

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

Fortsetzung

IRING FETSCHER

Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel Politische Hintergründe einer philosophischen Diskussion

Dritter Teil

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

1. Der Stalinismus und Hegel

Seit den zwanziger Jahren, als unter hervorragender Mitwirkung Stalins der Leninismus zur allgemeinverbindlichen Weltanschauung für alle Kommunisten gemacht wurde, gilt die „linke Abweichung“ als eine nicht zu unterschätzende „Gefahr“ für die Reinerhaltung der Lehre und wird — namentlich unter deutschen Marxisten — jede intensivere Beschäftigung mit Hegel bereits als verdächtiges Anzeichen linksabweichlicher Tendenzen gewertet. Der 1931 von Mitin im Auftrag Stalins verkündete „Zweifrontenkrieg“ gegen rechte Mechanizisten und linke „menschewisierende Idealisten“¹⁾ (Hegelianer) hat später zu einer immer reservierteren Haltung der parteioffiziellen Ideologen gegenüber Hegel geführt. Soweit man doch auf ihn zu sprechen kam, begnügte man sich mit dem Wiederholen sanktionierter Aussprüche der „Klassiker“ Lenin und Stalin, oder behandelte dialektische Kategorien der Hegelschen Logik in völlig abstrakter Weise. Da die Jugendschriften von Marx als „noch nicht marxistische“ Arbeiten angesehen wurden, war es kaum in größerem Maße möglich, sich dort über die wahren Zusammenhänge, die nicht nur biographisch, sondern auch sachlich zwischen dem Denken Hegels und dem von Karl Marx bestehen, zu informieren²⁾.

Die geistige Situation in der SED und der von ihr beherrschten Welt kann nicht verstanden werden, ohne einen kurzen Hinweis auf das Verhältnis Stalins und des Stalinismus zur Hegelschen Philosophie. Stalins eigentümliche Einstellung gegenüber Hegel tritt schon deutlich in seiner ersten ideologischen Äußerungen (in der Schrift „Anarchismus oder Sozialismus“, Werke dt. Berlin 1950, Bd. I. S. 257 ff) zutage.

Auffallend ist zunächst, daß Stalin offenbar schon damals Hegel für einen durch und durch reaktionären Philosophen hielt, daß er die anarchistische Einschätzung Hegels als „Philosoph der Restauration“ billigt, zugleich aber dessen dialektische Methode als wissenschaftliche und revolutionäre Entdeckung gelten läßt. Dieses Auseinanderklaffen von reaktionärer Grundeinstellung und fortschrittlicher Erkenntnis erklärt er durch Hinweis auf eine Anzahl von Naturwissenschaftler, die gleichfalls keine Revolutionäre gewesen und denen dennoch wissenschaftliche Einsichten von großer Bedeutung zu danken seien:

„Mayer und Helmholtz waren keine Revolutionäre, aber ihre Entdeckungen auf dem Gebiet der Physik sind zu einer Grundlage der Wissenschaft geworden. Keine Revolutionäre waren Lamarck und

¹⁾ vgl. M. Mitin, „Über die Ergebnisse der philosophischen Diskussion“ in „Unter dem Banner des Marxismus“ v. Jg. (1931) S. 171—213, besonders „III. Der menschwistisch geprägte Idealismus der Deborinschen Gruppe“ S. 193—207. und „IV. Die Aufgaben des Zweifrontenkampfes in der Philosophie“ S. 207—213.

²⁾ Die Interpretation des Marxismus von den philosophischen Frühwerken aus wurde besonders durch die erstmalige Herausgabe der Pariser Manuskripte „Nationalökonomie und Philosophie“ angeregt. Ein Teil hieraus wurde erstmalig 1931 in dem Jahrbuch „Unter dem Banner des Marxismus“ S. 256—275 („Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt“) veröffentlicht, ein Jahr später erschien das Fragment zugleich in der Marx-Engels-Gesamtausgabe (Erste Abteilung Bd. 3) und in einer Auswahlausgabe von Arbeiten Marxs im Krönerverlag (Landshut-Meyer). Lukács und Korsch hatten sich 1923 lediglich auf die (unzugängliche) Mehringsche Nach-

lausgabe stützen können. Man darf aber nicht vergessen, daß eine ganze Anzahl Marxscher Frühwerke durchaus erreichbar war (z. B. Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie Einleitung (1843) und Zur Judenfrage (1843) in den Deutsch-französischen Jahrbüchern, Das Elend der Philosophie (1847) und „Die heilige Familie“ (1845) in selbständigen Buchausgaben). Während aber in der westlichen Welt diese Frühchriften immer mehr in den Mittelpunkt des Interesses rückten, wurden sie von der sowjetischen Parteiorthodoxie als vorwissenschaftliche Jugendsünden von Marx bagatellisiert. Der Weg zu einem tieferen Verständnis auch der späteren Werke von Marx war damit verbaut. Henri Lefebvre hat in seinem weiter unten genannten Aufsatz in den Temps Modernes darauf hingewiesen, wie fruchtbar in Frankreich zunächst im Anschluß an die neuentdeckten Jugendschriften die Marxismusdiskussion auch in Parteikreisen (nach 1945) gewesen sei, und wie sehr sich diese Situation unter dem Einfluß der Stalin-Shdanovschen Sowjetideologie und „Sowjetwissenschaft“ verändert habe.

Darwin, aber ihre evolutionistische Methode hat die biologische Wissenschaft auf die Füße gestellt. . . Warum kann man nicht die Tatsache zugeben, daß es Hegel trotz seines Konservativismus gelungen ist, die wissenschaftliche Methode herauszuarbeiten, die sich die dialektische nennt?" (Anarchismus oder Sozialismus, Werke Bd. I S. 265).

Diese Erklärung zeigt deutlich, daß Stalin der prinzipielle Unterschied zwischen naturwissenschaftlicher und philosophisch-historischer Erkenntnis völlig entgangen ist, daß für ihn die marxistische dialektische Methode eine „wissenschaftliche Methode“ wie jede beliebige andere ist, die in einem ebenso äußerlichen Verhältnis zu dem von ihr erfaßten Inhalt und zu der Person des Forschers steht wie die Methoden der

Kennntnis Hegels, andererseits auf die schon bei Engels auftauchende Gleichsetzung von Natur- und Gesellschaftswissenschaften zurück, die es ihm möglich machte Marx mit Darwin auf eine Ebene zu stellen.

Die schon 1906 von Stalin akzeptierte Einschätzung Hegels als Reaktionär wurde dann während des Zweiten Weltkrieges aus begrifflichen propagandistischen Gründen noch weiter zugespitzt und fand in einem Hinweis Stalins aus dem Jahre 1941, sowie in der Großen Sowjetenzyklopädie ihren Niederschlag. Dort heißt es:

„Am schärfsten kam der Kampf gegen den Materialismus zum Ausdruck in den Werken von Kant, Fichte, Schelling und Hegel, deren Philosophie die Reaktion der Aristokratie (!) auf die französische bürgerliche Revolution und den französischen bürgerlichen Materialismus des 18. Jahrhunderts verkörperte. Die deutschen Philosophen vor und nach 1800 brachten die Furcht und den Haß des deutschen Adels und der vor ihm dienenden schwachen und feigerzigen Bourgeoisie angesichts des revolutionären Sturzes der Feudalordnung in Frankreich zum Ausdruck“ (Große Sowjetenz. Reihe Länder der Erde I, Deutschland, Berlin 1953 S. 277).

Eine zweite Eigenart der Stalinschen Auffassung besteht darin, daß er nicht nur einen radikalen Bruch der historischen Entwicklung zwischen Hegel einerseits und Marx und Engels andererseits konstatiert, sondern diesen Bruch in eine geradezu unübersteigbare Kluft verwandelt hat. Der ideologische Dolmetsch Stalins in seinen letzten Lebensjahren A. S h d a n o v betonte daher in seiner bekannten Kritik von Alexandrovs Buch: „Geschichte der westeuropäischen Philosophie“, „daß Marx und Engels eine neue Philosophie geschaffen haben, die sich von allen vorhergegangenen . . . qualitativ unterscheidet“.

Dieser wesentliche Unterschied wird aber nicht darin gesehen, daß Marx den Ansatzpunkt für eine „Verwirklichung“ der Philosophie im Proletariat und dessen „umwälzender Praxis“ gefunden zu haben glaubte, sondern in der „Verwandlung der Philosophie in eine Wissenschaft“. Der Marxismus wird damit zu einem genauen Analogon von Comtes Positivismus. Daß hier der Stalinismus in der Engelschen Tradition steht, beweist ein Zitat aus Engels Schrift „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“, das Shdanov in diesem Zusammenhang bringt. Wenn man eingesehen hat, daß die Philosophen vergeblich nach der absoluten und allumfassenden Wahrheit streben, meint Engels: „läßt man die auf diesem Wege und für jeden einzelnen unerreichbare ‚absolute Wahrheit‘ laufen und jagt dafür den erreichbaren relativen Wahrheiten nach auf dem Weg der positiven Wissenschaften und der Zusammenfassung ihrer Resultate vermittelt des dialektischen Denkens“ (Ausg. Berlin 1951 S. 11 f).

Während noch Marx geglaubt hatte, auf dem (allerdings begrenzten aber für den Menschen zentralen) Gebiet der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit „das Rätsel lösen“ und mit der kollektiven Aktion des Proletariats die Substanz der historischen Bewegung gleichsam sich selbst völlig durchsichtig machen zu können, tritt hier die positive Wissenschaft an die Stelle der philosophischen „Hirnwebereien“. Die Philosophie wird „aufgehoben“, ohne vorher wie Marx forderte „verwirklicht“ zu werden. Die Verwirklichung der Philosophie aber bedeutete bekanntlich die konkrete Befreiung des konkreten Menschen im Gegensatz zur formalabstrakten Befreiung des spiritualistischen Staatsbürgers in der bürgerlichen Demokratie und in Hegels Staatsphilosophie. Diese Verwirklichung ist aber nicht zufällig in der Ideologie des Leninismus-Stalinismus unter den Tisch gefallen.

Während nämlich auf der einen Seite Hegel als reaktionär diffamiert und sein System als völlig überwunden deklariert wurde, näherte sich auf der anderen die Praxis der Stalinschen Ära (deren Ende auch heute noch nicht gekommen ist) immer mehr dem konservativ-interpretierten Hegelschen Idealbild an. Die faktische (unbewußte) Annäherung an Hegel war vielleicht auch eins der Motive für die gleich-

INHALT

Sie lasen zuletzt:

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 dieser Ausgabe:

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. Gropp's Polemik gegen Lukács und Bloch
4. Die Diskussion des Gropp'schen Artikels
5. Die politischen Hintergründe der stalinistischen Aversion gegen Hegel und den jungen Marx (Zusammenfassung)

Naturwissenschaften³⁾. Seine historische Einschätzung Hegels ist ahistorisch und natürlich auch nicht „marxistisch“ im Sinne der von Marx versuchten soziologischen „Situierung“ der Ideologien. Wolfgang Harich weist denn auch mit Recht darauf hin, daß Hegels dialektische Methode (man denke nur an die Kategorie des qualitativen Sprunges) gerade im Zusammenhang mit seiner Verteidigung der historischen Errungenschaften der französischen Revolution entstanden ist (Dt. Zschr. f. Philosophie 4. Jg. 5. Heft S. 561). Die Stalinsche Einschätzung Hegels als Philosoph der preußischen Reaktion geht einerseits auf mangelnde

³⁾ Vgl. hierzu meinen Rundfunkvortrag „Der Wissenschaftsanspruch des dialektischen Materialismus“ in „Christen oder Bolschewisten“, Stuttgart Kröner Verlag 1957.

zeitige geräuschvolle Distanzierung von ihm. Diese Annäherung an den Hegelianismus kann man auf zwei Gebieten sichtbar machen:

Einmal wurde die Theorie selbst immer weiter von der realen praktischen Bewegung entfernt und in ein umfassendes, abstraktes, weltanschauliches System verwandelt, dem sogar eine systematische Übersicht der allgemeinen Kategorien zugrunde liegen sollte. In diesem System war zwar der Hegelsche Geistbegriff durch den der Materie ersetzt, aber an einem dialektischen System kann ein solcher Austausch des Grundbegriffs wenig ändern. Das bekannte „auf die Füße stellen“ des Hegelianismus reduzierte sich bei näherem Zusehen auf einen Austausch der Worte. Karl Korsch hat diesen Zusammenhang schon 1931 wie folgt geschildert:

Lenin will als Marxist „zugleich Hegelianer bleiben. Er stellt sich den Übergang von der Hegelschen idealistischen Dialektik zu dem dialektischen Materialismus von Marx und Engels tatsächlich als eine bloße Auswechslung der dieser dialektischen Methode bei Hegel zugrunde liegenden idealistischen Weltanschauung durch eine andere, nicht mehr ‚idealistiche‘, sondern ‚materialistische‘ philosophische Weltanschauung vor, und er scheint nichts davon zu ahnen, daß durch eine solche ‚materialistische Umstülpung‘ der Hegelschen idealistischen Philosophie im besten Falle nur eine terminologische Veränderung herbeigeführt werden könnte, die darin bestände, das Absolute nicht mehr ‚Geist‘, sondern ‚Materie‘ zu nennen“. (Marxismus u. Philosophie, 2. Aufl. 1931 S. 34 f).

Diese auf Lenin gemünzte These gilt zweifellos für den Stalinismus in noch höherem Maße. Wenn aber einerseits die Theorie in ihrer Lösung von der „umwälzenden Praxis“ (die ja faktisch nie in der von Marx konzipierten Form stattfand) und in ihrem Ausbau zum allumfassenden kontemplativen System eine Annäherung an Hegel bedeutete, so war andererseits die tatsächliche Hegelianisierung auf dem Gebiet der Politik noch viel weitreichender und erstaunlicher. Der sowjetische Staat unter Stalin beanspruchte im Grunde mit viel mehr Nachdruck als der Staat Hegels die „erscheinende Gottheit“, das irdische „Absolute“ zu sein. Die „Freiheit“, die er seinen Bürgern verhieß, war in keiner Weise „konkreter“ und wirklicher als die eines extrem konservativ gefaßten (und vereinseitigten) Hegelianismus. Sie bestand wie bei Hegel in der allen Sowjetbürgern erteilten Erlaubnis sich mit dem (als vernünftig unterstellten) Willen der Sowjetregierung zu identifizieren. Die Theorie der Sowjetdemokratie, die eine vollständige Übereinstimmung der Interessen und des Willens zwischen Staat und Parteiführung einerseits und „werktätiger Bevölkerung“ andererseits behauptet, ist eine vollständige (wenn auch vermutlich unbewußte) Übernahme aus Hegels Rechtsphilosophie. Wobei freilich der nicht unerhebliche Unterschied besteht, daß Hegel von einem (idealisierten) nicht unter seiner Herrschaft stehenden Staat diese Behauptung aufstellte, während im Falle Stalins der Herrscher selbst diese für ihn so überaus vorteilhafte Theorie formuliert (und gleichzeitig alle Kritik an ihr unterbunden hat).

Auf dieses merkwürdige Phänomen, daß der Stalinismus genau in dem Augenblick, als er Hegel (und mit ihm den jungen, noch „hegelianischen“ Marx) verdammt, selbst de facto hegelianischer war als alle „linken Abweichler“ zusammen, hat unlängst auch der bekannte französische Marxist und Ex-Kommunist Henri Lefèbvre hingewiesen. In einem für die polnische Zeitschrift „Tworczosc“ verfaßten Bericht über „den Marxismus und das französische Denken“ schreibt er:

„In der Tat stellte sich die Sphäre des Staates, Stalin als Leiter des Staates und die Partei als staatlicher Organismus als Wahrheitskriterium hin. So wurde sie zu einem Analogon von Hegels absoluter Idee: zum Ziel, Ende und Sinn der Geschichte, das völlig widerspruchsfrei die Kette der historischen Antagonismen beherrscht.“

Indem er absolute Staatsphilosophie und Staatsideologie wurde, verflachte der Marxismus zum Hegelianismus. Und das — o Ironie (der

Geschichte) — genau in dem Augenblick, als man offiziell den Hegelianismus in den Abfalleimer der Geschichte warf“ (zit. nach Temps Modernes 1957 juillet-août S. 126 f).

Lefèbvre führt diesen „Kryptohegelianismus Stalins“ auf die These vom „Zurückbleiben des Bewußtseins“ hinter dem gesellschaftlichen Sein zurück, die gleichfalls bereits vom jungen Stalin formuliert worden ist. Wenn nämlich das Bewußtsein aller gewöhnlichen Staatsbürger zurückbleibt, dann muß ihnen die Wahrheit aus einer jenseitigen Sphäre gereicht werden, das ist im Falle Stalins (und Hegels) die Sphäre des Staates bzw. der Staatsbeamten (und Parteibeamten), die mit dem Privileg begabt sind vorzusehen und vorzuzuwissen. Diese Stalinsche These geht aber ihrerseits wieder auf eine Kautsky-Leninsche zurück, deren theoretische Tragweite ebenfalls schon Korsch erkannt hat. Kautsky hat nämlich bereits 1901 die Ansicht vertreten, daß das Proletariat von sich aus nicht zum „sozialistischen Bewußtsein“ zu gelangen vermag, daß „das sozialistische Bewußtsein ... etwas in den Klassenkampf von außen Hineingetragenes“, „nicht etwas aus ihm urwüchsig Enstandenes“ ist (Neue Zeit XX, 1 S. 68 ff).

An diese Äußerung hat Lenin 1902 in seiner Schrift „Was tun“ angeknüpft und aus ihr die Notwendigkeit einer von der Masse des Proletariats getrennten Organisation der Partei abgeleitet. Der Klassenkampf und das sozialistische Bewußtsein werden hier von Kautsky und Lenin zu zwei zwar parallelaufenden aber nicht unmittelbar verbundenen Entwicklungsreihen gemacht und das notwendige Zurückbleiben des Bewußtseins der an der Unmittelbarkeit klebenden Proletarier behauptet. Karl Marx hatte im Gegensatz dazu die von ihm entwickelte Theorie noch in einem direkteren Verhältnis zum realen Prozeß der gesellschaftlichen Umwälzung gesehen und sie als „allgemeinen Ausdruck für die tatsächlich vor sich gehende geschichtliche Bewegung“ bezeichnet. Aus der These von der kongenialen Unfähigkeit des Proletariats ohne Anleitung und Führung durch marxistisch-geschulte Berufsrevolutionäre zum sozialistischen Bewußtsein zu gelangen, entwickelte sich die Lehre von der Partei als der Hüterin und Bewahrerin des richtigen Klassenbewußtseins und schließlich die Theorie des sozialistischen Sowjetstaates als des alleinigen Inhabers der geschichtlichen Wahrheit.

Je mehr aber die Marxsche Konkretheit des allseitig sich entfaltenden Menschen und der „umwälzenden Praxis“ aus dem Gesichtsfeld verschwand, desto lauter wurde von Konkretheit gesprochen, desto mehr wurde der „materialistische Charakter“ der marxistisch-leninistischen Weltanschauung betont.

In dieser Situation erschienen 1948 und 1951 zwei bedeutsame Hegel-darstellungen aus der Feder der führenden marxistischen Philosophen Georg Lukács und Ernst Bloch. Beide widersprachen implizite dem Stalinschen Dogma von dem durchwegs reaktionären Charakter Hegels, beide näherten Hegel und Marx wieder mehr einander an. Während sich Fritz Behrens und Wolfgang Harich Lukács und Bloch begeistert zustimmend anschlossen und durch eigne historische Arbeiten deren Position weiter auszubauen suchten, wandte sich die Parteiorthodoxie mit zunehmender Heftigkeit gegen diese beiden Autoren, die als hegelianisierende Linksabweichler bezeichnet wurden, wobei das Verhalten Georg Lukács' im ungarischen Oktoberaufstand den intransigentesten Ideologen der SED die willkommene Gelegenheit gab, ihn vollends zu verurteilen.

Bevor wir uns mit der ausführlichsten und sachhaltigsten stalinistischen Polemik gegen Lukács und Bloch beschäftigen können, muß ich jedoch wenigstens die Grundzüge der beiden in erster Linie kritisierten Werke darstellen.

2. Die kritisierten Hegeldarstellungen

Georg Lukács. Der junge Hegel, über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie⁴⁾

Der Lukács, der in den dreißiger Jahren im sowjetischen Exil lebend, sein Hegelbuch schrieb, ist nicht mehr der von 1923. In fast allen Punkten hat er sein „Jugendwerk“ zurückgenommen und der Engels-Leninischen Weltanschauungslehre Treue geschworen. Aber er kann trotz allem nicht verleugnen, daß er ein großer Kenner der Philosophiegeschichte und der allgemeinen Geistesgeschichte ist und daß er subtiler und gewandter mit einer Methode umzugehen vermag, von der die Stalinisten behaupten, sie sei der Universalschlüssel zu allen Wissenschaften. So hat Lukács ein Buch geschrieben, das bei aller Weitschweifigkeit und trotz aller beschämenden Unterwürfigkeit gegenüber den offiziellen Koryphäen der Sowjetideologie, doch auch für den „westlichen“, Leser von Wert und Interesse ist.

Es geht Lukács um die historische Situierung Hegels und die marxistische Erklärung der Entstehung seines Denkens, dessen erste Formulierungen bis hin zur Phänomenologie des Geistes untersucht werden. Lukács will dabei konkret zeigen „welchen Anteil die realen Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft an der höchsten Form der bürgerlichen Philosophie, an der idealistischen Dialektik Hegels gehabt haben“, und erklären, „wie die gedankliche Widerspiegelung dieser Widersprüche in der klassischen Ökonomie Englands wie die reale Explosion dieser Widersprüche in der französischen Revolution auf die Entstehung und Entwicklung der Dialektik eingewirkt haben, und welche – im Guten wie im Bösen – variierende Wirkung die Tatsache gehabt hat, daß diese französische und englischen realen und ideologischen Geschehnisse sich im Kopf eines Sohnes des ökonomisch-sozial zurückgebliebenen Deutschlands zur dialektischen Methode, zum idealistischen System vereinigt haben“ (S. 714).

Wie man sieht, steht der Grundansatz Lukács schon im direkten Gegensatz zur These vom reaktionären, antirevolutionären Charakter der Hegelschen Philosophie. Obwohl sich seine Darstellung in erster Linie gegen einseitige „bürgerliche“ Darstellungen Hegels als „Mystiker“ und „Irrationalisten“ (Glockner) richten, zerstört sie doch gleichzeitig auch die stalinistische Legende vom notorischen Reaktionär Hegel.

Lukács unterscheidet eine erste, republikanische Epoche im Denken Hegels, deren „hellenischer Utopismus“ unmittelbar mit einigen Erscheinungen der französischen Revolution verglichen werden könne, das Kernstück seiner Interpretation betrifft jedoch die sogenannte „Frankfurter Krise“ Hegels, in der er sich von seinem Utopismus abwandte und zu einem bejahenderen Verhältnis zu seiner Zeit gelangte. Im Gegensatz zu den theologisierenden Deutungen dieser Periode will Lukács sie vor allem als eine Folge der Auseinandersetzung Hegels mit der heraufkommenden bürgerlichen Gesellschaft verstanden wissen, die er an Hand der englischen ökonomischen Literatur gerade damals studiert habe. Hegel habe in Frankfurt das Bedürfnis gehabt, sich selbst innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft eine seinen Fähigkeiten angemessene Stellung zu geben und seine Rolle in ihr zu entwerfen. Dabei habe der Zusammenbruch seiner utopisch-revolutionären Hoffnungen entscheidend mitgewirkt und ihn gezwungen, nunmehr eine positivere Einstellung zur bürgerlichen Gesellschaft seiner Zeit zu finden. Wenn Hegel in seiner Jugend (vor 1800 als er nach Frankfurt kam) revolutionär oder wenigstens reformistisch gesinnter Kritiker und Utopist war, so liegen in seiner Frankfurter Zeit die Wurzeln seiner realistischen (aber auch quietistischen) Hinnahme der Wirklichkeit.

Diese Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft galt es aber in ihrem Wesen zu verstehen und hierzu half Hegel das Studium der Nationalökonomie. Der Biograph Hegels Rosenkranz berichtet davon, daß er damals einen „glossierenden Kommentar“ zur deutschen Übersetzung von Stewarts Staatswissenschaft verfaßt habe, „in dem

viele großartige Blicke in Politik und Geschichte“ vorkämen und in dem „Hegel mit edlem Pathos, mit einer Fülle interessanter Beispiele das Tote desselben bekämpfte, indem er inmitten der Konkurrenz und im Mechanismus der Arbeit wie des Verkehrs das Gemüt des Menschen zu retten strebte“. Trotz der größeren Wirklichkeitsnähe ist also auch der humanistische Zug (ein Erbe u. a. Schillers) nicht ganz aus dem Denken Hegels gewichen. Gerade aus der Spannung zwischen der bis ins Detail hinein analysierten unmenschlichen Wirklichkeit der kapitalistischen Gesellschaft einerseits und dem humanistischen Menschenbild andererseits entstand die Dialektik.

Im einzelnen wird die Entstehung des dialektischen Denkens an Hegels Begriff der „Positivität“ und ihrer sich allmählich wandelnden Wertschätzung durch den Philosophen aufgezeigt. Für den jungen Hegel (1795) ist die herrschende, positive Religion, das Christentum eine zu bekämpfende, dem Leben feindlich gegenüberstehende und es unterdrückende Macht. Sie steht insgeheim mit dem Despotismus der Fürsten im Bunde und hat mit den wirklichen, seelisch-leiblichen Bedürfnissen des Volkes nichts zu tun. Als Ideal erscheint dagegen die antike „Volksreligion“, die ein heiterer und freier Ausdruck einer freien Gemeinschaft gewesen sei. Hegels Einstellung zur positiven Religion und zu den existierenden Staaten seiner Zeit ist überhaupt allgemein ablehnend, er setzt diese Gebilde der freien Tätigkeit der Menschen prinzipiell und starr entgegen (S. 110 ff). Dementsprechend erwartet er auch allein von einer Rückkehr zur antiken Unmittelbarkeit, zur naiven Einheit von Bürger und Polis die Überwindung der verhängnisvollen Entzweiung von Mensch und Gemeinschaft in der kapitalistischen Welt.

Allmählich aber entwickelt Hegel eine bejahendere Haltung gegenüber der „Positivität“; diese behält zwar „unmittelbar ihre positive, tote Erscheinungsform, erweist sich aber zugleich als notwendiges Produkt der gesellschaftlichen Tätigkeit der Menschen selbst“ (S. 247). Die Lösung des Widerspruchs zwischen dem „Leben“ (der freien, gesellschaftlich-politischen Betätigung) und diesen positiv gewordenen Formen ist das zentrale Problem der Hegelschen Staats- und Geschichtsphilosophie. Bei der Historisierung des Begriffs der Positivität, bei seiner Umwandlung spielt der von der englischen Nationalökonomie in seiner Bedeutung hervorgehobene Begriff der Arbeit eine wichtige Rolle. Auch das scheinbar Starre, Feste, ja Tote erscheint nun als Produkt des gesellschaftlichen Tuns.

Hegel beginnt einzusehen, daß die Entwicklung des Abendlands seit dem Verfall der antiken Polisgemeinschaft kein bloßer Abstieg und daß auch im Mittelalter viel Wertvolles und Fortschrittliches entstanden ist. Die Antike verliert damit ihren Normcharakter und wird ihrerseits historisiert. Die Institutionen (Religion bzw. Kirche, Staat) werden jetzt nicht mehr von vorn herein als „positive“, lebensfeindliche Gebilde aufgefaßt, sondern sie werden erst allmählich zu solchen, wenn die gesellschaftlichen Bedürfnisse, die zu ihrer Bildung geführt haben, nicht mehr bestehen und andere gesellschaftliche Bedürfnisse entstanden sind, für welche diese „positiven Formen“ ein Hindernis bedeuten.

Dieser Prozeß der Historisierung des Positivitäts-Begriffs findet seinen Abschluß durch die tief in der Sache begründete Prägung der Termini „Entäußerung“ und „Entfremdung“, die Hegel seit den Jenenser Schriften von 1805/6 gebraucht. Lukács unterscheidet bei Hegel drei Stufen des Begriffs der „Entäußerung“:

1. Handelt es sich um die allgemeine Entäußerung, die mit jeder wirtschaftlichen (technischen) und gesellschaftlichen Tätigkeit verbunden ist.
2. Deuten gewisse Formulierungen aber auch schon auf die spezifisch-kapitalistische Form der „Entäußerung“ (der „Entfremdung“) hin, wie sie Marx später als „Verdinglichung“ und „Fetischismus“ beschrieben hat (vgl. im „Kapital“ die Ausführungen über den Fetischcharakter der Ware).
3. Erfährt der Begriff aber bei Hegel eine breite philosophische Verallgemeinerung, er wird nämlich schließlich identisch gesetzt mit Ding hat oder Gegenständlichkeit überhaupt. Eine Verallgemeinerung, die nur

⁴⁾ Zürich - Wien 1948, Lizenzausgabe für die „DDR“, Berlin 1954. Vgl. auch die beiden in der Bundesrepublik erschienenen Rezensionen Lukács': meine eigene im „Philosophischen Literaturanzeiger“ II. Jg. Heft 2 (1950) S. 56-61 und Hermann Lübke, „Zur marxistischen Auslegung Hegels“ (gleichzeitig auch Besprechung von Blochs „Subjekt - Objekt“) in der „Philosophischen Rundschau“ 2. Jg. Heft 1/2 (1954/55) S. 38-60.

möglich wird auf Grund des spekulativen Charakters des Gesamtsystems, in dem die Natur als „Entäußerung“ des ewigen Logos erscheint, der im Bewußtsein der Menschen zu sich selbst heimkehrt, so daß das Gedachtwerden, die Aufhebung der Gegenständlichkeit im Bewußtsein als das notwendige Ziel aller Entwicklung und aller fortschreitenden Befreiung erscheint.

Diese dritte, höchste und „mystifizierte“ Stufe des Entäußerungsbegriffes dient — nach Lukács — Hegel dazu, die in den niedrigeren (und realeren) Seinsbereichen unaufhebbaren Widersprüche auf (bloß) ideelle Weise „aufzuheben“, indem er den Gedanken einer ewigen Rückkehr alles Entäußerten (alles materiellen Seins überhaupt) in das welt schöpferische Subjekt (den absoluten Geist) faßt. Als Realist auf dem Gebiet der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit kennt Hegel keine Utopie, da er aber gleichzeitig nicht über den „Horizont des Kapitalismus“ hinaussieht und daher dessen reale Widersprüche nicht real und praktisch zu lösen vermag, entwickelt er die „*philosophische Utopie von der Rücknahme der Entäußerung ins Subjekt, von der Verwandlung der Substanz in Subjekt*“ (S. 426).

Diese „ideologische Verzerrung“ ist zwar Hegels „Schwäche“, zugleich aber seine Stärke, denn die überschwängliche philosophische Utopie ermöglicht allein den konsequenten Realismus „unterhalb“ dieser höchsten, jenseitigen Versöhnung und enthebt Hegel zugleich von aller moralisierenden und ohnmächtig bleibenden Kritik. Der oft geradezu zynische Realismus Hegels, wie er in dem Aphorismus „Fabriken, Manufakturen gründen gerade auf das Elend einer Klasse ihr Bestehen“ (Jenenser Realphilosophie Bd. II S. 232) zum Ausdruck kommt, entspricht der erbarmungslosen Offenheit, mit der ein David Ricardo die Folgen des Frühindustrialismus in England schilderte. Hegels Philosophie erwies sich damit — wie Marx einmal gesagt hat — als das einzige deutsche Phänomen, das mit den fortgeschrittensten Erscheinungen des bourgeois England und Frankreich al pari stand.

Lukács' Hegelbild läßt sich, wie man leicht einsieht, durchaus mit seinem Frühwerk vereinbaren. Allerdings hat der Autor eine Reihe von Versicherungen abgegeben, die seine leninistisch-stalinistische Rechtgläubigkeit unter Beweis stellen sollen. So betont er z. B. gleich eingangs, daß er nur die eine Komponente der Entwicklung untersucht habe, die zur Entstehung des dialektischen Denkens führt, nämlich die gesellschaftlich-geschichtliche, die andere, die sich aus der Krise der Naturwissenschaften ergebe, müsse er, weil ihm auf diesem Gebiet nicht das nötige Fachwissen zur Verfügung stehe, anderen Forschern überlassen.

Damit ergibt sich ein Bild des jungen Hegel, das erstaunliche Ähnlichkeiten mit der Jugendentwicklung Marxens aufweist, und durch diese verwandten Züge indirekt auch die hegelianisierende Marx-Deutung der zwanziger Jahre stützt.

Hegel wird nicht nur das Verdienst zugebilligt, die inneren Widersprüche der heraufziehenden kapitalistisch-bourgeois Gesellschaft erkannt zu haben, es wird ihm auch zugebilligt, daß er (indirekt) die Unmöglichkeit ihrer Lösung innerhalb dieser Gesellschaft erwiesen hat. Wie die Antagonismen der realen bürgerlichen Gesellschaft bei Hegel über sie hinaustreibend ein rein-geistiges Reich hervorbringen, in dem auf bloß spirituelle Weise diese Antagonismen überwunden werden, so treibt in Wirklichkeit diese Gesellschaft über sich hinaus, indem sie das Proletariat produziert, das zum realen Subjekt der realen Aufhebung dieser Widersprüche wird. Der Übergang von Hegel zu Marx wird als eine Verwirklichung verstanden, durch die allein die Philosophie wahrhaft „aufgehoben“ werden kann.

Lukács' Hegel ist fortschrittlich, aufklärerisch und bourgeois. Die „deutsche Misere“ wirkt sich bei ihm lediglich insofern aus, als sie die Schaffung einer diesseitig-konkreten Utopie verhindert und den Entwurf einer pantheistisch-spiritualistischen gefördert hat. Gerade dieser Verzicht auf die diesseitige Utopie (wie sie die utopischen Sozialisten in Frankreich aufgestellt haben und deren Realisierung z. B. Fourier höchst unrealistisch von der großzügigen Güte hervorragender Kapitalisten erhoffte) ermöglichte aber Hegels „großartigen Realismus“.

Ernst Bloch, Subjekt - Objekt. Erläuterungen zu Hegel⁵⁾.

Während Lukács den Versuch unternommen hat, die Entstehung der Hegelschen Philosophie im Lichte des historischen Materialismus zu deuten und damit zugleich diejenigen Interpreten zu widerlegen, die aus Hegel einen Mystiker und Romantiker gemacht haben, verfolgt Ernst Bloch ein anderes, in gewisser Weise sogar entgegengesetztes Ziel: er möchte den dialektischen Materialismus, der stets in Gefahr ist, zum Mechanismus abzugleiten, durch einen energischen Hinweis auf Hegel und seinen noch lang nicht „ausgeschöpften Reichtum“ verlebendigen und vertiefen.

Während Lukács' Hegel gegen „faschistische“ und stalinistische „Verleumdungen“ verteidigt und damit näher an Marx heranrückt, will Bloch dem dialektischen Materialismus durch eine Hinwendung zu Hegel aufhelfen. Hegel wird von vornherein als ein wertvolles Stück des „Erbes“ angesehen, das es im dialektischen Materialismus „aufzuheben“ (zu bewahren und auf höhere Ebene zu heben) gilt. Bloch verzichtet also auf die bei Lukács versuchte historisch-materialistische Erklärung der Entstehung des Hegelschen dialektischen Denkens und sucht alles irgendwie Brauchbare bei Hegel unmittelbar für den dialektischen Materialismus fruchtbar zu machen.

Blochs Hegelbild unterscheidet sich aber auch wesentlich von dem Lukács'. Sein Hegel ist deutscher, irrationalistischer und plebeischer als derjenige Lukács', dem Bloch vorwirft, nicht genügend scharf zwischen „fortschrittlicher Mystik“ und bloßem Obskurantismus unterschieden zu haben. Wie denn überhaupt bei der Behandlung der Hegelschen Religionsphilosophie der Gegensatz der beiden Interpretationen am deutlichsten wird.

Während Lukács Hegels Pantheismus als einen verschämten (durch die deutsche Misere bedingten, ängstlichen) Atheismus gleichsam zu entschuldigen bemüht ist, verlangt Bloch, man möge Hegel heranziehen, um aus der religiösen Tradition des Christentums das Wertvolle in die atheistische, marxistische Weltanschauung hinüberzuretten. Bloch hat daher auch mehr Blick für die Bedeutung der rein-religiösen Problematik in Hegels Denken, bekanntlich hat er ja auch — als einziger marxistischer Autor der Gegenwart — die religiöse Dimension des Marxismus selbst aufgezeigt und bejaht.

Gegenstand seiner „Erläuterungen zu Hegel“ ist das gesamte System. Ich greife nur einige charakteristische Punkte heraus. In der Phänomenologie des Geistes unterscheidet Bloch drei Motive „sozialer und ideologischer Herkunft“:

1. „das Motiv des revolutionären Ich aus der französischen Revolution“ (S. 55),
2. „das Motiv der souveränen mathematischen Erzeugung des Erkenntnisinhaltes“, das auf die Tradition der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes zurückgeht und
3. „das Motiv der beginnenden historischen Schule“ (S. 60f), das ursprünglich keineswegs reaktionär gewesen sei, sondern einem „Gegenschlag“ gegen das Bündnis von Bürokratie und Despotismus entstamme.

Diese drei Motivreihen verquicken sich in der Phänomenologie mannigfaltig miteinander, müssen aber bei einer tieferdringenden Analyse differenziert werden. Das Hauptanliegen des Buches aber sei „die reale Selbsterkenntnis als Erzeugung des Menschen durch seine Arbeit und Geschichte“ (S. 95), worauf ja schon Marx hingewiesen hat.

In diesem Zusammenhang wird — wie bei Lukács — die Hegelsche Identifizierung von Entäußerung und Entfremdung kritisiert, die zu einer spiritualistischen Aufhebung jeder Gegenständlichkeit, statt zur realen Aufhebung der kapitalistischen Entfremdung führte. Bloch argumentiert hier gegen Hegel polemischer als Lukács und macht ihm sozusagen den Vorwurf, noch kein proletarischer Revolutionär zu sein,

⁵⁾ Berlin 1951. Vgl. die Rezensionen von H. H. Holz in der Dt. Literaturzeitung Jg. 73 S. 518—521 von Hermann Lübbe (vgl. Anm. 4) und von mir im Philos. Literaturanzeiger VII. Bd. (1954/55) S. 214—225.

während Lukács Hegels Denken als zeitbedingt und unter diesen Bedingungen als optimal fortschrittlich begreift. Hegel, so wirft ihm Bloch vor, „tut so, als wäre nur das (spiritualistische) Subjekt möglicher Ort des Fürsichseins, nicht aber das Subjekt mit dem rechten Objekt zusammen, das ist in einer mit dem zu sich gekommenen Menschen homogen werdenden Welt“ (S. 93).

Noch mehr vielleicht als Lukács hat Bloch an dem Ideal festgehalten, das als dialektisches Moment in der Konzeption des jungen Marx eingeschlossen ist, am Ideal eines heilen, zu sich gekommenen, allseitig entfalten Menschen in einer vermenschlichten Welt. Er hat im Zusammenhang damit sogar ausdrücklich eine „marxistische Anthropologie“ gefordert und ist nicht zuletzt wegen dieser Ketzerei kritisiert und emeritiert worden⁶⁾.

In besonderen Kapiteln behandelt Bloch Hegels Verhältnis zum Empirismus und die dialektische Methode. Dabei wird sein Gegensatz zum flachen englischen Empirismus und zum Positivismus betont (und die gleiche Einstellung bei Marx konstatiert). Der Glaube an die Kraft der menschlichen Vernunft wird als ein wertvolles Erbe bezeichnet, das der Marxismus von Aristoteles, Thomas, Leibniz, Hegel übernommen habe. Wie für Hegel gebe es auch für Marx „Gradierungen der Seinskategorie“, so indem er den „Entwicklungstendenzen der Geschichte eine höhere Wirklichkeit“ zuschreibt als den „verdringlichsten Tatsachen“, ein Gedanke, den Lukács in „Geschichte und Klassenbewußtsein“ (1923), wie wir sahen, breit entwickelt hat.

Auch die dialektische Methode wird auf eine lange Ahnenreihe zurückgeführt. Plato, Proklos, Nikolaus Cusanus, Jakob Böhme, Leibniz werden genannt. Gegen Hegel wendet Bloch ein, daß er zu starr am schematischen Dreitakt festhalte, auch dort „wo bei ihm vier oder mehr Glieder . . . selber reell arbeiten“.

Eine alte Krux der Hegelinterpretation ist der Übergang der (Onto-)Logik in die Philosophie der Natur; wieso und warum sich die in sich ruhende und vollkommene „Idee“ zur Natur entläßt, kann Hegel nicht einsichtig machen und schon die Kritik des alten Schelling hat hier den wunden Punkt des Hegelschen Panlogismus erkannt. Während aber im vollendeten Hegelschen System eine Art spekulativer Schöpfungsbegriffe auftaucht, neigte — nach Bloch — der junge Hegel offensichtlich zum Materialismus. In der Jenenser Logik schrieb er:

„Der absolute Grund und Wesen aller Dinge ist der Äther oder die absolute Materie, das absolut Elastische . . .“ (Jenenser Logik S. 196).

Derartige „kryptomaterialistische Äußerungen“ Hegels sucht Bloch mit großer Belesenheit auf, um sie gegen das spiritualistische und pantheistische System auszuspielen. Auf diesem Wege gelangt er zu einer Höherwertung gerade derjenigen Seiten an Hegel, die Lukács als irrationalistisch und „reaktionär“ bezeichnen würde. So wird etwa die Qualifizierung der Natur als „Bacchantischer Gott“ gepriesen und Hegels Verwandtschaft mit Jakob Böhme betont.

Auch der Hegelschen Naturphilosophie begegnet Bloch mit einfühelndem Verständnis und lobt ihr dialektisch-qualitatives Denken gegenüber dem quantitativ-mechanischen der Naturwissenschaft. Die „Wahrheit der Natur sei ihre dialektische Entwicklungsgeschichte zum Menschen“. Auch dieser Wertschätzung einer spekulativen Naturbetrachtung ist Bloch treu geblieben und hat sie in seinem Vortrag über die Differenzierung des Begriffs Fortschritt weiter ausgebaut. Die sich für ihn dabei ergebende Forderung nach einer zweiten Kosmologie und Naturgeschichte, die als von vorn herein sinnvoll auf die Verwirklichung der menschlichen Welt angelegt interpretiert werden soll, hat ihm wiederum heftigste Kritik eingetragen⁶⁾. Dabei ist Bloch nur konsequent. Wenn nämlich die Dialektik die gesamte Wirklichkeit umfassen und die menschliche Geschichte als sinnvoll erkannt werden soll, dann muß dieser sinnhafte Gang auch nach „rückwärts“ in die Natur hineinprojiziert werden, um materialistisch aus ihr abgeleitet werden zu können.

Ars der sinnleeren Natur, wie sie Gegenstand der naturwissenschaftlichen Forschung ist, kann niemals der Sinn des „fortschrittlichen“ Entwicklungsprozesses erschlossen werden. Bloch ist der einzige Marxist, der diese Erkenntnis klar ausgesprochen und die Konsequenz aus ihr gezogen hat, eine Konsequenz freilich, die zu einer Naturphilosophie, zu einer dialektischen Sinnbedeutung der Natur neben der sinnfreien Naturwissenschaft führen muß. Den Sowjetideologen aber ist es vor allem um die Nutzung des Ansehens der Naturwissenschaft für ihre Ideologie zu tun, deshalb müssen sie die Blochsche „zweite“ Kosmologie ablehnen. Der einmalige und sinnvolle Gang der menschlichen Entwicklung auf der Erde erscheint aber dann unvermeidlich als eingebettet in den sinnlosen Kreislauf des kosmischen Geschehens, von dem schon Friedrich Engels (ohne jeden Horror) sprach und damit wird — wie der letztlich religiös denkende Ernst Bloch hervorhebt — auch der Sinn des irdischen und menschlichen Geschehens wieder aufgehoben. Die Welt des Menschen, seine Kultur ist nur ein vorläufiges Spiel, dazu verurteilt in die tote Materie zurückzukehren, aus der sie hervorgegangen ist, um nach gewaltigen Zeiträumen vielleicht an anderer Stelle des Kosmos neu zu erstehen.

Kritisch sind vorwiegend die Gedanken, die Bloch zu Hegels Geschichtsphilosophie entwickelt. Schon ihre Stellung im Ganzen — „als bloßes Schlußglied nach dem entwickelten inneren und äußeren Staatsrecht“ (S. 217) wird bemängelt.

Man könnte freilich diese Anordnung auch zu Hegels „Gunsten“ auslegen: höchst realistisch nämlich erscheint bei ihm über den Staaten nicht die utopisch-bleibende Forderung eines Völkerbundes oder einer Weltrepublik, sondern die reale Macht über diese souveränen Gebilde: die alle beherrschende Geschichte. Dieser ist dann aufgetragen zu vollenden, was immer noch unabgeschlossen im gegenwärtigen Weltzustand blieb. Freilich ist die bei Hegel dargestellte Geschichte gerade nicht die noch ausstehende (über den bestehenden Zustand hinausgehende), sondern die bereits abgelaufene, aber indem er die Geschichte als solche ans Ende dieses Systemteils stellt, anerkannte er doch auch in gewissem Sinne jene „Offenheit“ zur Zukunft, die Bloch bei ihm so sehr vermißt. Eric Weil⁷⁾ hat diese Offenheit nachdrücklich hervorgehoben und zitiert aus der Enzyklopädie Hegels folgende Stelle:

„Der Staat hat endlich die Seite, die unmittelbare Wirklichkeit eines einzelnen und natürlich bestimmten Volkes zu sein. Als einzelnes Individuum ist er ausschließend gegen andere eben solche Individuen. In ihrem Verhältnis zueinander hat die Willkür und Zufälligkeit statt, weil das Allgemeine des Rechts um der autonomen Totalität dieser Personen willen zwischen ihnen nur sein soll, nicht wirklich ist“ (Enz. 3. Aufl. § 545).

Die von Weil hervorgehobenen Bezeichnungen (natürlich, einzeln, unmittelbar, willkürlich und zufällig, sollen) haben für Hegel sämtlich eine negative Bedeutung, sie markieren eine Unvollkommenheit, ein „noch nicht“ in der dialektischen Entwicklung, woraus folgt, daß für Hegel zwar „der Staat“ als solcher vollkommen ist, nicht aber die einzelnen existierenden Staaten seiner Zeit (Weil, S. 77). Auf die Darstellung des „vollkommen vernünftigen Staatswesens“ folgt deshalb im dialektischen Schema die Geschichte, die die Aufgabe hat, aus dem Gegensatz der einzelnen, unvollkommen dieses Ideal realisierenden Staaten das homogene und universale Weltreich der vollendeten Freiheit zu schaffen. Gewiß, diese Sicht auf die Zukunft findet sich explicite bei Hegel nicht, „das fünfte Reich, das Daniel und den Ketzern in der Zukunft steht . . . wird nicht einmal als Schwärmerei erwähnt — wie noch bei Kant“ (Bloch S. 219), aber es bleibt immerhin die Tatsache, daß nach der Entwicklung des Staates in der Rechtsphilosophie wie in der Enzyklopädie die Geschichte ihr Recht antritt und daß sie — wie Bloch selbst bemerkt — die Stelle einnimmt, die „der Disposition nach vom Völkerrecht oder Staatenbund bewohnt sein sollte“ (S. 28). Das bloß Gesollte kommt zwar in Hegels „realistischer Philosophie“ nicht vor, aber sein Platz ist markiert.

Die Rechtsphilosophie (1821) und ihre vielzitierte Vorrede ist dagegen auch nach Bloch nicht einfach als „reaktionär“ abzutun. Wenn Hegel in

⁶⁾ Vgl. z. B. die Polemik des Autorenkollektivs Robert Schulz, Johannes Heinz Horn unter Mitwirkung von G. Gurst, G. Handel, R. Rochhausen und D. Wahl gegen Blochs Akademieabhandlung „Differenzierungen im Begriff Fortschritt“, (Berlin 1956) in der Dt. Ztschr. f. Philosophie 5. Jg. 1957 S. 82—90.

⁷⁾ Vgl. Eric Weil, Hegel et l'Etat, Paris Vrin 1950 und meine Besprechung im „Philos. Literaturanzeiger“ IV. Jg. (1952) S. 160—162.

seiner Vorrede davon spricht, daß die Philosophie immer erst post festum komme, daß „die Eule der Minerva erst in der Dämmerung ihren Flug beginnt“, so meint Bloch widerspreche dem schon die Entstehung von Hegels eigener Philosophie (S. 231). Auch der Inhalt der Rechtsphilosophie sei keine bloße Apologie der Zustände des damaligen Preußen. Zwar will diese Philosophie nichts anderes sein, als „ihre Zeit in Gedanken gefaßt“, trotzdem begnügt sie sich jedoch keineswegs mit der Wiedergabe dessen, was faktisch existiert, sondern nimmt eine ganze Anzahl von Bestimmungen als „wirklich“ an, die dem damaligen Preußen durchaus noch fehlten. Auf diese „Anomalien“ hat auch Eric Weil hingewiesen und sie zur Verteidigung Hegels angeführt. So kennt der von Hegel „idealisierte“ Staat öffentliche mündliche Rechtspflege, Preßfreiheit, Judenemanzipation, Gleichheit vorm Gesetz, Anteil des Volkes an der Gesetzgebung usw., lauter Bestimmungen, die dem Königreich Preußen ums Jahr 1821 noch fehlten. Bloch vergißt aber auch nicht auf die berühmten §§ 244, 245, 246 hinzuweisen, in denen Hegel mit nüchternem Klarblick die Probleme und Antagonismen der frühindustriellen Gesellschaft analysiert.

Polemisch liegt der Akzent gegenüber Hegel mehr auf der Öffnung des Systems und dem Praktischwerden der Dialektik als auf der Hervorkehrung der „wissenschaftlichen Überlegenheit“ des Materialismus gegenüber dem Idealismus, wie das bei den Sowjetideologen üblich ist. Nicht die materialistische Umstülpung steht im Mittelpunkt der Blochschen Kritik an Hegel, sondern der Bezug auf die Zukunft und die gesellschaftliche Praxis (die „umwälzende Praxis“ Marxens — nicht die banaler gefaßte Allerweltspraxis bei Engels).

An die Stelle des „geschlossenen Systems“ von Aristoteles bis Hegel (und wie wir hinzufügen können bis Stalin) setzt er „die ebenso unstart wie umfassend gezielte Marschordnung (!) des offenen Systems“ (S. 463) und lobt an Kant, dessen Tiefe Hegel verkannt habe (womit indirekt angedeutet wird, daß Lenin und Engels Kant erst recht mißverstanden haben!), solche Offenheit „im Sinne noch unabgeschlossener Erscheinungsinhalte der Tiefe“ (S. 452). Wenn aber die Geschichte noch wesenhaft unabgeschlossen, ihre Endgestalt noch nicht sichtbar geworden ist, müssen wir — wenn anders ein bleibender Sinn geschichtlicher Entwicklung deutend erfaßt werden soll — ums Ziel der künftigen Geschichte antizipierend wissen. Solches Wissen aber ist allemal Prophezie, das sich bei Bloch nur unzulänglich hinter Formeln wie der „vom Eingedenken einer human gelingenden Welt und ihrer Entelechie“ (S. 436) verbirgt. Bloch würde freilich den Vorwurf der „Prophezie“ ebenso auf sich nehmen wie den des „Utopismus“, weil er die ständige Wirksamkeit des „Prinzips Hoffnung“ im Menschen und namentlich

in den breiten Volksmassen (der „plebeischen Tradition“) als eine historische Realität ins materialistische Geschichtsbild einbeziehen möchte und in der proletarischen Revolution wie der sozialistischen Gesellschaft die langersehnte Verwirklichung aller Prophetien und Utopien der Menschheit erwartet und begrüßt.

Auch hier wird der begeisterte Lobredner der Revolution zum Gegner der Sowjetideologen, weil er den „Wissenschaftscharakter“ des dialektischen Materialismus aufgibt und den fundamentalen Unterschied sichtbar macht, der zwischen dem naturwissenschaftlich-technischen Herrschaftswissen und einem auf Sinnverwirklichung ausgehenden prophetischen Wissen um die künftige Entwicklung der Menschheit liegt. Während die reine Wissenschaft in der Tat „wertfrei“ ist, was zur Folge hat, daß ihre Erkenntnisse sowohl zum Heil wie zum Unheil der Menschheit ausschlagen können, ist eine Sinndeutung der menschlichen Welt stets wertbezogen. Im ursprünglichen Marxschen Denken war ein normatives Menschenbild eingeschlossen, das mit dem im Sinne Hegels als „Wissenschaft“ gemeinten Geschichtsdenken durchaus vereinbar war. Als sich aber der Marxismus mehr und mehr zu einer „wissenschaftlichen Weltanschauung“ im Sinne der positiven Wissenschaften (von Natur und Gesellschaft) entwickelte, mußte dieses normierende Moment ausgeschieden werden. Es trat einerseits als spezifisch „sozialistische Ethik“ (bei Vorländer, Cohen, Natorp, Max Adler usw.) auf und wurde andererseits von den „Orthodoxen“ getreu dem Buchstaben der Lehre abgelehnt, womit der humane Gehalt überhaupt verschwand und die (unentbehrliche) Norm dem untermenschlichen Bereich entnommen werden mußte (den „Bedürfnissen der Entwicklung der materiellen Produktion“ bei Stalin z. B.).

Jede Rückbesinnung auf den ursprünglichen Marx und seinen Lehrer Hegel führt aber notwendig zum Aufweis des eigentlich humanen Gehaltes der Lehre und muß daher von den Apologeten eines unmenschlich gewordenen Sozialismus bekämpft werden. Nicht die „idealistische Entstellung“ ist es, die eigentlich gefürchtet wird, sondern das Ernstnehmen der Marxschen Intention auf Vermenschlichung des Menschen und seiner Welt. Nicht die Annäherung an Hegel, sondern der Aufweis des wirklichen Unterschiedes von Marx und Hegel wird im Grunde abgelehnt. Die Erinnerung an den Marxschen Ausspruch, daß man die Philosophie nicht aufheben kann ohne sie zu verwirklichen ohne ihr spiritualistisches Ideal zu einer Wirklichkeit aus Fleisch und Blut zu machen, klingt wie ein ständiger Vorwurf gegen das sowjetische Herrschaftssystem und erst recht gegen das Reich Walter Ulbrichts.

3. R. O. Gropps Polemik gegen Lukács und Bloch

In Gropps Artikel *) werden sämtliche Argumente zusammengefaßt, mit denen der orthodoxe (stalinistische) dialektische Materialismus sich gegen eine hegelianisierende, genuin dialektische Interpretation des Marxismus wehrt. Die „Beweisführung“, die gelegentlich in den Stil der Anklage verfällt, stützt sich vornehmlich auf sowjetische Quellen und nimmt den dialektischen Materialismus in der Gestalt, die Stalin ihm gegeben hat, als die höchste Form der „Wissenschaft“ und der Weltanschauung zum Ausgangspunkt.

Indem Groppe den vollendeten stalinistischen dialektischen Materialismus zum obersten Gesichtspunkt macht, ersetzt er aber — ohne sich der Tragweite dieser Operation bewußt zu werden — die proletarische Revolution und die vermenschlichte freie klassenlose Zukunftsgesellschaft des Kommunismus, die Marx und Engels als Ziel der Geschichte angenommen hatte, durch die Vollendung der reinen Lehre: :

„Bei der Behandlung der Geschichte der Philosophie müssen wir von ihrem Ergebnis, dem dialektischen Materialismus, ausgehen. Die Geschichte der Philosophie wird erst verständlich unter dem Gesichtspunkt ihres Ergebnisses“ (S. 79).

*) „Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegel“ in „Dt. Ztschr. f. Philosophie Ost-Berlin 2. Jg. 1954, Heft 1, S. 69—112 und Heft 2, S. 344—383.“

Für Marx dagegen war das „Ergebnis“ der Geschichte der Philosophie erst durch die Verwirklichung der Philosophie in der „umwälzenden Praxis“ der proletarischen Revolution erreicht. Ihm kam es nicht auf eine „neue, höhere Weltanschauung“, sondern auf eine neue, menschlichere Wirklichkeit an. So klaffen schon im Ausgangspunkt die genuin-dialektische und konkrete Geschichtsbetrachtung von Marx (Lukács, Korsch, Marcuse usw.) und die ideologisch-stalinistische auseinander.

Wenn aber die vollendete „wissenschaftliche Weltanschauung“ das wesentliche Ziel der geschichtlichen Entwicklung ist, erfahren von hier aus die vorausgehende Gedankensysteme notwendig eine andere Wertung, als wenn die umwälzende Praxis und die von ihr erwartete Vermenschlichung als Ziel angenommen werden.

Die Groppsche Polemik hat es sich denn auch zur Aufgabe gemacht, nicht die proletarische Revolution und die kommunistische Zukunftsgesellschaft als Ziel der „Verwirklichung der Philosophie“ zu verteidigen, sondern die Lehre in ihrer Reinheit vor „idealistischen Verfälschungen“ zu bewahren. Es handelt sich um Kontroverstheologie, nicht um eine mit der umwälzenden Praxis verbundene Theorie. Überhaupt wird die „Einheit von Theorie und Praxis“, die zu den Grunddogmen des dialektischen Materialismus gehört, nur am Rande und in der von Engels eingeführten Verflachung erwähnt.

Kantianismus und Hegelianismus werden als zwei gleichgefährliche „Abweichungen“ von der Generallinie bezeichnet und dabei darauf hingewiesen, daß seit 1917 innerhalb der kommunistischen Partei besonders der schleichende und daher doppelt gefährliche Einfluß Hegels sich immer wieder bemerkbar gemacht habe, dabei wird auf die Arbeiten von Korsch und Lukács in Deutschland und auf den „menschewisierenden Idealismus“ Deborins in der Sowjetunion angespielt (S. 71). Der Kampf gegen das „Versöhnertum gegenüber dem Hegelschen Idealismus“ sei aber auch in der Gegenwart wieder besonders notwendig. In seinem Namen müßten die Arbeiten von Lukács (S. 92 ff) und Bloch (S. 96 ff), aber auch die von Cornu (S. 91) und Behrens, der sich an Cornu und Lukács anschließt (S. 97) zurückgewiesen werden⁸⁾.

In der Beurteilung der politischen Haltung Hegels stimmt Groppe mit Stalin und der Großen Sowjetenzyklopädie völlig überein, die er auch mehrfach als „Beleg“ zitiert (vgl. S. 71 f, 79, 84, 95, 345, 348, 379). Während die Philosophie Hegels als Ausdruck der feudal-aristokratischen deutschen Reaktion auf die französische Revolution gewertet wird, erscheint der Materialismus des 18. Jahrhunderts als die im Grunde höhere und wertvollere „Weltanschauung, an die Marx und Engels daher auch unmittelbar anknüpfen konnten:

„Die Hegelsche Philosophie ist trotz ihre Dialektik metaphysischer, wirklichkeitsfremder, abstrakter, unkonkreter als der französische Materialismus des 18. Jahrhunderts“ (S. 86). „Lukács bezeichnet fälschlich die Hegelsche Philosophie als die höchste Form der bürgerlichen Philosophie, während in Wirklichkeit der deutsche Idealismus um 1800 ein Rückschlag gegen den französischen Materialismus des 18. Jh. als Ideologie der antifeudalen kämpferischen Bourgeoisie gewesen ist“ (S. 95).

Diese Feststellungen Groppe stehen zwar im Widerspruch mit der historischen Wahrheit sowie mit zahlreichen Aussprüchen von Marx und Engels, sind aber nur konsequent vom Standpunkt einer Ideologie aus, der es nicht mehr auf die umwälzende Praxis und das sich selbst Durchsichtigwerden der historischen Substanz ankommt, sondern auf die Errichtung eines allumfassenden weltanschaulichen Systems, das der Rechtfertigung einer hierarchischen Herrschaftsordnung dient.

Wie bei Stalin und vor allem bei Shdanov wird auch von Groppe die Kluft betont, die Marx von Hegel trennt. Ja sein ganzer Aufsatz zielt darauf ab, zwischen Hegel und Marx einen unüberbrückbaren Abgrund aufzureißen. Genau in dem Maße, wie sich der dialektische Materialismus als ein umfassendes weltanschauliches System faktisch der Hegelschen Philosophie annähert, ist er genötigt, den radikalen Unterschied zu unterstreichen, der zwischen ihm und Hegel besteht. An die Stelle des Gegensatzes von kontemplativer Weltanschauung und bloß spiritueller „Aufhebung“ der Widersprüche im Hegelschen System und praktischer Theorie und konkret-gesellschaftlicher Aufhebung der Widersprüche bei Marx, tritt der Gegensatz zweier Weltanschauungen.

Die Einheit von Theorie und Praxis wird durch die von Groppe in den Mittelpunkt seiner Darstellung gerückte Einheit von Theorie (Weltanschauung) und Methode ersetzt (S. 73 ff). Die Marxsche Dialektik erscheint nicht mehr als eine Konkretisierung und ein Praktischwerden der Hegelschen, sondern als eine völlig neue Methode (vgl. S. 80, 89 f, 103, 109 f, 111, 353, 361, 380 usw.). Groppe weiß, daß er sich mit dieser These in Gegensatz zur allgemein bekannten und anerkannten historischen Wahrheit setzt, umso heftiger beschimpft er das „Vorurteil“, das angeblich dieser Auffassung zugrundeliegt:

„Es besteht ein verbreitetes ideengeschichtliches Vorurteil in Deutschland, den Marxismus als aus dem Hegelianismus hervorkommend darzustellen, die Hegelsche Dialektik als den eigentlichen Ausgangspunkt des Marxismus zu bezeichnen. Es wird dabei die Auffassung vertreten,

daß Marx und Engels nur den Hegelschen Idealismus und das Hegelsche System abgelehnt, aber die Hegelsche Dialektik übernommen hätten. Unter verkehrter und vereinfachender Auslegung einiger Äußerungen von Marx und Engels wird die materialistische Dialektik als einfache Umkehrung der Hegelschen dargestellt.

Die einseitige Beleuchtung der Entstehungsgeschichte des Marxismus wird mehr oder weniger zur Rechtfertigung des Idealismus benutzt. Die Dialektik wird zu einem ideengeschichtlichen Bindeglied (! das nicht existieren darf I. F.) zwischen Hegel und Marx, zwischen dem Idealismus und dem Materialismus gemacht (S. 90) . . . „Die marxistische Dialektik ist eine Neuschöpfung (!) gegenüber der Hegelschen Dialektik. Sie hat ihre Voraussetzungen im Materialismus“ (S. 381). Die marxistische Dialektik sei durch wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem „Material“ entstanden, die Hegelsche dagegen durch systematische und schematisierende Vergewaltigung der Tatsachen.

Groppe begreift nicht, daß auch die Hegelsche Dialektik nicht vom Himmel heruntergefallen ist, sondern u. a. aus der Auseinandersetzung mit dem Problem der „Positivität“ und mit der Frage der Menschlichkeit inmitten der Welt der zunehmenden Entfremdung hervorgegangen ist. Er glaubt, daß nicht nur die Hegelsche Lösung, sondern auch die Hegelsche Fragestellung (die mit der humanistischen Schillers, Hölderlins usw. identisch ist) „reaktionär“ seien und streicht Hegel gegenüber den oft außerordentlich „menschenfeindlichen“ Materialismus des 17. und 18. Jahrhunderts heraus. Der Materialismus wird nicht in erster Linie als die Voraussetzung der Marxschen Konkretisierung der Hegelschen Anthropologie, seines Bildes vom Menschen als eines „gegenständlichen“, sinnlichen und tätigen Wesens, angesehen, sondern als eine allgemeine Weltanschauung, die in starrem und ewigem Gegensatz der „falschen, unwissenschaftlichen“, idealistischen Weltanschauung gegenübersteht.

Groppe operiert hier — wie Stalin — mit mythisch fixierten Wesenheiten, die zu geheimnisvollen Subjekten der Geistesgeschichte gemacht werden und sich in altpersischer Schroffheit feindlich gegenüberstehen. Aller „Fortschritt“ wird daher mit dem Materialismus, mit dem Idealismus dagegen nur Reaktion und Unmenschlichkeit assoziiert. Eine Gegenüberstellung, die man durch einen raschen Blick auf die Geschichte der politischen Philosophien schon als völlig unzutreffend erkennen kann. So war etwa der Materialist Hobbes ein Verteidiger des (allerdings „modernen“) Despotismus, und der Materialist Lamettrie ein Anhänger des aufgeklärten Absolutismus, während der „Idealist“ Rousseau ein Anwalt der Demokratie gewesen ist.

Die Entstehung des Marxismus versucht Groppe möglichst ganz ohne Erwähnung des Hegelschen Einflusses zu rekonstruieren. Sie wird schematisch als eine „Ausdehnung“ des (franz.) Materialismus auf die Geschichte und die Gesellschaft verstanden, eine Ausdehnung, bei der sich dann auch die Verwendung dialektischer Kategorien als notwendig erwiesen habe.

„Die Weiterentwicklung des Materialismus (durch seine Anwendung auf die Gesellschaft und weiterhin durch den Fortschritt der Naturwissenschaften) führte zur materialistischen Dialektik. Die materialistische Dialektik ist begründet in der materialistischen Theorie“ (S. 349).

Der entscheidende „Gegensatz“ zur Hegelschen Dialektik wird also nicht — wie man annehmen sollte — im Praktischwerden der Dialektik in ihrer Wendung von der bloßen Kontemplation zur Aktion erblickt, sondern in dem Ausgehen von der „materialistischen Weltanschauung“, die lediglich auf ein weiteres, bisher noch nicht oder zumindest unzulänglich vom Materialismus erfaßtes Gebiet ausgedehnt wird. Im gleichen Maße wie Groppe den Abstand zwischen Marx und Hegel vergrößert, hat er den Unterschied zwischen dem „metaphysischen Materialismus“ des 18. Jahrhunderts und dem dialektischen Materialismus verringert und in einen bloß quantitativen verwandelt. Zwar habe Marx zunächst nur den historischen Materialismus konkret entwickelt, aber systematisch sei der dialektische Materialismus dabei schon die Grundlage gewesen, während die Marxsche Geschichtsphilosophie diese allgemeine Theorie nur auf den Spezialfall angewandt habe.

⁸⁾ Auguste Cornu, Karl Marx und die Entwicklung des modernen Denkens, Berlin 1950 ist inzwischen durch die — vorsichtiger und orthodoxere — große Biographie des Verfassers „Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk, Erster Bd. 1818—1844, Berlin 1954 überholt. Aber auch diese Arbeit wurde in der Ostpresse z. T. scharf kritisiert, seine Fortsetzung steht noch aus. Vgl. hierzu die Rezension von Gerhard Lehmbrecht, in „Gesellschaft-Staat-Erziehung“ 2. Jg. Heft 2 S. 90—92.

Gropp gibt zwar zu, daß die allgemeine dialektisch-materialistische Theorie und ihre Anwendung auf die Natur vor allem bei Engels zu finden sei, weist aber die Beschränkung der marxistischen Theorie auf den gesellschaftlich-geschichtlichen Bereich als eine gefährliche Linksabweichung entrüstet zurück. Das letzte geheime Motiv seiner Argumentation liegt dabei darin, daß Stalin eine allumfassende dialektisch-materialistische Weltanschauung gefordert hat und daß deshalb auch Marx bereits nichts anderes gewollt haben kann, auch wenn er für die Entwicklung aller Seiten der Theorie selbst „keine Zeit“ hatte.

Im einzelnen wirft Gropp Georg Lukács vor, er habe ein Hegelbild entworfen, das die „Verdienste Marxens“ zu schmälern geeignet sei. Ein Einwurf, dessen Herkunft aus der Ära des „Persönlichkeitskultes“ ihm an der Stirne geschrieben steht, geht es doch in der Philosophiegeschichte wie in der Geschichte überhaupt nicht um Ruhm und Ehre der Personen, sondern um die Wahrheit und ihre Erkenntnis. Eine solche Schmälderung der Marxschen Verdienste und der Originalität des historischen Materialismus erblickt Gropp u. a. darin, daß Lukács auf die Bedeutung des Studiums der klassischen Nationalökonomie durch Hegel hinweist (so daß Marx nicht mehr der erste ist, der dialektisches Denken und Ökonomie verbunden hat), ein biographischer Zug, der übrigens vor Lukács so gut wie unbeachtet geblieben war und Gropp deshalb zweifellos als gefährliche „Neuerung“ erscheint. Auch der Hinweis auf die positive Einschätzung der Französischen Revolution durch Hegel kommt mit Gropps stalinistischer Rechtgläubigkeit in Konflikt und wird deshalb einfach ohne jede sachliche Diskussion als falsch zurückgewiesen.

In keinem Fall aber unternimmt es Gropp, die Unrichtigkeit der Lukácsschen Thesen konkret durch Textbelege bei Hegel aufzuweisen. Wenn Lukács schließlich den Hegelschen Idealismus als eine Folge der damaligen deutschen Zustände deutet, erscheint das dem Klassenkämpfer Gropp wiederum als eine unzulässige „Entschuldigung“ Hegels, den er offenbar im Stile der stalinistischen Konzilien zu verdammen, nicht aber marxistisch zu interpretieren wünscht. Überhaupt läuft sein Gegensatz zu Lukács letztlich darauf hinaus, daß Lukács immerhin noch bemüht ist, Hegel zu verstehen und seine Philosophie (nach dem Vorbild von Marx selbst) in ihrer Zeit- und Gesellschaftsbedingtheit zu erklären, während es Gropp nur um polemische Abwehr eines imaginären Angriffs von seiten bürgerlicher Hegelianer auf die reine Lehre des dialektischen Materialismus zu tun ist.

Wenn schließlich Lukács Hegels „Realismus“ lobt und ihn mit dem Verzicht auf eine real-utopische Lösung der Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft in Verbindung bringt, gerät Gropp vollends aus dem Häuschen, weil ihm einfach unverständlich ist, wie unter spezifischen Bedingungen ein extremer (objektiver) Idealismus allein die Voraussetzung für realistische Erkenntnis sein kann. Die Abkehr vom ursprünglichen Marxismus wird besonders deutlich, wenn Gropp Hegel den Verzicht auf Normen und auf moralisierende Kritik vorhält. Dabei hatte Marx seine Begründung des Sozialismus letztlich gerade deshalb als „wissenschaftlich“ bezeichnet, weil sie — im Gegensatz zu den Utopisten — auf eine von außen an die geschichtliche Realität herangetragene *W e r t u n g* verzichtet. Marx hat den Kapitalismus bekanntlich nicht moralisch verurteilt und ebenfalls die „bürgerliche Ideologie“ nicht als Folge charakterlicher Minderwertigkeit der Bourgeois erklärt, sondern beide in ihrer geschichtsimmanenten Notwendigkeit und Vergänglichkeit aufgezeigt.

Wenn Lukács daher Hegels Idealismus aus den gesellschaftlichen Umständen erklärt und wenn er die bereits historische Denkweise Hegels (die der Marxschen in diesem Punkte sehr verwandt ist) lobt, tut er nichts, was nicht Marx schon vor ihm getan hätte. Der Stalinist Gropp freilich hat die Wirklichkeit inzwischen so vereinfacht, daß er die Geistesgeschichte nur mehr in moralisierenden Klischees zu sehen vermag: Alle Materialisten sind Fortschrittsfreunde und gut, alle Idealisten obskurante Reaktionäre und daher böse. Wer einen Idealisten als „realistischen Denker“ preist, ist daher selbst ein verdächtiger Bundesgenosse der Bourgeoisie im proletarischen Lager. Die Welt ist einfacher geworden seit Karl Marx seine „deutsche Ideologie“ geschrieben hat und die Polemik bequemer.

F r i t z B e h r e n s, der in seinem Artikel „Hegels ökonomische Auffassungen und Anschauungen“ die Analyse Lukács' noch weiter ausgebaut hat, wird daher ebenso wie Lukács selbst von Gropp der Vorwurf gemacht, „zu viel Marxismus schon in Hegels Philosophie hineinzudeuten“ und damit den Abgrund, der beide bekanntlich trennen soll, nicht beachtet zu haben. Gropp vergißt allerdings, sich mit den Argumenten und Zitaten auseinanderzusetzen, die sich bei beiden Autoren in großer Menge finden und mit denen sie ihre Thesen untermauern. Behrens stützt sich vornehmlich auf die Jenenser Realphilosophie, die Aufzeichnungen aus Hegels Nachlaß enthält, die Marx nicht gekannt haben kann (sie sind erst nach dem ersten Weltkriege veröffentlicht worden). Die Verwandtschaft von Marx und Hegel, die Lukács und Behrens feststellen, tut also der Originalität Marxens keinerlei Abbruch. Sie zeigt nur, daß Marx, indem er auf den Kern des Hegelschen Denkens zurückgriff und ihn umdeutete, zum Teil mit genialem Blick unter den Verkrustungen des erstarrten Systems das wieder zum Vorschein gebracht hat, was ursprünglich zu seiner Entstehung führte. Wenn Marx den reifen Hegel so umgedeutet und kritisiert hat, daß sich Gedankengänge bei ihm finden, die ähnlich in den damals unbekanntenen Jugendarbeiten Hegels auftauchen, ist das kein Argument gegen Marx, sondern eher ein Beweis für seine geniale Interpretation.

Während Behrens und Lukács nach Gropps Meinung Hegel zu nahe an Marx herangerückt haben, sieht er den Fehler B l o c h s darin, daß er den Hegelianismus bewußt in den dialektischen Materialismus hineintragen möchte. Dabei habe Bloch die Bedeutung Hegels fast zu einer „übergeschichtlichen“ gemacht (was doch in den Augen des Vertreters einer „ewigen Wahrheit“, wie Gropp es ist, kein Vorwurf sein dürfte). Auch sei es unzulässig, im positiven Verhältnis zu Hegel ein Kriterium für das Ausmaß der Marx-Orthodoxie zu erblicken. Bloch habe dabei nicht den von Gropp immer wieder betonten *G e g e n s a t z* der Hegelschen und der Marxschen Dialektik beachtet. Bei der Konstruktion dieses Gegensatzes wird Hegel von Gropp im Sinne der späten Hegelianer (des rechten Flügels) mißverstanden und simplifiziert. Hegel hat nicht, wie Gropp behauptet, prinzipiell die Wirklichkeit aus einem obersten ideellen Prinzip deduziert und ihr das (keineswegs so starr gehandhabte) triadische Schema von außen aufgestülpt. Zwar finden sich bei Hegel eine ganze Menge Beispiele für ein solches Verfahren, aber diese stehen zu der ausdrücklichen *I n t e n t i o n* der Hegelschen Philosophie selbst im Gegensatz. Auch Hegel wollte die dialektische Bewegung als die Bewegung der Sachen selbst entwickeln, auch seine Erkenntnishaltung forderte, die Wirklichkeit in ihrer Eigenbewegung und Eigenstruktur hinzunehmen. Die Kritik des jungen Marx an Hegels Rechtsphilosophie (Staatsrecht) ist daher eine *i m m a n e n t e* Kritik, die Hegels Theorie an ihren eigenen Maßstäben mißt und aufzeigt, wie sie hinter den Forderungen solcher Objektivität zurückbleibt.

Am meisten decouviert sich Gropp jedoch, wenn er das Verhältnis von Theorie und Praxis behandelt. Ich habe schon (u. a. in dem Abschnitt über Georg Lukács' Geschichte und Klassenbewußtsein) darauf hingewiesen, daß der Begriff der „umwälzenden Praxis“ bei Engels und seinen Nachfolgern eine andere Bedeutung bekam, als er ursprünglich bei Marx selbst hatte. Er wird zunehmend mit der experimentellen und industriellen „Praxis“ identifiziert, die gerade nicht die eigentlich umwälzende geschichtliche Praxis ist, sondern alles wesentlich beim alten läßt und ohne Bewußtsein der Tragweite der Aktion gleichsam „subjektlos“ vollzogen wird.

Wird die marxistische Theorie aber der Struktur der modernen Wissenschaft analog gedacht, dann erscheint auch die Praxis nicht mehr in einer dialektischen Einheit mit ihr (es kann kein Praktischwerden der Theorie, kein Umschlagen in Praxis geben), und das Verhältnis von Theorie und Praxis wird nach dem Modell der Beziehung von Naturwissenschaft und Technik verstanden. Die marxistische Theorie wird hier ganz bewußt mit dem naturwissenschaftlichen Herrschaftswissen identifiziert, jener gleichen Bewußtseinsform also, von der Lukács hoffte, daß ihre Vorherrschaft durch die proletarische Revolution beseitigt werden würde, weil sie in der Anwendung auf die menschliche Wirklichkeit zur Verdinglichung und Entfremdung führen muß. Gropp meint:

„Der Zusammenhang von Theorie und Praxis findet sich in abstrakter Weise schon im vormarxistischen Materialismus ausgesprochen. Daß alle Theorie auf Praxis ausgeht, sagt z. B. der Materialist Thomas Hobbes in folgenden Sätzen: ‚Die größte Bedeutung der Philosophie liegt nun darin, daß wir die vorausgeschauten Wirkungen zu unserem Vorteil nutzen und auf Grund unserer Erkenntnis nach Maß unserer Kräfte und unserer Tüchtigkeit absichtlich zur Förderung des menschlichen Lebens herbeiführen können ... Wissenschaft dient nur der Macht‘ ...“

„Hobbes spricht auch von der Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Gesellschaftslehre, die er aber unhistorisch als eine ‚wissenschaftliche Moral- und Sittenlehre‘ auffaßt. Jedoch erst die Erkenntnis der gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze macht die Verbindung der Theorie mit der Praxis (auf diesem Gebiete?, I. F.) möglich“ (S. 353 f).

Für Groppe besteht also kein prinzipieller Unterschied zwischen dem von Bacon und Hobbes propagierten modernen Herrschaftswissen und der „Wissenschaft“ des dialektischen und historischen Materialismus. Damit fällt der Marxismus auf das Niveau des Comtismus herab, mit dem er in der Stalinschen Ära auch noch andere Gemeinsamkeiten aufweist (vgl. z. B. die Hierarchie der Wissenschaften, die der sowjetrussische Philosoph K e d r o v zum Gegenstand spezieller Untersuchungen gemacht hat). Wenn der dialektische und historische Materialismus eine Wissenschaft in diesem Sinne ist, kann er von beliebigen Menschen zu beliebigen Zwecken angewandt werden, wie das auch für alle übrigen wissenschaftlichen Einsichten gilt. Aus dem Aufweis eines Naturgesetzes folgt ja noch lange nicht die Wahl des von Menschen zu erstrebenden Zieles. Die menschliche Praxis könnte von einer so verstandenen Theorie sich nicht einfach bestimmen, sondern höchstens darüber belehren lassen, welche Mittel zu welchen Folgen führen.

Schließlich aber fragt man sich, zu wessen Vorteil die vorausgeschauten Wirkungen genutzt werden sollen und wer die Theorie handhabt und interpretiert?

Die Antwort kann nur lauten: die absolut souveräne oberste Parteiführung, von der — auf Grund eines nicht rational begründbaren Glaubens — angenommen wird, daß sie im Interesse „der Werktätigen“ handelt. Da von der Theorie aber behauptet wird, daß sie wissenschaftlich sei und da n i e m a n d die Erlaubnis hat, eine von der Generallinie abweichende Interpretation des Marxismus zu propagieren, bleibt das Monopol der Parteiführung politisch und ideologisch gewahrt und der Verdacht liegt nahe, daß sie auch ganz andere, (z. B. massenpsychologische) Einsichten zu ihrem Vorteil nützt, als es die Dogmen des dialektischen Materialismus sind.

Die Deutung des Marxismus als eines Herrschaftswissens nach Analogie der technisch anwendbaren Naturwissenschaften erklärt sich daraus,

daß die führenden Interpreten des Marxismus „Ingenieure der Macht“ sind, denen diese Denkform von Haus aus näher steht als die dialektisch-interpretatorische, sinndeutende Hegels und Marxens. Es ist aber auch kein Zufall, daß unter Professoren, die sich zum Marxismus bekennen, immer wieder „Ketzer“ auftauchen, die gegen diese Verflachung des dialektischen und historischen Materialismus protestieren, deren Anliegen aber von den Machthabern entweder gar nicht verstanden, oder als Gefahr für die Aufrechterhaltung der „bestehenden Ordnung“ gefürchtet und unterdrückt wird.

Durch das materialistisch-technizistische Denken der Sowjetideologen fällt der humane Gehalt aus der Marxschen Philosophie heraus. Die Revolution wird nicht mehr für die Befreiung des konkreten Menschen, sondern im Interesse des „ungehemmten Aufschwungs der Produktivkräfte“ und der „weiteren Entwicklung der Naturwissenschaften“ (S. 369) geplant. Der „menschenfeindliche Materialismus“, von dem der junge Marx sprach, hat über den menschenfreundlichen (den humanistischen) gesiegt.

Die Arbeit von Groppe beansprucht wohl selbst im Ernst nicht „wissenschaftlich“ zu sein. Jedenfalls nicht im „bürgerlichen“ Sinn. Der Philosoph muß ja nach Lenin „parteilich“ sein und wenn auch Lenin selbst diesen Satz noch nicht im Sinne der Parteipolitik gemeint haben sollte, wie Lefebvre versichert, seine Nachfolger haben ihn jedenfalls so gedeutet und Groppe nimmt ihn ernst.

Seine Polemik begreift sich als ein Stück Klassenkampf an der „ideologischen Front“. Die Feinde sind die hegelianisierenden Marxisten, die unter der Flagge der Hegelschen Dialektik das trojanische Pferd des Idealismus in die belagerte Festung des sowjetischen Materialismus einschmuggeln wollen. Groppe denkt in strategischen Kategorien. Die Schärfe seiner Polemik begründet er denn auch mit der aktuellen Gefahr. Lenin habe zwar in den zwanziger Jahren das Studium der Hegelschen Logik empfohlen, um damit ein Gegengewicht gegen den Mechanismus (Bucharins und seiner Anhänger) zu schaffen, heute und in Deutschland aber sei das nicht nötig. Der Hauptfeind innerhalb der Partei sei im Augenblick der hegelianisierende Idealismus. Wenn bei diesem Kampf Georg Lukács als der gefährlichste Gegner angesehen wird, so liegt das z. T. gewiß an der in manchen intellektuellen Zirkeln der Partei noch immer lebendigen Erinnerung an sein Buch „Geschichte und Klassenbewußtsein“. Denker vom Range eines Georg Lukács und Ernst Bloch lassen sich nicht so leicht ins geistlose Schema des sowjetisierten Vulgärmarxismus pressen. Es ist kein Zufall, daß beide in vorrevolutionären Zeiten aufgewachsen sind und unter friedlichen Bedingungen die klassische deutsche Kultur in sich aufnehmen konnten. So sehr sie sich daher auch bemühen mochten, es gelang ihnen einfach nicht, den Marxismus auf jenes antihumane Niveau herabzubringen, das von den offiziellen Parteideologen verlangt wird.

4. Die Diskussion des Groppschen Artikels

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

2. Jg. 3. Heft (1954) Eröffnung der Diskussion durch einen Beitrag der Redaktion
2. Jg. 4. Heft Auguste Cornu (Berlin)
Fritz Behrens (Leipzig)
3. Jg. 1. Heft Wolfgang Schubardt (Berlin)
3. Jg. 2. Heft Erhard Albrecht (Greifswald)
Wolfgang Mönke (Berlin)
3. Jg. 3. Heft Kommission f. Kritik des Arbeitskreises französischer kommunistischer Philosophen
3. Jg. 6. Heft Josef Schleifstein (Leipzig)
4. Jg. 2. Heft Helmut Seidel und Klaus Gäbler (Moskau)
4. Jg. 3. Heft Joachim Höppner (Leipzig)
Iring Fetschner (Tübingen)
Jürgen Kuczynski (Berlin)
4. Jg. 5. (zurückgezogenes) Heft Wolfgang Harich (erster Teil eines längeren Beitrages).

Damit fand die Diskussion ihr Ende, ohne daß die Redaktion wie im Falle der beiden anderen von der Zeitschrift veranstalteten Diskussionen das ausdrücklich erklärt hätte.

Die Diskussion über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels wurde durch eine Vorbemerkung der Redaktion eröffnet, in der sie ausdrücklich drei Fragenkomplexe herausgriff, die einer Klärung bedürftig seien:

1. Das Verhältnis zwischen der marxistischen dialektischen Methode und der idealistischen Dialektik Hegels,

2. die fortschrittlichen und die reaktionären Seiten der klassischen deutschen Philosophie und insbesondere Hegels,

3. Vorzüge und Fehler neuerer Arbeiten, deren Verfasser den Anspruch erheben, Probleme aus dem Themenkreis unserer Diskussion auf marxistischer Grundlage zu behandeln (womit in erster Linie die Bücher von Lukács und Bloch über Hegel und die Arbeiten Cornus und Behrens' über den jungen Marx gemeint waren).

Da die Redaktion der Zeitschrift in der Hand von Wolfgang Harich und des ihm befreundeten Manfred Hertwig lag, kann man annehmen, daß die Arbeit Gropps überhaupt nur zur Diskussion gestellt wurde, um ihre maßlose Einseitigkeit einer möglichst umfassenden Kritik zu unterziehen. Der Reigen der Diskussionsteilnehmer wird denn auch durch die beiden „Mitangeklagten“ Cornu und Behrens eröffnet, die sich — bei aller Anerkennung für die löblichen Absichten Gropps — sehr energisch gegen dessen Hegel- und Marx-Dar-

stellung und seine Kritik wehren. Cornu übt zwar in diesem Zusammenhang in bescheidenem Ausmaß auch „Selbstkritik“, wendet sich dann aber auf Grund seiner überlegenen Sachkenntnis nachdrücklich gegen Gropps Hegelbild und gegen die Aufrichtung einer unübersteigbaren Mauer zwischen Hegel und Marx. Cornu betont dabei vor allem die Bedeutung der Hegelschen Anthropologie für Marx, wie er sie in der Phänomenologie des Geistes entwickelt hat.

Während G r o p p sich zu der Behauptung verstiegen hatte:

„Der Gedanke ist geradezu absurd, daß Hegel, der weder Materialist noch Sozialist war, seine Dialektik aus irgendeiner Einsicht in die Rolle der wirklichen Arbeit für die Geschichte der Menschheit aufgebaut haben könnte“ (a. a. O. S. 349), faßt Cornu die wesentlichsten von Marx übernommenen Gedankengänge Hegels wie folgt zusammen:

„a) daß die Arbeit das Wesen des Menschen und der Menschheitsgeschichte ausmacht,

b) daß die Arbeit in einer Entäußerung und Wiederaneignung der menschlichen Kräfte besteht,

c) daß der Mensch im Produkt seiner Arbeit bei sich sein soll“ (4. Heft 2. Jg. S. 895).

Cornu anerkennt zwar, daß es notwendig sei gegen „idealistische Entstellungen“ des Marxismus zu kämpfen, doch hält er die Groppsche Annahme, „die Konstatierung einer Herkunftslinie der marxistischen Philosophie aus der Hegelschen sei eine idealistische Entstellung“ für total verfehlt. Seine Kritik scheint ihm aus einem unhistorischen und dogmatischen Denken nicht aus einer „geschichtlichen und organischen Weltanschauung“ hervorzugehen, wie sie Hegel und Marx entwickelt hatten. Der jetzt in Berlin lehrende französische Hochschullehrer für Kulturgeschichte kann dem stalinistischen Klassenkampfmythologen nicht folgen.

Genau so leicht fällt es Fritz Behrens, die gegen ihn und Lukács vorgebrachten Anschuldigungen zurückzuweisen. Er betont, daß die von ihm hervorgehobene Seite an Hegels Denken, die Auseinandersetzung mit der klassischen englischen Nationalökonomie, bislang so gut wie nicht beachtet worden sei, aber als eine unbestreitbare Tatsache anerkannt werden müsse. Eine ernsthafte Diskussion hätte in der Überprüfung der angeführten Hegel-Zitate und ihrer umsichtigen Deutung aus dem Gesamtzusammenhang seiner Philosophie — eventuell auch im Heranziehen anderer Stellen, die mit den von Behrens genannten in Widerspruch stehen — bestanden. Gropp aber sei es mehr um Vereinfachung und Zurückweisung des „Gegners“, als ums Verstehen und Überzeugen gegangen.

Auch Wolfgang Schubardt, Erhard Albrecht und Wolfgang Mönke wenden sich gegen die Vereinfachungen Gropps, wobei Schubardt sich mehr der Frage des richtigen Hegelbildes widmet und „die Errungenschaften der klassischen deutschen Philosophie“, die Gropp negiert habe, zu verteidigen sucht, während Albrecht sich mit dem Verhältnis von Hegel und Marx befaßt und Lukács gegen die Groppschen Anwürfe in Schutz nimmt. Lukács' Buch stelle „einen der bedeutendsten Versuche schöpferisch-kritischer Verarbeitung des klassischen deutschen Erbes“ dar (3. Jg. 2. Heft S. 225).

In seinem Beitrag tauchen auch die meisten wirklich philosophischen Gesichtspunkte auf, ohne daß ein tieferes Hegel- und Marxbild konkret faßbar würde. So wendet sich Albrecht z. B. gegen die Auffassung der Hegelschen Dialektik als einer „vorkantischen Dogmatik“, die u. a. von Heinrich Scholz vertreten wurde und betont, daß eine „Gleichsetzung der sensualistisch-mechanistischen Erkenntnistheorie mit der marxistischen bzw. mit der Hegelschen Widerspiegelungstheorie . . . von einem Nichtverstehenwollen der Marxschen wie der Hegelschen Erkenntnistheorie“ zeuge (a. a. O. S. 226).

Diese gegen den sozialdemokratischen Philosophen Siegfried Marc gerichtete Bemerkung trifft aber indirekt auch die heutigen Sowjetideologen, die im Anschluß an Engels und Lenin einen naiven Realismus vertreten. Albrecht hat es unterlassen, die Hegel-Marxsche

Erkenntnistheorie, wie er sie auffaßt, zu entwickeln, sondern betont nur in diesem Zusammenhang, daß auch Hegel „die Einsicht in die Selbstbewegung der Sache“ gefordert und keineswegs das wilde Draufloskonstruieren zum Prinzip gemacht hat, wie Gropp ihm unterstellt.

Durch seine anschließende ausführliche Polemik gegen die Dissertation von Heinrich Popitz („Der entfremdete Mensch, Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx“, 1953), der er „bewußte Entstellung und Verfälschung des Marxismus“ zum Vorwurf macht, sucht Albrecht sich vorsorglich von dem Verdacht einer hegelianisierenden Abweichung von der Generallinie zu reinigen⁹⁾.

Während Helmut Seidel und Klaus Gäbler gestützt auf Lenins Ausspruch: „Der kluge Idealismus steht dem klugen Materialismus näher als der dumme Materialismus. Dialektischer Idealismus anstatt kluger; metaphysischer, unentwickelter, toter, roher, unbeweglicher anstatt dummer“ (Aus den Philos. Nachlaß, Berlin 1949 S. 212), die Bedeutung Hegels für den dialektischen Materialismus höher einzuschätzen suchen als Gropp, weist Jürgen Kuczynski noch einmal auf die bekannten §§ 243 und 244 der Hegelschen Rechtsphilosophie hin, in denen die dialektische Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft sehr realistisch geschildert wird. In meinem eigenen Beitrag, versuche ich die Grundintention des Lukácsschen Buches und seine Hauptthese gegen die Groppsche Entstellung und die aus gleichem Geiste erfolgende Kritik von Josef Schleifstein zu präzisieren¹⁰⁾.

Die bisher genannten Autoren nahmen sämtlich — mehr oder weniger scharf — gegen die Arbeit Gropps Stellung. Interessanter für uns sind die Beiträge, die sich mit ihm solidarisch erklären und seine Polemik unterstützen. Nicht unmittelbar mit dem Beitrag Gropps hängt die Äußerung der „Kommission für Kritik des Arbeitskreises französischer kommunistischer Philosophen“ zusammen, die eine eindeutig stalinistische Position bezieht. Als Motto ist der Arbeit der Ausspruch Shdanovs vorangestellt: „Das Problem Hegel ist schon seit langem gelöst“

Dieser Diskussionsbeitrag versucht daher auch nicht, neues Licht auf die Hegelsche Philosophie und ihr Verhältnis zu Marx zu werfen, sondern beschäftigt sich ausschließlich mit dem Neohegelianismus in Frankreich (durch Autoren wie Kojève, Hyppolite, Merleau-Ponty, Pater Fessard, Pater Niel usw. vertreten), der als ideologischer Ausdruck des imperialistisch gewordenen Bürgertums bezeichnet wird. Die hier verwendeten primitiven Klischees stehen in krassem Gegensatz zu den oft philosophisch beachtlichen Arbeiten französischer unabhängiger Hegelianer und Marxisten. Abschließend heißt es „Die große Rückkehr zu Hegel ist nur ein verzweifelter Angriff gegen Marx, der in der spezifischen Form durchgeführt wird, die der Revisionismus in der Endkrise des Imperialismus annimmt — ein Revisionismus faschistischen Charakters“ (3. Jg. Heft 3 S. 357).

Die damit versuchte „Entlarvung“ des ideologischen Charakters des Neohegelianismus in Frankreich überzeugt umso weniger, wenn man weiß, daß Kojève — wenigstens zur Zeit seiner Hegelvorlesungen — entschiedener Marxist-Leninist war, Merleau-Ponty sogar die Moskauer Prozesse (in „Humanisme et Terreur“) verteidigt hat und Hyppolite zumindest dem Marxismus nicht feindlich gegenübersteht. Auch kann man die Rückkehr zu Hegel zwar als eine spezifisch französische Nachkriegerscheinung bezeichnen, doch ist sie keineswegs charakteristisch

⁹⁾ Nach Abschluß der Diskussion hat sich Albrecht in einer heftigen Polemik u. a. auch mit meinen Arbeiten beschäftigt. Die Linientreue seiner dort vorgetragenen Argumente wird ihm sicher als Wiedergutmachung für seine „Abweichungen“ in dem hier besprochenen Diskussionsbeitrag angerechnet werden. (Dt. Zeitschr. f. Philosophie 5. Jahrgang 1957 Heft 4 S. 424 ff).

¹⁰⁾ In einem ebenfalls nach Abschluß der Diskussion erschienenen Artikel „zu einigen irigen Auffassungen des Übergangs von Hegel auf Marx“ hat Joachim Höppner meine Verteidigung Lukács' als Ausdruck einer bourgeoisen-Weltanschauung zurückgewiesen, wobei er freilich anschließend zugeben mußte, daß ähnliche Gedanken auch bei Kuczynski, ja sogar bei Palmiro Togliatti (Dt. Ztschr. f. Philosophie 4. Jg. 1956 Heft 5/6 S. 627—641, ursprünglich auch als Beitrag zur Diskussion um das Verhältnis von Hegel und Marx geplant und in dem „verschwindenen“ Heft 5 des gleichen Jahrgangs im Anschluß an den Artikel Harichs unter der Spalte Diskussion veröffentlicht) anzutreffen seien. Höppner erweist mir dabei die Ehre, mich als „Jesuit im antipapistischen Miniaturformat“ neben den bekannten Pater G. A. Wetter zu stellen. (Dt. Ztschr. f. Philosophie 5. Jg. 3. Heft S. 327 ff).

für die gesamte „kapitalistische Welt“. Als besonders verderblich wird dabei die Hegelsche „Robinsonade“, die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft hingestellt, die Albrecht zu Recht als eins der realistischsten und wertvollsten Momente der Phänomenologie des Geistes gepriesen hatte. Wenn dann schließlich die „mystifizierende Bedeutung“ der Hegelschen Dialektik zusammengefaßt wird, ist man versucht sich zu fragen, ob hier nicht eine (unbewußte) Selbstschilderung des stalinistischen Systems vorliegt:

„Es genügt heute nicht mehr, meint die Kommission, einfach das Wort von Marx wieder aufzunehmen, daß die Dialektik in ihrer mystifizierten Form von neuem in Mode sei, weil sie das, was existiert, heilig zu sprechen schieine, weil sie es erlaube, die Knechtschaft in Freiheit, die Ausbeutung in das allgemeine Wohl, die Polizeimaßnahmen und den Krieg in eine Verteidigung der menschlichen Person umzutaufen. Man muß noch viel weiter gehen und in der Gewalt und im Krieg (z. B. gegen die Arbeiteraufstände am 17. Juni und in Ungarn, I. F.) den wahren Urgrund der mystifizierten Dialektik erkennen“ (a. a. O. S. 355).

Dem Psychoanalytiker ist das Phänomen der Projektion bekannt, man kann sich die eben zitierte Beschreibung des Verhältnisses von dialektischer Ideologie und politischer Wirklichkeit kaum anders als aus einer Projektion der sowjetischen in die „feindliche Gegenwelt“ entstanden erklären.

Am entschiedensten macht sich Josef Schleifstein zum Verteidiger Gropps, dessen Polemik er sogar auf eine Reihe von „Beiträgen der Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ ausgedehnt wissen möchte, wobei er neben dem ausdrücklich genannten Wolfgang Harich vermutlich in erster Linie an die zahlreichen Beiträge von Ernst Bloch und Georg Lukács denkt.

Georg Lukács und Fritz Behrens wird wiederholt vorgeworfen, daß sie „auf Kosten von Marx Hegel Verdienste zugeschrieben hätten, die er gar nicht besitzt“ (3. Jg. 6. Heft S. 717). Besonders mißfällt Schleifstein die „angebliche Verwandtschaft der Problemstellung bei beiden (Hegel und Marx IF.), „die Parallelität der Entstehung der Hegelschen und der marxistischen Dialektik“, wie Lukács sie aufgezeigt hat. Auch sei er zu der Behauptung einer solchen Parallelität nur dadurch gekommen, daß er nicht den „reifen“, sondern den jungen Marx zum Vergleichspunkt gewählt habe. Eine Auswahl, die aber sachlich durch die Frage nach der Entstehung des dialektischen Denkens bei Hegel und Marx bestimmt und begründet war. Schleifstein gibt hier deutlich seiner Abneigung gegen den jungen, noch nicht „marxistischen“ Denker Marx Ausdruck.

„Durch die Reduzierung des Verhältnisses von Marx zu Hegel auf die ökonomisch-philosophischen Manuskripte, auf solche Kategorien wie Entäußerung, Entfremdung, die in der Periode der Herausbildung des Marxismus sicher eine wichtige Rolle gespielt haben, aber doch nicht den Inhalt des Marxismus erschöpfen, wird, zum Teil ungewollt der Eindruck einer unmittelbaren Nähe Hegels zum Marxismus verstärkt, scheint es, als ob nahezu alle Probleme und Fragestellungen des Marxismus in der Hegelschen Philosophie vorbereitet oder dem Keime nach angelegt seien“ (S. 720).

Mit der Betonung der Bedeutung des jungen Marx leiste man den bürgerlichen Versuchen, Marx in einen Hegelianer zu verwandeln Vorschub (hier wird abermals auf das Buch von Heinrich Popitz verwiesen). Um diesen — angeblichen Fälschungen — entgegenzutreten, fordert aber Schleifstein nun nicht eine gründliche und wissenschaftlich-korrekte Untersuchung der Arbeiten des jungen Marx, sondern im Gegenteil möglichste Zurückhaltung gegenüber diesen Schriften!

„Dieser Angriff und die damit verbundenen reaktionären Versuche der Herabsetzung der wissenschaftlichen Leistung von Marx... lassen sich nicht ernsthaft bekämpfen, wenn die Marxisten sich ständig auf den Ausgangspunkt der Entwicklung von Marx und seine geistige Herkunft konzentrieren, nicht aber auf das Resultat, auf die Lehren und dialektischen Kategorien des Marxismus in allen seinen Bestandteilen, wenn sie nicht den ganzen Marxismus-Leninismus der Hegel-

schen Philosophie entgegenstellen und die gewaltige Überlegenheit der wissenschaftlichen marxistischen Weltanschauung über die Hegelsche Philosophie nachweisen“ (S. 721).

Wieder sehen wir, daß der eigentliche Feind weniger Hegel als der junge Marx ist, dessen Humanismus auch von Schleifstein insgeheim als Vorwurf gegen die sowjetische und sowjetzonale Herrschafts- und Sozialordnung empfunden wird. Gewiß erschöpft sich die Lehre von Marx nicht in der Analyse der Entfremdung des Menschen in der kapitalistischen Welt, aber diese Analysen bilden doch den Ausgangspunkt für die humanistische Seite seiner Kritik noch im Kapital und das entscheidende Motiv für die Lehre von der Notwendigkeit der sozialistischen Revolution. Jean Hyppolite hat deutlich gemacht, daß diese philosophische Basis für sämtliche Arbeiten von Marx richtungweisend war und — ausdrücklich — von ihm niemals aufgegeben worden ist¹¹⁾. Wenn freilich das Wesen des Marxismus nicht mehr in der Befreiung des Menschen und in der Überwindung der Entfremdung gesehen wird, sondern in der Herausarbeitung einer „wissenschaftlichen Weltanschauung“, müssen sich die Wertakzente verschieben. An die Stelle des eigentlichen und entschiedenen Gegensatzes von Marx und Hegel, des Gegensatzes von kontemplativ-spiritualistischer Philosophie und aktiv-materieller Praxis (umwälzenden Praxis) tritt dann der Gegensatz zweier Weltanschauungen, von denen die eine für sich „Wissenschaftscharakter“ beansprucht, während die andere (die Hegels) sogar mit dem „absoluten Wissen“ identisch zu sein behauptet. Der Unterschied ist in Wirklichkeit geringer geworden und muß deshalb umso wortreicher behauptet werden.

Daß sich Schleifsteins Kritik gegen den Marxschen Humanismus und nicht gegen Hegel richtet, wird vollends durch seine Polemik gegen Lukács These vom humanistisch-bürgerlichen Erbe des Marxismus deutlich. Lukács, dessen Versuch auf dem Gebiet der Literatur das „wertvolle Erbe“ der klassischen bürgerlichen Literatur für die kommunistische Welt fruchtbar und lebendig zu machen, von seinen ungarischen Parteigenossen (sowie in der Sowjetunion) seinerzeit scharf zurückgewiesen worden ist, hat auch auf dem Gebiet der Philosophie versucht, die Brücken zwischen dem Marxismus und den humanistischen Traditionen des Bürgertums nicht abzubrechen. In seinem Hegelbuch schreibt er:

„Der proletarische Humanismus wächst ebenso aus der letzten großen ideologischen Krise des bürgerlichen Denkens heraus, wie der Klassenkampf des Proletariats selbst allmählich aus den Befreiungskämpfen der Unterdrückten und Ausgebeuteten herausgewachsen ist, wie es... keine chinesische Mauer zwischen bürgerlich-demokratischer und proletarischer Revolution gibt, wie die proletarische Revolution sich sehr langsam, sehr allmählich und widerspruchsvoll aus den Befreiungskämpfen der unterdrückten Schichten aller Klassenkämpfe herausentwickelt hat. Der besondere Charakter der Widersprüche der letzten großen krisenhaften Periode der ideologischen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft (1789 bis 1848) ist also in jeder Hinsicht der ideologische Ausgangspunkt, der Punkt des unmittelbaren Anknüpfens für die neu entstehende Weltanschauung des Proletariats“ (G. Lukács, der junge Hegel, Berlin 1954 S. 459).

Wie die proletarische revolutionäre Bewegung aus der bürgerlichen hervorgegangen ist, so kann sich — mit anderen Worten — der proletarische Humanismus als Erbe des bürgerlichen Humanismus ansehen. Hierauf kam es Lukács an, wobei er stets zu betonen pflegt, daß die Überlegenheit des Marxismus darin besteht, daß er die im bürgerlichen Staate bloß ideell bleibende Freiheit in Wahrheit zu realisieren vermag. Schleifstein macht dagegen geltend, daß sich hinter dieser „äußerlichen Kontinuität“ ein tiefer Gegensatz verberge, wogegen sich leicht einwenden ließe, daß eher der Gegensatz äußerlich, die Kontinuität (der zu verwirklichende Humanismus) dagegen verborgen und im Grunde das wesentliche sei. Es ist wohl kein Zufall, daß sich Schleifstein in diesem Zusammenhang auf Josef Stalin beruft, der

„in seinen Bemerkungen über den Konspekt eines Lehrbuches der Ge-

¹¹⁾ Vgl. Jean Hyppolite, „de la structure du ‚Capital‘ et de quelques présuppositions philosophiques de l'oeuvre de Marx“ in Etudes sur Marx et Hegel, Paris 1955 eine Sammlung von Aufsätzen dieses bekanntesten französischen Hegelkenners, die eine deutsche Übersetzung sehr lobnen würde.

schichte der Neuzeit den Gedanken, „die ganze Größe des Unterschiedes und des Gegensatzes“ zwischen der bürgerlichen und der sozialistischen Revolution zu zeigen, als die „Leitlinie“, als den „roten Faden“ der Darstellung der ganzen Geschichte der Neuzeit ansieht“ (S. 723).

Es ist bezeichnend, daß gerade Stalin, der von Trotzki nicht ganz zu Unrecht als Exponent der Herrschaft der neuen sowjetischen Oberschicht angesehen wurde, den prinzipiellen Unterschied zwischen der bürgerlichen und der proletarischen Revolution so energisch betont. Man kann sich ja in der Tat mit einigem Recht fragen, wieso die Oktoberrevolution von 1917 eine proletarische und sozialistische Revolution war. Raymond Aron hat sie einmal als eine antifeudalistische Umsturz-bewegung bezeichnet, die von den kleinbürgerlichen Bauernmassen getragen und von einer kleinen Gruppe von Berufsrevolutionären geführt wurde, deren Ideologie zwar proletarisch-sozialistisch war, die aber als Revolutionsziel zunächst nicht das gesellschaftliche Eigentum an den Produktionsmitteln, sondern das Privateigentum der Bauern verkündete. Erst die von Stalin selbst als „Revolution von oben“ bezeichnete Kollektivierung der Landwirtschaft (in den Jahren 1928 — 1930) schuf der Sowjetunion eine „sozialistische Basis“ und wenn man diese zweite, lautlose aber nicht weniger blutige Phase der Revolution ins Auge faßt, kann man allerdings einen „grundlegenden Unterschied“ zwischen der bürgerlichen und der „sozialistischen“ Revolution konstatieren: während die französische Bourgeoisie den Feudaladel enteignete und den Landbesitz für sich erwarb, enteignete die Sowjetbürokratie die Bauern und stellte die landwirtschaftliche Produktion unter ihre Kontrolle. Das Verhältnis der russischen Revolution von 1917 zur französischen Revolution von 1789 kann aber beim besten Willen nicht mit dem vom jungen Marx skizzierten Verhältnis der proletarischen zur bürgerlichen Revolution verglichen werden. Zu wenig hat sie den Charakter einer Konkretisierung und Realisierung der (bloß programmatischen) Losungen der bürgerlichen Revolution gehabt. Daher wird denn auch der Nachdruck auf den Gegensatz der Weltanschauungen und nicht so sehr auf die — im einzelnen ja unmöglich nachweisbare — reale Überlegenheit der Sowjet-Gesellschaft und der in ihr gewährten konkreten Freiheit gelegt.

An die Stelle der überbietenden Überwindung des Hegelianismus durch die Praxis ist — wie ich schon mehrfach betonte — die theoretische Bekämpfung eines als Konkurrent Marxens empfundenen ideologischen Systems getreten. Schleifstein faßt denn auch die Aufgaben der marxistischen Philosophie dahin zusammen, daß sie „energisch gegen jede Hegelianisierung des Marxismus zu kämpfen und allen Versuchen entgegenzutreten habe, die Verdienste Hegels auf Kosten von Marx zu erhöhen.“ (S. 726).

In der von Marx an Proudhon kritisierten undialektischen Weise will Schleifstein dabei „alles Reaktionäre, Konservative, Idealistische, Mystische der Hegelschen Philosophie scharf kritisieren, zugleich aber alles .. Vorwärtsweisende .. materialistisch ausnutzen“ (S. 727).

In ähnlicher Weise wollte Proudhon am Kapitalismus die negativen Seiten unterdrücken, um nur die positiven zurückzubehalten. Georg Lukács hat die Entwicklung vom Hegelianismus zum historischen Materialismus als den ideellen Ausdruck des Übergangs von der bürgerlich-demokratischen zur proletarisch-gesellschaftlichen Revolution verstanden. Ein Übergang durch den nicht nur die „Ideologie“ radikal transformiert wird, sondern auch ihre Funktion sich prinzipiell ändert, indem sie mit der „umwälzenden Praxis“ zusammenfällt und damit durch die Tat beweist, daß sie das Ganze der Gesellschaft erfaßt und in den Griff bekommen hat.

Zwischen dem Diskussionsbeitrag von Josef Schleifstein (Herbst 1955) und dem Fragment gebliebenen von Wolfgang Harich (Herbst 1956) liegt der XX. Parteitag der KPdSU (14. bis 25. Februar 1956).

Die auf diesem Parteitag vollzogene Abwendung der sowjetischen Kommunisten von Stalin und die Kritik am „Persönlichkeitskult“ hat bekanntlich zu einer umfassenden Auflockerung auch des kulturellen Lebens in Sowjetrußland und einer Reihe von Satellitenstaaten geführt.

Wolfgang Harich und Ernst Bloch genorteten zu den führenden Exponenten dieses Kurses, bis die Entwicklung des Aufstands in Ungarn und die Legende vom ungarischen Neofaschismus den Anhängern eines intransigenten und bornierten Parteikurses in der „DDR“ einen willkommenen Vorwand für die Unterdrückung des „Taufwetters“ bot.

Harichs Diskussionsbeitrag ist bei weitem der mutigste und radikalste. Er begnügt sich nicht mit der Zurückweisung der Einseitigkeiten und logischen Schnitzer Gropps, sondern greift auch dessen Quellen: Stalin, die große Sowjetenzyklopädie und Shdanov direkt an. Gründlich und mit ausführlichen Belegen weist er die Absurdität der These vom reaktionären Charakter der Philosophie Hegels zurück, wobei er sich schon auf die Tatsache berufen kann, daß eine Reihe jüngerer sowjetrussischer Arbeiten von dieser These abgerückt und zu einer richtigeren Einschätzung Hegels als Philosophen der bürgerlichen Ära gelangt seien¹²⁾. Die Verfemung des Hegelschen Erbes sei auf den Stalinkult, der zu einer kritiklosen Hinnahme von dessen bekannten Äußerung aus dem Jahre 1941 geführt habe, sowie auf die „vulgarisierenden Tendenzen der Rede Shdanovs auf der Moskauer Philosophentagung vom Juni 1947“ zurückzuführen (S. 563). Die Behauptung Shdanovs „die Hegelfrage ist gelöst“ wird als eine definitive Dogmatisierung der Stalinschen Äußerung aus der Zeit des Krieges“ zurückgewiesen. Dabei glaubt Harich mit seiner Bemühung um das richtige Hegelverständnis durchaus im Rahmen des Marxismus zu bleiben, wie ihn Marx und Lenin verstanden:

„Wenn wir uns bemühen, das Hegelbild von Marx und Lenin wiederherzustellen und von den sektiererischen Fehlurteilen der Stalinschen Ära zu reinigen, so hat das die Bedeutung einer Rückkehr zu strengerer marxistischer Orthodoxie...“ (S. 567).

Während die Stalinisten den Übergang von Hegel zu Marx unpassierbar machen wollten, hofft aber Harich gerade durch den Aufweis der revolutionären Seiten in Denken Hegels bürgerlichen Intellektuellen den Übergang zum Marxismus zu erleichtern:

„Viele philosophisch interessierte Intellektuelle in Deutschland wissen seit Jahren nichts davon, daß die Parteinahme für die Französische Revolution bis in die abstraktesten Problemstellungen von Fichte und Hegel hinein bestimmend und wirksam ist“ (a. a. O.)

Diese Erkenntnis könne aber nur durch marxistische Philosophiehistoriker vermittelt werden¹³⁾. Die Nutzenanwendung, die Harich aus diesem geschichtlichen Beispiel ziehen möchte ist aber die, „daß heute ein Fortschritt der Philosophie, wenn die bedeutenden produktiven Denker der Epoche keine bejahende Einstellung zur sozialistischen Revolution haben, so wenig möglich ist, wie die vorwärtsweisenden Leistungen des deutschen Idealismus um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts ohne die Parteinahme Fichtes für die Jakobiner und ohne die gedankliche Verarbeitung der Resultate der Französischen Revolution und der Napoleonischen Periode durch Hegel möglich gewesen wären“ (S. 568).

Harichs praktische Tendenz zielt also auf die Gewinnung von intellektuell-bürgerlichen Sympathisierenden für die Oktoberrevolution und den

¹²⁾ Vgl. vor allem den Aufsatz von I. Chljabitsch „zur Einschätzung des philosophischen Erbes Hegels“ in „Kommunist“, Jg. 1956 Heft 17, der vielleicht Harich schon im russischen Original oder im Manuskript der Übersetzung vorgelegen hat; deutsch ist er erst im April 1957 in der Zeitschrift „Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge“ S. 430—448 erschienen. Chljabitsch führt die einseitige Verdammung Hegels auf ein erträglicheres Maß zurück und kämpft gegen die „nihilistische Einstellung gegenüber Hegel und seiner dialektischen Methode“ (S. 441). Unter Hinweis auf den XX. Parteitag und die Maßnahmen zur Beseitigung der Auswirkung des Personenkultes fordert Chljabitsch ausdrücklich die Korrektur der Formel von der Philosophie Hegels als Ausdruck der aristokratischen Reaktion auf den französischen Materialismus und die Ideen der französischen Revolution, die nicht nur in die Große Sowjetenzyklopädie, sondern auch ins „Kurze philosophische Wörterbuch“ Eingang gefunden hätte. Im Prinzip geht aber Chljabitsch nicht über den traditionellen Leninismus hinaus und betrachtet das Hegelsche System als eine Art Steinbruch, in dem man brauchbare Kategorien für das dialektisch-materialistische Weltanschauungssystem holen kann.

¹³⁾ Vgl. jedoch die umfassende und gründlichste Darstellung des Verhältnisses von Hegel zur französischen Revolution in Joachim Ritter, „Hegel und die französische Revolution“, Arbeitsgemeinschaft f. Forschung des Landes Nordrhein Westfalen, Geisteswissenschaften Bd. 63, Köln und Opladen 1957.

sowjetischen Kommunismus ab. Dieser Tendenz lag auch sonst seine (wie Ernst Blochs) Bemühung um eine, höheren Anforderungen gerecht werdende, Fassung des marxistischen Philosophen zu Grunde, und insofern konnten beide — wenigstens eine Zeit lang — von der SED-Führung toleriert werden.

Die Lage änderte sich aber in dem Augenblick, als diese tiefere Marx-Interpretation im Lager der SED-Parteigenossen selbst Einfluß gewann und mit konkreten politischen und ökonomischen Vorstellungen eine Verbindung einging, wobei es für die Parteiführung gleichgültig war, ob solche Konsequenzen aus der Theorie bereits von den Denkern selbst, oder nur von ihren Anhängern gezogen wurden.

5. Die politischen Hintergründe der stalinistischen Aversion gegen Hegel und den jungen Marx (Zusammenfassung)

Ich fasse noch einmal das Ergebnis meiner Untersuchung zusammen: man muß unterscheiden zwischen der Hegel-Feindschaft der Sowjetideologen („Kampf gegen die hegelianisierende Interpretation von Marx“) und der — sehr oft dahinter verborgenen — Aversion gegen den jungen Marx und sein Ethos.

Die politischen Motive für diese Abwehrhaltung sind mannigfaltig, aber doch eindeutig um die Frage der Verteidigung der Machtposition der Parteiführung konzentriert.

1. Wird jeder „hegelianisierende Einfluß“ bekämpft, weil es der Parteiführung darauf ankommt, eine einheitliche und eindeutige Marxinterpretation, die aus der Engels-Leninschen Tradition stammt, „rein“ zu erhalten, um damit die Einheit der kommunistischen Partei zu garantieren. Sie kann aus diesem Grunde ihr Interpretationsmonopol nicht aufgeben und maßt sich die letzte Entscheidung gegenüber allen Denkern an, die sich selbst (wie z. B. Ernst Bloch) als Marxisten bezeichnen.

2. Wird Hegel aber auch deshalb so heftig geschmäht, weil de facto die Sowjetideologie (als abgeschlossenes Weltanschauungssystem) ebenso wie der Sowjetstaat und die sowjetische Auffassung von der Freiheit in dieser „höchsten Form eines demokratischen Staates“ sich dem Hegelschen Vorbild weithin angenähert haben, als die Sowjetunion praktisch zu einem Staat geworden ist, der auf rechts-hegelianischen Konzeptionen beruht. Diesen Zusammenhang habe ich mit der psychoanalytischen Kategorie der Projektion zu deuten versucht. Die apologetische Seite der Hegelschen Dialektik wird um so schärfer kritisiert, als sie tatsächlich unter Stalin ununterbrochen zur Verteidigung des angeblich freiheitlichen und sozialistischen Charakters der Sowjetunion herangezogen wurde.

3. Der junge Marx und sein humanistisches Ethos wird bekämpft, weil es einen ständigen Vorwurf gegen die unmenschliche und unfreiwillige Herrschaftsordnung der sowjetischen Welt darstellt. Aus diesem Grunde versuchte man einen Abgrund zwischen Hegel und Marx aufzureißen, oder beide Denker nur in der „reifen und entwickelten Gestalt“ miteinander zu vergleichen (Josef Schleifstein).

Der beim jungen Marx auf der Verwirklichung des imaginär und illusionär bleibenden bürgerlichen Humanismus liegende Akzent wird zwar zum Zwecke der Werbung von „sympathisierenden Intellektuellen“ gern herangezogen, darf aber nicht zu einem konkreten Faktor in der Politik werden. (Tolerierung von Bloch und Harich in einer Zeit

Georg Lukács hat sich der Regierung Nagy als Kultusminister zur Verfügung gestellt, Wolfgang Harich strebte — soweit uns das in der Presse mitgeteilte Manifest darüber unterrichtet hat — eine Art „polnischen Oktober“ in Mitteldeutschland an. Fritz Behrens schwebte ein wirtschaftspolitisches Modell vor, das dem jugoslawischen Vorbild sich nähert. Alle diese Konzeptionen aber wurden von den führenden Parteideologen in Verbindung gebracht mit den abweichenden ideologischen Vorstellungen dieser Personen. Beim Versuch, die menschliche Seite des Marxismus nicht nur theoretisch zu Propagandazwecken, sondern praktisch hervorzukehren, schlug die Parteiführung erbarmungslos zu¹⁴⁾.

relativer Stabilität, Verurteilung in dem Augenblick, als beide selbst oder ihre Anhänger politische Folgerungen aus ihrer Konzeption ziehen).

4. Die Diskussionen der zwanziger Jahre zwischen Lukács und Korsch einerseits und der leninistischen Orthodoxie andererseits gehen genau so wie die jüngsten Polemiken gegen die Hegelarbeiten von Bloch und Lukács auf den Gegensatz von führender Parteibürokratie und (relativ freieren) Philosophen zurück.

Das Interesse der Parteiführung ist — notwendig — auf die Erhaltung ihrer Herrschaft gerichtet und es ist kein Zufall, daß sich die Vertreter einer mechanistisch-technizistischen Interpretation dabei durchgesetzt haben. Das Interesse der (relativ selbständig denkenden) Philosophen ist auf den Sozialismus und seine humane Verwirklichung gerichtet sowie z. B. auf die wahrheitsgemäße und möglichst tiefgehende Deutung des Zusammenhangs zwischen Marx und der philosophischen Tradition. Noch schärfer formuliert: der Parteiführung geht es um Herrschaft und sie denkt daher auch in den Kategorien des Herrschaftswissens. Den Philosophen geht es um Menschlichkeit und Verstehen und daher denken sie (wenigstens einige unter ihnen) dialektisch-historisch.

Die Parteiführer verstehen sich als „Ingenieure der Macht“, die marxistischen Philosophen als Dialektiker und Geisteswissenschaftler, die den Sinn der Geschichte interpretieren, der nur von einem menschlichen (oder theologischen) Standort aus erfaßt werden kann.

¹⁴⁾ Seither hat die Polemik gegen Bloch und Lukács noch an Heftigkeit zugenommen. So kam es z. B. auf dem 33. Plenum der SED zu einer heftigen Debatte, in der sich Kurt Hager von dem Verdacht reinzuwaschen suchte, er habe nicht radikal genug gegen Bloch Stellung genommen. Der Leiter der Abteilung f. Gesamtdeutsche Arbeit im ZK Paul Verner führte z. B. aus: „Er (Bloch) sagte: ‚Freiheit und Wahrheit sind Heimatbegriffe. Die Praxis der Freiheit ist der Sozialismus der Freiheit‘. Also freiheitlicher Sozialismus, den die rechten sozialdemokratischen Führer proklamieren. Weiter heißt es bei Bloch: ‚Die Theorie der Freiheit ist der Marxismus der Wahrheit. Die immense Freundlichkeit des Marxismus muß sich durchsetzen‘ (wobei der Terminus „Freundlichkeit“ aus dem Vokobular von Bert Brecht übernommen ist, I. F.) Genossen, das ist die theoretische Plattform der konterrevolutionären Gruppe von Harich und Janka, die zum Ziel hatten, die Arbeiter und Bauernmacht in der DDR zu unterminieren und in der Konsequenz zu ihrer Beseitigung führen sollte . . .“ (Das 33. Plenum des ZK der SED, in Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“ 18. 12. 1957).

Von den zahlreichen Artikeln, die Bloch gewidmet wurden, nenne ich nur noch: R. O. Gropp, „Idealistische Verirrungen unter antidogmatischem Vorzeichen“ in „Neues Deutschland“ 19. 12. 1956; R. O. Gropp, „Mystische Hoffnungsphilosophie ist unvereinbar mit Marxismus, in wiss. Beilage des „Forum“ 2. März-Ausgabe 1957; Kurt Hager, „Der Kampf gegen bürgerliche Ideologie und Revisionismus, im „Forum“ Nr. 3/4 Feb. 1957; Hermann Ley, „Ernst Bloch und das Hegelsche System, in „Einheit“ Heft 3/1957 S. 327—335.

Henri Lefèbvre war sich wohl dieses Gegensatzes bewußt, der zwischen Parteiideologen und marxistischen Philosophen besteht. Er forderte daher geistige Freiheit und Unabhängigkeit für marxistische Denker, deren Aufgabe nicht auf Propaganda und die Popularisierung der Klassiker“ reduziert werden dürfe¹⁵⁾. Es gehört aber zum Wesen des Sowjetsystems, daß es eine derartige Unabhängigkeit nicht dulden kann und Philosophie wie Geisteswissenschaften damit zur Unfruchtbarkeit verurteilen muß.

Es wäre töricht, wenn die „westliche Welt“ in Denkern wie Bloch und Lukács „Verbündete“ begrüßen würde, aber es ist tröstlich zu wissen, daß inmitten der sowjetischen Welt einzelne Philosophen die

¹⁵⁾ Vgl. Henri Lefèbvre, *Le marxismus et la pensée française*, in *Temps Modernes* 13. année (juillet-août 1957) S. 104—137, besonders S. 134 f.

Erinnerung an die ursprünglichen humanistischen Intentionen und die kritische Dialektik des jungen Marx wachhalten.

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 Positivismus, 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. Die Freiheit im Lichte des Marxismus-Leninismus, in „Aus Politik und Zeitgeschichte“, Beilage zur Wochenztg. „Das Parlament“ vom 11. Dez. 1957.

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“
