

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung der herausgebenden Stelle dar. Sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

IRING FETSCHER

Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel Politische Hintergründe einer philosophischen Diskussion

Einleitung

In der Ostberliner „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ fand in den Jahren 1954 bis 1956 eine heftige Diskussion über „das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels“ statt, die sich an eine Veröffentlichung des stalinistischen Ideologen Rugard Otto Gropp „die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz (!) zur idealistischen Dialektik Hegels“ anschloß. In dieser Arbeit hatte Gropp seinerseits eine Reihe von marxistischen Arbeiten über Hegel scharf kritisiert und als gefährliche Abweichungen vom rechten Wege der marxistisch-leninistischen Orthodoxie gebrandmarkt.

Unter den dergestalt verurteilten Werken befanden sich in erster Linie zwei Bücher von Georg Lukács und Ernst Bloch, die aus dem langweiligen Durchschnitt der orthodox-marxistischen Produktion erheblich herausragen und auch in der westlichen Welt Aufmerksamkeit erregt haben.

Das Buch von Georg Lukács „der junge Hegel – über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie“ ist zuerst in Zürich 1948 erschienen und wurde 1954 vom Ostberliner Aufbau-Verlag (Cheflektor Wolfgang Harich!) in Lizenz übernommen. In dem unlängst erschienenen Katalog des Aufbau-Verlages wird es ebensowenig wie die übrigen Werke von Lukács und Bloch genannt, während es im Buchhandel vermutlich noch erhältlich ist. Ernst Blochs „Erläuterungen zu Hegel“ sind 1951 unter dem Obertitel „Subjekt – Objekt im gleichen Verlag“ erschienen. Beide Arbeiten widersprechen so sehr dem simplifizierten stalinistischen Bild von Hegel, daß es schon erstaunlich ist, wie lange sie ohne offizielle Kritik blieben. Es dürfte dieser Umstand nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein, daß Ernst Bloch und Wolfgang Harich bis zum Herbst 1956 als Mitherausgeber der einzigen sowjetzonalen Philosophiezeitschrift einen gewissen Einfluß auf das Niveau der philosophischen Diskussion ausüben konnten. Immerhin haben sie schließlich die auffallend grobe und primitive Polemik Gropps veröffentlicht und zur Diskussion gestellt. Die sehr lebhaft und durchaus nicht einseitige Diskussion, die sich von Heft 3. des 2. Jahrgangs (1954) bis zum 4. Heft des 4. Jahrgangs (1956)

hinzog, fand aber nicht zufällig mit der Verhaftung des Chefredakteurs und Mitherausgebers Wolfgang Harich ihr jähes Ende.

Ein einzigartiges Kuriosum in der Geschichte der wissenschaftlichen Zeitschriftenpublikation stellt es jedoch dar, daß, nachdem bereits im November 1956 ein Teil der Auflage von Heft 5. des 4. Jg. mit einem überaus interessanten Beitrag Harichs über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels ausgeliefert worden war, einige Monate (im April 1957) später – ohne jede Erwähnung dieses Heftes – ein Doppelheft 5/6 von der inzwischen umgebildeten Redaktion vorgelegt wurde, dem gleichzeitig ein Jahresinhaltsverzeichnis beigeheftet war, in dem das den Harich-Aufsatz enthaltende Heft 5 einfach nicht genannt wird. Das Ersatz-Doppelheft schließt auch in der Paginierung unmittelbar an Heft 4. an. Außer dem Diskussionsbeitrag Harichs fehlen in dem Ersatz-Doppelheft der Aufsatz von Ernst Bloch über die Trennung von Hegels „Methode“ und „System“, der gleichfalls für unser Thema belangvoll ist, der Aufsatz von Friedrich Bassenge, „Hegels Ästhetik und das Allgemeinmenschliche“, sowie zwei Buchbesprechungen von Edith Zenker und Manfred Hertwig (dem Redaktionssekretär unter Harich). An ihre Stelle waren Beiträge von Walter Ulbricht und Kurt Hager getreten, die einen kämpferischen Ton gegenüber den sogenannten Revisionisten anschlugen und eine neue Ära der Zeitschrift einleiten sollten. Ein Teil der übrigen Beiträge des unterschlagenen Heftes wurde in das neue Doppelheft übernommen.

Nun scheint ja die Frage nach dem Verhältnis von Marx zu Hegel, nach der Bedeutung Hegels für den Marxismus zunächst eine rein historische, eine Frage der exakten philologischen und philosophiehistorischen Untersuchung zu sein. Wenn das jedoch alles wäre, hätten sich die Gemüter der SED-Ideologen zweifellos nicht weiter aufgeregt und wäre kein Grund gewesen, die Beiträge Harichs und Blochs einfach – auf eine höchst blamable Weise – „verschwinden“ zu lassen und alle „Abweichler“ in dieser Frage mit groben politischen und mora-

lischen Tadeln zu bedenken. Hinter der rein-akademischen Streitfrage ist in der Tat eine politische verborgen, die der Polemik ihre besondere Schärfe, aber auch ihre Bedeutung gibt.

Hinter dem Streit ums Verhältnis von Hegel und Marx verbirgt sich die Frage nach der Legitimität der Nachfolge Lenins und Stalins, nach dem Verhältnis zwischen dem humanistischen Ethos und der dialektischen Geschichtstheorie von Marx und dem politischen Pragmatismus und der dialektisch-materialistischen Weltanschauungslehre der Stalinisten. Vielleicht ist einem Teil der Diskussionspartner die Tragweite der Auseinandersetzung selbst nicht klar geworden. Die Apologeten der Sowjetordnung und der Sowjetideologie jedenfalls haben sie er-

wickeln¹⁾. Wenn man aber den jungen Marx — als die lebendige Brücke von Hegel und Marx — nicht in seiner vollen Bedeutung zur Kenntnis nehmen will, muß man das Verhältnis von Hegel und Marxismus anders bestimmen und zur Konstruktion eines weitreichenden „Gegensatzes“ kommen, der in Wirklichkeit in dieser Form nicht besteht.

Um diese Zusammenhänge allseitig zu beleuchten, muß ich etwas weiter ausholen. Ich werde daher in meinem Beitrag zunächst fast stichwortartig zusammenfassen, wie die heutige philosophiegeschichtliche Forschung das Verhältnis von Hegel und Marx sieht. In einem zweiten Teil gebe ich sodann einen Überblick über die Art und Weise, wie einige führende Ideologen der marxistischen Arbeiterbewegung dieses Verhältnis verstanden oder mißverstanden haben.

Endlich werde ich zu zeigen versuchen, wie bei Georg Lukács in dessen genialer Jugendarbeit „Geschichte und Klassenbewußtsein“ (1923) und bei Karl Korsch in dem später auch als Buch veröffentlichten Aufsatz „Marxismus und Philosophie“ (Grünbergs Archiv XI. Jahrg. 1923, S. 52 bis 121) ein tieferes Verständnis der Bedeutung Hegels fürs Marxsche Denken durchbricht, aber von beiden Marx-Orthodoxen gleichmäßig verurteilt wird. Von Karl Kautskys darwinistisch verflachtem Sozialevolutionismus genau so wie von der bürokratisch verhärteten und positivistisch entarteten Ideologie der russischen Kommunisten.

Diese Ausführungen bilden den Hintergrund fürs Verständnis der Entwicklung in Rußland unter Stalin bis hin zu dessen grotesker „Einstufung“ Hegels als „Ausdruck der aristokratischen Reaktion gegen die französische bürgerliche Revolution von 1789 bis 1794 und gegen den französischen Materialismus“ (1941). Erst von hier aus werden auch die jüngsten Kritiken der deutschen Stalinisten an Lukács und Bloch verständlich, die in dieser Beziehung wie in jeder anderen sich als völlig unselbständige Nachbeter Stalins, Shdanows und der Großen Sowjetenzyklopädie erweisen.

Nun widerspricht aber die Stalinsche „Einschätzung Hegels“ so sehr den allerbekanntesten Tatsachen, daß ihre jahrelange gehorsame Hinnahme nur durch den kompakten Druck erklärt werden kann, unter dem die Gebildeten in der „DDR“ lebten. Es war daher kein Wunder, daß nach dem Tod des Diktators und nachdem eine gewisse Lockerung auf ideologischem Gebiet eingetreten war, der Versuch unternommen wurde, zu einer richtigeren und sachlicheren Einschätzung des Verhältnisses des Marxismus zu Hegel zu gelangen. Besonders nach dem XX. Parteitag und der offiziellen Verurteilung Stalins schien hierfür die Zeit reif zu sein. Aber, wenn auch die zitierte Äußerung Stalins heute allgemein als unhaltbar anerkannt werden dürfte, kann doch von einer vollständigen Richtigstellung der Beurteilung Hegels kaum gesprochen werden. Am wenigsten in der „DDR“, die eine höchst aufschlußreiche und fruchtbare Diskussion abgebrochen hat, und deren Machthaber die führenden Exponenten der einen Seite einfach mundtot machten.

Während aber Wolfgang Harich in seinem nicht mehr vollständig erschienenen Diskussionsbeitrag den Grund für die verständnislose Haltung der SED-Ideologen gegenüber Hegel lediglich in deren sklavischer Anbetung alles Sowjetrussischen erblickte, will ich versuchen, hinter den augenblicklichen Anlässen den tieferen Grund für diese seit den zwanziger Jahren bestehende Aversion des orthodoxen Marxismus-Leninismus aufzufinden. Um das Ergebnis meiner Untersuchung vorwegzunehmen: *die genuin-dialektische Interpretation des Marxismus, die dessen Zusammenhang mit Hegel richtig sieht und versteht (G. Lukács, K. Korsch, H. Marcuse usw.) kann zwar die geschichtliche Totalität in ihrem Entwicklungssinn begreifen und sowohl das proletarische Klassen (selbst) bewußtsein wie die aus ihm*

INHALT

Einleitung

Erster Teil

Das Verhältnis von Marx und Hegel in seinen Grundzügen dargestellt

1. Hegels und Marx' Geschichtsphilosophie
2. Hegels und Marx' Anthropologie
3. Hegels und Marx' Gemeinschaftsideal

Zweiter Teil

Die Auffassung des Verhältnisses von Marx und Hegel bei den Ideologen der marxistischen Arbeiterbewegung

1. Führende Theoretiker der zweiten Internationale
2. Lenin und Hegel
3. Georg Lukács' und Karl Korsch's hegelianisierende Marxinterpretation
 - a) G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein (1923)
 - b) K. Korsch, Marxismus und Philosophie (1930)
 - c) Die Kritik der Orthodoxen an Lukács und Korsch

In der nächsten Ausgabe der Beilage:

Dritter Teil

Die Diskussion um die Hegelsche und marxistische Dialektik in der Ostberliner „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ (1954–1956)

1. Der Stalinismus und Hegel
2. Die kritisierten Hegeldarstellungen
 - a) Georg Lukács, Der junge Hegel, über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie, Zürich 1948
 - b) Ernst Bloch, Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel
3. R. O. Groppe's Polemik gegen Lukács und Bloch
4. Die Diskussion des Groppe'schen Artikels
5. Die politischen Hintergründe der stalinistischen Aversion gegen Hegel und den jungen Marx (Zusammenfassung)

kannt. Sie dürfen und können das Verhältnis von Hegel und Marx nicht unbefangen sehen, weil sie den jungen Marx — an dem dieses Verhältnis studiert werden muß — nicht zum Gegenstand eines vertieften Interesses machen wollen. Beim jungen Marx nämlich findet sich ein dialektisches und humanistisches Menschenbild, das sehr leicht durch seine bloße Präsenz im Bewußtsein zu einer kritischen Macht gegen die unmenschlichen Praktiken und Verhältnisse angeblich sozialistischer Sowjetstaaten werden kann. Die Angriffe gegen Ernst Bloch richteten sich daher nicht zufällig in erster Linie gegen dessen Forderung, man möge eine eigene marxistische Anthropologie ent-

1) Vgl. die Polemik des Autorenkollektivs Schulz, Horn, Kurst, Handel, Rochhausen und Wahl gegen Ernst Blochs Akademieabhandlung „Differenzierungen im Begriff Fortschritt“ (1956) zuerst erschienen in der sowjetischen Studentenzeitung „Forum“ (Februar 1957), danach auch in der Dt. Ztschr. f. Philosophie 5. Jg. Heft 1 (März 1957). In meinem Beitrag zu den Marxismusstudien (Zweite Folge, Tübingen 1957) habe ich auf diese Kritik hingewiesen und Auszüge mitgeteilt (S. 58 Anm. 1).

(durch einen dialektischen Umschlag) hervorgehende proletarische Revolution verstehen, ergibt aber keine Handhabe für die Manipulierung der Massen durch eine führende Minderheit (die Partei), noch ermöglicht sie die Herstellung einer einheitlichen allumfassenden Weltanschauung als einigendes Band der Arbeiterbewegung. Sie konzipiert den Marxismus als eine in Aktion umschlagende und aus dem Willen zur Aktion kommende Geschichtsinterpretation nicht als eine dem Proletariat von außen aufzuzwingende allgemeine Weltanschauung.

Die Formulierung des orthodoxen Marxismus-Leninismus ist aber nicht nur durch die weltanschauliche Situation seiner Entstehungszeit (etwa 1880 bis 1900) determiniert, sondern auch durch eine Anzahl außertheoretischer Gesichtspunkte:

1. Diente die Theorie in zunehmendem Maße (schon in der zweiten Internationale) nicht mehr der Vorbereitung der kollektiven revolutionären Aktion, sondern der Integrierung der weltanschaulichen Vorstellungen der Proletarier. An die Stelle der gemeinsamen Aktion trat der gemeinsame Glaube! ²⁾.

2. Sah sich die Parteiführung der praktischen Aufgabe gegenüber, die proletarischen Massen und nach dem Oktober 1917 auch die übrige Bevölkerung zu „führen“. Auch unter diesem Gesichtspunkt ergab sich — schon für Lenin — eine undialektische Auffassung des Verhältnisses von Partei und Proletariat, demzufolge alle Aktivität von der Partei ausgeht und durch spezifische „Transmissionsriemen“ und „Hebel“ auf die Massen übertragen wird. An dieser Grundkonzeption hat auch die heute wieder übliche Betonung des „Schöpfertums“ der Massen nichts geändert.

3. Führt die abstrakte und allgemeine Fassung des dialektischen Materialismus zur Aufstellung einer völlig undialektischen Erkenntnistheorie (Abbildtheorie), die zu der Lehre von der sich entwickelnden und in der „umwälzenden Praxis“ der proletarischen Revolution erreichten Subjekt-Objekt-Einheit notwendig in Gegensatz geraten mußte.

4. Führt der direkte Kampf gegen die Religion schon bei Lenin zu einer übermäßigen Betonung des „Materialismus“, wobei schließlich der vulgäre Materialismus des 17. Jahrhunderts sogar noch über die klassische deutsche (idealistische) Philosophie gestellt wurde, obgleich das mit den Worten und dem Geist von Marx kaum vereinbart werden kann. Während Marx die Religion durch Beseitigung der sozialen Motive, die zu ihrer Entstehung führen, überwinden wollte, fordert Lenin (wenigstens daneben) den direkten weltanschaulichen Kampf im Namen des Materialismus und der „Wissenschaft“ gegen Religion und „Aberglauben“.

5. Näherte man sich praktisch in der Sowjetunion immer mehr einem — extrem konservativ verstandenen — Hegelianismus an, indem

2) Vgl. zu diesem ganzen Zusammenhang meinen Aufsatz „Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung“ in *Marxismusstudien*, zweite Folge, Tübingen 1957, S. 26—60.

die materialistische Theorie zu einem lückenlosen Totalsystem ausgebaut wurde, das sich von dem Hegels nur terminologisch (Materie statt Geist) unterschied und indem gleichzeitig der Sowjetstaat sich selbst ebenso absolut setzte, wie Hegel den, allerdings als „vernünftig“ gedachten, modernen bürgerlichen Staat seiner Zeit. Diese vielleicht halb-bewußte faktische Annäherung der Verhältnisse an die von Hegel verteidigten war vermutlich gleichfalls ein starkes Motiv dafür, in der Theorie jede Brücke zwischen Marx und Hegel abzubrechen und jeden „hegelianisierenden“ Einfluß auf die sowjetische Weltanschauung zu bekämpfen.

Der wirkliche Gegner der leninistischen Orthodoxie ist aber nicht Hegel, sondern der junge Marx, der Hegel am radikalsten und umfassendsten kritisiert und überwunden hat. Nicht der konservativ gewordene Theoretiker Hegel, sondern der revolutionäre Praktiker Marx ist eine Bedrohung für das selbst durch und durch „Hegelsch“ gewordene System. Die Kritik, die Marx gegen die notwendig imaginär bleibende Befreiung des Menschen im Hegelschen Staat richtete, kann mit noch größerer Berechtigung auf die heutige Sowjetunion angewandt werden. Auch der Sowjetbürger ist nur „im Geiste“ frei, wenn er sich — marxistisch-leninistisch geschult — „auf das Niveau des Bewußtseins seiner Führer“ erhebt und mit ihrem Willen identifiziert ³⁾. Der konkrete Mensch mit seinen konkreten Bedürfnissen und Wünschen ist in der sowjetischen Welt so unfrei wie nur je in einem reaktionären Staat. Kein Wunder daher, daß die Reden über Freiheit, die z. B. Otto Grotewohl hält, merkwürdig an Hegel anklingen (so wenig sie natürlich im Niveau mit ihm verglichen werden können) ⁴⁾.

Damit ergibt sich die paradoxe Situation, daß die Sowjetideologen gerade in dem Augenblick Hegel am lautesten verurteilen, als ihr Staat und ihr Gedankensystem sich demjenigen Hegels am meisten angenähert hatte (in den letzten Lebensjahren Stalins).

3) Vgl. hierzu I. Fetscher „Die Freiheit im Lichte des Marxismus-Leninismus“, Beilage III zur Wochenzeitung „Das Parlament“ vom 11. 12. 1957.

4) Vgl. O. Grotewohl, Referat über „die Rolle der Arbeiter- und Bauernmacht in der DDR“ auf der 3. SED-Parteikonferenz am 28. 3. 1957: „Das Streben der Bürger im sozialistischen Staat ist es, ihre Tätigkeit auf das Niveau höchster politischer, gesellschaftlicher und staatlichen Verantwortlichkeit zu heben, so zu handeln, wie das Wohl des Volkes, die Freiheit und Unabhängigkeit der Nation, der gesellschaftliche Fortschritt es erfordern. Das ist der Begriff der staatsbürgerlichen Freiheit, der begründet ist auf eine hohe gesellschaftlich-politische Bewußtheit... Diese staatsbürgerliche Freiheit kann sich nur verwirklichen durch einen hohen Grad von Disziplin und Selbstdisziplin. Freiheit ist nicht Zügellosigkeit, wie die bürgerliche Ideologie es darstellt. Nicht in den Gefühlen und Instinkten hat sie ihre Quelle, sondern in der Bewußtheit, in der Kenntnis dessen, was notwendig ist, um den gesellschaftlichen Fortschritt zu fördern“ (Buchausgabe, Ost-Berlin 1956, S. 27).

An diesen Ausführungen ist im Grunde nicht viel auszusetzen, außer daß sie mit Marx nichts mehr zu tun haben. Einer der zentralen Gedanken von Marx war ja der, daß die Menschen durch die sozialistische Revolution so verändert werden, daß sie durch die Befolgung ihrer Instinkte und Gefühle keineswegs mehr zu asozialen Handlungen verleitet werden, sondern vielmehr sich spontan solidarisch und gemeinschaftsbezogen verhalten. Das von Grotewohl entworfene Bild des „zügellosten Liberalismus“ ist eine Karikatur, die mit der Wirklichkeit nichts gemein hat.

Erster Teil

Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel in seinen Grundzügen dargestellt¹⁾

Karl Marx ist vor allem auf zwei für seine gesamte Theorie zentralen Gebieten ein Schüler – zugleich aber auch ein kritischer Fortsetzer – Hegels gewesen. Auf dem Gebiet der Geschichtsphilosophie und auf dem Gebiet der Anthropologie. Mit der Lehre vom Menschen aber hängt die von der dem Wesen des Menschen entsprechenden idealen Gemeinschaft aufs engste zusammen. Die sogenannte „dialektische Methode“, zu deren Eigenart es gehört, daß sie gerade nicht

von ihrem „Gegenstand“ isoliert werden kann, hat er nicht als ein abstraktes Instrument „übernommen“, sondern in ihrer Anwendung auf die genannten Gebiete studiert und auf ihre konsequente Durchführung hin überprüft und schließlich auch auf die Analyse der ökonomischen Struktur der Gesellschaft angewandt. Ich muß, um dieses Verhältnis deutlich zu machen, beide Gebiete in aller gebotenen Kürze darstellen.

1. Hegels und Marx, Geschichtsphilosophie

Marx stimmt mit Hegel in einer Reihe wesentlicher geschichtsphilosophischer Grundüberzeugungen überein:

Beide erblicken im Geschichtsprozeß eine objektive Vernunft. Hegel formuliert dies noch als eine Voraussetzung seiner Geschichtsphilosophie, bei Marx wird diese Voraussetzung bereits als selbstverständlich angenommen.

„Der einzige Gedanke, den sie (die Philosophie I. F.) mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist.“ (G. W. F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, Sämtl. Werke, neue krit. Ausgabe Bd. XVIII A, herausgegeben von J. Hoffmeister, Hamburg 1955, S. 28.)

Diese objektive Vernunft des Geschichtsprozesses realisiert aber nicht gradlinig und kontinuierlich den der Menschheit adäquaten Zustand, der am Ende der Entwicklung stehen soll, sondern auf dialektischem Wege, d. h. mit Hilfe von negativen Momenten, von Momenten, die an sich, isoliert betrachtet, Unglück, Not, Entbehrung, also „Unvernünftiges“ mit sich bringen, aber als Momente des Gesamtprozesses nichtsdestoweniger eine „vernünftige“, notwendige und sinnvolle Funktion erfüllen. So rechtfertigt Hegel etwa die Existenz der Kriege, weil sie die staatliche Gemeinschaft auf eine höhere Stufe der Einheit heben und die Tendenzen zur Isolierung der Individuen und zur Selbstsucht überwinden. Und entsprechend rechtfertigt Karl Marx die Epoche des Kapitalismus, weil sie – trotz aller Not und Verelendung des Proletariats – durch das grenzenlose Profitstreben zu einer gewaltigen Steigerung der Produktivkräfte führt, die eines Tages die Voraussetzung für die Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft bilden wird. Das negative Moment wird dadurch gerechtfertigt, daß es über den unvollkommenen gegenwärtigen Zustand hinausdrängt und sich daher selbst „negiert“.

Während aber für Hegel der „Weltgeist“ (Gott) das Subjekt des Geschichtsprozesses ist und sich im Entwicklungsgang der Menschheit zu seinem „adäquaten Selbstbewußtsein“ hinbewegt, so daß der ganze Sinn der Geschichte letztlich ein theologischer ist, tritt bei Marx an die Stelle des Weltgeistes die menschliche Gesellschaft (die erst allmählich zu einer Einheit wird). Der Sinn der Geschichte ist daher für

Marx rein menschlich. Damit fällt freilich auch die Sinngarantie weg, die Hegel durch den spekulativ-theologischen Rahmen seines Systems diesem zu geben versucht hatte.

Ähnlich wie sich der Hegelsche Weltgeist der einzelnen Volksgeister „bedient“, um Stufe für Stufe im Gang der Entwicklung voranzuschreiten, bedient sich die Menschheit (wenngleich eine solche Ausdrucksweise im Sinne von Marx immer nur metaphorisch gebraucht werden dürfte) der großen Klassen, die gleichsam zu Trägern des geschichtlichen Fortschritts auf einer bestimmten Stufe der Gesellschaftsentwicklung werden. Wie endlich bei Hegel die Weltgeschichte im christlich-germanischen Volksgeist ihrer Vollendung entgegengeht, so bei Marx in der revolutionären Aktion (der umwälzenden Praxis) des Proletariats.

Sogleich muß hier jedoch der entscheidende Unterschied betont werden. Während nämlich Hegel der Meinung war, daß die Philosophie immer erst auftaucht, wenn „eine Gestalt des Lebens alt geworden“ ist (Vorrede zur Philosophie des Rechts), und daher das Verstehen der Geschichte und ihre Sinndeutung immer erst post festum kommen kann, eine endgültig richtige Geschichtsphilosophie also erst möglich wird, wenn die Geschichte „abgeschlossen“ ist, und nichts wesentlich Neues mehr bringt, glaubte Marx, daß der entscheidende Schritt zur Vollendung der Entwicklung der Menschheit mit vollem Bewußtsein vollzogen und bereits im voraus verstanden und vernünftig geplant werden könne. Dem bloß passiven, nachträglichen Begreifen der Vernunft in der Geschichte stellte er die in die Aktion umschlagende Selbstbewußtheit der revolutionären Klasse des Proletariats entgegen. So stellt die Geschichtsphilosophie von Marx eine doppelte Überbietung der Hegelschen dar:

Nicht nur die Vergangenheit – auch die Zukunft ist menschlicher Vernunft deutbar und verständlich, nicht nur das passive Verstehen, auch die Aktion kann mit vollem Selbstbewußtsein ihrer Tragweite und Bedeutung durchgeführt werden.

Für Hegel kommt die „Substanz“ der Geschichte, die zugleich ihr Subjekt ist, am Ende des Gangs über die Volksgeister in Hegel zum adäquaten Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein, das der Weltgeist – nach Vollzug seines Werkes – in Hegel erreicht, ist die höchste Idee seiner Philosophie.

Für Marx kommt die „Substanz“ der Geschichte, nämlich die sich selbst ständig umgestaltende Menschheit, am Ende ihrer Vorgeschichte (die dem entspricht, was wir unter Geschichte verstehen) zu ihrem Selbstbewußtsein und – auf Grund dieses Selbstbewußtseins – zur revolutionären Aktion (der selbstbewußtgewordenen „umwälzenden Praxis“). Die Menschheit bekommt sich daher in dieser revolutionären Aktion der „Menschheitsklasse“ (wie man in Anklang an Fichtes „Menschheitsvolk“ sagen könnte) selbst in den Griff. Wie sie bisher durch einen über sie hinweg sich bewegenden objektiven Geschichtsprozeß bedingt war,

1) Vgl. hierzu umfassende Darstellung von Karl Löwith in „Von Hegel zu Nietzsche, der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts“, Stuttgart 1950, die Arbeit von Ludwig Landgrebe, „Hegel und Marx“ in „Marxismusstudien“, Tübingen 1954, S. 39–53 und die Einleitung von Siegfried Landshut in „Karl Marx, die Frühschriften“, Stuttgart 1953 (Kröner-Bändchen 209). Die unter c) referierten Bücher von Georg Lukács und Karl Korsch sowie die Aufsätze von Herbert Marcuse (z. B. seine ausführliche Rezension der „Pariser Manuskripte“ von Marx in „Die Gesellschaft“, 9. Jg., Berlin 1932, S. 136–174) und sein englisch erschienen Buch „Reason and Revolution, Hegel and the rise of social theory“, London 1955, 2. Auflage haben erst eigentlich die heutige (im Westen vorherrschende) Interpretation des Marxismus von den Marx'schen Frühschriften her inauguriert.

so wird sie jetzt selbst zur Herrin dieser sie bedingenden Voraussetzungen. Sie wird völlig souverän. Fortan kann sie daher die „Geschichte wirklich machen“ und in Freiheit gestalten, während der Hegelsche Weltgeist — nach Marx — im Grunde die Geschichte nur „zum Schein“ gemacht hat, weil er ja als selbstbewußter Geist erst post festum erschien und vom spekulativen Philosophen sozusagen nur in die Vergangenheit zurückprojiziert wurde.

Der entscheidende Schritt über Hegel hinaus besteht also in der Überbietung des nachträglichen Bewußtseins über den Sinn der abgelaufenen Geschichte durch die selbstbewußte Gestaltung der künftigen Geschichte, die die proletarische Revolution eröffnen wird. Philosophisch ist dabei Marx nicht von Hegel abgewichen, sondern hat nur seinem Denken eine praktisch-revolutionäre Wendung gegeben.

Geschichtlich gesehen kann man Hegels Philosophie als eine ideelle Rechtfertigung der Französischen Revolution und Napoléons ansehen, wie das zuerst Heinrich Heine und nach ihm Marx getan hat²⁾. Marx' Geschichtstheorie dagegen gilt nicht der Rechtfertigung einer vergangenen, sondern der Vorbereitung der künftigen Revolution. Die gleiche dialektische Struktur des Denkens wird das eine Mal apologetisch, das andere Mal revolutionär verwandt, wozu die wesenhafte Zweideutigkeit dialektischen Denkens die Möglichkeit gibt. Eine derartige „Einordnung“ Hegels in den realgeschichtlichen Zusammenhang darf aber nicht unberücksichtigt lassen, daß sein Denken — angesichts der deutschen Misere und Zurückgebliebenheit — außerordentlich „fortschrittlich“ war und daß z. B. seine Rechtsphilosophie eine ganze Anzahl von Rechtsinstitutionen als existierend aufführt, die dem damaligen Preußen noch fehlten³⁾. Wenn im übrigen Hegel zunächst den revolutionären Staat Napoleons später aber das Reformpreußen Stein-Hardenbergs als „Wirklichkeit des Vernünftigen“ seiner Zeit gepriesen hat, so braucht das nicht auf eine aus Nützlichkeitsbetrachtungen hervorgegangene Akkommodation zurückzugehen, sondern hat angesichts der bourbonischen Reaktion in Frankreich auch eine gewisse Berechtigung. Wenn es Hegel darauf ankam, die Wirklichkeit des Vernünftigen aufzuzeigen, konnte er einen schon vergangenen, also unwirklichen (Napoleonischen)

Staat nicht mehr zum Gegenstand der Demonstration dieser Tatsache machen, sondern mußte sich dem fortschrittlichsten existierenden Staat seiner Zeit zuwenden, und das war zweifellos Preußen nach den Reformen.

Warum Marx an die Stelle der welthistorischen Völker eine Reihe von — gleichsam welthistorischen — Klassen setzte, braucht in diesem Zusammenhang nicht entwickelt zu werden. Die Einsicht in die Bedeutung der Klassen fürs Verständnis des Geschichtsprozesses war ihm sowohl durch die zeitgenössische französische Geschichtsschreibung, auf die sich Marx ausdrücklich beruft (vgl. z. B. seinen Brief an Weydemeyer vom 5. März 1852), wie auch durch die klassische englische Nationalökonomie nahegebracht worden. Was Marx hinzufügt, ist die Kombination beider Theorien: die Lehre von der Entstehung der politisch relevanten Klassen aus der Entwicklung der Produktionsweise der Gesellschaft, ihre Ableitung aus der ökonomischen Struktur, die wiederum auf den Stand der Technik zurückgeführt wird (von ihm „bedingt“ ist).

Hier, wo es nur darum geht, das Verhältnis von Hegel und Marx zu skizzieren, brauchen diese Zusammenhänge nicht näher erläutert zu werden. Eine gewisse Bedeutung kommt ihnen allerdings insofern zu, als ja auch bereits Hegel die klassische englische Nationalökonomie (vor allem Smith und Steuart) studiert und gedanklich in seiner Rechtsphilosophie verarbeitet hatte. Georg Lukács⁴⁾ hat daher, wie wir noch sehen werden, die These aufgestellt, daß das dialektische Denken Hegels seinen Ursprung der Beschäftigung des Philosophen mit den beiden großen realdialektischen Prozessen: der Französischen Revolution und der modernen kapitalistischen Produktionsweise in England (wie sie die Theorien von Smith und Steuart spiegeln) verdanke. So daß dann Karl Marx, als er eben diese dialektische Denkweise Hegels auf die Analyse der Ökonomie anwandte, eine Methode benutzt hätte, die ursprünglich aus der Betrachtung und Durchdringung des gleichen Wirklichkeitsbereichs gewonnen worden war, ein Zusammenhang, der gleichzeitig die Fruchtbarkeit und Anwendbarkeit der Methode erklärt.

2. Hegels und Marx' Anthropologie

Fast ebenso bedeutsam wie die Anknüpfung an die Geschichtsphilosophie Hegels ist jedoch auch die Marx'sche Fortbildung der Hegelschen Anthropologie. Gewöhnlich weist man hier nur auf den Einfluß von Feuerbach hin, der zweifellos bei seiner Abkehr von Hegels Spiritualismus für Marx von einiger Bedeutung wurde, vergißt aber zu untersuchen, inwieweit schon bei Hegel selbst das Marx'sche Bild vom Menschen in seiner prinzipiellen Struktur vorweggenommen wird. Wiederum handelt es sich nicht um einfache „Übernahme“ durch Marx, sondern um eine eigentümliche Umbildung und Entwicklung, die aber in ihrer ganzen Tragweite erst auf dem Hintergrund der Hegelschen Lehre vom Menschen verstanden werden kann.

Hegel wie Marx begreifen den Menschen als ein Wesen, das sich selbst erst zu dem machen muß, was es ist. Dieser Prozeß der Vermenschlichung durch den Menschen wird aber bei Hegel wieder in einen spekulativ-theologischen Rahmen eingespannt und erscheint dann als die Erhebung des zunächst rein-animalisch existierenden Menschen-

wesens zum absoluten Geist. Eine Erhebung, die — weil alle Wirklichkeit letztlich aus dem Geiste stammt und somit selbst Geist „in seinem Anderssein“ ist — eine Rückkehr, eine Heimkehr des Geistes zu sich selbst genannt wird. Was daher als Werk des Menschen erscheint (seine schrittweise Vergeistigung und die Erkenntnis der Geisthaftigkeit aller Wirklichkeit durch Theologie und absolutes Wissen) ist in Wahrheit Werk des absoluten Geistes, der im Menschen heimkehrt zu sich.

Streicht man aber diesen spekulativen Rahmen weg, so erscheint die „Arbeit als das Wesen, als das sich bewährende Wesen des Menschen“ [Karl Marx, Nationalökonomie u. Philosophie (Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt), abgedruckt in Marx-Engels, die Heilige Familie, Ostberlin 1953, S. 81]. Erst in der Arbeit und durch die Arbeit „bewährt“ nach Hegel der Mensch seine Naturüberlegenheit, und das heißt seine Menschlichkeit (=Geistigkeit).

Das Wesen der Arbeit besteht darin, daß ein Mensch dem bloß da-seienden Stück Natur, das er vor sich hat, seine Naturgestalt nimmt (es als dieses qualitativ Bestimmte negiert) und ihm an dessen Stelle eine Form gibt, die dem souveränen menschlichen Willen, dem Entwurf seines Kopfes entspringt. Hegel hat diesen vermenschlichenden Vorgang von vornherein an eine bestimmte gesellschaftliche Situation gebunden. Nur der Knecht, der von einem Herrn abhängige und ihn fürchtende Mensch, scheint ihm bereit und fähig, seine Begierde, die geradewegs auf den Verzehr der Naturprodukte ausgeht, so weit zurückzudrängen, daß er auf unmittelbare Befriedigung verzichtet und den Gegenstand

2) Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, drittes Buch „von Kant bis Hegel“. Vgl. hierzu auch den Aufsatz von Wolfgang Harich, „Heinrich Heine und das Schulgeheimnis der deutschen Philosophie“ in „Sinn und Form“, VIII. Jg., S. 27—59. Eine umfassende das Thema erschöpfende Darstellung des Verhältnisses Hegels zur französischen Revolution (mit ausführlicher Bibliographie) findet sich in dem zu einer Monographie erweiterten Vortrag von Joachim Ritter, „Hegel und die französische Revolution“. Arbeitsgemeinschaft f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Bd. 63, Köln u. Opladen 1957. Die Bedeutung Napoleons für Hegel hat Alexandre Kojève in den Mittelpunkt seiner Interpretation der Phänomenologie des Geistes gestellt. Vgl. A. Kojève „Introduction à la lecture de Hegel, leçons sur la phénoménologie de l'esprit“, Paris 1947.

3) Das hat u. a. Eric Weil in seiner kleinen Schrift über „Hegel et l'Etat“, Paris Vrin 1950 im Detail nachgewiesen. Auch Wolfgang Harich hat in seinem (aus dem Verkehr gezogenen) Diskussionsbeitrag hierauf hingewiesen, vgl. Dt. Zeitschrift f. Philosophie, 4. Jg. 1956, Heft 5, S. 584.

4) Vgl. Georg Lukács, „Der junge Hegel, über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie“, Zürich-Wien 1948 (Lizenzausgabe f. Ost-Deutschland, Berlin 1954) sowie den Lukács-Anhänger Fritz Behrens „Hegels ökonomische Auffassungen und Anschauungen“ in „Wiss. Ztschr. der Karl-Marx-Universität Leipzig“, Jg. 1952/53, S. 411—420.

bloß bearbeitet⁵⁾. Eine Bearbeitung, die daher zunächst nicht unmittelbar seine eigene Idee verwirklicht, sondern die des Herrn. Arbeit — so definiert Hegel — ist „aufgeschobene Begierde“, verzögerte Befriedigung. Der arbeitende Knecht bleibt aber bei Hegel auf dieser Entwicklungsstufe nicht stehen. Der Anblick des von ihm Geleisteten läßt ihn vielmehr allmählich zum Bewußtsein seiner Naturüberlegenheit gelangen und damit zum Selbstbewußtsein seiner Menschlichkeit und Freiheit erwachen, die bisher einzig und allein von dem souveränen Herrn repräsentiert zu sein schien. Er wird daher früher oder später seine Sklaverei als unvereinbar mit seiner Menschlichkeit empfinden und abzustreifen suchen, um sich auch auf dem Gebiet der gesellschaftlichen Verhältnisse frei zu machen. Der Herr aber, der von der Dienstleistung des Knechtes abhängig geworden ist und allein die Natur zu überwältigen vermag, kann auf die Dauer der Emanzipationsbestrebung des arbeitenden Knechtes nicht widerstehen. Das ist — etwas vereinfacht — der Inhalt des berühmten Kapitels „Herrschaft und Knechtschaft“ in Hegels Phänomenologie des Geistes.

Marx hat die menschliche Arbeit nicht prinzipiell in der gesellschaftlichen Situation des Knechtes entspringen lassen. Sie erscheint bei ihm als ursprünglich freie schöpferische Tätigkeit souveräner Individuen. Die Frage, inwieweit Hegel hier tiefer gesehen hat als Marx und inwieweit etwa seine Auffassung von der Entstehung der kulturschaffenden Arbeit auf dem Boden der Unterdrückung (der Knechtschaft) durch Einsichten der Freudschen Kulturphilosophie bestätigt werden, muß ich hier offenlassen⁶⁾. Wesentlich ist nur noch festzustellen, daß Hegel der Meinung ist, die Arbeit brauche nicht immer in der ihr ursprünglich eigentümlichen Abhängigkeit verrichtet zu werden. Die Voraussetzung für ihre Befreiung ist ihm allerdings die Vergeistigung des Menschen, die selbständige, freiwillige Unterdrückung der animalischen Natur in ihm (die durch die Gewohnheit der Arbeit vermittelt, d. h. durch die fortgesetzte Zurückstellung der Unmittelbarkeit des Bedürfnisses bewirkt wird). Wir haben hier den Hegelschen Grundgedanken der Befreiung des Menschen durch seine Vergeistigung vor uns. Eine Befreiung, die von Marx als bloß imaginär verurteilt wird.

Heben wir aber noch einmal die Gemeinsamkeit der beiden anthropologischen Ansätze hervor: Für Hegel wie für Marx ist der Mensch ein Wesen, das sich selbst verwirklicht, sich selbst erst zum Menschen macht. Diese Selbstverwirklichung, die bei Hegel zugleich eine „Vergeistigung“ ist, wird bei beiden Denkern durch die Arbeit vermittelt. Erst durch die Arbeit kommt der Mensch zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein seiner Menschlichkeit. Erst nachdem er sich in einem Arbeitsprodukt vergegenständlicht hat, kann er durchs Anschauen dieses Produktes zur Erkenntnis seiner menschlichen Eigenart (seiner spezifischen Naturüberlegenheit und Freiheit, wie Marx sagen würde) oder auch seiner Geistigkeit (im Sinne Hegels) gelangen. Der Mensch ist das gegenständliche Wesen (Marx), das Wesen, das sich erst vergegenständlichen muß, ehe es ganz zu sich kommen, ganz es selbst werden kann.

Nachdem wir diese entscheidende Gemeinsamkeit hervorgehoben haben, müssen wir aber auch die wesentliche kritische Wendung ins Auge fassen, die Marx gegenüber Hegel vollzieht. Ich habe sie eben schon angedeutet:

Marx anerkennt nicht die Hegelsche Identifizierung des Menschen mit dem „subjektiven Geist“. Der Mensch, das ist für ihn ein Wesen aus Fleisch und Blut, das nicht auf die bloße Geistigkeit, die nur eine seiner

Eigenschaften ist, reduziert werden darf. Die Bearbeitung des Gegenstandes hat deshalb auch nicht den Sinn — wie für Hegel —, sichtbar zu machen, daß alles Geist ist, daß keine Fremdheit zwischen dem arbeitenden Individuum und dem von ihm bearbeiteten Gegenstand besteht, weil beide in der höheren Einheit des dialektischen Prozesses des Geistes aufgehoben sind. Die Bearbeitung dient vielmehr der Aneignung der Natur durch den Menschen, der Vermenschlichung der natürlichen und von Haus aus „fremden“ Natur, die damit Kultur und Heimat für den Menschen werden soll. Es ist nicht so sehr der Unterschied zwischen Hegel und Marx, daß Hegel die höchste Form der Arbeit in der rein intellektuellen geistigen Bewältigung und Deutung der Wirklichkeit erblickt, während Marx an die konkrete sinnliche Arbeit denkt⁷⁾, sondern daß Hegel — auch in der materiellen Bearbeitung — einen anderen Sinn sucht als Marx. Daß Hegel die Arbeit als ein Mittel zur Vergeistigung des Menschen (vermöge der mit ihr verbundenen Askese) und als ein Mittel zum Aufweis der Geiststruktur der Natur (durch den Beweis der Nichtigkeit des dem Bewußtsein zunächst widerstehenden Äußeren ihrer Form) ansieht, während sie für Marx der Aneignung und Vermenschlichung der Natur durch den Menschen dient.

Im Kapital gibt Marx die ausführlichste und konkreteste Schilderung vom Wesen der menschlichen Arbeit, die ich hier in extenso zitieren möchte, und zu zeigen, daß es sich keineswegs um für den späteren Marx überholte Auffassungen des jungen noch „nicht marxistischen“ Marx handelt:

„Die Arbeit“, so heißt es dort, „ist ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber (diese Seite hatte Hegel vernachlässigt, I. F.). Die seiner Leiblichkeit angehörenden Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm einwirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur (die Vermenschlichung des Menschen durch den Menschen, I. F.). Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit. Wir haben es hier nicht mit den ersten tierartig instinktmäßigen Formen der Arbeit zu tun. Dem Zustand, worin der Arbeiter als Verkäufer seiner eignen Arbeitskraft auf dem Warenmarkt auftritt, ist in urzeitlichen Hintergrund der Zustand entrückt, worin die menschliche Arbeit ihre erste instinktartige Form noch nicht abgestreift hatte (derartige Urformen der Arbeit würde Hegel nicht als „Arbeit“ bezeichnen, weil ihnen das Spezifikum der Verdrängung der Begierde — und damit der Vergeistigung des Arbeitenden — noch fehlt, insofern ist er konsequent, wenn er die Arbeit erst zusammen mit der Herrschaft auftauchen läßt. I. F.). Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachsellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopfgebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt ...“ (Das Kapital, Berlin 1947, Bd. I, S. 185 f.).

Marx betont also gegenüber Hegel die Tatsache, daß die Arbeit (selbst die intellektuelle) stets eine materielle, natürliche Seite hat, daß sie nicht reine, von dem vorgefundenen Material unabhängige, Schöpfung, sondern Anverwandlung, Assimilation der Natur ist. In seinen Randglossen zum Gothaer Programm hat Marx diese Naturbedingtheit der menschlichen Arbeit noch einmal betont:

⁷⁾ Marx hat das selbst so (miß)verstanden oder sich zumindest mißverständlich ausgedrückt.

⁵⁾ Pater Gaston Fessard (S. J.) hat in der Vernachlässigung der politischen Seite dieses Urmodells gesellschaftlicher Dialektik den Grundfehler der marxistischen Konzeption erblickt und stellte die faschistische Isolierung des politischen Momentes (der Herrschaft) der marxistischen Isolierung des ökonomischen Momentes (der Arbeit) als ergänzendes Extrem gegenüber, wobei es sich erwiesen habe, daß das eine Extrem (in der Sowjetunion unter Stalin) ins andere umgeschlagen sei. Nur bei Hegel fände sich dagegen die volle Berücksichtigung der konkreten Wirklichkeit. Vgl. G. Fessard, „France prends garde de perdre ta liberté“, Paris 1946, 2. Auflage und „par delà le fascisme et le communisme“, Paris o. J. (1946).

⁶⁾ Es ist für die Situation des Marxismus kennzeichnend, daß die einzige konkrete Untersuchung dieses Problems ein in den USA lebender deutscher Gelehrter durchgeführt hat, während in der Sowjetunion nicht einmal die Fragestellung diskutiert wird. Vgl. Herbert Marcuse, „Eros und Kultur“, Stuttgart 1957.

„Die Arbeit ist nicht die Quelle alles Reichtums. Die Natur ist ebenso sehr die Quelle der Gebrauchswerte (und aus solchen besteht doch wohl der sachliche Reichtum!) als die Arbeit, die selbst nur die Äußerung einer Naturkraft ist, der menschlichen Arbeitskraft. . . . Ein sozialistisches Programm darf . . . solchen bürgerlichen Redensarten (wie: „Die Arbeit ist die Quelle alles Reichtums“, I. F.) nicht erlauben, die Bedingungen zu verschweigen, die ihnen allein einen Sinn geben. Und soweit der Mensch sich von vornherein zur Natur, der ersten Quelle aller Arbeitsmittel und -gegenstände, als Eigentümer verhält, sie als ihm zugehörig behandelt, wird seine Arbeit Quelle von Gebrauchswerten, also auch von Reichtum. Die Bürger haben sehr guten Grund, der Arbeit übernatürliche Schöpfungskraft anzudichten; denn gerade aus der Naturbedingtheit der Arbeit folgt, daß der Mensch, der kein anderes Eigentum besitzt als seine Arbeitskraft, in allen Gesellschafts- und Kulturzuständen der Sklave der anderen Menschen sein muß, die sich zu Eigentümern der gegenständlichen Arbeitsbedingungen gemacht haben . . .“ (K. M. F. E. Ausgewählte Schriften, Bd. II, S. 11).

Aber nicht nur die Arbeit selbst — auch die Aneignung, die Aufhebung der Vergegenständlichung ist ein zugleich bewußter und materieller Akt. Es genügt nicht, die Geistigkeit oder (Marxisch gesprochen) die Menschlichkeit eines Arbeitsproduktes, eines Kulturgutes zu erkennen, um es sich als Mensch anzueignen. Die Aneignung erfolgt mit allen — durch die Geschichte der Vermenschlichung des Menschbewußte Aneignung wie es eine allseitige bewußte Produktion (im Gegensatz zur einseitig spezialisierten unbewußten Produktion der Tiere) ist.

Der Mensch, der für Marx wie für Hegel wesentlich arbeitender, produzierender ist, kann daher für Marx erst und nur dort frei sein, wo er frei arbeiten und frei das Produkt seiner Arbeit sich aneignen kann. Die bloße Aufhebung der rechtlichen Abhängigkeitsverhältnisse und Privilegien der „Herren“ genügt nicht, weil die Abhängigkeit der Besitzlosen von den Eigentümern der Produktionsmittel bestehen bleibt. Der politisch befreite Knecht ist noch immer unfrei als Mensch der bürgerlichen Gesellschaft. Er kann weder frei über die Natur und die

Produktionsinstrumente als seine unentbehrlichen Arbeitsmittel verfügen, noch sich ungehindert das Produkt seiner Arbeit aneignen.

Marx nennt die Folge dieses Abhängigkeitsverhältnisses: Entfremdung. Der Arbeiter (und der Mensch ist wesentlich Arbeiter) kann sein Produkt, das ihm fremd und feindlich gegenübersteht, nicht aneignen, es gehört einem anderen. Er kann seine Arbeit deshalb auch nicht als eine freie Wesensäußerung seiner Menschlichkeit auffassen, sie erscheint ihm als durch die materielle Notwendigkeit abgezwungene „Skavenarbeit“, auch wenn er rechtlich vollkommen „frei“ ist. Er entfremdet sich daher letztlich seiner eigenen Menschlichkeit, weil ihm die Arbeit (die spezifische Eigenschaft des Menschen) zum bloßen Mittel für die Fristung der physischen (also unter-menschlichen, animalischen) Existenz wird.

Fassen wir zusammen:

Für Marx wie für Hegel ist die Arbeit das Wesen des Menschen. Während aber Hegel von ihr die Vergeistigung des Menschen erwartet und in der geistigen Aneignung der Wirklichkeit durchs menschliche Bewußtsein bereits die Freiheit erblickt, betont Marx die unaufhebbare materielle Seite aller Arbeit. Arbeit ist nur möglich, wo der Mensch sich zu einem Stück Natur als Eigentümer verhält, oder es ihm von einem Eigentümer überlassen wird.

Vermenschlichung des Menschen durch die veränderte (zur Kultur gemachte) Natur ist nur möglich, wenn der Mensch sich die Produkte seiner Arbeit allseitig aneignen, sie mit allen seinen Sinnen genießen kann. Die Arbeit selbst ist daher ebenso wie die Aneignung der Arbeitsprodukte von den Eigentumsverhältnissen abhängig. Der besitzlose Arbeiter kann weder arbeiten wann und was er will, noch kann er sich den Gegenstand seiner Arbeit allseitig aneignen. Arbeitsprodukt und Arbeitsprozeß selbst werden ihm daher fremd und mit seiner Entfremdung von ihnen entfremdet er sich seinem eignen (freien) Menschentum. Diese unterschiedliche Auffassung vom Sinn und den Bedingungen vermenschlichender Arbeit führt auch zu einer unterschiedlichen Vorstellung von der idealen Gemeinschaftsordnung.

3. Hegels und Marx' Gemeinschaftsideal⁸⁾

Hegels Gemeinschaftsideal ist der freie Staat, der Staat dessen Bürger den in der Gesetzgebung zum Ausdruck kommenden Gemeinwillen bejahen, weil er „Geist von ihrem Geiste“ ist, weil sie ihren eignen, vernünftigen (und allgemeinen) Willen in seinen Gesetzen wiederfinden. Wenn man diesen Gedanken genügend formalisiert, kann er zur Rechtfertigung jeder Staatsordnung dienen. Hegel aber war überzeugt, daß in der konstitutionellen Monarchie, der das Preußen der Reformen zustrebte, die vernünftige Staatsordnung (seiner Zeit) erreicht sei, und daß jeder vernünftig-denkende und geistige Mensch sich mit dieser Wirklichkeit werde versöhnen können.

Voraussetzung für die „Freiheit“ der Staatsbürger im Hegelschen Staate ist allerdings, daß sich diese „vergeistigen“, sich zur Bejahung ihres Wesenswillens, zu dem in ihnen ruhenden tieferen Gemeinwillen läutern. Im Schlagwort ausgedrückt: die vergeistigten Staatsbürger identifizieren sich mit dem Geist der bestehenden Verfassung und sind dadurch frei. In der Art und Weise, wie sich Hegel dann im einzelnen diese Vergeistigung vorstellt und wie er neben und unterhalb ihrer auch den Bedürfnissen der leiblichen Individuen (in der bürgerlichen Gesellschaft, dem „System der Bedürfnisse“) ihren berechtigten Spielraum einräumt, wird dieser demokratische Spiritualismus allerdings wieder etwas gemäßigt. Marx' Kritik richtet sich aber in erster Linie gegen das Prinzip.

Die Befreiung durch die Vergeistigung konnte Marx von seinem Menschenbild aus nicht akzeptieren. Sie schien ihm ebenso imaginär wie die

Vermenschlichung durch die vergeistigende Arbeit und die von ihr verlangte Askese. Konkret frei sein können die Menschen erst dann, wenn sie nicht mehr genötigt sind, sich auf die Höhe abstrakten Staatsbürgertums zu erheben, um die Gemeinschaft zu bejahen. Wenn sie als sinnlich-wirkliche Individuen in und durch die Gemeinschaft sich frei entfalten können. Wenn das Gemeininteresse ihnen nicht mehr fremd (entfremdet) als staatliches Gesetz gegenübersteht. Die Gemeinschaft, in der eine solche allseitige konkrete Freiheit der Individuen möglich sein wird, nennt Marx die „klassenlose Gesellschaft“. Erst dann, wenn alle Menschen gemeinschaftliche Eigentümer der Natur geworden sind und so die Bedingungen ihrer Arbeit „unter sich subsumiert haben“, kann jeder einzelne von ihnen zum „Gemeinwesen“ werden und „in und durch die Gemeinschaft“ frei sein. Die Identifikation des geistigen Citoyen mit dem objektiven Geist der Verfassung, wird überboten durch das bewußte Einswerden der konkreten Menschen mit der Gemeinschaft in der klassenlosen Gesellschaft.

Was ich soeben als „Gemeinschaftsideal“ bezeichnet habe, wird aber von Marx keineswegs als ideale Forderung aufgestellt und ethisch begründet. Er ist vielmehr davon überzeugt, daß die Entwicklungstendenzen der kapitalistischen Gesellschaft, die er in seinen ökonomischen Werken (namentlich im Kapital) untersucht hat, auf die Herbeiführung eines solchen Zustandes hindrängen. Seine Geschichtsphilosophie — unterstützt und weitergeführt in seiner Politökonomie — stehen systematisch gesehen an dem Ort, an dem bei den „utopischen Sozialisten“ der moralische Appell steht. Man darf sich aber auf der anderen Seite diese „geschichtsphilosophische Fundierung“ nicht so vorstellen, als habe Marx damit einen Automatismus beschreiben wollen, dem wir nur passiv zuzuschauen haben. Die entscheidende Bedeutung der geschichtlichen

8) Der Terminus „Ideal“ darf eigentlich weder für Hegel noch für Marx verwendet werden, ihrer Geschichtsphilosophie zufolge ist ein von der Totalität des Prozesses isoliertes Ideal ein völlig leeres und sinnloses Postulat. Es handelt sich vielmehr um das sinnvolle und werthafte Ziel, auf das sich die Geschichte dank der ihr innewohnenden Dynamik zubewegt.

Entwicklung erblickte er vielmehr darin, daß sie im Proletariat eine Klasse produziert, die tendenziell die Gesamtgesellschaft umfaßt und innerhalb derer die Gemeinsamkeit der Interessen über die Interessengegensätze siegt, so daß sie sich zu einer solidarischen Gemeinschaft bewußt zusammenschließen und auf Grund dieses Zusammenschlusses zum selbstbewußten kollektiven Subjekt der Revolution werden kann. Der dialektische Prozeß besteht also hier in den folgenden drei entscheidenden Phasen:

1. In der — durch die dem Geschichtsprozeß immanente, objektive Vernunft bedingten — Entstehung des Proletariats (einerseits) und der modernen industriellen Produktion mit der Möglichkeit der allseitigen Bedürfnisbefriedigung (andererseits).

2. In dem Erwachen dieses Proletariats zum Selbstbewußtsein und

3. In der „umwälzenden Praxis“, der proletarischen Revolution und der auf sie folgenden selbstbewußten geschichtlichen Planung, in die der Prozeß der Selbstbewußtwerdung umschlägt.

Es handelt sich also um einen doppelten dialektischen Umschlag:

1. um den Umschlag der objektiven Situation in das Bewußtsein dieser Situation und ihrer Bedeutung (Prozeß der Selbstbewußtwerdung des Proletariats) und

2. um den Umschlag des Selbstbewußtseins in umwälzende Praxis (einen materiell-objektiven Prozeß).

Den ersten Umschlag will Karl Marx mit Hilfe seiner zahlreichen Schriften und Reden vorantreiben, indem er den objektiv-vorhandenen (oder „entstehenden“) Sinn des Gesellschaftsprozesses bewußt macht. Den zweiten Umschlag kann nur das kollektive Subjekt (das Proletariat) selbst vollziehen. Das Denken von Marx erfäßt die Gesamtwirklichkeit als eine einheitliche Totalität. Es ist diese sich entwickelnde gesellschaftlich-geschichtliche Totalität, die in Marx zum Bewußtsein durchbricht und im Proletariat den Boden für dieses Selbstbewußtsein bereitet, und es ist die gleiche geschichtliche Totalität, die sich selbst als „umwälzende Praxis“ der proletarischen Revolution begreift und bewegt.

Der berühmte Satz aus dem Vorwort zur „Kritik der politischen Ökonomie“ von Marx: „Es ist nicht das Bewußtsein, das das Sein, sondern umgekehrt das gesellschaftliche Sein, das das Bewußtsein bestimmt“, soll nicht das Bewußtsein zu einem ohnmächtigen Reflex der objektiven, materiellen Wirklichkeit machen, sondern nur die Behauptung seiner Unabhängigkeit, seiner Isolierbarkeit bekämpfen. Das aus dem gesellschaftlichen Sein des Proletariats hervorgehende (in ihm als Möglichkeit angelegte) Klassenbewußtsein kann daher durchaus umschlagen in die gesellschaftliche Wirklichkeit der umwälzenden Praxis. An diesem Umschlagen in die revolutionäre Aktion beweist es erst seine „gegenständliche Wahrheit“.

Zweiter Teil

Die Auffassung des Verhältnisses von Marx und Hegel bei den Ideologen der marxistischen Arbeiterbewegung

1. Führende Theoretiker der zweiten Internationale ¹⁾

Die große Bedeutung, die Hegels Philosophie für Marx gehabt hatte, geriet im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Teil in Vergessenheit, zum Teil gab man sich auch bewußt Mühe, den Einfluß dieses spekulativen Denkers auf den Wissenschaftler Marx zu bagatellisieren. In einer veränderten geistigen Situation schien es nicht mehr opportun, allzulaut sich aufs Erbe der klassischen deutschen Philosophie zu berufen, wie es doch noch Engels in seiner Schrift „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ (1888) getan hat. Positivismus, Szientizismus und neukantianische Erkenntnistheorie beherrschten das Feld. Ernst Häckel und nicht Hegel galt unter Gebildeten und Halbgebildeten als der führende Denker der Epoche. Diesem Wissenschaftsideal und dieser weitverbreiteten materialistischen Weltanschauung des Kleinbürgertums paßte sich auch der Marxismus an. An die Stelle des Hegelschen Wissenschaftsbegriffs, mit seiner Behauptung des abschließenden und absoluten Wissens, trat der Begriff moderner objektiver und wertfreier (Natur) wissenschaft. Während Karl Marx — in der Nachfolge Hegels — von seiner kommunistischen Philosophie behauptet hatte, daß sie „das Rätsel der Geschichte löst“, daß sie die geschichtliche Substanz vollständig durchsichtig und selbstbewußt macht, wurde nun der positiv-wissenschaftliche Charakter der Marxschen Ana-

lysen hervorgehoben. Friedrich Engels verglich Marx mit Darwin ²⁾ und glaubte ihn durch diesen Vergleich zu ehren. Im Kapital habe er die Naturgesetze der kapitalistischen Gesellschaft analysiert, wie Darwin die natürliche Evolution. Der Zusammenhang zwischen den ökonomischen Arbeiten von Marx und seiner Kritik der entfremdeten Welt wurde nicht mehr gesehen. Die Einheit von Norm und Wirklichkeit, die für Hegels wie für Marx' Geschichtsdenken charakteristisch ist, ging verloren.

Hegel hat immer wieder seine Verachtung für das „ohnmächtige und leere Sollen“, für eine subjektiv-moralisierende Kritik zum Ausdruck gebracht. Karl Marx hat sich im gleichen Sinne gegen die subjektivistisch gewordenen Linkshegelianer seiner Zeit und die utopischen Sozialisten gewandt, welche glaubten durch einen bloßen Appell an die Gesinnung materielle Verhältnisse „umwälzen“ zu können. Bei beiden aber war die Wertung als wesentliches Moment in die dialektische Bewegung des Geschichtsprozesses eingegangen. Hegel glaubte an die dem Gang des Weltgeistes immanente Vernunft und Sittlichkeit, Marx an die Kraft der sich bewußt werdenden Menschlichkeit des Menschen.

Diese Einheit von Norm und Wirklichkeit, Sein und Wert konnte in einem „wissenschaftlichen Sozialismus“, der sich nach dem Ideal der wertfreien (Natur) Wissenschaften orientierte, nicht aufrechterhalten

1) Vgl. hierzu vor allem die Ausführungen von Karl Korsch in „Marxismus und Philosophie“, Leipzig 1930, 2. Aufl., S. 79 ff. und neuerdings Lucien Goldmann, „Propos dialectiques, y a-t-il une sociologie marxiste?“ in Temps Modernes 13^e année 1957, S. 729—51.

2) Vgl. Friedrich Engels in seiner Rede am Grabe von Marx: „Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, so entdeckte Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte“ (Marx u. Engels ausgew. Schriften, Bd. II, S. 156) und Julius Schaxel, Darwinismus und Marxismus, in „Der lebendige Marxismus“, Festgabe an Karl Kautsky.

bleiben. Wenn sich bei Friedrich Engels noch beide (der Hegelsche und der positivistische) Wissenschaftsbegriffe in einer dem Autor selbst nicht bewußten unreinen Amalgamierung finden, so trat bei den Epigonen bald die Hegelsche Komponente ganz zurück.

Die Folge davon war, daß die „orthodoxen“ Marxisten dieser Zeit (vor allem Karl K a u t s k y und P l e c h a n o w) den Marxismus in zwei einander ergänzende Teile auseinanderreißen mußten: in die rein wissenschaftliche (wertfreie) Lehre von den Gesetzen der Gesellschaftsentwicklung (den historischen Materialismus und die Politökonomie) einerseits und die „sozialistische Politik“ andererseits, die sich auf diese wissenschaftlichen Einsichten stützte, sich ihrer bediente, wie sich der Techniker naturwissenschaftlicher Erkenntnisse bedient. Die reinste, geradezu klassische Formulierung dieser Auffassung vom Wesen des Marxismus finden wir bei R u d o l f H i l f e r d i n g im Vorwort zu seinem berühmten Buch „das Finanzkapital“, das noch heute zur „Rüstkammer des Marxismus-Leninismus“ gerechnet wird, obgleich sich Hilferding später vom revolutionären Marxismus entschieden abgewandt hat.

„Es ist eine, wenn auch . . . weitverbreitete, so doch falsche Auffassung, meint Hilferding, Marxismus mit Sozialismus (also die Marxsche Theorie mit der sozialistischen Praxis I. F.) zu identifizieren. Denn logisch, nur als wissenschaftliches System betrachtet, also abgesehen von seinen historischen Wirkungen, ist Marxismus nur eine Theorie der Bewegungsgesetze der Gesellschaft, die die marxistische Geschichtsauffassung allgemein formuliert, während sie die marxistische Ökonomie auf die Epoche der Warenproduktion anwendet . . . Die Einsicht in die Richtigkeit des Marxismus . . . ist durchaus keine Abgabe von Werturteilen und ebensowenig eine Anweisung zu praktischem Verhalten. Denn etwas anderes ist es, eine Notwendigkeit zu erkennen, etwas anderes, sich in den Dienst dieser Notwendigkeit zu stellen“ (zit. nach der letzten Ausgabe Berlin, 1955 S. 4).

Das Verhältnis von Theorie und Praxis ist hier völlig mit dem identisch, das für die moderne Technik charakteristisch ist. Bei Marx dagegen sollte die Theorie zum existierenden Elend des Proletariats noch das Bewußtsein des ganzen Ausmaßes dieses Elends und der Entfremdung hinzufügen, um durch dieses Bewußtsein den Umwälzungsprozeß der Gesellschaft voranzutreiben. Die Theorie schlug hier notwendig in Praxis (in kollektive Aktion) um, während Hilferding die Analyse der Evolutionsgesetze von der Praxis der sozialistischen Politik völlig trennt. Er hält es daher durchaus für möglich, daß ein besonders „raffiniertes“ Kapitalist, sich der gleichen Marxschen Analysen bedient, um eine arbeiterfeindliche Politik erfolgreicher durchführen zu können!

Diese veränderte Auffassung des Marxismus und die in ihr zum Ausdruck kommende Abkehr von einer dialektischen Auffassung der geschichtlichen Totalität, in die die Aktion und die zu ihr hinführende Werbung mit einbezogen ist, kann man mit der sozialen Funktion in Verbindung bringen, die die F ü h r e r einer mächtig angewachsenen Arbeiterbewegung gegenüber ihren Anhängergruppen in einer nicht-revolutionären Phase hatten. Insoweit sich diese Führer als Subjekte künftigen politischen Handelns verstanden, mußte ihnen die Verwendbarkeit des Marxismus als wissenschaftliche Richtschnur höchst wünschenswert erscheinen.

Während sich die einen (Kautsky u. seine Anhänger) darauf verließen, daß die Evolution sich mit der von Marx analysierten Naturnotwendigkeit durchsetzt³⁾, sahen die anderen (allen voran Lenin) ihre Aufgabe immerhin noch darin, die in ihrer Richtung fixierte Entwicklung durch politische Aktionen voranzutreiben. Die Berufung auf den Wissenschaftscharakter der Theorie machte diese Führer aber gleichzeitig zu unangreifbaren Autoritäten für die noch unzulänglich geschulten und „unwissenschaftlich“ denkenden Parteigenossen. Die festgelegte Orthodoxie schließlich ließ einen Wechsel der Führung als überflüssig erscheinen. Wenn sich alle sozialistische Politik doch auf wissenschaft-

liche (und daher eindeutige) Analysen stützt, wäre es sinnlos die hervorragenden Kenner und Anhänger dieser Theorie von der Spitze der Partei zu entfernen. Der Kampf um die marxistische Rechtgläubigkeit war schon damals ein Kampf um die Macht.

Während aber die orthodoxen Denker der Sozialdemokratie — getreu dem Buchstaben von Marx — jede moralische oder ethische „Ergänzung“ der Theorie ablehnten und sie lediglich durch eine rein pragmatisch verstandene Politik komplettierten, entstand vor allem außerhalb der SPD eine ethische Variante des Marxismus. Zu ihr zählen die „Kathedersozialisten“ unter den Ökonomen, vor allem aber auch Philosophen wie Karl Vorländer, Natorp, Cohen, Conrad Schmidt usw. Besonderes Aufsehen erregte der Vortrag Vorländers über „Kant und Marx“ (1904). Die Anknüpfung an Kant erschien in der geschilderten Situation auch für den Marxismus als durchaus konsequent. Auch Kant hatte ja eine rein kausal-deterministische wissenschaftliche Erkenntnis (der Phänomene) mit einer sich dieser Erkenntnis bedienenden (ethischen) Praxis verbunden. Nachdem man daher aus der Hegelschen (und Marxschen) Einheit von Sein und Wert den Wertgesichtspunkt eliminiert hatte, war es nur folgerichtig, wenn man auch das ethische Moment isoliert behandelte. Damit setzte man sich zwar in Gegensatz zum Buchstaben der Marxschen (antiutopischen und antimoralistischen) Lehre, konnte aber wenigstens den ethischen Gehalt des Marxismus retten. Diese Position schien sogar die größere Überzeugungskraft für sich zu haben. Denn, wenn ein oft zitierter Ausspruch des positivistischen Mathematikers Henri Poincaré lautet, daß es keine imperativen Folgerungen aus indikativen Prämissen gibt, konnten die Orthodoxen schwer beweisen, daß man die mit wissenschaftlicher Objektivität erkannten Entwicklungsgesetze der kapitalistischen Gesellschaft begrüßen und zu ihrer beschleunigten Durchsetzung beitragen mü s s e.

Es ist daher nicht weiter verwunderlich, daß Karl Kautsky in einer gegen Vorländer gerichteten Schrift „Ethik und materialistische Geschichtsauffassung“ (1906) am Ende selbst die Notwendigkeit eines sittlichen Ideals für die Sozialdemokratie anerkennt. Wie weit sich die Marxinterpretation bei Kautsky und Plechanow von einer dialektisch-hegelschen entfernt hat, könnte man nur durch eine gründliche Analyse der theoretischen Arbeiten dieser Autoren zeigen. Während Kautsky sich stärker an einen von Darwin und Häckel hervorkommenden Biologismus hält, finden sich beim Plechanowschen „Monismus“ vor allem spinozistische Züge, die immerhin noch eher eine Brücke zu Hegel bilden.

Noch weiter als die Orthodoxen wendet sich der revisionistische Flügel der Arbeiterbewegung von Hegel und der Dialektik ab. E d u a r d B e r n s t e i n⁴⁾ zog aus der Auffassung des Marxismus als einer empirischen Wissenschaft die Konsequenz, daß er ständig — ebenso wie alle anderen wissenschaftlichen Erkenntnisse — an der Wirklichkeit überprüft werden müsse. Diese Überprüfung der von Marx aufgestellten Prognosen, führte dann zur „Revision“ einiger bis heute vom Marxismus-Leninismus festgehaltener Dogmen.

Bernstein hat schon in den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts darauf hingewiesen, daß weder die Polarisierung der Gesellschaft um Bourgeoisie und Proletariat noch die Verelendung der Arbeiterschaft in dem Umfang eingetreten ist, wie sie Marx erwartet hatte. Die dogmatische Leugnung der von ihm aufgezeigten empirischen Fakten durch die Parteiorthodoxie hat er dabei — wenigstens teilweise — auf das verhängnisvolle Hegelsche Erbe: die Dialektik zurückgeführt.

Die Dialektik, deren Wesen er ebensowenig wie seine rechtgläubigen Zeitgenossen verstand, erschien ihm überhaupt als „der Fallstrick“, der die Marxisten an der notwendigen, rein-wissenschaftlichen Erkenntnis von Gesellschaft und Wirtschaft hindere. Bei seiner Kritik einzelner dialektischer Kategorien und Thesen kam er dabei gelegentlich zu Formulierungen, die sich viel später bei einem Antipoden Bernsteins — nämlich bei Stalin — wiederfinden. Die Geschichte entwickelt sich nicht dialektisch meint er und *„ich bin nicht der Ansicht, daß der Kampf der*

3) Vgl. zu Kautskys politischer Praxis und ihrem Verhältnis zur Ideologie die Arbeit von Erich Matthias, „Kautsky und der Kautskyanismus. Die Funktion der Ideologie in der deutschen Sozialdemokratie vor dem ersten Weltkrieg“ in Marxismusstudien, zweite Folge, Tübingen 1957, S. 151—197.

4) Vgl. zu Eduard Bernstein den Beitrag von Christian Gneuss in den Marxismusstudien, zweite Folge, Tübingen 1957, S. 198—226.

Gegensätze die Triebkraft aller Entwicklung ist. Auch das Zusammenwirken verwandter Kräfte ist eine große Triebkraft der Entwicklung" (Zur Theorie d. Geschichte des Sozialismus", Gesammelte Abhandlungen, Berlin 1904 S. 71).

Ganz ähnlich lauten die Thesen Stalins, daß die „Triebkräfte der Entwicklung der Sowjetgesellschaft“ im Sowjetpatriotismus, in der Freundschaft der Völker und dem engen Bündnis der Arbeiter und Bauern usw. bestehen. Orthodoxe Marxisten pflegen Bernstein vorzuwerfen, er vertusche die existierenden Gegensätze innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft, man kann den gleichen Vorwurf mit mindestens ebensoviel Berechtigung auch gegen Stalin erheben, der die gewaltigen Gegensätze, die in der Sowjetunion zwischen dem „führenden russischen Volk“ und den völkischen Minderheiten und zwischen der neuen Oberschicht und den „einfachen Werktätigen“ bestehen, geleugnet hat. Mit dem Unterschied freilich, daß sich Stalin zur Rechtfertigung der Sowjetgesellschaft der Dialektik (als einer Methode der Mystifikation, die sie auch sein kann) bedient hat und Bernstein nicht. Wenn Bernstein erklärt, dialektisches Denken sei überhaupt mit Wissenschaft unvereinbar (Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Stuttgart 1899 S. 26), so hat er für die nach dem Modell der Naturwissenschaft konzipierte Evolutionslehre der Gesellschaft zweifellos recht. Sinnvoll wird eine dialektische Konzeption nur dann, wenn in ihr auf das Verständnis des (immer wertbezogenen) Sinnes und sinnhafter menschlicher Tätigkeit (geschichtlicher Praxis) abgezielt wird. Nachdem Sinn und Wertgesichtspunkte aus der Theorie entfernt worden waren, hatte auch die Dialektik mit ihr nichts mehr zu schaffen, sie blieb dem System vollkommen äußerlich und konnte nur noch zu dessen brillantem Aufputz dienen, ohne einen wesentlichen Bestandteil des Ganzen zu bilden.

Während die Marxorthodoxie affektiv und interessenmäßig an den Buchstaben der Marxschen Lehre gebunden blieb, hat sich Bernstein im

Namen echter Wissenschaft im positivistischen Sinne von ihr freigemacht. Er mag sich weiter von Marx entfernt haben als Kautsky aber dafür kam er der wissenschaftlichen Wahrheit und der sozialen Wirklichkeit näher.

Zusammenfassung:

In der Periode der zweiten Internationale ging die Auffassung des Marxismus als einer dialektischen Interpretation der gesellschaftlich-geschichtlichen Totalität verloren. Alle Wertgesichtspunkte wurden aus der Theorie eliminiert (oder ignoriert) und dieselbe auf das Niveau einer positivistischen Tatsachenwissenschaft gebracht. Während aber die Orthodoxen unerschütterlich und ohne Rücksicht auf die widersprechende Empirie an dem Buchstaben der Lehre festhielten, revidierte sie Eduard Bernstein auf Grund empirischer Tatbestände. Mit der Eliminierung der dem Sein immanenten Norm wurde auch die Praxis von der Theorie getrennt. Das Verhältnis beider wurde (übrigens schon von Engels) im Sinne der Beziehung zwischen Naturgesetz und technischer Anwendung verstanden. Der Marxismus wurde zu einer Spielart des Positivismus während Engels und Kautsky ihn gleichzeitig zu einer evolutionistischen Weltanschauungslehre ausbauten (Darwin und Marx). Für diese ganze Periode ist also eine sowohl äußere wie innere Abkehr von Hegel charakteristisch. Die im Sinne einer positiven Naturwissenschaft verstandene Theorie verlor die bei Marx und Hegel entwickelte Einheit mit der geschichtlich-gesellschaftlichen Totalität und wurde zu einem bloßen Instrument der Erkenntnis oder zu einer Waffe im Klassenkampf. Die Zweideutigkeit des Wissenschaftsbegriffs, der einmal im Hegelschen, dann wieder im modern-naturwissenschaftlichen Sinne gebraucht wurde, ermöglichte schon bei Engels den stillschweigenden Übergang und die Anpassung an die herrschende Geisteshaltung der Zeit.

2. Lenin und Hegel ⁵⁾

Lenin hat — im Verhältnis zu den Ideologen der zweiten Internationale — eine neue Hinwendung des Marxismus zu Hegel vollzogen. Wie hoch er die Bedeutung Hegels einschätzte, geht aus einem berühmt gewordenen Zitat hervor, das im Schweizer Exil während des ersten Weltkrieges in der Zeit einer intensiven Beschäftigung mit Hegel entstanden ist:

„Man kann das ‚Kapital‘ von Marx und besonders das erste Kapital nicht vollkommen begreifen, wenn man nicht die ganze Logik Hegels durchstudiert und begriffen hat. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert keiner von den Marxisten Marx begriffen!“ (Aus dem philosophischen Nachlaß, Ost-Berlin 1949 S. 99).

Welche Motive lagen (1.) dieser Verstärkung des dialektischen und Hegelschen Elementes des Marxismus zugrunde? Und (2.) wie weit ging (bzw. welche Grenzen) hatte die Leninsche Konzeption des historischen Materialismus? Beide Fragen sollen in möglichster Kürze beantwortet werden:

1. Die stärkere Betonung des dialektischen und damit zugleich Hegelschen Elements in der Marxistischen Lehre ist zweifellos in erster Linie auf die revolutionäre Wendung zurückzuführen, die Lenin der russischen Sozialdemokratie gab. Mit der Aktivierung der revolutionären Seite des Marxismus ging notwendig eine vermehrte Akzentuierung der dialektischen Komponente einher. Dabei liegen die Wurzeln des Leninschen revolutionären Aktivismus zweifellos zum größten Teil in der spezifisch-russischen Tradition und in der besonderen Lage in der sich die russische Arbeiterbewegung befand ⁶⁾.

⁵⁾ Vgl. zu diesem Kapitel I. Fetscher, „Die Entstehung des dialektischen Materialismus als metaphysischer Weltanschauung“ in Ztschr. f. Theologie u. Kirche, 50. Jg., 1953, S. 184—207. Dort habe ich allerdings die Hegelnähe Lenins noch überschätzt.

⁶⁾ Vgl. zum Problem des Verhältnisses von westlich-marxistischer und spezifisch-russischer Tradition im Leninismus den Vortrag von Werner Markert „Marxismus und russisches Erbe in der Sowjetdemokratie“ in „Der Mensch im kommunistischen System“, Tübinger Studien zur Geschichte und Politik, Nr. 8, Tübingen 1957, S. 53—71.

Während Karl Kautsky alles von der mit naturnotwendiger Gesetzmäßigkeit zur Endkrise des Kapitalismus hindrängenden spontanen Entwicklung erwartete, während Eduard Bernstein einen allmählichen Übergang von der bürgerlichen Demokratie zum Sozialismus anstrebte und diesen Prozeß als eine schrittweise Anpassung der politisch-rechtlichen Ordnung an die sozialen Verhältnisse verstand, forderte Lenin eine bewußte revolutionäre Aktion. Die spontan sich vollziehende Entwicklung verstand er — im Anschluß an den revolutionären Marx — lediglich als die ermöglichende Bedingung der auf sie sich stützenden revolutionären Aktion.

Aber die Aktivierung des revolutionären Elementes der Marxschen Theorie war nur ein, wenn auch entscheidendes Motiv für Lenins Hinwendung zu Hegel. Eine gewichtige Rolle spielte die — durch die Brille Engels' gesehene — Hegelsche Dialektik auch beim weiteren Ausbau der materialistischen Weltanschauung. Während es das Hauptanliegen Engels' noch gewesen war, die bewußte Dialektik aus der deutschen idealistischen Philosophie in die materialistische Auffassung der Natur und Geschichte hinüberzuretten (Vorwort zum Anti-Dühring 1878), sah Lenin allerdings seine Hauptaufgabe umgekehrt in der Aufrechterhaltung und Verteidigung des Materialismus, und zog zu dieser Aufgabe die Hegelsche Dialektik heran ⁷⁾. Die einheitliche materialistische Weltanschauung erschien ihm als eine unerläßliche Voraussetzung für die Einheit der russischen Sozialdemokratie. Aus diesem Grunde bekämpfte er schon frühzeitig alle philosophischen Tendenzen, die ihm auf eine Abkehr von der reinen materialistischen Lehre hinzudeuten schienen. Dabei ist es übrigens für Lenin charakteristisch, daß er ein weit größeres Gewicht auf die Anknüpfung an die Tradition des französischen Materialismus des 18.

⁷⁾ Vgl. Karl Korsch, Marxismus und Philosophie, Leipzig 1930 ²⁾, S. 40 f., wo auch bereits (geradezu prophetisch) darauf hingewiesen wird, daß sich die Leninsche Philosophie im Gegensatz zu Engels ein „oberstes Richteramt gegenüber allen früheren, gegenwärtigen und künftigen Ergebnissen der einzelwirtschaftlichen Forschung“ anmaßt.

Jahrhunderts legte, als das in den westlichen marxistischen Parteien üblich war⁸⁾. Auch bei dieser Akzentverlagerung spielt die russische — revolutionäre Tradition eine große Rolle.

Nun schien Lenin der Materialismus von zwei Seiten her gefährdet: einmal von Seiten der auch unter sozialdemokratischen Theoretikern Einfluß gewinnenden neukantianischen Erkenntnistheorie und zum anderen von Seiten einiger philosophierender Naturwissenschaftler, die sich auf die neuesten Erkenntnisse der Physik stützten. In beiden Fällen diente Lenin die Hegelsche Philosophie als willkommener Bundesgenosse. So zitiert er z. B. mit freudiger Zustimmung Hegels Kant-Widerlegung⁹⁾ und macht sie sich zu eigen, obgleich die Basis dieser Hegelschen Kritik ja von ihm in keiner Weise geteilt werden konnte. Welche Bedeutung er der Hegelschen Dialektik für die materialistische Interpretation der Naturwissenschaften beimaß, geht aus einer Äußerung seines 1922 erschienenen Aufsatzes über „die Bedeutung des streitbaren Materialismus“ hervor, in der es u. a. heißt:

„Man muß bedenken, daß gerade aus dem jähen Umbruch, den die modernen Naturwissenschaften durchmachen, durch und durch reaktionäre Schulen und Schülchen hervorgehen. . . Wollen wir nun zu einer solchen Erscheinung (wie z. B. der Relativitätstheorie Einsteins) bewußt Stellung nehmen, so müssen wir begreifen, daß ohne solide philosophische Grundlage keine wie immer geartete Naturwissenschaft, kein wie immer gearteter Materialismus den Kampf gegen den Druck der bürgerlichen Ideen und gegen die Wiederherstellung der bürgerlichen Weltanschauung zu bestehen imstande sein werden. Um diesen Kampf zu bestehen muß der Naturforscher . . . dialektischer Materialist sein. Um dieses Ziel zu erreichen . . . muß das Studium der Dialektik Hegels vom materialistischen Standpunkt aus organisiert werden“ (zit. nach Lenin, Marx, Engels, Marxismus 2. erw. Aufl. Moskau 1947 S. 410).

Die größte Hegelnähe erreicht Lenin in seinen erst 1932 aus dem Nachlaß herausgegebenen Exzerptheften (filosofiskije tetradi), die in den Jahren 1914 bis 1916 im Schweizer Exil entstanden sind. Bei seiner Bemühung Hegels Logik und seine Geschichte der Philosophie „materialistisch zu lesen“ stellt hier Lenin immer wieder erstaunt die Nähe Hegels zum Materialismus fest. Zugleich ist er aber auch von der systematischen Einheit und Weite des Hegelschen Denkens beeindruckt und mag insgeheim in ihm ein Vorbild für eine umfassende materialistisch-dialektische Weltanschauung erblickt haben. Es ist deshalb auch kein Zufall, daß im Mittelpunkt der interpretatorisch-kritischen Bemühungen Lenins die Hegelsche Logik und nicht die viel lebendigere und wirklichkeitsgesättigtere aber weniger systematische Phänomenologie des Geistes stand. Die materialistisch umgedeutete Definition der Logik (der allgemeinen Kategorienlehre), die Lenin im Anschluß an Hegel anläßlich der Kommentierung der „Wissenschaft der Logik“ gibt, erscheint denn auch in allen sowjetischen Lehrbüchern als die Definition der materialistischen Dialektik bzw. der (wissenschaftlich-marxistischen) Philosophie überhaupt:

„Die Logik, schreibt Lenin, ist die Lehre nicht von den äußeren Formen des Denkens, sondern von den Entwicklungsgesetzen aller materiellen, natürlichen und geistigen Dinge, d. h. der Entwicklung des gesamten konkreten Inhalts der Welt und ihrer Erkenntnis, d. h. das Fazit, die Summe, die Schlußfolgerung aus der Geschichte der Erkenntnis der Welt“ (aus dem Philos. Nachlaß, Ost-Berlin 1949 S. 9)¹⁰⁾.

Mit Hegel versteht also auch Lenin die Logik nicht als eine bloße Lehre von den subjektiven Denkgesetzen, sondern hält sie für das Entwicklungs- und Bewegungsgesetz aller natürlichen wie geistigen Dinge,

8) Wie überhaupt in seiner philosophischen Grundorientierung war Lenin auch in diesem Punkte stark von G. W. Plechanow beeinflusst, der in seinen „Beiträgen zur Geschichte des Materialismus“ (1896) der Darstellung von Marx je ein Kapitel über Helvetius und Holbach vorausschickte. Außerdem war Lenin der Meinung, daß in Rußland der französische Materialismus des 18. Jh. als Bundesgenosse im aktiven Kampf gegen die Religion (die für ihn mit dem Aberglauben zusammenfiel) nützlich und notwendig sei.

9) Vgl. W. I. Lenin, „Materialismus und Empirio-kritizismus“ dt. Moskau 1947, S. 96 usw. und „Aus dem philosophischen Nachlaß“, Berlin 1949, S. 91, 93.

10) Wörtlich z. B. als Definition der Philosophie in der „Kleinen Sowjetischen Enzyklopädie“ (Malaja Sowjetskaja Enziklopedia), Bd. IX, Spalte 308.

für das Ordnungs- und Bewegungsgesetz der objektiven materiellen Welt wie für das Gesetz der subjektiven Bewußtseinsformen. Während sich aber Hegel diese Identität der Denk- und Seinsordnung und Bewegung aus der Einheit des alle Wirklichkeit durchwaltenden Logos zu deuten versuchte, erscheint bei dem Materialisten Lenin (wie schon bei Engels) die Einheit der Welt als vermittelt durch ihre „Materialität“. Daß damit zunächst nur ein terminologischer Gegensatz gegeben ist, kam Lenin nicht zum Bewußtsein.

2. Die Grenzen der Leninschen Annäherung an Hegel können durch folgende Hinweise angedeutet werden:

a) Bei aller Betonung des Momentes der Bewußtheit hat es Lenin doch nicht verstanden, den Umschlag des proletarischen Selbstbewußtseins in kollektive Aktion dialektisch zu interpretieren. Unter der bewußten revolutionären Aktion verstand er nicht die sich selbst vollkommen durchsichtig gewordene gemeinschaftliche Aktion aller Werktätigen, sondern die Führungstat der leninistischen Elitepartei. Nicht das kollektive Subjekt Proletariat, sondern dessen weise Führerin die Partei erscheint als selbstbewußter Autor der Revolution. Während der junge Marx gleichsam nur den Funken des Bewußtseins („die Philosophie“) ins Proletariat hineinschleudern wollte, um es zum Selbstbewußtsein des geschichtlichen Sinns seiner Lage und damit zur „umwälzenden Praxis“ zu befähigen, behauptet Lenin im Anschluß an eine Äußerung Kautskys¹¹⁾ die Notwendigkeit einer dauernden (jedenfalls über einen langen Zeitraum sich erstreckenden) Führungsorganisation, die die unmündig bleibenden Massen des Proletariats leitet und lenkt.

Wollte man nun das Verhältnis von Partei und Proletariat nicht „idealistisch“ als das einer Wesensidentität interpretieren, es aber auch nicht dialektisch-konkret als spannungsreiche Beziehung auffassen, weil das den unbedingten Führungsanspruch der Partei in Frage gestellt hätte, so gelangte man zu der von Lenin tatsächlich auch vertretenen mechanistischen Deutung, derzufolge alle Aktivität von der Parteizentrale ausgeht und mittels „Transmissionsriemen“ und „Hebel“ auf die Massen übertragen wird.

Als solche Transmissionsriemen fungieren die großen Organisationen wie Gewerkschaften, Genossenschaften, Sportvereine usw. die im Gegensatz zu der Eliteorganisation der Partei, die in erster Linie „Berufsrevolutionäre“ umfaßt, dem gesamten Proletariat offenstehen. An dieser Leninschen Auffassung des Verhältnisses von Partei und Proletariat hat Rosa Luxemburg schon 1904 Kritik geübt,¹²⁾

Paul Levi hat in seiner Einleitung zu Rosa Luxemburgs nachgelassener Arbeit über die Oktoberrevolution den undialektischen Charakter der Konzeption Lenins besonders unterstrichen:

„Für Lenin, meint er, zerfällt das Proletariat ganz offenbar in zwei scharf getrennte Teile: den einen, der ‚heranzieht‘, den anderen Teil der ‚herangezogen‘ wird und die Verbindung zwischen diesen beiden Teilen ist, wie das Bild des Heranziehens oder das so häufig gebrauchte Bild des ‚Hebels‘ zeigt, dem Gebiet der Mechanik entnommen . . .“ (zit. nach R. Luxemburg, Die Russische Revolution mit einer Einleitung zum vierzigsten Jahrestag der Oktoberrevolution von Bernhard Krauß, Hamburg 1957, S. 29).

b) Wenn aber nicht mehr das Proletariat als solches sondern die Partei Subjekt der entscheidenden geschichtlichen Umwälzung war, konnte auch die geschichtlich-gesellschaftliche Totalität nicht wie bei Marx als seine Einheit gefaßt werden, die zum Selbstbewußtwerden hindrängt und durch die Bewußtwerdung zur umwälzenden Praxis gelangt. Die Theorie des historischen Materialismus wurde vielmehr — wie bei den oben genannten Denkern der zweiten Internationale — als eine wertfreie und objektive (den Gegenstand, nicht uns selbst betreffende!) Wissenschaft verstanden, an der sich das Handeln, wenn es erfolgreich sein will, orientieren muß. Diesem technizistischen Denken entstammte daher auch nicht zufällig das

11) Im dritten Teil meiner Abhandlung komme ich unter 1. „Der Stalinismus und Hegel“ noch einmal auf diesen Zusammenhang zurück.

12) Vgl. Rosa Luxemburg, „Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie“, in „Die Neue Zeit“, 22. Jg. 1904, S. 484—492 und 529—535.

Vokabular dort, wo Lenin sich nicht auf „Klassikertexte“ berufen konnte, sondern „schöpferisch“ den Marxismus weiterentwickeln mußte.

c) Aus dieser Auffassung des Marxismus als einer wissenschaftlichen Theorie, die wie jede andere ein a u ß e r h a l b des menschlichen Bewußtseins und unabhängig von ihm ablaufendes Geschehen analysiert, folgte auch die von Lenin entwickelte E r k e n n t n i s t h e o r i e. Mit seiner naiv-realistischen Abbildtheorie weicht Lenin nicht nur am weitesten vom ursprünglichen Marxismus und von Hegel ab, sondern fällt auch hinter den kritischen Standpunkt Kants zurück. Das Bewußtsein „spiegelt“ nach Lenin das objektiv außerhalb des Bewußtseins liegende, materielle Sein wider und ist zu dieser Leistung befähigt, weil es selbst „materiell“ ist. Die Kantsche Erkenntnistheorie, die ja gerade den Anspruch der Newtonschen Physik auf Allgemeingültigkeit fundieren wollte, erscheint ihm als „agnostizistisch“. Mit Friedrich Engels behauptet er, das „Ding an sich“ sei durch die experimentelle und industrielle „Praxis“ widerlegt (vgl. G e o r g L u k á c s' Widerlegung dieser Engellschen These in „Geschichte und Klassenbewußtsein“ S. 146f)¹³). Da ja schon für die Theoretiker der zweiten Internationale der prinzipielle Unterschied des sinnhaften, von uns selbst produzierten geschichtlich-gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses von dem natürlichen verkannt worden war, konnte Lenin auch nicht verstehen, daß für die geschichtliche Welt ein anderes Verhältnis von Bewußtsein und Sein gültig ist, als für die außermenschliche Natur. Während die Natur immer nur partiell und lediglich in ihrer kausalen Struktur von uns erfaßt werden kann, können wir die von uns gemachte Kultur (und das geschichtlich-gesellschaftliche Geschehen, das in ihr seinen Niederschlag findet) — nach der aus Hegelschem Erbe stammenden Überzeugung von Marx — mit dem Durchbruch zum proletarischen Klassenselbstbewußtsein in seiner T o t a l i t ä t erfassen und zugleich in seinem Sinn

v e r s t e h e n (vgl. Marx' Hinweis auf Vico, Das Kapital Bd. I. S. 389 Anm. 89).

Diese Erfassung des Ganzen und das Verstehen seines Sinnes ist sogar nur eine andere Formulierung für die gewaltige historische Bedeutung, die Marx der proletarischen Revolution zuschreibt.

Für Lenin ist deshalb zwar der Erkenntnisprozeß eine „fortschreitende Annäherung an die absolute Wahrheit“, er kann diese aber — wie es der Situation der Naturwissenschaften tatsächlich entspricht — niemals in ihrer Gänze fassen. An die Stelle der adäquaten Erfassung der Totalität tritt der (schlecht) unendliche Prozeß der Annäherung an die Wahrheit.

Die Widerspiegelungstheorie bringt Lenin aber auch in „bedenkliche“ Nähe zum Idealismus! Soll es nämlich nicht bei der bloßen „sinnlichen Gewißheit“ als angemessener Widerspiegelung des objektiven Seins bleiben, muß das „begrifflich gefaßte Naturgesetz“ die Wirklichkeit „tiefer widerspiegeln“ als die Sinne es vermögen:

„Dadurch daß das Denken des Konkreten zum Abstrakten aufsteigt, entfernt es sich . . . nicht von der Wahrheit, sondern kommt ihr näher. Die Abstraktion der Materie, des Naturgesetzes, die Abstraktion des W e r t e s (sic!) usw. mit einem Worte alle wissenschaftlichen Abstraktionen spiegeln die Natur tiefer, getreuer, vollständiger wider“ (Aus dem Philos. Nachlaß S. 83 vgl. auch S. 101, 115, 299).

Während Hegel alle Wirklichkeit in die Bewegung des Geistes aufgelöst hatte, glaubte Marx für die menschliche Welt das Absolute in der selbstbewußten kollektiven Aktion des Proletariats gefunden zu haben. Lenin fällt hinter beide zurück, indem er als „tiefste Schicht“ der Wirklichkeit ein (geistiges) Naturgesetz begreift, dem sich unser Bewußtsein in (unvollendbarem) Prozeß annähert.

3. Georg Lukács' und Karl Korsch's hegelianisierende Marxinterpretation

a) G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein (1923)

Mit der Aufsatzsammlung „Geschichte und Klassenbewußtsein“ (1923) von Georg Lukács erreicht die Selbstinterpretation des Marxismus einen seither nicht mehr erreichten Höhepunkt. Das zentrale Problem des Lukácsschen Buches ist die Frage nach der Rolle der Dialektik im Marxschen System. „Diese Frage aber ist gleichbedeutend mit der nach dem Verhältnis zwischen Marx und Hegel“ (Josef Révai in seiner Besprechung des L'schen Buches im Archiv f. d. Gesch. des Sozialismus u. d. Arbeiterbewegung XI Jg. 1925, S. 227).

In seinem Vorwort bemerkt Lukács selbst: „Die Behandlung des Problems der konkreten und geschichtlichen Dialektik ist . . . unmöglich, ohne auf den Begründer dieser Methode, auf Hegel und auf seine Beziehung zu Marx näher einzugehen. Die Warnung von Marx davor, Hegel wie einen ‚toten Hund‘ zu behandeln, ist aber sogar für viele gute Marxisten eine vergebliche gewesen . . . Dabei hebt Marx diese Gefahr mehrfach scharf hervor. So schreibt er z. B. über Dietzgen: „Es ist ein Pech für ihn, daß er gerade Hegel nicht studiert hat“ (Bf. an Engels v. 7. 11. 1868) Und in einem anderen Brief (11. 1. 1868): Die Herren in Deutschland glauben, daß Hegels Dialektik ein ‚toter Hund‘ ist. Feuerbach hat viel auf dem Gewissen in dieser Hinsicht. Er hebt (14. 1. 1858) die ‚großen Dienste‘ hervor, die ihm das Wiederdurchblättern von Hegels Logik für die Methode der Bearbeitung der Kritik der pol. Ökonomie geleistet haben. Doch es kommt hier nicht auf die philologische Seite der Beziehung von Marx zu Hegel an; nicht darauf, was die A n s i c h t von Marx über die Bedeutung der Hegelschen Dialektik für seine Methode gewesen ist, sondern darauf, was diese Methode s a c h l i c h für d e r M a r x i s m u s b e d e u t e t“ (s. 8.).

Es geht also in diesem Buch weniger um den biographischen Nachweis der Bedeutung Hegels für den Denker Marx, als um die s a c h l i c h e Wichtigkeit, die die von Hegel erstmals mit vollem Bewußtsein entwickelte dialektische Methode für den Marxismus, die Ge-

schichtsdialektik von Marx gehabt hat. Daß es bei der Dialektik des Marxismus sich strukturell um die g l e i c h e handelt wie die Hegelsche wird dabei von Lukács nicht einfach vorausgesetzt, sondern auch mit Hilfe einer historisch-materialistischen Interpretation der Hegelschen Philosophie selbst bewiesen. Obgleich die 1948 erschienene Arbeit Lukács' über Hegel (Der junge Hegel, über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie, Europa-Verlag) nicht mehr auf dem Boden der hegelianisierenden Position von 1923 steht, bedeutet sie doch eine Ergänzung der schon damals entwickelten These, daß nämlich die Hegelsche Dialektik ebenso aus dem Versuch einer Interpretation der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Antagonismen hervorgegangen ist, wie die Marxsche, die insofern auf Hegel aufbauen und auf einer neuen (der konkretpraktischen) Basis an ihn anknüpfen konnte¹⁴).

Wichtig ist, daß L. als genuines „Anwendungsgebiet“ oder richtiger als d e n Geltungsbereich der Dialektik ausschließlich die menschliche Geschichte — nicht die Entwicklung der Natur begreift. Daß er von dem f u n d a m e n t a l e n Unterschied ausgeht, der zwischen einzelnen dialektischen interpretierbaren Zusammenhängen im Bereich der Natur und dem durch und durch dialektischen T o t a l z u s a m m e n h a n g der menschlichen Geschichte besteht. Daraus, daß Hegel in seiner Naturphilosophie den legitimen Anwendungsbereich der Dialektik überschritten hat, erklärte er die Ungereimtheiten und Merkwürdigkeiten mancher dort von ihm vertretenen Thesen. Diese Beschränkung der Dialektik auf Gesellschaft und Geschichte ermöglicht Lukács auch, den wesentlichen Unterschied zu sehen, der zwischen der „Wissenschaftlichkeit“ der Marxschen Geschichtsdialektik und der der modernen Naturwissenschaften besteht. Während die meisten Theoretiker der zweiten Internationale und alle Sowjetideologen der späteren Zeit (wie Kautsky, Hilferding, Plechanow und Lenin, Bucharin usw.) den historischen Materialismus als eine objektive, wissenschaftliche Lehre von den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft auffaßten, die in völliger Analogie zu

13) Vgl. hierzu das folgende Kapitel über Lukács' „Geschichte und Klassenbewußtsein“.

14) Vgl. die im dritten Teil dieser Abhandlung gegebene Inhaltszusammenfassung dieses Buches sowie die in Anm. 4 des ersten Teils genannte Arbeit von Fritz Behrens.

naturwissenschaftlichen Theorien steht und sich nur durch ihren andersartigen Gegenstand (und seine spezifischen Charakteristika, die durchaus nicht unterschlagen werden) von ihnen unterscheidet, bleibt Lukács der ursprünglichen Konzeption von Marx treu und begreift auch die Naturwissenschaften und die auf ihr basierende Technik als geschichtlich bedingte und von der dialektischen Geschichtstheorie zu erklärende Momente des gesellschaftlich-geschichtlichen Ganzen.

Daraus folgt, daß naturwissenschaftliches und technisches Denken ebenso zeit- und klassenbedingt sind, wie das philosophische Bewußtsein:

„es geht . . . nicht an, es ist sachlich unrichtig und unmarxistisch die Technik aus der Reihe der ideologischen Formen herauszunehmen und ihr der ökonomischen Struktur gegenüber ein selbständiges Dasein zuzusprechen“ (L. in seiner Besprechung von Bucharins „Theorie des histor. Materialismus“ (Archiv f. d. Gesch. des Sozialismus u. d. Arbeiterbeweg. Bd. XI S. 220).

Diese Herausnahme des naturwissenschaftlich-technischen Denkens aus der Totalität der Realdialektik des Geschichtsprozesses ist aber nicht nur für Bucharin, sondern in gleicher Weise für die (stalinistische) Sowjetideologie bis heute charakteristisch geblieben. Bucharin, so meint Lukács, habe den qualitativen Unterschied zwischen Natur und Gesellschaft übersehen, der darin besteht, daß in der Natur Gesetze, in der Geschichte dagegen nur Tendenzen aufgezeigt werden können.

Daß die Naturwissenschaft die Notwendigkeit bestimmter Prozeßabläufe, die marxistische Gesellschaftsbetrachtung dagegen nur die objektive Möglichkeit (eine Kategorie die L. in Gesch. und Klassenbew. im Anschluß an Max Weber entwickelt) eines revolutionären Prozesses nachzuweisen vermag. In unserem Zusammenhang ist es nur wichtig, festzuhalten, daß Lukács den Marxismus als eine Lehre von der konkreten Dialektik des Geschichtsprozesses begreift, und nicht — wie seit Engels und Plechanow üblich — als eine allgemeine und allumfassende Weltanschauungslehre. Bucharin steht seiner Überzeugung nach noch auf dem Boden des „anschauenden Materialismus“, weil er „die Naturwissenschaften und ihre Methode nicht einer geschichtsmaterialistischen Kritik unterwirft d. h. sie (nicht) als Produkte der kapitalistischen Entwicklung begreift, ihre Methode unbesehen, unkritisch, unhistorisch und undialektisch auf die Erkenntnis der Gesellschaft anwendet“ (a. a. O. S. 224).

Wenn aber auch die orthodoxe Sowjetideologie (Stalins) gegen Bucharin eingewandt hat, daß er zu wenig dialektisch denke, hat sie an der prinzipiellen These von der Identität naturwissenschaftlichen und marxistischen Denkens immer festgehalten. Sie stellt nicht das geschichtsdialektische Denken des Marxismus dem mechanistischen, auf einen fremden Gegenstand kontemplativ bezogene Denken der Naturwissenschaften gegenüber, sondern sucht vielmehr schon in der allgemeinen naturwissenschaftlichen Methode nach einzelnen dialektischen Zügen, um gleichzeitig die Dialektik für den politischen Kampf beibehalten und die Identität von Naturwissenschaft und Dialektik behaupten zu können.

Josef Révai hat in seiner bereits einmal zitierten Rezension darauf hingewiesen, daß die Dialektik bei den „orthodoxen“ revolutionären Denkern (wie Plechanow, den R. nennt, im Anschluß an ihn aber auch bei Lenin) zwar als Waffe im politischen Kampf noch verwandt wird (und auf dem Gebiet des Tageskampfes, der Strategie und Taktik der Revolution war Lenin zweifellos ein Genie), daß aber in der Theorie nur noch einzelne Momente oder Elemente der Dialektik begriffen werden, während der Gesamtzusammenhang letztlich mechanistisch versanden wird, wie ich am Beispiel der Deutung des Verhältnisses von Partei und Klasse bei Lenin gezeigt habe.

Mit Lukács Ablehnung der Auffassung des Marxismus als einer positiven Wissenschaft (nach Analogie der Naturwissenschaften) hängt aber auch seine Kritik an der Engels-Leninschen Erkenntnistheorie zu-

sammen. Dieser naive Realismus (die sogenannte Widerspiegelungstheorie) verkennt in der Tat den spezifischen Zusammenhang von Sein und Bewußtsein wie er in der sich entwickelnden gesellschaftlichen Totalität anzutreffen ist. Die Abbildtheorie ist ihrem Wesen nach undialektisch, auch dann, wenn sie den Prozeß des Abbildens selbst mit Hilfe dialektischer Kategorien beschreibt (wie es Lenin in seinen Randglossen zu Hegels Logik getan hat). Sie entspricht eher dem metaphysischen Materialismus des 18. Jahrhunderts als dem Niveau der konkreten Geschichtsdialektik, das der junge Marx erreicht hatte. Wenn Engels in seiner Schrift über „Feuerbach und den Ausgang der klass. deutschen Philosophie“ (und ähnlich im Anti-Dühring) davon spricht, daß die Unerkennbarkeit der Dinge an sich durch das Experiment und die Industrie, die z. B. das Alizarin künstlich herstellt, widerlegt, daß durch die Harnstoffsynthese das „Ding an sich“ zu einem „Ding für uns“ geworden sei, wendet Lukács kritisch gegen ihn ein, daß „für Hegel (und damit auch für einen konsequenten marxistischen Dialektiker) „an sich“ und „für uns“ nicht Gegensätze, sondern im Gegenteil notwendige Korrelate sind¹⁵⁾.

„Daß etwas bloß ‚an sich‘ gegeben sei, bedeutet für Hegel, daß es bloß ‚für uns‘ gegeben ist. Der Gegensatz des ‚für uns oder an sich‘ ist vielmehr das ‚für sich‘, jene Art des Gesetzseins, wo das Gedachtsein des Gegenstandes zugleich das Bewußtsein des Gegenstandes über sich selbst bedeutet“ (Gesch. u. Klassenb. S. 145 f).

So ist z. B. das Proletariat „an sich“ schon zu Marx Jugendzeit eine Klasse, d. h. „für ihn“, für das Bewußtsein von Karl Marx bildet es eine geschichtlich-gesellschaftliche Einheit. Für es selbst (für sich) ist es aber noch keine Klasse, sondern zerfällt in zahlreiche Gruppen und isolierte Einzelne. Das „für sich werden“ der Klasse, ihre bewußte Selbstkonstitution, wird — nach Lukács — zugleich bereits eine Umwälzung der Wirklichkeit einleiten, weil das Proletariat nicht seiner selbst bewußt werden kann, ohne mit und durch dieses Bewußtsein die verdringlichten Grundlagen der kapitalistischen Gesellschaft aufzuheben und aufzulösen.

„Das tiefstgehende Mißverständnis von Engels liegt . . . (daher) darin, daß er das Verhalten der Industrie und des Experiments (und nicht allein den einheitlichen revolutionären Akt des „Für-sich-werdens“ der Klasse des Proletariats I. F.) für Praxis — in dialektisch-philosophischem Sinne — hält. Gerade das Experiment ist die am reinsten kontemplative Verhaltensweise. Der Experimentator schafft ein künstliches, abstraktes Milieu, um das ungestörte Sichauswirken der zu beobachtenden Gesetze ungehindert . . . beobachten zu können. Er ist bestrebt, das materielle Substrat seiner Beobachtung — . . . — auf das rein vernunftgemäß ‚Erzeugte‘, auf die ‚intelligible Materie‘ der Mathematik zu reduzieren. Und wenn Engels bei der Industrie davon spricht, daß das so ‚Erzeugte‘ unsere Zwecke dienstbar wird, so scheint er die grundlegende Struktur der kapitalistischen Gesellschaft . . . für einen Augenblick vergessen zu haben. Daß es sich nämlich in der kapitalistischen Gesellschaft um ‚ein Naturgesetz‘ handelt, ‚das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht‘ (Marx, Nachlaß ed. Mehring Bd. I. S. 449). Die Industrie — insofern sie ‚Zwecke‘ setzt — ist im entscheidenden im dialektisch-geschichtlichen Sinne nur Objekt, nicht Subjekt der gesellschaftlichen Naturgesetze. . . Daß also die Industrie . . . nicht handelt sondern gehandelt wird.“ (a. a. O. S. 146 f).

Lukács versucht aber die undialektische Abbildtheorie weiter auch historisch-materialistisch zu verstehen.

„Die Auffassung, daß das Denken ein Produkt des Gehirns (und hieran hält — bei aller Verfeinerung — auch der heutige Diamat fest) und darum mit den Gegenständen der Empirie übereinstimmend ist, ist

15) Vgl. z. B. Karl Marx: „Diese Entäußerung des Bewußtseins hat nicht nur negative, sondern auch positive Bedeutung und 4. diese positive Bedeutung nicht nur für uns oder an sich (was also auch für Marx ein und dasselbe ist I. F.), sondern für es, das Bewußtsein (von dem hier berichtet wird I. F.) selbst“ („Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt“, aus dem Pariser Manuskript von 1844 abgedruckt in K. Marx, F. Engels, Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, Berlin 1953, S. 87).

eine ebensolche Mythologie wie die (Platonische I. F.) von Wiedererinnerung und Ideenwelt“ (a. a. O. S. 221).

„Gerade der Punkt worin sich für das historische Denken (von Marx und Lukács. I. F.) die Übereinstimmung von Denken und Sein enthüllt, daß sie nämlich beide — unmittelbar, aber bloß unmittelbar — eine dinghafte starre Struktur haben, zwingt dem undialektischen Denken diese unlösbare Fragestellung (wie können Bewußtsein und Wirklichkeit außerhalb des Bewußtseins übereinstimmen? I. F.) auf. Aus dem starren Gegenüberstehen von Denken und (empirischem) Sein folgt einerseits, daß sie unmöglich in einem Verhältnis der Abbildlichkeit stehen können, andererseits aber, daß das Kriterium des richtigen Denkens nur auf dem Weg der Abbildlichkeit gesucht werden kann. Solange der Mensch sich anschauend kontemplativ verhält, kann seine Beziehung sowohl zu seinem eigenen Denken wie zu den ihm umgebenden Gegenständen der Empirie nur eine unmittelbare Beziehung sein. Er nimmt beide in ihrer — von der geschichtlichen Wirklichkeit (die für L. die eigentliche und umfassende Totalwirklichkeit ist I. F.) produzierten Fertigkeit hin . . . seine mythologischen (!) Fragestellungen richten sich nicht darauf, aus welchem konkreten Boden die Starrheit dieser beiden Grundgegebenheiten entstanden ist, welche . . . Momente in ihnen selbst stecken, die in der Richtung einer Überwindung dieser Starrheit am Werke sind, sondern bloß darauf, wie das unveränderte Wesen dieser Gegebenheiten als Unverändertes doch zusammengebracht und als solches erklärt werden könnte“ (a. a. O.).

Jeder undialektische Materialismus — und auf dem Standpunkt der Abbildtheorie ist jeder Materialismus undialektisch — ist mit Rickert zu reden ein „Platonismus mit umgekehrtem Vorzeichen“ (a. a. O. S. 220). Ein wirklicher Fortschritt liegt nach Lukács nur in einer solchen Auffassung der Wirklichkeit, die diese als Totalität aller Momente begreift.

„Nur indem das Denken als Wirklichkeitsform, als Moment des Gesamtprozesses erscheint, kann es dialektisch die eigene Starrheit (die es dem außerhalb des Bewußtseins existierenden Sein entgegenstellt I. F.) überwinden, einen Charakter des Werdens (und damit der Wirklichkeit I. F.) annehmen.“

Die Identität von Sein und Bewußtsein, von objektivem Prozeß und subjektivem Bewußtsein des Prozesses wird erreicht in der selbstbewußten Aktion des Proletariats, das die Widersprüche der Gegenwart als die ermöglichenden Bedingungen der freien Gestaltung seiner Zukunft begreift: Hier liegt das eine, entscheidende Beispiel für die historische Realdialektik, um die es Karl Marx ging, nicht in den als unzulänglich zurückzuweisenden naturwissenschaftlichen Beispielen Engels'.

„Denken und Sein sind also nicht in dem Sinne identisch, daß sie einander ‚entsprechen‘, einander ‚abbilden‘, daß sie miteinander ‚parallelllaufen‘ oder ‚zusammenfallen‘ (alle diese Ausdrücke sind nur versteckte Formen einer starren Dualität) sondern ihre Identität besteht darin, daß sie Momente eines und desselben real-geschichtlich dialektischen Prozesses sind. Das, was das Bewußtsein des Proletariats ‚abbildet‘, ist also das aus dem dialektischen Widerspruch der kapitalistischen Entwicklung entspringende Neue und Positive. Mithin etwas, was keineswegs vom Proletariat erfunden oder aus dem Nichts ‚geschaffen‘ wird, vielmehr die notwendige Folge des Entwicklungsprozesses in seiner Totalität ist, das aber erst in das Bewußtsein des Proletariats gehoben, vom Proletariat praktisch gemacht aus einer abstrakten Möglichkeit zu einer konkreten Wirklichkeit wird. Diese Verwandlung ist aber keine bloß formelle, denn das Wirklichkeitswerden einer Möglichkeit, das Aktuellwerden einer Tendenz bedeutet eben die gegenständliche Umwandlung der Gesellschaft, die Veränderung der Funktionen ihrer Momente und damit die sowohl strukturelle wie inhaltliche Veränderung sämtlicher einzelner Gegenstände“ (a. a. O. S. 223 bis 224).

Damit sind wir bei dem Zentralbegriff Lukács angekommen: dem praktischwerdenden Klassenbewußtsein des Proletariats.

Von hier aus ergibt sich auch der überzeugendste Einblick in den von ihm gesehenen Zusammenhang des Marxismus mit Hegel und darüber hinaus mit der vorangehenden klassischen deutschen Philosophie überhaupt. Bourgeoisie wie Proletariat erleben unmittelbar das gleiche gesellschaftliche Sein und suchen beide dieses Sein in seiner Totalität zu erfassen. Der Zusammenhang, in dem Marxismus und Hegelianismus stehen, muß daher aus dem Zusammenhang der konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Ganzheit heraus verstanden werden. Es gilt zu zeigen, inwiefern Hegel das Ganze nur in einer „mystifizierten“ Gestalt erfassen konnte und wodurch es dem Bewußtsein des Proletariats (das in Marx durchbricht) gelingt, über die Schranke des bürgerlichen Bewußtseins Hegels hinauszugelangen. Lukács geht also davon aus, daß wenigstens prinzipiell das philosophische Problem für beide das gleiche war: sich Rechenschaft abzulegen von dem Ganzen, das im Grunde auch von Hegel als der Geschichtsprozeß und die Gesellschaft, die uns trägt verstanden wird. Die klassische deutsche Philosophie wird daher interpretiert — nicht als ein rein „geistiges Phänomen“, — wie sie sich selbst vielleicht verstanden hat und wie sie in den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie erscheint —, sondern als der — notwendig ideologisch bleibende — Lösungsversuch der Problematik des gesellschaftlichen Seins des Kapitalismus. Etwas überspitzt ausgedrückt: die klassische deutsche Philosophie wollte das gleiche, was auch Marx will, aber sie vermochte es nicht wahrhaft zu verwirklichen, weil sie nicht bis zum konkreten Subjekt-Objekt der Geschichte (dem Proletariat) durchstieß. Die objektive Schranke der bürgerlichen Gesellschaft war zugleich die Schranke des Bewußtseins der bürgerlichen Philosophie.

Die Bedeutung der klass. deutschen Philosophie erblickt Lukács darin, daß sie — gipfelnd in Hegel — zu einem klaren Bewußtsein der erst vom Marxismus ganz gelösten Problematik gelangte. So stellt schon die Einsicht Kants, daß die fürs kontemplativ bleibende Bewußtsein unlösbaren Antinomien durch die Praxis (in der praktischen Vernunftskritik) gelöst werden können, einen fruchtbaren Ausgangspunkt für Fichte und Hegel dar. Im deutschen Idealismus entsteht „Im Gegensatz zum dogmatischen Hinnehmen einer — subjektsfremden — bloß gegebenen Wirklichkeit, . . . die Forderung: von dem identischen Subjekt-Objekt aus jede Gegebenheit als Produkt dieses identischen Subjekts-Objekts, jede Zweiheit als abgeleiteten Spezialfall dieser Ureinheit zu begreifen. Diese Einheit ist aber Tätigkeit.“ (a. a. O. S. 136).

Fichte nennt sie Tathandlung, und Hegel glaubt das Subjekt dieser Tathandlung im Geist (u. a. im Weltgeist, der die Geschichte produziert) entdeckt zu haben.

Nun hat Marx aber Hegel vorgeworfen, daß sein Weltgeist die reale Geschichte nur zum Schein produziert habe, daß es sich also im Grunde hier nur um einen Mythos handelt, mit dessen Hilfe wir uns nachträglich den sinnvollen Gang der Geschichte deuten. Die Geschichte wurde von Hegel zwar schon als der Ort erkannt, an dem die Lösung der Probleme der klass. dt. Philosophie liegen, aber die Geschichte selbst erscheint noch nicht als reale und profane Geschichte, weil sie nicht von ihrem realen Subjekt aus gesehen wird. Deshalb kann seine Philosophie nur zum (allerdings mit großartiger Klarheit gelungenen) Aufweiser der Antinomien der bürgerlichen Gesellschaft (die in ihrer ganzen Realität festgehalten werden und nur durch eine idealistische Konstruktion gleichsam überwölbt erscheinen) gelangen, nicht zu ihrer praktischen Überwindung.

„Die klassische Philosophie befindet sich . . . entwicklungsgeschichtlich in der paradoxen Lage, daß sie darauf ausgeht, die bürgerliche Gesellschaft gedanklich zu überwinden (weil diese überhaupt nur gedacht werden kann, wenn man sich ihrer Unmenschlichkeit produzierenden Widersprüche bewußt wird, I. F.), den in ihr und von ihr vernichteten Menschen spekulativ zum Leben zu erwecken, in ihren Resultaten jedoch bloß zur vollständigen gedanklichen Reproduktion der bürgerlichen Gesellschaft gelangt ist“ (a. a. O., S. 164).

Nur die Art, wie diese bürgerliche Gesellschaft als notwendig deduziert wird: die dialektische Methode, drängte auch praktisch

über diese hinaus, konnte diese ihre Bedeutung aber erst im Proletariat verwirklichen. Durch Hinweise auf Schillers ästhetische Briefe und die von ihnen aufgeworfenen Probleme des ganzen unentfremdeten Menschen in einer unmenschlich gewordenen (entfremdeten) Wirklichkeit, sucht Lukács zu zeigen, daß es auch dem bürgerlichen Denken der klassischen Epoche, um die Wiederherstellung des Menschen ging. Er weist aber zugleich — im Anschluß an die Kritiken des jungen Marx — nach, daß der „wahre Mensch“ hier immer nur als abstrakter (rein geistiger, oder künstlerischer, von der Gesellschaft isolierter und nur ideell auf sie bezogener) Mensch erscheint. Die Probleme, mit denen sich das bürgerliche Denken abmüht: die Einheit der Totalität der Wirklichkeit zu erfassen (als Produkt einer Tathandlung, aus der Subjekte und Objekte in ihrer Trennung hervorgehen und auf welche sie als Momente zurückbezogen sind) und die Vermenschlichung des Menschen sind aber die gleichen Probleme, die der Marxismus zu lösen unternimmt. Lukács anerkennt also in dem klassischen bürgerlichen Denken (für das spätbürgerliche ‚apologetisch‘ gewordene Denken würde er nicht das gleiche behaupten), daß es sich um ein echtes (für es freilich unlösbares) Problem müht, und daß es humanistisch ist. Seine stalinistischen Kritiker verwechseln meist die — marxistisch interpretierbare — Schranke des bürgerlichen Bewußtseins mit einer moralischen Minderwertigkeit desselben und die notwendig idealistisch erscheinenden Lösungsversuche mit einer bewußten „Kampfansage“ an den Materialismus, der in undialektischer und unhistorischer Weise als eine allezeit revolutionäre Theorie angesehen wird.

Die Überwindung Hegels durch Marx erfolgt nicht durch eine materialistische Kritik (im Sinne Feuerbachs), sondern wird ermöglicht dadurch, daß Marx im Proletariat tatsächlich das reale Subjekt-Objekt der Geschichte, das „Wir“, dessen Handlungen wirklich die Geschichte ist, aufzeigen konnte (vgl. a. a. O., S. 161). Die Überlegenheit des Proletariats gegenüber der Bourgeoisie beruht daher für ihn nicht darauf, daß es über eine besonders „wissenschaftliche“ Methode der Sozialforschung verfügt, sondern daß nur von seinem Standpunkt aus die Totalität der Gesellschaft erkannt und damit zugleich umgewälzt werden kann. Die verdinglichten Formen der Wirklichkeit (die für das bürgerliche Denken in ihrer Starre unaufhebbar schienen oder höchstens ideell und daher scheinbar aufgehoben werden konnten) kann es als Prozesse zwischen Menschen begreifen, und den immanenten Sinn der Entwicklung, der in den vom bürgerlichen Denken erkannten Antagonismen nur negativ ins Dasein trat, positiv ins Bewußtsein heben (a. a. O., S. 215). Das Proletariat, das zum Selbstbewußtsein erwacht, ist aber in einem das Selbstbewußtsein der Ware (des für die kapitalistische Gesellschaft charakteristischen Strukturmoments der gesamten Wirklichkeit) und die Aufhebung seiner selbst als Ware; die Verwirklichung seiner Menschlichkeit (die mit Selbstbewußtheit identisch ist) treibt sein Selbstbewußtsein unmittelbar zur Aktion hinüber. Indem sich das Proletariat zur selbstbewußten Klasse konstituiert, wälzt es zugleich die Totalität um. Das Verhältnis von Theorie und Praxis ist hier ein prinzipiell anderes geworden als in den Naturwissenschaften oder der klassischen bürgerlichen Philosophie. Es kommt zur wirklichen und wirkenden Einheit beider. Das Bewußtsein, das in der bürgerlichen Philosophie und Wissenschaft kontemplativ bleibt, ist hier selbst zu einem aktiv-praktischen Prinzip geworden. In gewisser Weise erscheint daher bei Lukács das selbstbewußt gewordene Proletariat als die Verwirklichung des Intellektus archetypus von Kant, eines Bewußtseins, das seinen Gegenständen nicht nur die Form, sondern auch ihr Dasein verleiht. Allerdings darf das nicht im Sinne eines absoluten „Schöpfungsaktes“ verstanden werden. Das Proletariat kann nur das „von der geschichtlichen Dialektik zur Entscheidung Gedrängte ins Leben rufen“ (a. a. O., S. 195). Aber, da sein Bewußtsein „nicht das Bewußtsein über einen ihm gegenüberstehenden Gegenstand, sondern das Selbstbewußtsein des Gegenstandes ist, umwälzt der Akt des Bewußtwerdens die Gegenständlichkeitsform seines Objekts“ (a. a. O.).

Das zum Selbstbewußtsein erwachende Proletariat verändert mit diesem Akt bereits sein Sein und damit das der gesamten kapitalistischen

Gesellschaft, die von ihm getragen wird. Man darf aber Lukács nicht so verstehen, als wolle er die proletarische Aktion auf diesen Akt des Bewußtwerdens limitieren oder als glaube er, mit ihm sei bereits alles wesentliche geschehen. Worauf es ihm ankommt ist nur zu zeigen, daß sich hier geschichtlich-konkret ein Subjekt-Objekt der Totalität entwickelt, das alle starren und verdinglichten (zu Fetischen gewordenen) Gegenstände der kapitalistischen Gesellschaft in Prozesse auflösen und auf die Verhältnisse von Menschen (bzw. Klassen) zurückführen kann. Indem das Selbstbewußtsein des Proletariats (als Selbstbewußtsein der „Ware“ und damit der kapitalistischen Gesellschaft in ihrer Grundstruktur) die Tendenzen, die die eigentliche Wirklichkeit des gesellschaftlichen Seins darstellen, bewußt macht und ihnen so zur Verwirklichung verhilft, verwandelt es zugleich die „fetischisierten“, „verdinglichten“ starren Gegenstände in Prozesse. Das Selbstbewußtsein des Proletariats vollzieht damit an der Wirklichkeit den gleichen Prozeß, den Hegel dem Geist zugeschrieben hatte: es befreit sie zu sich selbst, verhilft ihr zum Durchbruch ins Freie. Aber während Hegels spekulatives Denken im Begreifen durch den Geist als Geist die Natur noch „zu sich heimkehren“ ließ, während er durchs Aufheben der Gegenstände ins Bewußtsein diese auf die Stufe ihres adäquaten Seins gebracht zu haben wähnte, bedeutet die Aufhebung der verdinglichten Gegenstände durchs selbstbewußte Proletariat die Befreiung der realen Prozesse, die in diesen gleichsam erstarrt und gefroren waren. Aus dem Selbstbewußtwerden des Proletariats geht daher ein wirklicher Bewegungsprozeß hervor, während die bewußte Aufhebung der objektiven Wirklichkeit im Geiste bei Hegel gerade jeden Realprozeß zum Stillstand bringen sollte.

Für Lukács ist die Bedeutung des Selbstbewußtwerdens des Proletariats als Klasse aber zugleich auch die wirkliche Erlösung von jenen Antagonismen der Wirklichkeit, die Hegel bloß spekulativ-imaginär aufgehoben hatte. Wenn es daher zur Konstituierung des Proletariats als Klasse nicht kommt, drängt der blinde Gang der kapitalistischen Gesellschaft (mit jener „naturgesetzlichen Notwendigkeit“, die auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht) stets aufs neue zur Reproduktion dieser Antagonismen, die zwar in ihrer Gestalt sich ändern mögen, aber prinzipiell unverändert bleiben. Für sie gilt dann das im übrigen oberflächliche Philisterwort: „plus ça change plus c'est la même chose“. Wenn der „Kairos“ versäumt wird und das Proletariat sich nicht rechtzeitig zur Klasse konstituiert, muß es am eigenen Leibe noch einmal als Objekt die Antagonismen der kapitalistischen Gesellschaft erleben. Der mißlungene Versuch, die nicht ergriffene „objektive Möglichkeit“ der Bewußtwerdung, kann man mit den mißlungenen Versuchen des Weltgeistes bei Hegel vergleichen, die er mit den orientalischen Gesellschaften unternommen hat, bis er im griechischen Volksgeist erstmals einen befähigten „Geschäftsführer“ seiner Firma fand.

Diese hegelianisierende Marxinterpretation Lukács hat J. Revaï in dem bereits mehrfach zitierten Bericht begeistert begrüßt. An einer Stelle aber ist sie ihm immer noch nicht hegelsch genug. Wenn nämlich das Proletariat auch in der Gegenwart als das konkrete Subjekt der Geschichte erscheint, so kann es doch nicht das einheitliche Subjekt der Gesamtgeschichte sein.

„Das moderne um den Kommunismus kämpfende Proletariat ist kein Subjekt der Antike, der feudalen Gesellschaft. Es begreift diese Epochen als seine eigene Vergangenheit . . . , aber es ist nicht ihr Subjekt.“

„Aber das Proletariat muß von seinem Standpunkt aus, um sich selbst begreifen zu können, ein einheitliches Subjekt der Gesamtgeschichte, das in ihm endlich mit seinem Objekt identisch wurde, in die Vergangenheit projizieren.“

Es befindet sich also — wenigstens in bezug auf die vergangene Geschichte — in der gleichen Lage wie Hegel, der den Weltgeist, der doch erst in seinem eigenen Bewußtsein „Wirklichkeit“ geworden war, an den Anfang der Geschichte zurückversetzen mußte, um ihn zum Subjekt derselben zu machen.

„Das Proletariat, das durch seine eigene Unmenschlichkeit das Nicht-Sein des Menschen aller Klassengesellschaften begriffen hat, setzt doch

irgendweldien ‚seienden‘ Menschen voraus, zu dessen ‚Natur‘ das Beherrschtwerden durch gesellschaftliche (blindwirkende) Naturgesetze nicht gehört, und dessen Verwirklichung durch das Proletariat das Ziel des Geschichtsprozesses ist, der also als bloßes Subjekt-Korrelat dem Geschichtsprozeß als ihm transzendent innewohnend zugeordnet werden muß. Der ‚Mensch‘ . . . ist ebenfalls Begriffsmythologie. Aber eine unvermeidliche Begriffsmythologie.“ (a. a. O., S. 235 f). Auf einen verwandten Standpunkt hat sich schon damals Ernst Bloch gestellt.

b) K. Korsch, Marxismus und Philosophie (1930)

Im gleichen Jahr wie Georg Lukács' „Geschichte und Klassenbewußtsein“ erschien in Grünbergs Archiv ein längerer Artikel von Karl Korsch unter dem Titel „Marxismus und Philosophie“, der wenig später auch in Buchform veröffentlicht wurde (ich zitiere nach der zweiten Buchauflage von 1930). In der Grundauffassung stimmt Korsch mit Lukács weithin überein.

Korsch geht von dem bekannten Phänomen aus, daß Hegel in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts unter den bürgerlichen Denkern kaum noch Anhänger hatte (wenn man von ein paar überlebenden Hegelianern wie Rosenkranz und Michelet absieht). Den Grund für diese Abwendung von Hegel findet er aber nicht — wie der bekannte Philosophiehistoriker Überweg in einer „allgemeinen Ermattung“ und der Tatsache, daß „man des gesteigerten Idealismus müde wurde und nach substanziellerer Geistesnahrung verlangte“, sondern im Übergang der revolutionären Bewegung vom Bürgertum auf das Proletariat. In Wahrheit sei in den vierziger Jahren bereits kein Abflauen, sondern eine tiefe Verwandlung der revolutionären Bewegung und damit auch des dialektischen (von Hegel herkommenden) Denkens erfolgt. Der Marxismus und Hegel stehen für ihn daher im gleichen Verhältnis zueinander wie die bürgerliche und die proletarische revolutionäre Bewegung:

„Wir begreifen“, führt Korsch aus, „daß das marxistische System, der theoretische Ausdruck der revolutionären Bewegung der proletarischen Klasse, zu den Systemen der deutschen Idealphilosophie (sic), dem theoretischen Ausdruck der revolutionären Bewegung der bürgerlichen Klasse, ideengeschichtlich (ideologisch) in ganz demselben Verhältnis stehen muß, in dem auf dem Gebiet der gesellschaftlichen und politischen Praxis die revolutionäre Klassenbewegung des Proletariats zur revolutionären bürgerlichen Bewegung steht. Es ist ein und derselbe geschichtliche Entwicklungsprozeß, in dem einerseits aus der revolutionären Bewegung des dritten Standes eine selbständige proletarische Klassenbewegung hervorgeht, andererseits der bürgerlichen Idealphilosophie die neue materialistische Theorie des Marxismus selbständig gegenübertritt. . . . Die Entstehung der marxistischen Theorie ist, hegelisch-marxistisch gesprochen, nur die andere Seite der Entstehung der realen proletarischen Klassenbewegung; beide Seiten zusammen erst bilden die konkrete Totalität des geschichtlichen Prozesses“ (S. 64 f).

Korsch behauptet also keineswegs eine „Unselbständigkeit“ des Marxismus, aber er sieht den Prozeß der Verselbständigung der Theorie in einem direkten Zusammenhang mit dem Prozeß der Verselbständigung der proletarischen Bewegung gegenüber der bürgerlich-liberalen, in deren Gefolgschaft sie anfangs noch stand. Dieses Herauswachsen, diese Überbietung der bürgerlichen revolutionären Bewegung durch die proletarische kommt ja auch sehr deutlich in den Formulierungen des jungen Marx zum Ausdruck, wenn er z. B. davon spricht, daß die (bürgerliche) Emanzipation des politisch-abstrakten Menschen (des Staatsbürgers) durch die Emanzipation des konkreten Menschen überboten werden soll.

Wie in der Theorie ging es Marx auch in der politischen Praxis darum, die von der Bourgeoisie aufgestellten Ziele (wie sie etwa in den Losungen der Französischen Revolution zum Ausdruck kamen) zu konkretisieren und zu realisieren, gegenüber ihrer angeblich notwendig abstrakt und formal bleibenden Pseudoverwirklichung im bürgerlich-liberalen Staat. Dieses Entsprechungsverhältnis ist aber für Korsch — wie für den jungen Marx selbst — nicht die Folge einer bloßen „Spiegelung“ des gesellschaftlichen Seins im Bewußtsein; sondern: der reale gesellschaftliche Prozeß und die Entwicklung der Theorie — bilden

zwei Seiten einer Ganzheit, eines Totalitätszusammenhangs. Es kann daher auch keine Rede davon sein, daß die Gesellschaft (als „Subjekt“) oder gar die „Materie“ das Bewußtsein kausal determiniert, während dieses lediglich ein „Reflex“ des materiellen Seins wäre; der Gesamtprozeß „wälzt“ sich vielmehr dadurch um, daß einmal die gesellschaftlichen Widersprüche bis zum Durchbruch des Bewußtseins dieser Widersprüche gedeihen und daß dann das Selbstbewußtsein dieses gesellschaftlichen Seins (wie es im Selbstbewußtsein des Proletariats als dem der Ware, der Keimzelle der kapitalistischen Gesellschaft erscheint) seinerseits das gesellschaftliche Sein vorantreibt. Die Ausdrücke „Sein“ und „Bewußtsein“ haben dabei das Mißliche an sich, daß sie feste Entitäten zu bezeichnen scheinen, während es sich in Wirklichkeit um Prozesse handelt.

Diese Auffassung der gesellschaftlichen Entwicklung als einer Totalität, die sich durchs Klassenbewußtsein des Proletariats umwälzt, ging aber dem Marxismus im Laufe des 19. Jahrhunderts verloren. In dem Maße, wie die Aussichten für eine proletarische Revolution schwanden, wurde auch die Theorie praktisch undialektisch und evolutionistisch. Die einheitliche Theorie löste sich in disjecta membra auf (S. 79 f). Die wertfreie und objektiv-wissenschaftliche Gesellschafts- und Wirtschaftstheorie steht schließlich unvermittelt der praktischen sozialistischen Politik gegenüber. Während der Revisionismus die Theorie an den praktisch reformistisch gewordenen Klassenkampf anpaßt und auf alle dialektischen „Phrasen“ (Bernstein) verzichtet, sucht die vulgär-marxistische Orthodoxie (Kautsky) an der revolutionären Theorie im Gegensatz zur Praxis festzuhalten, indem sie Theorie und Praxis voneinander löst.

Erst mit dem Eintritt in eine neue revolutionäre Geschichtsepoche hat sich — nach Korsch — diese Lage wieder geändert. Die beiden repräsentativen Gestalten hierfür sind ihm Lenin und Rosa Luxemburg. Beide erwecken die revolutionäre und dialektische Seite des Marxismus zu neuem Leben. Aber Korsch hat sich getäuscht, wenn er diese Neubelebung für eine Wiederherstellung der Hegel-Marx'schen Totalitätskonzeption hielt. Gegen diese Interpretation spricht schon Lenins Festhalten an der Engelsschen Widerspiegelungstheorie.

Dagegen war die revolutionäre Situation (zusammen mit der veränderten Einschätzung Hegels auch im „bürgerlichen Lager“) sicher der Anstoß für die vertiefte Aneignung des Marx-Hegelschen Denkens durch Lukács und Korsch selbst. Korsch wendet sich scharf gegen die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und (marxistischer) Wissenschaft im Sinne des Positivismus.

„Der wirkliche Gegensatz . . . beruhe vielmehr allein darauf, daß dieser wissenschaftliche Sozialismus der theoretische Ausdruck eines revolutionären Prozesses ist, der mit der völligen Aufhebung dieser bürgerlichen Philosophie und Wissenschaft, zugleich mit der Aufhebung derjenigen materiellen Verhältnisse, die in dieser Philosophie und Wissenschaft ihren ideologischen Ausdruck gefunden hatten, endigen wird“ (88 f).

Daß Korsch wie Lukács auch die Wissenschaft zu den ideologischen Gebilden rechnet, wurde von den Vertretern der beiden Marxismus-Orthodoxien (Kautsky einerseits und die sowjetische andererseits) immer wieder als ultralinken Radikalismus verurteilt. Man darf aber nicht vergessen, daß die reine (Natur) wissenschaft als solche hier nicht zur Debatte steht, sondern lediglich ihre ideologische Funktion für die Auffassung der Gesamtwirklichkeit und die Übertragung der in ihr entwickelten Denkweise und Methodik auf die Erfassung des gesellschaftlich-kulturellen Seins.

Wie Lukács weicht Korsch vor allem in der sogenannten Abbildtheorie von Engels und Lenin ab. Die Behauptung, daß das Bewußtsein, die Theorie lediglich ein abgeblaßter Reflex des eigentlich-wirklichen „materiellen“ Seins darstellt, erschien ihm als undialektisch und der Erfahrung widersprechend. Auch wenn man nachträglich (wie es schon Lenin und nach ihm Stalin getan hat) dem Bewußtsein die Fähigkeit zuschrieb (auf höchst geheimnisvolle Weise), aufs Sein zurückzuwirken, aus dem es hervorgegangen war, dessen bloßes Abbild

es ja sein sollte, blieb diese Lehre undialektisch, denn die Kategorie der *Wechselwirkung* bleibt im mechanischen Denken befangen. Das Bewußtsein, überhaupt die Theorien (Ideologien) sind kein Reflex, kein Abbild, sondern ein *Teilmoment* der Wirklichkeit und als solches aufs Ganze bezogen und fürs Ganze (und seine Struktur) von erheblicher Wichtigkeit. Das gilt selbst für die Wirtschaftstheorie:

„Auch die ökonomischen Vorstellungen stehen zur Wirklichkeit der materiellen Produktionsverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft nur scheinbar im Verhältnis des Bildes zu dem abgebildeten Gegenstand, in Wirklichkeit aber in dem Verhältnis, in welchem ein besonderer, eigentümlich bestimmter Teil eines Ganzen zu den anderen Teilen dieses Ganzen steht. Die bürgerliche Ökonomie gehört, zusammen mit den materiellen Produktionsverhältnissen, zu *dem Ganzen* der bürgerlichen Gesellschaft . . ., aber ganz ebenso auch die politischen und juristischen Vorstellungen und ihre scheinbaren Gegenstände, die von dem bürgerlichen Politiker und dem bürgerlichen Juristen, „den Ideologen des Privateigentums“ (Marx), in ideologisch-verkehrter Weise für *selbständige* Wesenheiten gehalten werden. Und ebenso . . . Kunst, . . . Religion und Philosophie der bürgerlichen Gesellschaft“ (S. 116).

Wie die Momente eines jeden Ganzen, das eine dialektische Einheit darstellt, stellt auch hier jedes Moment das Ganze unter einem bestimmten, eigentümlichen Gesichtspunkt dar, wobei Lukács zu zeigen versucht hat, daß für die Theorie der bourgeoisen Gesellschaft eine bestimmte *Undurchsichtigkeit*, die Irrationalismus-Schranke oder die „Ding-an-sich-Schranke“, die ein adäquates Erfassen des Ganzen verhindert, charakteristisch ist. Wenn daher in einem *wesentlichen* und entscheidenden Maße das Moment des Bewußtseins sich ändert, muß auch in allen anderen Momenten des Ganzen eine Veränderung vor sich gehen. Wenn das Funktionieren der kapitalistischen Gesellschaft und ihrer „Gesetze“ davon abhängt, daß die eben genannte Undurchsichtigkeit herrscht, können und müssen diese Gesetzmäßigkeiten aufgehoben werden, wenn sie einmal von einer genügend großen Menge von Menschen durchschaut worden sind. Das Durchschauen der hinter dem Rücken des Bewußtseins der handelnden (und damit eigentlich „Ge-handelten“) Menschen sich durchsetzenden Gesetzmäßigkeiten bedeutet aber ein anderes *Selbstverständnis* der Menschen, und da die Menschen in der Klassengesellschaft als Klassen agieren, kann dieses Selbstbewußtsein nur ein Klassen-Selbstbewußtsein sein. So kann man die Lukácssche Theorie des proletarischen Klassenbewußtseins und seiner historischen Funktion mit den Korsch'schen Konzeptionen in Verbindung bringen.

Korsch fügt denn auch seinem — erstmals im gleichen Jahre wie Lukács' Buch erschienenen — Aufsatz folgende Erklärung hinzu:

„Erst während der Niederschrift dieser Abhandlung erschien das Buch von G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein* (Berlin, Malik-Verlag 1923). Den auf einer breiteren philosophischen Grundlage aufgebauten Darlegungen des Verf., die vielfach die in dieser Abhandlung aufgeworfenen Fragen betreffen, kann ich, soweit ich bisher feststellen konnte, grundsätzlich freudig zustimmen. . . .“¹⁶⁾

Die Kritik der „offiziellen“ Parteitheoretiker in West und Ost hat sich denn auch in gleichem Maße gegen beide Denker gewandt. Während ihre Bücher bzw. Aufsätze in Intellektuellenkreisen rasch hohes Ansehen erwarben, konnten sich die Organisatoren und Führer der marxistischen Parteien nicht mit ihnen befreunden. Den Ursachen dieser bis heute bestehenden Aversion nachzugehen, ist eine der Aufgaben, die ich mir in der vorliegenden Abhandlung gestellt habe.

3. Die Kritik der Orthodoxen an Lukács und Korsch

Die philosophisch bedeutsamen Marx-Interpretationen von Lukács und Korsch fanden zwar in Intellektuellen-Kreisen große Beachtung und haben auf lange Zeit hinaus das Niveau der Diskussion bestimmt, bei den Vertretern der beiden Marxismus-Orthodoxien, der *Kautsky'schen* wie der *Lenin'schen* fanden sie jedoch einhellige Ablehnung. Auf dies merkwürdige Doppelphänomen hat schon Korsch selbst in der zweiten Auflage seines Buches hingewiesen und es durch das Fehlen eines genuin-dialektischen Denkens bei beiden zurückgeführt. Hinter der Ablehnung dieser echt-dialektischen Interpretation stand aber — unbewußt — die Ablehnung einer *Denkform*, die ihrem Wesen nach auf Sinndeutung und Verstehen ausgerichtet ist, und zwar durch kollektive Bewußtwerdung hindurch in Aktion umschlagen kann, aber nicht geeignet ist, in Analogie mit dem naturwissenschaftlich-technischen Denken instrumental als *Herrschaftswissen* zu funktionieren.

Karl Kautsky wendet sich in „Die Gesellschaft“, Jahrg. 1, Nr. 3 (Juni 1924) gegen Korsch, dem er vorwirft, sich „auf den primitiven Marxismus, auf die Erstlingswerke, die Marx und Engels vor ihrem dreißigsten Lebensjahr bis zu der Revolution von 1848 und ihren Nachwirkungen 1849 und 1850 verfaßt hatten“ zu stützen (S. 314), statt auf den „reifen“ Marxismus der zweiten Hälfte des Jahrhunderts. Der junge Marx wird als zu revolutionär verurteilt. Die hier von Kautsky gezogene Trennungslinie zwischen dem jungen, noch hegelianisch infizierten Marx und dem reifen „eigentlich marxistischen“, spielte später — vor allem nach Veröffentlichung der 1924 noch unbekanntenen Frühschrift von Marx „Nationalökonomie und Philosophie“ von 1844 — auch im leninistisch-stalinistischen Lager eine wichtige Rolle. Sie hat noch darin ihren Ausdruck gefunden, daß im ersten Band der neuen sowjetischen und sowjetzonalen Ausgabe der Werke von Marx und Engels (in 30 Bänden) diese für die gesamte gegenwärtige Marx-Diskussion in der freien Welt zentrale Schrift weggelassen wurde¹⁷⁾.

In dem Organ der Komintern (der „Internationalen Pressekorrespondenz“, Jahrg. 5, Nr. 34 [Sondernummer v. 12. 3. 1925]) erfolgt die autoritäre Verurteilung durch *Jan Sten*, der selbst zu der später verurteilten Gruppe *Deborins* gehörte, sich aber mit um so größerer Heftigkeit von Lukács und Korsch lossagt:

„In der Atmosphäre dieser wesentlichsten und größten Aufgaben (der Partei, die vorher beschrieben wurden) sowie in Ermangelung tiefeinschneidender und umfassender Traditionen auf dem Gebiet des dialektischen Materialismus bei den kommunistischen Parteien beginnt sich in ihren Reihen ein *entstellter falsifizierter Marxismus* zu formen. Als Beispiel derartiger Entstellungen und krankhaften Wucherungen mögen die philosophischen Leistungen von *Lukács*, *Korsch* und *Fogarasi* sowie von anderen dienen.

Diese philosophischen Konstruktionen von Lukács hängen zweifelsohne mit einer bestimmten Ära der Entwicklung der kommunistischen Parteien zusammen. Diese Philosophie, die eine *idealistische Entstellung* der dialektisch materialistischen, marxistischen Philosophie darstellt und in sehr vielen Dingen in den *althegelianischen Idealismus* zurückverfällt, offenbart in einigen ihrer Thesen einen unmittelbaren Zusammenhang mit den *linken Kinderkrankheiten* der politischen Praxis. Bei Lukács entsteht der Prozeß der Entwicklung des Selbstbewußtseins der Arbeiterklasse und wird abgeleitet aus der objektiven Gesetzmäßigkeit der historischen Entwicklung. Die gleiche falsche Auffassung der Wechselbeziehung zwischen Ökonomie und Ideologie . . . zeigt die idealistische Abweichung Lukács' in der Erklärung der Entwicklungsgeschichte der Arbeiterklasse.

16) In der zweiten Auflage seines Buches erklärt Korsch zwar, daß er sich „über die Tragweite der zwischen Lukács und mir neben vielen Gemeinsamkeiten unserer theoretischen Tendenz tatsächlich und nicht nur „im einzelnen“ bestehenden Meinungsverschiedenheiten (1923) nicht genügend klar“ gewesen sei, er stünde aber „dennoch in der Hauptsache, in der kritischen Stellung zu der alten und der neuen, der sozialdemokratischen und der kommunistischen Marx-Orthodoxie, objektiv auch jetzt noch in einer Front mit Lukács“ (S. 4 f.).

17) Von Seiten des kantianischen Marxismus hat Siegfried Marck Lukács kritisiert. Vgl. „neukritizistische und neuhegelsche Auffassung der marxistischen Dialektik“ in „Die Gesellschaft“, Jg. 1, Nr. 6, S. 573—578, und „Die Dialektik im Denken der Gegenwart“, Bd. 1, Tübingen 1929, 3. Kap. 3. b) Georg Lukács' historische Dialektik, S. 122—129 und c) Auseinandersetzung mit Lukács, S. 130—135. In seiner Arbeit „Der Neuhumanismus als politische Philosophie“, Zürich 1938, kommt Marck noch einmal kritisch auf Lukács zurück.

Der 1921 im theoretischen Organ der KPD „Die Internationale“ — veröffentlichte Artikel von Lukács über das Thema „Spontaneität der Massen und Aktivität der Partei“ enthüllt mit restloser Klarheit den Zusammenhang der Philosophie Lukács' mit einem subjektivistischen Einschlag, d. h. mit den linken Kinderkrankheiten in der Politik . . .

Wir sehen, wie die falsche politische Abweidung (sic) ihren philosophischen Niederschlag findet“ (Imprekor 1925, S. 501).

Kautsky und Sten sind nicht die einzigen orthodoxen Kritiker, die sich gegen die „hegelianisierende“ Darstellung des Marxismus durch Korsch und Lukács wenden¹⁸⁾, aber ihre Einstellung ist doch charakteristisch. Zugleich macht diese einhellige Ablehnung durch beide Orthodoxen deutlich, daß es sich keineswegs um eine revolutionsfeindliche

18) Am repräsentativsten ist die Kritik, die Sinovjev in seinem „Bericht über die Tätigkeit und Taktik der Komintern“ 19. 6. 1924 in Moskau übt. Er führt dort u. a. aus: „Wenn der ungarische Genosse Lukács dasselbe (wie ein zuvor genannter „Revisionist“ I. F.) auf philosophischem und soziologischem Gebiet tut, werden wir es auch nicht dulden . . . Wir haben eine gleiche Strömung in der deutschen Partei. Genosse Graziadei (dem vorher „Sozialdemokratismus“ zur Last gelegt worden war) ist Professor, Korsch ist auch Professor (Zwischenruf: Lukács ist ebenfalls Professor). Wenn noch einige solche Professoren kommen und ihre marxistischen Theorien verzapfen, dann wird es schlimm um die Sache bestellt sein. Einen solchen theoretischen Revisionismus können wir in unserer Kommunistischen Internationale nicht ungestraft dulden“ (Internationale Pressekorrespondenz, 4. Jg. (1924), Nr. 79. 2. 7. 1924, S. 968. Kurz zuvor war bereits ein Bericht über die Rede Sinovjevs erschienen (Nr. 76 vom 28. 6., S. 931).

Daß der Deborinsche „menschewisierende Idealismus“ mit der Marxdeutung von Lukács und Korsch nichts gemein hat, geht schon daraus hervor, daß Deborin selbst in der Zeitschrift „Arbeiter-Literatur“ eine heftige Kritik an Lukács geübt hat, die sicher nicht aus taktischen Rücksichten zu erklären ist (Arbeiter-Literatur, Nr. 10, Oktober 1924, S. 615—640). Deborin und seine Gruppe haben — soweit ich das beurteilen kann — lediglich im Rahmen der durch Engels und Lenin vorgezeichneten Thematik der dialektisch-materialistischen Ontologie das dialektische Moment stärker betont, ohne eine prinzipielle Trennung der das Moment des Bewußtseins einbeziehenden gesellschaftlich-geschichtlichen Totalität von der äußeren (unter Abstraktion vom Menschen gedachten) Natur vorzunehmen. Sie nähern sich damit tatsächlich eher dem Systematiker Hegel an, während die „Schuld“ von Lukács und Korsch entgegen dem Buchstaben der offiziellen Kritik in Wahrheit mehr in einer Wiederbelebung des jungen Marx bestand.

Haltung handelt, die bekämpft wird, sondern vielmehr um eine solche, die den Bedürfnissen der Organisatoren und Manager der traditionalistischen SPD ebensowenig in den Kram paßte, wie den souveränen Manipulatoren der Massen in der KPdSU. Die ideologischen Ähnlichkeiten zwischen dem „Renegaten Kautsky“ (Lenin) und der Leninschen Orthodoxie sind größer als ihre auf verschiedenen (der Theorie als solcher äußerlich bleibenden) ethischen Wertungen beruhenden Gegensätze und die entgegengesetzten politischen Folgerungen, die aus diesen fließen, zunächst erkennen lassen. Kautsky optiert für Demokratie und Evolution, die Leninisten für Diktatur und gewaltsame Veränderung (später: Revolution von oben), aber die „Weltanschauung“, die von beiden vertreten wird, ist im Grunde nicht so sehr verschieden. Je geringfügiger aber die weltanschaulichen Gegensätze sind, desto heftiger pflegen sie betont zu werden.

(Wird in der nächsten Ausgabe der Beilage fortgesetzt)

Anmerkung

Dr. Iring Fetscher (geb. 4. 3. 1922 in Marbach am Neckar) studierte Philosophie an den Universitäten Tübingen und Paris, promovierte 1950 mit einer Arbeit über „Hegels Lehre vom Menschen“ und hat sich seither in einer Reihe von Arbeiten mit dem Problem des Marxismus beschäftigt.

Veröffentlichungen u. a.: Stalin, über dialektischen und historischen Materialismus, Text und kritischer Kommentar, Frankfurt 1957 (4. Auflage); Von Marx zur Sowjetideologie, Frankfurt 1957 (3. Auflage); Der wissenschaftliche Anspruch des dialektischen Materialismus, in „Christen oder Bolschewisten“, Stuttgart 1957; Einleitung zur A. Comte, Rede über den Geist des Positivums, Hamburg 1956. Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie in „Marxismusstudien“ (erste Folge) Tübingen, 1954; Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung in „Marxismusstudien“ (zweite Folge), Tübingen 1957. Struktur und Ideologie der modernen Tyrannei in „Gesellschaft, Staat, Erziehung“, Ztschr. f. polit. Bildung, Frankfurt 1957 Heft 5.

POLITIK UND ZEITGESCHICHTE

AUS DEM INHALT UNSERER NÄCHSTEN BEILAGEN:

Margarete Buber-Neumann: „Schicksale deutscher Kommunisten
in der Sowjetunion“

G. F. Hudson: „Chruschy's Komet“

Percy Ernst Schramm: „Polen in der Geschichte Europas“

Georg Stadtmüller: „Die sowjetische Umdeutung
der deutschen Geschichte“

Nachforderungen der Beilagen „Aus Politik und Zeitgeschichte“ sind an die Bundeszentrale für Heimatdienst zu richten. — Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung „Das Parlament“ zum Preise von DM 1,89 monatlich bei Postzustellung einschl. Beilage sowie Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preise von DM 5,— pro Stück einschließlich Verpackung zuzüglich Portokosten, nur an die Vertriebsabteilung, Hamburg 36, Gänsemarkt 21/23.

HERAUSGEBER: BUNDESZENTRALE FÜR HEIMATDIENST BONN/RHEIN KÖNIGSTRASSE 85