt hinter den Tatsachen und dem Leben zurück. Nur ein privilegiertes Bewußtsein kann etwas voraussehen. Stalin setzt damit jede Spontaneität herab und schreibt ihr einen reaktionären Charakter zu. Um die historische Notwendig-

keit zu verwirklichen, um die Probleme zu lösen, bedarf es einer den Massen und ihrer spontanen Initiative gänzlich äußerlichen Intervention: der des Staates.

Indem er den allgemeinen Charakter der kapitalistischen Produktion untersucht, schreibt Stalin: »Es versteht sich von selbst, daß die kapitalistische Produktion nichts Einheitliches und Organisiertes sein kann ... Wenn nun diese ... Gesellschaftsordnung vorläufig noch nicht beseitigt ist, wenn sie vorläufig noch den Angriffen der Proletarier zähe widersteht, so erklärt sich dies vor allem daraus, daß der kapitalistische Staat, die kapitalistische Regierung sie verteidigt. Das ist die Grundlage der modernen kapitalistischen Gesellschaft.« [7]

Es ist klar, daß Stalin das Ökonomische und das Gesellschaftliche verwechselt oder daß er zumindest den letzteren Begriff unterschätzt. Er sieht im Kapitalismus nur die Zerstückelung der Produktion in private Unternehmen, seinen »unorganisierten Charakter«. Er übersieht, daß die kapitalistische Gesellschaft trotz diesem unorganisierten Charakter ein Ganzes mit innerer Regulierung und Gesetzen bildet. Er springt vom Ökonomischen aufs Politische und sieht dabei von den Begriffen der ökonomischen Gesellschaftsformation und der gesellschaftlichen Produktivkraft ab. Der Staat erscheint ihm als das Organisationsprinzip, das die kapitalistische Produktion aufrechterhält. Mit anderen Worten, Stalin reproduziert sehr genau, was Marx den *politischen Aberglauben* nennt. Für ihn ist es nicht die gesellschaftliche Struktur, die den Staat aufrechterhält; im Gegenteil, es ist der Staat, der die ökonomische und gesellschaftliche Struktur aufrechterhält. Die Beziehung zwischen dem Ökonomischen und dem Politischen schematisiert sich in gefährlicher Weise – derart, daß sie bald verwechselt, bald getrennt werden.

Diese Texte enthüllen bereits die unhaltbaren Widersprüche zwischen der Theorie vom Absterben des Staates und dem

7 Ibid., S. 290, S. 291.

›politischen Aberglauben‹; zwischen dem als in sich geschlossen betrachteten System und der Methode, die eine ewige Veränderung behauptet; zwischen Ideologie und Erkenntnis; zwischen der Wissenschaft und dem politischen Empirismus; zwischen der Rolle der Massen und der mit dem Privileg des Erkennens und Vorausschauens ausgestatteten Männer; letztlich also zwischen dem dogmatischen Subjektivismus und der Analyse der konkreten Realitäten.

Im Laufe seiner erstaunlichen politischen Karriere mußte Stalin diese am Anfang stehenden Widersprüche zugleich vertiefen und sie zu lösen versuchen (wobei das eine nicht ohne das andere einhergeht). Er mußte sie mit einer unerbittlichen und unerschütterlichen *Logik* vertiefen. Er mußte versuchen, sie zu lösen, indem er die Elemente der *Dialektik*, die auf die Praxis und Analyse sich gründende objektive Erkenntnis, wieder ins ›System‹ eingliederte. Diese Entwicklung mußte den ›Stalinismus‹ ergeben mit seinen schon erwähnten eigenartigen inneren Widersprüchen: stets aufs neue begonnene Systematisierungen und das Fehlen von ›System‹, Dogmatismus und Ablehnung des Dogmatismus, ideologische Auswüchse und Vereinfachungen, zunehmende Konfusion von Ideologie und Erkenntnis usw. Die Stalinsche Pseudolösung der Widersprüche verschärfte sie; der Dogmatismus wurde zum Ultradogmatismus, der, indem er sich an kein Dogma hielt, es sich vorbehielt, dasjenige durchzusetzen, das ihm nach Diskussionen paßte, die auf ein rein formales Zeremoniell beschränkt waren.

Wir haben oben auf einen belebenden dialektischen Widerspruch im marxistischen Denken hingewiesen zwischen dem Streben nach Freiheit und menschlicher Entfaltung auf der einen Seite und den Erfordernissen der Praxis, des Wirklichen, der empirischen Umstände auf der anderen. Dieser Widerspruch findet sich auch in der Stalinschen Interpretation, aber mit umgekehrtem Vorzeichen: die Unterwerfung unter die Umstände – unter das als vernünftig betrachtete

Wirkliche – wird zum Kriterium und trägt über das Streben nach Freiheit den Sieg davon[8]. Damit fällt die Stalinische Interpretation auf den Hegelianismus zurück. Dieser Rückfall geht weiter. Die Sphäre des Staates und Stalin als Staatschef spreizten sich zum Kriterium des Wirklichen und Wahren auf, ganz in Analogie zur Hegelschen Idee. Und das gerade in dem Augenblick, als man Hegel und seine Metaphysik auf den »Kehrichthaufen der Geschichte« warf. Ein Mißbrauch der Logik, eine Verschlechterung der Dialektik begleiteten diese Fetischisierung des Staates. Es genügte, allgemeine Schemata logisch anzuwenden, um aus ihnen die Lösung aller Probleme abzuleiten. Es war übrigens ein lohnendes, wenn auch inkonsequentes Verhalten, die alte Logik in dem Augenblick zu retten, in dem man auch sie auf den »Kehrichthaufen der Geschichte« warf ...

Schließlich, und das ist der letzte Punkt, stellten sich diese Anwendungen von Schemata, die von oben verordnet waren, diese ›militanten‹ Stellungnahmen und Verhaltensweisen als Aufgaben dar. Der moralische Eifer ersetzte vorteilhaft die dialektische Analyse. Diese Periode wurde so zu der einer außerordentlichen Förderung des moralistischen und logischen Formalismus. Der moralisierende Subjektivismus (der keineswegs, ganz im Gegenteil, einen merkwürdigen Immoralismus ausschließt) setzte sich an die Stelle der Erfordernisse einer objektiven Erkenntnis. So sah sich das marxistische Denken in der Tat auf vormarxistische und selbst vorhegelsche Positionen zurückgeworfen. Der Personenkult krönte all das, wobei das ideologische und politische ›System‹ – mit den über den Sinn dieses Wortes angedeuteten Vorbehalten – nur ein Moment war. Das moralische Kriterium der Treue, des Vertrauens,

8 Die ›Stalinisten‹ werden hier sagen, daß es keine ewige Freiheit gibt. Sicher nicht! Aber ist nicht das Streben nach Freiheit, nach Entfaltung ein *tiefes* Element der Kultur und Zivilisation, analog zu dem, was den *überzeitlichen* ›Wert‹ der großen Kunstwerke ausmacht? Das ist wenigstens der Sinn einer großen Anzahl *marxistischer* Texte.

der bedingungslosen Ergebenheit wurde vorherrschend. Das marxistische Denken verlor damit seine Tiefendimension: sich dem Bestehenden nicht zu unterwerfen – die unerbittliche und kompromißlose Kritik – die Kritik des Staates, der Geschichte, der vollendeten Tatsachen. Und man mußte ein verblüffendes Paradox erleben: die *Kanonisierung des Nichtwidersprüchlichen*, das im sowjetischen Sozialismus, im ideologischen und politischen ›System‹ als verwirklichtes Ideal angesehen wurde. Und das im Namen einer Theorie, nach der es kein Leben, keine Bewegung, keine Fruchtbarkeit ohne Widersprüche gibt! Die Ideologie siedelte sich auf dem der Erkenntnis entgegengesetzten Pol an und bediente sich deren Vokabular. Damit wurde ein schwerer »gnoseologischer Fehler« begangen; der grundlegende Gedanke des Marxismus wurde einfach aufgegeben: die bewegende Rolle der Widersprüche; es wurde vergessen, daß die wirklichen Widersprüche mit aller Schärfe herausgestellt werden müssen (um sie vermittels des kritischen und selbstkritischen Bewußtseins zu lösen) und nicht verhüllt werden dürfen. Dieser Verzicht auf den lebendigen Marxismus wurde offiziell Marxismus-Leninismus genannt.

Schlußfolgerungen

Der Marxismus, sagten wir zu Beginn, wäre nur dann insgesamt in Frage gestellt, wenn seine Schwierigkeiten und Probleme sich seiner eigenen Methode, Analysen anzustellen, entzögen. Wir haben das Gegenteil zu zeigen versucht. Insbesondere hat die ernste Krise der Objektivität, auf die im marxistischen Denken aufmerksam gemacht wurde, objektive Gründe, die Sache einer marxistischen Analyse sind, einer Analyse, die hier grob umrissen wurde. Mehr noch: einzig die Methode der marxistischen Analyse kann den Tatsachen Rechnung tragen, die man bislang gegen sie zu kehren suchte. Wir hatten es deshalb bisher und bis heute nicht nötig, auf die äußerste ins Auge gefaßte Hypothese zu rekurrieren: auf den methodischen Zweifel. Wir kommen zu einer ersten Schlußfolgerung von sehr großer Wichtigkeit. *Der Marxismus unterliegt seinen eigenen Kategorien. Er verändert sich mit historischen und gesellschaftlichen Bedingungen. Er entwickelt sich durch objektive Widersprüche hindurch, von denen gewisse, die unter diesem Blickwinkel wesentlichsten,* seine *Widersprüche sind.*

Heute beginnt der lebendige Marxismus mit der objektiven Analyse dieser Widersprüche. Er schreitet fort in der kritischen Prüfung der Auswüchse, überflüssigen Wiederholungen und Übertreibungen, die dem lebenskräftigen Baum aufgepfropft wurden. Auf politischem Gebiet handelt es sich zunächst darum, die Geschichte des sozialistischen Staates, seiner inneren und äußeren (militärischen und diplomatischen) Tätigkeit darzulegen. Diese Geschichte stellt seinen sozialistischen Charakter nicht in Frage, wohl aber den übergebührlichen Charakter des Staatsapparats, die Ideologie des Staates, die Propaganda des Staates, die Staatsraison usw. Diese Analyse geht notwendig einher mit einer kritischen Studie der

Praxis des Staates auf ökonomischem Gebiet (Planung), im gesellschaftlichen und kulturellen Leben (Reduktion der Kultur auf eine bestimmte Form des politischen Bewußtseins und der Staatsideologie), auf dem Gebiet der Geschichte (Entstellungen und sogar Fälschung der Geschichte).

Im Bereich der Philosophie scheint es, daß das marxistische Denken sich erneuern muß und kann, indem es sich einer Kur der *Historizität* unterzieht und sich keine Behauptung vom Studium eines konkreten Inhalts ablöst. Als Marx und Engels es sich zur unmittelbaren Aufgabe machten, die Erkenntnis von ideologischen Bestandteilen zu reinigen, schrieben sie: »Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte.« [1] Dabei ist uns der Gedanke fern, en bloc die bereits ausgearbeitete ›Gnoseologie‹ abzulehnen. Aber es müssen ihre Grenzen und ihr Mißbrauch beobachtet werden. Man muß endgültig mit dem Vulgärmaterialismus des isolierten Dings aufräumen, der dem Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts näher steht als dem konkreten dialektischen Denken. Besonders ist die implizite oder explizite These zurückzuweisen, derzufolge auf diesem Gebiet bereits alles gesagt wurde, da das System abgeschlossen ist. Die Hypertrophie dogmatischer Darstellungen über die Erkenntnistheorie, die Materie, die isoliert und formal gefaßten Gesetze der Dialektik hat historische Gründe gehabt. Geben wir zu, daß diese Themen die Stütze und das Skelett des dialektischen Materialismus darstellten. Geben wir zu, daß dieser in ein schreckenerregendes und düsteres Ungeheuer verwandelt wurde: unter dem, was ihm noch an Fleisch bleibt, stellt er triumphierend sein enormes, ausgedörrtes Knochengerüst zur Schau.

Die marxistische und leninistische Theorie der philosophischen Begriffe und Probleme, der Postulate und der sich vertiefenden Objektivität erfordert eine Gesamtdarstellung, die

1 *Die deutsche Ideologie,* in: *Mega,* Band V, 1. Abtg., Berlin 1932, S. 567.

den doppelten Aspekt der Entwicklung der Philosophie und der Erkenntnis aufs neue herausstellt: *historisch und theoretisch, kategorial und problematisch.*

Dies setzt offenbar voraus, daß die Geschichte der Erkenntnis unter Vermeidung der begangenen Irrtümer und Einseitigkeiten wiederaufgenommen wird. Die Theorie des Begriffs muß zugleich über den Objektivismus des isolierten Begriffs und den Subjektivismus der Reflexion ohne Begriffe hinausgehen. Die Bildung der universellen Begriffe (die der Philosophie) und der spezifischen Begriffe (die der Einzelwissenschaften) folgte keiner inneren und kontinuierlichen Bewegung, wie Hegel dachte. Sie folgte einer ungleichmäßigen, diskontinuierlichen Bewegung mit ›Blockierungen‹, Aufenthalten und Sprüngen, ohne daß man sie auf die allgemeine Geschichte oder die Wirtschaftsgeschichte reduzieren könnte.

Besonders die philosophischen Postulate sind seit den Anfängen der Philosophie bis zu ihrer modernen Gegenüberstellung mit einer gewissen Kontinuität einer komplexen Entwicklung gefolgt. Diese relative Kontinuität darf nicht über den sehr ungleichmäßigen Charakter ihrer Entwicklung hinwegtäuschen. Die beiden Postulate haben sich nicht zur gleichen Zeit, gleichmäßig und im selben Rhythmus, mit der jeweils nämlichen Gründlichkeit und Kohärenz entfaltet. Ihre Kurven weichen voneinander ab und werden stets voneinander abweichen.

Das marxistische Denken muß sich davor hüten, gleitend von einer Sphäre zur anderen oder von einer Ebene zur anderen überzugehen: vom Philosophischen zum Politischen und umgekehrt; vom Philosophischen zu den Einzelwissenschaften und umgekehrt. Noch mehr muß es die Fusionen und Konfusionen vermeiden, die zu einem ›System‹ führen. Nehmen wir ein Beispiel. Mit welchem Recht behaupten gewisse Marxisten, daß nur der physikalische Determinismus dem dialektischen Materialismus entspricht? Mit welchem Recht kritisiert man in diesem Sinne den physikalischen Indeterminismus

und betrachtet die deterministische Physik als ›marxistische Wissenschaft‹?

Dialektisch, im Bereich der Philosophie, läßt sich der Determinismus nicht ohne die Kontingenz begreifen und die Notwendigkeit nicht ohne den Zufall. Das Studium der Beziehungen zwischen den universellen Kategorien – die dialektische Logik, eine eigene Sphäre, aber der Philosophie untergeordnet – zeigt, daß der Begriff der Notwendigkeit den des Zufalls involviert und umgekehrt. Es kann daher das *Gesetz des Zufalls* geben und das notwendige Gesetz. Höchstwahrscheinlich ist also die deterministische Hypothese beim Studium der materiellen Natur in begrenztem Umfang fruchtbar gewesen, was auch künftig so sein wird; sie führt bis zur Feststellung des Zufalls und zur Erforschung seiner Gesetze, wie sich umgekehrt das Studium der experimentellen Ergebnisse und spezifischen Gesetze axiomatisch zum Prinzip des Determinismus hinentwickelt. Womit erwiesen ist, daß das Studium des Zufalls, ausgehend von der indeterministischen Hypothese, begrenzt fruchtbar gewesen ist und es in Zukunft sein wird; es führt zum Studium der Notwendigkeit zurück. Die physikalische Wissenschaft schreitet als Einzelwissenschaft zweifellos dialektisch fort, wobei die Widersprüche der Begriffe – auf eine Weise, aus der allein die Zukunft der Wissenschaft sich ergeben wird – mit den objektiven Widersprüchen verschlungen sind. Eine solche Behauptung ist selbst nur eine von philosophischen Begriffen abgezogene Hypothese, die nur durch die Geschichte der Wissenschaft und ihr Studium verifiziert werden kann. So kann die philosophisch-materialistische Kritik die angebliche »Entmaterialisierung der Materie« angreifen, weil diese philosophische These den Indeterminismus verabsolutiert und die Forschung hemmt. Sie ist aber nicht berechtigt, ihm die Verabsolutierung des Determinismus entgegenzusetzen. Die Einzelwissenschaft (hier die Physik) unterliegt einer philosophischen Kritik, die sich gegen Einseitigkeiten der Forschung richtet, gegen Interpretationen, die

sie hemmen und den Horizont verbauen. Sie kann nicht eine Einseitigkeit bestätigen, indem sie im Namen des Materialismus den Vorrang eines einzigen Begriffs (hier den des Determinismus) verkündet. Es ist übrigens möglich und sogar sicher, daß im Schoß ein und derselben Einzelwissenschaft Tendenzen koexistieren, von denen die einen sich auf diesen, die anderen sich auf jenen als Arbeitshypothese gefaßten Begriff berufen. Es ist nicht einmal ausgeschlossen, daß entgegengesetzte Tendenzen – zu Recht oder zu Unrecht – sich auf den dialektischen Materialismus berufen.[2]

Die materialistischen Philosophen scheinen sich der Gefahr noch nicht bewußt zu sein, der sie sich aussetzen, wenn sie unvorsichtigerweise partikuläre Aussagen ›verabsolutieren‹, die, sei's die Materie, sei's die Methode oder die Gesetze der Dialektik betreffen.

Diese Gesetze können nur als eine Analyse des Werdens gelten, das seine Einheit zerreißt. Und darum unterscheidet die ›Gnoseologie‹ mehrere Gesetze: das der Wechselwirkung zwischen den ›Dingen‹ und den bereits durch eine konkrete Analyse unterschiedenen Prozessen; das der Beziehungen zwischen Quantität und Qualität; das des qualitativen Sprungs, der in einem gegebenen Augenblick erfolgt; schließlich das der Widersprüche als Grund des Werdens. Aber diese Gesetze können als solche – wie jedes Gesetz – nur relativ, approximativ sein, abgeleitet aus einem konkreten Inhalt. Soll man sie verallgemeinern, ihnen universelle Geltung zusprechen? Man geht aus von konkreten Inhalten und spezifischen Wissenschaften. Man geht zur Sphäre der Philosophie über – ein Übergang, von dem wir wissen, daß er notwendig ist; dann aber *postuliert* man die Universalität, Notwendigkeit und Objektivi-

2 So stehen die Dinge heute. Es gibt in Frankreich und anderswo zwei Strömungen oder Schulen ›materialistischer‹ Physik, von denen die eine die Quantenprozesse auf eine Kausalität vom Typ der mechanischen zurückführt, die andere deren statistischen Charakter durch Wechselwirkungen innerhalb eines Ganzen materieller Elemente erklärt.

tät der dialektischen Bestimmungen. Und diese werden zum Gegenstand der Diskussion, des theoretischen Streits. Wir kennen den Irrtum, der darin besteht, das Postulat für eine absolute, selbstgenügsame Wahrheit zu halten, während es doch gerade das Gegenteil ist. Die absolute Objektivität der Dialektik, wie sie vom dialektischen Materialismus notwendig postuliert wird, muß es sich als philosophische These gefallen lassen, immer wieder in Frage gestellt zu werden. Es kommt daher darauf an, diese Objektivität in jedem Fall, in jedem Inhalt konkret aufzuweisen, wobei von diesem besonderen Inhalt auszugehen ist, ohne daß von außen ein dialektisches Schema an ihn herangetragen wird. Die Wahrheit ist immer konkret, das ist das oberste Prinzip der Dialektik. (Wohlgemerkt: die *Wahrheit,* das heißt die Erkenntnis. Wenn man sagt: das Wirkliche ist konkret, dann ist das eine bloße Tautologie.) Hegel und Marx haben unermüdlich wiederholt, daß jede *Negation* und jeder Widerspruch ihren konkreten, bestimmten, daher neuen, unvorhergesehenen, spezifischen Charakter haben. Es ist deshalb angebracht, mit den logischen Deduktionen aufzuhören, die von vorgefaßten dialektischen Schemata ausgehen. Nichts ist der Dialektik abträglicher als diese *logische Versuchung,* eine Versuchung, es sich leicht zu machen. Sie führt dazu, den Erkenntnissen im Namen der Dialektik von außen Gesetze vorzuschreiben. Auch unter diesem Gesichtspunkt muß das dialektische Denken sich erneuern, indem es sich wieder in die Geschichte und das Studium konkreter Inhalte versenkt, wobei die Bewegung des Inhalts im und durchs Denken, das ihn reflektiert und darstellt, Form annimmt.

Die marxistische Philosophie läßt sich nicht in einigen systematischen Aussagen oder in einer kanonisierten Methodologie schematisieren. Sie erhebt sich über eine Geschichte der Erkenntnis und vollends über eine Geschichte, die einem Schema unterworfen wurde. Sie umfaßt mehrere Stufen. Auf der niedersten Stufe nimmt sie die formale Logik wieder auf, die

Theorie des Zusammenhangs der verständigen Rede, des isoliert genommenen Begriffs und seiner Bewegung. Diese Logik ist nicht auf eine Grammatik des Denkens beschränkt, auch nicht auf eine erste und grobe Annäherung. Als Forderung eines Zusammenhangs und formaler Strenge geht sie viel weiter; und nichts beweist, daß sie unveränderlich ist. Die dialektische Logik prüft auf einer höheren Stufe den vernünftigen Gebrauch der Kategorien des Denkens, ihre theoretischen Beziehungen (Wesen und Erscheinung, Kontinuität und Diskretion, Quantität und Qualität usw.) und die Bedingungen, die es der Reflexion erlauben, sie in den konkreten Inhalten wiederzufinden. Sowenig wie die formale Logik ist die dialektische Logik unveränderlich. Sie kann mithin neue Kategorien oder neue theoretische Beziehungen entdecken. Deuten wir hier an, daß die dialektische Logik – entgegen den geläufigen Interpretationen – nicht das Konkrete darstellt im Verhältnis zur formalen Logik, die abstrakt sein soll. Die dialektische Logik ist in ihrer Art und auf ihrer Ebene formal; sie studiert keine Inhalte, sondern Formen des Denkens. Was die formale Logik angeht, so ist sie in ihrer Art konkret; sie studiert die Bedingungen, unter denen die Reflexion relativ stabilen oder verfestigten Realitäten (Gegenständen oder Produkten) entspricht. Die beiden Stufen der Logik sind in einem Sinn formal, in einem anderen konkret. Das erfordert eine genaue Definition der *Form* (ein Begriff, der in der Ästhetik, der Moral, der Rechtswissenschaft immer wieder in einem unentwirrbaren Durcheinander vorkommt). Es ist klar, daß im Denken die Form philosophisch nicht von der gefürchteten Macht der Analyse getrennt werden kann, von jener negativen Macht, die den Inhalt zerbricht und ertötet, bestrebt, ihn in seiner Totalität wieder hervorzubringen und darzustellen. Es ist einer der Irrtümer des summarischen Materialismus, die Form so anzusehen, als gehe sie aus dem Inhalt als einfacher ›Reflex‹ hervor. Dieser Materialismus kommt nicht dazu, auch nur einen der Aspekte und ›Typen‹ der Ab-

straktion und der Form zu begreifen. Die Analyse und die Reflexion haben eine Macht, die viel größer und weitaus schwieriger zu handhaben ist und die auch die Macht der Form ist. Diese hat eine Funktion; ihre Ausarbeitung schließt ein subjektives Moment ein, und nur dadurch, daß der Inhalt zerbrochen wird, tritt eine formale Struktur hervor, die die Totalität des Inhalts reflektiert.

Auf der höchsten Stufe schließlich erscheint die eigentliche Theorie des dialektischen Materialismus: als Theorie der philosophischen Begriffe, Probleme und Postulate in ihrem jeweils doppelten (kategorialen und problematischen) Aspekt. Auf dieser Ebene, auf diesem Niveau prüft und kritisiert der Philosoph die Interpretationen der von den besonderen und einzelnen Wissenschaften hervorgebrachten Resultate, was ein beständiges Oszillieren zwischen den universellen (philosophischen) Begriffen und denen der verschiedenen Wissenschaften impliziert. Jede Wissenschaft erfordert eine ihr eigentümliche Analyse, und jeder Zusammenhang hat einen konkreten Charakter. So ist zum Beispiel klar, daß das Band zwischen den Sozialwissenschaften, der Philosophie und der philosophischen Stellungnahme und der Praxis und dem Klassenkampf (also dem politischen Kampf) anders geartet ist als die Beziehungen zwischen der Philosophie und der Praxis der Naturwissenschaften. Der dialektische Materialismus läßt sich nicht als aparte Wissenschaft definieren, nicht als Wissenschaftswissenschaft, nicht als Philosophie der Wissenschaften. Noch viel weniger als ›wissenschaftliche Ideologie‹. Er bleibt Philosophie, wenn auch in einem neuen Verstande.

Da die marxistische Philosophie (oder der philosophische Marxismus) sich eine eigene Sphäre bewahrt, kann sie die spezifisch philosophischen Begriffe wiederaufnehmen, namentlich den der *Entfremdung* (oder den noch komplexeren und viel schwieriger zu behandelnden des »totalen Menschen«). Diese Begriffe dürfen nicht länger *in abstracto* genommen werden, sondern sind einzig in der Verschiedenheit ihrer

konkreten Formen zu studieren und wiederaufzunehmen, indem auf Inhalte reflektiert wird: die kapitalistische Gesellschaft und die Struktur des Individuums in dieser Gesellschaft, die sozialistische Gesellschaft und ihre Widersprüche usf. Marx hat eine tiefe Tendenz – ein Streben – des Individuums nach totaler Entfaltung geschildert. Das Individuum (oder, wenn man will, die Persönlichkeit) mußte historisch durch die Entzweiung, den Bruch und die Entfremdung in vielfältigen Formen hindurchgehen. Wie die ganze Gesellschaft wird das Individuum auf einer höheren Ebene wieder zur Einheit gelangen, indem es die Widersprüche löst, indem es die partikuläre, beschränkte, (in ›privates‹ und ›öffentliches‹ Dasein) zerspaltene Individualität aufhebt. Diese Thesen müssen sich im Konkreten wiedererkennen und aufweisen lassen. Die philosophische Reflexion geht weiter, aber sie ändert sich. So kann der *Humanismus* wieder voll ans Licht treten und seinen Platz auf dem Gipfel der Philosophie und der revolutionären Kritik der Wirklichkeit wiedereinnehmen. Vertiefung und Erneuerung des dialektischen Denkens müssen sich auch auf bislang nahezu sterilen Gebieten auswirken: Ethik und Ästhetik. Aber diese Perspektiven gehen über unsere Darstellung hinaus. Es genügt, hier auf sie aufmerksam zu machen im Hinblick auf die Rolle der Philosophie und des Philosophen: unermüdlicher Kampf gegen jede *Entfremdung*, die die zunehmende Teilnahme des Individuums am Ganzen der Kräfte des gesellschaftlichen Prozesses behindert. Das aber ist nicht zu erreichen, ohne die Klinge der dialektischen Kritik aufs neue zu schärfen. Wie schwierig, wie gefährlich diese dem Philosophen auferlegte Mission auch sein mag, wir mußten sie andeuten, um der Philosophie im allgemeinen, dem marxistischen Philosophen im besonderen einen Sinn zu geben und sie mit einer Aufgabe zu betrauen. Indem wir diese neuerliche Bestätigung durchdenken und erwägen, schließt dieses kleine Buch und ist unsere Aufgabe erfüllt.

Nachwort von Alfred Schmidt

Die Schriften Henri Lefèbvres, heute Professor der Soziologie an der Universität Straßburg, sind in Deutschland so gut wie unbekannt.[1] Dabei ist er der einzige, philosophisch wirklich ernstzunehmende französische Marxist der älteren Generation. Will man sich vergegenwärtigen, worin das Spezifische seines Marxverständnisses besteht, so empfiehlt es sich, wie Lefèbvre selbst davon auszugehen, daß es im heutigen Frankreich wesentlich drei Interpretationen des Marxismus gibt, die zugleich solche im Hinblick auf sein Verhältnis zur Philosophie sind. Es leuchtet ein, daß sie sich – auch in ihren politischen Implikationen – wohl unterscheiden, nicht aber scharf voneinander abheben lassen.

Zu nennen ist einmal die szientivisch-positivistische Interpretation, die das philosophische Element in Marx gänzlich leugnet und in den gemeinhin als »philosophisch« bezeichneten Frühschriften keine eigenständige Problematik, sondern bloße Etappen auf dem Weg zur historisch-ökonomischen Analyse des *Kapitals* erblickt. In den Frühschriften gehen Marx und Engels von der Spekulation zur Wissenschaft über und von einer radikal demokratischen Haltung zur revolutionären Tätigkeit. Für den Marx der reifen Werke wird nach dieser Optik alles Philosophische bedeutungslos und die Theorie der Entfremdung in eine empirische Gesellschaftslehre überführt, die bei ungebrochenem Vorrang technologischer Rationalität auf eine Gesellschaft der Muße und des Überflusses abzielt. Lefèbvre denkt hier vor allem an das Buch des trotzkistisch orientierten Industriesoziologen Pierre Naville *De l'aliénation à la jouissance*[2], der die Marxsche Theorie ausdrücklich als »rationalistisch« bezeichnet und in ihr in erster Linie eine Forschungsmethode sieht: »Der dialektische Materialismus ist eine Methode zur Erforschung

1 Der einzige, dem Übersetzer bekannt gewordene Versuch einer Charakteristik Lefèbvres, der jedoch – nicht zuletzt aus politischen Gründen – ohne Resonanz bleiben mußte, stammt von Iring Fetscher, der vor nunmehr zehn Jahren dem Philosophen in seinem Aufsatz *Der Marxismus im*

der Gesamtnatur und nicht nur des Menschen; er gliedert den Menschen wieder in die Natur ein. In diesem Sinne ist er eher ein Naturalismus als ein reiner Humanismus ... Der marxistische Humanismus ist damit relativ, dialektisch, den Widersprüchen der natürlichen Entwicklung unterworfen.«[3] Von hier aus wird auch verständlich, daß Naville in einer Studie über Watson Marx und Engels für die behavioristische Psychologie in Anspruch nimmt und dem historischen Materialismus die methodischen Prinzipien des Verhaltens, seiner Einheit und Objektivität glaubt entnehmen zu können[4].

Ihr theoretisches Organ hat die positivistische Richtung innerhalb des französischen Marxismus nach wie vor in der 1939 gegründeten Zeitschrift *La Pensée* mit dem bezeichnenden Untertitel *Revue du rationalisme moderne,* in der Naturwissenschaftler wie Marcel Prenant und Henri Wallon zu Wort kommen. Was hier dialektischer Materialismus heißt, ist, wie die Theorien Navilles, stark mechanistisch gefärbt und steht in der Tradition der La Mettrie, Diderot und Holbach.

Die zweite, politisch weitaus folgenreichere Interpretation des Marxismus, von der sich Lefèbvre ebenso wie von der szientivischen kritisch absetzt, bezeichnet er als »philosophierende«.[5] Vielleicht sollte man den weniger irreführenden

Spiegel der französischen Philosophie einen Abschnitt widmete. In: *Marxismusstudien,* Schriften der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien, Band 3, Tübingen 1954, S. 175–182.

2 Paris 1957.

3 Pierre Naville, *Psychologie, marxisme, matérialisme,* Paris 1948, S. 19 (eigene Übersetzung).

4 Cf. *Psychologie du comportement,* Paris 1963, S. 370. Typisch für die szientivische Richtung ist auch der von Henri Wallon herausgegebene, auch deutsch erschienene Sammelband *Die Wissenschaft im Lichte des Marxismus,* Zürich 1937, der einen umfassenden Überblick gewährt.

5 Cf. Henri Lefèbvre, *Marx, sa vie, son œuvre,* Paris 1964, S. 22–27. Zu dieser den Marxismus letztlich im Sinn traditioneller Schulphilosophie deutenden Richtung zählt Lefèbvre übrigens auch den jüngsten, von seiner

Ausdruck »weltanschauliche« oder »systemphilosophische« Interpretation gebrauchen. Ihr zufolge enthält das Marxsche Werk eine regelrechte Philosophie, die in ausgearbeiteter, kodifizierter Form freilich nur bei Engels und Lenin (und bis 1956 auch bei Stalin) vorliegt. Das Auftreten des Marxismus ist nach dieser Ansicht ein qualitativer Sprung in der Geschichte der Philosophie. Wenn Marx mit dem Hegelianismus bricht, so nicht, um Philosophie überhaupt abzuschaffen, sondern um sie zu dem fortzubilden, was in der Folge »wissenschaftliche Weltanschauung« oder gar »wissenschaftliche Ideologie« genannt worden ist. Jedoch wurde der in seinem Grundgehalt kritische Materialismus erst durch seine jahrzehntelange pädagogische Ausarbeitung im Sowjetbereich zu dem »philosophischen System«, zu dem ihn Stalin bereits 1905 in seiner Polemik gegen den Anarchismus erklärt hatte, ohne sich um das sachliche Gewicht einer solchen Aussage zu kümmern.[6]

So richtig es ist, daß auch der »institutionelle« Marxismus (Kolakowski) heute nach Thematik und Darstellungsweise keineswegs mehr jene für die Stalinsche Ära kennzeichnende starr-dogmatische, »monolithische« Gestalt aufweist, daß die Diskussionen differenzierter, sachlicher und lebendiger geworden sind[7] und daß die nationalen kommunistischen Parteien, den sowjetisch-chinesischen Konflikt ausnutzend, mit eigenen theoretischen und politischen Vorstellungen auftreten,

Konzeption wesentlich mitbestimmten Versuch Sartres, in der *Critique de la raison dialectique* (Paris 1960), den vom offiziellen Marxismus unterdrückten Begriff der Subjektivität in der materialistischen Theorie wieder zur Geltung zu bringen.

6 Cf. dazu auch das V. Kapitel der vorliegenden Schrift, passim.

7 Für die unmittelbar nach dem XX. Parteitag einsetzenden Veränderungen ist die Aufsatzsammlung *Kategorien der materialistischen Dialektik* unter der Redaktion von M. M. Rosental und G. M. Schtraks, Berlin 1959, charakteristisch. Über die neuesten Tendenzen informiert vorzüglich die thomistische Studie von Helmut Dahm *Die Dialektik im Wandel der Sowjetphilosophie*, Köln 1963.

so voreilig wäre es, wollte man aus alledem den Schluß ziehen, die nachstalinistische Entwicklung sei von der stalinistischen durch einen Abgrund getrennt. Nicht zu Unrecht wurde seinerzeit bemerkt, der XX. Parteitag habe deshalb eine so spektakuläre Trennung von Stalin vollzogen, um sich die vom Stalinismus zu ersparen. Abgesehen von chinesischen oder prochinesischen Äußerungen, dürfte sich heute kaum noch eine kommunistische Partei in theoretischen Fragen auf die früher obligaten Stalinzitate berufen. Das Ritual des sturen Zitierens, das oft genug an die Stelle theoretischen Denkens getreten war, wurde preisgegeben. Und doch ist die sowjetmarxistische Konzeption stalinistisch geblieben, und zwar in einem *strukturellen* Sinne. Der strukturelle Stalinismus besteht in der pedantischen und unter Marxschen Gesichtspunkten völlig uneinsichtigen Departementalisierung der Theorie in dialektischen und historischen Materialismus, wobei dieser, wie es in Stalins Grundschrift aus dem Jahre 1938 heißt, zur bloßen »Ausdehnung und Anwendung« von jenem herabgesetzt wird. Unter dialektischem Materialismus versteht die sowjetmarxistische Orthodoxie, in Anlehnung an die Altersschriften von Engels, die metaphysische und der exakten Forschung äußerlich bleibende These, daß der Natur (identifiziert mit Materie im einzelwissenschaftlichen Sinn) unter Abstraktion von aller vermittelnden menschlich-gesellschaftlichen Zutat eine dialektische Bewegung immanent ist. Damit wird der naive Realismus, bei Marx eine zwar unauslaßbare aber abstrakte, höchst vorläufige und im Laufe der Geschichte von den arbeitenden Menschen stets wieder aufzuhebende Wahrheit, zu einer Aussage letzter Instanz. Während die Feuerbachthesen insofern mit Hegels Kritik an der Erkenntnistheorie Ernst machen, als sie die starre Scheidung von Subjekt und Objekt in ihrer geschichtlichen Entsprungenheit nachweisen und es sich versagen, den Erkenntnisprozeß als eine ein für allemal fixierbare Beziehung von Subjekt und Objekt zu beschreiben, hebt die offizielle Doktrin

das Bewußtsein als passiv ›abbildenden‹ Spiegel scharf von seinen Gegenständen ab. Daß letztere nicht einfach gegeben, sondern durch Praxis (und damit auch durch Bewußtsein) *konstituiert* sind, bleibt unberücksichtigt. Ohne dieses subjektive Moment muß die Dialektik zur Entwicklungsmechanik verkümmern. Die Revolution, bei Marx ein katastrophisch-einmaliges Ereignis, wird ein bloßer Spezialfall des überall in der Natur sich abspielenden Übergangs von Quantität in Qualität[8]. Anstatt die erscheinende Welt und die Weisen, in denen sie interpretiert wird, aus dem jeweils anders gearteten produktiven Verhältnis abzuleiten, das die geschichtlichen Menschen zu ihr haben, werden, umgekehrt, die Bewegungsgesetze der Geschichte, von denen doch ohne menschliche Tätigkeit nicht die Rede sein könnte, für *ebenso* objektiv angesehen wie die der außermenschlichen Welt; die real vollzogene Verdinglichung wird von der Theorie nicht kritisiert, sondern bestätigt. Wo bei Marx der Hegelsche »Geist« als die konkrete Totalität der in sich bewegten Gesellschaft dechiffriert wird, steht im Sowjetmarxismus der bloße Austausch ontologischer Substrate: die Materie verdrängt den Geist als absolutes Prinzip. Während das Neue am Marxschen Materialismus gerade im Erreichen einer gesellschaftlich-kritischen Dimension des Denkens besteht, die darin über Philosophie als solche hinausführt, daß sie eine Möglichkeit bietet, auch die innerphilosophische Kontroverse zwischen Idealismus und Materialismus noch als ein geschichtlich Vermitteltes zu durchschauen und ihr so den mystifizierenden Charakter einer ewigen Menschheitsfrage zu nehmen, ver-

8 Zur Kritik der Engelsschen Form der Dialektik, die allen Systematisierungen zugrunde liegt, cf. J.-P. Sartre, *Matérialisme et révolution*, in: *Situations*, III, Paris 1949 (dt. *Materialismus und Revolution*, Stuttgart 1950); Herbert Marcuse, *Soviet Marxism*, London 1958 (dt. *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, Neuwied und Berlin 1964, S. 142 f.); ferner Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt/Main 1962, S. 41–50.

beißen sich die Vertreter des »offiziellen« Marxismus theoretisch in Fragen, zu deren Lösung es umwälzender Praxis bedarf.

Es versteht sich, daß dieser Rückfall in eine metaphysisch-materialistische Systematisierung alles zum Verschwinden bringen muß, was einmal das Interesse der kritischen Theorie ausgemacht hat: die negative Einrichtung des Lebens, die Versteinerung der menschlichen Verhältnisse. Entfremdung ist keine Naturtatsache, sondern gehört der Menschenwelt an. Sofern ein Denken wie das Roger Garaudys[9], des intelligentesten Vertreters der parteiamtlichen Marxinterpretation in Frankreich, beides sein will, metaphysische Totalisierung und Gesellschaftstheorie, gerät es in außerordentliche Schwierigkeiten.

Mit diesen prinzipiellen Erwägungen haben wir bereits in Umrissen die dritte heute in Frankreich anzutreffende Interpretation des Marxismus beschrieben, als deren Wortführer Henri Lefèbvre gelten kann und die auch von jüngeren Autoren wie Kostas Axelos und dem Kreis um die Zeitschrift *Arguments* verfochten wird. Lefèbvre geht davon aus, daß das Marxsche Werk und namentlich die Frühschriften nicht sowohl eine Philosophie enthalten als eine – freilich selbst philosophisch höchst belastete – *Kritik* an aller Philosophie, nicht bloß der idealistischen, als einer kontemplativen Verhaltensweise des Bewußtseins. Der Marxsche Ansatz entzieht sich den herkömmlichen wissenschaftstheoretischen Klassifikationen, und alle Versuche, ihn unter gegenwärtige sozialwissenschaftliche Disziplinen zu subsumieren, müssen fehlgreifen. Er ist Kritik der politischen Ökonomie als Kritik der realen Verhältnisse *vermittels* einer Analyse der diese

9 Cf. Garaudys Schriften neueren Datums, die sich vorteilhaft von seinen früheren, höchst dogmatischen Publikationen unterscheiden: *Perspectives de l'homme*, Paris 1960; und *Dieu est mort. Étude sur Hegel*, Paris 1962.

ausdrückenden Kategorien. Indem Marx in der *Deutschen Ideologie* die »auf rein empirischem Wege konstatierbaren Voraussetzungen«[10] der historischen Praxis hervorhebt, verfährt er »wissenschaftlich«, indem er jedoch bei der Unmittelbarkeit des Konstatierten nicht verharrt, sondern es als von Menschen gemacht und folglich veränderbar darstellt, verfährt er »philosophisch«. Damit verliert zwar die »selbständige Philosophie« ihr »Existenzmedium«[11], aber es bedarf keiner Frage, daß der Marxsche Vorwurf, bei den »abstrakten Empirikern« werde die Geschichte zu einer »Sammlung toter Fakta«[12], nur von einer Position aus erhoben werden kann, die mit Hegel in begrifflichen Operationen mehr sieht als ein Ordnen sinnlicher Daten. Philosophie und Wissenschaft lassen sich im Marxschen Denken nicht säuberlich voneinander scheiden. Beide gehen als gebrochene und damit in ihrer Qualität veränderte Elemente in einen Begriff von Kritik ein, der die Gegebenheiten ebenso als solche anerkennt wie verwirft und die erscheinende von der wesentlichen Realität zu unterscheiden versteht.

Wenn neuerdings in Lefèbvres Konzeption das wissenschaftliche Element in Marx einigermaßen zurücktritt, so nicht, weil er unterstellt, Marx sei ein Philosoph im traditionellen Sinn. Daß er sich von der »philosophierenden« Interpretation distanziert und die These des jungen Marx von der »Verwirklichung« der Philosophie durch ihre »Aufhebung« entschieden in den Vordergrund rückt, wurde bereits erwähnt. Ebensowenig kommt es ihm bei, die Bedeutung der ökonomischen Analyse zu schmälern. Der Grund ist offenbar ein anderer. Während einer dreißigjährigen Mitgliedschaft in der Kommunistischen Partei mußte ihm alles, was auch nur im entferntesten nach einer Systematisierung aussieht, suspekt

10 *Die deutsche Ideologie*, in: Marx/Engels, *Werke*, Band 3, Berlin 1958, S. 20.

11 Ibid., S. 27.

12 Ibid.

werden [13]. Eine kritische Theorie degenerierte in der Stalinschen Periode zu einem Korpus von »Grundzügen« und »Leitsätzen« der Dialektik, das heute nicht etwa beseitigt, sondern zu einer Prinzipien- und Kategorienlehre subtilisiert wird, wobei die Wirklichkeit den Charakter einer Beispielsammlung für dialektische Widersprüche annimmt. In der dürren, immer noch verbindlichen Definition der Dialektik aus Engels' *Anti-Dühring* als der »Wissenschaft von den allgemeinsten Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen der Natur, der Menschengesellschaft und des Denkens« [14], in der der Gegenstand der Theorie sich erschöpfen soll, ist von den Nöten der Individuen nicht die Rede, von denen das Marxsche Denken einst motiviert wurde.

Lefèbvre wendet sich gegen alle nachträglichen Ausarbeitungen weltanschaulicher Art, die Marx Tendenzen und Ansichten imputieren, die ihm völlig fremd sind, ohne freilich dem Aberglauben zu verfallen, es sei heute so etwas wie ein radikaler Neubeginn, ein unmittelbarer Rückgang auf den »reinen« Marx möglich. Der Lehrgehalt einer Theorie läßt sich von ihrem historischen Ort und praktisch-politischen Schicksal nicht ungestraft lösen. Nur durch die Geschichte des Marxismus hindurch, die in hohem Maße eine Geschichte von Fehlinterpretationen und Entstellungen ist, die dem ursprünglichen Impuls nicht nur äußerlich sind, ist eine Beschäftigung mit Marx fruchtbar.

Wollte man die geistige Erfahrung näher bezeichnen, die alle Schriften Lefèbvres durchherrscht, so ist es die der Zerrissenheit des Lebens, die in jedem Individuum der bürgerlichen Moderne sich reproduziert und schon vom jungen Hegel als

13 So sehr, daß Lefèbvre es sich versagt, der Frage nachzugehen, ob nicht doch in einem negativen Sinne von einem Marxschen »System« insofern gesprochen werden könne, als die von Marx untersuchten kapitalistischen Produktionsverhältnisse in der Tat ein solches bilden.

14 *Anti-Dühring*, in: Marx/Engels, *Werke*, Band 20, Berlin 1962, S. 131 f.

der Impuls zur Philosophie angegeben wurde[15]. Eine Zerrissenheit, die keineswegs als condition humaine überhaupt gelten kann, sondern ihre geschichtlich bestimmten Wurzeln hat. Sosehr bei Lefèbvre der Begriff der Entfremdung in den Vordergrund tritt als Ausdruck des Bruchs zwischen dem vom jungen Marx visierten »totalen Menschen« – seinem »Begriff« – und seiner verstümmelten konkreten Existenz, so falsch wäre es, deshalb von einer »Anthropologie der Entfremdung« zu reden. So mochte es sich Fetscher vor zehn Jahren darstellen, als die Hegel- und Marxrezeption insgesamt in Frankreich noch unter einem anthropologischen Vorzeichen erfolgte (Kojève, Merleau-Ponty, Sartre). Inzwischen hat Lefèbvre klar erkannt, daß die anthropologische Marxdeutung nur das Reversbild der ontologischen ist und im Grunde eine Verengung, einen Rückfall in den Feuerbachianismus bedeutet.[16] Es ist kein Zufall, daß Feuerbach heute zu den Vätern des Existentialismus zählt.

Das Problem der Aufhebung von Philosophie, wie es im neunzehnten Jahrhundert vom Linkshegelianismus und nicht weniger scharf von Nietzsche ins Auge gefaßt wurde, gewinnt im Denken Lefèbvres einen ungemein aktuellen Aspekt. In der Krise des Marxismus zeichnet sich zugleich eine Krise der Philosophie überhaupt ab. Angesichts der Weltlage, des Standes der Einzelwissenschaften und der armseligen Rolle, zu der die Philosophie gegenwärtig verurteilt ist, wäre es naiv und anachronistisch, wollte man, wie noch Engels, in der Frage nach der Beschaffenheit des dem Universum zugrunde liegenden absolut Ersten die Grundfrage der Philosophie erblicken. Falls es eine solche Frage gibt, so kann es sich nur um die »metaphilosophische« nach der Möglichkeit von Philosophie selber handeln. War Marx unter den geschichtlichen Bedingungen seiner Zeit geneigt, alle Spekula-

15 Zur Entwicklung Lefèbvres vom Existentialismus zum Marxismus cf. auch den unter Fußnote 1 angeführten Aufsatz Fetschers.

16 Cf. seine Schrift *Marx, sa vie, son œuvre*, l. c., S. 32 und 56.

tion für überholt zu halten, so hieße es heute der Idee einer richtig organisierten Menschheit einen schlechten Dienst erweisen, dankte die Philosophie ab, nur weil es ihr versagt blieb, sich zu realisieren. [17]

Darin, daß die philosophischen Begriffe in absurder Weise fortbestehen und sich einer Auflösung in »behavioral patterns« widersetzen, halten sie den unverwirklichten Möglichkeiten des bestehenden Zustands die Treue. Lefèbvre spricht sich für eine experimentelle und doch folgerichtige Denkweise aus, die nicht wie die sich als »nachmetaphysisch« ausgebende Fundamentalontologie der Seinsfrage nachsinnt, sondern sich als umfassende »critique de la vie quotidienne« auf die Welt des naiven Realismus einläßt – eine Welt, die von den großen Philosophen, so sehr sie sonst voneinander abwichen, in erstaunlicher Einmütigkeit ausgespart wurde.

1958 erstmals erschienen, ist die vorliegende Schrift, die erste deutsche Übersetzung Lefèbvres, nicht nur von fachlichem Interesse. Sie ist zugleich ein politisches Dokument, die erste nach seinem Parteiausschluß offen als »revisionistisch« gebrandmarkte Publikation des Philosophen, der schon früher zahlreichen Polemiken ausgesetzt gewesen war. Die Schrift reflektiert etwas von der allgemeinen Ratlosigkeit, die unter den Kommunisten nach der Entthronung Stalins auf dem XX. Parteitag um sich griff, und zugleich die Enttäuschung darüber, daß die Entstalinisierung auf halbem Wege stehen blieb. Gänzlich unmarxistisch wurden die grauenhaften Vorkommnisse der Stalinzeit nicht aus den materiellen und politischen Bedingungen des Systems, sondern aus psychologischen und moralischen Defekten der Person Stalins abgeleitet. Demgegenüber glaubt der Verfasser, daß nur eine schonungslose Kritik seiner objektiven Voraussetzungen dem Dogmatismus künftig Einhalt gebieten kann. Daß er mehr Probleme auf-

17 Cf. hierzu den bedeutenden Beitrag von Theodor W. Adorno, *Wozu noch Philosophie*, in: *Eingriffe*, Frankfurt am Main 1963, S. 11–28.

wirft als Antworten erteilt, erklärt sich aus seinem Überdruß an einem jahrelang amtlich verordneten Denken, das Erkenntnis durch ausgemachte Tatsachen, Dekrete von oben und fertige Lösungen ersetzte. In überaus freimütiger Weise liefert Lefèbvre in stetem Rekurs auf Marx eine Bestandsaufnahme dessen, was nach dem nicht nur theoretischen Scheitern des Dogmatismus an Bedenkenswertem verbleibt. Indem er seine kritischen Betrachtungen – ohne daß die Sachfragen zu kurz kämen – an keiner Stelle von der zeitgeschichtlich-politischen Wirklichkeit ablöst, gewinnen diese an jener konkreten Bestimmtheit, auf die es auch der sozialistischen Theorie einmal ankam. Daß Lefèbvre gegenüber den heute in Ost und West verbreiteten ontologischen und abstrakt – anthropologischen Interpretationen den geschichtsanalytischen Charakter der Marxschen Lehre herausstellt, ist ebenso verdienstvoll wie der damit verbundene und keineswegs mehr selbstverständliche Hinweis, daß der wesentliche Inhalt der materialistischen Dialektik nicht in vorkritisch-weltanschaulichen Glaubenssätzen besteht, sondern in der *Kritik der politischen Ökonomie*. Mit diesem Hinweis ist zugleich die Richtung angedeutet, in die eine Neuaufnahme und fällige Weiterführung der Theorie zu gehen hätte: nachzugehen wäre dem dialektischen Gehalt der ökonomischen Kategorien. – Gerade in Deutschland, wo die Literatur über Marx und den Marxismus in solchem Umfang in den Dienst tagespolitischer Interessen gestellt wird, daß viele Menschen Marx nur noch aus der Perspektive des Konflikts der beiden Machtblöcke sehen und deshalb seine Lehre umstandslos mit der heutigen Sowjetideologie identifizieren, ist ein Buch wie das des französischen Philosophen am Platze. Alles andere als ein unverbindlicher Diskussionsbeitrag, ist es geeignet, nicht nur die Fragwürdigkeit der eingeschliffenen Bahnen heutiger Marxinterpretation aufzuzeigen, sondern zugleich die im Werk von Marx entwickelten philosophischen und soziologischen Probleme auf neue Weise anzugehen.

Inhalt

Vorwort 7
Einige Probleme 11
A Die Krise des Marxismus und die Krise der Philosophie 11
B Der Dogmatismus 30
C Marxismus und Staat 35
D Ideologie und Erkenntnis 41
Zurück zur Quelle: Marx 47
A Die Thesen über Feuerbach 47
B Die Methode 51
C Die Rolle der Abstraktion 58
D Die innere Organisation des Marxismus 68
E Die ökonomische Gesellschaftsformation 74
F Die Theorie des Staates 83
G Ideologie und Erkenntnis 89
Engels 95
Lenin 100
Stalin und seine Interpretation des Marxismus 116
Schlußfolgerungen 123
Nachwort von Alfred Schmidt 133