

... oder Die „große Wende“ Roger Garaudys
Akademie-Verlag Berlin 1971

Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie. Hrsg. v. Manfred Buhr, Nr. 1

Vorwort

Warum eine Kritik des Revisionismus Garaudys? Wozu über seine revisionistischen Auffassungen schreiben?

Die vorliegende Arbeit wird – so hoffen wir – auf diese Fragen Antwort geben; wir werden sie nicht vorwegnehmen. An dieser Stelle wollen wir nur einige Bemerkungen zum besseren Verständnis machen:

Ausdrücklich muß erklärt werden, daß wir nicht beabsichtigen, die besonderen und teilweise internen Probleme zu berühren, vor die der Revisionismus Garaudys die Französische Kommunistische Partei stellt und deren Beurteilung nicht unsere Aufgabe sein kann.

Allerdings: der Revisionismus Garaudys ist sowohl in seinem Werden wie in seiner Funktion als auch mit seiner durchgängigen Diffamierung des sozialistischen Weltsystems für den gegenwärtigen Revisionismus typisch – ja geradezu ein Musterbeispiel dieses Revisionismus, der sich der imperialistischen Ideologie dienstbar macht. Neben anderen (E. Fischer, L. Kolakowsky, O. Šik, G. Petrović) reiht sich Garaudy in die antisozialistische Front der Ideologen des Weltkapitalismus ein. Wie die imperialistische Globalstrategie, so kennt auch der Revisionismus keine nationalen Grenzen. Die auffällige Eile, mit der Garaudys letzte Schriften durch bürgerliche Verlage herausgebracht wurden, der verräterische Eifer, mit dem die bürgerliche Presse, das Fernsehen und der Rundfunk sie in den letzten zwei Jahren (nicht ohne sein interessantes Mitwirken) popularisierten, verdeutlicht dies.

Sich mit Garaudys Revisionismus auseinanderzusetzen, ist für alle Marxisten-Leninisten wichtig und notwendig, und zwar um so mehr, als seine „Entwicklung“ das Beispiel eines Revisionismus abgibt, der mit einer anfangs nur in der Theorie oder, [10] noch genauer, in der Philosophie sichtbaren, scheinbar eher zufälligen revisionistischen Tendenz beginnt und sich erst später in seiner politischen Konsequenz entpuppt: als politische Plattform, von der aus Garaudy nicht etwa nur das Programm der Französischen Kommunistischen Partei, sondern unumwunden die gesamte kommunistische Bewegung attackiert, die in den Dokumenten der Internationalen Beratung der kommunistischen und Arbeiterparteien in Moskau 1969 ihr taktisches und strategisches Programm mit Hilfe kollektiv erarbeiteter Analysen konkretisierte.

Wie jeder Revisionismus geht auch der von Garaudy nicht von einem theoretischen Problem, sondern vielmehr von der Skepsis gegen Strategie und Taktik der kommunistischen Bewegung aus. Garaudy verläßt praktisch die Kampfpositionen der Arbeiterklasse und kapituliert vor der Ideologie der Bourgeoisie. Garaudys revisionistische politische Absichten im Zusammenhang mit seinen fragwürdigen theoretischen Auslassungen zu enthüllen ist notwendig, um den Marxismus-Leninismus als internationale Lehre der Kommunisten zu verteidigen.

Als Gegenstand unserer Kritik behandeln wir die theoretische Grundlage des Garaudyschen Revisionismus in ihrer Abhängigkeit von den politischen und ideologischen Kämpfen unserer Epoche. Garaudys Anspruch auf eine „Erneuerung des Marxismus“ gilt es als Erneuerung traditioneller Versuche der Revision des Marxismus-Leninismus bloßzustellen. Mehr noch: Unser zentrales Anliegen ist es zu analysieren, wie der „Marxismus“ des Mannes, der sich von der bourgeoisen Presse als „Luther des Kommunismus“ bestaunen läßt, den Übergang zur imperialistischen Ideologie nur noch notdürftig tarnt.

Unsere Kritik konzentriert sich auf die Schriften der letzten zehn Jahre, beginnend mit „Perspectives de l’homme“, dem Buch, mit dem Garaudy – wie S. Perottino vermerkt¹ – „in den

¹ S. Perottino, Roger Garaudy et le marxisme du XX^e siècle, Paris 1969, S. 6.

Dialog mit den großen Philosophien des XX. Jahrhunderts“ geriet. In ihm kündigt sich jener philosophische Revisionismus an, der erst in den späteren Schriften deutlich hervortrat. Anhand der Schriften dieser letzten Periode sollen die sozialen und erkenntnistheoretischen Wurzeln der Garaudyschen Auffassungen kritisch untersucht werden.

Wir hatten nicht vor, eine Biographie – auch nicht eine intellektuelle Biographie – Garaudys zu schreiben. Auf die Frage, [11] wie es geschehen konnte, daß ein führender Ideologe der Französischen Kommunistischen Partei zum Renegaten wurde, geben wir eine Antwort, die die subjektiven Gründe unerörtert läßt.

Sie mögen vielleicht für künftige Biographien von Belang sein, doch für die aktuelle Auseinandersetzung mit dem Revisionismus sind sie ohne Bedeutung. Auch die marxistisch-leninistische Auseinandersetzung mit dem Revisionismus hat ihre Tradition.

„Der Bankrott einzelner Personen“ – schrieb Lenin anlässlich der Polemik gegen Kautsky – „ist in Epochen welterschütternder Umwälzungen nichts Absonderliches.“² Der sozialistischen Bewegung ist in der Gegenwart nicht daran gelegen, die persönlichen Ursachen eines solchen Bankrotts zu erfahren, wohl aber ist sie „an der Untersuchung des historischen Ursprungs, der Bedingungen, der Bedeutung und der Kraft“ der revisionistischen Strömung interessiert. „Nur eine solche Fragestellung“ – fuhr Lenin fort – „ist ernsthaft, während die Abwälzung der Sache auf Personen in der Praxis eine einfache Ausflucht, einen sophistischen Kunstgriff bedeutet.“³

Mit unserer Kritik an den theoretischen Auffassungen Garaudys wollen wir zur Beantwortung dieser „ernsthaften Fragestellung“ beitragen.

Ileana Bauer / Anita Liepert

[13]

² W. I. Lenin, Werke, Bd. 21, Berlin 1960, S. 86.

³ Ebenda, S. 237.

I. Revision der marxistisch-leninistischen Bestimmung des Charakters der gegenwärtigen Epoche

I. Falscher Ausgangspunkt

Die Wirklichkeit unserer Epoche wird durch die Auseinandersetzung zwischen der sozialistischen Staatengemeinschaft und der ihr verbündeten Kräfte einerseits und dem staatsmonopolistischen Kapitalismus andererseits bestimmt. Die internationale revolutionäre Bewegung befindet sich dabei in der Offensive. Trotz Schwierigkeiten und Mißerfolge einzelner ihrer Abteilungen vermochte der Imperialismus nicht, das allgemeine Kräfteverhältnis durch Gegenstöße zu seinen Gunsten zu verändern.¹ Der Sozialismus entwickelt sich auf der Grundlage einer eigenen Gesellschaftskonzeption, in deren Mittelpunkt der dynamische Prozeß sozialistischer Persönlichkeitsentwicklung steht. Er hat bewiesen, daß er für die ausschlaggebenden Probleme, die die gesellschaftliche sozialistische Entwicklung stellt, qualitativ neue Lösungen zu bieten hat. So auch bei der durchaus nicht einfachen Meisterung der wissenschaftlich-technischen Revolution, deren Möglichkeiten nur im Sozialismus ungehemmt verwirklicht werden können.

Der Imperialismus besitzt zwar noch immer ökonomische und politische Macht, doch ist für ihn eine konstruktive, die Zukunft der Menschheit umfassende Gesellschaftskonzeption unmöglich. In letzter Zeit haben sich zwar die Versuche der Ideologen des Imperialismus verstärkt, über nur pragmatische und zeitweilig gültige Lösungen hinaus in Gestalt zum Beispiel der „nachindustriellen“ oder „technokratischen Gesellschaft“ eine gesellschaftliche Gesamtkonzeption hervorzubringen. Doch können solche Vorhaben nicht über die wirkliche Lage des Imperialismus hinwegtäuschen. Alle diese imperialistischen Konzeptionen, die gelegentlich so weit gehen, den Sozialismus – in der Theorie – zwar nicht als die notwendige, jedoch als die „rationellste Gesellschaft“ anzuerkennen², sind vom Bemühen gezeichnet, die [14] revolutionäre Aktion der Arbeiterklasse unter Führung der marxistisch-leninistischen Partei, die Lösung der Probleme durch die sozialistische Entwicklung zu verhindern. Sie sind Vorschläge zur Anpassung, sind Modelle für eine Reformpolitik, die den kapitalistischen Staatsmonopolismus retten soll. Sie sind keinesfalls Versuche, die komplexen ökonomischen, sozialen, wissenschaftlichen und kulturellen Probleme der gegenwärtigen Epoche im Interesse der Menschen zu bewältigen.

Der Kampf der Ideologen des Imperialismus bezweckt, die sozialistische Revolution zu hintertreiben und den Sozialismus, wo er konkrete Realität ist, zu unterminieren. Innerhalb der imperialistischen Globalstrategie spielt dieser eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Das sind die politischen Bedingungen, unter denen die verschiedenen Varianten des gegenwärtigen Revisionismus, die den alten Revisionismus der Jahrhundertwende immer wieder reproduzieren, in den antisozialistischen, konterrevolutionären Kampf des staatsmonopolistischen Kapitalismus einbezogen werden. War der alte Revisionismus ein bürgerlicher Angriff auf die revolutionäre Arbeiterbewegung der kapitalistischen Länder, so richtet sich der neue Revisionismus darüber hinaus unmittelbar gegen die Länder des sozialistischen Lagers. Er macht sich durch seine ideologische und politische Zersetzungsarbeit zum geistigen Wegbereiter der Konterrevolution.

Die weitgehende Integration des Revisionismus in die imperialistische Globalstrategie ist nicht nur Ausdruck der List bürgerlicher Ideologen, sondern mehr noch Anzeichen der tiefen Krise der gegenwärtigen bürgerlichen Ideologie, die sich außerstande sieht, unter eigener Flagge aufzutreten. Es wäre jedoch falsch, angesichts dieses eindeutigen Schwächesymptoms der imperialistischen Ideologie die Gefährlichkeit des gegenwärtigen Revisionismus zu unterschätzen.

Der Marxismus-Leninismus ist die einzige Theorie, die eine wissenschaftliche Antwort auf die Fragen der gesellschaftlichen Entwicklung der gegenwärtigen Epoche zu geben vermag. Die Basis dieser Antwort ist das, was Lenin „das Wichtigste in der Marxschen Lehre“ nannte: „die Klarstellung der

¹ Vgl. Internationale Beratung der kommunistischen und Arbeiterparteien Moskau 1969, Berlin 1969.

² Vgl. beispielsweise R. Aron, *Marxismes imaginaires, D'une sainte famille à l'autre*, Paris 1970, S. 43-44.

weltgeschichtlichen Rolle des Proletariats als des Schöpfers der sozialistischen Gesellschaft“³. Diese Einsicht befähigt den Marxismus-Leninismus, das Wesen geschichtlicher Epochen zu begreifen, [15] sie befähigt ihn, alle Epochen seit der Existenz der kapitalistischen Gesellschaftsformation als konkrete geschichtliche Phasen des proletarischen Klassenkampfes zu erkennen.

Diesen durch die Geschichte erhärteten Sachverhalten stellt sich Garaudy entgegen. Für ihn gibt es zwei für die letzten Jahrzehnte maßgebliche geschichtliche Veränderungen: die wissenschaftlich-technische Revolution und den sogenannten Kampf gegen den Dogmatismus. Diese beiden Vorgänge bringen Garaudy völlig aus dem Gleichgewicht. Er ist sowohl von der ökonomischen, politischen und militärischen Macht des Imperialismus beeindruckt wie auch von den Fehlern des Dogmatismus, nicht zuletzt seines eigenen, der ihn skeptisch stimmt. Daher stellt er alles, was den Marxismus-Leninismus ausmacht, in Frage und strebt dessen „Erneuerung“ an. Unter den Einfluß der bürgerlichen Ideologie geraten, gibt Garaudy die marxistisch-leninistische Klassenposition auf.

Dabei gibt er vor, die Rechtfertigung seiner Thesen in den Bedingungen unserer Epoche selbst zu finden, die er als Epoche der wissenschaftlich-technischen Revolution definiert. Er knüpft zwar an die Analyse ihrer tatsächlichen Prozesse wie auch an die sozial-strukturellen Veränderungen der Arbeiterklasse in den entwickelten kapitalistischen Ländern an, verabsolutiert und übertreibt diese jedoch von einer opportunistischen Plattform aus.

Wenn Garaudy in diesem Zusammenhang an die Erkenntnis Hegels erinnert, daß die Philosophie „das Substantielle ihrer Zeit“⁴ zu erfassen habe, so wird ihm kein Marxist-Leninist widersprechen. Doch wird ein Marxist-Leninist das „Substantielle der Zeit“ nicht dort suchen, wo Garaudy es zu finden meint. Für den Marxisten-Leninisten wird „die weltgeschichtliche Rolle des Proletariats“ das „Substantielle der Zeit“ oder den Charakter der gegenwärtigen Epoche ausmachen. Garaudy spricht zwar vom Charakter der Epoche, er bestimmt ihn jedoch nicht marxistisch-leninistisch. Materialismus wie Dialektik lassen ihn bald im Stich und werden durch übereilte Anleihen bei der imperialistischen Ideologie ersetzt.

Eine marxistisch-leninistische Bestimmung des Charakters unserer Epoche ist das Ergebnis angewandter revolutionärer materialistischer Dialektik. Sie verhilft dem Marxismus-Leninismus wesentlich zu jenem aktuellen theoretischen Niveau, das [16] ihn zu einer funktionssicheren Grundlage der Strategie und Taktik der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Parteien wie der internationalen revolutionären Bewegung überhaupt macht. Erst durch das kollektive Wissen der marxistisch-leninistischen Parteien wird die wissenschaftliche Erkenntnis der geschichtlichen Haupttendenz möglich, die die Grundlage des politischen Programms der internationalen Arbeiterklasse bildet.

„Epoche“ ist als geschichtsphilosophischer Begriff stets spezifisch verstanden worden. Im 18. Jahrhundert, z. B. im „siècle“-Begriff versteckt, hat er den Anbruch des geschichtlichen Selbstbewußtseins der bürgerlichen Klasse zum Ausdruck gebracht. Doch wurden von den Theoretikern der aufstrebenden Bourgeoisie die Prozesse konkreter sozialer Umwälzungen noch weitgehend zu Prozessen geistig-sittlicher Umwälzungen ideologisiert. Der Fortschritt der Geschichte erschien in ihren Theorien eingeschränkt auf den Fortschritt zur Freiheit. Die Humanität war das notwendige (apriorische) Grundprinzip, dessen Verwirklichung den Epochen ihr Maß gab.

Erst Marx und Engels gewannen die Erkenntnis vom Zusammenhang zwischen historischen Epochen und der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Die Epochen der Geschichte konnten – und das ist eine der größten theoretischen Leistungen von Marx und Engels – erstmals als „progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation“⁵ in ihrer notwendigen Entwicklung begriffen werden. Damit ist nicht gesagt, daß Epoche und Gesellschaftsformation identisch sind, sondern nur, daß historische Epochen stets auf eine bestimmte Gesellschaftsformation bezogen sind, die den

³ W. I. Lenin, Werke, Bd. 18, Berlin 1962, S. 576.

⁴ G. W. F. Hegel, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hrsg. von J. Hoffmeister, Berlin 1966, S. 149. Vgl. auch K. Hager, Marxistisch-leninistische Philosophie und ideologischer Kampf, Berlin 1970, besonders S. 12-16.

⁵ Marx/Engels, Werke, Bd. 13, Berlin 1961, S. 9.

Grundwiderspruch der Epoche bestimmt und damit das Wesen einer Epoche angibt. Im Epoche-Begriff wird die internationale Entwicklungsphase einer bestimmten Gesellschaftsformation konkret erfaßt: das spezifische Verhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen als materielle Basis der Klassenverhältnisse und die Strategie sowie das strategische Ziel der jeweils führenden Klasse. Mit der jeweiligen Charakterisierung einer Epoche wird also zugleich ein politisches Programm formuliert.

Für Lenin umfaßte im Anschluß an Marx und Engels „Epoche“ daher stets beides: sowohl den „objektiven *Inhalt* des [17] geschichtlichen Prozesses im jeweiligen konkreten Augenblick“ *als auch* die „*Bewegung*“ dieses objektiven Inhalts, die Bewegung der Geschichte, d. h. die Festlegung, „*welche Klasse* im Mittelpunkt dieser oder jener Epoche steht und ihren wesentlichen Inhalt, die Hauptrichtung ihrer Entwicklung, die wichtigsten Besonderheiten der geschichtlichen Situation ... bestimmt.“⁶

Die ökonomische Gesellschaftsformation als Basis der jeweiligen Epoche zu werten, macht es erst möglich, „von der Beschreibung der gesellschaftlichen Erscheinungen (und ihrer Beurteilung vom Standpunkt des Ideals) zu ihrer streng wissenschaftlichen Analyse überzugehen“⁷. Ein Theoretiker, der darauf verzichtet, flüchtet sich in die Tiefen eines vormarxischen Denkens, gerät in die Bande einer subjektivistischen Soziologie, die ihn – ob er will oder nicht – in den Troß des Antikommunismus einreihet. Genau das aber unterläuft Garaudy, wenn er bei der Bestimmung der gegenwärtigen Epoche nicht von einer konkreten Analyse der Klassen, wie sie in den Dokumenten der internationalen kommunistischen und Arbeiterbewegung niedergelegt ist und von Marx, Engels und Lenin zu lernen gewesen wäre, ausgeht, sondern – genau wie die bürgerlichen Ideologen – von den Prozessen der wissenschaftlich-technischen Revolution und dabei zudem noch seine eigene Vergangenheit, seinen – wie er meint: überwundenen – Dogmatismus nämlich, zum Instrument wissenschaftlicher Analyse erhebt.

2. Charakter der Epoche und wissenschaftlich-technische Revolution

Revolutionäre materialistische Dialektik praktizierend, kam die Internationale Beratung der kommunistischen und Arbeiterparteien in Moskau 1969 zu dem Ergebnis: „In der ganzen Welt entfalten sich machtvolle revolutionäre Prozesse. Im Kampf gegen den Imperialismus vereinigen sich drei mächtige Kräfte der Gegenwart: das sozialistische Weltsystem, die internationale Arbeiterklasse und die nationale Befreiungsbewegung. *Charakteristisch für die gegenwärtige Etappe sind die wachsenden Möglichkeiten für den weiteren Vormarsch der revolutionären [18] und fortschrittlichen Kräfte.* Gleichzeitig erhöhen sich die durch den Imperialismus und seine aggressive Politik heraufbeschworenen Gefahren.“ „In das letzte Drittel unseres Jahrhunderts ist die Menschheit in einer Situation eingetreten, in der sich die geschichtliche Auseinandersetzung zwischen den Kräften des Fortschritts und der Reaktion, zwischen Sozialismus und Imperialismus zuspitzt. Schauplatz dieser Auseinandersetzung ist die ganze Welt, sind die wichtigsten Bereiche des gesellschaftlichen Lebens: die Wirtschaft, die Politik, die Ideologie und die Kultur ... Die Ereignisse des letzten Jahrzehnts haben die Richtigkeit der marxistisch-leninistischen Einschätzung des Charakters, des Inhalts und der Haupttendenzen der gegenwärtigen Epoche bestätigt. Unsere Epoche ist die Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus.“⁸ Der Grundwiderspruch unserer Epoche ist demnach der zwischen dem Imperialismus und Sozialismus. „Die Hauptrichtung der Entwicklung der Menschheit wird vom sozialistischen Weltsystem, von der internationalen Arbeiterklasse, von allen revolutionären Kräften bestimmt.“⁹

Dieses Urteil der Internationalen Beratung trägt für Garaudy das Zeichen ungerechtfertigten „Triumphalismus“, für ihn ist es geistiges Produkt „jener merkwürdigen Theoretiker ..., die nicht aufgehört haben, die Widersprüche des sozialistischen Systems und auch die Möglichkeiten des Kapitalismus, sich der Entwicklung der Produktivkräfte anzupassen, zu unterschätzen“¹⁰. Es ist für ihn ein Urteil von Theoretikern, die die eigentlichen Grundprobleme der Epoche umgehen.

⁶ Lenin, Werke, Bd. 21, S. 132, 134.

⁷ Lenin, Werke, Bd. 1, Berlin 1963, S. 131.

⁸ Internationale Beratung der kommunistischen und Arbeiterparteien. Moskau 1969, S. 9, 10.

⁹ Ebenda, S. 13.

¹⁰ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, Paris 1969, S. 293.

Garaudy bestimmt den Charakter, den Hauptinhalt und die Haupttendenz unserer Epoche dagegen anders: nicht als Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus, sondern als wissenschaftlich-technische Revolution, die er verabsolutierend als einen selbständigen, die gesamte gesellschaftliche und ideologische Entwicklung sich unterordnenden Prozeß auffaßt.

Wie jeder Revisionismus, so ist auch der Garaudys durch eine Reihe objektiver und subjektiver Erscheinungen veranlaßt, die der Klassenauseinandersetzung zwischen Sozialismus und Imperialismus entspringen und vom Revisionismus verkehrt reflektiert werden. Die wissenschaftlich-technische Revolution ist zweifelsohne eine dieser Erscheinungen; denn bei der Bewältigung der Probleme, die sie stellt, wird nicht nur die Über-[19]legenheit des Sozialismus, sondern mit ihr zugleich die Überlebtheit des Imperialismus augenfällig. Die sich mit der wissenschaftlich-technischen Revolution verschärfenden Widersprüche des staatsmonopolistischen Kapitalismus sind mit seinen Mitteln nicht mehr zu lösen. Doch darf nicht übersehen werden, daß der Prozeß der wissenschaftlich-technischen Revolution zugleich die Illusion einer möglichen Lösung der Probleme des sozialen Fortschritts außerhalb des ökonomischen, politischen und ideologischen Klassenkampfes bestärkt. Der besonders in technokratischen Vorstellungen verkehrt reflektierte Prozeß der wissenschaftlich-technischen Revolution ist nicht nur der reale Vorwand des revisionistischen Aufgebens der marxistisch-leninistischen Klassenposition, sondern bietet sich gleichzeitig, da er populär ist, dazu an, breitere Kreise für diese revisionistischen Vorstellungen empfänglich zu machen. Die zeitweilige Lösung von Problemen der wissenschaftlich-technischen Revolution in den imperialistischen Staaten soll den Versuch, den Klassenkampf als veraltet auszugeben, entschuldigen. Da Garaudy derartige Fakten außer acht läßt, wird die wissenschaftlich-technische Revolution für ihn zum universellen, epocheprägenden Ereignis, vor dem selbst die sozialistische Revolution partiell erscheint, vor dem sich schließlich ein konkreter Klassenstandpunkt als Rudiment eines „dogmatischen Materialismus“ zu beugen hat. Die wissenschaftlich-technische Revolution proklamiert er als „fundamentale Mutation unserer Epoche“¹¹. Er stellt sie als den gesellschaftlichen Prozeß, der sowohl vom Kapitalismus wie vom Sozialismus – von den Ländern des sozialistischen Weltsystems – eine Revision der sozialen Verhältnisse verlange, über die sozialistische Revolution.

Natürlich muß Garaudy, da er als Marxist firmiert, ab und den Sozialismus als das zu erreichende Ziel im Munde führen. Nur hat das, was er als Sozialismus bezeichnet, mit der idealen Bewegung unserer Zeit, mit dem immer stärker den Prozeß der Geschichte bestimmenden real existierenden Sozialismus, mit dem Kampf der revolutionären internationalen Arbeiterklasse nichts gemein. Daraus macht er kein Geheimnis. Sein Sozialismus ist der „demokratische“, „menschliche“ Sozialismus, der den Gegensatz zum Kapitalismus in Worten beibehält, um das sozialistische Weltsystem als Hauptgegner befehlen zu können.

[20] Die wissenschaftlich-technische Revolution wird Garaudy – und hier beginnt sein Revisionismus – nicht dadurch wichtig, daß sie „den Prozeß der Vergesellschaftung der Wirtschaft (beschleunigt)“, was „unter den Bedingungen der Herrschaft der Monopole ... dazu (führt), daß die antagonistischen sozialen Widersprüche in noch größerem Umfang und mit noch größerer Schärfe reproduziert werden ...“¹². Der Gegensatz zwischen den außerordentlichen Möglichkeiten, die die wissenschaftlich-technische Revolution eröffnet, und den Bemühungen des Imperialismus, diese Möglichkeiten im Interesse der herrschenden Klasse, nicht aber im Interesse der ganzen Gesellschaft zu nutzen, wird bei ihm zu einem auf Sozialismus wie Kapitalismus zutreffenden „schmerzlichen Unterschied zwischen schon realisierbarem und realem Leben“¹³ verdünnt. Ins Zentrum dieses schmerzlich empfundenen Unterschieds rückt ihm merkwürdigerweise der Sozialismus.

¹¹ Ebenda, S. 16.

¹² Internationale Beratung der kommunistischen und Arbeiterparteien Moskau 1969, S. 22.

¹³ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 12. Es muß hier unerörtert bleiben, welcher Utopismus allein in einer solchen Gegenüberstellung von „schon Realisierbarem“ und „realem Leben“ steckt. Jene Herauslösung des Menschen aus dem unmittelbaren Produktions-[126]prozeß, die Garaudy als Voraussetzung für alles „schon Realisierbare“ vorschwebt, ist selbst für die sozialistische Gesellschaft ein noch fernes Ziel. Die Automatisierung, *ein* Maßstab der Herauslösung, betrug 1965 z. B. in der Sowjetunion im Maschinenbau und in der Metallverarbeitung 0,6%, in der chemischen

Hierin ist Garaudy alles andere als originell. Unserer Epoche einen anderen, nämlich konterrevolutionären Charakter zu geben, hat die imperialistische Globalstrategie genugsam versucht. „Industriegesellschaft“, „postindustrielle Gesellschaft“ oder „Wissenschaftsgesellschaft“ sind die Begriffe, in denen sich dieser Versuch formuliert, und die Konvergenztheorie oder die Wachstumstheorien imperialistischer Prägung deren Zusammenfassung. Die These von unserer Epoche als Epoche der wissenschaftlich-technischen Revolution ist ein Instrument ideologischer Diversion¹⁴; ihr ist Garaudy aufgesessen. Er lehnt sich an jene Variante des imperialistischen Denkens an, die den Inhalt unserer Epoche in der „Explosion der Wissenschaften und der Technik“ sieht: „Der experimentell wissenschaftliche Geist ist gegenwärtig der Motor der Geschichte, der Ursprung unserer Fortschritte; er ist das einzige Kriterium, an dem wir messen können, inwieweit unsere Ideen mit der Wirklichkeit übereinstimmen.“¹⁵ Wie bei J. Fourastié verbindet sich auch bei Garaudy diese These von der „Explosion der Wissenschaft und Technik“ mit der von der „Explosion der Subjektivität“: „Das entscheidende Phänomen unserer Zeit besteht also darin“, hebt J. Fourastié hervor, „daß dem Durchschnittsmenschen nicht nur der Weg zu einem biologisch vollständigen Leben, sondern auch zum vollen Gebrauch seiner spezifisch menschlichen zerebralen Fähigkeiten geöffnet wird“¹⁶. Im Sinne dieser beiden „Explosio-[21]nen“ wird dann auch dem Sozialismus ein Existenzrecht gewährt, ja er soll sogar die Zukunft der Gesellschaft sein, aber als ein Sozialismus, der vom Ideal der „postindustriellen Gesellschaft“ nicht mehr zu unterscheiden ist. Solcherart definiert Fourastié das „unbestimmte Wort“: „... nämlich als das Wirtschaftssystem, in dem die Masse des Volkes einen hohen Lebensstandard erreicht und in dem sich die Eigentumsvorrechte ‚verwischen‘“.¹⁷ Als „wahres Problem des Sozialismus“ gilt ihm keineswegs die Frage der Schaffung sozialistischer Produktionsverhältnisse, die erst die Basis für alle übrigen notwendigen Veränderungen sind. Sie wird als „traditionelles Problem“ abgetan und durch das Problem der „Situation des Menschen“ ersetzt.¹⁸

Da somit der Begriff des Sozialismus zu einer Phrase wird, der jeder bürgerliche Ideologe zustimmen kann, ist eine scharfe Abgrenzung von der sich mit einem sozialistischen Heiligenschein schmückenden bürgerlichen Theorie unabdingbar. Ganz im Gegensatz dazu verfängt sich Garaudy im revisionistischen Fallstrick des Postulats der Integration. Wie will er einen theoretischen Untergrund integrieren, ohne dessen strategischen Zweck zu befördern? Möglich ist ein gewagter Sprung von der konterrevolutionären ideologischen Basis in die windigen Höhen eines sich an die marxistische Phrase klammernden Utopismus, möglich ist auch, diesen mit handfesten politischen Empfehlungen zu verbinden, die einem marxistisch verkleideten antisozialistischen strategischen Ziel dienen.

Bereits Garaudys Ausgangspunkt ist nicht nur zweifelhaft, sondern von jener revisionistischen Observanz, in der sich das Segeln im Kielwasser der bürgerlichen „Wissenschaft“ mit dem Ersatz der revolutionären Dialektik durch die „schlichte Evolution“ verbindet.¹⁹

Industrie, bei intelligenzintensiver Arbeit, nur 3%. Vgl. dazu O. I. Schkaratan, Die Arbeiterklasse der sozialistischen Gesellschaft im Zeitalter der wissenschaftlich-technischen Revolution, in: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge 4/1969, S. 350 ff., und S. I. Fainburg, Die Perspektiven der wissenschaftlich-technischen Revolution und die Entwicklung der Persönlichkeit, in: Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge 8/1969, S. 776 ff. – „Die für die Persönlichkeit wesentlichsten Auswirkungen der wissenschaftlich-technischen Revolution machen sich also heute praktisch nur als Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung bemerkbar.“ (S. 776-777) – Über die strukturellen Veränderungen der Arbeiterklasse in entwickelten kapitalistischen Ländern, die sich unter dem Einfluß der wissenschaftlich-technischen Revolution vollziehen, informiert der Bericht vom Meinungsaustausch über die Rolle der Arbeiterklasse in den entwickelten kapitalistischen Ländern unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Revolution, in: Probleme des Friedens und des Sozialismus, Zeitschrift der kommunistischen und Arbeiterparteien für Theorie und Information 1/1969, S. 53 ff.; 2/1969, S. 208 ff. Vgl. auch: Sèrge Laurent, Einige Wandlungen in den gesellschaftlichen Schichten und Klassen der entwickelten kapitalistischen Länder, ebenda 8/1970, S. 1091 ff.

¹⁴ Vgl. dazu K. Teßmann, Wissenschaftlich-technische Revolution und philosophischer Revisionismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 10/1969, S. 1240 ff.

¹⁵ J. Fourastié, Die 40000 Stunden, Wien 1966, S. 18, 29.

¹⁶ Ebenda, S. 287.

¹⁷ Ebenda, S. 28.

¹⁸ Ebenda, S. 28, 33.

¹⁹ Vgl. Lenin, Werke, Bd. 15, Berlin 1962, S. 21. Bleiben Garaudy bereits die Probleme der tatsächlich sich vollziehenden

Mit seinem Urteil über den Charakter unserer Epoche sündigt Garaudy wie der Revisionismus seit eh und je: in wissenschaftlicher Beziehung durch oberflächliche Verallgemeinerungen einseitig herausgegriffener, vom Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Gesamtsystem gelöster Tatsachen; in politischer Beziehung dadurch, daß er unvermeidlich sowohl die Arbeiterklasse wie die sich ihr annähernden revolutionären Schichten desorientiert und sie in die Bahn eines konvergenztheoretischen Denkens befördert, statt sie zum Standpunkt des revolutionären Proletariats zu drängen. [22]

3. Undialektische Trennung von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen

In seinen letzten Schriften spricht Garaudy oft von einer Krise, in der sich die Menschheit befinden soll. Die Aussage über die Krise bleibt insofern unbestimmt, als sie – die Gefahr einer Agonie der Welt im letzten Drittel des Jahrhunderts heraufbeschwörend – eine „totale Krise“ sei, ein Problem von „planetarem Maßstab“²⁰, das sich dem Kapitalismus wie Sozialismus gleichermaßen stelle. Die These von der „totalen Krise“ findet bei Garaudy ihre ideologische Offenbarung in dem Bild vom zweifachen, doch mißratenen sogenannten Frühling des Jahres 1968: Paris und Prag.²¹ Die „totale Krise“ erweist sich so bei Garaudy nicht als Krise des überlebten kapitalistischen Systems, sondern vielmehr als Krise der internationalen kommunistischen Bewegung.

Den Ausweg aus der entdeckten Krise sieht Garaudy in den vielfältigen Möglichkeiten der wissenschaftlich-technischen Revolution. Von einer merkwürdigen Einheit her, die ihren Optimismus aus einer technischen Entwicklung, ihren Pessimismus hingegen aus dem Niveau der internationalen kommunistischen Bewegung erklärt, gelangt Garaudy zu seiner Grundfrage: „Was die Konsequenzen der Kybernetisierung der menschlichen Aktivitäten betrifft, der Ausgang ist noch zweifelhaft: wird sie zu neuen Entfremdungen eines technokratischen Totalitarismus führen oder zu einer Freisetzung ohnegleichen der neuen schöpferischen Möglichkeiten des Menschen, jedes Menschen?“²² Diese Gegenüberstellung von „technokratischem Totalitarismus“ und „schöpferischer Möglichkeit des Menschen, jedes Menschen“ ist bezeichnend. Ebenso unbefangen, wie Garaudy von den zwei „printemps avortés“ [fehlgeschlagenen Frühlings] Prag und Paris spricht, ebenso unbefangen zieht er – ausgehend von seiner Epochenbestimmung – die historische Grenzlinie nicht zwischen Sozialismus und Kapitalismus, sondern zwischen „schöpferischer Möglichkeit ... jedes Menschen“ und „technokratischem Totalitarismus“, unter welchen er das sozialistische wie das kapitalistische System subsumiert. Er entzieht sich dabei einem möglichen, gutgemeinten Verdacht; daß ihm das eine, der Totalitarismus, für die kapitalistische Gesellschaft, das andere, die schöpferischen Möglichkeiten, hingegen für die sozialistische Gesellschaft selbstver-[23]ständiglich wäre. Dem Vorwurf des mechanischen Determinismus vorbeugend, bekennt er sich zugleich zu einer anderen Lieblingsthese aller Revisionisten: „Wir glauben nicht, daß durch das einfache Spiel der historischen Entropie die gegenwärtige Welt notwendig zum Gleichgewicht kommen wird, indem das Regime in den USA sich durch die Kraft der Dinge sozialisieren und das Regime in der SU sich durch dieselbe Kraft der Dinge liberalisieren wird.“²³ Dieses eitle, nur für einen sich jenseits des Klassengegensatzes zwischen Bourgeoisie und Arbeiterklasse glaubenden Ideologen verständliche Verfahren, die Mängel des Kapitalismus nicht zu erwähnen, ohne die „Mängel“ des Sozialismus zu zitieren, dieser ständige eilfertige Hinweis auf die „Symmetrie“ der Probleme läßt sich nicht anders denn als Absage sowohl an den konkreten Sozialismus des sozialistischen Weltsystems wie an ihn als das strategische Ziel der revolutionären Arbeiterklasse der kapitalistischen Länder verstehen. Garaudy will das gar nicht verheimlichen.

wissenschaftlich-technischen Revolution in sozialistischen Ländern fremd, so erst recht die theoretische Analyse dieser Probleme. Vgl. dazu die Diskussion auf dem Philosophie-Kongreß der DDR 1965 (Sonderheft der Deutschen Zeitschrift für Philosophie), die Diskussionen in marxistischen Zeitschriften, z. B. in: Fragen der Philosophie, Moskau, 11/1968, 2/1969, 6/1969, Probleme des Friedens und des Sozialismus 1/1969, 2/1969, 8/1970 usw., ganz zu schweigen von den Dokumenten der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands wie den internationalen Dokumenten, die Garaudy, ebenso unbegründet wie hochmütig, des [127] „Fehlens einer Analyse der Natur und der Folgen der neuen wissenschaftlich-technischen Revolution“ bezichtigt.

²⁰ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 7, 19.

²¹ Ebenda, S. 7.

²² Ebenda, S. 12.

²³ Ebenda.

Zwar könne „allein der Sozialismus die sozialen Bedingungen schaffen, die den Erfordernissen der formidablen wissenschaftlichen und technischen Revolution entsprechen“²⁴. Jedoch will Garaudy seinen Sozialismus nicht mit dem Sozialismus identifiziert sehen, wie er sich durch den Kampf der Arbeiterklasse in den sozialistischen Ländern entwickelt hat. Sein Sozialismus findet sich vielmehr automatisch mit der wissenschaftlich-technischen Revolution ein. Jenseits der Bedingungen des weltweiten Klassenkampfes der Arbeiterklasse angesiedelt, wird der Sozialismus jedoch zur Mystifikation. Was ist das anderes als ein dem „aufgeklärten“ Antikommunismus sich anbequemender Revisionismus, der den Traum von der Reform des Imperialismus als des kleineren Übels provoziert!

Durch diesen Ausgangspunkt ist Garaudys Begriff „wissenschaftlich-technische Revolution“ von vornherein gekennzeichnet. Er verwahrt sich gegen den Vorwurf, seine Hypothese von der wissenschaftlich-technischen Revolution als Inhalt unserer Epoche sei eine „technokratische Variante des traditionellen Reformismus“²⁵. Aber wann und wo hat es jemals einen Revisionisten gegeben, der auch auf dieser Ebene nicht versucht hätte, seine Thesen als die neueste, noch nie dagewesene Theorie auszugeben?

Erkenntlich wird Garaudys Revisionismus an dem Vorschlag einer gemeinsamen Reflexion über die „große Initiative, die [24] notwendig ist, um auf die fundamentale Mutation unserer Epoche zu antworten“²⁶. Dies ist eine blasphemische Aneignung Leninscher Worte, denen ein ganz anderer Sinn unterlegt wird. Garaudys Traum von einer „gemeinsamen großen Initiative“ ist der Traum jedes Opportunisten, der auf den Klassenkampf verzichtet und die Klassenposition aufgibt. Für Garaudy ist der Gegensatz von Kapitalismus und Sozialismus nichtig geworden, sonst wäre seine These von der „Symmetrie“ der Widersprüche, die die wissenschaftlich-technische Revolution im Kapitalismus wie im Sozialismus hervorbringe, und damit die Illusion einer hier wie dort notwendigen „historischen Initiative“ zur Lösung dieser Widersprüche nicht entstanden.

Um diese opportunistische, unpolitische „gemeinsame Initiative“ einleuchtend zu machen und ihr den Weg zu bahnen, muß er – das ist die seltsame Logik seines Opportunismus – *die historische Initiative* derjenigen Formationen der Arbeiterklasse, die den Sozialismus in einer längeren historischen Phase aufbauen und entwickeln und auf dieser Basis die wissenschaftlich-technische Revolution meistern, negieren. Nur in diesen Ländern aber ist die wissenschaftlich-technische Revolution mit dem wesentlichen Prozeß der Epoche, dem Aufbau des Sozialismus, verbunden: „Der Sozialismus, die wissenschaftlich begründete planmäßige Leitung der gesellschaftlichen Produktion und der gesamten gesellschaftlichen Entwicklung und die wissenschaftlich-technische Revolution bilden in ihrer Einheit das Wesen des sozialen Fortschritts in unserer Zeit.“²⁷

Die „Symmetrie“ der Probleme hat jedoch eine andere Voraussetzung. Sie verlangt, wissenschaftlich-technische Revolution als Revolution allein der Produktivkräfte (meistens sogar: der Technik) von dem wesentlichen Bestandteil der Produktionsverhältnisse – den Eigentumsverhältnissen – loszulösen. Nicht die grundlegenden Produktionsverhältnisse, sondern abgeleitete, die „Situation des Menschen“ betreffende, rücken ins Zentrum. Wissenschaftlich-technische Revolution verlangt bei Garaudy nicht mehr Revolutionierung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, sondern deren Reformierung. Der Akzent liegt bei ihm eindeutig auf den seiner Ansicht nach vom Sozialismus versäumten Initiativen zur Entwicklung der Demokratie.

Garaudy nähert sich damit konvergenztheoretischen Thesen. Ihm ist die Fähigkeit abhanden gekommen, diese Thesen als [25] bürgerliche Ideologie, als verkehrte Widerspiegelung realer gesellschaftlicher Prozesse zu erkennen. Im Gegenteil: er ist bemüht, sie mit ihren Problemen und ihren Lösungen in seinen Marxismus zu integrieren. Mit Hilfe ihrer ideologisch verkehrten Widerspiegelung der durch die wissenschaftlich-technische Revolution hervorgerufenen Probleme oder mit einer beflissenen Berufung auf diese Probleme hofft die imperialistische Gesellschaft, ihre stabile Weiterentwicklung zu

²⁴ Ebenda, S. 14.

²⁵ Ebenda, S. 12.

²⁶ Ebenda, S. 16.

²⁷ W. Ulbricht, Die Bedeutung und die Lebenskraft der Lehren von Karl Marx für unsere Zeit, Berlin 1968, S. 38.

erreichen. Von diesem verkehrten Selbstverständnis der Bourgeoisie läßt sich Garaudy überrumpeln. Er abstrahiert bei der Analyse der wissenschaftlich-technischen Revolution von den Produktionsverhältnissen. Er vergißt, daß der staatsmonopolistische Kapitalismus bestrebt ist, „die wissenschaftlich-technische Revolution als entscheidende ökonomische, politische, ideologische und militärische Waffe bei der Realisierung seiner Aggressionspolitik einzusetzen“²⁸, daß er „objektiv die höchste Stufe der materiellen Vorbereitung des Sozialismus ist und seine praktische Realisierung auf die Tagesordnung der Geschichte setzt“. Ebenso übersieht er, daß „die wissenschaftlich-technische Revolution ... jene materiell-technische Basis ..., die der sozialistischen Gesellschaft entspricht“²⁹, nur in einem längeren historischen Zeitraum hervorbringen kann. Da die wissenschaftlich-technische Revolution die der sozialistischen Gesellschaft entsprechende materiell-technische Basis schafft, ist sie die Voraussetzung jener höheren Stufe der sozialistischen Gesellschaft, in der sich Struktur und Dynamik der menschlichen Produktivkräfte grundlegend ändern werden.

Garaudy wertet die sich in der wissenschaftlich-technischen Revolution beweisende schöpferische Kraft des Menschen nicht als gesellschaftliche Kraft, sieht sie nicht unter der Bedingung konkreter historischer Produktionsverhältnisse, sondern hebt sie als bloßes Resultat aus dem realen Prozeß heraus. Seine Methode ist somit der marxistischen Gesellschaftsprognose entgegengesetzt. Das Wesen dieser Gesellschaftsprognose ist die Fähigkeit, „sich niemals von zufälligen Einzelercheinungen, sondern stets von den grundlegenden Gesetzmäßigkeiten und deren Entwicklungstendenzen leiten (zu lassen)“, die komplexen gesellschaftlichen Zusammenhänge und die die Gesellschaft treibenden Klassenkräfte aufzudecken.³⁰ Von dieser materialistisch-dialektischen Methode hat sich Garaudy weit entfernt. [26]

4. Verzicht auf die Kategorie „Gesellschaftsformation“

Durch die Kategorie „ökonomische Gesellschaftsformation“ allein wird es möglich, den Geschichtsprozeß dialektisch-materialistisch als einen *objektiv* determinierten, naturgeschichtlichen Prozeß zu erfassen. „In der Lehre von der sozialökonomischen Gesellschaftsformation“ – dies kommt hinzu – „hat Marx die wissenschaftliche Systemauffassung der Gesellschaft entwickelt.“³¹ Die einzelne Gesellschaftsformation wird damit als Gesamtsystem erkennbar, in dem das dialektische Verhältnis von gesellschaftlichen Produktivkräften und gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen die materielle Basis der grundsätzlich von diesem dialektischen Verhältnis bestimmten Überbauerscheinungen – vor allem des Staates und der Klassenkonstellation, der politischen Verhältnisse – ist. Sich von dieser für den historischen Materialismus grundlegenden Kategorie stillschweigend abzuwenden und sie – allerdings in esoterischer Weise – dem Arsenal eines „dogmatischen Materialismus“ zuzuordnen, hat Konsequenzen. Die objektiv-materielle Determination geschichtlicher Prozesse wird fragwürdig gemacht, und der immanente Systemzusammenhang der Gesellschaftsformation wird in einen nur losen, bisweilen unwesentlichen Zusammenhang einzelner „Faktoren“ aufgelöst.

Der Verzicht auf die marxistisch-leninistische Kategorie „Gesellschaftsformation“ erscheint auf der Ebene der Methode als Auflösung des „organisch Zusammengehörenden“ (der Gesellschaftsformation) in einen „bloßen Reflexionszusammenhang“ (Verhältnis Produktivkräfte, Technik und Zivilisation), als Versuch, über der „Einheit“ bestimmter gesellschaftlicher Prozesse in Kapitalismus und Sozialismus (wissenschaftlich-technische Revolution) ihre durch die Gesellschaftsordnung bedingte „wesentliche Verschiedenheit“ zu vergessen. Der einzelne geschichtliche Vorgang wird nicht auf die „Einheit des Mannigfaltigen“ bezogen, auf die Totalität des gesellschaftlichen Gesamtprozesses. Vielmehr wird der einzelne gesellschaftliche Vorgang – die wissenschaftlich-technische Revolution –, der aus der Beziehung zur Totalität seinen spezifischen Charakter erhält, so verselbständigt, daß sich der konkrete gesellschaftliche Gesamtprozeß (Zusammenhang wissenschaftlich-technische

²⁸ Politische Ökonomie des Sozialismus und ihre Anwendung in der DDR, Berlin 1969, S. 43.

²⁹ Ebenda, S. 48.

³⁰ W. Ulbricht, Die Bedeutung und die Lebenskraft der Lehren von Karl Marx für unsere Zeit, S. 15.

³¹ Ebenda, S. 30 – Vgl. zum „organischen System“ bei Marx dessen „Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf)“, Berlin 1953, S. 189. [MEW Bd. 42, S. 203/204]

Revolution und Produktionsverhältnisse vor allem) zur abstrakten Bestimmung (Zivilisation) verflüchtigt.³²

[27] Bei seinem verbissenen Versuch, das Wesen unserer Epoche zu verkehren, beschwört Garaudy wiederholt den Geist des „Dogmatismus“ oder auch „Triumphalismus“, der der marxistisch-leninistischen Epochebestimmung zugrunde liegen soll. Epoche – dies unterstellt er – hänge für den im Moskauer Dokument sich äußernden Dogmatismus lediglich von der Entwicklung der Produktionsverhältnisse ab. Epochebestimmungen haben es nun einmal an sich, daß sie – auf wissenschaftlichem Niveau allerdings nur im Marxismus-Leninismus – ein gesellschaftliches Programm formulieren. Die Änderung der Produktionsverhältnisse steht daher in ihrem Mittelpunkt. Doch Garaudys Einwände sind gar nicht theoretischer Natur, ihm geht es um das praktische Problem, ob der Übergang zum Sozialismus das gesellschaftliche Programm der Epoche ist, und das hält er für zweifelhaft unter der Voraussetzung, daß der zukünftige Sozialismus dem existierenden entspricht.

Auch hierbei verwahrt er sich gegen den Verdacht, er erhoffe eine von einer Veränderung der Produktionsverhältnisse, besonders der Eigentums- und Klassenverhältnisse losgelöste unbegrenzte Entwicklung der Produktivkräfte. Doch wieder liegt ihm die Kritik eines frei erfundenen „symmetrischen Mythos“ im Sozialismus noch mehr am Herzen. Es ist die sich so klug dünkende Kritik des den kommunistischen Parteien sozialistischer Länder unterstellten Mythos, „nach dem *allein die Veränderung der Produktionsverhältnisse* ein für allemal die Probleme löse und automatisch den neuen Menschen gebären wird“³³. Er kämpft gegen ein Phantom; denn wer könnte glauben, daß die Aufhebung des fundamentalsten Widerspruchs des Kapitalismus ausreichen würde, die Widersprüche des Überbaus zu lösen? Laut Garaudy ist es eine „wesentliche Illusion“ anzunehmen, nach der Epoche des Sozialismus gebe es ein für allemal eine Harmonie zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, die Änderung der Produktionsverhältnisse allein sei schon Sozialismus, und sie führe automatisch zu Veränderungen in Richtung einer sozialistischen Demokratie im Staate, einer sozialistischen Ideologie, eines neuen sozialistischen Menschen.³⁴

Wer hat diese „wesentliche Illusion“? Die marxistisch-leninistischen Parteien der Länder, in denen der Sozialismus aufgebaut wird, haben sie nicht. Sie verstehen den Sozialismus keines-[28]falls als einen schlagartig vorhandenen Zustand, sondern als einen sich über eine ganze historische Phase erstreckenden Prozeß, in dem Stufen sozialistischer Entwicklung in höheren Entwicklungsstadien aufgehoben werden. Über die ernsthafte Anstrengung, die die Verwirklichung der sozialistischen Demokratie, die Durchsetzung der sozialistischen Ideologie und die Erziehung eines neuen sozialistischen Menschen verlangen, wissen sie mehr, als Garaudy vom Standpunkt des abstrakten Ideals aus vermutet.

Garaudy aber glaubt, den realen Sozialismus nun an seiner schwächsten Stelle gepackt zu haben: bei der durch die niedrige Entwicklung der Produktivkräfte einst bedingten, dann dogmatisch perpetuierten Udemokratie. Dieser Vorwurf ist der bürgerlichen Ideologie abgesehen, die dem ökonomisch gefestigten Sozialismus nun vermittelt humanistisch-demokratischer Anschuldigungen beizukommen sucht. Wenn Garaudy daher die Moskauer Beratung verdächtigt, sie habe in ihrer Epochebestimmung die Entwicklung der Produktivkräfte vernachlässigt und die der Produktionsverhältnisse überbewertet, so ist der Vorwurf der Udemokratie der Untergrund seines Einwandes. Es geht dabei nicht um eine rein technokratische Variante, wie sie auch mit dem verbitterten Antikommunismus vereinbar wäre. Vielmehr lehnt sich Garaudy jener technokratischen Variante an, die einem „aufgeklärten“

³² Vgl. als Parallele Marx' Kritik an der abstrakten Auffassung der Produktion in der klassischen bürgerlichen Ökonomie, in: K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), S. 7 f. [MEW Bd. 42, S. 21/22] Selbst Th. W. Adorno geht hier weiter als Garaudy. In seinem Einleitungsvortrag zum 16. Deutschen Soziologentag vermerkt er: „Nicht die Technik ist das Verhängnis, sondern ihre Verfilzung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen ...“ (S. 19). Die „Signatur des Zeitalters“ sei „die Präponderanz der Produktionsverhältnisse über die Produktivkräfte, welche doch längst der Verhältnisse spotten“ (S. 20). Vgl. Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Verhandlungen des 16. (West-)Deutschen Soziologentages, hrsg. von Th. W. Adorno, Stuttgart 1969.

³³ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 38.

³⁴ Ebenda, S. 42.

Antikommunismus zugehört und sich dem Verlangen nach Demokratie verschworen hat, dem Verlangen nach einer geänderten „Situation des Menschen“. Garaudy ignoriert hier die historische Entwicklung, den Prozeß der Herausbildung der Demokratie in den sozialistischen Ländern. Wie er bestimmte Veränderungen im Kapitalismus bewundernd überschätzt, so – das ist die Kehrseite – unterschätzt er den Aufbau der sozialistischen Demokratie, die er in ihre ersten Anfänge zurückversetzt. Wirkliche Demokratie erwartet Garaudy von der Entwicklung der Produktivkräfte.

Wenn er den Begriff der Gesellschaftsformation aufgibt, wenn er die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zerreißt, wenn der Terminus „Produktionsverhältnisse“ nur noch am Rande als Rudiment marxistischen Denkens auftaucht, so kann das nur ein Ziel haben: die Entwicklung der Produktivkräfte in Gestalt wissenschaftlich-technischer Revolution wird verabsolutiert zum bestimmenden, zum einzi-[29]gen „Zivilisationsfaktor“, um aus dem niedrigen Entwicklungsstand der Produktivkräfte bei der sozialistischen Revolution das vermeintliche Recht ableiten zu können, die Revolution als „unvollendete“ zu diffamieren. Das ist die alte These von der „unvollendeten Revolution“, deren utopische Ergänzung die „Hypertrophierung der Zukünftigkeit“ ist; und dies ist auch das einzig mögliche Ziel der von Garaudy unternommenen Verabsolutierung.

Dabei kann natürlich der enge Zusammenhang zwischen wissenschaftlich-technischer Revolution und notwendiger Vertiefung der sozialistischen Demokratie nicht bestritten werden. Doch warum will es Garaudy nicht den sozialistischen Ländern überlassen, die wissenschaftlich-technische Revolution als Element der sozialistischen durchzuführen? Die Einheit beider müßte ihm doch optimistische Gewähr verwirklichter Demokratie sein. Dem ist nicht so. Garaudy löst die Entwicklung der Produktivkräfte aus dem Zusammenhang der Gesellschaftsformation heraus, um über ihre Verabsolutierung einen „demokratischen“ Sozialismus zu propagieren, dem am Ende nichts als der Rekurs auf die Reform eines „finalisierten“ Kapitalismus übrigbleiben kann.

5. Theorie der Zivilisationsstadien

Die Absage an die marxistisch-leninistische Theorie von der Gesellschaftsformation, die nirgends offen ausgesprochen ist, mündet in deren Ersetzung durch eine Theorie der Zivilisationsstadien. Eine solche Theorie setzt die einseitige Hervorhebung der Produktivkräfte voraus, wobei diese im wesentlichen auf die Technik reduziert werden, den arbeitenden Menschen jedoch ausschließen. Garaudy, der Probleme und Lösungen konvergenztheoretischer Art einander „integrieren“ läßt, ist von diesen so beeindruckt, daß er die wissenschaftlichen Kriterien gesellschaftlichen Fortschritts zugunsten konvergenztheoretischer Kriterien aufgibt. Der Sozialismus fällt dabei einer zutiefst unhistorischen Auffassung zum Opfer.

Grundproblem der Zeit, Haupttendenz der Epoche ist ihm nicht der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus, son-[30]dern vielmehr der Übergang von den „blinden Mechanismen der industriellen Zivilisation“³⁵ zur „kybernetischen Zivilisation“. Die konkrete Kategorie der Gesellschaftsformation wird vom „dünnen Abstraktum“ Zivilisation abgelöst. Die wissenschaftlich-technische Revolution wird damit zum „Zivilisationsprozeß“. Sie muß es notwendig werden, wenn der gesellschaftliche Fortschritt nicht mehr als Aufeinanderfolge höher entwickelter Gesellschaftsformationen, sondern lediglich als Entwicklung der Produktivkräfte verstanden wird. Die Entwicklung der Produktivkräfte vermittelt der wissenschaftlich-technischen Revolution avanciert zu einer Kraft, die die gesellschaftliche Entwicklung – unabhängig von den Produktionsverhältnissen – bestimmt und vorantreibt. Das ist wider alle geschichtliche Dialektik und führt in ein revisionistisches Dilemma.³⁶ Inhaltlich leitet es auf die Idee einer möglichen zukünftigen Konvergenz von Sozialismus und Kapitalismus, die die wirkliche geschichtliche Dialektik durch eine „Dialektik“ besonderer Art ersetzt. Die wider alle

³⁵ Ebenda, S. 22 – Auch hier zeichnet sich Garaudys Konzeption nicht gerade durch Originalität aus. Er stützt sich auf zum Teil bereits vor längerer Zeit zurückgenommene Ideen marxistischer Theoretiker. Vgl. dazu die Konzeption R. Richtas: Wissenschaftlich-technische Revolution und Marxismus (Probleme des Friedens und des Sozialismus 1/1967, S. 62 ff.) und R. Richtas Kritik an Garaudy in der gleichen Zeitschrift 8/1970. (J. Filipec, P. Maydl, R. Richta, Zur theoretischen Analyse der wissenschaftlich-technischen Revolution, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 8/1970, S. 947 ff.)

³⁶ Vgl. W. Ulbricht, Die Bedeutung und die Lebenskraft der Lehren von Karl Marx ..., besonders Abschnitt III.

gegenteiligen Versicherungen bei Garaudy vorhandene These von einem den realen Sozialismus und den Kapitalismus gleichzeitig aufhebenden Zeitalter wissenschaftlich-technischer Zivilisation ist auf eine erdachte „dialektische“ Bewegung angewiesen, die der einst von Proudhon vertretenen, von Marx ironisierten gleicht: „Für Herrn Proudhon hat jede ökonomische Theorie zwei Seiten, eine gute und eine schlechte ... Zu lösendes Problem: Die gute Seite bewahren und die schlechte beseitigen.“³⁷ Das aber ist der kleinbürgerliche Standpunkt, mit dem sich gegenwärtig auch die imperialistische Ideologie tarnt. Die „gute Seite“ des Kapitalismus ist dann die Entwicklung der Produktivkräfte, die ein neues Sozialismus- und Demokratie-Modell möglich macht; die „gute Seite“ des Sozialismus ist die Aufhebung der Ausbeutung und die soziale Sicherheit. Beides vereint wäre die Gesellschaft des „demokratischen Sozialismus“ mit ihren beiden Kennzeichen: keine Ausbeutung und umfassende „Partizipation“. Doch Partizipation wie Abschaffung der Ausbeutung sind, negiert man die historische Mission der Arbeiterklasse, sinnlose Forderungen. Die wirkliche dialektische Bewegung, der Prozeß der Abschaffung der Ausbeutung und der umfassenden Partizipation, die mit Garaudys Vorstellung von Partizipation durch Dezentralisation nichts zu tun hat, wird bei ihm entzweigegen [31]ten und letztlich durch eine von der Entwicklung der Produktivkräfte allein abhängige geschichtliche Bewegung ersetzt, in der der Klassenkampf nur noch sekundäre Bedeutung hat. Garaudy weiß, daß diese Haltung unrühmlich ist, daher muß er sich in Worten gegen sie verwahren: „Wir glauben nicht an das Primat der Technik und der Produktivkräfte, was die Grundlage jedes Reformismus ist, auch nicht an die automatische Realisierung einer Zukunft, deren Geschichte bereits geschrieben ist und in der die Menschen fehlen werden. Es gibt mögliche Zukunften ...“³⁸ Also wieder die „Symmetrie“. Kein „Primat der Technik“, aber auch keine Zukunft, „deren Geschichte bereits geschrieben ist“, d. h., sich gegen den Reformismus verwahren, indem man dem Marxismus eine teleologische Geschichtskonzeption unterstellt, eine Konzeption, nach der die Geschichte ein fixiertes Endziel besitzt. Dieses fixierte Endziel – und dagegen richtet sich Garaudy – wäre der Sozialismus. Die Notwendigkeit der sozialistischen Revolution, die der Marxismus-Leninismus wissenschaftlich aus den Gesetzmäßigkeiten der Geschichte ableitet, erhält bei Garaudy das Zeichen der nur spekulativen Hoffnung aufgebrannt. Er ersetzt die Notwendigkeit der sozialistischen Revolution durch die vage Vorstellung von „möglichen Zukunften“. Was aber sind das für mögliche Zukunften? Natürlich ist es möglich, daß die Menschheit sich selbst zugrunde richtet. Insofern hat Garaudy schon recht, wenn er fragt: „Diese Konvulsionen ... sind sie das Präludium der Apokalypse und der nuklearen Destruktion der Gattung? Es ist nicht unmöglich ... Diese totale Krise, ist sie nicht das positive Zeichen, das die radikalste Mutation des Menschen seit der Entdeckung des Werkzeugs und des Feuers ankündigt?“³⁹ Aber die Aktualisierung dieser oder jener möglichen Zukunften hängt wesentlich davon ab, ob es gelingt, die nicht bloß mögliche, sondern notwendige Zukunft der Menschheit – die sozialistische Gesellschaft – in immer mehr Ländern zu verwirklichen und den Sozialismus dort, wo er bereits existiert, zu festigen und zu vervollkommen. Garaudy hingegen rückt, dem Pessimismus verfallen, die angeblichen „tiefen Widersprüche des Sozialismus“ in den Vordergrund.

Mit anderen Renegaten und von Mehring treffend als Marodeure bezeichneten bürgerlichen Ideologen eint Garaudy der Versuch, Schwierigkeiten des sozialistischen Aufbaus, Schwächen [32] in der Struktur und Funktionsweise verschiedener Bereiche des Weltsozialismus aufzubahen. Wie sie verschweigt er die Erfolge des Weltsozialismus, die, entgegen bürgerlichen und revisionistischen Behauptungen, in zunehmendem Maße Stütze und Stimulans für die Entfaltung des Kampfes der Arbeiterklasse in den Ländern des Kapitals sind. Garaudy schließt sich selbst von dem gemeinsamen Bemühen der kommunistischen und Arbeiterparteien, die auftretenden Schwächen und Schwierigkeiten zu überwinden, aus, ja er nimmt es nicht einmal zur Kenntnis. Dem massiven Druck der imperialistischen Ideologie erlegen, gibt er alle positiven Errungenschaften des sozialistischen Fortschritts auf und begibt sich auf einen Weg, der ihn selbst auf die verbale Bekämpfung des Kapitalismus, die für alle Revisionisten Pflichtübung bleibt, immer mehr verzichten läßt.

³⁷ Marx/Engels, Werke, Bd. 4, Berlin 1959, S. 131.

³⁸ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 12.

³⁹ Ebenda, S. 19.

6. Absage an den Klassenkampf

Für alle Schwierigkeiten des sozialistischen Aufbaus und der internationalen Arbeiterbewegung macht Garaudy den „Dogmatismus“ verantwortlich. Der „Dogmatismus“ erscheint im Garaudyschen Selbstverständnis als zentrales Problem. Seine Revision des Marxismus-Leninismus versteht er daher als eine „auf theoretischer Ebene“ eingeleitete Kritik am Dogmatismus. Im Grunde ist das „Dogmatismus“-Problem nur ein endlich gefundener ideologischer Vorwand, eine Parole, die die philosophische Revision des Marxismus-Leninismus als unabwendbares Erfordernis des philosophischen Erkenntnisfortschritts erscheinen lassen soll. Die Revision auf theoretischer Ebene ist dabei nur der unmittelbare Vorläufer einer Revision der als „Dogmatismus“ ebenso fragwürdig gemachten Strategie und Taktik der kommunistischen Bewegung. Der revidierte Marxismus-Leninismus, als „kritische Philosophie“ einem als „opportunistischen Positivismus“ verketzerten Marxismus-Leninismus gegenübergestellt, wird zum Sprungbrett einer defätistischen Kritik am „gegebenen“ Sozialismus, die durchaus bereit ist, das bereits Errungene zugunsten einer reaktionären utopischen Idee zu verspielen. Marx und Engels hielten einen Materialismus, der die taktischen Fragen des proletarischen Klassenkampfes unbeachtet [33] ließ, für halb, einseitig und leblos. *Dialektischer* Materialist sein bedeutete für sie, „die Hauptaufgabe der Taktik des Proletariats ... in strenger Übereinstimmung mit allen Leitsätzen ... materialistisch-dialektischer Weltanschauung“ zu bestimmen.⁴⁰ Eine materialistisch-dialektische Analyse des Charakters der Epoche ist, mißachtet man diesen Grundsatz, unmöglich.

Die Kenntnis grundlegender Unterscheidungsmerkmale verschiedener Epochen sowie der Grundzüge der gegenwärtigen Epoche macht erst eine wissenschaftlich fundierte Taktik der kommunistischen Bewegung möglich, die, im Gegensatz zu der von Garaudy vorgeschlagenen, nicht von sekundären Prozessen, von einzelnen Episoden in der Geschichte einzelner Länder oder von Besonderheiten dieses oder jenes Landes ausgeht. Diesen inneren Zusammenhang zwischen der politischen Taktik der kommunistischen Bewegung und den Leitsätzen der materialistisch-dialektischen Weltanschauung hatte Lenin im Auge, als er schrieb: „Die Dialektik verlangt die allseitige Erforschung einer gegebenen gesellschaftlichen Erscheinung in ihrer Entwicklung sowie die Zurückführung des Äußerlichen und Scheinbaren auf die grundlegenden Triebkräfte, auf die Entwicklung der Produktivkräfte und den Klassenkampf.“⁴¹

Hierzu ist Garaudy außerstande. Seine Epochenbestimmung ist mit ihrem Verzicht auf die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen (statt ihrer: Verabsolutierung der Technikentwicklung), mit ihrem Verzicht auf die marxistisch-leninistische Kategorie „Gesellschaftsformation“ (statt ihrer: Hypostasierung der wissenschaftlich-technischen Revolution und Zivilisationsstadien) Zeugnis absoluter Unfähigkeit, den Charakter der gegenwärtigen Epoche wissenschaftlich, d. h. aber materialistisch-dialektisch, zu analysieren. Ist er dazu unfähig, so muß er konsequenterweise die *historische Bewegung* der Epoche ebenso verfälschen wie deren *objektiven Inhalt*. Die historische Bewegung der Epoche wird nicht aus ihren realen Triebkräften, aus den Kämpfen der in unserer Epoche führenden Klasse – der Arbeiterklasse –, sondern aus letztlich ideellen Faktoren erklärt. Die wissenschaftlich-technische Revolution wie die strukturellen Veränderungen der Arbeiterklasse in entwickelten kapitalistischen Ländern dienen Garaudy als Vorwand, den proletarischen Klassenstandpunkt als veraltet auf-[34]zugeben und ihn durch einen kleinbürgerlich-opportunistischen zu ersetzen.

Wie die marxistisch-leninistische Kategorie „ökonomische Gesellschaftsformation“ in einer die wissenschaftlich-technische Revolution verabsolutierenden Vorstellung von Zivilisationsstadien aufgelöst wurde, so muß nun die Taktik des proletarischen Klassenkampfes durch eine sinnleere Abstraktion ersetzt werden. Diese Funktion erfüllt Garaudys These vom Marxismus-Leninismus als einer „Methodologie der historischen Initiative“. Diese „Methodologie der historischen Initiative“ ist Garaudys revisionistischer Ersatz für die marxistisch-leninistische Theorie des Klassenkampfes. Sie ist ein Produkt seiner metaphysischen Denkweise, Spiegelbild jener zweifachen Einseitigkeit, in die Garaudy sich immer mehr verstrickt hat: die „historische Initiative“ wird zunächst vulgärmaterialistisch

⁴⁰ Lenin, Werke, Bd. 21, S. 64.

⁴¹ Ebenda, S. 211.

aus der wissenschaftlich-technischen Revolution, aus dem Fortschritt der Technik abgeleitet. Dieser Ursprung bereits macht sie zu einer mehr „technischen“ denn „historischen“ Initiative. Sie ist keine Initiative der Arbeiterklasse, sondern eine „Initiative“, die in Kapitalismus wie Sozialismus als menschliche Verantwortung und menschliches Schöpfer-tum auftauchen soll; sie ist eine „Initiative *des Menschen*“, die die Barrieren eines „technokratischen Totalitarismus“ überspringen soll. Es bleibt Garaudy verborgen, daß eine aus der wissenschaftlich-technischen Revolution sich automatisch ergebende „Initiative“ im Kapitalismus stets monopolistisch dirigierte Initiative bleiben muß, eine Initiative, in der die Arbeiterklasse nicht das Bestimmende, sondern das Bestimmte ist.

Doch ist die Ableitung der „historischen Initiative“ aus der wissenschaftlich-technischen Revolution auch ein Vorwand. Die durch die wissenschaftlich-technische Revolution bedingten Veränderungen im Charakter der Arbeit – das ist die aktuelle Draperie, mit der Garaudy eine alte revisionistische Vorstellung umgibt: die „Theorie der Subjektivität“, in der der Klassenstandpunkt durch den abstrakt menschlichen ersetzt wird. Garaudys Betrachtungen haben nur den *Schein* für sich, daß sie die Schöpferkraft des Menschen ins Zentrum stellen. Gerade die Verbindung technokratischer Thesen (Verabsolutierung der Technik) und anthropologischer Thesen (die „spezifisch menschlichen Möglichkeiten des Menschen“) ist aber die theoretische [35] Basis für den Versuch, die Herausbildung der letzteren als einen sich unabhängig von der Revolution in den Produktionsverhältnissen vollziehenden Prozeß hinzustellen. Der wissenschaftlich-technische Vorwand wird von Garaudy in der idealistischen Konzeption der „historischen Initiative“ bald vergessen.

„Historische Initiative“ wird bei Garaudy zur „Subjektivität“: „Lenins Leben ist ein einziger Kampf. So ist das zentrale Problem seines Denkens das eines Kämpfers: es gilt, eine Methode zu finden, mit der die historische Initiative ergriffen werden kann. Von diesem Gedanken ausgehend, entdeckt Lenin den lebendigen Kern des Marxismus wieder, die Geschichtsauffassung, die diese Methodik, nach dem wichtigsten Satz Marxens, begründet: Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert ...“⁴² Von dieser Verballhornung der marxistisch-leninistischen Geschichtsauffassung ausgehend, steigert sich Garaudy zu einer Zerteilung des Marxismus in eine „Theorie der Erkenntnis“, die die *objektiv* feststellbaren Veränderungen untersuche, und eine „Theorie der historischen Initiative“, mit der eine Partei geschmiedet werden soll, „die fähig ist, die *objektiven* Veränderungen selbst zu realisieren“⁴³. Aus der historischen Mission der Arbeiterklasse, aus ihrer politischen Taktik im Klassenkampf wird die unhistorisch und in opportunistischer Manier definierte „Initiative“. Mit dieser feinen Umkehrung unterstellt dann Garaudy, der „dogmatische Materialismus“, als welchen er den lebendigen Marxismus-Leninismus apostrophiert, habe die historische Initiative gelehnet. Wo wäre jemals in einem sozialistischen Land, in einer kommunistischen Partei die historische Initiative der Arbeiterklasse bestritten worden?

Die Revolution wird bei Garaudy auf den *Willen* zur Revolution, auf das Engagement, auf die „historische Initiative“ reduziert. Die Bedingtheit der menschlichen Emanzipation durch die sozialistische Revolutionierung der Produktionsverhältnisse und durch die über eine ganze historische Phase sich erstreckende sozialistische Entwicklung wird gelehnet. Damit wird aber – bei gleichzeitigem Verzicht auf Materialismus und Dialektik – die Überwindung der für das 19. Jahrhundert üblichen Trennung des wissenschaftlichen ökonomischen Denkens vom kritisch-sozialistischen Denken zurückgenommen. Beide im Marxis-[36]mus vereinten Strömungen erscheinen bei Garaudy wieder in metaphysischer Aufspaltung und Verkehrung. Der Marxismus als die auf die materialistisch-dialektische Weltanschauung gegründete Theorie der Klassenbewegung des Proletariats wird mit der „Methodologie der historischen Initiative“ verraten.

Um diesen verhüllten Verrat theoretisch zu entschuldigen, muß Garaudy die materialistisch-dialektische Weltanschauung selbst aufgeben und sie in eine „auf der Methodologie der historischen Initiative gründende Weltanschauung“ verwandeln; deren Kritik muß von dem Leninschen Prinzip ausgehen, daß es „die allererste und grundlegende Regel der wissenschaftlichen Forschung im allgemeinen

⁴² R. Garaudy, *Lénine*, Paris 1968, S. 21.

⁴³ Ebenda, S. 21.

und der Marxschen Dialektik im besonderen, ... erfordert ..., ... den *Zusammenhang* (zu untersuchen), der zwischen dem gegenwärtigen Kampf der *Richtungen* im Sozialismus ... und dem vorher *ganze Jahrhunderte* hindurch geführten Kampf besteht“⁴⁴. [37]

⁴⁴ Lenin, Werke, Bd. 21, S. 233.

II. Aufgeben der dialektisch-materialistischen Weltanschauung

1. „Methodologie der historischen Initiative“ oder dialektisch-materialistische Weltanschauung

Eines der größten Verdienste Lenins besteht darin, gegen die Theoretiker der II. Internationale den Zusammenhang zwischen dialektisch-materialistischer Weltanschauung und der Strategie und Taktik der gegen das Kapital kämpfenden Arbeiterparteien wiederhergestellt und die Leugnung dieser Einheit als Vorwand eines Angriffs auf die Strategie und Taktik der marxistischen Arbeiterpartei bloßgestellt zu haben. Die bereits damals als Ablösung eines gefährlich dogmatischen Materialismus durch ein tieferes Verständnis der gesellschaftlichen Erscheinungen maskierte Einengung des Marxismus auf eine selbst wieder verflachte und verfälschte „Theorie der modernen Gesellschaft und ihrer Entwicklung“ (Bernstein) oder „Wissenschaft von der sozialen Gesetzmäßigkeit“¹ (M. Adler) lieferte dem Angriff auf die politische Strategie und Taktik der marxistischen Arbeiterparteien die theoretische Entschuldigung. Er halte es, so bekennt Bernstein, „weder für möglich, noch für nöthig“, dem Sozialismus „eine rein materialistische Begründung zu geben“². Diesen Vorgang wiederholt Garaudy, wenn er in seinen letzten Schriften behauptet: „Will die Partei keine Sekte von Doktrinären sein, sondern der Sauerteig *aller Kräfte*, die in Frankreich den Sozialismus errichten wollen, dann darf sie keine ‚offizielle Philosophie‘ haben, sie darf *prinzipiell* weder idealistisch noch materialistisch, weder religiös noch atheistisch sein.“³ Eine kommunistische Partei, die auf die materialistisch-dialektische Analyse der Wirklichkeit verzichtet, die ihre Tätigkeit nicht nach der wissenschaftlichen Auffassung von der Welt, der Gesellschaft und ihrer Bewegung, d. h. nach den Erkenntnissen des dialektischen und historischen Materialismus richtet, hört auf, eine revolutionäre Partei der Arbeiterklasse zu sein. Nur soweit, wie eine Arbeiterpartei ihre Strategie und Taktik auf [38] der exakten Einschätzung der Wirklichkeit aufbaut, die sich auf die Anwendung der Prinzipien der marxistisch-leninistischen Philosophie gründet, ist sie auch in der Lage, „Sauerteig aller Kräfte“ zu sein, die auf der Seite des Sozialismus stehen. Jede Preisgabe der Klassenposition in der Philosophie ist jedoch verbunden mit der Preisgabe der Position der revolutionären Arbeiterklasse in der Strategie und Taktik. Diese marxistisch-leninistische These wird durch Garaudys philosophischen Revisionismus und dessen politische Konsequenzen einmal mehr bestätigt.

In seinem Artikel „Zu den Thesen des XIX. Parteitages der Französischen Kommunistischen Partei“ zitiert E. Fajon folgenden Abschnitt aus einer Veröffentlichung zum 40. Jahrestag des Erscheinens von Lenins Werk „Materialismus und Empirio-kritizismus“: „Jede Abweichung vom Materialismus schwächt den Klassenkampf des Proletariats. Der historische Materialismus ist die einzige revolutionäre Philosophie, weil nur er allein, vorbehaltlos gestützt auf die reale Wirklichkeit, diese beeinflusst, nur er allein uns die Möglichkeit gibt, die Wirklichkeit zu beherrschen und umzugestalten. Jede andere Philosophie wirkt als Hemmschuh. Eben deshalb ist jede Abweichung vom Materialismus die ideologische Form fehlenden Glaubens an die Arbeiterklasse.“ Das *Besondere* an diesem Abschnitt ist, so bemerkt E. Fajon, „daß sein Verfasser Roger Garaudy heißt“⁴. Vergleicht man diese seine nun zwanzig Jahre alte Einschätzung mit dem vorher zitierten Satz aus „Die große Wende ...“, so wird deutlich, daß Garaudys Abkehr sowohl von der marxistisch-leninistischen Philosophie als auch von der Strategie und Taktik der revolutionären Arbeiterklasse nicht als ungewolltes Ableiten betrachtet werden kann.

Die Negierung der Einheit von revolutionärer Philosophie und revolutionärer Politik der Arbeiterklasse verknüpfte sich im Revisionismus stets mit der Absage an den Weltanschauungscharakter der

¹ Vgl. Ed. Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus, Stuttgart 1909, S. 2; vgl. M. Adler, Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung, Wien 1964, S. 21 ff.

² Ed. Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus, S. 178.

³ R. Garaudy, Le grand tournant du socialisme, S. 284. In seinem Buch „Toute la vérité“, Paris 1970, S. 192-193, versucht er diese Behauptung zu rechtfertigen in dem Sinne, er hätte doch nur gemeint, daß das Bekenntnis zur marxistischen Philosophie oder deren Ablehnung nicht zur „Vorbedingung“ für den „Zugang zu den höchsten führenden Funktionen“ der Partei gemacht werden solle. Daß diese „Präzisierung“ an dem Wesen seiner Behauptung nichts ändert, braucht nicht noch nachgewiesen zu werden.

⁴ E. Fajon, Zu den Thesen des XIX. Parteitages der Französischen Kommunistischen Partei, in: Probleme des Friedens und des Sozialismus 6/1970, S. 753.

marxistisch-leninistischen Philosophie. Bernsteins Auffassung, daß die Frage der Weltanschauung zwar als Element der Kultur interessant, für politisch kämpfende Parteien aber nicht von Bedeutung sei, später auch Kautskys Verneinung des Weltanschauungscharakters der marxistischen Philosophie, hat Lenin scharf kritisiert. Ihre Haltung war identisch mit der von Lenin am Empirio-kritizismus verurteilten verant-[39]wortungslosen Bereitwilligkeit, „aus dieser aus einem Guß geformten Philosophie des Marxismus“ grundlegende Thesen und wesentliche Teile wegzunehmen⁵, mit der Illusion (jedenfalls der vorgeblichen Illusion), man könne „Materialist oben“ sein, ohne zugleich „Materialist unten“ zu werden.⁶

Garaudys letzte Veröffentlichungen sind Beispiele für diese Folgen. Er bekennt sich nämlich durchaus zur revisionistischen Tradition, wenn er als das „Wesen des Marxismus“ eine „auf der Methodologie der historischen Initiative gründende Weltanschauung“ behauptet⁷ und diese revisionistisch verkürzte Weltanschauung unter den entwicklungsgeschichtlich und wissenschaftstheoretisch unhaltbaren Grundsatz stellt: „Der Sozialismus wird nicht wissenschaftlich durch den Übergang vom Idealismus zum Materialismus, sondern durch den Übergang von der Spekulation zur Kritik und von der Utopie zur experimentellen Methode.“⁸

Er stellt undialektisch „Materie“, „Gegebenheit“, „Sein“ als Kategorien der „Weltanschauung“ den Kategorien „Praxis“, „Tat“, „Akt“ gegenüber. Mit letzteren Kategorien fühlt er sich als Kämpfer gegen den „szientistischen“ oder „dogmatischen Materialismus“, die „Philosophie des Seins“, die, sich ins Faulbett der Kontemplation flüchtend, in der Materie sich häuslich niederlassen will. Dem so zum Zerrbild gemachten dialektischen Materialismus setzt er seinen „Marxismus des XX. Jahrhunderts“ als eine „Philosophie der Tat“ entgegen, die ausdrücklich keine Weltanschauung sein soll, aber „eine neue Konzeption der Wirklichkeit“ zu liefern hat. Worum es hier eigentlich geht, ist, den Marxismus-Leninismus in seinem Wesen als Theorie des proletarischen Klassenkampfes zu negieren und seinen „Ausgangspunkt“ in den „schöpferischen Akt des Menschen“ zu verlegen.

Das auf „Kritik“, auf „Methode“ gelegte Gewicht hat seine *Quelle* in G. Lukács und seinen Anhängern, in G. Lukács' Betonung der Methode, seiner Gegenüberstellung von Theorie und Methode. Es hat seine *Folge*: Das Schwergewicht auf Methode zu legen, die Methode dem Inhalt, der Sache gegenüber zu verselbständigen, leitet den Übergang von konkreter Analyse zu abstrakter Spekulation ein. Auch G. Lukács hatte eine Abwehr – die des politischen Opportunismus Bernsteins und Kautskys und des mechanischen Materialismus – zur Ent-[40]schuldigung, als er den mechanischen Materiebegriff im Begriff „Wirklichkeit“ aufzuheben suchte, „Wirklichkeit“ als „ein aus dem einheitlichen und totalen Prozeß der Geschichte notwendig Gegebenes“ verstand und das theoretische Wesen des Marxismus in der auf die Analyse der historisch-sozialen Wirklichkeit beschränkten „Methode der Dialektik“ zusammenfaßte.⁹

Seine Verabsolutierung der dialektischen Methode und der Versuch, die Subjekt-Objekt-Dialektik „in den ihr zukommenden Mittelpunkt der methodischen Betrachtung“ zu rücken, wiederholt sich, vermittelt über eine sowohl im bürgerlichen als auch im revisionistischen Denken allgemein gewordene Problematik, bei Garaudy. Diese Verabsolutierung der Methode, die Garaudy vom Revisionismus der zwanziger Jahre übernimmt, wiederholt sich bei ihm zweifach: *Erstens* in der Trennung von Theorie und Methode (Methodologie). Dabei ist mit „Methodologie“ nicht die Theorie des dialektischen Materialismus in ihrer Funktion als umfassende und alles durchdringende Methode gemeint. Als dialektisch-materialistische Methode betrachtete Lenin, darin Marx und Engels folgend, nichts anderes als „die wissenschaftliche Methode in der Soziologie, die darin besteht, daß die Gesellschaft als ein, lebendiger, in ständiger Entwicklung begriffener Organismus betrachtet wird ..., dessen Untersuchung die objektive Analyse der Produktionsverhältnisse erfordert, die die gegebene Gesellschaftsformation

⁵ W. I. Lenin, Werke, Bd. 14, Berlin 1962, S. 329.

⁶ Ebenda, S. 334.

⁷ R. Garaudy, Marxismus im 20. Jahrhundert, Reinbek b. Hamburg 1969, S. 10.

⁸ Ebenda, S. 41.

⁹ Vgl. G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Werke, Bd. 2, Neuwied/(West-)Berlin 1968, S. 67-68, wie überhaupt den gesamten Aufsatz „Was ist orthodoxer Marxismus?“ (1919), ebenda, S. 61 f.

bilden, die Erforschung der Gesetze, nach denen sie funktioniert und sich entwickelt“¹⁰. Die *Anwendung* der dialektisch-materialistischen Theorie war für die Klassiker des Marxismus-Leninismus die Grundlage der Methode, Theorie und Methode bildeten für sie eine dialektische Einheit. Indem Garaudy diese dialektische Einheit aufgibt, entleert er die Methode, macht sie zu einer bloßen Form, in der sich nicht mehr ein konkreter Inhalt, sondern ein abstraktes Bewußtsein bewegen kann.

Zweitens: Die Verabsolutierung der Methode, die den Marxismus auf eine „Methodologie“ reduziert, zwingt Garaudy, jenen Bereich der Weltgeschichte, der der „historischen Initiative“ nur bedingt unterliegt – die Natur –, aus der philosophischen Betrachtung auszuklammern. Dialektik wird, der revisionistischen Tradition folgend, auf Subjekt-Objekt-Dialektik eingeschränkt. Doch ist Garaudy unentschlossen und durch bekannte Kritik an derartigen Versuchen bedenklich geworden. [41] So bestreitet er das Vorhandensein der Naturdialektik nicht explizit. Es existiert nach Garaudy eine Natur, die der menschlichen Geschichte vorhergeht, aber die Natur von heute sei fast gänzlich („dans sa presque totalité“) durch den Menschen verändert. Nicht ihrer Existenz, wohl aber ihrer Erkenntnis nach sei die Natur humanisiert.¹¹ Doch ist hier wichtig, daß Garaudys zweiter Naturbegriff, Natur nämlich als Produkt des Menschen, bei ihm Übergewicht erhält. Die Dialektik habe in sich „eine Mischung von Sein, Wissen und Tun, die das ganze menschliche Schaffen charakterisiert“¹².

Zwischen Denken und Wirklichkeit gebe es keinen Abgrund. „Der Mensch denkt die Wirklichkeit und verwirklicht sein Denken.“¹³ So richtig dieser Gedanke ist, so spricht er doch im Lichte der „Humanisierung“ nicht nur der Natur, sondern auch der Dialektik, für die bei Garaudy mit der Formel von der „Methodologie ...“ erzwungene Tendenz, die Dialektik auf Subjekt-Objekt-Dialektik einzugrenzen.

Diese beiden fragwürdigen Ansätze, die Trennung von Theorie und Methode und die Tendenz, die Dialektik der Natur aus der Philosophie auszuklammern, leiten bei Garaudy jene schon bei G. Lukács avisierte theoretische Verflachung ein, denn mit beiden stellt sich Garaudy außerhalb des dialektischen Materialismus. Die Entleerung der Methode von der Sache erleichtert keineswegs die dialektische Betrachtung, sondern sie schließt sie aus, weil sie zur Aufspaltung der Totalität, des organisch Zusammengehörenden in isolierte Teile nötigt.

Als Gegenstand der marxistischen Philosophie erscheint Garaudy, und nicht nur ihm, sondern einer ganzen Richtung des gegenwärtigen Revisionismus, die sich als „moderner Marxismus“ ausgibt, der totale Mensch als Inkarnation des Schöpferischen. Bei dem Versuch, den subjektiven Faktor in seiner entscheidenden historischen Aktion aufzuwerten, verselbständigt sich dieser in so hohem Maße, daß im Rahmen einer von der Theorie des Staates, der Gesellschaft und der Klassen losgelösten Anthropologie und Methodologie, die der Untersuchung der historischen Fakten in ihrem organischen Zusammenhang in junghegelianischer Manier das spekulative Herangehen vorzieht, die Revolution schließlich etwas rein Äußerliches werden muß.¹⁴ Die marxistisch-leninistische Philosophie wird von

¹⁰ W. I. Lenin, Werke, Bd. 1, S. 158.

¹¹ R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, Paris 1960, S. 288; auch in: Ders., *Die Aktualität des Marxschen Denkens*, Frankfurt/Main-Wien 1969, S. 88-89. Garaudys Nähe zur romantischen Konzeption zeigt sich in der Wiederholung der Schellingschen Gegenüberstellung von „Empirie“ und „Wissenschaft“: „Der Gegensatz zwischen Empirie und Wissenschaft beruht nun eben darauf, daß jene ihr Object im *Sein* als etwas fertiges und zu Stande gebrachtes; die Wissenschaft [129] dagegen das Object im *Werden* und als ein erst zu Stande zu bringendes betrachtet.“ (F. W. J. Schelling, *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Jena/Leipzig 1799, S. 20). Hegel hat dieses Problem formuliert, das erst der *dialektische* Materialismus lösen konnte wir machen die Dinge zu Allgemeinen oder uns zu eigen, und doch sollen sie als natürliche Dinge frei für sich seyn“ – dies sei „das Interesse der Philosophie (G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, hrsg. von H. Glockner, Bd. 9, Stuttgart 1958, S. 40)

¹² R: Garaudy, *Perspectives de l'homme*, S. 294.

¹³ Ebenda, S. 296. Zwar bleibt Garaudy bei dem Satz: „Wenn man von einer Dialektik der Natur spricht, sagt man, daß die Struktur und die Bewegungsgesetze der Wirklichkeit derart sind, daß allein ein dialektisches Denken die Phänomene begrifflich und praktisch erfahrbar macht“ (*Die Aktualität des Marxschen Denkens*, S. 108; auch in: *Marxismus im 20. Jahrhundert*, S. 51 f.), doch behauptet er in seinem „*Marxisme du XX^e siècle*“ gerade im erkenntnistheoretischen Zusammenhang mit der „vermenschlichten Natur“ die „kritische Perspektive“, von der allein aus „man von einer Dialektik der Natur sprechen (kann)“. (*Marxismus im 20. Jahrhundert*, S. 50, auch S. 45 und S. 51 ff.)

¹⁴ Siehe in diesem Zusammenhang R. Arons treffendes Urteil über Sartres Revolutionsbegriff; vgl. R. Aron, *Marxismes imaginaires, D'une sainte famille à l'autre*, S. 49 ff.

einem Denken verdrängt, das, in seiner Mühe, das Sein zu erschließen und [42] zum Selbstbewußtsein zu erheben, die „kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache“ durch „die gärende Begeisterung“ ersetzt – kurz, die Philosophie erbaulich werden läßt.¹⁵ Die folgenden Worte Hegels treffen im Hinblick auf Garaudy ins Schwarze: „Dieses prophetische Reden meint recht im Mittelpunkte und der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Bestimmtheit (den Horos), und hält sich absichtlich von dem Begriffe und der Notwendigkeit entfernt als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit hauset. Wie es aber eine leere Breite gibt, so auch eine leere Tiefe, wie eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft sie zusammenzuhalten, so eine gehaltlose Intensität, welche als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit.“¹⁶ Verklärung der Revolution oder des totalen Individuums führt zur Eintönigkeit und abstrakten Allgemeinheit eines Denkens, das sich weigert, die philosophische Analyse, die „Anstrengung des Begriffs“ auf sich zu nehmen, und sich statt dessen in den „Abgrund des Leeren“ hinunterwirft.

2. Angriff auf den konsequenten Materialismus

Auffallend an den neueren Schriften Garaudys ist der Eifer, mit dem er die antipositivistische Tradition der marxistisch-leninistischen Philosophie hervorhebt. Diese Tradition kann in der Tat nicht überschätzt werden, berührt sie doch das Wesen der marxistisch-leninistischen Philosophie, die als Philosophie der revolutionären Arbeiterklasse mit deren Kampf gegen das Kapital, für den Sozialismus und Kommunismus entstand und sich mit ihm entwickelt hat. Gerade diese innere Verbindung zwischen dem revolutionären Kampf der Arbeiterklasse für Sozialismus und Kommunismus und der antipositivistischen Tradition der marxistisch-leninistischen Philosophie aber wird von Garaudy übergangen oder verfälscht. Denn diese durch das wesentlichste Interesse der Arbeiterklasse bedingte antipositivistische Tradition der marxistisch-leninistischen Philosophie gleicht keineswegs antipositivistischen Strömungen in der bürgerlichen Ideologie selbst. Sie kann nicht mit Strömungen identifiziert werden, die von abstrakt humanistischen oder utopischen Positionen ausgehen und nach wie vor außerstande sind, den Kapitalismus ideologisch zu überschreiten.

Der Kampf der marxistisch-leninistischen Philosophie gegen den Positivismus ist der Kampf gegen ein Denken, das die gesamte konservative, auf Konsolidierung des zur Herrschaft gelangten Kapitalismus zielende bürgerliche Ideologie des 19. Jahrhunderts wie auch die gegenwärtige Ideologie der imperialistischen Gesellschaft durchdringt. Dieser Kampf war stets von den Erfordernissen der Klassenauseinandersetzung bestimmt. Er hat insoweit eminent politische Bedeutung gehabt, auch wenn er auf Gebieten vor sich ging, die nicht unmittelbar den politischen Kampf der Arbeiterklasse berührten. Die marxistisch-leninistische Philosophie wehrte den Einfluß des Positivismus auf die Arbeiterklasse ab, wofür der Kampf, den Lenin in der Periode nach der Niederlage der russischen Revolution von 1905 gegen den Empirioskritizismus führte, ein hervorragendes Beispiel ist.

Positivistisches Denken durchdringt die konservative und reaktionäre bürgerliche Ideologie. Sicherlich unterscheidet sich A. Comtes Gesellschaftskonzeption sowohl von den Theorien D. Bells, H. Kahns und A. J. Wieners über die „postindustrielle“ Gesellschaft wie auch von verschiedenen anderen ökonomischen, soziologischen und politischen Theorien des staatsmonopolistischen Kapitalismus schon dadurch, daß beide von unterschiedlichen Stadien der kapitalistischen Gesellschaftsformation und damit auch von unterschiedlichen Stadien der Erkenntnis ausgehen. Damit hängen zahlreiche spezielle Probleme zusammen, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Gemeinsam ist ihnen jedoch die Rechtfertigung des jeweils gegebenen Stadiums des Kapitalismus, ein durchgängig undialektisches (und positivistisches) Denken, in dem Entwicklung nur als Evolution, als spontan oder bewußt regulierende Veränderung einzelner Teile des kapitalistischen Systems aufgefaßt werden kann.

Positivistisches Denken ist nicht auf einige Schulen der positivistischen Philosophie reduzierbar. Die Verbindung zwischen Schulen der positivistischen Philosophie, wie z. B. logischer Positivismus, Strukturalismus usw., und den positivistischen Grundsätzen der Ideologie des staatsmonopolistischen

¹⁵ G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 2, S 16-17.

¹⁶ Ebenda, S. 17.

Kapita-[44]lismus ist, ungeachtet der Absichten der positivistischen Philosophen selbst, kaum zu übersehen. Diese Verbindung ist da, auch wenn zeitweilig die positivistische Philosophie nicht als selbständige philosophische Strömung oder Schule in Erscheinung tritt. Garaudy aber behauptete 1959, daß der Positivismus im philosophischen Leben Frankreichs keine bedeutende Rolle spiele, da er „*kein vitales Problem unserer Epoche*“ beantworte.¹⁷ Diese Behauptung ist aus zwei Gründen falsch.

Sicherlich rief der Positivismus als philosophische Schule in Frankreich nach dem zweiten Weltkrieg nicht einmal annähernd soviel Diskussionen hervor wie der Existentialismus oder eine gewisse Richtung des christlichen Denkens, der Personalismus. Es steht jedoch außer Zweifel, daß die positivistische Gesellschaftskonzeption und überhaupt positivistische Ideen ihre Wirkung gehabt haben. Gewirkt hat der Positivismus sowohl *auf der Ebene der sozialen und politischen Praxis* der imperialistischen Bourgeoisie wie auch *auf der Ebene des theoretischen Denkens* durch die positivistische Auffassung der Wissenschaft und durch antidialektische Methodologien, die auf „Ahistorismus“ und „Entsubjektivierung“ bauen und Naturwissenschaft, empirische Sozialforschung wie ökonomische und politische Theorien bestimmt haben. Gewirkt hat er ebenso *auf der Ebene der philosophischen Anschauungen*; denn ist die Entstehung verschiedener selbständiger philosophischer Disziplinen wie der „Epistemologie“, „Anthropologie“ usw. bei gleichzeitiger Negierung des Weltanschauungscharakters der Philosophie nicht selbst Produkt positivistischen Denkens? Und ist die Vehemenz, mit der in Frankreich in den letzten Jahren der Positivismus in Gestalt des Strukturalismus die Bühne der philosophischen Diskussion eroberte, nicht auch Beweis kontinuierlichen positivistischen Denkens in der Ideologie der imperialistischen Gesellschaft, eines positivistischen Denkens, das durch die Phänomenologie nie überwunden wurde?

Unhaltbar ist die oben angeführte Behauptung Garaudys auch aus einem anderen Grund: Das Fehlen einer positivistischen philosophischen Strömung in der philosophischen Diskussion ist nicht damit zu erklären, daß sie „*kein vitales Problem unserer Epoche*“ beantworte. Stimmt Garaudys Behauptung, so müßte die gesamte Ideologie der imperialistischen Gesellschaft wirkungslos bleiben, beantwortet sie doch sicherlich kein „*vitales [45] Problem der Epoche*“. Garaudys Ausgangspunkt ist falsch: daß die Ideologien und Philosophien das Interesse einer Klasse, und zwar das vitale Interesse einer bestimmten Klasse, vertreten und verteidigen, davon ist in seinen „*Perspectives de l'homme*“ nicht die Rede, und wenn er in gleichem Zusammenhang neben dem Marxismus den Existentialismus und das christliche Denken zu den Philosophien zählt, die „*vitale Probleme unserer Epoche*“ beantworten, dann ist die Konfusion vollkommen. Die Verwischung der Klassenposition in der Philosophie, selbst ein wichtiges Anliegen der bürgerlichen Philosophie, tritt deutlich hervor.

In seinem Buch „*Peut-on être communiste aujourd'hui?*“ revidiert Garaudy teilweise die ältere Einschätzung, jedoch nicht, ohne die Verwischung der Klassenposition in der Philosophie noch weiterzuführen. So behauptet er nun, daß die großen Denkströmungen „in diesem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts“ letztlich auf zwei zurückgeführt werden können: auf „*die Philosophien, die auf die Erforschung und Entwicklung der möglichen Wirklichkeit aufbauen*“, und „*die Philosophien (oder das Ablehnen der Philosophie), die auf die Analyse der Mechanismen und Strukturen der entfremdeten Wirklichkeit sich gründen*“¹⁸. Diese Behauptung Garaudys bezieht sich durchaus nicht auf die in der Ideologie der bürgerlichen Gesellschaft tatsächlich vorhandene Zweiteilung der philosophischen Strömungen, sondern sie betrifft nach Garaudy das *gesamte* philosophische Denken unserer Zeit, den Marxismus-Leninismus eingeschlossen. Den tatsächlich sich vollziehenden Polarisierungsprozeß *innerhalb* der imperialistischen Ideologie, ihre Teilung in eine subjektiv-idealistische Weltanschauung und eine positivistische technokratische Lehre, überträgt Garaudy auf eine konstruierte *Gesamtheit* des philosophischen Denkens unserer Zeit.

Deutlicher kann die Aufgabe des Klassenstandpunkts in der Philosophie, der Verzicht auf den Parteienkampf in der Philosophie, „einen Kampf, der in letzter Instanz die Tendenzen und die Ideologie

¹⁷ R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, S. 11.

¹⁸ R. Garaudy, *Peut-on être communiste aujourd'hui?*, Paris 1968, S. 239-240.

der feindlichen Klassen der modernen Gesellschaft zum Ausdruck bringt“¹⁹, nicht erklärt werden. Wenn Garaudy „diese neue Form des Humanismus“²⁰, die in seinen Arbeiten präsentiert wird, der subjektiv-kritischen Richtung zurechnet, so ist er völlig im Recht. Doch kann er dann nicht für die marxistisch-leninistische Philosophie sprechen wollen, die [46] immer den Standpunkt der Arbeiterklasse und deren konkrete Kämpfe offen widerspiegelt hat, sondern einzig und allein eine Auffassung belegen, mit der er sich dem Revisionismus als der Gegenströmung zum Marxismus-Leninismus einordnet.

Der Marxismus-Leninismus ist nicht nur dem Positivismus entgegengesetzt, sondern auch der subjektiv-idealistischen Weltanschauung einschließlich verschiedener Varianten des Revisionismus. Er hat nicht nur eine antipositivistische Tradition, sondern auch eine Tradition der Auseinandersetzung mit verschiedenen subjektiv-idealistischen, voluntaristischen und utopischen Auffassungen vom „menschlichen Glück“, die nicht den Mut haben, „der Wirklichkeit ins Auge zu sehen“, und die „sich selbst betrügen“.²¹ Mit ihrer Negierung der Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung, mit ihrer Auflösung der Dialektik in eine subjektivistische Konzeption sind solche Theorien für die wirklichen Kämpfe der revolutionären Arbeiterklasse nicht nur unbrauchbar, sondern schädlich. Diese Tradition der marxistisch-leninistischen Philosophie gibt Garaudy auf, wenn er eine gemeinsame Denkströmung „in diesem letzten Drittel des Jahrhunderts“ konstruiert, in der Marxismus, Existentialismus und christliches Denken sich einen.

Die Verbindung zwischen diesen drei Weltanschauungen besteht nach Garaudy darin, daß sie alle auf „die Erforschung und Entwicklung der möglichen Wirklichkeit“ ausgehen. Auch wenn er sich manchmal, allerdings in letzter Zeit immer seltener, auf den „grundlegenden Gegensatz, der mit der Klassenperspektive verbunden ist“, besinnt, glaubt er doch, daß diese Weltanschauungen „sich treffen können“, seien doch in ihnen „konvergierende Elemente vorhanden“.²² Die „konvergierenden Elemente“ bestehen, so meint er, in den verschiedenen Beiträgen „zur Erforschung des Menschen“, die keine seiner Dimensionen vergißt.²³ Die Reduzierung des Marxismus-Leninismus auf eine Methodologie der historischen Initiative“, die sich auf eine abstrakte anthropologische Vision gründet, die Eliminierung der objektiven Dialektik und des historischen Materialismus erweisen sich als unumgängliche Voraussetzung für die Konstruktion einer Gemeinsamkeit zwischen Marxismus, Existentialismus und christlichem Denken. Nur eine Umstülpung des Marxismus-Leninismus, wobei er gleichzeitig als Philosophie der Arbeiterklasse aufgegeben wird, macht die von Garaudy [47] erwünschte Konvergenz möglich. Der „Dialog“, in dem Garaudy *die Methode* zur Überwindung des Dogmatismus sieht, wird verstanden als „Erlernen der Gesetze einer kritischen Assimilation dessen, was die Nichtmarxisten zu dem gemeinsamen Bau beitragen“²⁴. Der „gemeinsame Bau“ ist nach Garaudy „die Auffassung vom Menschen“. Die einseitig „defensive“ Stellung der marxistischen Philosophie habe die Erreichung eines Niveaus verhindert, das die Arbeiterklasse von ihren Philosophen erwarten könne.²⁵ Als Gegenmittel wird die „kritische Assimilation“ gepriesen, die sich schließlich als das alte Merkmal des Revisionismus erweist: als Eklektik.

Methodologisch ist Garaudy hierbei wieder der Adept des älteren Revisionismus. Bernsteins Losung war der Aufruf, „das Pflänzchen anzuerkennen, das auf fremdem Beete wächst“. Unter dieser Losung verherrlichte er die Eklektik als eine „Rebellin“ gegen die verfestigte Weltanschauung, gegen Doktrin und Dogmatismus, die die Arbeiterklasse daran hinderten, die neuen Probleme zu erkennen oder neue Formen der Zusammenarbeit mit anderen Klassen zu finden. Bernsteins Option für die Eklektik, sein Lob einer „kritischen Scholastik“, seine Abneigung und sein gänzliches Unverständnis gegenüber den von ihm so genannten „Fallstricken der hegelianisch-dialektischen Methode“²⁶ waren ideologisch nicht verhüllt.

¹⁹ W. I. Lenin, Werke, Bd. 14, S. 363.

²⁰ R. Garaudy, *Peut-on être communiste aujourd'hui?*, S. 240.

²¹ W. I. Lenin, Werke, Bd. 1, S. 403.

²² R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, S. 347.

²³ Ebenda, S. 347.

²⁴ R. Garaudy, *Peut-on être communiste aujourd'hui?*, S. 42.

²⁵ R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, S. 348.

²⁶ Ed. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus*, S. 20.

Garaudy aber will sich mit dem Bekenntnis zur Eklektik nicht kompromittieren. Eklektik als methodologisches Vehikel wird durch andere Programme ersetzt, die in ihrer theoretischen Präention die Annäherung an die bürgerliche Ideologie nicht verbergen können: „Dialog“, „Integration“, „Pluralismus“. So preist Garaudy einen „vernünftigen Pluralismus“ innerhalb des Marxismus an und verlangt einen „Dialog“ mit dem Ziel, „die sehr umfangreiche Erbschaft der Forschungen oder Entdeckungen zu integrieren, die, wenn auch vielleicht in einer fehlgeleiteten oder entfremdeten Perspektive, von anderen Denkrichtungen gemacht worden sind“²⁷. Ob „Dialog“, ob „Integration“, ob „Pluralismus“ – als ideologisches Programm verfiht Garaudy wie andere Revisionisten auch eines: Die Versöhnung der Theorie des Proletariats mit der bürgerlichen Ideologie, der die Illusion einer möglichen Konvergenz der gegensätzlichen Gesellschaftssysteme Sozialismus und Kapitalismus zugrunde liegt. Das ist der alte Ruf nach „Freiheit der [48] Kritik“, über deren Rufer Lenin 1902 vermerkte, daß sie die marxistisch-leninistische Partei aus einer „Partei der sozialen Revolution zu einer demokratischen Partei der sozialen Reformen“ werden lassen wollen. Wie damals, so ist auch heute die „entschiedene Schwenkung“ vom revolutionären Marxismus zum „bürgerlichen Sozialreformismus“ von einer nicht minder entschiedenen Schwenkung zur bürgerlichen Kritik an allen Grundideen des Marxismus begleitet.²⁸

Der Phänomenologie E. Husserls schreibt Garaudy besondere Verdienste im Kampf gegen den Positivismus zu. Zwar sei dieser Kampf in Frankreich durch andere inauguriert worden, er sei jedoch durch E. Husserl „tiefgründig beeinflusst“²⁹. Dabei sei besonders „Anfang des 20. Jahrhunderts“ der Radikalismus der phänomenologischen Methode in bezug auf das Problem der Verantwortung des Menschen „heilsam“ gewesen.³⁰ Diese Einschätzung der Verdienste E. Husserls um die Positivismuskritik geht über die subjektivistisch-irrationalistische Grundlage dieser Kritik, damit aber auch über die in sie eingeschlossene Kritik des dialektischen und historischen Materialismus kommentarlos hinweg. Garaudy erwähnt diese Kritik am historischen und dialektischen Materialismus nicht einmal, im Gegenteil, er empfiehlt dem Marxismus-Leninismus das Husserlsche Denken als Quelle theoretischer Bereicherung.

Von subjektivistisch-irrationalistischer Position her kann keine wirkliche Überwindung des Positivismus erfolgen, ganz zu schweigen von einer Bereicherung des Marxismus-Leninismus. Eine Kritik, die der *positivistischen Verneinung* der objektiven Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung in Natur, Gesellschaft und Denken nur *eine anders fundierte* Verneinung derselben entgegensetzen weiß, ist keine Überwindung des Positivismus. Die *Vernunft* auf das zu reduzieren, „worauf der Mensch als Mensch in seinem Innersten hinaus will, was ihn allein befriedigen, ‚selig‘ machen kann“³¹, ist nicht weniger eine Entwaffnung des Menschen. Diese ist auch nicht wertvoller als seine Entwaffnung durch die Setzung einer bereits ausgebildeten Rationalität, die, außerhalb des Menschen stehend, den Menschen als Schachfigur manövriert. Der phänomenologische Begriff der Vernunft ist zwar der Gegenpol des positivistischen Begriffs der Rationalität, aber beide verbleiben durchaus in den Grenzen der bürgerlichen Ideologie. Denn sowohl der verbale [49] Revolutionarismus des ersteren wie auch der offene Konservatismus des letzteren haben nichts gemein mit der marxistisch-leninistischen Auffassung der Geschichte, der Rolle des Menschen, der Arbeiterklasse und der Bedeutung der ökonomischen Verhältnisse.

Auch der „Ausgangspunkt“ der Husserlschen Positivismuskritik, die Kritik an der positivistischen Wissenschaftsauffassung³², ist nicht anders einzuschätzen. Die phänomenologische Auffassung der Wissenschaft überwindet keineswegs den Phänomenalismus der positivistischen Wissenschaftsauffassung, sie führt ihn eher in subjektiv-idealistischer Richtung weiter; und eine Begründung der Theorie auf Wesensschau und Intuition, auf den Irrationalismus, ist nur die Kehrseite einer positivistischen Begründung der Theorie auf logische Konstruktionen. Kritik der positivistischen Wissenschaftsauffassung

²⁷ R. Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert*, S. 41, 168.

²⁸ W. I. Lenin, *Werke*, Bd. 5, Berlin 1955, S. 362.

²⁹ R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, S. 17.

³⁰ Ebenda, S. 33.

³¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag 1962, S. 275-276.

³² R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, S. 17.

schließt bei Husserl die Kritik jeder Wissenschaftsauffassung ein, die die objektive Wahrheit anerkennt, also auch die Kritik der Wissenschaftsauffassung des dialektischen und historischen Materialismus. Eine objektive Wahrheit im Sinne der marxistisch-leninistischen Philosophie akzeptiert E. Husserl nicht. Am deutlichsten tritt diese Negation der objektiven Wahrheit in der Husserlschen Intentionalität hervor, die als „das rein Subjektive in seinem eigenen in sich geschlossenen und reinen Zusammenhang“ zu sehen sei und eine „Seinssinn-bildende Funktion“³³ habe.

Diese Husserlsche Positivismus-Kritik und seine subjektiv-idealistische Auffassung der Verantwortung des Menschen hält Garaudy für das „heilsame“ Ereignis „Anfang des 20. Jahrhunderts“. In ihr sieht er „konvergierende Tendenzen zum Marxismus“. Wenn gleichzeitig die Leninsche materialistisch-dialektische Kritik des Positivismus und aller subjektiv-idealistischen Strömungen durch Garaudy abgewertet wird, so beweist das, daß es ihm weniger um die Fortführung der marxistischen antipositivistischen Tradition geht als vielmehr um die Revision des Marxismus-Leninismus.

Das Zurückgehen auf E. Husserls Vernunft- oder Intentionalitätsbegriff und der Versuch, den Marxismus durch ihn zu ergänzen, ist eben ein revisionistisches Verfahren. Es bleibt ein Revisionsversuch auch dann, wenn eine Befreiung dieser Begriffe „von der Innerlichkeit“ vorgeschlagen wird.³⁴ Der entscheidende Gesichtspunkt ist hier, daß diese Begriffe aus ganz [50] anderen Problemstellungen hervorgegangen sind als die marxistisch-leninistische Philosophie. Es ist nicht so, daß E. Husserl unerklärlicherweise die mögliche geschichtliche und soziale Begründung der Intentionalität unterlassen hätte, was Garaudy ein nachzuholendes Versehen zu sein scheint.³⁵ Die „Innerlichkeit“ der Husserlschen Intentionalität kann nicht nach Belieben durch das Soziale und das Geschichtliche ersetzt werden. Sie ist nur ein anderes Versteck vor der sozialen und geschichtlichen Verantwortung des Menschen als die positivistische „bereits ausgebildete Rationalität“. Insofern sind beide der marxistisch-leninistischen Auffassung von der Verantwortung des Menschen entgegengesetzt.

Nicht jede „Analyse der Mechanismen und Strukturen der entfremdeten Wirklichkeit“ ist Positivismus und bürgerliche Ideologie. Sicherlich zielt die *positivistische* Analyse *nur* auf die Erkenntnis der „Regulierungsmechanismen“, die der Bourgeoisie nutzbar gemacht werden sollen. Eine solche Analyse steht nicht im Dienste der Beseitigung der Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft, sondern soll Mittel und Methoden hervorbringen, diese Widersprüche zu mildern. Die weitgehende Ohnmacht des staatsmonopolistischen Kapitalismus kann zeitweilig durch die positivistische Analyse, die auf Erkenntnis der „Regulierungsmechanismen“, nicht aber der Entwicklungsgesetze aus ist, gemildert, jedoch niemals beseitigt werden. Die positivistischen Analysen sind insofern unmittelbar ein Instrument der Politik der imperialistischen Bourgeoisie. Sie sind eine Affirmation der imperialistischen Ordnung in ihrer Gesamtheit.

Unter dem Vorwand einer Kritik an dieser positivistischen „Analyse der Mechanismen und Strukturen der entfremdeten Wirklichkeit“ wird aber bei Garaudy, und nicht nur bei ihm, überhaupt die Analyse der *objektiven* Gesetzmäßigkeiten, die Analyse der Wirklichkeit abgewertet. Der Versuch, jede Politik, die von der Analyse der Wirklichkeit ausgeht, als positivistisch zu apostrophieren, hat nichts mit Marxismus zu tun, sondern führt zu einem Utopismus, mit dem der Standpunkt der Arbeiterklasse aufgegeben wird. Insofern ist Garaudys Antipositivismus eine Kritik am dialektischen und historischen Materialismus, und zwar eine Kritik von subjektiv-idealistischen Positionen aus.

Die sogenannte Strukturalismus-Diskussion, die sich in den letzten Jahren in Frankreich unter aktiver Teilnahme marxisti-[51]scher Philosophen entfaltete, drehte sich neben anderen Fragen, die an dieser Stelle nicht interessieren sollen, erneut um die Frage nach der Verantwortung des Menschen in der Geschichte, nach dem Subjekt der Geschichte und damit implizit nach den revolutionären Kräften in unserer Epoche. Als positivistische Lehre, die im Namen einer bereits ausgebildeten Rationalität des Systems zu politischer Inaktivität verleitet, und infolge einer Annäherung an das theoretische Arsenal der technokratischen Ideologie des staatsmonopolistischen Kapitalismus ist der Strukturalismus gegen

³³ E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, S. 172.

³⁴ R. Garaudy, Perspectives de l'homme, S. 31.

³⁵ Ebenda, S. 36.

den Marxismus-Leninismus als die wissenschaftliche Theorie der revolutionären Arbeiterklasse gerichtet. Das wurde in der Diskussion nicht nur von marxistischer Seite festgestellt, sondern auch von bürgerlichen Autoren zugegeben.

Eine konsequente Kritik dieser spezifisch neopositivistischen Begründung bürgerlichen Gesellschaftskonzeptionen kann verständlicherweise nur von der Position der marxistisch-leninistischen Philosophie her erfolgen. Garaudy, seiner Zweiteilung der gegenwärtigen Philosophie folgend, setzt die marxistisch-leninistische Kritik am Strukturalismus mit der Strukturalismus-Kritik jener Philosophen gleich, „die auf die Erforschung und Entwicklung der möglichen Wirklichkeit aufbauen“. So stimmt er völlig der existentialistischen Kritik zu. Sicherlich enthält J. P. Sartres Strukturalismus-Kritik, die mit einem publizistischen Aufwand geführt wurde, als ob sich tatsächlich zwei feindliche Philosophien gegenüberständen, treffende Argumente. Vor allem weist er auf die schwächste Stelle des Strukturalismus hin: den „Antihumanismus“ M. Foucaults. Seine antistrukturalistische Argumentation ist aber für die marxistisch-leninistische Philosophie ungenügend, erfolgt sie doch von einer ihr entgegengesetzten subjektiv-idealistischen Grundlage her.

Gegen den Strukturalismus einzuwenden, die Menschen machen ihre Geschichte selbst, ist richtig, doch nicht ausreichend. Die Menschen machen ihre Geschichte nicht nach einem freien Entwurf, wie Sartre meint (daß Garaudy den Begriff „projet“ Sartres mit dem Marxismus verwandt findet, spricht für sich)³⁶, sondern unter vorgefundenen geistigen wie materiellen Bedingungen. Diese vorgefundenen Bedingungen sind nicht das „Praktisch-Inerte [Träge]“ (Sartres) und auch nicht die „entfremdete Wirklichkeit“ (Garaudys). Sie sind objektive Bedingungen, die durch [52] die Arbeit der vorangegangenen Generationen hervorgebracht wurden und ihre eigenen, objektiv wirkenden Gesetzmäßigkeiten haben, die durch die Menschen erkannt und ausgenutzt werden können. Marx, Engels und Lenin haben stets gegen die Verdrehung ihrer Theorie sowohl in positivistischer Richtung wie auch in subjektiv-idealistischer, voluntaristischer Richtung protestiert.

So polemisierte Engels gegen den Ideologen, der „ohne weiteres die verschrobene Behauptung des Metaphysikers Dühring sich aneignet, als mache sich bei Marx die Geschichte ganz automatisch, ohne Zutun der (sie doch machenden) Menschen, und als würden diese Menschen von den ökonomischen Verhältnissen (die doch selbst Menschenwerk sind!) als pure Schachfiguren aus[ge]spielt“³⁷. Aber auch gegen diejenigen polemisierte Engels, die aus dem Unterschied zwischen der Entwicklung in der Natur und in der Gesellschaft voluntaristische Schlußfolgerungen zogen: dieser Unterschied könne „nichts ändern an der Tatsache, daß der Lauf der Geschichte durch innere allgemeine Gesetze beherrscht wird“.³⁸ Letzteres trifft nicht nur für die vorsozialistischen Gesellschaftsordnungen zu, sondern auch für die sozialistische Gesellschaft, auch wenn die Arbeiterklasse als erste Klasse in der Geschichte über *wissenschaftliche* Einsicht in das Wesen des Geschichtsprozesses verfügt.

Unter bestimmten historischen Bedingungen stellen sich eben bestimmte soziale Klassen an die Spitze der geschichtlichen Entwicklung. Nur die wissenschaftliche Erkenntnis der *Gesetzmäßigkeiten* des Geschichtsprozesses ermöglicht die Erkenntnis der historischen Mission des Proletariats. Daher ist die marxistisch-leninistische Auffassung vom Menschen als dem Schöpfer der Geschichte grundsätzlich von der Sartreschen unterschieden. Zweifellos gab J. P. Sartre, wenn auch nicht immer, so doch in verschiedenen Perioden zu, daß die Arbeiterklasse eine revolutionäre Rolle zu erfüllen hätte. Aber diese seine Behauptung wurde niemals durch seine existentialistische Philosophie unterstützt und erst recht nicht begründet. Das zeitweilige Bekenntnis blieb bei ihm immer nur ein politischer Akt, der zwar eine Motivation, nicht aber eine theoretische Begründung in seiner Philosophie hat. Anderes ist von einer subjektiv-idealistischen Philosophie auch nicht zu erwarten, die bis heute ihre im Grunde irrationalistische Anthropologie nicht zu einer Gesellschaftstheo-[53]rie auszubauen vermochte. Sartres These vom Menschen als Schöpfer der Geschichte bleibt gegen den Strukturalismus und die auf ihn aufbauenden technokratischen Konzeptionen unwirksam. Denn von seinem philosophischen

³⁶ Ebenda, S. 321.

³⁷ Marx/Engels, Werke, Bd. 22, Berlin 1963, S. 83.

³⁸ Marx/Engels, Werke, Bd. 21, Berlin 1962, S. 296.

Standort her kann der Strukturalismus verneint, nie aber überwunden werden. Insofern stehen beide, wenn auch auf sehr verschiedene Weise und mit erklärtem Gegensatz in ihren Absichten, auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft.

Wenn Garaudy sich mit J. P. Sartres Strukturalismus-Kritik solidarisch erklärt, so ist das nicht zufällig. Er will z. B. daraus, daß der Mensch der Schöpfer seiner Geschichte ist, sogleich die existentialistische Forderung einer „marxistischen Theorie der Subjektivität“ und der „dialektischen Überschreitung“ ableiten. Als „Philosophie der Tat“ und der „schöpferischen Akte“ hätte sie dann den „Entwurf“ das „Mögliche“ ins Zentrum zu rücken: „Die Freiheit entsteht mit dieser Möglichkeit, mehrere mögliche Akte zu entwerfen. In der Aktion begegnen wir mit unseren Möglichkeiten der Zukunft ...“³⁹

Die philosophischen Auffassungen beider nähern sich beträchtlich, und zwar in Richtung einer subjektiv-idealistischen Anthropologie.⁴⁰ Die Kritik am historischen *Materialismus* gibt sich im allgemeinen als Kritik an einem „Positivismus“ aus, der sich mit der vorgefundenen gesellschaftlichen Wirklichkeit als dem „Gegebenen“ abfinde. Sie geht darin offensichtlich mit verschiedenen Varianten der „kritischen Theorie“ konform, deren Vorliebe für die Subjektivität eine partiell berechtigte Kritik an einem Positivismus, der die „technologische“ oder „instrumentelle Rationalität“ verklärt, nicht ausschließt.⁴¹ Garaudy geht bei der bürgerlichen „Linken“ in die Lehre, vor allem bei deren Versuch, die sozialistische Gesellschaftsordnung als „etablierte“ Gesellschaft des Positivismus verdächtig zu machen. Garaudys Aufruf, „mit jeder Form von Positivismus und Wissenschaftsgläubigkeit zu brechen, die zu einer Verwechslung von Zweck und Mittel führen (sei es im System der Planung und Leitung, der Staatsform oder der Parteistruktur)“⁴², ist derartigen Versuchen eingeordnet.

Konstruktive Kritik am Positivismus verlangt es – und hier gerade liegen die Grenzen bürgerlichen und revisionistischer Positivismus-Kritik –, von den realen, objektiv existierenden gesellschaftlichen Bedingungen auszugehen. Wird Rücksicht auf [54] objektive historische Bedingungen als „Wirklichkeitsvergötzung“ verdächtig und wird ihr eine hypostasierte Spontaneität entgegengestellt, so ist konstruktive Kritik von vornherein ausgeschlossen.

In den letzten Arbeiten Garaudys, die eine solche Berücksichtigung der historischen Bedingungen „im letzten Drittel des XX. Jahrhunderts“ nur vortäuschen, wird der anthropologisierende Revisionsversuch am Marxismus-Leninismus um einen nur summarisch revidierten Technokratismus vermehrt. Damit wird noch deutlicher, daß Garaudys Positivismus-Kritik mit der marxistisch-leninistischen Kritik am Positivismus als bürgerlichem Denken nichts Gemeinsames hat. Seine Berufung auf die anti-positivistische Tradition des Marxismus-Leninismus ist deren Mißbrauch, ein Mißbrauch, mit dem das eigene revisionistische Vorhaben als „Marxismus des XX. Jahrhunderts“ kaschiert werden soll.

3. Ideologischer Klassenkampf oder „Dialog“?

Von vornherein stand Garaudys Dialog mit dem christlichen Denken unter einem fragwürdigen Vorzeichen. „Dialog“ ist bei ihm, wie bereits gesagt, einer der modischen Begriffe, hinter denen sich die alte revisionistische Methode verbirgt: die Eklektik. Wie die Eklektik stets, so ist auch Garaudys „Dialog“ ein Versuch, mit dem Angriff auf die methodischen Grundsätze marxistisch-leninistischer Auseinandersetzung die Richtigkeit der Theorie des Marxismus-Leninismus selbst zu bestreiten. Mehr noch: Die methodischen Grundsätze stehen, das ist offensichtlich, gerade vermittels des „Dialogs“ nicht als theoretisches Phänomen, sondern als Element der politischen Strategie und Taktik des Marxismus-Leninismus zur Debatte. Als „offener Dialog“ geführt, hat Garaudys „Dialog“ mit dem christlichen Denken den Zweck, den Marxismus-Leninismus in einen „offenen – für alle bürgerliche Ideologie offenen – Humanismus“ zu verwandeln.

³⁹ R. Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert*, S. 67; vgl. auch S. 82-83, S. 72.

⁴⁰ Vgl. hierzu Lenins ironische Polemik gegen „Herrn Michailowski“ und seine Ideen über das Verhältnis von „historischer Notwendigkeit“ und „Bedeutung der persönlichen Tätigkeit“. W. I. Lenin, *Werke*, Bd. 1 S. 150 ff.

⁴¹ Vgl. hierzu: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, hrsg. von Th. W. Adorno, Neuwied/(West-)Berlin 1970².

⁴² R. Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert*, S. 29.

Zunehmend hat Garaudy die Fähigkeit verloren, seinen „Dialog“ mit dem christlichen Denken von marxistisch-leninistischer Position aus zu führen. Den ideologischen Klassenkampf [55] hat er zugunsten einer nachgiebigen ideologischen Koexistenz aufgegeben.

Als „eigentliche und letzte Frage“ des „Dialogs“ betrachtet er daher nicht etwa die Frage, was Marxisten-Leninisten und Christen in der antiimperialistischen Aktion einen könnte, sondern vielmehr die Reflexion über das anthropologische Thema „Wie kann der *Mensch* da sein und existieren? Was können Christen und Marxisten zusammen unternehmen, um die geschichtlichen Voraussetzungen für einen neuen Menschen zu schaffen? Welche Dimensionen können sie als Christen, welche Dimensionen wir als Marxisten am Menschen erforschen?“⁴³ Es geht also nicht um Dimensionen der konkreten Klassenauseinandersetzung, sondern um Dimensionen spekulativer Beratung in ferner Zukunft liegender menschlicher Zustände. Damit wird der „Dialog“ aber gerade zu dem, wozu ihn unsere ideologischen Gegner machen wollen, „primär nicht eine Sache der Politik, ..., sondern eine Frage der ... Humanität“⁴⁴.

Mit dem, was er als „eigentliche und letzte Frage“ des „Dialogs“ betrachtet, enthüllt Garaudy seine Unfähigkeit, die Differenzierungen und Polarisierungen im Christentum aus ihrem realen Untergrund aus den heute wirksamen Klassenkämpfen zu erklären. Diesen parteilichen, partielles politisches Bündnis wie ideologische Kritik einschließenden, Standpunkt ersetzt er vielmehr durch den Versuch, ein letztlich klassenindifferentes theoretisches Problem der „Subjektivität und dialektischen Überschreitung“ ins Zentrum des „Dialogs“ zu rücken, das politisch-praktisch zur Blochschen Erwartung verleitet, daß „die Allianz zwischen Revolution und Christentum in den Bauernkriegen nicht die letzte gewesen (sei)“⁴⁵.

Ein mit dieser Absicht geführter „Dialog“ hat zwei theoretische Voraussetzungen.

Garaudy muß zunächst, was durchaus kein neuer Gedanke ist, von der Spaltung des Christentums in ein „wahres“ und ein „positives“ Christentum ausgehen. Der christlichen Religion und ihrer Institutionalisierung als Kirche und als Ideologie der jeweils herrschenden Klasse stellt er die christliche Religion als Protestation wider das soziale Elend gegenüber. Die christliche Religion als Ausdruck des sozialen Elends und der Protestation wider das soziale Elend wird von ihm verabsolutiert wobei wiederum das Element der Protestation Übergewicht erhält. [56] Nun ist es keinem Marxisten-Leninisten unbekannt, daß Marx' und Engels' Religionskritik der vormarxistischen – materialistischen wie idealistischen – Religionskritik gegenüber eine neue Qualität erreichte, weil sie die Religion historisch, d. h. aus ihrem materiell-geschichtlichen Zusammenhang heraus, begriffen. Religiöses Bewußtsein betrachteten sie *auch* als mögliche Ebene der Opposition ausgebeuteter und unterdrückter Klassen gegen das Bündnis von weltlicher und kirchlicher Macht, dessen Funktion es war, die bestehende Gesellschaftsordnung zu stabilisieren. Doch muß diese Opposition, die sich in religiöser Form aussprach, von der institutionalisierten Religion – der mit dem Staat der herrschenden Klasse verbündeten Kirche – jedoch als Ketzerbewegung bekämpft wurde, eben historisch bewertet werden. Ebenso wie das Mittelalter jede gesellschaftliche und politische Bewegung zwang, „eine theologische Form anzunehmen“ und „den ausschließlich mit Religion gefütterten Gemütern der Massen ... ihre eigenen Interessen in religiöser Verkleidung (vorzuführen)“, ebenso bewies die Bewegung des klassischen bürgerlichen Denkens, vor allem die französische Aufklärung, daß – wie Engels schreibt – „das Christentum in sein letztes Stadium getreten (war). Es war unfähig geworden, irgendeiner progressiven Klasse fernerhin als ideologische Verkleidung ihrer Strebungen zu dienen; es wurde mehr und mehr Alleinbesitz der herrschenden Klassen ...“⁴⁶.

Dieser historische Standpunkt ist mit dem proletarischen Klassenstandpunkt identisch. Garaudy verzichtet auf ihn. Im Gegenteil, ihm wird das verabsolutierte Moment der Protestation in der *geschichtlichen* christlichen Religion und damit der Richtung in ihr, die – wie er es verschwommen nennt –

⁴³ Christentum und Marxismus heute (Gespräche der Paulus-Gesellschaft), Wien-Frankfurt-Zürich 1966, S. 66.

⁴⁴ Ebenda, S. 18.

⁴⁵ E. Bloch, Atheismus im Christentum, Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt/Main 1968, S. 353.

⁴⁶ Marx/Engels, Werke, Bd. 21, S. 305.

„große Reichtümer an Werten des Menschlichen“⁴⁷ hervorgebracht hat, zu einem willkommenen Vorwand, jene Strömung im *gegenwärtigen* christlichen Denken zu überschätzen, die die allgemeine Krise, in die die imperialistische Gesellschaft und mit ihr die christliche Religion geraten ist, am deutlichsten reflektiert. Er identifiziert sich mit den Intentionen der sogenannten „Theologie der Hoffnung“ oder „Theologie der Revolution“, der der objektive Widerspruch zwischen den tatsächlichen Interessen der überwiegenden Mehrheit der Christen und dem Pakt der Kirche mit dem imperialistischen Staat von kleinbürgerlich-liberaler Position aus als Widerspruch zwischen humanistischer Tradition [57] und Intention der christlichen Religion und den antihumanistischen Zuständen der imperialistischen Gesellschaft vor Augen tritt.⁴⁸

Garaudy überschätzt die Tendenz zu einer „Theologie der Revolution“, weil ihm deren Verwandtschaft zur „Neuen Linken“, besonders zu H. Marcuse, nebensächlich ist, mit der sie der Irrtum von der sogenannten „Dritten Welt“ als dem „Proletariat der gegenwärtigen Menschheit“ und als revolutionärer Kraft unserer Epoche eint.⁴⁹ Die innerhalb einer theologischen Aufwertung der Revolution vollzogene Orientierung auf die „Dritte Welt“ ist nichts anderes als die kleinbürgerliche Suche nach einem „dritten Weg“ jenseits von Kapitalismus und Sozialismus. Sie mündet in eine „ökumenisch domestizierte Revolutionstheorie“⁵⁰, die, indem sie die Freiheit verabsolutiert und die Zukunft hypostasiert, den geschichtlichen Fortschritt außerhalb aller ökonomischen und politischen Wirklichkeit ansiedelt. Auf der Basis eines konstruierten, das Wesen der Epoche verfälschenden Widerspruchs von „Industriestaaten“ und „Entwicklungsländern“ wird die Revolution zur „kulturellen Revolution“, zu einer „Revolution des Menschen“. Selbst bei einem so streitbaren antiimperialistischen Ideologen wie Hélder Câmara schließt ein solches Ziel einen tiefen Unglauben gegenüber dem wirklichen Sozialismus nicht aus.⁵¹

Gegenüber der in der „Theologie der Revolution“ kulminierenden Strömung des gegenwärtigen christlichen Denkens verhält sich Garaudy theoretisch wie praktisch als Opportunist. Regt sie ihn doch an, einen subtilen Unterschied zwischen „wahrem“ und „positivem“ Marxismus zu machen. Vom Marxismus-Leninismus verlangt er nach dem Vorbild des liberalen christlichen Denkens eine „Besinnung auf das Wesentliche“, der Marxismus sei „im Geiste unserer Zeit neu zu durchdenken“⁵².

⁴⁷ Christentum und Marxismus heute, S. 63.

⁴⁸ Vgl. hierzu M. Robbe, Christentum und Christen im Spätkapitalismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 9/1970, besonders S. 1067 ff. – Zur Definition der „Theologie der Revolution“ vgl. E. Feil, Die Theologie der Revolution. Eine zweiseitige Antwort auf eine eindeutige Herausforderung, in: Stimmen der Zeit 9/1970, S. 72 ff. – Man könnte die „Theologie der Revolution“ etwa folgendermaßen charakterisieren: Sie ist erstens eine Theologie, die die historischen Veränderungen unserer Zeit nicht nur reflektiert, sondern in ihnen geschichtliche Verantwortung übernehmen will, eine Theologie, die auf aktive Teilnahme an der Reform der bisherigen Gesellschaftsordnung abzielt. Sie ist zweitens eine Theologie, die sich gegen die kirchliche Tradition und gegen die „religiöse Selbstentfremdung“ ausspricht und unter Berufung auf den revolutionären Gehalt des Urchristentums („Protestation“) Kritik am Bestehenden beabsichtigt. Sie ist drittens eine der Zukunft („absolute Zukunft“) zugewandte Theologie, die das „eschatologische Problem“ – der Gott der Bibel als Gott der Geschichte – akzentuiert. Ihre Affinität zu Problemen der Entwicklungsländer weist sowohl auf die praktische Haltung (Illusion eines „dritten Weges“) wie auf theoretische Bezüge (Übergang vom utopischen zum wissenschaftlichen Bewußtsein) hin. Ideologisch nimmt sie unbeschadet ihrer Progressivität eine Riegelstellung gegen den Marxist-[131]mus ein. Vgl. hierzu auch die Diskussion zur sogenannten „Theologie der Entwicklung“ und über „Revolution und wahres Menschsein“ (Evangelische Kommentare 1/1970; Lutherische Rundschau 1/1969).

⁴⁹ Vgl. Diskussion zur „Theologie der Revolution“, München 1969, S. 292, und auch R. Shaull (E. Feil nennt ihn den „Promotor der Theologie der Revolution“), Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie, in: Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Stuttgart-(West)-Berlin 1967, S. 91-93. Shaull – unter dem deutlichen Eindruck der Lage lateinamerikanischer Völker – konkretisiert die „eschatologische Perspektive“ zu der Einsicht, daß die christliche Existenz eine revolutionäre Existenz ist und daß es der Dienst der Kirche an der Welt sei, Vorkämpfer jeder sozialen Reform zu sein. Vgl. auch C. Oglesby/R. Shaull, Amerikanische Ideologie, Zwei Studien über Politik und Gesellschaft in den USA, Frankfurt/Main 1969, S. 219 ff., 242.

⁵⁰ Diskussion zur „Theologie der Revolution“, S. 12.

⁵¹ Ebenda, S. 260 ff. – Vgl. auch H. Câmara, Revolution für den Frieden, Basel-Wien 1969, S. 54 ff.; Christentum, Kommunismus und Demokratie; M. Kossok, Christus in Lateinamerika, in: „Die Weltbühne“, 17.2.1970.

⁵² R. Garaudy, Vom Bannfluch zum Dialog, Ein Marxist zieht die Schlußfolgerungen aus dem Konzil, in: R. Garaudy, J. B. Metz, K. Rahner, Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?, Reinbek b. Hamburg 1966, S. 37 ff., 66 ff. Vgl. R. Garaudy, Marxismus im 20. Jahrhundert, S. 131. Deutlich wird die unhistorische

Während der Marxismus-Leninismus nun als uneigentlich und als Dogmatismus diffamiert wird, erscheint Garaudy eine auf die „Auffassung vom Menschen“ sich beschränkende Philosophie als „Kern des Marxismus“.

Mehr als Garaudy jedenfalls ist die liberale Strömung im christlichen Denken fähig, das Substantielle des Garaudyschen „Dialogs“ zu erfassen. Mit nicht zu leugnenden Scharfsinn bezeichnete schon J. B. Metz, Repräsentant der „Theologie der Hoffnung“, Garaudys These vom Marxismus als „Theorie der [58] historischen Initiative“ als den Punkt, an dem die Diskussion einsetzen müsse.⁵³ Und G. Sauter fragt: „Wird das marxistische Denken richtig eingeschätzt, wenn man es als eine besondere Gestalt der Frage nach der Zukunft versteht?“ Er weiß die Antwort nur zu genau: „Sicherlich nicht, wenn wir nur auf den etablierten Marxismus achten, wo er zu einer Ideologie der Staatsmacht geworden ist. Anders verhalten sich Marxisten, die Wortführer einer intellektuellen Opposition oder Träger revolutionärer Bewegungen sind; sie müssen sich nicht festlegen oder gar Gegebenes rechtfertigen ...“⁵⁴

Das ist das fragwürdige Vorzeichen des Garaudyschen „Dialogs“: Die intellektuelle Opposition gegen eine Verteidigung des konkreten Sozialismus.

Der Frontwechsel, den Garaudy mit seinem „Dialog“ im ideologischen Klassenkampf vollzieht, zeigt sich in seiner Bereitschaft, zwei Probleme des christlichen Denkens zu übernehmen, die gegenwärtig innerhalb der theologischen Aufwertung der Revolution besonders bedeutsam werden: das Problem der Freiheit und Verantwortung und das „eschatologische Problem“. Beide erscheinen Garaudy als wesentliche Elemente einer „Theorie der Subjektivität und der dialektischen Überschreitung“. Für ihn sind diese Probleme, die er erst in den letzten Jahren so wichtig zu nehmen scheint, nicht neu.

In „Peut-on être communiste aujourd’hui?“ (1968) macht er kein Geheimnis aus seinem lange Zeit latenten Grundgedanken, aus seinem Problem: dem Widerspruch zwischen dem Leben (dem Reich der Notwendigkeit) und der Kultur (dem Reich der Freiheit). Die Lösung dieses Widerspruchs, das Wort, das das Gesetz beider Welten enthält, das zeigen kann, wie der Sinn des Lebens einmal als Notwendigkeit und einmal als freie Wahl möglich ist, fand er einst nicht im Materialismus, sondern bei K. Barth und S. Kierkegaard. Das ethisch begriffene Anliegen der Befreiung der Arbeiterklasse scheint sich bei Garaudy von jeher mit einem vom linken Flügel der Theologie vorgetragenen christlichen Utopismus zu verbinden. In der Arbeiterklasse konkretisiert und löst sich für ihn das christliche Mysterium der Inkarnation als das Geheimnis des intellektuellen Lebens wie des Lebens überhaupt. Die Fragestellung Garaudys ist bereits christlich-ethisch orientiert.⁵⁵

[59] Nach Garaudy hat das Christentum zur Entwicklung jener Dimensionen des Menschen wesentlich beigetragen, die „das spezifisch menschliche Wesen“ erfassen. Es habe damit eine Konzeption der Subjektivität hervorgebracht, die sich mit den Intentionen des Marxismus (wie er jedenfalls Garaudy vorschwebt) berühre. Das Christentum, dessen ist er sich ganz gewiß, habe mit seiner Auffassung vom Menschen verstehen gelehrt, „daß der Mensch sein eigener Schöpfer ist“, es gebe uns Mittel, „die Entfremdung, die das Gegenteil der Schöpfung ist, zu überwinden ...“⁵⁶

Betrachtet man die Geschichte der christlichen Religion nur mit den kritischen Augen der Aufklärung, muß Garaudys These schon aufs äußerste befremden. Was meint er, wenn er dem Leser weismachen will, daß das Christentum die Entfremdung überwinden lehre? Denkt er etwa an die christliche Zweiteilung des Menschen, der „mit dem Gemüte dem Gesetze Gottes, aber mit dem Fleische dem Gesetz der Sünde“ unterworfen sein soll (Römer 7)? Garaudys falsche Behauptung wird

Übertragung anhand der von Garaudy selbst zitierten Ideen J. G. Ruiz', vgl. ebenda, S. 32-33. Aus Ruiz' Kampf gegen die religiöse Selbstentfremdung wird der Kampf gegen die allgemeine Selbstentfremdung mit Hilfe eines neuen Marxismus.

⁵³ Christentum und Marxismus heute, S. 120-121. Warum wohl? Eine Antwort gab Metz bereits im Nachwort zu „Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?“, „Und wenn Herr Garaudy den Marxismus des öfteren als eine ‚Theorie geschichtlicher Initiativen‘ definiert hat: basiert diese Bestimmung nicht auf einem Weltverständnis, wie es gerade im biblischen Verheißungsglauben zu Gesicht kommt?“ (S. 124)

⁵⁴ G. Sauter, Die Frage nach der Zukunft im Gespräch mit Marxisten, in: Concilium 1/1969, S. 55.

⁵⁵ R. Garaudy, Peut-on être communiste aujourd’hui?, vgl. vor allem Introduction-témoignage, S. 7 ff., bes. S. 9 ff.

⁵⁶ R. Garaudy, Marxismus im 20. Jahrhundert, S. 89.

überhaupt nur möglich, wenn – vom Marxismus-Leninismus zu schweigen bereits die Religionskritik der französischen Materialisten und L. Feuerbachs als dogmatisch abgewertet wird. Denn deren große Erkenntnis, daß die Religion ihre Wurzel in der Selbstentfremdung des Menschen hat, daß ihr Zentrum daher die Idee von der Kontingenz alles Irdischen und der Subsumtion des Individuums unter die Macht Gottes als des eigentlichen Schöpfers ist, scheint Garaudy wertlos.

Da die Religion nicht Produkt der Selbstentfremdung des Menschen sein, da sie vor allem keine konkreten sozialen Ursachen haben soll, sondern vielmehr in den Ausdruck des Schöpferischen verwandelt wird, ist Garaudy genötigt, die Geschichte der christlichen Religion von einer Position aus zu beurteilen, die die materialistische Tradition von vornherein abwertet. Es wiederholt sich hier sein übliches Schema: Die christliche Religion als Element einer „Theorie der Subjektivität“ wird – was selbst die bürgerliche Ideologie ironisch und voller Skepsis betrachte – dem griechischen Materialismus als einer Philosophie, die nur das „gegebene Sein“ begreife, gegenübergestellt.⁵⁷ Worauf es ihm dabei ankommt, verdeutlicht sich in dem zweiten Problem, das Garaudy von der liberalen Strömung innerhalb des christlichen Denkens übernimmt, im Pro-[60]blem der Transzendenz. „Transzendenz“ ist ihm ebenso das individuelle Bewußtsein vom Vermögen, die gegebene Wirklichkeit in einem freien „Entwurf“ ideell zu überschreiten, wie auch eine im christlichen Denken philosophisch reflektierte Heilserwartung – das „eschatologische Problem“ als Problem der Antizipation eines zukünftigen Gesellschaftszustandes, mit dem der gegenwärtige Zustand dialektisch überschritten wird. Garaudys Idee klingt gerade den Marxisten-Leninisten der DDR nicht so neu. Im „Prinzip Hoffnung“ schrieb E. Bloch: „Und der echte Materialismus, der dialektische, hebt eben die Transzendenz und Realität jeder Gott-Hypostase auf, ohne aber das mit einem *Ens perfectissimum* Intendierte aus den letzten Qualitätsinhalten des Prozesses, aus der Realutopie eines Reichs der Freiheit zu entfernen ... Das macht: das Reich, selbst in säkularisierter Form, wie erst in utopisch-totaler, *bleibt als messianischer Frontraum auch ohne allen Theismus* ... Atheismus ist folglich so wenig der Feind religiöser Utopie, daß er deren Voraussetzung bildet: *ohne Atheismus hat Messianismus keinen Platz*.“⁵⁸

Sieht man genauer hin, so erweist sich die der Blochschen so verwandte „Theorie der dialektischen Überschreitung“ Garaudys als ein gegen den materialistisch-dialektischen Determinismus gewandter Aufruf zu einem utopischen Bewußtsein, das in der Verkehrung der marxistisch-leninistischen Weltanschauung in eine „Theorie der geschichtlichen Initiative“ seine Vollendung erfährt. Garaudy fällt hierbei auf die Positionen von M. Heß zurück. Seine „Theorie der Subjektivität“ und „dialektischen Überschreitung“ erinnert an dessen *früheste* „Philosophie der Tat“ und ihre Koppelung mit eschatologischer

⁵⁷ Vgl. dazu auch Q. Lauer, R. Garaudy, Sind Marxisten die besseren Christen? Ein Streitgespräch, Hamburg 1969, S. 49: „Im Welt- und [132] Menschenbild der Griechen fehlt der Gedanke der freien Schöpfung. Im jüdisch-christlichen Denken dagegen ist die Schöpfungsidee von grundlegender Bedeutung ...“ Das ist so neu nicht! Auch J. Moltmann beruft sich in seiner „Theologie der Hoffnung“ (München 1965) auf die „auf vielen Gebieten und mit verschiedenen Methoden“ aufgedeckten „Differenzen zwischen griechischem und israelitisch-christlichem Denken“ (S. 34). Selbst im christlichen Lager wird diese Gegenüberstellung als Vereinfachung bewertet. So schreibt z. B. E. Feil (Die Theologie der Revolution, Eine zweischneidige Antwort auf eine eindeutige Herausforderung, in: Stimmen der Zeit 9/1970, S. 159-160): „Der *eschatologische Horizont* ... wird als Gegensatz und Überwindung eines statisch-ungeschichtlichen Denkens angesehen. Jedoch scheint uns die hiermit angesprochene Alternative von hebräischem Denken, das allein Geschichte zu erfassen vermag, und griechischem Denken, das die Welt der vergänglichen Dinge auf ein unwandelbares Sein zu transzendieren sucht, sehr problematisch.“ Feil weist zu Recht auf das Beispiel der griechischen Konzeption der Freiheit hin, das allein schon die These vom griechischen Denken als geschichtslosem Denken widerlegt.

⁵⁸ Diese Grundidee führt Bloch weiter in „Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs“: Derart also gehört der neue Wein nicht in die alten Schläuche, gehört dialektisch-konkrete Utopie und das Möglichkeits-, Substrat ihres Novum nicht mehr zur bisherigen Metaphysik in diese – gewiß eigene – Vernunft von bloßer Rückverbindung, bloßer religio. Wohl aber ist im Marxismus als dem vermittelten Sprung vom Reich der Notwendigkeit zum Reich der Freiheit – das ganze so subversive wie unstatistische Erbe impliziert, das in der Bibel selber, allzu lange verdeckt, nicht als ‚Rückverbindung‘ umgeht. Das vielmehr, im Exodus aus dem Statischen, als so viel Protest und Archetyp fürs – Reich der Freiheit umgeht. Als Aufhebung alles Oben, worin der Mensch nicht vorkommt, als ein Transzendieren mit Revolte und Revolte zugleich mit Transzendieren auch ohne Transzendenz. Sofern nur die Bibel endlich auch mit den Augen des kommunistischen Manifests gelesen werden kann und zugleich bewirkt, daß kein atheistisches Salz dumm werde, das im Marxismus Implizierte auch mit jedem Meta begreift, welches das Salz selber nicht dumm werden läßt.“ (S. 98) Vgl. auch S. 316-317 und vgl. H. Cox, Stirb nicht im Warteraum der Zukunft. Aufforderung zur Weltverantwortung, Stuttgart-(West-)Berlin 19682, S. 27 f.

Heilserwartung, wie sie Marx und Engels wiederholt verspotteten.⁵⁹ Wenn sich der liberale Flügel des christlichen Denkens nachdrücklich dem Problem der Subjektivität und Transzendenz zuwendet, so signalisiert dies nur das Krisenbewußtsein der bürgerlichen Ideologie. Dieses Krisenbewußtsein spiegelt unter anderem den Gegensatz von liberalen bürgerlichen Idealen und imperialistischer Diktatur widersprüchlich, vielschichtig und weitgehend spontan wider; es vermag jedoch nicht, den imperialistischen Staat in seinem wahren Klassenwesen zu durchschauen.

Auch die Gesellschaftskritik des liberalen Flügels des christlichen Denkens strebt daher in den meisten Fällen lediglich die [61] Reform der gegebenen sozialen Strukturen an, wobei sich die Forderung nach sozialer Reform durchaus als überschwengliche utopische Forderung eines Reichs der Freiheit, einer „absoluten Zukunft“ aussprechen kann. Seine theoretische Sublimierung findet das Krisenbewußtsein der bürgerlichen Ideologie zu einem Teil in der um das „eschatologische Problem“ kreisenden „Theologie der Revolution“, die die marxistisch-leninistische Revolutionstheorie hierbei in den Grenzen der kleinbürgerlichen Ideologie anthropologisch umdeutet.

Die revolutionäre Bewegung des Proletariats und der sozialistischen Staaten wird zur messianischen Bewegung. Zwar können damit traditionelle Vorurteile gegen die antiimperialistische Aktion bei gläubigen Christen überwunden werden. Mit ihrer subjektivistisch, ja sogar anarchistisch konzipierten Suche nach dem „dritten Weg“ lenkt diese Strömung in der Theologie aber zugleich von der einzig siegreichen historischen Initiative – der Initiative der Arbeiterklasse und ihrer kommunistischen Parteien – ab. Neben kleinbürgerlichem Protest gegen Auswüchse der imperialistischen Gesellschaft ist die liberale Strömung zugleich Symptom der elastischen Strategie des Imperialismus, der sich zur Durchsetzung seines strategischen Ziels neuer Kräfte zu bedienen sucht.

Garaudy schlägt, wenn er den Beitrag der christlichen Religion zur Entwicklung einer „Theorie der Subjektivität und der dialektischen Überschreitung“ erfinderisch herausstellt, einen Weg ein, der dieser Absicht entgegenkommt. Die Tradition, der er sich hier verpflichtet, ist nicht die marxistisch-leninistische, sondern die auch im liberalen christlichen Denken von M. Blondel und K. Barth über H. Duméry, Teilhard de Chardin, E. Bloch zu H. Cox erscheinende kleinbürgerliche Tradition. Er tritt mit Emphase gegen die Marxsche These von der Religion als dem Opium des Volks an, weil er die materialistische Weltanschauung sowohl in ihrer geschichtlichen wie in ihrer aktuellen Gestalt als dialektischer Materialismus zugunsten einer wahrhaft ziellosen historischen Initiative verleugnet.

Um dies auf dem Gebiet des „Dialogs“ irgendwie theoretisch zu rechtfertigen, versucht er die marxistisch-leninistische Erklärung für die Entwicklung der Religion zu verfälschen. Er erfindet eigens einen sogenannten „marxistischen Atheismus“, der – nach Garaudy im ausgesprochenen Gegensatz zur Religions-[62]kritik der Aufklärung – vor allem danach fragen soll, „welche menschlichen Bedürfnisse sie (die Religion – d. Verf.) befriedigte und welche menschlichen Werte in dieser religiösen Form geschaffen wurden“. Von hier aus unternimmt er den Sprung in die Behauptung, daß das in der christlichen Religion entwickelte Moment der Subjektivität und Transzendenz „im Marxismus ... wesentlich“ sei.⁶⁰

Verblindet von der Idee der Wertlosigkeit des Materialismus, ist Garaudy ganz und gar außerstande zu begreifen, daß auch die von ihm so genannte „apokalyptische Tradition“ (die humanistische Tradition) des Christentums, die er der „konstantinischen Tradition“ als der institutionalisierten Religion entgegengesetzt⁶¹, ihren Humanismus nicht erstrangig aus der Religion bezog, sondern vielmehr aus einem in religiöser Form auftretenden gesellschaftlichen Interesse. Was Garaudy an der Religion so

⁵⁹ Vgl. M. Heß, Philosophische und soziale Schriften, hrsg. von A. Cornu, W. Mönke, Berlin 1961, S. XVII. Was am Übergang vom utopischen zum wissenschaftlichen Sozialismus als selbst noch im Bannkreis der „deutschen Ideologie“ gefangene Auseinandersetzung um die religiöse Selbstentfremdung zum Entstehen der wissenschaftlichen Philosophie [133] beitrug und praktisch wie theoretisch, damit aber historisch, gerechtfertigt war, ist es heute nur noch in den Grenzen eines gesellschaftskritisch angelegten religiösen utopischen Bewußtseins. Vgl. hierzu A. Dumas, *Une théologie de la réalité*, Dietrich Bonhoeffer, Paris 1968.

⁶⁰ R. Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert*, S. 91-92; ders., *Vom Bannfluch zum Dialog*, a. a. O., S. 70.

⁶¹ R. Garaudy, *Vom Bannfluch zum Dialog*, a. a. O., S. 53, auch S. 106-107; ders., *Pour un modèle français du socialisme*, Paris 1968, S. 356 ff.

lobt, die Theorie der Subjektivität und dialektischen Überschreitung, ist stets äußerst zwiespältig gewesen. Sie hat in der Geschichte gesellschaftliche Gruppen nur allzuoft zur Flucht in das individuelle Heil, in den Irrationalismus und zur Abkehr vom Politischen aufgefordert.

Einen sogenannten „marxistischen Atheismus“ konstruiert Garaudy in der Absicht, der eigenen Integration von Leitideen des liberalen christlichen Denkens den Anschein des Marxismus zu verschaffen. Die „Transzendenz“ ist bei ihm die „Transzendenz der Zukunft“.

Das Problem des Widerspruchs zwischen den tiefen Intentionen des Menschen und den durchaus begrenzten Zielen, die er erreicht, ist, wie Garaudy selbst in „Perspectives de l’homme“ schreibt, ein Hauptproblem des französischen christlichen Denkens. Von dem Gefühl der erlebten Unzulänglichkeit der Wirklichkeit her wurde im liberalen christlichen Denken zum Beispiel M. Blondels das Transzendenz-Problem neu gefaßt. Transzendenz sollte einerseits aus den Akten des Subjekts hervorgehen, aus seiner Aktion, andererseits aber ein Ziel „jenseits aller Kausalketten“, ein transzendentes Ziel eben, beschreiben.⁶² Dem liberalen christlichen Denken fehlt dabei natürlich die Einsicht, daß dieses Problem der Transzendenz in einseitiger und subjektiver Form die in der kapitalistischen Gesellschaft unlösbaren Widersprüche von Humanismus und Wirklichkeit widerspiegelt.

[63] Von diesem, bei Garaudy in einen kleinbürgerlich revidierten „Marxismus“ hineingenommenen Gegensatz her – dem zwischen erlebter Unzulänglichkeit der Wirklichkeit und dem transzendenten Ziel – wird die Klassenposition seines „Dialogs“ einsichtig:

Er projiziert den vom liberalen christlichen Denken bemerkten Gegensatz auf den Sozialismus. Er taucht bei ihm auf als Gegensatz zwischen dem Bewußtsein einer „verheißenen Wirklichkeit“, dem Ziel einer säkularisierten „Gemeinschaft der Heiligen“ einerseits, und dem Wissen um die ewige Entferntheit von dem eigentlichen Ziel andererseits.⁶³ Der Sinn des „Dialogs“ mit dem christlichen Denken liegt demzufolge bei Garaudy – im ausgesprochenen Gegensatz zum marxistisch-leninistischen Standpunkt – darin, den wirklichen Sozialismus an einem utopischen Ideal zu messen, um ihn dann als „gegebene Unzulänglichkeit“ verwerfen zu können.

Was Marx und Engels im „Manifest der Kommunistischen Partei“ über den „wahren“ Sozialismus feststellten, kann Garaudy voll und ganz auf sich beziehen: Sein „Dialog“ drückt nicht den Kampf einer Klasse gegen die andere aus, er vertritt „statt wahrer Bedürfnisse das Bedürfnis der Wahrheit und statt der Interessen des Proletariats die Interessen des menschlichen Wesens, des Menschen überhaupt ..., der keiner Klasse, der überhaupt nicht der Wirklichkeit, der nur dem Dunsthimmel der philosophischen Phantasie angehört“⁶⁴.

4. Verzernte Genesis des Marxismus 1

Die Genesis des Marxismus ist bekanntlich einer der beliebtesten Ansatzpunkte des modernen Revisionismus. Auch Garaudy macht hier keine Ausnahme, wird doch Engels’ Satz von den deutschen Sozialisten, die stolz darauf sind, daß sie „abstammen nicht nur von Saint-Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel“⁶⁵, bei ihm mit zunehmender Konsequenz mißverstanden,

⁶² Vgl. R. Garaudy, *Perspectives de l’homme*, S. 123 ff., besonders S. 132 ff: *La méthode d’immanence, Le précurseur: Maurice Blondel*.

⁶³ Vgl. *Christentum und Marxismus heute*, S. 77-78, 82, 95. Auch R. Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert*, S. 103 ff. – Garaudys Standpunkt unterscheidet sich in nichts von dem G. Sauters: „In der Revolution waren Traum und Wirklichkeit noch nahe beieinander ... Wenn aber der Alltag die Revolution ablöst, wird jeder Traum zur Flucht aus der Wirklichkeit, statt tiefer in sie einzudringen. Um darum die Erstarrung und Resignation zu durchbrechen, wird der Realitätswert des Traumes vom besseren Leben wieder entdeckt; ... Das utopische Bewußtsein weckt eine Hoffnung, welche die Würde des Menschen gegen den Zwang einer Welt verteidigt, die nur von äußeren Zweckmäßigkeiten gesteuert ist. Marxisten galten lange Zeit nur als Anwälte gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Zwangsläufigkeiten. Heute geben sie immer häufiger dem Verlangen nach einer Freiheit Ausdruck, die nicht nur gegen~ jede Form der Ausbeutung kämpft, sondern sich ebenso heftig gegen die Allgewalt anonymer Prozesse in einer technisch verwalteten Welt auflehnt“ (G. Sauter, a. a. O., S. 55-56).

⁶⁴ Marx/Engels, *Werke*, Bd. 4, S. 486.

⁶⁵ Marx/Engels, *Werke*, Bd. 19, Berlin 1962, S. 188. Was Garaudy aus dem Satz ableitet – siehe *Marxismus im 20. Jahrhundert*, S. 67-68.

um schließlich als Beweis für die Tradition einer „Methodologie der historischen Initiative“ im Marxismus-Leninismus okkupiert zu werden.

[64] Für Marx und Engels verstand es sich von selbst, daß sie in ihrer Weltanschauung das geistige Erbe nicht nur Hegels oder Feuerbachs, sondern auch das Erbe Kants und Fichtes, das Erbe der (gesamten) klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie kritisch aufhoben. In der *gesamten* klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie fanden sie eine theoretische Quelle, die sie sich allerdings unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt aneigneten: „Unsere Partei“ – schrieb Engels 1843 –, „muß nachweisen, daß entweder alle philosophischen Anstrengungen der deutschen Nation von Kant bis Hegel nutzlos gewesen sind – schlimmer als nutzlos – oder daß sie im Kommunismus enden müssen.“⁶⁶

Zweifellos gab es in der Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie zeitweilig Tendenzen, das Verhältnis der Klassiker zu ihren theoretischen Quellen einseitig darzustellen. Dann wurde das geistige Erbe der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie unzulässig eingeschränkt, und notwendigerweise fielen einige Momente der marxistisch-leninistischen Weltanschauung weitgehend aus der marxistischen philosophischen Diskussion heraus. Es ist nicht unbekannt, daß Garaudy selbst einer solchen Tendenz anhing, daß er in bezug auf das geistige Erbe der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie durchaus zu jenen von ihm nun, allerdings mit zaghafter Selbstkritik, als „Dogmatiker“ apostrophierten marxistisch-leninistischen Ideologen zählte, denen der Zugang zu bestimmten Quellen verschlossen blieb. So war er beispielsweise außerstande, zum Grundproblem der Fichteschen Philosophie vorzudringen. Da er Fichtes subjektiven Idealismus nicht als notwendiges Moment innerhalb der Bewegung der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie zu erfassen vermochte, ihn statt dessen für sich und als erkenntnistheoretisches Phänomen nahm, erschien ihm die Fichtesche Philosophie als nichts anderes denn „ein typisches Beispiel für die Degeneration des bürgerlichen Denkens“, als Extrem „philosophischer Entartung“.⁶⁷

Angesichts so lange währender Verständnislosigkeit, angesichts so oberflächlicher, über die Fichtesche Philosophie konkret nichts aussagender Urteile muß Garaudys in den letzten Jahren vollzogene Aufwertung und Überbewertung des Fichteschen Erbes im Marxismus höchst aufschlußreich für die Richtung seiner ideologischen Bekehrung zum Revisionismus sein. Denn [65] eines ist sicher: Sie erfolgt nicht von dem Gesichtspunkt her, den Engels als einzig richtigen angab, nämlich dem Gesichtspunkt, wie das Erbe der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie im Kommunismus dialektisch aufgehoben sei, wie es in ihm ende.

Soweit Garaudy an das Urteil der Klassiker des Marxismus-Leninismus erinnert, ist sein Anliegen berechtigt: die gesamte klassische bürgerliche deutsche Philosophie war eine geistige Quelle des Marxismus. Doch geht es Garaudy seit einiger Zeit weniger darum, die eigene Einseitigkeit und die anderer zu beheben, sondern vielmehr darum, im Hinblick auf die Genesis des Marxismus Akzente zu setzen, die eine subjektivistisch angelegte „Methodologie der historischen Initiative“ als das bereits vom theoretischen Erbe vorherbestimmte Grundproblem des Marxismus erscheinen lassen. Es geht ihm nicht darum, die Fichtesche Philosophie in die Genesis des Marxismus einzubeziehen, sondern er will ein sogenanntes Fichtesches Moment im Marxismus verabsolutieren. Fichte passiert als philosophische Hauptquelle des Marxismus, denn „die Wissenschaftslehre Fichtes mit ihrer Reflexion auf das schöpferische Handeln des Menschen, dem Primat der Tätigkeit ..., wurde für den jungen Marx entscheidend“⁶⁸. So erscheint die Marxsche Weltanschauung schließlich als „Konkretisierung dieser (der fichteschen – d. Verf.) Konzeption“.⁶⁹

Die Überschätzung des sogenannten fichteschen Moments erfolgt unter revisionistischem Vorzeichen. Sie macht sich zunächst in einer partiellen Abwertung des Hegelschen Denkens bemerkbar.

⁶⁶ Marx/Engels, Werke, Bd. 1, Berlin 1961, S. 495.

⁶⁷ R. Garaudy, Die Freiheit als philosophische und historische Kategorie, Berlin 1959, S. 164.

⁶⁸ So in: R. Garaudy, Die Aktualität des Marxschen Denkens, S. 35 Anm. Ähnlich auch in: Ders., Peut-on être communiste aujourd'hui?, S. 97, wo behauptet wird: „Der sehr tiefe Einfluß Fichtes hat dem jungen Marx geholfen, seine Philosophie der Tat auszuarbeiten.“

⁶⁹ R. Garaudy, Die Aktualität des Marxschen Denkens, S. 33.

War Garaudy in „Die Aktualität des Marxschen Denkens“ noch daran gelegen, das Fichtesche Denken als eine der geistigen Quellen der marxistischen Philosophie aufzubereiten, so machte sich daneben und unterschwellig doch bereits eine andere Absicht geltend. Im Bannkreis einer junghegelianischen Hegel- und Fichte-Interpretation stellte er Fichtes subjektiv-idealistisch begründetes Verständnis der gesellschaftlichen Praxis als die kritisch revolutionäre Weltanschauung dem Hegelschen Denken als einer sogenannten positivistischen Weltanschauung entgegen. Den Garaudyschen Verdacht des Positivismus zieht sich Hegels Weltanschauung zu, weil in ihr die Wirklichkeit als objektive Realität und nicht als Produkt der Praxis eines transzendentalen Ich verstanden wird.

[66] Diese Tendenz ist bei Garaudy immer mehr in den Vordergrund gerückt, so daß sein Vorhaben, das Fichtesche Denken als geistige Quelle des Marxismus zugänglich zu machen, in einen philosophiehistorisch verhüllten Revisionismus einmündete. Soll *die* klassische bürgerliche deutsche Philosophie als geistige Quelle des Marxismus begriffen werden, so ist jeder Versuch, den einen Denker gegen den anderen zu stellen, ein völlig falscher Ausgangspunkt. Die bemängelte Einseitigkeit im Verhältnis zu den geistigen Quellen wird dann nur umgekehrt wiederholt. Es kommt vielmehr darauf an, die gesamte klassische bürgerliche deutsche Philosophie als den geistigen Reflex des Zentralproblems der Epoche zu begreifen, des Übergangs von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft. Der Denk-Einsatz der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie ist die These von der Möglichkeit rationaler Herrschaft des Menschen über Natur und Gesellschaft kraft seiner Vernunft. Sie hat daher eine in sich einheitliche Entwicklungsgeschichte, in der versucht wird, ein Grundproblem in jeweils verschiedenen Anläufen, auf verschiedenen Ebenen, in unterschiedlicher Gestalt philosophisch zu lösen. Die Ideen Kants, Fichtes, Schellings, Hegels sind nur zu begreifen als „Stufen versuchter theoretischer Bewältigung des Problems der bürgerlichen Gesellschaft unter internationalen und nationalen Aspekten im Deutschland der Zeit“⁷⁰. Doch geht es Garaudy nun tatsächlich nicht mehr darum, die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus begreiflich zu machen. Seinem Mißtrauen gegen „die Versöhnung mit der bestehenden Welt“ im Hegelschen System liegt also nicht ein bloß philosophiehistorisches Abwägen zugrunde. Wenn es ihm darauf ankommt zu beweisen, „daß Marx an Hegel gerade dessen ‚fichtesches‘ Moment heraus(ge)stellt“ habe, als er sein Urteil über die „Phänomenologie des Geistes“ Hegels aussprach⁷¹, so ist mit diesem „fichteschen Moment“ die bei Fichte eben mit dem subjektiven Idealismus verbundene „Philosophie der Tat“ als eine „Philosophie der Zukunft“ akzentuiert. Obwohl Garaudy die Fichtesche Philosophie zunächst als den Versuch versteht, die von der französischen bürgerlichen Revolution aufgeworfenen historisch-politischen Fragen philosophisch zu beantworten, gerät ihm dieser Zusammenhang, dem Interesse für eine bestimmungslose historische Initiative, für eine Praxis an sich, zuliebe, schnell aus den Augen.⁷²

[67] Ihm geht dabei aber auch die Einsicht verloren, daß Fichte innerhalb der „philisterhaften Kleinmiserere“ (H. Heine) der deutschen Zustände am Ausgang des 18. Jahrhunderts die in dem objektiv determinierten Prozeß der Französischen Revolution bereits praktizierte Autonomie des geschichtlichen Subjekts theoretisch nur begründen konnte, indem er von diesen objektiven Zuständen abstrahierte, sie durch einen kühnen Akt des philosophischen Selbstbewußtseins übersprang und die objektive Realität als Produkt des Ich, d. h. des tätigen Selbstbewußtseins ausgab. Fichtes Subjekt-Objekt-

⁷⁰ Vgl. hierzu M. Buhr/G. Irrlitz, Der Anspruch der Vernunft, Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus, Teil I, Berlin 1968, besonders S. 13 ff.: Der ursprüngliche Anspruch der Vernunft. Zitat im Text S. 28.

⁷¹ R. Garaudy, Die Aktualität des Marxschen Denkens, S. 57. Vgl. auch: Ders., Peut-on être communiste aujourd’hui?, S. 97. Daneben gibt es, besonders in „Die Aktualität des Marxschen Denkens“, S. 18 ff., durchaus treffende Urteile Garaudys über Hegel, die Junghegelianer und auch Feuerbach, die aber von der Tendenz überwuchert werden, nun Hegel gegen den „dogmatischen Materialisten“ Feuerbach auszuspielen, der lediglich den Hegel „naturalisiert“ habe. Vgl. dazu auch den Abschnitt über eine angebliche Aufwertung des Idealismus durch Lenin.

⁷² Bezeichnend hierfür ist auch die Neigung Garaudys, Fichtes Staats- und rechtsphilosophische Schriften zugunsten der Wissenschaftslehre abzuwerten, so in „Die Aktualität des Marxschen Denkens“, S. 35 Anm. Vgl. dagegen M. Buhr, Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die Französische Revolution, Berlin 1965, besonders S. 94 ff. Hier wird der innere Zusammenhang zwischen den staats- und rechtsphilosophischen Schriften und der Wissenschaftslehre, zwischen den Revolutionsschriften und der theoretischen Philosophie Fichtes aufgedeckt.

Beziehung, die das geschichtliche Subjekt unter anderen historischen Bedingungen mit der Einschränkung auf eine nur ideelle Überwindung der Wirklichkeit zur praktischen Ohnmacht dieser gegenüber verdammt, hat bereits Hegel einer scharfsinnigen philosophischen Kritik unterzogen: „Dieser ungeheure Hochmuth“, heißt es bei ihm, „dieser Wahnsinn des Dünkels dieses Ich, sich vor dem Gedanken zu entsetzen, ihn zu verabscheuen, wehmüthig zu werden darüber, daß Er Eins sey mit dem Universum, daß die ewige Natur in ihm handle: seinen Vorsatz, sich den ewigen Gesetzen der Natur und ihrer heiligen und strengen Nothwendigkeit zu unterwerfen, zu verabscheuen, sich darüber zu entsetzen und wehmüthig zu werden; in Verzweiflung zu gerathen, wenn er nicht frey sey, frey von den ewigen Gesetzen der Natur und ihrer strengen Nothwendigkeit, sich unbeschreiblich elend durch jenen Gehorsam zu machen zu glauben – setzt überhaupt schon eine von aller Vernunft entblöbte allergemeinste Ansicht der Natur und des Verhältnisses der Einzelheit zu ihr voraus; eine Ansicht, welcher die absolute Identität des Subjects und Objects durchaus fremde und deren Princip die absolute Nichtidentität ist, welche also die Natur auch schlechthin nur unter Form absoluter Entgegensetzung also als reines Object begreifen kann, von dem es nur möglich ist abhängig zu seyn, oder es von sich abhängig zu machen ...“⁷³

Nun geht es Garaudy, wie gesagt, gar nicht, oder doch nicht in erster Linie, um philosophiehistorische Probleme. Vielmehr ist ihm an Vorwänden dafür gelegen, die objektive Determination des geschichtlich handelnden Subjekts negieren zu können. Die Stellung zum Problem der Determination des Subjekts durch die „Natur“ oder das „reine Objekt“ ist das Maß, nach dem Garaudy den Wert eines Denkers der klassischen bürgerlich-[68]lichen deutschen Philosophie für den Marxismus mißt; sie ist der Punkt, von dem her Fichte zur Hauptquelle des Marxismus aufrücken darf. Die Überschätzung eines „fichteschen Moments“ im Marxismus, das Lob für seine „Philosophie der Tat“ und die Abwertung der Hegelschen Philosophie als einer „Philosophie des Seins“, die „lediglich die Entwicklungsgesetze für die Vergangenheit aufgezeigt“⁷⁴ habe, hat ihren Grund letztlich in Fichtes subjektivem Idealismus.

„Mit Hegel“ – so klagt Garaudy aufschlußreich – „kehrt die Philosophie bereits zum Dogmatismus zurück, der aus der Subjektivität ein Moment objektiver Moralität macht, aber ein so vollständig und endgültig überschrittenes Moment, daß das individuelle Subjekt Existenz und Wert nur noch in bezug auf die vernünftige und gesellschaftliche Totalität hat.“⁷⁵ Aus welchen, dem gemeinen Menschenverstand unzugänglichen Quellen schöpft das Garaudysche Individuum Existenz und Wert? Wahrscheinlich aus der eigenen, spontan vorhandenen Vollkommenheit? Gehüllt in den Mantel philosophiehistorischen Interesses, sieht Garaudy auch hier nur einen Gegner: die Marxsche These vom menschlichen Wesen als dem Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Garaudys Konstruktionen finden, wie schon angedeutet, eine teilweise Parallele im junghegelianischen Denken. Junghegelianern wie A. v Cieszkowski und B. Bauer, nicht weniger aber dem „wahren Sozialisten“ M. Heß schien die Hegelsche Philosophie auch eine Philosophie der Vergangenheit, die Fichtesche hingegen die Philosophie der Zukunft.⁷⁶ Garaudy macht durchaus keinen Hehl daraus, daß er Fichte durch eine junghegelianische Brille betrachtet. Der Marxsche Praxisbegriff sei von Fichte abzuleiten. Dieser These folgt sogleich das Lob der junghegelianischen „Philosophie der Praxis“, die von Fichte den Grundgedanken übernommen hätte, „daß das Tun die Zukunft bestimmt“⁷⁷. Wie schon Fichte, so wird nun auch der Junghegelianismus von Garaudy unhistorisch beurteilt. Seine Wertung bleibt einerseits in den Grenzen junghegelianischen Selbstverständnisses, andererseits fehlt ihr die Einsicht, daß der junghegelianische Denkansatz nicht die Auflösung der Hegelschen Objektivität war, sondern vielmehr der Versuch, die Hegelsche Dialektik historisch praktikabel zu machen. Das

⁷³ Kritisches Journal der Philosophie, hrsg. von F. W. J. Schelling und G. W. F. Hegel (1802/1803); Neudruck Hildesheim 1967, Bd. 2, S. 170.

⁷⁴ R. Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert*, S. 56; ders., *Die Aktualität des Marxschen Denkens*, S. 34.

⁷⁵ R. Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert*, S. 71.

⁷⁶ Vgl. M. Heß, *Philosophische und soziale Schriften 1837-1850*, a. a. O., S. 221-222, auch S. 83, 85, 89. Über den Zusammenhang zwischen Fichte und der Französischen Revolution war sich Heß bereits im klaren, so nennt er Babeuf den „französischen Fichte“ (S. 221-222).

⁷⁷ R. Garaudy, *Die Aktualität des Marxschen Denkens*, S. 34.

Bemühen, von der Spekulation zur politischen Tat überzugehen, war die [69] Ursache dafür, daß sie „den *Hegel auf Fichteschem Standpunkt* ... konsequent durch(führten)“⁷⁸. Auch der junghegelianischen Fichteinterpretation war der Zusammenhang des Entstehens und der Entwicklung sowohl der eigenen wie der Fichteschen Philosophie mit dem Prozeß des Heraufkommens der bürgerlichen Gesellschaft noch bewußt.

Garaudys Bemühen, philosophische Konstruktionen des 19. Jahrhunderts, die im Marxismus kritisch aufgehoben sind, wiederzubeleben, ist anachronistisch. Wiederbelebt werden innerhalb seiner tendenziösen Rückbesinnung lediglich die historischen Schranken vormarxischen Philosophierens: bei der Auffrischung des Junghegelianismus eben dessen dogmatische Auffassung von der Geschichte, nach der geschichtliche Entwicklung aus geistiger Tätigkeit, aus „kritischer“ Praxis hervorgeht, und die Aufspaltung der Einheit von idealer und realer, konkreter Welt, durch die der Geist von der Wirklichkeit losgelöst und ihm absolute Macht und Autonomie verliehen wird.⁷⁹ Eine derartige Wiederbelebung des Junghegelianismus ist nicht neu. Sie machte sich sowohl in revisionistischen wie in bürgerlichen philosophischen Strömungen bemerkbar. Garaudys Überschätzung eines eben *junghegelianisch* interpretierten „fichteschen Moments“ im Marxismus steht mit ihnen unleugbar in Zusammenhang. Ebenso läßt er die revolutionierende Rolle Feuerbachs in der Philosophie unter den Tisch fallen, von dem Marx vermerkt, daß er gegenüber dem Idealismus Hegels und der Junghegelianer fortschreite zur „Anschauung des *wirklichen Menschen*“⁸⁰, und der mit seiner Inthronisierung des Materialismus für die deutschen Theoretiker des Kommunismus den Weg gebahnt hatte „zur materialistischen, *nicht voraussetzungslosen*, sondern die wirklichen materiellen Voraussetzungen als solche empirisch beobachtenden und darum erst *wirklich* kritischen Anschauung der Welt“⁸¹. Feuerbach hatte die allem Idealismus innewohnende theologische Idee der Kontingenz des Wirklichen und ihre Gefahren für eine tatsächliche, d. h. *praktische* Freiheit des Individuums sehr wohl erkannt und einen schon unmittelbar *politischen* Aspekt der materialistischen Philosophie formuliert, wenn er schreibt: „Die Philosophie, welche das Endliche aus dem Unendlichen, das Bestimmte aus dem Unbestimmten ableitet, *bringt es nie zu einer wahren Position des Endlichen und Bestimmten*.“ Und: „Der bisherige Gang der spekulativen [70] Philosophie vom Abstrakten zum Konkreten, vom Idealen zum Realen ist ein verkehrter. Auf diesem Wege kommt man nie zur *wahren, objektiven* Realität, sondern immer nur zur *Realisation seiner eigenen Abstraktionen*, und eben deswegen nie zur wahren *Freiheit* des Geistes; denn *nur die Anschauung der Dinge und Wesen in ihrer objektiven Wirklichkeit macht den Menschen frei und ledig aller Vorurteile*. Der Übergang vom Idealen zum Realen hat seinen Platz nur in der praktischen Philosophie.“⁸² Das alles aber zählt für Garaudy nicht als Erbe des Marxismus.

Ganz abgesehen vom Wiederbeleben des Junghegelianismus ist Garaudy auch mit seinem Aufwerten des Fichteschen Denkens nicht so originell, wie es manchem scheinen könnte. Läßt er auch marxistische Forschungen zu Fichte unbeachtet, so übersieht er doch nicht die Analysen der bürgerlichen Philosophiegeschichte. Letztere wirken bei seiner revisionistischen Ausführung eines berechtigten Anliegens als Katalysatoren. Das Interesse für Fichte hat in Frankreich eine komplexe Motivation. Vor allem waren es die Forschungen zur Französischen Revolution, die die Analyse des Zusammenhangs zwischen dieser und dem Fichteschen Denken nahelegten. Doch dürfen auch Arbeiten über die Phänomenologie Husserls oder das existentialistische Denken, in denen die geistigen Quellen moderner bürgerlicher Strömungen bei Kant und Fichte aufgesucht wurden, nicht unbeachtet bleiben.⁸³ So verdienstvoll es beispielsweise war, dem Bezug zwischen philosophischer Theorie und

⁷⁸ Marx/Engels, Werke, Bd. 2, Berlin 1962, S. 147.

⁷⁹ Im Widerspruch zu seiner sich immer mehr durchsetzenden Hauptlinie ist Garaudy manchmal durchaus imstande, die Grenzen Fichtes und noch mehr die Grenzen des Junghegelianismus als „der deutschen Philosophie in ihrer Verkleidung als Sozialismus“ (Marx/Engels) prägnant zusammenzufassen. Doch folgt er dann lediglich den gründlichen Analysen A. Cornus. Vgl. Die Aktualität des Marxschen Denkens, S. 69 f.

⁸⁰ Marx/Engels, Werke, Bd. 2, S. 41.

⁸¹ Marx/Engels, Werke, Bd. 3, Berlin 1959, S. 217.

⁸² L. Feuerbach, Kleine philosophische Schriften, Leipzig 1950, S. 61, 64.

⁸³ So z. B. M. Guérout, Fichte et la revolution française, in: Revue philosophique, numéro spécial: La révolution de 1789 et la pensée [135] moderne, 1940; ders., L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte, Paris 1930; J.

revolutionärer Praxis nachzugehen, so fragwürdig ist doch die in den Arbeiten J. Vuillemins oder M. Guéraults vorhandene Tendenz, die Analyse des Fichteschen Denkens durch das Prisma des existentialistischen Denkens oder der Phänomenologie zu brechen.⁸⁴ Diese Tendenz hat sich Garaudy so gleich zu eigen gemacht, wodurch auf seine Überschätzung eines „fichteschen Moments“ ein bezeichnendes Licht fällt. Mit dem „Leitgedanken Fichtes“, den Garaudy in der Idee der freien schöpferischen Tätigkeit sieht, mit der der Primat des Wesens durch den Primat der Existenz ersetzt wurde, nimmt er in Wirklichkeit das Grundproblem des existentialistischen Denkens und auch der Phänomenologie in den Marxismus hinein. Das Interesse für die Fichtesche Selbstüberschreitung enthüllt sich bei näherem Hinsehen als das Verlangen, „nach Fichtes Vor-[71]bild (?) Sartres Forderung (zu) verinnerlichen und (zu) integrieren“⁸⁵.

Als wäre der Marxismus-Leninismus eine unter vielen möglichen Philosophien, empfiehlt Garaudy, „die Subjektivitätstheorie des Fichteschen existentialistischen Denkens (in den Marxismus – d. Verf.) aufzunehmen“⁸⁶. Der Zweck dieser Übung ist eine „Theorie der Praxis“, die in der dem Leser wahrhaftig Phantasie abnötigenden Hoffnung auf „Erhebung des Endlichen zum Unendlichen“ und den „Umschlag der Notwendigkeit in Freiheit“ die Maske fallen läßt. Denn was gemeint ist, ist die Aufhebung des konkreten Sozialismus, der verwirklichten Idee, des Substanz gewordenen Selbstbewußtseins des Proletariats durch die „kritische Kritik“ einer revisionistischen „Philosophie der Zukunft“.

Garaudy verfälscht absichtlich die Genesis des Marxismus. Seine Überschätzung eines „fichteschen Moments“ im Marxismus beweist seine Unfähigkeit, die Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie als in der welthistorischen Rolle des Proletariats – im Kommunismus – aufgehoben zu begreifen.

5. „Neue“ Periodisierung des Leninismus

Garaudy übernimmt vom Antikommunismus dessen berüchtigte Periodisierung des Marxismus, die darauf hinausläuft, *alle* in der Sowjetunion und in anderen sozialistischen Ländern durchgeführten gesellschaftlichen Veränderungen, *alle* Anstrengungen, die revolutionären Errungenschaften der Arbeiterklasse weiterzuentwickeln, als „Stalinismus“ abzulehnen. Indem er die reale sozialistische Entwicklung als „Stalinismus“ apostrophiert, hat er einen bequemen Weg gefunden, vor der Wirklichkeit die Augen zu verschließen.

Eine der am weitesten verbreiteten, auf allen Ebenen der Lenin-Deutung auftretenden Praktiken der Lenin-Fälschung ist es, Gegensätze zwischen Marx und Lenin, zwischen Marxismus und Leninismus zu konstruieren und den Leninismus als „rein russische Variante“ des Marxismus abzutun. Die bürgerlichen Ideologen sind bereit, Lenin zu bescheinigen, er sei „der ent-[72]scheidende progressive Denker der *russischen* Philosophie“⁸⁷ gewesen, aber eben der *russischen* Philosophie, die wenig mit den Traditionen des Westens gemeinsam hätte. Diesem Versuch, Lenin als bloß *russischen* Philosophen fragwürdig zu machen, ihn völlig in die *russische* Tradition einzuordnen, muß man entschieden

Vuillemin, L'héritage kantien et la révolution copernicienne, Paris 1954. Vuillemin versucht, den Ursprung der Ideen Husserls und Heideggers bei Kant und Fichte nachzuweisen.

⁸⁴ Garaudy selbst verweist z. B. in „Marxismus im 20. Jahrhundert“ auf Guérault: „Guérault hat auf dem Philosophie-Kongreß in Mexiko gezeigt, daß sich historisch die erste Quelle des Existentialismus bei Fichte findet.“ (S. 73)

⁸⁵ R. Garaudy, Marxismus im 20. Jahrhundert, S. 71 und 74 f. Vgl. auch Die Aktualität des Marxschen Denkens, S. 37-38, 40-41, 44. Ähnlich in Peut-on être communiste aujourd'hui?, S. 97. Sehr verdächtig ist auch der Hinweis, den Garaudy in Perspectives de l'homme, S. 30, macht: „Eine große Zahl von Husserlschen Texten über das Ego, das die Welt konstituiert, haben echte fichtesche Resonanz.“

⁸⁶ R. Garaudy, Marxismus im 20. Jahrhundert, S. 74. Damit knüpft Garaudy auch – womöglich vermittelt über G. Lukács und G. Gurvitch – an E. Lask an, der als erster nachdrücklich versuchte, das Fichtesche Denken dem „Irrationalismus-Problem“ zu erschließen. Vgl. E. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, in: Gesammelte Schriften, hrsg. von E. Herrigel, Bd. 1, Tübingen 1923. Garaudy verabsolutiert mit subjektivistischer Tendenz den „Akt“ oder die „Methodologie“. Daher der Rückgriff auf einen junghegelianisch, existentialistisch und phänomenologisch umgebildeten Fichte. So falsch dies ist, so wenig berechtigt es doch zu einer Verabsolutierung des „Seins“ oder der „Struktur“, mit der Spinoza als „unter philosophischem Gesichtspunkt einziger direkter Vorahne von Marx“ überschätzt wird. So L. Althusser, Lire le capital, Bd. 2, S. 50.

⁸⁷ W. Goerdts, Die allseitige universale Wendigkeit in der Dialektik W. I. Lenins, Wiesbaden 1962, Vorwort.

entgegenzutreten. Zwar ist der Versuch nicht neu, er wurde bereits in den 20er Jahren unternommen; doch erhält er – gegenwärtig durchgeführt – neue Funktionen, andere Ziele innerhalb der imperialistischen Globalstrategie.

Mitunter wird gar nicht bezweifelt, daß der Leninismus „authentisches Erbe“ des Marxismus ist. Jedoch rücken in diesem Falle – wie zum Beispiel bei Garaudy – zwei andere Thesen in den Vordergrund, die die Kontinuität der oben genannten Zielsetzung unterstreichen: Erstens sei der Marxismus selbst nicht die auf die Analyse der objektiven Bedingungen gegründete wissenschaftliche Theorie der revolutionären Arbeiterbewegung, sondern vielmehr „Methodologie der historischen Initiative“; hier zeigt sich erneut ein subjektivistischer Aktivismus, der sich vom materialistisch-dialektischen Determinismus ohne viele Worte freimacht. Zweitens sei der Leninismus als „authentisches Erbe“ dieses Marxismus nur „eine Art, unter spezifischen Bedingungen“ zu siegen.⁸⁸ Diese Thesen bilden ein Leitmotiv für einen großen Teil der französischen, italienischen, westdeutschen „Linken“, die alle einer subjektivistischen (indeterministischen) Deutung des subjektiven Faktors huldigen. Sie unterstellen Lenin eine Interpretation der menschlichen Aktivität, die diese auf einen von den objektiven Bedingungen unabhängigen autonomen Akt herunterbringen würde. Die Ähnlichkeit dieser Thesen mit K. Korsch's Interpretation des Leninismus als „Methode des konkreten Begreifens der Revolution in Rußland“ ist aufschlußreich nicht nur für die Originalität von Garaudy's „Marxismus des XX. Jahrhunderts“, sondern auch für die politische Richtung, zu der zu schlagen er sich entschlossen hat. Vor allem Lenins Kritik an Bucharins Eklektizismus und Mechanizismus wird dazu benutzt, ihm zuerst eine subjektivistische Dialektik zu unterstellen, der man hernach erfreut zustimmen kann. Auf dieselbe subjektivistische Interpretation der Dialektik Lenins, auf dieselbe Unterschätzung des materialistisch-dialektischen Determinismus baut sowohl die „kritische Theorie“ wie auch der Aktivismus [73] auf, der sich bei Garaudy als „Methodologie der historischen Initiative“ verkleidet. Hier handelt es sich eben um eine gemeinsame theoretische Grundlage, angesichts derer der Versuch, Marcuse und Garaudy einander gegenüberzustellen, als oberflächlich bezeichnet werden muß.

Im Verlaufe der letzten Jahre hat Garaudy seine Auffassung vom Leninismus als „eine Art, unter spezifischen Bedingungen zu siegen“, in allen seinen Büchern unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten ausgearbeitet.

Für die Ebene der philosophischen Diskussion glaubt er, auf eine noch nicht genügend beachtete Periodisierung des Leninschen Schaffens überhaupt und seiner philosophischen Ideen insbesondere aufmerksam machen zu müssen. Lenin nehme – behauptet Garaudy – nach 1915 eine „Aufwertung“⁸⁹ des Idealismus vor, aus ihr erst erkläre sich seine Weiterentwicklung der marxistischen Dialektik. Für Garaudy ist neuerdings Dialektik, und hierin unterscheidet er sich eben nicht wesentlich von der Frankfurter Schule und auch von K. Korsch, die Theorie vom aktiven, aber subjektiven und indeterminierten Prinzip des menschlichen Handelns. Seine Deutung der Leninschen Dialektikauffassung verlangt jene wissenschaftlich unbegründete Periodisierung des Leninschen Schaffens: als einen Höhepunkt („point culminant“), als das Zentrum, von dem her Lenins „originaler“ und „eigentlicher“ Beitrag zur marxistischen Philosophie zu erfassen sei, bestimmt er den „Philosophischen Nachlaß“⁹⁰. Bis 1914, so Garaudy, sei Lenin ein Kautskyaner gewesen, ein Materialist, der die Dialektik nicht richtig verstanden hätte.

Wie weit sich Garaudy dabei Positionen nähert, die er früher selbst kritisierte, zeigt sich auch in der Behauptung, Lenin hätte bis 1914 „den Marxismus nur summarisch assimiliert“⁹¹ und sei nicht über Kautsky und Plechanow hinausgegangen. Von den unterschiedlichen Standorten Lenins und Plechanows bei der Auseinandersetzung sowohl mit den Narodniki (1899) wie auch mit dem Positivismus (1907-1908) abstrahiert Garaudy zwangsläufig; Lenins intensives Studium Hegels, das in die Zeit von 1914-1916 fällt, ist gewiß nichts Zufälliges, etwa eine bloße Freizeit-Lektüre. Lenin selbst

⁸⁸ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 83.

⁸⁹ R. Garaudy, *Lénine*, S. 43.

⁹⁰ Ebenda, S. 17-19.

⁹¹ Ebenda.

verstand dieses Studium als revolutionäre Aufgabe. Die Konzentration auf die Hegelsche Dialektik war notwendig, um sie angesichts der auf die soziale Revolution zulaufenden Verschärfung der sozialen Wi-[74]dersprüche des Kapitalismus auch im Zusammenhang mit dem ersten Weltkrieg für die Methode der revolutionären Klassenpolitik nutzbar zu machen. Dieses Studium war auch im Interesse seines Kampfes gegen Eklektik und Opportunismus notwendig, die, anstatt die konkreten Widersprüche zu untersuchen, von den „Fallstricken der hegelianisch-dialektischen Methode“ sprachen. Sicherlich ist es nicht überflüssig, daran zu erinnern, daß in diese Zeit des intensiven Studiums Hegels auch Lenins Beschäftigung mit Feuerbachs Arbeiten fällt. Das ist, meinen wir, bezeichnend, und es spricht gegen die Auffassung, Lenins Hegel-Studium könne als „Aufwertung“ des Idealismus – gleich in welcher Form – verstanden werden.

Diese Periodisierung ist bei Garaudy wie bei einigen notorischen bürgerlichen Ideologen zum Hilfsmittel der Lenin-Kritik geworden.⁹² Im Grunde genommen geht es ihm darum, den Materialismus überhaupt zu diskreditieren. Denn obwohl er sich selbst noch 1969 in „Le grand tournant du socialisme“ gelegentlich mit Selbstverständlichkeit auf den Materialismus beruft, bleiben doch in seinen Analysen Lenins Erkenntnisse unerwähnt. Garaudys absolute und undialektische Gegenüberstellung von Widerspiegelungstheorie (die ungerechtfertigterweise als mechanisch-materialistisch abgewertet wird) einerseits und der Theorie von der schöpferischen Tätigkeit des Menschen im Erkenntnisprozeß andererseits wird auf der Ebene der Gesellschaftstheorie und der politischen Theorie zu einer absoluten und undialektischen Gegenüberstellung zwischen marxistisch-leninistischem Determinismus (einem Determinismus, den Garaudy nicht als materialistisch-dialektisch verstehen will und kann) und schöpferischer Tätigkeit, Initiative des Menschen, weitergetrieben.

Indem Garaudy das „spezifisch menschliche Wesen“ auf das Schöpferische reduziert, erfährt die theoretische Bestimmung des Menschen eine Einengung auf einen Teil seiner Bewußtseinsfunktionen, die in metaphysischer Weise von ihrer natürlichen und sozialen Basis abgetrennt werden. Damit wiederholt er „jene widersinnige und widernatürliche Vorstellung von einem Gegensatz zwischen Geist und Materie, Mensch und Natur, Seele und Leib, wie sie seit dem Verfall des klassischen Altertums in Europa aufgekommen und im Christentum ihre höchste Ausbildung erhalten hat.“⁹³

[75] Zwar ist es die erklärte Absicht Garaudys, die marxistische Philosophie von dogmatischen Fehlern (auch denen seiner eigenen Arbeit „Die materialistische Erkenntnistheorie“) zu befreien. Doch verfällt er selbst nur allzu deutlich dogmatischer Einseitigkeit. Er sucht die dogmatische Abbildtheorie – die zwar nicht bei Lenin, jedoch in vielen philosophischen Arbeiten, wie auch in seiner eigenen Arbeit, tatsächlich zu finden ist – durch eine Theorie zu ersetzen, in der die spezifisch menschliche schöpferische Tätigkeit zur „freien“ Tätigkeit verabsolutiert, hypostasiert wird. Dogmatisch ist Garaudys neue Position auch deshalb, weil in seiner Argumentation häufig unbewiesene, den Tatsachen widersprechende Behauptungen den verfemten Autoritätsbeweis ersetzen müssen.⁹⁴ Mit Hilfe der Periodisierung des Leninschen Werkes will Garaudy die gesamte Auffassung Lenins von der Funktion der marxistischen Philosophie und dem Verhältnis zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften, zwischen wissenschaftlicher Philosophie und Politik abwerten. Nicht nur „Materialismus und Empiriokritizismus“, sondern auch „Was tun?“, „Zwei Taktiken ...“ usw. werden dadurch als Arbeiten einer vordialektischen Periode abgetan. Und hier zeigt sich einmal mehr, daß eine Revision auf der Ebene der Philosophie nicht ohne Rückwirkung auf die Gesellschaftsauffassungen und damit auf die politischen Auffassungen bleibt.

6. Erfindung der Zukunft

Garaudys Angriff auf die Genesis der marxistisch-leninistischen Philosophie wie seine weitherzigen Zugeständnisse im „offenen Dialog“ mit verschiedenen Strömungen der gegenwärtigen bürgerlichen

⁹² Vgl. H. Webers Periodisierung des Leninschen Schaffens, in: Lenin, Ausgewählte Schriften, München 1963, Einleitung. Die Periodisierung Garaudys soll gleichzeitig dazu dienen, die marxistisch-leninistische Widerspiegelungstheorie der angeblich vordialektischen Periode bis 1915 als undialektisch zurückzuweisen.

⁹³ Marx/Engels, Werke, Bd. 20, Berlin 1962, S. 453.

⁹⁴ Vgl. hierzu die gründliche Arbeit von J. J. Goblot, Sur la biographie intellectuelle de Lénine, in: La Pensée 143/1969.

Philosophie künden bereits an, was ihm innerhalb seiner eifrig propagierten „Theorie der Subjektivität und der dialektischen Überschreitung“ als das wesentliche philosophische Problem erscheint. Es ist das Problem des „totalen Menschen“, oder noch genauer, das Problem des „spezifisch Menschlichen am Menschen“. Deshalb ist seine „Theorie der Subjektivität“ geprägt durch die für eine „Methodologie der historischen Initiative“ unerläßliche Abkehr von der materialistischen Weltanschauung [76] (sie äußert sich in der verdeckten Ablehnung der Naturdialektik) und dem Verzicht auf den dialektisch-materialistischen Determinismus (den der Rekurs auf einen abstrakten Praxisbegriff zutage bringt). Für Marxisten-Leninisten ist zweifellos die Frage nach der gegenwärtigen und zukünftigen Stellung des Menschen in der Gesellschaft, nach seinem Schöpferum und nach der Vermenschlichung der im Kapitalismus entmenslichten gesellschaftlichen Beziehungen ein zentrales Problem. Doch ist es für sie eben in *marxistisch-leninistischem* Sinne zentral: als Problem der großen Klassenauseinandersetzung zwischen Sozialismus und Kapitalismus in unserem Jahrhundert.

Garaudys Entwürfe, die unaufhörlich um die leere Vorstellung eines „spezifisch Menschlichen am Menschen“ kreisen, zeigen ihn als unfähig und unwillig, aus dem einmal betretenen Bannkreis eines revisionistischen und daher pseudohumanistischen Lamentierens zu den konkreten Erfordernissen des aktuellen Klassenkampfes zurückzufinden.

Im Lichte der „Theorie der Subjektivität“ verdeutlicht sich die Abkehr von der materialistischen Weltanschauung als Tendenz zu subjektiv-idealistischen erkenntnistheoretischen Konstruktionen; der abstrakte Praxisbegriff kehrt in den nebelhaften und irreführenden Begriffen „Mythos“ und „Entwurf“ wieder. Das erkenntnistheoretische Problem dient dabei lediglich als Vorwand, eine Konzeption des menschlichen Schöpferums zu präsentieren, die den historischen Materialismus zum mechanischen Determinismus abwertet.

Das offensichtliche Motto der Garaudyschen Erkenntnisauffassung ist der Satz: „Die Erkenntnis ist eine Frage der *Konstruktion* von ‚Modellen‘.“⁹⁵ Dieser sofort verdächtige Satz meint aber nichts anderes, als daß Erkenntnis nicht in erster Linie die Fähigkeit sei, die objektive Realität widerzuspiegeln, sondern in erster Linie „der Akt, durch den der Mensch, um die Dinge zu erkennen, über diese hinausgeht, ...“⁹⁶. Um sich gegen den subjektiven Idealismus notdürftig abzugrenzen, sucht Garaudy Beistand in Marx' Feuerbach-Thesen und ihrer Akzentuierung, dem aktiven Moment der Erkenntnis. Doch ist das, was er unter „aktivem Moment“ versteht, etwas ganz anderes, es ist ein „aktives Moment“, dem die Fesseln einer bestimmungslosen „historischen Initiative“ angelegt sind.

[77] Wo es um die Naturdialektik geht, flüchtet sich Garaudy in die fragwürdige Zweiteilung der Natur in eine der *Existenz* nach objektive und eine der *Erkenntnis* nach subjektive Natur. Diese Zweiteilung widerfährt nun auch der Erkenntnis: die Erkenntnis sei ihrer *Natur* nach Spiegelbild, ihrer *Methode*, ihrer Bewegung nach hingegen Konstruktion oder „Entwurf“.⁹⁷ Garaudy gibt sich hier den Anschein der Dialektik, denn dem nicht marxistisch geschulten Denken, dem Garaudys Produkte begegnen, wird nicht sogleich klarwerden, wie wenig die dialektische Phrase von der Erkenntnis als Einheit von „Spiegelbild“ und „Entwurf“ mit wirklicher, marxistischer Dialektik zu tun hat. Die dialektische Einkleidung könnte dazu verleiten zu übersehen, daß für Garaudy hier der „Entwurf“ absolutes Übergewicht erhält. Gegen wen er damit antritt, kann kein Geheimnis bleiben. Sein Gegner ist die marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie, besonders die Widerspiegelungstheorie, der er unterstellt, für sie sei Erkenntnis lediglich ein mechanisches Spiegelbild der Wirklichkeit, und die er verdächtigt, sie beharre auf den Positionen eines „naiven Realismus“.

Wohlweislich verschweigt Garaudy, daß Marx in seinen Feuerbach-Thesen gegen *zwei* philosophische Erkenntnisauffassungen polemisiert: Sowohl gegen den „anschauenden Materialismus“, der in seiner mechanischen Abbildtheorie den Gegenstand, die Wirklichkeit „nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung*“ faßt, „nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit*, Praxis; nicht subjektiv“,

⁹⁵ R. Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert*, S. 35.

⁹⁶ Ebenda.

⁹⁷ Vgl. ebenda, S. 39, 45; ders., *Vom Bannfluch zum Dialog*, S. 76.

wie gegen den Idealismus, der diese „tätige Seite“ erfaßt, aber eben *idealistisch*, abstrakt.⁹⁸ Marx bekämpfte also sowohl die Einseitigkeit des noch undialektischen Materialismus wie die Einseitigkeit der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie, die die revolutionierende Tätigkeit nur erst als abstrakt-geistige erfassen konnte. Nebenbei sei bemerkt, daß Marx' Wertschätzung der klassischen bürgerlichen Philosophie gerade aus deren Versuch entspringt, die „tätige Seite“ als *gesellschaftlich* bedingten Prozeß, nicht aber als *subjektiven* „Entwurf“ zu erkennen.) Das historische Verdienst des Marxismus-Leninismus ist es, die jeweilige Einseitigkeit des undialektischen Materialismus wie der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie dialektisch überwunden zu haben, indem er nachwies, daß Erkenntnis die durch die gegenständliche Praxis, d. h. vor allem durch die *Produktions-*[78]*tätigkeit* vermittelte Widerspiegelung der objektiven Realität ist.

Im Gegensatz zum Marxismus-Leninismus hat die bürgerliche Philosophie in ihren verschiedenen Strömungen aus dem Dilemma der Einseitigkeit nie herausgefunden. Sie bekannte sich entweder zu einem das konstruktive Moment verabsolutierenden idealistischen Rationalismus oder zu einem mit der Berufung auf das Gegebene die entmenslichte kapitalistische Gegenwart stabilisierenden, ebenso idealistischen Empirismus, dem gegenwärtig bei manchen seiner Vertreter eine Tendenz zu einem neuen Rationalismus anzumerken ist. Selbst in ihrer metaphysischen Aufspaltung von Rationalismus und Empirismus hat sich die bürgerliche Philosophie nicht über das unvermittelte Nebeneinander beider Tendenzen hinwegzuhelfen vermocht. Der Grund hierfür: die Absage an die materialistische Dialektik macht die dialektische Vermittlung beider unmöglich.

Mit *seiner* Absage an den Materialismus stellt sich Garaudy ein Programm, das wesentlich politisch ist. Gegen den der materialistischen Widerspiegelungstheorie unterstellten Zweck, die absolute Wahrheit in der „Unveränderlichkeit eines Dogmas“ zu fundieren, hebt er den Zweck des „Entwurfs“ als einer nur provisorischen und approximativen [ungefähren] Konstruktion hervor. Dem „Sein“ der absoluten Wahrheit will er mit dem „Werden“ der relativierbaren „Modelle“ beikommen.⁹⁹ Die „dialektische Vernunft“ begreife „das Ding an sich als Horizont meiner Ziele und Konstruktionen“. Erkenntnis soll sein ein „Sich-Herausreißen aus dem Gegebenen“, „nicht Kontemplation einer Ordnung, sondern Konstruktion einer Ordnung. Das Moment der Negativität, des Ablehnens der schon konstituierten Ordnung ...“¹⁰⁰ Was soll es wohl bedeuten, wenn sich das so emphatisch hervorgehobene „aktive Moment“ schließlich als „das Moment der Negativität“ entpuppt? Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß nun die erkenntnistheoretische Umhüllung fällt und das eigentliche Problem auftaucht, die Verteidigung „aufgeklärt“ antikommunistischer Ideologie, die gegen die „schon konstituierte Ordnung“, die des Sozialismus nämlich, das „Moment der Negativität“ – der Kritik und Zersetzung – herausstreicht.

Mit der erkenntnistheoretischen Fragestellung schafft sich Garaudy die Basis für seine „Theorie der Subjektivität“. Der [79] Erkenntnisprozeß ist das Phänomen, an dem sich deren Anliegen verdeutlicht: „das Verwerfen der Illusion einer unabhängig von uns existierenden Welt“¹⁰¹. An der Erkenntnis – der abstrakt-geistigen Arbeit – soll sich die Rolle der Subjektivität erweisen: das erkennende Individuum sei mit seinem Entwurf des Möglichen auf dem Wege in die Zukunft, „die Zukunft tritt in das Bewußtsein nur durch dessen Entwürfe ...“¹⁰². Beharrlich drängt Garaudy die *realen* Grundlagen der menschlichen Zukunft in den Hintergrund. Daher muß er zwei „Dimensionen“ des Menschen hervorheben, in denen der Mensch nichts als ein abstraktes Individuum bleibt: die Dimension der „Subjektivität“, des „Schöpferischen“, und die Dimension der „Transzendenz“, den „Sprung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit“. Hinter diesen beiden Dimensionen „an sich“ verschwindet *die* Dimension, der Garaudy einst den Primat gab, die „geschichtlich-kämpferische Dimension“. Die Selbstbefreiung der Menschheit wird zu einem abstrakten Prozeß degradiert, der sich möglicherweise auch außerhalb der Selbstbefreiung *des Proletariats* vollziehen kann. Das Schöpferische wird

⁹⁸ Vgl. Marx/Engels, Werke, Bd. 3, S. 7, 5.

⁹⁹ R. Garaudy, Marxismus im 20. Jahrhundert, S. 38 f.

¹⁰⁰ Ebenda, S. 54, 46, 50.

¹⁰¹ Ebenda, S. 50.

¹⁰² Ebenda, S. 83.

eingegrenzt auf den „Entwurf“ des abstrakten Individuums, der übersehen läßt, daß der Mensch Schöpfer seiner selbst nur im revolutionären Handeln werden kann. Als Schöpfer der *sozialistischen* Gesellschaft ist der Mensch gegenwärtig zugleich der Schöpfer seiner selbst, nicht aber als Konstrukteur von „Entwürfen“, die die wirkliche Macht der als sozialistische *Gesellschaft* realisierten menschlichen Natur an der Macht des isolierten *Individuums* messen wollen.

Die konkrete Praxis wird bei Garaudy wieder metaphysisch verkehrt; denn an der Arbeit hebt er mit dem Schöpferischen das *Allgemeine* hervor, ohne doch deren gesellschaftliche Bedingtheit, ihren jeweils besonderen Charakter zu berücksichtigen – die Praxis als Produktionstätigkeit. Die Auflösung der *konkreten* Praxis in eine *allgemeine* Praxis läßt ihn übersehen, daß gerade zum *Unterschied* von diesem Allgemeinen und Gemeinsamen das liegt, was die *Entwicklung* der gesellschaftlichen Praxis ausmacht.

Gewiß, Garaudy hat vor, mit der Exaltierung [Überspanntheit] der Subjektivität den Menschen „die Verantwortung bewußt zu machen, die (sie) als handelnde *Subjekte* und als Schöpfer (ihrer) eigenen Geschichte haben“¹⁰³. Der Mensch sei nicht Objekt der [80] Geschichte, sondern ihr Subjekt, wiederholt er immer wieder. Was er damit sagen will, ist zu prüfen. Mit seinen Begriffen „Mythos“ und „Entwurf“ gedenkt er, die im „Moment der Negativität“ verharrende Entfremdungsdebatte positiv weiterzuführen. Denn mit „Mythos“ und „Entwurf“ sollen *das* Schöpferische und *das* Antizipierende umschrieben werden. Der „Mythos“ verleiht nach Garaudy der Welt wie der menschlichen Existenz eine Zukunftsbedeutung, ein Programm des Handelns und des Seins. Er macht „das gegenwärtig und zugänglich ...“, was die rationale Ordnung der Welt übersteigt“. „Mythos“ und „Entwurf“ als „eine Art und Weise, sich von dem Gegebenen loszureißen, es zu transzendieren, die Wirklichkeit vorwegzunehmen“¹⁰⁴ stellen aber gerade das in Frage, was sie beweisen sollen.

War es doch die große historische Leistung von Marx und Engels, die materielle, die *Produktionspraxis* als die Sphäre zu erkennen, in der sich der Mensch als Subjekt und Schöpfer der Geschichte bestätigt. Die materielle Praxis ist der revolutionäre Prozeß, dessen Erkenntnis den Versuch, bei einer mechanisch funktionierenden historischen Notwendigkeit Zuflucht zu finden, sowie die anarchistische Schwärmerei nicht nur anachronistisch, sondern geradezu reaktionär werden läßt. „Historische Notwendigkeit“ – diese Kategorie des historischen Materialismus umfaßt sowohl die objektiven Prozesse als auch die *Erkenntnis* dieser Prozesse und das ihnen entsprechende praktische Handeln des Menschen. Die Idee der Selbsterzeugung des Menschen als zentrale Idee der klassischen bürgerlichen Philosophie erhielt erst bei Marx und Engels ihre materialistische Begründung. Diese nimmt Garaudy zurück, indem er – den dialektisch-materialistischen Determinismus verdächtig machend – die Selbsterzeugung des Menschen in den „Mythos“ und „Entwurf“ zu legen sucht. „Mythos“ und „Entwurf“ zu verklären und zu behaupten, sie ermöglichten es dem Menschen, „sich selbst nicht nur als einen Teil des Kosmos, als Gefangener im Gewebe der Gesetze zu begreifen, sondern als ein Wesen, das fähig ist, den Kosmos zu transzendieren, als Schöpfer in ihn einzugreifen“¹⁰⁵, ist ein absolut unmarxistischer Ausgangspunkt. Als wäre irgendein schöpferisches Eingreifen des Menschen ohne die über die materielle Praxis vermittelte Erkenntnis des „Gewebes der Gesetze“ möglich!

[81] Der „Mythos“, so erklärt jedenfalls Garaudy, sei „das Moment der Arbeit, in der sich das Auftreten des Menschen in einer neuen Dimension des Seins behauptet: in der *Wirksamkeit der Zukunft*“¹⁰⁶. Diese „Wirksamkeit der Zukunft“ soll sowohl für das Individuum wie für die Gesellschaft von Bedeutung sein; in beiden Beziehungen kann sie jedoch nichts anderes verdeutlichen als einen idealistischen Rückzug vom materialistischen Praxisbegriff auf eine idealistische Vorform desselben: den Rückzug vom objektiv determinierten, in seinem Denken und Handeln einer gesellschaftlichen Klasse zugehörigen Individuum auf ein Individuum, das, verstoßen in das Vakuum des Selbstbewußtseins, in historischem Leerlauf rotiert.

¹⁰³ Ebenda, S. 67.

¹⁰⁴ R. Garaudy, Vom Bannfluch zum Dialog, S. 39, 72, vgl. Franz Kafka aus Prager Sicht 1963, Prag 1965, S. 202-203.

¹⁰⁵ R. Garaudy, Marxismus im 20. Jahrhundert, S. 141.

¹⁰⁶ Ebenda, S. 140.

Nicht ohne Grund muß Garaudy die „Wirksamkeit der Zukunft“ im „Mythos“ suchen und finden. Die dialektische Einheit von Entwicklung und Kontinuität, die wachsende Verwirklichung der kommunistischen Zukunft lösen sich bei ihm in die mechanische Gegenüberstellung von konkretem Sozialismus, der als ziemlich trostlos hingestellt wird, und paradiesischer kommunistischer Zukunft auf, und zwar nicht etwa deswegen, weil er den subjektiven Faktor überschätzte, sondern weil er ihn zu einem enthistorisierten und individualisierten abwertet, weil er mit ihm so, wie er wirklich historisch wirksam wird, nichts Rechtes anzufangen weiß. Die Menschen machen ihre Geschichte selbst – diesen Satz vermag Garaudy offenbar nur vom Prinzip der „Subjektivität“, nicht aber von der Rolle des „subjektiven Faktors“ her zu deuten. Die zutiefst revolutionäre Stellung des Menschen in der sozialistischen Produktion wie in der sozialistischen Gesellschaft überhaupt aber ist es, die dem perspektivischen Sehen und Denken in der sozialistischen Gesellschaftsprognose die wissenschaftliche Grundlage gibt.

Die Menschen machen ihre Geschichte nicht in unbestimmter „Subjektivität“, nicht vermittels des bestimmungslosen „Schöpferischen“, sondern als „subjektiver Faktor“, der von der revolutionären Partei der Arbeiterklasse bewußt und wissenschaftlich entwickelt und geführt wird. Das Lob des „Mythos“ und des „Entwurfs“ ist aber die Absage an einen so verstandenen subjektiven Faktor zugunsten der „Subjektivität“.

Innerhalb seiner „Theorie der Subjektivität“ spielt Garaudys Auffassung von der Funktion der Kunst und des Künstlers eine besondere Rolle. Sie läuft auf eine These hinaus, die zu be-[82]weisen ihm ernsthaftestes Anliegen ist, auf die These nämlich, daß eine objektive Welt ohne den Menschen nicht definierbar sei.¹⁰⁷ Diese Auffassung soll die These erst rechtfertigen und findet doch in ihr, die dem beständigen Arsenal des Revisionismus zugehört, bereits ihre Quelle.

Weil das Subjekt nicht „Reflex eines objektiv Gegebenen“ sein soll (Garaudy sagt „nicht nur“, aber dieses „nicht nur“ erweist sich als vorsorgliche Anbequemung), weil es nicht durch seine materielle Praxis objektiv determiniert sein soll, erhebt Garaudy die Ästhetik in den Rang einer „Reflexion über den schöpferischen Akt des Menschen und seine Bedingungen“ und erklärt sie als „Pädagogie der Erfindung“ zum wesentlichen Moment der Bildung des Menschen. Entsprechend will er die Kunst von aller Mimesis befreien. Ihre Funktion sei nicht die Nachahmung einer gegebenen Natur, sondern ihr komme die Rolle einer „Propädeutik der notwendigen Revolution“ zu.¹⁰⁸

Es erscheint hier die sich im Kreise drehende Garaudysche Gegenüberstellung von Theorie und Methode, von „Spiegelbild“ und „Entwurf“ in neuer Gestalt. Wo gibt es wahre Kunst, die sich damit begnügt, Nachahmung zu sein? Die ästhetischen Debatten des 18. Jahrhunderts haben dieses Problem erledigt. Doch geht es Garaudy eben nicht um das ästhetische Problem. Die anachronistische Polemik gegen eine Kunst, die nichts als Nachahmung der objektiven Realität sein will, bezweckt etwas anderes. Der wahre Gegner ist für Garaudy nicht die Nachahmungstheorie, die in dieser Reinheit ohnedies nie existierte, sondern die Widerspiegelungstheorie; der These von der Kunst als Widerspiegelung setzt er die These von der Kunst als „Entwurf“ entgegen. Er unterstellt dabei der marxistisch-leninistischen Ästhetik, daß für sie die Kunst einzig und allein Widerspiegelung sei. Aber die Kunst ist für die marxistisch-leninistische Ästhetik „nicht einfach Widerspiegelung, sondern zugleich Wertung, Verdichtung, Neufassung und Gestaltung, Herausarbeitung der Einheit des Mannigfaltigen“¹⁰⁹. Die Kunst hat – und dies vor allem im Sozialismus – nicht ein „Gegebenes“ in seiner Unveränderlichkeit darzustellen, sondern die *Veränderungen* der Wirklichkeit: sie hat menschliche *Entwicklung* konzentriert sichtbar zu machen. Kunst ist insofern eine spezifische Form des Wechselverhältnisses von Subjektivem und Objek-[83]tivem, doch bleibt sie stets auch eine spezifische Weise der Widerspiegelung der objektiven Realität.

Woran Garaudy Interesse hat, ist nicht, die Kunst als besonderen Ausdruck menschlichen Schöpfer-tums hervorzuheben. Für ihn wird Kunst vielmehr zum Beispiel, zum Modell und schließlich zur

¹⁰⁷ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 24.

¹⁰⁸ Ebenda, S. 54.

¹⁰⁹ A. Abusch, *Literatur im Zeitalter des Sozialismus, Beiträge zur Literaturgeschichte 1921-1966, Schriften, Bd. 2, Berlin-Weimar 1969, S. 753.*

Hauptebene der Schaffung des Menschen durch den Menschen. Es gehe, verkündet er, nicht einmal um den „Realismus ohne Ufer“, sondern eher um das Problem der „Realität ohne Ufer“, um die Möglichkeit einer Realität, die ihre Grenzen nicht im Gegebenen findet, sondern es überschreitet.¹¹⁰ Das Schöpferium des Künstlers fungiert für ihn als Bild und Vorbild der historischen Initiative der Individuen, als Muster für die veränderte, den jetzigen objektiven Erfordernissen adäquate „konstruktive“ Einstellung zur Wirklichkeit. Es hat den Anschein, als greife Garaudy mit seiner Vorstellung vom Künstler als dem Verwirklicher der menschlichen Selbsterzeugung, als dem „alter deus“ [zweiter Gott] auf eine geschichtsphilosophische Idee der klassischen bürgerlichen Literatur und Ästhetik zurück. Im Ideal des Künstlers und seiner schöpferischen Produktion wurde in idealistischer und utopischer Weise die Emanzipation des menschlichen Individuums vorweggenommen. In der der Kunst zugesprochenen Rolle verdichtete sich, besonders in der klassischen bürgerlichen deutschen Literatur und Ästhetik, sowohl das Ideal einer allseitigen Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit als auch der Anspruch, die gesellschaftlichen Verhältnisse beherrschen und gestalten zu können, anstatt von ihnen beherrscht zu werden. Der Künstler war die Inkarnation des Prometheus. Doch konnte der Künstler nur solange als Träger einer geschichtlichen Mission des sich als Menschheit fühlenden Bürgertums fungieren, wie die Triebkraft der Geschichte im abstrakt-geistigen Bereich vermutet wurde. Wie der Prometheus-Mythos, wurde auch die Idee vom Künstler als Erzieher des Menschengeschlechts und geschichtlichem Schöpfer „hinfällig an dem Punkt, wo die geforderte allseitige Humanität sich als abstrakte Forderung eines konkreten Klasseninteresses entpuppen mußte“¹¹¹. Sind die materiellen Produzenten als die Träger und – im Sozialismus – als die bewußten Gestalter des Geschichtsprozesses erkannt, bestreitet man nicht die historische Mission des Proletariats, verliert das einst progressive geschichtsphilosophische Symbol seinen antizipatorischen Gehalt, es erweist sich eben als vormarxistisch.

[84] Bei genauerem Zusehen zeigt sich nun, daß Garaudy an diesem Punkte vormarxistischen Denkens nicht stehenbleibt. Die klassische bürgerliche Literatur und Ästhetik trug zur Lösung der geschichtsphilosophischen Problematik der Selbsterzeugung des Menschen dadurch bei, daß sie die künstlerische Produktivität, den Künstler als alter deus, in dialektischer Wechselwirkung mit der Notwendigkeit und dem Gesetz des Ganzen sah. Goethe faßte dies zusammen in dem programmatischen Satz: „... denn das Gesetz nur kann uns Freiheit geben.“ Hinter diesen in der klassischen bürgerlichen Literatur und Ästhetik analysierten Zusammenhang von Freiheit und Gesetz geht Garaudy zurück, er gibt deren realistische und dialektische Erkenntnisse preis, um bei den ältesten mystifizierenden, romantischen Anschauungen zu landen.¹¹² Seine Vorstellung von künstlerischer Schöpfung hat wie die der deutschen Romantik das Verwerfen der gesellschaftlichen Arbeit zur Grundlage, ein Verwerfen, das die kleinbürgerliche Reflexion der Probleme der kapitalistischen Arbeitsteilung und Entfremdung dokumentiert. Das Schöpferische reduziert Garaudy auf das bloß *künstlerisch* Schöpferische. Er geht damit auf die von Friedrich Schlegel einst dem Dichter angebotene „schaffende Philosophie“ zurück, die – nach Schlegel – „von der Freiheit, und dem Glauben an sie ausgeht, und dann zeigt wie der menschliche Geist sein Gesetz allem aufprägt, und wie die Welt sein Kunstwerk ist“.¹¹³

Den Menschen muß Garaudy aus seiner sozialen Determination wie aus seiner natürlichen Gebundenheit lösen. Der Mensch entrinnt dieser Determination, indem er die Zukunft „erfindet“. Diese Konstruktion ist wahrhaftig nicht neu. Auch für E. Bloch zum Beispiel ist Kunst „antizipierendes Bewußtsein“, „Vor-Schein von Wirklichem“ und der Bereich, in dem „das Subjekt die *Freiheit eines widersprechenden Gegenzugs gegen das schlecht Vorhandene* sich vorbehält“; auch ihm ist der „Mythos“ an der Straße Utopie-Wirklichkeit angesiedelt.¹¹⁴ Es gibt hier nur einen Unterschied. Wozu Bloch sich rückhaltlos bekennt – das utopische Bewußtsein –, wird von Garaudy bei aller Unwissenschaftlichkeit

¹¹⁰ R. Garaudy, *Peut-on être communiste aujourd'hui?*, S. 48 ff.

¹¹¹ C. Träger, *Studien zur Literaturtheorie und vergleichenden Literaturgeschichte*, Leipzig 1970, S. 183.

¹¹² Vgl. dazu A. Abusch, *Hegels Werk in unserer Zeit* (Rede auf dem Festakt des Hegel-Komitees der DDR zum 200. Geburtstag von G. W. F. Hegel), S. 13 f.

¹¹³ F. Schlegel, *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, Werke, hrsg. von E. Behler, 1. Abt., Bd. 2, S. 192.

¹¹⁴ Vgl. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 1, Zweiter Teil: *Das antizipierende Bewußtsein*. Zitat im Text S. 163.

noch präventiv als „Methodologie der historischen Initiative“ ausgegeben. Die „Subjektivität“, zeigt sich, interessiert Garaudy vom Standpunkt der „Transzendenz“ her, der „Überschreitung des Gegebenen“. Der antizipatorische Höhenflug läßt ihm den Kommunismus zu einer Gesellschaft [85] werden, „in der die Liebe aufhören wird, eine Hoffnung oder ein moralisches Gesetz zu sein, um das objektive Gesetz der ganzen Gesellschaft zu werden“¹¹⁵. Der Weg zu diesem Lande Utopia bleibt dem Mythos eines utopischen Bewußtseins vorbehalten. Das „spezifisch Menschliche am Menschen“ ist so spezifisch menschlich, daß es nur jenseits der konkreten Bewegung der Geschichte, außerhalb des weltweiten Klassenkampfes errungen werden kann – im Lande Nirgendwo.

Um sich als Marxist zu beweisen, muß Garaudy seiner subjektivistischen Problemstellung den Anschein einer materiellen Grundlage geben. Diese materielle Grundlage sieht er in der wissenschaftlich-technischen Revolution und ihren Problemen, die tatsächlichen Tendenzen der wissenschaftlich-technischen Revolution werden bei ihm jedoch vom Standpunkt kleinbürgerlicher Ideologie her ausgedeutet. Besonders die durch die wissenschaftlich-technische Revolution bedingten Veränderungen im Charakter der Arbeit müssen erhalten, um Garaudys modischer Variante alter revisionistischer Vorstellungen das Air historisch-konkreter Analyse zu verschaffen.

Garaudys Klassenstandpunkt wird überdeutlich dort, wo er das schöpferische „kybernetische Prinzip“ sich in Ländern wie den USA realisieren läßt, während die sozialistischen Länder beim bürokratischen, undemokratischen „mechanischen Prinzip“ verharren.

Die Kunst und auch die Religion – diese Gleichsetzung ist schon aufschlußreich – hätten die „spezifisch menschlichen Dimensionen“ Subjektivität und Transzendenz nur außerhalb der Arbeit entwickelt. Die wissenschaftlich-technische Revolution zwingt nun dazu, diese Dimensionen *innerhalb* der Arbeit, auf der Ebene der Produktion herauszubilden. Die wissenschaftlich-technische Revolution bedinge die Kultur der spezifisch menschlichen Seite des Menschen, sie führe zur Befreiung der schöpferischen Möglichkeiten jedes Menschen, zur „beispiellosen Blüte der Subjektivität“¹¹⁶.

Garaudy hat nicht geradezu unrecht, nur übergeht er das Wesentliche. Ihm kommt die durch die historische Entwicklung genugsam bestätigte marxistische Erkenntnis, daß die sozialistische Revolution gegenüber der wissenschaftlich-technischen den Primat habe, daß *ihre* geschichtlichen Resultate die notwendige Voraussetzung jener „beispiellosen Blüte der Subjek-[86]tivität“ sind, gänzlich aus dem Sinn. Bei ihm erscheint die „Subjektivität“ denn auch nicht als Reflex der objektiven Realität und ihrer Bewegung, d. h. als das in der sozialistischen Revolution sich durchsetzende Mitarbeiten, Mitplanen, Mitregieren, sondern vielmehr als Ergebnis der durch die wissenschaftlich-technische Revolution ermöglichten „kapitalen Rolle der historischen Initiative der Massen“. Wie wenig Spielraum die historische Initiative der Massen in der wissenschaftlich-technischen Revolution gewinnt, wie sorgfältig die herrschende Klasse gerade der hochentwickelten kapitalistischen Länder die in ganz bestimmten Grenzen zulässige Initiative daran hindert, sich ins Politische zu wenden, ist wohl bürgerlichen Ideologen wie Daniel Bell, nicht aber Garaudy begreiflich.

Welche Akzente er mit seiner „Blüte der Subjektivität“ setzt, wird bereits daran deutlich, wie er den kybernetischen Modellbegriff auslegt. „Modell“ versteht er als „eine Rekonstruktion des Wirklichen nach einem menschlichen Plan“. Das „Modell“ mache die Rolle eines „Entwurfs“ in der Erkenntnis sichtbar.¹¹⁷ „Modell“ ist also von „Entwurf“ nicht zu trennen, und wenn Garaudy den „Mythos“ als „ein nicht durch die experimentelle Methode verifiziertes „Modell““¹¹⁸ bezeichnet, so werden beide bei ihm wesentlich identisch. „Modell“ – dieser Begriff ist modern, dem philosophisch unbefangenen Denken ist er verständlicher als die Begriffe „Mythos“ und „Entwurf“, er muß daher erhalten als Beweis Garaudyscher Aktualität. Wie wenig Garaudy tatsächlich in die Probleme der Wissenschaftsentwicklung einzudringen vermag, wird an der sich auf den verkehrten Modellbegriff gründenden These deutlich, die höchste zu pflegende Tugend sei nunmehr nicht die „Logik“, sondern die

¹¹⁵ R. Garaudy, Vom Bannfluch zum Dialog, a. a. O., S. 81.

¹¹⁶ R. Garaudy, Le grand tournant du socialisme, S. 51-52.

¹¹⁷ R. Garaudy, Vom Bannfluch zum Dialog, S. 76.

¹¹⁸ Ebenda, S. 75.

„Imagination“. Die Logik als Masse der Informationen würde immer mehr zur Sache der Maschine, dem Menschen eröffne sich das Feld der „schöpferischen Imagination“.¹¹⁹

Das wirkliche wissenschaftliche Problem, das Garaudy nur dunkel vorschwebt, ist u. a. das der Heuristik: die Entwicklung einer Wissenschaft, die die Gesetzmäßigkeiten der geistig-schöpferischen Produktion untersucht. Doch geht es in diesen Wissenschaften eben darum, die *Ursachen* der „Intuition“, die *Gesetze* des Schöpferischen zu entdecken.¹²⁰ Garaudys Vorstellungen laufen aber im Gegensatz dazu darauf hinaus, das Schöpferische, die Imagination als einzigartigen, *individuellen* Vorgang, [87] der der Gesetzmäßigkeit entbehrt, als das Gegenteil der Logik und des objektiv Verursachten erscheinen zu lassen. Was bisher spontan schien, weil es nicht erforscht war, soll gerade in der Spontaneität sein Wesen haben.

Akzente, die hier gesetzt werden, sind symptomatisch für das, was Garaudy unter einer durch die wissenschaftlich-technische Revolution bedingten „Blüte der Subjektivität“ versteht.

Die wissenschaftlich-technische Revolution führt tatsächlich eine Veränderung im Charakter der Arbeit herbei. Die qualitativen Veränderungen in der produktiven und sozialen Funktion grundlegender Zweige der Naturwissenschaften, der technischen und der Gesellschaftswissenschaften sowie die Vorbereitung und Einführung der automatischen Produktion bringen notwendig eine neue Rolle des Menschen in der Produktion hervor, die sich u. a. in den Veränderungen im Charakter der Arbeit erweist. Der revolutionäre Charakter des modernen wissenschaftlich-technischen Fortschritts äußert sich in der allmählichen Herauslösung des Menschen aus dem unmittelbaren Fertigungsprozeß, darin, daß der Mensch zwischen sich und die Natur nicht mehr nur einzelne Instrumente und Anlagen, sondern die in technische verwandelten, sich selbst optimierenden und regelnden Naturprozesse schiebt.¹²¹ Schematische Arbeit verwandelt sich immer mehr in schöpferische Arbeit, spezifisch menschliche produktive Funktionen entstehen. Insofern hat Garaudys Anliegen Berechtigung. Aber: Der Prozeß des Ersetzens der schematischen durch schöpferische Arbeit ist in seinem Verlauf bestimmt durch die der jeweiligen Gesellschaftsformation eigenen objektiven Voraussetzungen. Nur im Sozialismus wird die Entwicklung des Individuums und der Gesellschaft zum Hauptanliegen der wissenschaftlich-technischen Revolution, der gegenüber die sozialistische Revolution selbstverständlich das Primäre ist. Das scheint Garaudy entgangen zu sein. Und ein zweites: Die Ersetzung der schematischen durch schöpferische Arbeit verläuft asymptotisch; die schematische durch schöpferische Arbeit zu ersetzen, davon sind wir heute noch weit entfernt. Garaudy verfällt in Utopismus, indem er als schon wirklich existierend hinstellt, was im Zuge der wissenschaftlich-technischen Revolution im Sozialismus erst erreicht werden soll, und so, wie es ihm vorschwebt, gar nicht erreichbar ist.

[88] Die Maschine nehme dem Menschen nicht nur die manuelle oder physische Belastung, sondern auch den größten Teil der nichtschöpferischen oder algorithmisch vorzugebenden geistigen Prozesse ab. Dem Menschen falle nur noch die Rolle zu, Fragen zu stellen und Entscheidungen zu treffen. Diese neue Rolle bedinge eine Umkehrung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt: Zeitigte die Industrialisierung die Tendenz zur Verdrängung der Subjektivität und ihre Degradierung zum Objekt und Anhängsel des Objekts Maschine, so stelle die „Kybernetisierung“ den Menschen an den Rand der unmittelbaren Produktion und weise ihm die Funktion der Kontrolle und Entscheidung zu. Garaudy versteht das so, daß der Mensch jetzt weitgehend von den materiellen Bedingungen der Produktion unabhängig wird.¹²² Die Arbeit beansprucht, erzeugt und realisiert zugleich die menschliche Totalität, das „spezifisch-menschliche Wesen“, das Schöpferische. Sie wird zur Bedürfnisbefriedigung einer von objektiver Determination unabhängigen „Subjektivität“, die die Ziele der Produktion entwirft, die Mittel und Methoden zu ihrer Erlangung herausfindet und deren charakteristisches Merkmal

¹¹⁹ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 51.

¹²⁰ Diese Probleme sind seit längerem in der marxistischen Diskussion. Vgl. F. Loeser, *Interrogativlogik*, Berlin 1968; ferner die Diskussion im „Sonntag“ 22/1970, S. 5, und in „effekt“, *Zeitschrift für sozialistische Wirtschaftsführung* 1/1970, S. 8.

¹²¹ Vgl. K. Teßmann, *Zu einigen Gesetzmäßigkeiten der technischen Revolution*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderheft 1965, S. 69 ff.

¹²² R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 35.

nicht die Logik, sondern eben die Imagination ist. Arbeit, wird in utopischer Weise betrachtet, als Betätigung der schöpferischen Fähigkeiten des Menschen (was anzustreben ist), aber – und hier liegt der entscheidende Fehler – unter der Bedingung der Freiheit von den Notwendigkeiten der materiellen Produktion. Die berühmte Stelle aus dem dritten Band des Marxschen „Kapitals“, wonach das „Reich der Freiheit“ jenseits der eigentlichen materiellen Produktion beginnt¹²³, wird interpretiert mit einer metaphysischen Gegenüberstellung von Freiheit und Notwendigkeit, die Garaudy letztlich bestimmt, den Boden des dialektischen Determinismus zu verlassen. Das Schöpferische betätigt sich unter Ausschluß der objektiven Determination, beruht nicht auf ihr, sondern überspringt sie. Von der falschen Sicht des Charakters der Arbeit aus, bei der nicht die materielle Produktion mit ihren Bedingungen und Gegebenheiten den Ausschlag gibt, sondern „freies“ Schöpfertum, gelangt Garaudy auch zur Absage an den Materialismus. Marx war ja gerade durch die Erkenntnis der Rolle der materiellen Produktion im Geschichtsprozeß zur materialistischen Geschichtsauffassung gekommen. Bei Garaudy löst sich „Subjektivität“ im Gefolge einer subjektiv-idealistisch ver-[89]standenen Praxis, die sich aus seinem „neuen“ Verständnis der Epoche, des Charakters der Arbeit ergibt, auf in eine ethisch moralisierende Kategorie.

Dies beweist aber eines: Garaudys philosophischer Revisionismus ist nicht abstrakt philosophisch angelegt. Sein Grundproblem ist weder ein philosophisches Problem, noch ist es das nur vorgeschobene des Dogmatismus. Vielmehr gibt sich die philosophische Wende als ausgesprochen politische Wende zu erkennen.

Garaudys Forderung einer „auf der Methodologie der historischen Initiative gründenden *Weltanschauung*“ ist keinesfalls nur ein abstraktes, theoretisches Problem. Sie wird von ihm selbst im Zusammenhang mit der Bestimmung der Strategie und Taktik der kommunistischen und Arbeiterparteien gesehen. Seine neuen Schriften geben eindeutig Auskunft über seine opportunistische Überzeugung, daß die Partei nur dann „Sauerteig aller Kräfte“, die den Sozialismus errichten wollen, werden kann, wenn sie sowohl auf ihre selbständige, klassenmäßig bestimmte Strategie und Taktik wie auf ihre „offizielle Philosophie“ verzichtet. Garaudys „auf der Methodologie der historischen Initiative gründende Weltanschauung“ läßt nicht nur alle möglichen Philosophien zu, die „die mögliche Wirklichkeit“ zu erforschen vorgeben, sondern auch jede Strategie und Taktik, die gegen das „Gegebene“, einschließlich der Länder des sozialistischen Weltsystems und vornehmlich gegen diese als das höchst mangelhafte „Gegebene“, gerichtet sind, ja, fordert solche geradezu heraus. [91]

¹²³ Vgl. Marx/Engels, Werke, Bd. 25, Berlin 1964, S. 828.

III „Entwurf“ einer neuen „Sozialismus“-Theorie

1. Negation des Weltsozialismus

Die Auffassung des Marxismus als bloß „kritischer Theorie“ ist gegenwärtig, darauf wurde wiederholt hingewiesen¹, einer der am meisten strapazierten Ansatzpunkte für verschiedenerlei Versuche, den Marxismus als revolutionäre Theorie der Arbeiterklasse zu revidieren und als reale Bewegung des Sozialismus und Kommunismus zu leugnen. Worauf es allen Revisionisten ankommt, ist, den existierenden, den realen Sozialismus wie die durch ihn in die Tat umgesetzte marxistisch-leninistische Theorie als überholt und unwahr zurückzuweisen. Die „kritische Theorie“ bietet mit ihrer radikalen Verhüllung – der erklärten Negation des Gegebenen und aller positivistischen Theorien, die das Gegebene verewigen wollen – eine unter gegebenen Bedingungen äußerst brauchbare Vorlage moderner Versuche der Revision des Marxismus, deren eigentliches Wesen mehr denn je verborgen bleiben soll.

Die „kritische Theorie“ enthüllt ungewollt selbst ihr wahres Ziel, indem sie zum *primären* Gegenstand der Kritik nicht die Kritik des staatsmonopolistischen Kapitalismus, sondern die Kritik des existierenden sozialistischen Weltsystems macht. In diesem Grundanliegen, das allen Arten des Revisionismus eigen ist und von diesen seit der Oktoberrevolution auf unterschiedliche Weise praktiziert wird, kommt die eigentliche Funktion der „kritischen Theorie“ im System der imperialistischen Ideologie zum Ausdruck.

Die letzten Arbeiten Garaudys wurden von einigen seiner Kritiker als eine radikale Antithese zur „kritischen Theorie“, vor allem H. Marcuses, gewertet. Manche gingen so weit, sein Buch „Pour un modèle français du socialisme“ als einen wahren „Anti-Marcuse“² zu feiern. Garaudy selbst betrachtet es als dringliche Aufgabe seiner letzten Arbeiten, H. Marcuses pessimistische Zweifel an den Aktionsmöglichkeiten der Arbeiterbewegung in den kapitalistischen Ländern zu widerlegen. Er hat gegen Marcuse durchaus recht, wenn er darauf hinweist, daß dieser die Kräfte, die die Gesellschaft wirklich verändern, dort, wo er sie sucht, nie finden wird: Diese Kräfte können nicht *vor* (*avant*) dem System gegeben sein, in einer ethico-sexuellen Revolte, deren Begründung Marcuse in Freuds Arbeiten zu finden glaubt; sie dürfen nicht in der Utopie einer nicht repressiven Zivilisation *jenseits* (*au delà*) des Systems, aber auch nicht in der „wunderlichen Jungfräulichkeit“ einer angeblich vom System unberührten Jugend *außerhalb* (*en dehors*) des Systems gesucht werden. Alle diese auf falsche Kräfte gesetzten Hoffnungen führten lediglich zu einer abstrakten und ohnmächtigen Revolte, nicht aber zu einer wirklichen Veränderung des kapitalistischen Systems. Obwohl Garaudys Ausgangspunkt hoffen läßt, erwartet man doch vergeblich eine tiefgründige Marcuse-Kritik, die *erstens* bis zum eigentlichen theoretischen Angelpunkt der Auffassungen Marcuses vordringt und sich *zweitens* auf das Handeln der wirklich revolutionären Kräfte unserer Epoche, auf das sozialistische Weltsystem, auf die kommunistischen und Arbeiterparteien in den kapitalistischen Ländern als die gesellschaftliche Grundlage des eigenen kritischen Anliegens besinnt. Doch dem ist nicht so.

Garaudy begnügt sich damit, H. Marcuses in Worten gegen alle Theoretiker des Reformismus gerichtete Rückbesinnung auf die Dialektik als Verdienst hervorzuheben, ohne daß ihm die Einsicht käme, daß dieses vermeintliche Verdienst zweifelhaft werden muß, wenn Dialektik auf Negativität eingeschränkt wird. Denn *ebensowenig* wie es genügt zu sagen, „die Dialektik ist revolutionär durch die Entdeckung der Negativität“, *ebenso sehr* macht es die Dialektik zu einer nur scheinbaren Dialektik, wenn nur die noch nicht realisierte Möglichkeit (und welche Möglichkeit?) als revolutionär aufgefaßt wird.³ Auch die von Garaudy betonte Positivismus-Kritik Marcuses darf nicht über die Unwirksamkeit einer Kritik hinwegtäuschen, die so „radikal“ ist, daß sie in der gesellschaftlichen Wirklichkeit nichts zu ändern vermag. Hier verdeutlicht sich die bereits bemerkte Wesensverwandtschaft der Auffassungen H. Marcuses und Garaudys im Verlangen, alle sozialistischen Revolutionen, von der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution bis zur sieg-[93]reichen kubanischen Revolution, die

¹ Vgl. Die marxistisch-leninistische Philosophie und der ideologische Kampf der Gegenwart, hrsg. von R. Kirchhoff, Berlin 1970.

² S. Perottino, Roger Garaudy et le marxisme du XX^e siècle, S. 23.

³ Vgl. Le grand refus, in: Le Monde, 8. März 1969.

gesamte Arbeiterbewegung von der Französischen Kommunistischen Partei bis zu den kommunistischen Parteien Lateinamerikas, der Kritik zu unterwerfen. Beider – Garaudys wie Marcuses – Kritik des Kapitalismus hat dieselbe Schwäche: ihr positiver Standort liegt „jenseits“, er liegt „außerhalb“ der existierenden Kräfte des Sozialismus.

Wie die des von ihm abgelehnten H. Marcuse ist Garaudys Kritik der imperialistischen Gesellschaft ebenso durch die Zurückweisung des realen Sozialismus geschwächt wie die Kritik ihrer jeweiligen technokratischen Ideologie durch die Ablehnung des historisch wirkenden Marxismus-Leninismus. Freilich unterscheidet sich Garaudy von Marcuse, wenn er sozialistische Veränderungen auch in hochentwickelten kapitalistischen Ländern für möglich hält oder die Ausarbeitung einer den neuen Bedingungen entsprechenden Strategie und Taktik der revolutionären Bewegung verlangt. Betrachtet man jedoch die von ihm angebotenen „Lösungen“ für zukünftige sozialistische Umwälzungen (nämlich seine neuen „Sozialismus-Modelle“) näher oder analysiert deren theoretische Grundlage, die Einschränkung des Marxismus auf eine „Methodologie der historischen Initiative“, so stellt man fest, daß Garaudys politische Theorie mit der „kritischen Theorie“ *zumindest* im wesentlichen denselben Weg einschlägt. Die gemeinsame theoretische Basis hierfür ist eine *subjektivistisch* verstandene Dialektik, ein Aktivismus, der sich nur vermittels einer Umdeutung der Lehren Marx' und Lenins notdürftig rechtfertigen läßt.

In seiner Imperialismus-Kritik geht Garaudy nicht von der Position des existierenden Sozialismus und der revolutionären Arbeiterbewegung aus, sondern vielmehr von der Position eines von der wirklichen Welt „unabhängigen Kritikers“. „Ein Hauptgeschäft der absoluten Kritik“, so schrieb Marx bereits im Jahre 1845 in der „Heiligen Familie“ über die Junghegelianer, und man kann es durchaus auf Garaudy beziehen, „besteht darin, alle Zeitfragen erst in ihre *richtige Stellung* zu bringen. Sie beantwortet nämlich nicht die *wirklichen* Fragen, sondern schiebt *ganz andere* Fragen unter. Wie sie alles macht, muß sie auch die ‚Zeitfragen‘ erst *machen*, sie zu *ihren*, zu kritisch-kritischen Fragen machen.“⁴

Garaudy kann sich nicht entschließen, irgendwo in jener den Kapitalismus aufhebenden wirklichen Bewegung des Sozialis-[94]mus seinen Standort einzunehmen; der reale Sozialismus erscheint ihm als eine Verleugnung seiner Ideale. Seine Auflösung des Begriffs „Gesellschaftsformation“, dessen Ersetzung durch das dünne Abstraktum Zivilisation, der Übergang zu bürgerlichen Wachstumstheorien, die als Maß des gesellschaftlichen Fortschritts die durch Technik bedingte Zivilisation annehmen, und das daraus abgeleitete Modell einer technisch bedingten Dezentralisation und Partizipation sind nur die Beweise einer politischen Kritik am realen Sozialismus. Der reale Sozialismus sieht sich der Anmaßung utopischer Vergleiche ausgesetzt. Das Maß, mit dem er gemessen wird, ist nicht mehr das Ende der Ausbeutung, die Revolutionierung der Eigentumsverhältnisse als Voraussetzung sozialistischer menschlicher Beziehungen, sondern die Entwicklung der Produktivkräfte (besser: der Technik) als einziger Bedingung der Demokratie.

Utopisch ist eine solche Kritik schon deshalb, weil sie das Erreichte am abstrakt Möglichen – an der Idee – mißt, nicht aber am konkret Möglichen, den realen geschichtlichen Bedingungen. Die Gesellschaftskritik wird bei Garaudy zum Selbstzweck. Denn eine Kritik, die in den über fünfzig Jahren beziehungsweise über zwei Jahrzehnten des Aufbaus des Sozialismus in der Sowjetunion und in den anderen Ländern des Sozialismus nichts Positives zu finden vermag, auf dem die weitere Entwicklung aufbauen muß, kann nicht konstruktiv oder revolutionär sein; sie verselbständigt sich zur Kritik an sich. Alle existierenden „Sozialismus-Modelle“, um die Terminologie Garaudys zu gebrauchen, die in seinem Buch „Pour un modèle français du socialisme“ geprüft werden, lehnt er ab. Was ihm vorschwebt, ist ein sogenannter „menschlicher Sozialismus“; ein Sozialismus, der lediglich in seinem Kopf existiert, dessen hoffnungsvollen Anfang ihm jedoch die konterrevolutionäre Entwicklung der Tschechoslowakei im Jahre 1968 verkörperte.

Der Aufbau des Sozialismus in der Sowjetunion wird von Garaudy wie bei Marcuse nicht anders denn als „Deformation“ der sozialistischen Ideale abgeurteilt, wobei unter „Deformation“⁵ nicht Fehler

⁴ Marx/Engels, Werke, Bd. 2, S. 95.

⁵ Vgl. R. Garaudy, Pour un modèle français du socialisme, S. 124, 147 u. a.

verstanden werden, sondern ein totaler Irrweg. Versuchte Marcuse in „Der eindimensionale Mensch“ diese „Deformation“ aus der unumgänglichen Koexistenz der Sowjetunion mit den kapitalistischen Ländern zu begründen, so neigt Garaudy – auch hier in unwesentlichem Gegensatz zu jenem – [95] dazu, sie ähnlich wie K. Korsch⁶ aus der ökonomischen, sozialen und politischen Rückständigkeit Rußlands abzuleiten. Die unter den schwierigen Bedingungen imperialistischer militärischer Interventionen zielbewußt durchgeführte gewaltige Ablösung der kapitalistischen und halbfeudalen Produktionsverhältnisse durch sozialistische setzt Garaudy dem Prozeß der kapitalistischen Akkumulation gleich. Es geht ihm *nicht* darum, den Aufbau der ökonomischen Grundlagen des Sozialismus mit der Entstehung des Kapitalismus zu *vergleichen*. Vielmehr: Der Aufbau der ökonomischen Grundlagen des Sozialismus wird mit der kapitalistischen Industrialisierung und Modernisierung eines rückständigen Landes *identifiziert*. Diese Industrialisierung und die mit ihr verbundene Änderung der Eigentums- und Reproduktionsverhältnisse als sozialistische zu werten, zögert Garaudy deshalb, weil ihm scheint, daß die Menschen, die Arbeiter, an der Verwaltung der Ökonomie nicht beteiligt gewesen und die angewandten Methoden „menschlich sehr teuer“ zu stehen gekommen seien. Zwar, gesteht er zu, wurden diese Veränderungen *für* den Menschen, für das Volk, nicht aber *durch* den Menschen, durch das Volk vollbracht. Damit aber sei ihnen das Attribut „sozialistisch“ streitig zu machen. Infolge der ökonomischen Situation des alten Rußlands, der durch sie bedingten ökonomischen Situation Sowjetrußlands, infolge der technischen und kulturellen Rückständigkeit, der kapitalistischen Blockade und des Krieges habe sich in der Sowjetunion ein System extremer bürokratischer Zentralisation herausgebildet.⁷ Der Sozialismus in der Sowjetunion sei ein Sozialismus der industriellen Zivilisation. Als Sozialismus des industriellen Zeitalters trage er das Stigma des quantitativen Wachstumsmodells und einer mechanischen Organisation der Verwaltung. Das kybernetische Modell der Verwaltung setze sich nur langsam durch, die wirkliche Partizipation des Arbeiters an den Entscheidungen fehle. Damit fehlt nach Garaudy dem Sozialismus in der Sowjetunion aber das Entscheidende: die Partizipation als Demokratie, und er wird als ein der Epoche wissenschaftlich-technischer Revolution unangemessener Sozialismus abgestempelt.

Damit ist wahrhaftig nichts Neues für die revisionistische Methode gewonnen. Garaudy übernimmt die bekannten Verleumdungen der bürgerlichen Ideologen, deren methodisches [96] Hilfsmittel es stets gewesen ist, nur dunkle Seiten und Fehler des Sozialismus herauszustellen, wobei wirkliche Fehler erhalten müssen, eine Unsumme erfundener als wahrscheinlich erscheinen zu lassen. Wenn dies geschieht, geschieht es jedesmal im Namen eines verschwommenen Ideals.

Als Gegenmodell zum realen Sozialismus empfiehlt Garaudy einen Sozialismus, der der neuen historischen Situation der Menschheit entsprechen soll – ein menschliches Modell der technischen Zivilisation. Dieses Modell ist ein *zukünftiges* Modell, das nicht nur den Kapitalismus, sondern auch den realen Sozialismus negiert. Als „gemeinsamer Nenner“ aller Protestaktionen gegen die Entfremdung in den existierenden Strukturen sowohl in kapitalistischen Ländern wie in sozialistischen Ländern erscheint Garaudy denn auch die Forderung nach „Partizipation an der historischen Initiative ...“⁸

Dieses „Gegenmodell“ ist eine Erfindung Garaudys, es ist ein bewußt antisozialistisches, denn er weiß nur allzu gut, welche Anstrengungen die Kommunistische Partei der Sowjetunion unternommen hat, um den Arbeitern und Bauern die Ziele ihres Tuns bewußt zu machen, welche Initiativen die Werktätigen entfalteteten, um in diesem Aufbau zugleich eine neue Qualität menschlich-gesellschaftlicher Verhältnisse zu gewinnen. Die Maßstäbe, die Garaudy bei seiner Kritik des sozialistischen Aufbaus in der Sowjetunion anlegt, haben mit denen einer revolutionären Kritik nichts gemein. Sie gehen nicht von dem Neuen aus, das hier entstand, sondern bleiben abstrakt und utopisch. Eine Kritik, die nicht an der realen Möglichkeit mißt, muß aber konservativ und reaktionär werden.⁹

⁶ Bemerkenswert ist, daß 1965 eine französische Übersetzung der Arbeit K. Korschs „Marxismus und Philosophie“ erschien.

⁷ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 41-42.

⁸ Ebenda, S. 22.

⁹ Wie wenig originell Garaudys Einschätzungen sind, kann man schon daran erkennen, daß die Beschreibungen auf den Seiten 116-118 seines Buches „*Le grand tournant du socialisme*“ identisch sind mit Äußerungen Isaak Deutschers in

2. „Sozialismus-Modelle“

Die sozialistische Revolution, die Entwicklung der sozialistisch-kommunistischen Gesellschaftsformation vollzieht sich nicht spontan, sondern auf der Grundlage erkannter objektiver Entwicklungsgesetze. Sie ist gerade aus diesem Grunde trotz einer Vielfalt von Methoden, Formen und Rhythmen des Aufbaus durch eine – verglichen mit der Herausbildung anderer Gesellschaftsformationen – größere Einheitlichkeit gekennzeichnet. [97] Die Vielfalt erklärt sich aus dem unterschiedlichen Niveau der ökonomischen, politischen und kulturellen Entwicklung der Länder und gewiß auch aus dem verschiedenen Kräfteverhältnis auf nationaler und internationaler Ebene. Von der Ungleichmäßigkeit der ökonomischen und politischen Entwicklung des Kapitalismus ausgehend, betonte Lenin häufig die Aufgabe jeder revolutionären kommunistischen Partei, eine eigene Strategie und Taktik auszuarbeiten, die die allgemeingültigen Prinzipien des sozialistischen Aufbaus zweckmäßig anwendet. Es wäre „theoretisch jämmerlich“ und in der „Praxis lächerlich“, wolle man überall die gleichen Formen, die gleichen Methoden und das gleiche Tempo des sozialistischen Aufbaus durchsetzen.

„Jeder Marxist“, – schrieb Lenin 1918 – „ja jeder mit der modernen Wissenschaft überhaupt vertraute Mensch würde die Frage: ‚Ist ein gleichmäßiger oder harmonisch-proportioneller Übergang der verschiedenen kapitalistischen Länder zur Diktatur des Proletariats wahrscheinlich?‘, zweifelsohne verneinend beantworten. In der Welt des Kapitalismus hat es niemals Gleichmäßigkeit, Harmonie oder Proportionalität gegeben oder geben können. Jedes Land hat bald diese, bald jene Seite oder Besonderheit, bald diese, bald jene Gruppe von Eigenschaften des Kapitalismus und der Arbeiterbewegung besonders ausgeprägt entwickelt.“¹⁰

Der Übergang zum Sozialismus in einer Reihe von Ländern hat diese Auffassung bestätigt, und es bedarf keiner großen Untersuchung, um festzustellen, daß es – bei aller Einheitlichkeit der grundlegenden Prinzipien – zwischen den Formen der Diktatur des Proletariats, den Formen des Eigentums, des Parteiensystems usw. Unterschiede gegeben hat und gibt. Diese Vielfalt von Formen und Methoden anzuerkennen, sie in Theorie und Praxis zum Ausdruck kommen zu lassen, ist eine Sache; eine andere ist es jedoch, wenn man versucht, diese Vielfalt überbetonend, die Entwicklungsgesetze des Sozialismus, die allgemeingültigen Prinzipien seines Aufbaus im Namen der Vielfalt in Frage zu stellen oder sie, was in letzter Zeit eine der bevorzugten Methoden der Entstellung des Marxismus-Leninismus, einer der häufigsten Einwände bürgerlicher und revisionistischer Ideologie geworden ist, ganz und gar zu negieren.

[98] Bürgerliche Politiker und Ideologen sind seit Jahren bestrebt, die Diskussion um die sogenannten „Sozialismus-Modelle“ mit verschiedenen Argumenten und Begründungen in Gang zu halten. Diese Diskussion hat kein anderes Ziel, als die mehr oder weniger versteckte Ablehnung des realen Sozialismus in eine der ideologischen Diversion der imperialistischen Globalstrategie angemessene Form zu bringen, wobei dann der reale Sozialismus als „Verirrung und Abweichung“ von einer angeblich „marxistischen Theorie“ (nämlich der „kritischen Theorie“ oder der „Methodologie der historischen Initiative“) verdächtig gemacht wird. Allen sozialistischen Ländern wird empfohlen, anstelle des „sowjetischen Modells“ die These von der „Pluralität der Sozialismus-Modelle“ anzuerkennen und in die Tat umzusetzen.

Die bürgerlichen und revisionistischen Ideologen präzisieren diese ihre These mitunter nicht, ein Vorwurf, vor dem Garaudy in seinem Buch „Pour un modèle français du socialisme“ sich unbedingt bewahren will. Seine Präzision überrascht den Leser in Gestalt der Erkenntnis, daß die These von der „Pluralität der Sozialismus-Modelle“ anders begründet werden muß als die These von der notwendigen Pluralität der *Wege* oder von der Pluralität der *Formen* des Sozialismus.¹¹ Die verschiedenen Wege zum Sozialismus erklärten

seinem antikommunistischen Buch über Stalin (das bereits 1949 englisch erschien). Daß Garaudy das Buch nicht zitiert, zeugt davon, daß er sich bewußt in eine Gesellschaft begibt, die zu nennen er nicht für angebracht hält. Vgl. dazu den Abschnitt „Die große Wende“ („Le grand tournant“) in: Isaak Deutscher, Stalin. Eine politische Biographie, Stuttgart 1962, S. 137-368. Vgl. dazu auch „Où en est Roger Garaudy?“, in: „La nouvelle critique“ 30/1970.

¹⁰ Lenin, Werke, Bd. 29, Berlin 1962, S. 297.

¹¹ R. Garaudy, Pour un modèle français du socialisme, S. 301 f. Vgl. auch die Kritik Ch. Momdshjans an dieser Auffassung: Über die revisionistische Konzeption der „Sozialismusmodelle“, in: Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge 6/1970, S. 589 ff.

sich aus den jeweiligen Konjunkturen, die verschiedenen Formen durch die nationale und sonstige Tradition eines Landes, die verschiedenen „Modelle“ aber durch den vor dem Aufbau des Sozialismus erreichten Grad der Reife der ökonomischen, sozialpolitischen und ideologischen Strukturen.

Diese spitzfindige Trennung zwischen einer Pluralität von „Wegen“, „Formen“ und „Modellen des Sozialismus“ enthüllt sich bei genauerer Betrachtung als die theoretisch oberflächliche Voraussetzung einer Auffassung, die Garaudy an anderer Stelle noch deutlicher ausspricht: Die Erfahrungen der Länder, die bis jetzt den Weg des Sozialismus gegangen sind, könnten der kommunistischen Bewegung der hochentwickelten kapitalistischen Länder nicht nützlich sein. Auch für Lenin war es wahrhaftig kein Geheimnis, daß der Reifegrad der ökonomischen, sozialpolitischen und ideologischen Strukturen in Rußland vor der sozialistischen Revolution stark hinter dem der westlichen Länder zurückgeblieben war. Dennoch war er überzeugt, daß [99] „die Hauptkräfte – und Hauptformen der gesellschaftlichen Wirtschaft – in Rußland die gleichen (sind) wie in jedem beliebigen kapitalistischen Land, so daß diese Besonderheiten keinesfalls das Wesentliche betreffen können“¹².

Lenin spricht zwar nicht von „Modell“,¹³ doch hat er inhaltlich dasselbe wie Garaudy im Auge. Allerdings waren – und darauf kommt es an – seine Schlußfolgerungen andere: Lenin ging davon aus, daß den verschiedenen Ländern unabhängig von ihrem Reifegrad das Wesentliche gemeinsam ist; handelt es sich doch überall um eine Revolutionierung der Produktionsverhältnisse durch Änderung der Eigentumsverhältnisse, denn nur auf der Basis des gesellschaftlichen Eigentums kann sich der Sozialismus voll entfalten; geht es doch immer um die Übernahme der politischen Macht durch die Arbeiterklasse unter Führung der marxistisch-leninistischen Partei. In diesem Sinne hätte das „russische Vorbild *allen* Ländern etwas, und zwar etwas überaus Wesentliches aus ihrer unausweichlichen und nicht fernen Zukunft“ zu zeigen.¹⁴ Garaudy macht es sich sehr einfach, indem er versucht, vorübergehend aufgetretene Fehler derart in den Vordergrund zu rücken, daß die Existenz dieser Prinzipien des Sozialismus selbst zweifelhaft werden kann. Doch geht es Garaudy gar nicht um Fehler, sondern vielmehr um Prinzipien. Er nimmt eine Trennung vor zwischen den Prinzipien, die dem sozialistischen Aufbau in der Sowjetunion als Grundlage gedient haben, und den verschiedenen Besonderheiten, die „lokal bedingt waren“, oder verabsolutiert Fehler, die die Kommunistische Partei der Sowjetunion selbst verurteilt hat. Die verschiedenen Besonderheiten und zeitweilig gemachte Fehler werden von Garaudy aufgebauscht und zum „sowjetischen Sozialismus-Modell“ verselbständigt. Die Ungültigkeit dieses konstruierten „Modells“ für andere Länder nachzuweisen, fällt ihm dann nicht schwer. Seine wiederholte Versicherung, daß das „französische Modell“ des Sozialismus dem „sowjetischen“ nicht ähneln werde, ist offensichtlich darauf gerichtet, das Wohlwollen bürgerlicher Kreise zu erringen. Zwar verbietet es sich für Garaudy, direkt zu sagen, daß man auf die Prinzipien, auf die Grundsätze des Marxismus-Leninismus verzichten könne; doch will er zum Beispiel die Frage des sozialistischen Eigentums nicht überbetont wissen, da sich in den hochentwickelten kapitalistischen Ländern gezeigt hätte, daß nicht sie, sondern die [100] Frage der „Verwaltung“ (gestion) des Eigentums die wichtigste sei. Daher muß ihm die Organisierung der „Subjektivität“ als primär gegenüber der Abschaffung der Ausbeutung erscheinen. In der These vom „finalisierten Kapitalismus“, der in den USA anzustreben sei, gipfelt die Unterstützung der Rolle der Eigentumsverhältnisse. Nicht anders verhält es sich bei Garaudy mit der Lehre von der Diktatur des Proletariats, die er zu entkräften versucht, indem er Lenin beschuldigt, er hätte das Klassenwesen des Staates überschätzt, seine Form hingegen vernachlässigt; nicht anders mit der führenden Rolle der Partei, worauf noch näher einzugehen sein wird.

¹² Lenin, Werke, Bd. 30, Berlin 1961, S. 92.

¹³ Der Terminus „Sozialismus-Modell“ wird heute in der internationalen Literatur in verschiedenen Bedeutungen gebraucht, manchmal in dem Sinne, daß es verschiedene Formen und Besonderheiten des Aufbaus gibt; meistens dient er jedoch dazu, die marxistisch-leninistische Theorie zu entstellen und die Allgemeingültigkeit der Prinzipien des Sozialismus zu verneinen. Dieser Gebrauch überwiegt eindeutig. Wenn in unserer Literatur entschieden gegen den Gebrauch dieses Terminus Stellung genommen wurde, dann mit vollem Recht. Denn meint man die verschiedenen Formen und Besonderheiten des Sozialismus, so ist das mit dem Wort „Modell“ ungenau erfaßt. Die Ablehnung des Terminus „Sozialismus-Modell“ hat absolut nichts gemein mit der Ablehnung der wissenschaftlichen Methode der Modellbildung oder mit ihrer Anwendung auf die Untersuchung gesellschaftlicher Prozesse.

¹⁴ Lenin, Werke, Bd. 31, Berlin 1959, S. 6.

Der „viel höhere Reifegrad“ der kapitalistischen Verhältnisse macht die Enteignung der Kapitalisten, die auch heute ganz im Gegensatz zu Garaudys Vorstellungen nicht nur über die Produktion, sondern auch über die Politik entscheiden, noch dringlicher. Die sozialistische „Organisierung der Subjektivität“, die „menschliche Entfaltung der Menschen“¹⁵, die Garaudy in „Le grand tournant du socialisme“ als Hauptaufgabe des Übergangs zum Sozialismus in den hochentwickelten kapitalistischen Ländern ansieht, kann niemals durchgeführt werden, solange das Privateigentum an Produktionsmitteln und die politische Herrschaft des Imperialismus andauern. Diese Aufgaben nicht zu sehen, ein „Modell des Sozialismus“ anzupreisen, das diese wesentlichen Erfordernisse als zweitrangig erscheinen läßt, bedeutet, die Arbeiterklasse in die Irre zu führen, sie auf den Sozialdemokratismus zu orientieren.

Garaudy betont nicht zufällig immer wieder, daß der Reifegrad der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung eines Landes vor der sozialistischen Revolution über die Allgemeingültigkeit seiner Erfahrungen entscheide. Er will damit jeder Kritik ausweichen, die mit Recht einwenden kann, daß der Sozialismus in allen Ländern und natürlich auch in der Sowjetunion eine Entwicklung durchgemacht hat. Die Anstrengungen, die gemacht wurden, um eine wirksame Initiative der Werktätigen hervorzurufen und diese Initiative für die Meisterung der wissenschaftlich-technischen Revolution auszunutzen, bleiben bei Garaudy unerwähnt. Seine ganze Weisheit dreht sich hartnäckig um die Tatsache, daß die osteuropäischen Länder ökonomisch und sozial zurückgeblieben waren, bevor sie den Sozialismus aufbauten.

[101] Es geht nicht darum, die Probleme, die im Zusammenhang mit der wissenschaftlich-technischen Revolution entstehen, zu vertuschen. Der Marxismus-Leninismus hat daraus nie ein Geheimnis gemacht. Garaudy aber weiß nur mit einem aufzuwarten, mit seiner Idee von einem „menschlichen Menschen“ und der „Organisierung der Subjektivität“, von der er überdies nicht sagen kann, wie sie zu erreichen ist. Zwischen der Hoffnung imperialistischer Politiker und Ideologen, daß der Sozialismus allmählich an der Revolution in der Wissenschaft und Technik zugrunde gehen wird, und dem Zweifel an der Zukunft des existierenden Sozialismus – der für alle Revisionisten charakteristisch ist – ist kein allzu großer Unterschied. Man kann heute unmöglich von der Fähigkeit des existierenden Sozialismus, die wissenschaftlich-technische Revolution zu meistern, sprechen, ohne seine Entwicklungen und Veränderungen in die Analyse einzubeziehen. Mit der Behauptung, unter den Bedingungen des existierenden Sozialismus könne sich „die Anpassung an die neue wissenschaftlich-technische Revolution ... nicht normal vollziehen“¹⁶, oder doch nicht so, daß die Überlegenheit des Sozialismus eindeutig werde, wird diese Entwicklung völlig außer acht gelassen. Die Oberflächlichkeit, mit der Garaudy seine Behauptungen präsentiert, verrät, daß die wissenschaftlich-technische Revolution und ihre Probleme ihm bloße Umhüllung einer vorgefaßten Ablehnung des sozialistischen Aufbaus sind, die er mit einer Flucht in die imaginäre Zukunft ideologisch zu retten sucht.

Das maßlose Lobpreisen der konterrevolutionären Aspekte der Entwicklung – besonders zwischen Januar und August 1968 – in der ČSSR, einer Entwicklung, die Garaudy zum „tschechoslowakischen Modell des Sozialismus“ sublimiert, ist ein beredtes Beispiel dafür, daß seine Maßstäbe der Kritik am existierenden Sozialismus im Grunde genommen konservativ und restaurativ sind. Die Periode, in welcher das „tschechoslowakische Sozialismus-Modell“ am Werke war, ist durch den Abbau der sozialistischen Errungenschaften gekennzeichnet. Das hindert Garaudy keineswegs, in der vollen Freiheit für die antisozialistischen Kräfte, die dazu benutzt wurde, den Sozialismus zu desorganisieren und die Werktätigen zu desorientieren, einen der größten Vorzüge dieses „Modells“, ja direkt eine wahre „Renaissance des Sozialismus“ zu sehen. Zum ersten Mal, so [102] meint Garaudy, hätte sich „in der Tat die Überlegenheit der sozialistischen Produktionsverhältnisse“ (und der Verwaltungsarten, die daraus folgen) sowie die „Überlegenheit der sozialistischen Demokratie“ erwiesen.¹⁷ Die Bedeutung dieses „Sozialismus-Modells“ bestehe darin, daß für „das einzige hochentwickelte Land“, das den Übergang zum Sozialismus vollzogen hat, eine angepaßte Form der Verwaltung und der

¹⁵ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 137.

¹⁶ R. Garaudy, *Pour un modele français du socialisme*, S. 178.

¹⁷ Noch in seinem Buch „*Toute la vérité*“, das im Februar 1970 erschien, wiederholt er diese Auffassung, nicht ohne sie mit einer durch nichts mehr gehemmten Verleumdung anderer sozialistischer Länder zu verknüpfen. Siehe R. Garaudy, *Toute la vérité*, Paris 1970.

Demokratie nachgewiesen worden wäre. Da bisher ein „Modell des Sozialismus“ für die hochentwickelten kapitalistischen Länder nicht durchexerziert worden wäre, komme diesem für kurze Zeit verwirklichten „Modell“ die Funktion eines Beispiels zu.

Wie wenig es stimmt, daß die Tschechoslowakei das einzige hochentwickelte kapitalistische Land war, das zum Sozialismus übergang, weiß Garaudy selbst, er wurde auch häufig daran erinnert.¹⁸ In seinen letzten Büchern bezieht er sich auf die DDR nur noch, um ihr Dogmatismus vorzuwerfen. Offensichtlich ist ihm die Kafka-Diskussion 1966, die er selbst als Vorbereitung der späteren Entwicklung in der ČSSR ansieht, in schlechter Erinnerung geblieben.¹⁹ Die DDR zählt Garaudy unter die Länder, die zum „sowjetischen Modell des Sozialismus“ gehören. In einem ganz anderen Sinne aber, als Garaudy meint, war für uns die Erfahrung der Sowjetunion beim Aufbau des Sozialismus unentbehrlich; und daß aus ihrer Erfahrung zu lernen ist, steht außer Frage, sind doch hier zum ersten Mal die allgemeingültigen Gesetzmäßigkeiten des Sozialismus verwirklicht worden. Es hat nichts mit Selbstgefälligkeit zu tun, wenn wir meinen, daß nun unsere Erfahrungen – die Erfahrungen eines den Sozialismus verwirklichenden hochentwickelten ehemals kapitalistischen Landes – anschaulich beweisen, daß diese allgemeingültigen Gesetzmäßigkeiten des Sozialismus tatsächlich allgemeingültig sind, und daß es nicht um das Erfinden „neuer Modelle“ geht, die sich dazu noch als antisozialistisch erweisen, also gar nicht neu sind. Worum es geht, ist, die bereits gewonnene Erfahrung der Sowjetunion und der anderen sozialistischen Länder schöpferisch auf die spezifischen Bedingungen eines jeden Landes anzuwenden. Die bereits gewonnene Erfahrung kann keine Partei und kein Land von der erforderlichen ständigen Entwicklung und weiteren Bereicherung der Theorie des sozialistischen Aufbaus befreien. „Der Sozialismus stellt sich immer mehr als ein ständig sich entwickelndes, äußerst dyna-[103]misches System vielfältiger, reifer gesellschaftlicher Beziehungen dar.“²⁰

Dieses System allseitig zu entwickeln – das ist die Aufgabe, nicht aber der Abbau des Erreichten zugunsten eines nur erträumten „Sozialismus“. Die Erkenntnis, daß sich die Entwicklung des Sozialismus in einer längeren historischen Phase vollziehen wird, kann als Beispiel für eine ständige Bereicherung der marxistisch-leninistischen Theorie des Sozialismus – einer wissenschaftlichen Theorie des Sozialismus – stehen.

Garaudy verlangt, daß man, um zu dem neuen Modell des Sozialismus zu gelangen, das den spezifischen Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Revolution entspricht, endlich zu einer nicht pervertierten Theorie von Marx und Lenin zurückkehren müsse. Kein Marxist-Leninist wird dagegen sein, daß man auf die Arbeiten der Klassiker zurückgreift; doch hat er dann deren wirkliche Lehren im Sinn, nicht aber jene revisionistisch amputierten, geistige Borniertheit als Entdeckerfreude deklarierenden Ableger einer in Wirklichkeit nicht mehr marxistischen Ideologie. Zum aufrichtigen Rückgriff auf die Klassiker ist Garaudy nicht bereit. Marx schrieb: „Die Ursachen, die die Kluft zwischen der Arbeiterklasse und der kapitalistischen Klasse geschaffen haben, sind dieselben in Amerika wie in Europa; die Mittel, diese Kluft auszufüllen, sind gleichfalls dieselben. Infolgedessen wird die Plattform des amerikanischen Proletariats auf die Dauer in dem letzten gesteckten Ziel zusammenfallen mit jener, die nach 60 Jahren der Spaltung und der Diskussionen die anerkannte Plattform der großen Mehrheit des europäischen Proletariats geworden ist. Sie wird als das letzte Ziel die Eroberung der politischen Herrschaft der Arbeiterklasse proklamieren, zum Zwecke der unmittelbaren Aneignung sämtlicher Produktionsmittel ... durch die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit zur gemeinsamen Bearbeitung im Auftrag und zum Nutzen aller.“²¹ So zeigt sich also bei einer näheren Betrachtung, daß die von Garaudy gepriesene „Pluralität von Sozialismus-Modellen“ im Grunde genommen keine Pluralität ist. Denn ihm geht es darum nachzuweisen, daß heute ein ganz anderes „Sozialismus-Modell“ vonnöten wäre, nämlich ein „menschliches Modell“ für die technische Zivilisation. Nur ist dieses Modell kein „Sozialismus-Modell“, denn von einer Beseitigung des Kapitalismus kann nicht ernstlich

¹⁸ Siehe z. B. den Artikel „Où en est Garaudy“ in: „La nouvelle critique“ 30/1970.

¹⁹ Vgl. dazu auch A. Kurella, *Das Eigene und das Fremde*, Berlin! Weimar 1968.

²⁰ W. Ulbricht, *Die Bedeutung des Werkes „Das Kapital“ für die Schaffung des entwickelten gesellschaftlichen Systems des Sozialismus*, Berlin 1967, S. 40.

²¹ Marx/Engels, *Werke*, Bd. 2, S. 631.

gespro-[104]chen werden, wenn sein ökonomisches und politisches Fundament unangetastet bleiben soll. Das „französische Modell des Sozialismus“, das Garaudy beschwört, sieht nicht einmal annähernd diejenigen grundlegenden Veränderungen vor, die Voraussetzung für die Befreiung und allseitige Entwicklung des Menschen sind.

Das von Garaudy entworfene „Sozialismus-Modell“ erweist sich am Ende, trotz Berufung auf die neuesten Erfordernisse der wissenschaftlich-technischen Revolution, als Modell des schon seit Jahrzehnten von den rechtssozialistischen Kräften angestrebten „demokratischen Sozialismus“. Die Verwandtschaft zwischen Garaudys Vorstellung vom Sozialismus und den Vorstellungen der sozialdemokratischen Parteien ist ebensowenig zu übersehen wie ihr gemeinsames Hauptziel: die allmähliche Lostrennung der sozialistischen Länder vom sozialistischen Weltsystem und vom Bündnis mit der Sowjetunion.

3. „Finalisierter Kapitalismus“

Marx und Engels sahen bekanntlich in den kapitalistischen Eigentumsverhältnissen den letzten und vollendeten Ausdruck der auf Klassengegensätzen, auf der Ausbeutung der *einen durch die anderen* beruhenden Erzeugung und Aneignung der Produkte. Nach ihrer Meinung könnten die Kommunisten ihre Theorie „in dem einen Ausdruck“ zusammenfassen: „Aufhebung des Privateigentums“.²² Seitdem 1848 diese Worte im „Manifest der Kommunistischen Partei“ geschrieben wurden, gab es kein revolutionäres Programm der kommunistischen und Arbeiterparteien, das diese Forderung nicht enthalten hätte, keinen realen Übergang zum Sozialismus ohne ihre Verwirklichung.

Bürgerliche und revisionistische Ideologen aber, die bemüht waren, die kapitalistischen Produktionsverhältnisse und ihren konzentrierten Ausdruck, das kapitalistische Eigentum, als ewig, hingegen die Theorie von ihrer notwendigen Abschaffung als falsch hinzustellen, versuchen in den letzten Jahren, das im wesentlichen gleiche Ziel mit anderen Mitteln zu erreichen. An die Stelle einer offenen und direkten Lobpreisung des Kapitals [105] als der einzigen ökonomischen Macht, die Prosperität und Fortschritt garantiere, tritt die nur dem Anschein nach entgegengesetzte Behauptung: seine Abschaffung sei ohne jede Bedeutung für die ökonomische und soziale Entwicklung, denn das Eigentum spiele unter den Bedingungen der modernen Produktion vor allem in den hochindustrialisierten Ländern keine Rolle mehr.²³ Die Macht, die einmal tatsächlich an das Eigentum gebunden gewesen sei – behauptet z. B. der amerikanische Professor der Wirtschaftswissenschaften J. K. Galbraith, dessen Auffassungen Garaudy sehr hoch schätzt –, sei, ohne daß man es bemerkt hätte, „von einem Produktionsfaktor auf den anderen“²⁴ übertragen worden, und zwar vom Kapital auf das „organisierte Wissen“, auf die „Technostruktur“, deren Ziel nicht mehr (wie beim Kapital) der Profit, sondern allein das Überleben des „organisierten Wissens“, der „Technostruktur“ sei.²⁵ Es ist nicht schwer herauszufinden, warum diese Konzeption von so vielen bürgerlichen und revisionistischen Ideologen übernommen wird, bietet sie doch den Schein einer theoretischen Argumentation für die Demobilisierung der Arbeiter in ihrem Kampf für die notwendige Abschaffung des Kapitals.²⁶ Zugleich verschweigt diese Konzeption die *neue* Stufe der Monopolisierung der Wirtschaft in den USA, die Bildung von

²² Vgl. Marx/Engels, Werke, Bd. 4, S. 475.

²³ Vgl. H. Meißner, Konvergenztheorie und Realität, Berlin 1969.

²⁴ J. K. Galbraith, Die moderne Industriegesellschaft, München/Zürich 1968, S. 73 (Garaudy zitiert nach der französischen Übersetzung: J. K. Galbraith, Le nouvel état industriel, Paris 1968).

²⁵ Vgl. H. Heininger, P. Hess, Die Aktualität der Leninschen Imperialismus-Kritik, Berlin 1970, S. 68 ff.

²⁶ Diese Auffassung wurde in Frankreich von J. J. Servan-Schreiber übernommen, der seit einiger Zeit Schlagzeilen in der französischen und westdeutschen Presse macht. Das „Manifest“, das der damalige Direktor der Zeitschrift „Express“, Generalsekretär der Radikalsozialistischen Partei und neuerdings – gefördert von westdeutschen Monopolen – Abgeordneter in der französischen Nationalversammlung, verfaßte, ist als moderne Alternative zum Kommunistischen Manifest gedacht. Es stellt natürlich nicht die Frage nach der Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln. In seinem auch in Westdeutschland übersetzten Buch „Die amerikanische Herausforderung“ bezeichnenderweise mit einem Vorwort F. J. Strauß’ versehen schreibt er: „Die Macht ist kaum an das Eigentum gebunden ... Jeder weiß, daß die Rechte der Aktionäre sich heute auf das Einlösen des Kupons beschränken“ (S. 221). Die Konzeption Galbraith’ wird ausdrücklich als die modernste gepriesen und Galbraith selbst zum „Anreger der amerikanischen Linkskräfte“ befördert, zu denen die KP der USA freilich dann nicht gezählt wird.

„Konglomeraten“, „die weder technisch noch im Hinblick auf den Absatz erforderlich sind“, die eine Erscheinung der Irrationalität, des parasitären Wachstums des Monopolkapitalismus sind.²⁷ Es ist durchaus nicht so, wie J. K. Galbraith behauptet, daß die „Technostruktur“ den Kapitalisten ein gewisses Minimum an Gewinn gewährleistet, um sich Ruhe zu erkaufen; das „organisierte Wissen“²⁸ ist, ob es sich darüber im klaren ist oder nicht, vom Kapital abhängig. Das Kapital war und ist eine mit der politischen Macht verbundene ökonomische Macht, und seine Beseitigung ist die Bedingung jeder wirklichen revolutionären Veränderung in allen kapitalistischen Ländern. Die Eigentumsfrage war und ist „die Grundfrage der Bewegung“.²⁹

Die imperialistische Ideologie reflektiert, wenn sie die wissenschaftlich-technische Revolution als grundlegenden Prozeß der Epoche hinstellt, apologetisch verzerrt die Tatsache, daß die Entwicklung der Produktivkräfte, die Konzentration der Produktion eine Stufe erreicht hat, die die kapitalistische Gesellschaftsform überflüssig macht. Die wissenschaftlich-technische [106] Revolution ist unter kapitalistischen Bedingungen der praktische Beweis dafür, daß die „große geschichtliche Seite des Kapitals“, seine „historische Bestimmung“ längst erledigt sind. Sie ist die äußerste Grenze, innerhalb derer kapitalistische Aneignung vor sich gehen kann. Es ist der Abgesang des „produktiven Kapitals“, über den Marx schrieb: „Die *Surplusarbeit der Masse* hat aufgehört Bedingung für die Entwicklung des allgemeinen Reichtums zu sein, ebenso wie die *Nichtarbeit der Wenigen* für die Entwicklung der allgemeinen Mächte des menschlichen Kopfes. Damit bricht die auf dem Tauschwert ruhende Produktion zusammen, und der unmittelbare materielle Produktionsprozeß erhält selbst die Form der Notdürftigkeit und Gegensätzlichkeit abgestreift.“³⁰ Das aber ist nichts anderes als der Prozeß der sozialistischen Revolution, in dem die Arbeiterklasse die Produktionsverhältnisse revolutionieren und „ihre Surplusarbeit sich aneignen muß“. Der Selbsterhaltungstrieb zwingt die imperialistische Ideologie, die wissenschaftlich-technische Revolution auf technisch-ökonomische Vorgänge, auf die Entwicklung mechanisch verstandener Produktivkräfte einzugrenzen und sie von der Änderung der Eigentumsverhältnisse loszulösen. J. Fourastié fragt: „Genügt es schon, das Privateigentum an Produktionsmitteln abzuschaffen ...? Tatsächlich drehen sich die meisten Probleme, die den Menschen der Zukunft beschäftigen, wenig um das Privateigentum an Produktionsmitteln.“³¹ „Zunächst“ – gesteht er – „haben wir gelernt, daß eine Gesellschaft noch ganz andere Unvollkommenheiten aufweisen kann und in der Tat auch aufweist als die des Eigentumsvorrechtes, und daß es mithin nicht genügt, dieses Vorrecht abzuschaffen, um eine vollkommene Gesellschaft zu haben; ja wir sind nicht einmal sicher, daß man es wirklich tun soll ... Wir glauben also heute nicht mehr wie unsere Vorfahren, daß die Gesellschaft durch eine Revolution vollkommen wird. Wir trachten nur noch nach sehr unvollkommenen Gesellschaften, die schrittweise auf Grund zahlreicher empirischer Reformen, selektiver Maßnahmen, Gesetze und Verordnungen verschiedenster Art besser wird.“³²

Garaudy geht offensichtlich von Galbraith' und ähnlichen Konzeptionen über den gegenwärtigen Kapitalismus aus. Der Abschnitt „Die Vereinigten Staaten und die Konsequenzen der neuen wissenschaftlich-technischen Revolution“ seines Buches [107] *Le grand tournant du socialisme*“ ist hierfür beispielhaft. Denn ohne ausdrücklich den Grundwiderspruch zwischen Arbeit und Kapital zu verneinen, stellt er doch Programme auf für eine „Verbesserung“ des Kapitalismus, die das kapitalistische Eigentum, die ökonomische Grundlage der Ausbeutung, unberührt lassen.³³ Als wäre es möglich, irgendwelche „neuen“ Widersprüche des Kapitalismus im Interesse der Arbeiter zu lösen, ohne ihre Verflechtung mit dem Widerspruch zwischen Arbeit und Kapital zu beachten! Die Berufung auf die wissenschaftlich-technische Revolution dient ihm auch in diesem Falle als Rechtfertigung für das Umherirren zwischen der durch die Brille der modernen bürgerlichen Theorien von der „postindustriellen Gesellschaft“ gesehene Realität und utopischen Träumen von einer Zukunft, in welcher die

²⁷ Vgl. die Rede Gus Haus in: Internationale Beratung der Kommunistischen und Arbeiterparteien, Moskau 1969, S. 533.

²⁸ J. K. Galbraith, *Die moderne Industriegesellschaft*, S. 73 f.

²⁹ Marx/Engels, *Werke*, Bd. 4, S. 493.

³⁰ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Rohentwurf), S. 593, auch 231.

³¹ J. Fourastié, *Die 40.000 Stunden*, S. 28, 27.

³² Ebenda, S. 39.

³³ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 89-91.

„Autonomie des Arbeiters“ ohne den Kampf um seine ökonomische Emanzipation vom Kapital, ohne den Kampf gegen das kapitalistische Eigentum erreicht wird.

Freilich findet man in diesem Buch, wie auch in späteren Äußerungen Garaudys, genug Sätze, in denen die Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln als erste Bedingung für die Abschaffung der Entfremdung bezeichnet wird.³⁴ Allein, sie stehen als Sätze von sekundärer Bedeutung *neben* Ausführungen, in denen diese „erste Bedingung“ umgangen oder unterschätzt wird. Sie wirken eher wie verstreute Anmerkungen, die die Angst vor der eigenen Courage reflektieren. Verflochten in einen technokratischen Theorien verpflichteten Grundzusammenhang, erinnert die klassenkämpferische Reminiszenz an die theistischen Reflexionen aufgeklärter Religionskritik. Garaudys marxistische Phrasen werden nie zum Wesentlichen, sie bleiben das Zufällige innerhalb seiner revisionistischen Generallinie. Denn was ist der moderne Revisionismus? Er treibt im Kielwasser einer sich selbst partiell sozialistisch gebärdenden bürgerlichen Ideologie, er scheint daher seine Vorgänger von links überholen zu wollen; um so weniger kann er *den* Sozialismus in Frage stellen, im Gegenteil, er gibt seine kleinbürgerliche Kapitulation vor den ersten Problemen der Epoche als den „linken“ Sozialismus aus. Dieser „linke“ Sozialismus aber ist tatsächlich die Kritik des wirklichen Sozialismus. Daher auch Garaudys Hinweis auf das ständige Sich-selbst-Überholen der sozialistischen Revolutionen, wenn sie nicht in „caesarische Perversio-[108]nen“, „Sklerosen der Bürokratie“ und „zufriedenen Dogmatismus“ geraten sollen.³⁵

Der moderne Revisionismus kann nicht über die durch den wirklichen Sozialismus gesetzten Grenzen hinausgehen. Man darf von ihm nicht die erklärte Absage an den Sozialismus erwarten, man darf nicht überrascht sein, wenn er an Schärfe in seiner Kapitalismus-Kritik die „linke“ bürgerliche Ideologie übertrifft und gerade auf diesem Gebiet an der marxistischen Phrase festhält. Das Kennzeichen des modernen Revisionismus ist die Verkehrung der Proportionen. Sie ist bei Garaudy exemplarisch durchgeführt. Er vollzieht die Revision des Marxismus nicht, indem er *den* Sozialismus aufgibt oder den Kapitalismus als mögliche Gesellschaftsordnung akzeptiert. Was ihn zum Revisionisten macht, ist vielmehr die Tatsache, daß ihm die Kritik des wirklichen Sozialismus wichtiger wird als der ideologische Klassenkampf gegen den Kapitalismus. Den Kapitalismus will er natürlich nicht verewigt, sondern er will ihn beseitigt wissen. Daher bisweilen die Besinnung auf die Rolle der Produktionsverhältnisse, des Klassenkampfes usw. Doch wird ihm bei Betrachtung des realen Sozialismus mindestens ebenso unbehaglich. Der erst zu verwirklichende Sozialismus soll ein ganz anderer sein als der existierende. Bei Garaudy kündigt sich dies nicht nur in seiner Geringschätzung der Produktionsverhältnisse an, sondern noch deutlicher darin, daß er den marxistisch-leninistischen Begriff von der ökonomischen Gesellschaftsformation aufgibt und durch den der Zivilisation ersetzt. Innerhalb einer der Konvergenztheorie angenäherten Konzeption wird die Geschichte zu einer Folge von Zivilisationsstadien erklärt. Im gegenwärtigen Zivilisationsstadium wird die von ihrem konkreten sozialökonomischen Zusammenhang losgelöste wissenschaftlich-technische Revolution zur Triebkraft im Zivilisationsprozeß. Die verkehrte Epochenbestimmung Garaudys hat zur Folge, daß ihm als Kriterium des gesellschaftlichen Fortschritts nicht mehr der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus erscheint, sondern vielmehr die Bewegung von der „industriellen“ zur „wissenschaftlich-technischen Zivilisation“. Kein Marxist wird bestreiten, daß in der heutigen kapitalistischen Gesellschaft neue Widersprüche entstehen oder entstanden sind. Das wurde – was Garaudy nicht wahrhaben will – auch von der Internationalen Moskauer Beratung im Juni 1969 nicht ver-[109]schwiegen. Wer sich die Mühe macht, die Dokumente zu lesen, wird daran nicht zweifeln. In ihrem Hauptdokument heißt es: „Es spitzen sich nicht nur alle bisherigen Widersprüche des Kapitalismus zu, sondern es entstehen auch neue.“³⁶ Das Eigentliche, womit Garaudy nicht einverstanden ist, was er im Grunde nicht versteht, ist, daß die neuen Widersprüche des Kapitalismus, die er registriert, mit dem grundlegenden

³⁴ Von den neuesten Äußerungen Garaudys muß vor allem die Sendung der Radiodiffusion et Télévision Française: „Christen und Marxisten vor der modernen Welt“, die am 19. Mai 1970, also unmittelbar nach seinem Ausschluß aus der Französischen Kommunistischen Partei, übertragen wurde, erwähnt werden.

³⁵ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 48.

³⁶ Internationale Beratung der kommunistischen und Arbeiterparteien Moskau 1969, S. 22.

Widerspruch zwischen Arbeit und Kapital zusammenhängen. Garaudy verfällt der Illusion, daß der beginnende Prozeß der wissenschaftlich-technischen Revolution das Wesen des Kapitalismus schon verändert habe (oder es zumindest bald verändern würde). Anders wäre es nicht zu erklären, daß er diese neuen Widersprüche getrennt vom Grundwiderspruch des Kapitalismus behandelt oder ihnen vielmehr den Vorrang vor dem Grundwiderspruch des Kapitalismus gibt, einem Widerspruch, den er verwischt und dessen Bedeutung er abwertet, wenn er ihn auch nicht direkt negiert. Daher erfaßt Garaudy – und hier steht er im Widerspruch zu den Feststellungen der Moskauer Beratung – nicht mehr den *Klasseninhalt* der neuen Widersprüche, die die wissenschaftlich-technische Revolution hervorruft. Die angebliche Anwendung der marxistischen Theorie auf die neue Wirklichkeit des Kapitalismus ist bei Garaudy eine Absage an die Klassenposition.

Es ist mit Recht vermerkt worden, daß mehr Daten über die Klassenkämpfe in Amerika in den „Western“ J. Fords und A. Manns zu finden seien als in der Beschreibung, die Garaudy im Kapitel „Die Vereinigten Staaten und die Konsequenzen der neuen wissenschaftlich-technischen Revolution“³⁷ bietet.

Was setzt Garaudy an die Stelle des von ihm in der Sprache der erbitterten Antikommunisten kritisierten Programms der Kommunistischen Partei Amerikas, in welchem er „mehr ein Propagandaorgan der Oktoberrevolution“³⁸ sieht? Die „Verschiebung der Widersprüche des Kapitalismus“³⁹ sei so bedeutend, daß die Analysen Marx' und, wie man annehmen könne, auch Lenins auf den amerikanischen Kapitalismus nicht mehr zuträfen. Sein Programm für die USA – das sich auf die Analysen J. K. Galbraith', M. Harringtons (dessen Buch „den Präsidenten Kennedy tief beeindruckt hat“⁴⁰, sic!), F. Lundbergs, G. W. Domhoffs u. a. bürgerlicher Ideologen stützt – ist das [110] Programm eines „finalisierten Kapitalismus“, einer „Humanisierung des Systems“⁴¹, einer Blütezeit der USA.

Dieses Programm sei durchführbar, ohne die Prinzipien und die grundlegenden Gesetze des Regimes in Frage zu stellen, behauptet Garaudy. In diesem einen Satz kommt zum Ausdruck, und zwar klar und deutlich, zu welchem Zweck „die Verschiebung der Widersprüche“ von ihm so hochgespielt wird. Nicht nur *ein* amerikanischer Präsident hat versprochen, ohne Klassenkampf „die Industrialisierung des Südens“, eine neue Investitionspolitik „in Richtung der kollektiven Bedürfnisse“ durchzuführen und „Hilfe für die Länder der dritten Welt“ zu leisten. Garaudys Programm des „finalisierten Kapitalismus“ ist, betrachtet man die Geschichte Amerikas in den letzten vier Jahrzehnten, keine Neuheit. In keinem Land wird sich die imperialistische Bourgeoisie freiwillig von ihrer ökonomischen und politischen Herrschaft trennen, auch wenn noch so viele „humanistische“ Programme für den „finalisierten Kapitalismus“ aufgestellt werden sollten. Garaudy fragt sich aber nicht, *warum* diese Programme nicht realisiert wurden und *wessen* Macht es verhindert hat! Wozu auch, hat doch eine „Verschiebung“ stattgefunden. Nur ist diese Verschiebung nicht „die Verschiebung der Widersprüche des Kapitalismus“, sondern vielmehr die „Verschiebung“ der Widersprüche im Garaudy-schen Kopf.

Die bürgerliche Presse behauptet seit Jahren, Garaudy habe anderen Kommunisten gegenüber den Vorzug, die wirklichen Probleme zu entdecken, die er zum Besten der Menschheit zu lösen versuche. Nur sind die Probleme, die er stellt, diejenigen, die die bürgerliche Ideologie ihm zuschiebt, und er „löst“ sie nicht zum Besten der Menschheit überhaupt, sondern konservativ in bezug auf die gegenwärtige kapitalistische Gesellschaft und konterrevolutionär in bezug auf die existierenden sozialistischen Länder. Das Ideal, das Garaudy für die USA vorschwebt, ist nichts anderes als – wie Marx über ähnlich geartete Vorschläge schrieb – „der Reflex der gegenwärtigen Welt“, und er ahnt nicht, „daß es infolgedessen total unmöglich ist, die Gesellschaft auf einer Basis rekonstruieren zu wollen, die selbst nur der schönere Schatten dieser Gesellschaft ist. In dem Maße, wie der Schatten Gestalt

³⁷ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 58-93.

³⁸ Ebenda, S. 73.

³⁹ Ebenda, S. 59.

⁴⁰ Ebenda, S. 66.

⁴¹ Ebenda, S. 93.

annimmt, bemerkt man, daß diese Gestalt, weit entfernt, ihre erträumte Verklärung zu sein, just die gegenwärtige Gestalt der Gesellschaft ist“⁴². [111]

4. Volkseigentum oder Selbstverwaltung

Garaudy ergänzt die in seiner Analyse trotz entgegengesetzter Behauptung vorhandene Unterschätzung der Funktion des kapitalistischen Eigentums durch die Kritik am sozialistischen Eigentum. Zwar gibt er vor, nur eine Form desselben zu kritisieren, nämlich das Staatseigentum, auf welchem, wie er glaubt, das „sowjetische Sozialismus-Modell“ aufbaut.⁴³ Im Grunde genommen, und das läßt sich nachweisen, liegt hier eine Unterschätzung der Eigentumsfrage sowohl für den Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus wie auch für den Aufbau der entwickelten sozialistischen Gesellschaft vor.

Die Verstaatlichung sei für die Sowjetunion und die anderen ökonomisch zurückgebliebenen Länder, die zum Aufbau des Sozialismus übergegangen sind, das effektivste Mittel vornehmlich der Industrialisierung gewesen. Es sei hier noch einmal daran erinnert, daß Garaudy den wesentlichen Unterschied zwischen der sozialistischen und der kapitalistischen Industrialisierung übersieht und die Aufgaben, die der Sozialismus auf diesem Gebiet zu lösen hat – auch in den kapitalistisch hochindustrialisierten Ländern – verkennt. Die sozialistische Umgestaltung verlangt in *jedem Land*: Beseitigung der Disproportionen in der Produktionsstruktur, planmäßige Gestaltung der Industriezentren, Liquidierung der Disproportionen in der technischen Ausrüstung der verschiedenen Industriezweige und Betriebe und Schaffung rationeller, den Erfordernissen des Sozialismus entsprechender ökonomischer Beziehungen zwischen den Betrieben und Wirtschaftszweigen.⁴⁴ Die Existenz von Disproportionen gibt in einem anderen Zusammenhang selbst Garaudy zu, wenn er über die USA spricht. Nur glaubt er, sein „finalisierter Kapitalismus“ könne diese Disproportionen abschaffen, wofür er außer den Analysen bürgerlicher Ideologen und Wirtschaftstheoretikern keinen Beweis hat. Es geht nicht nur darum, daß der sozialistische Staat „Spielregeln schaffen soll“, die eine Wiederherstellung des kapitalistischen Eigentums verhindern, wie Garaudy verlangt.⁴⁵ Seine Aufgabe besteht eben *auch* in der Durchführung der sozialistischen Industrialisierung, die der kapitalistischen im obigen Sinne überlegen ist. Keinem Land, das zum Sozialismus übergeht oder übergehen wird, bleibt diese Aufgabe erspart.

[112] Das sozialistische Staatseigentum, das Garaudy schon *aus Prinzip* ablehnt, ist keinesfalls eine Notlösung für ökonomisch zurückgebliebene Länder, die aus historischen Gründen früher als andere Länder zum Aufbau des Sozialismus übergegangen sind. Garaudy versucht stets, sich auf Marx und Lenin zu berufen. Die Klassiker aber haben – was er nicht wahrhaben will – stets das eine wiederholt: „Das Proletariat wird seine politische Herrschaft dazu benutzen, der Bourgeoisie nach und nach alles Kapital zu entreißen, alle Produktionsinstrumente in *den Händen des Staates, d. h. des als herrschende Klasse organisierten Proletariats* (Hervorhebung – d. Verf.) zu zentralisieren ...“⁴⁶ Dieser in den Programmen der sozialistischen Parteien enthaltene Satz stammt von Marx und Engels und wurde im „Manifest der Kommunistischen Partei“ niedergeschrieben, wie Garaudy ohne Zweifel weiß. Allerdings ist es für ihn bequemer, das verstaatlichte Eigentum als eine nur ökonomisch zurückgebliebenen Ländern angemessene Form des Eigentums an Produktionsmitteln hinzustellen! Selbst die gefährliche Nähe zur offen antikommunistischen Verleumdung der „Verstaatlichung“ oder genauer: des sozialistischen Staatseigentums scheint Garaudy nicht zu stören, glaubt er doch seine Haltung dadurch gerechtfertigt, daß er in stereotyper Wiederholung die Notwendigkeit eines gesellschaftlichen sozialistischen Eigentums betont, das er allerdings nur ungenau zu definieren weiß.

⁴² Marx/Engels, Werke, Bd. 4, S. 105. Bezeichnend ist auch, daß Garaudy, um die gegenwärtige spätkapitalistische Gesellschaft zu charakterisieren, solche Termini wie „monarchie patronale“, „société monarchique“ usw. benutzt. Dabei liegt der Akzent auf der Hierarchie in der Leitung des Staates, während die ökonomische Ausbeutung im Schatten bleibt. Vgl. *Le grand tournant du socialisme*, S. 254, 271 u. a. Vergeblich sucht man bei Garaudy den Begriff „staatsmonopolistischer Kapitalismus“, um so öfter aber begegnet einem die diffuse Vorstellung von einer „postindustriellen Gesellschaft“ (ebenda, S. 59).

⁴³ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 173.

⁴⁴ Politische Ökonomie des Sozialismus und ihre Anwendung in der DDR, S. 137 ff.

⁴⁵ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 173.

⁴⁶ Marx/Engels, Werke, Bd. 4, S. 481.

Garaudy bestreitet im Grunde genommen, daß sozialistisches Staatseigentum an Produktionsmitteln gesellschaftliches Eigentum ist, das allein die Bedingungen für die Identität von Produzent und Eigentümer schafft. Er stellt sogar die entgegengesetzte Behauptung auf: es sei die Grundlage für „neue Formen der Entfremdung“⁴⁷, eine Behauptung, die ihn mit H. Marcuse – den er widerlegen will – wieder verbindet.⁴⁸ Da der sozialistische Staat die Gesamtbedingungen, unter denen die Produzenten die Produktionsmittel in Bewegung setzen, gestaltet, hat er sich nach Meinung Garaudys zuungunsten des „wahren“ Sozialismus verwandelt. Die Gestaltung der Gesamtbedingungen sei in Wahrheit nicht des Staates, sondern der Produzenten Aufgabe. Den sozialistischen Staat und die sozialistischen Produzenten stellt Garaudy einander in derselben Art gegenüber wie Kapital und ausgebeutete Arbeiter. Der sozialistische Staat, [113] in dem die Produzenten sich organisieren, ist bei ihm als „Apparat“ ein Organ, das über den Produzenten steht.

Freilich muß Garaudy bei dieser Art der Betrachtung die Frage, wie die Produzenten als organisiertes Ganzes in Erscheinung treten, umgehen. Unterscheidet sich doch der Aufbau des Sozialismus von der Entstehung vorhergehender Gesellschaftsformationen dadurch, daß die Werktätigen *bewußt* ihre eigenen Produktivkräfte zu dem machen, was sie wirklich sind: zur treibenden Kraft der gesellschaftlichen Entwicklung. Die bewußte Gestaltung des Sozialismus kann nicht auf das *individuell* bleibende Bewußtsein vom gesteckten Ziel reduziert werden, sondern verlangt den Gesamtplan und den Gesamtwillen. Daß diese Aufgabe nicht von einzelnen autonomen Gruppen oder gar von Individuen gelöst werden kann, ist selbstverständlich oder müßte doch selbstverständlich sein.⁴⁹

Der Gesamtplan und der Gesamtwillen sind sowohl für die Entwicklung der Produktivkräfte wie auch für die richtige Gesellschaftsentwicklung, für die Entwicklung der Produktionsverhältnisse in ihrer Beziehung zu den sich entwickelnden Produktivkräften, für die Gestaltung des entwickelten sozialistischen Systems notwendig. Nicht nur für das „sowjetische Sozialismus-Modell“ ist der Gesamtplan und der Gesamtwillen erforderlich, nicht nur für die Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Sozialismus, sondern auch für die Weiterentwicklung des Sozialismus auf eigener Grundlage.

Der sozialistische Staat, dessen Macht sich auf das Volkseigentum stützt, ist eine unerläßliche Voraussetzung für die planmäßige Leitung der sozialistischen Gesellschaft. Dadurch, daß die Produzenten nicht nur Miteigentümer ihres eigenen Betriebes sind, sondern gleichzeitig Miteigentümer des gesamten staatlichen, des Volkseigentums, werden die unumgänglichen Bedingungen dafür geschaffen, die Werktätigen, die Produzenten über den eigenen Arbeitsplatz, über den eigenen Betrieb hinaus blicken und in volkswirtschaftlichen Maßstäben denken und handeln zu lehren. Die allseitige Aneignung der gesellschaftlichen Verhältnisse durch die Individuen, die Fähigkeit, „die Herrschaft der Individuen über Zufälligkeiten und die Verhältnisse zu setzen“ und die gemeinschaftlichen Beziehungen der eigenen gemeinschaftlichen Kontrolle der „universal entwickelten Individuen“ zu unterwerfen – das sind

⁴⁷ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 107.

⁴⁸ Vgl. H. Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, Neuwied (West-)Berlin 1964, S. 89 ff.

⁴⁹ Lenin wird öfter von Garaudy zitiert, meistens aber nur als „Bestätigung“ für seine revisionistischen Auffassungen. Um das erreichen zu können, ist Garaudy gezwungen, *erstens* die zitierten Texte aus dem politischen und historischen Kontext, in welchem sie bei Lenin stehen, herauszunehmen, und *zweitens* Sätze auszulassen, die ihm einfach nicht passen. Hier ein Beispiel, das für viele steht: In seinem Buch „*Le grand tournant du socialisme*“ bringt er auf Seite 102 folgendes Lenin-Zitat: „Als wir die Arbeiterkontrolle einführten ... wollten (wir) zeigen, daß wir nur einen Weg anerkennen – den Weg der Umgestaltung von unten, den Weg, auf dem die Arbeiter selbst von unten her die neuen Grundlagen der wirtschaftlichen Verhältn[is]se schaffen ... Wir kennen die Schwierigkeiten unseres Werkes sehr gut, aber wir erklären, daß nur derjenige ein wirklicher Sozialist ist, der diese Arbeit in Angriff nimmt und sich dabei auf die Erfahrung und den Instinkt der werktätigen Massen stützt“ (W. I. Lenin, *Werke*, Bd. 26, S. 468). Die beiden Auslassungen im Text sind nicht nur aus Gründen der Kürzung vorgenommen worden. Die erste: „wußten wir, daß bis zu ihrer Ausbreitung über ganz Rußland nicht wenig Zeit vergehen werde ...“ kann auch zufällig vorgenommen worden sein, die zweite jedoch keineswegs, denn hier hat Lenin etwas behauptet, womit Garaudy nicht einverstanden ist, ja, was er geradezu bekämpft. Lenin fügt nämlich auch hier hinzu: „Dazu ist nicht wenig Zeit erforderlich.“ Und in dem folgenden Paragraphen, der durch die Art der Zitierung Garaudys gar nicht wiedergegeben wird, betont er: „*Von der Arbeiterkontrolle gingen wir zur Schaffung des Obersten Volkswirtschaftsrates über. Nur diese Maßnahme zusammen mit der Nationalisierung der Banken und der Eisenbahnen, die in den nächsten Tagen erfolgen wird, gibt uns die Möglichkeit, den Aufbau der neuen sozialistischen Wirtschaft in Angriff zu nehmen.*“ Diese Zitierweise findet man zur Genüge bei Garaudy. Wir lehnen solche Berufung auf Lenin ab, die zwar Details übernimmt, aber die Richtung seines Denkens nicht akzeptiert.

Erfordernisse, [114] deren Aktualität (nicht für eine ferne Zukunft, sondern für den heutigen Aufbau des Sozialismus) kein Marxist-Leninist bestreiten wird. Macht man sich die Mühe, die Programme der kommunistischen Parteien in den sozialistischen Ländern zu studieren, wird man feststellen, daß das Problem des bewußten, planmäßigen, kollektiven Zusammenwirkens der Individuen bei der Gestaltung und Kontrolle ihrer eigenen Gemeinschaftsbeziehungen kein Randproblem ist. Wenn im Zusammenhang mit der Gestaltung des entwickelten gesellschaftlichen Systems des Sozialismus dieses Problem ausdrücklich in den Mittelpunkt gestellt wurde, so ist das verständlich. Geht es doch darum, die Wechselbeziehungen zwischen allen Formen gesellschaftlicher Verhältnisse wissenschaftlich zu durchdringen, um sie praktisch gestalten zu können. Denn die Herausbildung der sozialistischen Verhältnisse ist ein Prozeß, der mit der Schaffung des sozialistischen Eigentums nicht abgeschlossen ist.

50 Jahre nach der Revolution – beklagt sich Garaudy – seien gewisse Probleme der sozialistischen Demokratie noch nicht gelöst.⁵⁰ Er ignoriert dabei völlig die Praxis der ständigen Vervollkommnung der sozialistischen Demokratie. Er übersieht die systematische Arbeit an der Qualifizierung der Werktätigen für die Mitarbeit und das Mitregieren in den sozialistischen Ländern. Diese Qualifizierung ist eine notwendige Voraussetzung, will man die sozialistische Demokratie verwirklichen. Auch in dieser Periode wird nicht nur Disziplin und schon gar nicht eine nur passive Rolle der Werktätigen erwartet, sondern vielmehr Initiative und Schöpferum eines jeden. Es ist von Grund auf falsch, die verschiedenen Perioden einander gegenüberzustellen, und es ist eine Illusion zu glauben, daß entfaltetes Schöpferum und Initiative Disziplin und Leitung ausschließen. Die kontinuierliche, geplante Entwicklung der sozialistischen Demokratie und die Durchsetzung der qualifizierten Kontrolle aller gesellschaftlichen Prozesse durch die Werktätigen sind Aufgaben, deren Lösung Zeit und Anstrengung kostet. Mit schönen Worten und Empörung über vorhandene Unvollkommenheit wird dieser Prozeß keinen Schritt weiter vorangetrieben.

Das Volkseigentum *ermöglicht* nicht nur die Entwicklung der Eigeninitiative, der Eigenverantwortung der Produzenten und Produzentenkollektive, sondern *fordert* diese Entwicklung. Das Bewußtsein der Eigenverantwortung wächst ständig, es wird [115] gefördert, und die sozialistischen Gesetze fixieren die Verantwortlichkeit der Betriebskollektive für die sozialistischen Betriebe, deren Miteigentümer sie sind. Jedoch muß sie – die Verantwortlichkeit für den einzelnen Betrieb – in ihrer Wechselwirkung mit der Verantwortlichkeit der Werktätigen, für das Ganze verstanden werden.⁵¹ Der Vorwurf Garaudys, die sozialistischen Länder hätten sich auf die Fragen des Eigentums an den Produktionsmitteln konzentriert, hätten darüber jedoch die Kontrolle vergessen, beruht auf einer von Garaudy erst erfundenen undialektischen Trennung von Eigentum und Kontrolle. Genauso wie seine Hoffnung, ein „finalisierter Kapitalismus“ könne trotz Kapital, trotz kapitalistischer Eigentumsverhältnisse eine gewisse Kontrolle und Autonomie des Produzenten zulassen, gründet seine Forderung nach Kontrolle der sozialistischen Produktion durch die Produzenten auf einer Unterschätzung des Zusammenhangs zwischen sozialistischem Eigentum und schöpferischer Initiative und Verantwortung der Produzenten. Die Feststellung, daß die universal entwickelten Individuen „kein Produkt der Natur, sondern der Geschichte“ sind, gilt nicht nur für die vorsozialistische Entwicklung, sondern für die gesamte Periode des Aufbaus des Sozialismus. Die „direkte Demokratie“⁵², die Garaudy vermißt, ist das Korrelat seines „autonomen Arbeiters“, den es im Sozialismus ebensowenig geben kann wie seine illusionäre Selbstverwaltung. Wir wiederholen: Es geht Garaudy nicht darum, daß die sozialistischen Produzenten ihre Rechte noch nicht immer und noch nicht völlig wahrnehmen, es geht ihm nicht darum, mehr als andere Autoren die Schwierigkeiten eines Prozesses zu betonen. Es geht ihm vielmehr darum nachzuweisen, daß das Prinzip des sozialistischen Eigentums an und für sich falsch ist, daß das sozialistische Staatseigentum kein gesellschaftliches, kollektives Eigentum ist. Was gesellschaftliches Eigentum ist, erklärt er indessen nicht. Wie und in welcher Form die Produzenten als

⁵⁰ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 119.

⁵¹ Das Problem der kategorialen Fixierung dieses Verhältnisses wird in der sozialistischen Literatur zur Zeit diskutiert. Vgl. H. Kirsch/D. Noske: Eigentümersein und Eigentümerbewußtsein – Zur Grundfrage der kommunistischen und Arbeiterbewegung, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 6/1970.

⁵² R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 273-274.

gesellschaftliche Eigentümer organisiert sind, darüber sagt er nichts. Er drückt sich höchst nebelhaft aus, wenn er behauptet, das gesellschaftliche Eigentum dürfe nicht vom Staat, sondern müsse von Betriebskollektiven verwaltet werden, wobei er ausdrücklich betont, daß diese nicht die Eigentümer der Produktionsmittel und der Arbeitskraft seien. In welcher Form nimmt aber die Gesellschaft als Ganzes ihr Eigentümerrecht [116] wahr? Das ist ein Problem; über das Garaudy sich ausschweigt. Seine Hauptforderung ist die Selbstverwaltung der Betriebe. Da er das Problem des gesamtgesellschaftlichen Eigentums völlig ausklammert, ist diese Forderung gekoppelt mit der Forderung nach Verwandlung des Volkseigentums in delegiertes Gruppeneigentum, sie ist gekoppelt mit der Forderung nach Abbau der zentralen (weil staatlichen) Planung und Leitung. Das gesellschaftliche Eigentum reduziert sich so auf die Kontrolle der Betriebe, Universitäten, Schulen usw. durch die Belegschaft – die Macht im Staate bleibt sich selbst überlassen. Garaudy ahnt zwar die Notwendigkeit einer volkswirtschaftlichen Integration und auch eines durch den Produzenten wahrnehmbaren Rechts als Miteigentümer des Volkseigentums, aber er kann sie nicht näher bestimmen, oder sie bleiben anarchisch, weil er den Staat oder auch eine andere Organisationsform ablehnt.

Garaudy stellt dem sozialistischen Volkseigentum und dem demokratischen Zentralismus das nicht näher definierte gesellschaftliche Eigentum und die Selbstverwaltung als Momente eines „Sozialismus-Modells“ für hochentwickelte kapitalistische Länder entgegen. Wenn es wirksam werde, sei das „Hauptproblem“ („le problème majeur“) des „Sozialismus-Modells“, nämlich „der mögliche Widerspruch zwischen der Wissenschaftsorganisation und der Autonomie des Arbeiters“, lösbar.

Gleichzeitig will er sich aber von den bürgerlichen Illusionen einer „Partizipation“ und anarcho-syndikalistischen Arbeiterselbstverwaltung distanzieren. Die Grenzen bleiben unklar, denn die Synthese, die er tatsächlich durchzuführen versucht, erfolgt gleichsam in Proudhonscher Manier; sie ist „ein zusammengesetzter Irrtum“. Überhaupt ist die Verwandtschaft zwischen beiden Methoden, die Realität zu analysieren, größer, als man erwartet, obwohl Garaudy gegen einen solchen Verdacht schon vorbeugend protestiert. Garaudy imitiert die theoretische Haltung Proudhons, wie sie Marx im Brief an Annenkow und im „Elend der Philosophie“ auseinandersetzt.

Man braucht nur Proudhons „Kategorien“ durch Garaudys „Entwurf“ zu ersetzen, mit dem er der Geschichte entgegentritt und in dem sich die schöpferische Initiative und die historische Aktivität seines geschichtlichen Subjekts bereits verausgabt hat. Statt der Analyse der objektiven historischen Gegebenheiten [117] maßt er sich deren Korrektur an und stellt ein moralisierendes Postulat auf. Auch für Garaudy gilt, was Marx für Proudhon konstatiert hat: die Unfähigkeit, die objektive historische Entwicklung zu begreifen. Nur muß hinzugefügt werden, daß sich bei Garaudy politische Böswilligkeit damit verbindet.⁵³

Marx, Engels und Lenin haben – worauf in der marxistisch-leninistischen Literatur des öfteren hingewiesen wurde – den Gedanken theoretisch begründet, daß mit der Selbstverwaltung einzelner Kollektive der gesamtgesellschaftliche Entwicklungsprozeß im Sozialismus noch nicht bewußt beherrscht und geleitet werden kann, daß diese Aufgabe nur durch die gesamte, demokratisch organisierte und durch die marxistisch-leninistische Partei geführte Arbeiterklasse mit ihren Verbündeten bewältigt werden kann, die den Gesamtprozeß im Interesse der sozialistischen Gesellschaft nach einem wissenschaftlich fundierten Gesamtplan lenkt und leitet.

Die Selbstverwaltung kleiner Kollektive liefert die gesellschaftliche Gesamtentwicklung der Spontaneität aus. Sie hemmt dadurch den Fortschritt der Produktivkräfte und die weitere Entwicklung der Produktionsverhältnisse und damit auch die Verwirklichung der humanistischen Ziele des Sozialismus, die Garaudy bloß deklariert.

5. Historische Mission der Arbeiterklasse oder neuer „historischer Block“?

Das Thema „Veränderung“ hat seit einigen Jahren in der gesamten bürgerlichen Ideologie – von der offen antikommunistischen bis zur sich liberal gebärdenden, vom rechten Opportunismus bis zu

⁵³ Vgl. dazu Marx/Engels, Werke, Bd. 4, S. 144; Bd. 27, S. 61.

„linken“ Strömungen – Hochkonjunktur. „Mutation“, „Transformation“, „Wandel“, „Metamorphose“ (sogar „Metamorphose, deren historische und menschliche Auswirkungen dramatischer sein werden als die der französischen und der bolschewistischen Revolution“ [Z. Brzeziński]) sind die Schlagworte, die über die Ausweglosigkeit des Imperialismus hinwegtäuschen sollen. Hinter der Euphorie der „Veränderung“ in der bürgerlichen Ideologie versteckt sich die Angst vor dem sich [118] wirklich vollziehenden revolutionären Prozeß unseres Jahrhunderts, vor dem revolutionären Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus. Die „Veränderungen“, die die bürgerlichen Ideologen meinen, lassen die ökonomische und politische Macht des Kapitals unberührt. Genauer gesagt: sie sind darauf gerichtet, diese Macht zu unterstützen, sie zu verewigen. Sicherlich ist von der Bourgeoisie auch nicht zu erwarten, daß sie revolutionäre Veränderungen anstrebt, die zwar die Grundfragen unserer Zeit lösen, aber ihre eigene Existenz als Klasse gefährden.

Es ist ein Hauptgeschäft bürgerlicher Ideologen, diejenigen Kräfte, die sich für die revolutionäre Veränderung einsetzen, zu diffamieren, sie sogar als den eigentlichen Störfaktor hinzustellen. Nichts erträumen sie mehr als die „Veränderung“ eben jener Kräfte, die imstande sind, die alte Welt aus den Angeln zu heben und eine neue zu schaffen: die Arbeiterklasse und ihr Vortrupp, die marxistisch-leninistische Partei. Ganz im Dienste der antikommunistischen Ideologie, sieht sich auch Garaudy veranlaßt, die „Wandlungen“ und „Mutationen“ unserer Zeit zu unterstützen. Er verlangt nicht mehr und nicht weniger als die Veränderung der marxistisch-leninistischen Auffassung von der welthistorischen Mission der Arbeiterklasse sowie „tiefgreifende“ Veränderungen in der Auffassung von ihrer revolutionären Partei. Diese beiden revisionistischen Forderungen sind zwei Seiten ein und desselben Verzichts auf die Klassenposition, sie verdeutlichen seinen Übergang auf die Seite der Bourgeoisie.

Anfangs geht Garaudy von tatsächlichen Veränderungen in den objektiven Bedingungen und der Struktur der Arbeiterklasse in hochentwickelten kapitalistischen Ländern aus. H. Marcuses skeptisch-pessimistische Ideen über Rolle und Funktion der modernen Arbeiterklasse lehnt er ab. Wenn sich die physischen und moralischen Lebensbedingungen der Arbeiter verbessern, wenn auch der staatsmonopolistische Kapitalismus die Arbeiterklasse in sein System zu integrieren versuche, so hätte sich an ihrem revolutionären Elan doch nichts geändert. Näher betrachtet zeigt sich an Garaudys Vorstellung von der „Arbeiterklasse“, daß die Kritik an Marcuse ihn nicht hindert, die marxistisch-leninistische Auffassung von der Arbeiterklasse und ihrer historischen Mission preiszugeben.

[119] Ohne Zweifel verleiten die verschwommenen und sogar widersprüchlichen Thesen Garaudys dazu, seine wahre Absicht zu übersehen. Doch ist die sich in seinen letzten Schriften verstärkende Tendenz, die historische Mission der Arbeiterklasse zu negieren, immer deutlicher hervorgetreten. Von Fall zu Fall bezeichnet er die Arbeiterklasse als „die Gesamtheit der manuellen und intellektuellen Werktätigen“⁵⁴, als die „Verbindung zwischen den weißen und blauen Kragen“⁵⁵, bis sich ihm schließlich offenbart, daß „die Arbeiterklasse und ihre Intellektuellen ... einen neuen historischen Block“ bilden⁵⁶. Gerade der „neue historische Block“ ist nach Garaudy diejenige soziale Kraft, von der die zukünftigen Veränderungen zu erwarten sind.⁵⁷ Von nun an vermeidet er es sorgsam, die historische Mission der Arbeiterklasse marxistisch-leninistisch zu begründen, gleichzeitig gibt er alle Versuche einer marxistisch-leninistischen Definition der Arbeiterklasse auf, die Marx und Engels durch die wissenschaftliche Analyse der Produktionsweise erhielten. Folgerichtig muß er damit

⁵⁴ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 41.

⁵⁵ Ebenda, S. 77.

⁵⁶ Ebenda, S. 247.

⁵⁷ R. Garaudys Behauptung, der Begriff „neuer historischer Block“ wäre von A. Gramsci übernommen, würde von vielen Seiten, nicht zuletzt von den italienischen Kommunisten zurückgewiesen. In einer aus der „Unità“ vom 20.3.1970 in „La nouvelle critique“ 34/1970 übernommenen Erwiderung auf Garaudy schreibt G. Napolitano, Mitglied des Politbüros der KPI, daß Gramscis Begriff „historischer Block“, den er selbst von G. Sorel übernommen habe, einen anderen Inhalt als der Garaudys hätte. Vor allem sei er niemals benutzt worden, um die aktuellen Ziele des politischen Kampfes zu verschweigen. Ein wesentlicher Unterschied zwischen A. Gramscis und R. Garaudys „historischem Block“ sei auch, daß Garaudy das Bündnis mit den Bauern auf ein „taktisches Bündnis“ reduziert, während es sich bei [141] A. Gramsci um ein „strategisches Bündnis“ handele. Garaudys Interpretation, schreibt G. Napolitano, sei „restriktiv, deformierend und falsch“ (*La nouvelle critique* 34/1970, S. 10).

auch die Bündnispolitik der Arbeiterklasse gegenüber anderen Klassen und Schichten neu interpretieren.

Die Arbeiterklasse „nach der traditionellen Bestimmung“⁵⁸ wird, integriert in die „breiten Schichten der Intellektuellen“, im „neuen historischen Block“ aufgelöst. Garaudy verkennt, das wurde bereits dargestellt, die heute möglichen Resultate der wissenschaftlich-technischen Revolution. Sich der bürgerlichen Ideologie anbequemend, verkennt er auch die soziale und politische Funktion der Intelligenz, die er *pauschal* zum „strategischen Bündnispartner“ der Arbeiterklasse erklärt: „Bei den breiten Schichten der Intelligenz“, behauptet er, „geht es um ein strategisches Bündnis und selbst um eine fortschreitende Fusion bis zum Aufbau des Sozialismus und seiner vollen Verwirklichung.“⁵⁹ Genauso, wie er außer acht läßt, daß die zur Arbeiterklasse gedrängten kleinbürgerlichen Schichten nicht sofort und nicht mechanisch proletarisches Klassenbewußtsein erwerben, genauso übersieht er, daß in hochentwickelten kapitalistischen Ländern, um die es ihm ja stets geht, ein Teil der Intelligenz mit der Bourgeoisie klassenmäßig verbündet ist.

Um die klassenmäßige Integrierung kleinbürgerlicher Schichten der Intelligenz ist es ihm aber gar nicht zu tun. Vielmehr geht es ihm darum, *die* Intellektuellen, wenn nicht als die ein-[120]zige, so doch als die entscheidende Kraft sowohl der Produktion wie auch des Kampfes für den Sozialismus auszugeben. Denn unter dem Vorwand, für den Fortschritt der Gesellschaft unter Ausnutzung der neuen Bedingungen neue Kräfte freizulegen, verdunkelt Garaudy die realen Voraussetzungen des Bündnisses zwischen der Arbeiterklasse und der fortschrittlichen Intelligenz. Seine auf falschen Einschätzungen beruhende These vom „neuen historischen Block“ unterstützt und popularisiert nicht nur revisionistische Vorurteile gegenüber der historischen Mission der Arbeiterklasse, sondern sie nährt noch weit gefährlichere, weil lähmende Illusionen über die angeblich entscheidende Rolle der Intelligenz. Dadurch werden aber die fortschrittlichen Teile der Intelligenz daran gehindert, sich ihrer realen Lage und ihrer wirklichen Interessen bewußt zu werden, sie werden von ihrer möglichen und erstrebenswerten Teilnahme am revolutionären antiimperialistischen Kampf abgehalten.

Seit die organisierte Arbeiterbewegung existiert, steht ihre revolutionäre Vorhut im Zentrum gezielter Angriffe bürgerlicher und revisionistischer Ideologen. Auch Garaudy behauptet, der Sieg des Sozialismus sei in hochentwickelten kapitalistischen Ländern nur möglich, wenn eine „gründliche“ und „tiefgreifende Veränderung“ der kommunistischen Parteien stattfindet.⁶⁰ Da er nicht leugnen kann, daß in einer ganzen Reihe von Ländern die von der kommunistischen Partei geführte Arbeiterklasse die politische Macht errungen und durchgesetzt hat, muß er die führende Rolle der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Partei auf andere Art in Frage stellen. Er flüchtet sich in die Behauptung, diese Form der proletarischen Machtergreifung sei nur in der Vergangenheit und nur in kulturell rückständigen Ländern möglich gewesen. Für die Gegenwart seien die Leninschen Prinzipien des Parteaufbaus und des Parteilbens unhaltbar geworden. Daß er sogar bei Lenin – mit Hilfe der bereits erwähnten falschen Periodisierung – Widersprüche in der Lehre von der Partei, vor allem einen Zweifel am Prinzip des demokratischen Zentralismus entdecken will, sei hier nur als Beweis dafür erwähnt, wie er seinen Revisionsversuch zu legitimieren gedenkt.

In der Forderung, die Leninschen Parteiprinzipien abzuändern, trifft sich Garaudy mit den „Linken“⁶¹ ebenso wie mit den [121] unverhüllten Opportunisten, die theoretisch so entschieden voneinander

⁵⁸ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 247.

⁵⁹ Ebenda, S. 244.

⁶⁰ Ebenda, S. 236, 247.

⁶¹ Die Ereignisse vom Mai 1968 in Frankreich, die Garaudy als Kulisse für vehemente Angriffe auf die Kommunistischen Parteien dienen, werden vor allem von „linken“ Schriftstellern mißbraucht. So schreibt z. B. A. Gorz: „Die neue revolutionäre Partei kann sich heute nicht mehr auf das Leninsche Modell berufen, denn sie hat es nicht länger mit einem despotischen und repressiven Machtapparat, sondern mit einem Staat zu tun, der im wesentlichen als politischer Vermittler auftritt“ (Vgl. den Aufsatz „Revolutionäre Lehren aus dem Mai“ in: A. Glucksman, E. Mandel, J. M. Vincent, *Revolution Frankreich 1968*, Frankfurt/Main 1969, S. 104). In seinem inhaltsreichen, auf konkreten Kenntnissen beruhenden Buch „*Mai des prolétaires*“ (Paris 1968) setzt sich L. Salini mit solchen Behauptungen anarchistischer und anderer sich „links“ gebärdender Gruppen auseinander.

abzuweichen scheinen, doch praktisch in ihrem Kampf gegen die kommunistischen Parteien in allen wichtigen Fragen einer Meinung sind. Hinter seinen verschwommenen Vorstellungen, die den demokratischen Zentralismus in der Partei als Produkt eines „mechanischen Modells“ verunglimpfen, das den Ansprüchen eines heutigen „kybernetischen Modells“ nicht mehr genüge, verbirgt sich der Wunsch, die Parteiorganisation nach *bürgerlichem Modell* in einen allen Fraktionen Freiheit garantierenden Debattierklub zu verwandeln. Obwohl die Worte, mit denen Garaudy das Prinzip des demokratischen Zentralismus für marxistische Parteien hochentwickelter kapitalistischer Länder zurückweist, andere sind, findet man ihre Grundidee doch bei Kautsky und allen Theoretikern der II. Internationale. Wenn die Revisionisten sich seit mehr als einem halben Jahrhundert an die gleiche, schon bei ihrer Geburt schwächliche Idee klammern, wenn sie über einen angeblichen Gegensatz eines „westlichen“ Marxismus zum „östlichen“ nicht hinwegkommen, beweist das, auch wenn sich ein Revisionist auf neue „Aufgaben“ und „neue Bedingungen“ beruft, nur Armut und Epigontum.

Die weltgeschichtliche Aufgabe der Arbeiterklasse ist ohne die Existenz und Aktivität der marxistisch-leninistischen Partei nicht zu verwirklichen. Nur sie kann die Einheit von wissenschaftlich fundierter Weltanschauung und revolutionärer Bewegung, von Theorie und Praxis herstellen. Garaudys Negierung der revolutionären Kampfpartei ist nur die Konsequenz eines Revisionismus, der die historische Mission der Arbeiterklasse bestreitet und die Arbeiterklasse durch einen diffusen „neuen historischen Block“ ersetzt. Dem folgt dann noch das Bemühen, Organisationen der Intelligenz, wie z. B. die Pugwash-Konferenz, mit einer hohen politischen Mission im „Dialog der Zivilisationen“ zu überfordern. Gewiß setzten Marx, Engels und Lenin große Hoffnungen auf die *revolutionären* Vertreter der Intelligenz. Allerdings verlangten sie von ihnen, sich eindeutig auf den Boden der Arbeiterklasse zu stellen und sich „die proletarische Anschauungsweise unumwunden an(zu)eignen“⁶². Sie bekämpften stets alle Versuche, den „proletarischen Charakter der Partei“ gegen die „bürgerliche Demokratie“ einzutauschen, die revolutionäre Partei in „eine allseitige [122] Partei ,aller von wahrer Menschenliebe erfüllte Männer zu verwandeln“⁶³.

Die faktische Leugnung der Führungsrolle der revolutionären Partei ist bei Garaudy nicht etwa Symptom der Weltfremdheit oder kleinbürgerlicher Illusion. Sie ist in gefährlicher Weise politisch aktiv, sie ist einem konkreten Ziel untergeordnet: dem Kampf gegen den Weltsozialismus und damit gegen die internationale revolutionäre Bewegung.

Die Unterschätzung der führenden Rolle der marxistisch-leninistischen Partei, die nur verbale Anerkennung der historischen Mission der Arbeiterklasse werden bei Garaudy durch eine offen proklamierte totale Unterschätzung des politischen Kampfes der Arbeiterklasse ergänzt. Auch hier trennt er, was bei ihm stereotyp ist, die historischen Bedingungen der Länder des Weltsozialismus von denen der hochentwickelten kapitalistischen Länder vor der sozialistischen Revolution. Diesmal sollen die spezifischen historischen Bedingungen Rußlands und Chinas die „Erklärung“ dafür liefern, warum in diesen Ländern der Akzent „auf die chronologische und hierarchische Priorität des politischen Kampfes“⁶⁴ gesetzt wurde.

In der Geschichte der Arbeiterbewegung ist der Kampf gegen „linke“ und „rechte“ Abweichungen in Fragen des politischen Kampfes, einschließlich der Diktatur des Proletariats, nichts Neues. Vertreter des rechten Opportunismus, wie Kautsky, noch unverhüllter aber Theoretiker des Anarchismus, wie G. Sorel; lehnten die Übernahme der politischen Macht ab, da sie „die Bildung neuer Hierarchien“ mit sich bringen würde.⁶⁵ Daran muß man Garaudys Empörung über die politische Rechtlosigkeit der in den sozialistischen Ländern entmachteten Ausbeuterklasse messen. Er gibt vor, einen Staat anzustreben, in dem keine Klasse gegenüber einer andere politische Privilegien besitzt – aber hat nicht schon Bernstein verkündet, daß die Unterdrückung „dem modernen Bewußtsein“ (für dessen Personifizierung sich Garaudy doch sicherlich hält) „unbedingt widerstrebt“?⁶⁶

⁶² Marx/Engels, Werke, Bd. 19, S. 150 ff.

⁶³ Ebenda.

⁶⁴ R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, S. 262.

⁶⁵ G. Sorel, *Matériaux pour une théorie du prolétariat*, Rivière 1919, S. 59.

⁶⁶ Ed. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus*, S. 122-123.

In der Verneinung der historischen Mission der Arbeiterklasse, der führenden Rolle ihrer revolutionären Partei wie in der Unterschätzung des politischen und ideologischen Klassenkampfes offenbart sich Garaudys Kapitulation vor der Bourgeoisie endgültig. So sieht seine vielgepriesene, angeblich über [123] Klassen stehende „historische Initiative“ aus. Er macht den Antikommunismus, das erbärmlichste ideologische Produkt der Untergang verurteilten imperialistischen Gesellschaft, zu theoretischen wie praktischen Richtschnur.

Wenn man nun fragt, was die von Garaudy vorgeschlagene „Erneuerung“ dem Marxismus-Leninismus Neues gebracht habe, so ist die Antwort: rein gar nichts.

Er hat weder die marxistisch-leninistische Theorie auch nur um einen Schritt weitergeführt noch die Arbeiterklasse neue Kampfformen gelehrt. Er ist lediglich auf bürgerliche, opportunistische und anarchistische Theorien zurückgegangen, und *diese* hat er allerdings beträchtlich erneuert. Seine „Methodologie der historischen Initiative“ ist keine Theorie des Kampfes der Arbeiterklasse, sondern eine Theorie der Nachgiebigkeit gegenüber der imperialistischen Bourgeoisie, eine Theorie der Negierung der historischen Mission der Arbeiterklasse und der führenden Rolle ihrer marxistisch-leninistischen Partei.

Kein Revisionist kann die Tatsache vergessen machen, daß die Große Sozialistische Oktoberrevolution und die auf ihr gründende Herausbildung des sozialistischen Weltsystems die tiefste Zäsur der modernen Menschheitsgeschichte ist. Nur von diesen großen historischen Errungenschaften der Arbeiterklasse aus kann die Dialektik des weiteren Kampfes der Arbeiterklasse um den menschlichen Fortschritt gesehen und gemeistert werden.