

Zur Kritik westdeutscher marxologischer Konzeptionen
zur Herausbildung der marxistischen Philosophie

Akademie-Verlag Berlin 1975

Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie. Hrsg. v. Manfred Buhr, Nr. 36

Einleitung

„Die Hauptsache in der ideologischen Arbeit der Partei sind die Propagierung der Ideen des Marxismus-Leninismus und der unversöhnliche offensive Kampf gegen die bürgerliche und revisionistische Ideologie“, heißt es in der Entschließung des XXIV. Parteitages der KPdSU.¹

Eine bestimmte Form der bürgerlichen und revisionistischen Ideologie in der Gegenwart ist die sogenannte „Marxologie“. Vor allem in dieser antikommunistischen Strömung vereinen sich bürgerliche und revisionistische Ideen und Tendenzen. Der ideologische Kampf auf diesem Gebiet ist daher eine wichtige Form der weltweiten Auseinandersetzung zwischen Sozialismus und Kapitalismus.

Ebenso wie sich auf wirtschaftlichem Gebiet die Besonderheiten des gegenwärtigen Kapitalismus in bedeutendem Maße aus dessen Anpassung an die neuen Gegebenheiten erklären, ist auch im ideologischen Bereich die „Marxologie“ eine Form der Anpassung der bürgerlichen Ideologie an die veränderten sozialen und politischen Bedingungen, in der sich das Bestreben nach besser fundierten Formen der Kritik an der Lehre von Karl Marx äußert, dessen Autorität in der gesamten Welt ständig zunimmt.

Unsere Epoche des revolutionären Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus ist zugleich eine Epoche der allseitigen Bestätigung und Verwirklichung der Philosophie des Marxismus.

Die von Marx und Engels begründete und von Lenin weiterentwickelte Philosophie des Marxismus-Leninismus – der dialektische und historische Materialismus – ist zur theoretischen Grundlage der mächtigsten sozialpolitischen und geistigen Bewegung unserer Zeit geworden. Sie beeinflusst in nicht gekanntem Maße den Verlauf der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit; sie ist in unserer Epoche die vorherrschende Weltanschauung und gleichzeitig Anleitung zum Aufbau der neuen Gesellschaft in der Sowjetunion und den anderen sozialistischen Ländern. Auch die kommunistischen Parteien in den kapitalistischen Ländern und – mehr oder weniger – viele fortschrittliche Kräfte in jenen Ländern, die sich von kolonialer Unterdrückung befreit und den Weg einer national unabhängigen Entwicklung eingeschlagen haben, lassen sich in ihrem revolutionären Kampf von dieser Weltanschauung leiten.

Die Philosophie des Marxismus-Leninismus ist untrennbar mit der modernen Wissenschaft verbunden, deren stürmische Entwicklung den philosophischen Materialismus und die materialistische Dialektik überzeugend bestätigt.

Wie die Geschichte der Marxkritik zeigt, sind letztlich alle Versuche chancenlos, Tatsachen in Abrede stellen und die Wirklichkeit widerlegen zu wollen. Die „Widerleger“ des Marxismus, die gleichzeitig mit seiner Entstehung auf den Plan getreten sind, lassen indes seit über hundert Jahren nicht von diesem aussichtslosen Unterfangen ab. Je mehr sie sich darauf einlassen, desto schwerer wird natürlich ihre Aufgabe. Ungeachtet des vielstimmigen Chores der Antimarxisten, die da behaupten, der Marxismus sei veraltet, habe sich überlebt und sei nicht auf die heutigen Bedingungen übertragbar, nehmen das Interesse der breiten Massen für diese Weltanschauung und deren Einfluß in den letzten Jahrzehnten ständig weiter zu.

Dieser Einfluß hat zahlreiche Ursachen, deren allgemeinste vor allem die gewaltigen Erfolge der Länder der sozialistischen Welt sind, die die Philosophie des Marxismus-Leninismus in die Praxis umsetzen und damit die Völker der anderen Länder von der Kraft und Wirklichkeitsverbundenheit dieser Philosophie überzeugen.

¹ Entschließung des XXIV. Parteitages der kommunistischen Partei der Sowjetunion zum Rechenschaftsbericht des Zentralkomitees der KPdSU, in: XXIV. Parteitag der KPdSU, Dokumente, Moskau/Berlin 1972, S. 25.

Gleichzeitig straft die soziale Realität der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft mit ihrem sich gesetzmäßig verschärfenden Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Arbeiterklasse die Theorien der bürgerlichen Ideologen von einem „neuen Kapitalismus“, einem „friedlichen Kapitalismus“, einer „allgemeinen Wohlstandsgesellschaft“, dem „Klassenfrieden“ usw. Lügen.

[11] Im Zuge der fortschreitenden Vertiefung der allgemeinen Krise des Kapitalismus hat sich die Entwicklung des Kapitalismus in der Gegenwart verändert. Ausdruck dieser Veränderung sind vor allem die spezifischen Wechselbeziehungen zwischen Staat und Wirtschaft, die enorme Verstärkung des rückwirkenden Einflusses des politischen Überbaus auf die ökonomische Basis des Kapitalismus unter den Bedingungen des Wettbewerbs und des Kampfes der beiden Weltsysteme.

Der Monopolkapitalismus der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts ist zum staatsmonopolistischen Kapitalismus geworden. Im heutigen Monopolkapitalismus verbinden sich die drei Elemente Konkurrenz, Monopol und staatsmonopolistische Wirtschaftsregulierung.

Die Reproduktion der kapitalistischen Produktionsverhältnisse bleibt nach wie vor wichtigstes Ziel des bürgerlichen Staates. Diese Reproduktion ist in unseren Tagen jedoch nicht mehr ohne tiefgreifende staatliche Intervention in das Wirtschaftsgeschehen möglich. Der bürgerliche Staat der Gegenwart ist nicht mehr derselbe wie der bürgerliche Staat an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. „Er hat alle seine früheren Funktionen bewahrt, aber gleichzeitig wurde er zum Großunternehmer, der Unternehmen und manchmal sogar ganze Wirtschaftszweige beherrscht, die in den wichtigsten kapitalistischen Ländern 10-25% der Industrieproduktion herstellen; auf den Staat entfallen 30-40% der Bruttokapitalinvestitionen; der Staat wurde zum größten Bankier, der durch den Budgetmechanismus 25-30% des Nationaleinkommens neu verteilt; er wurde zum größten Verbraucher, der 25% und mehr (auf der Basis des Militarismus in höherem Maße) des gesellschaftlichen Endprodukts verschlingt; der Staat wurde zum größten Organisator der militärischen Unternehmen und der wissenschaftlichen Forschungsarbeiten, indem er mehr als 65% der Forschungskosten finanziert; der Staat wurde zum Koordinierungszentrum, das die ökonomische Strategie für die Gesamtheit des Monopolkapitals ausarbeitet.“²

Das sind auch die konkreten Besonderheiten, die die Spezifik des staatsmonopolistischen Kapitalismus der Gegenwart bedingen und mit deren Hilfe der Kapitalismus sowohl höhere Wachstumsraten als auch eine im Vergleich zu früheren Jahrzehnten zeitweilig größere Stabilität des Reproduktionsprozesses erreichen konnte. Diese Besonderheiten suchen die bürgerlichen Ideologen zugleich als Beweismittel für angebliche Veränderungen des Charakters, des Wesens des gegenwärtigen Kapitalismus zu benutzen. Zwar zeugt all dies von einer hohen Manövrierfähigkeit des Kapitalismus angesichts der Gefahr des Untergangs der bürgerlichen Ordnung, es beweist jedoch keineswegs den Vollzug derartiger Veränderungen. Der Umstand, daß der bürgerliche Staat seine Einflußnahme auf die Wirtschaft verstärkt, schafft in keiner Weise die für die gesamte kapitalistische Ordnung grundlegende Tatsache aus der Welt, daß dieser Staat selbst dem Interesse des Kapitals, dem Interesse der Monopole untergeordnet ist und daß alle seine Maßnahmen auf die Festigung der Macht der Monopole, auf die Reproduktion der kapitalistischen Produktionsverhältnisse abzielen.

Allen Bemühungen der bürgerlichen Ideologen zum Trotz wird diese Tatsache von den breiten Massen immer besser erkannt. Selbst jene Bevölkerungsschichten der entwickelten kapitalistischen Länder, die lange Zeit von den wirtschaftlichen Erfolgen, von der Hochkonjunktur, die gleich im Anschluß an die Nachkriegsdepression in den besiegten Staaten einsetzte – vom „deutschen Wirtschaftswunder“, dem „italienischen Wunder“, dem „japanischen Wunder“ usw. – geblendet waren, selbst diese Schichten hören unter dem Druck der Realitäten des Lebens auf, den Legenden vom „veränderten Charakter“ des Kapitalismus und der angeblich eingetretenen „Klassenharmonie“ Glauben zu schenken, und sie neigen immer stärker zum Marxismus, der die Unvermeidbarkeit des Sturzes des Kapitalismus wissenschaftlich begründet hat. Das gewachsene Interesse für den Marxismus ist auch mit der tiefen Enttäuschung breiter Schichten der Intelligenz über die irrationalistischen Konzeptionen der bürgerlichen Philosophen verbunden, die vor und während der Kriegsjahre vorherrschend waren.

² Die philosophische Lehre von Karl Marx und ihre aktuelle Bedeutung, Berlin 1968, S. 660.

Nach dem zweiten Weltkrieg sind oppositionelle Massenbewegungen entstanden, für die ein adäquates soziales Wissen unerlässlich ist, Massenbewegungen, die einer progressiven Ideologie bedürfen. Durch den zweiten Weltkrieg und die Nachkriegsentwicklung sind neue Probleme aufgetreten, die von den bürgerlichen philosophischen und sozialen Theorien unbeantwortet bleiben.

[13] Eine Vielzahl neuer Probleme – unter anderem auch in der Philosophie und der Soziologie – bringt die sich entfaltende wissenschaftlich-technische Revolution hervor. Der sich in bisher unbekanntem Tempo vollziehende wissenschaftlich-technische Fortschritt der Gesellschaft mit seinen heute bereits absehbaren noch größeren Perspektiven, der einerseits neue reale ökonomische Voraussetzungen für die Errichtung einer Gesellschaft ohne Ausbeutung, das heißt einer – wie Marx sagte – „menschlichen Gesellschaft“ schafft und andererseits unter kapitalistischen Bedingungen zur Bedrohung der menschlichen Persönlichkeit durch die industrielle Zivilisation führt, zeitigt Probleme, auf die die bürgerlichen philosophischen Lehren von gestern wie heute keine Antwort geben und nicht geben können.³

Angesichts dieser Tatsache ist es besonders wichtig, daß die Mehrzahl der heutigen Probleme bereits in den Arbeiten der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus beleuchtet sind; so unter anderem die Probleme, die mit der gewachsenen Rolle der Wissenschaft in der Produktion zusammenhängen, wodurch sich die Produktivkräfte in noch nie dagewesenem Ausmaß entwickeln können und die ökonomischen Voraussetzungen für den Aufbau der kommunistischen Gesellschaft geschaffen werden, in der jeder Mensch seine materiellen und geistigen Bedürfnisse befriedigen kann, die Probleme der Stellung des Menschen in einer derartigen Gesellschaft, der Herausbildung und Entwicklung seiner Persönlichkeit, seiner aktiven Teilnahme am geschichtlichen Prozeß und viele andere Probleme, die heute den fortschrittlichsten Teil der Erdbevölkerung bewegen. Eben mit diesen Problemen befaßte sich Marx in vielen seiner Arbeiten, vor allem im „Kapital“. All dies erklärt das große Interesse für Marx und seine Philosophie, das in den letzten Jahren in vielen bürgerlichen Ländern zu beobachten ist.

Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es, vorwiegend am Beispiel der westdeutschen Philosophie das Verhältnis der bürgerlichen zur marxistischen Philosophie darzustellen, den Prozeß der starken Zunahme des Interesses für die Lehre von Marx und des Anwachsens des Einflusses seiner Philosophie auf breite Bevölkerungskreise der kapitalistischen Länder und die Entstehung der „Marxologie“ als einer neuen Spielart des [14] Antimarxismus zu untersuchen. Wir wollen das Wirken der heutigen – insbesondere der westdeutschen – „Marxologie“ analysieren, und das vorwiegend am Beispiel ihrer Verfälschung der mit der Genesis der marxistischen Philosophie verbundenen Probleme.

[15]

³ So schreibt der westdeutsche Philosophiehistoriker G. von Natzmer in seinem Buch „Weisheit der Welt“: „Die Geschichte der Zivilisation berichtet von dem Versuch des Menschen, eine künstliche Welt oberhalb der Natur zu errichten, gleichsam ein Weltgehäuse zu erbauen, in dem er wie die Molluske in ihrer Schale Geborgenheit findet. Während jedes Tier seiner Umwelt wie ein Glied dem Ganzen eingefügt ist, ist der Mensch von Anbeginn darauf angewiesen, sich seine Umwelt selbst zu schaffen, was schon die Lebenstechnik der Naturvölker und des vorgeschichtlichen Menschen erweist. Diese Welt der Zivilisation ist der wahre Lebensraum des Menschen.“

Die Welt der modernen Zivilisation gewinnt nun fortschreitend ein nahezu selbsteigenes Dasein. Immer mehr findet sich der Mensch damit unpersönlich-anonymen Gewalten ausgeliefert. Was einst ein Mittel war, droht ihn nun zu unterjochen. In dieser Krise unserer Zeit scheint die Problematik *aller* menschlichen Existenz akut und damit offenbar geworden zu sein.“ (G. von Natzmer, Weisheit der Welt. Eine Geschichte der Philosophie, (West-)Berlin-Darmstadt 1954, S. 366-367).

Was ist bürgerliche „Marxologie“?

1. Die sogenannte „Marx-Renaissance“ in der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie

Der Marxismus-Leninismus ist eine organische Einheit dreier Bestandteile – der politischen Ökonomie, der Philosophie und des wissenschaftlichen Kommunismus. Die bürgerlichen Ideologen versuchen seit langem, diese Bestandteile einander entgegenzustellen. Sie unterzogen die sozialpolitischen und ökonomischen Konzeptionen des Marxismus einer „vernichtenden Kritik“, während sie ihm jede philosophische Originalität absprachen. Unter den Gegnern des Marxismus weit verbreitet war die Meinung, daß der Marxismus keine eigene Philosophie besitzt, daß Marx nur ein Ökonom, ein politischer Denker, keineswegs aber ein Philosoph war. Auch Leute, die sich selbst für Marxisten hielten, versuchten wiederholt, den Marxismus durch verschiedene philosophische Richtungen zu „ergänzen“. Als charakteristisches Beispiel hierfür sei die theoretische „Arbeit“ der Führer der II. Internationale K. Kautsky, M. Adler und anderer angeführt.

Die Tatsache, daß der Marxismus keine Philosophie im althergebrachten, traditionellen Sinne dieses Wortes ist, interpretierten Kautsky und seine Anhänger so, daß der Marxismus überhaupt keine eigene Philosophie hat, daß er durch einen Verzicht auf jegliche Philosophie gekennzeichnet sei. Kautsky erklärte, daß er den Marxismus nicht als philosophische Lehre, sondern als eine „Erfahrungswissenschaft“, als ein besonderes Gesellschaftskonzept betrachte. Dieses besondere Gesellschaftskonzept sei die materialistische Auffassung von der Gesellschaft und ihrer Geschichte. Diese Auffassung könne allerdings nicht als Philosophie bezeichnet werden, da z. B. nach der Ansicht M. Adlers „materialistisch“ für Marx nichts anderes bedeutet als „empirisch“ und Marx diese beiden Wörter synonym verwendet habe.

[16] So entstand jene falsche Konzeption, der zufolge der Marxismus keine eigene Philosophie besitzt. Die Negation einer eigenständigen marxistischen Philosophie öffnete der „Ergänzung“ des Marxismus durch beliebige Richtungen der bürgerlichen Philosophie, mochte es sich um den Neukantianismus oder den Positivismus handeln, Tür und Tor. In dieser „Ergänzung“ übten sich seinerzeit auch schon Bernstein, Kautsky, Adler und andere. Heute sind die Gegner von Marx wiederum bemüht, die philosophisch-weltanschaulichen Grundlagen des wissenschaftlichen Sozialismus zu entstellen und zu verfälschen. Viele bürgerliche Ideologen sprechen von einer „Marx-Renaissance“, die sich in den letzten Jahren vollzogen habe und vor allem dem Philosophen und Humanisten Marx gelte, den sie diesmal dem Revolutionär und Politiker Marx entgegenzustellen suchen. Den zukünftigen Geschichtsschreiber werde eine merkwürdige Erscheinung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verwundern – die Wiederkehr von K. Marx, schreibt S. Hook, einer der ausdrücklichsten Gegner des Marxismus. Marx trete bei seinem „Comeback“ nicht im verstaubten Gehrock des Ökonomen, als Verfasser des „Kapitals“ und auch nicht als revolutionärer Sansculotte, als fanatischer Autor des „Kommunistischen Manifests“ auf. Er erscheine im Gewand des Philosophen und Moralapostels mit frohen Botschaften von der menschlichen Freiheit, deren Kraft über die Grenzen der enge gezogenen Kreise der Klasse, der Partei oder der Fraktion hinausreiche.⁴

Ungeachtet dessen, daß die bürgerlichen Ideologen immer wieder versucht haben, die Existenz einer marxistischen Philosophie zu leugnen, übte diese Philosophie in den letzten hundert Jahren einen derartig großen Einfluß auf das Geistesleben aus, daß sich ohne Übertreibung sagen läßt: Sämtliche in dieser Zeit entstandenen Richtungen und Schulen der bürgerlichen Philosophie haben sich mehr oder minder unter dem Einfluß, das heißt in Auseinandersetzung mit der Marxschen Philosophie entwickelt.

Nimmt man solch einflußreiche Vertreter der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie, wie etwa Sartre, Heidegger, Fromm oder Marcuse, so suchen viele von ihnen ihren Weg nicht nur in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus, sondern auch unter Zuhilfenahme einzelner Elemente der marxistischen Philosophie und Weltanschauung, die sie ihren Ansichten angleichen.

Das äußert sich besonders in der Haltung der bürgerlichen Soziologie gegenüber dem Marxismus. Einerseits betrachten die bürgerlichen Soziologen die Marxsche Gesellschaftsauffassung als

⁴ S. Hook, Karl Marx's Second Coming, in: New York Times Book Review vom 22.5.1966.

„mechanischen Determinismus“, wobei sie behaupten, daß Marx' Position heutzutage nicht mehr von wissenschaftlichem Interesse sei. Andererseits steht die Lehre von Marx unablässig im Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit. Sie befinden sich im Zustand einer permanenten Polemik mit dem Marxismus. Diese Polemik wird indes von den bürgerlichen Philosophen und Soziologen nicht nur aus Gründen der Verteidigung der eigenen Klassenpositionen geführt, sondern sie ist auch für die Ausarbeitung der zeitgenössischen bürgerlichen Theorien von Bedeutung.

Die bürgerliche Philosophie hat, ohne sich häufig darüber im klaren zu sein, zahlreiche einzelne Elemente vom Marxismus übernommen. Hierauf weisen zuweilen auch bürgerliche Autoren hin. So schreibt P. Kägi in seinem Buch „Genesis des historischen Materialismus“: „Da haben wir nun plötzlich ... die materialistische Geschichtsauffassung fix und fertig vor uns, und zwar in derjenigen abgerundeten und bescheidenen Form, wie sie in die neueren Geschichtsdarstellungen und sozusagen in jeden Leitartikel eines Auslandskorrespondenten unserer heutigen Zeitungen eingedrungen ist, ohne daß sich diese Nutznießer davon Rechenschaft geben, daß sie Marxismus vertreten.“⁵

In den letzten hundert Jahren hat sich gezeigt, daß der Marxismus Wissensbereiche erschlossen hat, die eine tiefe wissenschaftliche Durchdringung und Aneignung erfordern. Er hat damit die Richtungen und Wege der Entwicklung des menschlichen Wissens für viele Jahre vorausbestimmt.

In jüngster Zeit bezeichnen namhafte bürgerliche Philosophen, die dem Marxismus nur allzu fern stehen, Marx als grandiosen Denker und den Marxismus als die „unübertroffene Philosophie unseres Jahrhunderts“ (J. P. Sartre). M. Heidegger schreibt, daß die „marxistische Anschauung der Geschichte allen anderen Anschauungen überlegen ist, weil Marx durch seine Erfahrung der Entfremdung des modernen Menschen sich einer fundamentalen Dimension der Geschichte bewußt [18] ist“.⁶ Der bekannte evangelische Theologe H. Gollwitzer meint, daß der Marxismus zu jenen Größen unseres Zeitalters gehört, die man nicht ungestraft ignorieren könne. Und E. Fromm hält in seinem Buch „Das Menschenbild bei Marx“ fest, daß uns nur das Verständnis des tatsächlichen Inhalts des marxistischen Denkens in die Lage versetze, die Realität unserer heutigen Welt zu begreifen und die in ihr entstehenden Probleme vernünftig und konstruktiv zu lösen.

Das Interesse der bürgerlichen Ideologen für die marxistische Philosophie, die Versuche ihrer Interpretation aus bürgerlicher Sicht im Rahmen der „Marxologie“, haben gewissermaßen internationalen Charakter. Wir begegnen diesen Versuchen in den kapitalistischen Ländern Europas ebenso wie in Amerika oder auch in den Ländern der „dritten Welt“. Eingehender wollen wir diese Erscheinungen am Beispiel der BRD betrachten, in der sie besonders stark ausgeprägt sind.

In den zwölf Jahren ihrer Diktatur haben die Hitlerfaschisten bekanntlich nahezu die gesamte marxistische Literatur in Deutschland vernichtet, um Marx' Namen für immer aus dem Gedächtnis der deutschen Arbeiterklasse auszulöschen. Nach dem zweiten Weltkrieg hat die christdemokratisch geführte Bonner Regierung diese Politik fortgesetzt. Anfang der fünfziger Jahre suchten die führenden ideologischen Kreise in der BRD den Marxismus völlig auszuschalten. Als sich dies als unmöglich erwies, entschlossen sie sich, die Öffentlichkeit sozusagen aus eigener Feder mit dem Marxismus bekannt zu machen. Zu diesem Zweck ist eine Anzahl von „Forschungs“instituten – in Wahrheit nichts anderes als antikommunistische Zentren – gegründet worden, deren Aufgabe darin besteht, unter dem Deckmantel der Marxismusforschung den Antimarxismus zu entwickeln und zu verbreiten.⁷

⁵ P. Kägi, Genesis des historischen Materialismus. Karl Marx und die Dynamik der Gesellschaft, Wien-Frankfurt (Main)-Zürich 1965, S. 292.

⁶ M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, Berlin 1948, S. 87.

⁷ Eines davon ist das offiziell von der Regierung Adenauer gegründete Kölner „Bundesinstitut für Marxismus-Leninismus“ (Institut für Sowjetologie), welches als Beilagen zum Organ des Bonner Bundestages „Das Parlament“ antimarxistische Materialien publiziert, deren Verfasser solche Marx-Kritiker wie J. Bocheński und andere sind. Einen etwas anderen Charakter hat das sogenannte Tübinger Zentrum, die sogenannte „Marxismuskommission der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien“. Diese Kommission veröffentlicht seit 1952 in gewissen Abständen Sammelbände mit dem Titel „Marxismusstudien“, deren Herausgeber anfangs der bekannte bürgerliche „Marxologe“ E. Metzke war und seit 1956 der nicht weniger bekannte Marxismus-Kritiker I. Fetscher ist. Aufgabe der „Marxismusstudien“ ist die „theoretische Begründung“ der bürgerlichen Kritik am Marxismus. Die in diesen Bänden veröffentlichten Beiträge erheben, obwohl zweifelsohne aus bürgerlicher Sicht verfaßt, Anspruch auf wissenschaftliche „Objektivität“.

Damals versuchten die „Marxismusexperten“ verschiedener Schattierung, dem Leser ein Surrogat der Lehre von Marx in die Hand zu geben, indem sie diese auf ihre Art auslegten. Das war die für sie bequemste Form, konnte doch auf diese Weise dem Marxismus alles unterstellt werden, was ihnen opportun erschien. In der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre sind in den kapitalistischen Ländern und vor allem in der BRD viele Bücher mit so vielverheißenden Titeln erschienen wie „Der sowjetrussische dialektische Materialismus“ von [19] J. Bocheński oder das von diesem herausgegebene „Handbuch des Weltkommunismus“; „Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion“ von G. Wetter; „Der Marxismus“ von W. Theimer; „Die ideologischen Grundlagen des Kommunismus“ von H. Falk und viele andere, die allesamt den Marxismus zutiefst verfälschen.

Mit diesen antimarxistischen Publikationen konnte das Interesse am Marxismus jedoch nicht abgeschwächt werden. Er fand nicht zuletzt auch Verbreitung in Kreisen der linken Intelligenz und der Studentenschaft, die nach einer neuen geistigen und politischen Orientierung, nach Antwort auf jene Fragen suchten, die die heutige bürgerliche Gesellschaft mit ihren ökonomischen, sozialen und politischen Konflikten aufwirft.

In den letzten Jahren entwickelten sich theoretische Diskussionen in städtischen Klubs, an Universitäten und Gymnasien. Man veranstaltet hier unter anderem wissenschaftliche Konferenzen zu Fragen der marxistisch-leninistischen Theorie. Es wächst das Bedürfnis, in bestimmte theoretische Probleme der Soziologie einzudringen. Im Mittelpunkt des Interesses stehen vor allem die Probleme des Subjekts der Revolution, das Verhältnis von Arbeiterbewegung und Intelligenz, von Demokratie und Sozialismus, von Reform und Revolution, also Probleme, welche die Klassiker des Marxismus-Leninismus ausgearbeitet haben und deren Lösung durch die theoretische und praktische Tätigkeit der kommunistischen und Arbeiterparteien sowohl der sozialistischen wie auch der kapitalistischen Länder schöpferisch weiterentwickelt wird.

In der BRD ist, begünstigt durch das langjährige Verbot der Kommunistischen Partei, die der linken Opposition eine richtige Orientierung hätte geben können, der Einfluß der linksradikalen und anarchistischen, ihrem sozialen Wesen nach kleinbürgerlichen Theoretiker gewachsen. Diese Theoretiker, die eine kritische Haltung gegenüber der heutigen bürgerlichen Gesellschaft einnehmen, haben sich zu den „wahren Vertretern des Marxismus in der Gegenwart“ erklärt. Die Arbeiten von F. Fanon⁸, R. Debray⁹, H. Marcuse, aber auch Mao Tse-tungs, die auf dem westdeutschen Büchermarkt der letzten Jahre angepriesen und auch mit Erfolg abgesetzt wurden, negieren den revolutionären Charakter der heutigen Arbeiterklasse in den hochentwickelten kapitalistischen Ländern und erklären die [20] Befreiungsbewegung der Länder der sogenannten dritten Welt zur einzigen revolutionären Kraft der Gegenwart. Dadurch wird die Opposition in den entwickelten kapitalistischen Ländern nur auf eine Kapitalismuskritik orientiert, die nicht an die Grundlagen dieser Gesellschaftsordnung rührt.

In der Regel wird im Rahmen dieses verzerrten, illusorischen Realitätskonzepts nicht nur die wahre Rolle der Arbeiterklasse ignoriert, sondern diese Klasse zudem auch noch der Intelligenz entgegengesetzt. Die Ideologen des Kapitalismus versuchen auf diese Weise, die „rebellischen Tendenzen“ der heutigen Intelligenz in eine romantisierende Kapitalismuskritik zu kanalisieren, die Intelligenz von der wahrhaft revolutionären Kritik des Kapitalismus abzuhalten, wie sie von den Marxisten von den Positionen der Arbeiterklasse aus geübt wird.

Vor allem in den hochentwickelten kapitalistischen Ländern werden sich jedoch bedeutende Schichten der progressiven Intelligenz mehr und mehr ihrer Stellung und ihrer Aufgabe bewußt; sie lassen es keineswegs bei einer oberflächlichen Kritik des Kapitalismus bewenden und gehen ihren Weg bis zur aktiven Teilnahme an der kommunistischen Bewegung.

Die Fragen, die unmittelbar mit der kommunistischen und Arbeiterbewegung und jenes Teiles der Intelligenz verbunden sind, die völlig auf die Positionen dieser Bewegung und damit auf die Positionen

⁸ In seinem Buch „Les damnés de la terre“ (Paris 1961) versucht Fanon zu beweisen, daß die Arbeiterklasse infolge des wissenschaftlich-technischen Fortschritts zahlenmäßig stark schrumpft und ihr soziales Wesen verändert und auf Grund dessen unter den gegenwärtigen Bedingungen nicht mehr die Hauptkraft des sozialen Fortschritts sein kann.

⁹ R. Debray, *Revolution dans la révolution*, Paris 1967.

des wissenschaftlichen Sozialismus übergegangen ist, sollen uns hier jedoch nicht weiter beschäftigen. Wir befassen uns mit dem Teil der Intelligenz, der bei aller vehementen Kritik an der Sozialordnung der kapitalistischen Gesellschaft auf den Positionen des bürgerlichen Liberalismus beharrt. Eben aus diesem Teil der Intelligenz kommen zahlreiche theoretische Kader der bürgerlichen „Marxologie“. Repräsentativ ist in dieser Beziehung H. Marcuse.

In den letzten Jahren befaßte sich in der BRD eine Flut von Monographien, Aufsätzen, Rundfunk- und Fernsehsendungen mit H. Marcuse. Diese „Popularität“ Marcuses rührt daher, daß die linksliberalen Kreise der BRD in seiner „kritischen Theorie“ eine neue politische und geistige Orientierung zu finden glauben, und sie erklärt sich auch daraus, daß Marcuse als Sachwalter des „wahren“ und „unverfälschten“ Marxismus auftritt.

In seinem Buch „Der eindimensionale Mensch“¹⁰ hat Marcuse [21] die sogenannte Industriegesellschaft, das heißt die gegenwärtige kapitalistische Gesellschaft, und die Entwicklungstendenzen ihrer Ideologie charakterisiert. So liest man: „Und doch ist diese Gesellschaft als Ganzes irrational. Ihre Produktivität zerstört die freie Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse und Anlagen, ihr Friede wird durch die beständige Kriegsdrohung aufrecht erhalten, ihr Wachstum hängt ab von der Unterdrückung der realen Möglichkeiten, den Kampf ums Dasein zu befrieden – individuell, national und international.“¹¹ Weiter heißt es, das gesamte kapitalistische System nutze die kolossale Kraft der Produktion und des technischen Fortschritts zur permanenten massenhaften Reproduktion der „Eindimensionalität“ des Bewußtseins, der Lebensweise und des gesamten menschlichen Verhaltens, so daß die ständige unmenschliche Manipulation ausgesetzten Massen letztlich dieses falsche Bewußtsein als „glücklich“ und dieses pervertierte Leben als „bequemes“ und gar als „gutes“ Leben empfinden.¹²

Marcuses Kritik an den unmenschlichen Lebensbedingungen der kapitalistischen Gesellschaft ist zum Teil richtig, bleibt allerdings insgesamt gesehen an Oberflächenerscheinungen haften und dringt nicht zu den im Wesen der kapitalistischen Produktionsweise liegenden tieferen Ursachen vor. Prinzipiell falsch ist der von ihm gewiesene Ausweg aus dieser Lage. Marcuse behauptet, die Arbeiterklasse der entwickelten kapitalistischen Länder habe ihren revolutionären Charakter verloren, da sie in dieses gesamte System der Produktion und der Manipulation integriert sei. In seinen zahlreichen Arbeiten vermag Marcuse praktisch keine Alternative zur gegenwärtigen kapitalistischen Entwicklung zu zeigen. Die „kritische Theorie“ ist außerstande, die befreienden Tendenzen und wirklich revolutionären Kräfte innerhalb der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft zu erkennen. Hier trifft sich die Linie Marcuses mit der Linie des Maoismus und den anderen ultralinken Strömungen, denen zufolge allein solche Kräfte revolutionär sein können, die „außerhalb des Systems des entwickelten Kapitalismus“ stehen. Als solche Kraft sehen sie vor allem die nationale Befreiungsbewegung in den unterentwickelten Ländern an, und in der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft wird die einzige revolutionäre Kraft nach ihrer Meinung von der Studentenschaft, von den Arbeitslosen, von [22] unterdrückten nationalen Minderheiten und ähnlichen Gruppen gebildet, also von Bevölkerungsschichten, die vom organisierten System der kapitalistischen Gesellschaft „ausgeschlossen“ sind oder an dessen „Peripherie“ stehen.

Diese Auffassung ist falsch, sie leitet die linksoppositionelle Bewegung fehl, isoliert sie vom Kampf der Arbeiterklasse und schadet damit der gesamten revolutionären Bewegung. Eine revolutionäre Bewegung, die die Arbeiterklasse ausschließt, kann nie erfolgreich sein. Nur die Arbeiterklasse kann, wenn sie ihre Mission erkannt und sich zu ihrer Erfüllung organisiert hat, die kapitalistische Gesellschaft durch die sozialistische Gesellschaft ablösen.¹³

¹⁰ H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied-(West-) Berlin 1967.

¹¹ Ebenda, S. 11-12.

¹² Ebenda, S. 69.

¹³ Ausführliche Kritiken der Theorien Marcuses siehe u. a.: D. Ulle, Kritičeskie zametki k social'noj filosofii Gerberta Markuze, in: Voprosy filosofii, 1968, H. 9; Ju. Zamoškin/N. Motrošilova, Kritična-li „kritičeskaja teorija obščestva“ Gerberta Markuze?, in: Voprosy filosofii, 1968, H. 10; E. Ja. Batalov/L. A. Nikitič/Ja. G. Fogeler, Podchod Markuze protiv marksizma, Moskau 1970; R. Steigerwald, Herbert Marcuses „dritter Weg“, Berlin 1969.

Das langjährige Verbot der Kommunistischen Partei (KPD) hat in der BRD die Verbreitung der marxistischen Philosophie und Weltanschauung unter der Arbeiterklasse ohne Zweifel behindert, denn die wirkliche Basis für die Entwicklung und Verbreitung des Marxismus, die reale Kraft, die in der Lage ist, die marxistische Lehre in die Tat umzusetzen, ist die Arbeiterklasse und ihre kommunistische Partei. Trotz vieler Bemühungen ist es auch den rechten Führern der Sozialdemokratie, die in ihrem Godesberger Programm von 1959 dem Marxismus offen abgeschworen¹⁴, nicht gelungen, die gesamte Arbeiterbewegung antimarxistisch auszurichten. Beweis dafür ist der trotz aller Behinderungen wachsende Einfluß der im Jahre 1968 gegründeten Deutschen Kommunistischen Partei.

Dem Marxismus, seiner Theorie, seiner Philosophie wird heutzutage auf der ganzen Welt ein stark gewachsenes Interesse entgegengebracht, so auch von breiten Bevölkerungskreisen in hochentwickelten kapitalistischen Ländern wie der BRD. Zugleich mit dem positiven Interesse am Marxismus entwickelt sich aber auch sozusagen ein negatives Interesse. Letzteres ist bekanntlich durchaus keine neue Erscheinung und hat eine „große Tradition“, entstand es doch schon im vergangenen Jahrhundert als Reaktion auf den Marxismus – gemeint ist der Antimarxismus; eine seiner Erscheinungsformen ist die bürgerliche „Marxologie“. [23]

2. Zwei Tendenzen in der bürgerlichen „Marxologie“

Der Antimarxismus hat in seiner Geschichte verschiedene Etappen durchlaufen und ist in unterschiedlichen Formen aufgetreten – beginnend bei dem Unterfangen, den Marxismus aus Furcht totzuschweigen, über eine Vielzahl von Varianten seiner offenen Ablehnung und der auf die Unwissenheit spekulierenden Versuche, ihn zu widerlegen und zu entstellen, bis hin zu seiner raffinierteren Verfälschung in der Gegenwart. Während sich die antimarxistischen bürgerlichen Ideologen früher noch eine unumwundene Ablehnung des Marxismus erlauben konnten, sind sie durch den unaufhaltsam wachsenden Einfluß der Marxschen Philosophie und Weltanschauung zur Änderung ihrer Taktik gezwungen. Für die jüngste Zeit ist das Bemühen charakteristisch, den Marxismus im Namen von Marx selbst zu widerlegen. Dazu sehen sich die Marx-Kritiker durch den Umstand gezwungen, daß weite Kreise der Bevölkerung bestrebt sind, den Marxismus anhand von Primärquellen kennenzulernen.

Das Interesse für Marx und seine Philosophie, und zwar vor allem das Interesse für die Arbeiten von Marx selbst, veranlaßte auch die westdeutschen Verleger zur Publikation der Marxschen Werke.¹⁵ Die veröffentlichten Marxschen Arbeiten werden durch tendenziöse Kommentare „ergänzt“. Man ediert viele spezielle Sammlungen Marxscher Texte, aus denen vorsätzlich alles herausgelassen wird, was sich nicht in das Konzept der bürgerlichen Marx-Interpreten einfügen will – die Begründung der Notwendigkeit des Klassenkampfes, der Revolution und der Diktatur des Proletariats durch Marx, wohingegen zum Beispiel Marx' Äußerungen zum reaktionären Charakter des Panslawismus hervorgehoben werden, aus denen man eine ablehnende Haltung des Begründers des wissenschaftlichen Sozialismus gegenüber der russischen revolutionären Bewegung abzuleiten sucht. Ein „Marx-Verständnis“ im Sinne der bürgerlichen Kritiker wird auch dadurch angestrebt, daß Äußerungen, die Marx zu verschiedenen Zeiten und Anlässen sowie unter verschiedenen Bedingungen gemacht hat, einander entgegengestellt werden, so insbesondere Äußerungen des „jungen“ und des „reifen“ Marx; ebenso sollen Äußerungen von Marx und Engels gegeneinander ausgespielt [24] werden. So entstand

¹⁴ W. Eichler, Spiritus rector des Godesberger Programms, weist – sich nachdrücklich gegen Beschuldigungen verwahrend, das von ihm redigierte Programm enthalte noch Elemente des Marxismus – darauf hin, daß es in diesem Programm nicht ein Gran Marxismus gibt, da dieser mit der Errichtung einer klassenlosen kollektivistischen Gesellschaft verbunden ist, die der Freiheit und Würde des Individuums abträglich sei, weshalb alle marxistischen Ideen verworfen worden sind (vgl. W. Eichler, 100 Jahre Sozialdemokratie, Bonn 1962, S. 79-89).

¹⁵ Allein in den Jahren 1964-1967 sind in der BRD nahezu 400 Publikationen über Marx und Engels und 18 Arbeiten erschienen, die von den Begründern der marxistischen Theorie selbst verfaßt wurden. Anfang 1968 erschienen sechs Sammelbände mit Arbeiten von Marx und einige Dutzend Bücher über den Marxismus. In Stuttgart edierte Lieber eine achtbändige Ausgabe mit Werken von Marx. Eine Monographie mit Arbeiten von Marx (die Ausgabe Borkenau) erlebte in vier Jahren sechs Auflagen. Bereits 1962 erschien eine von B. Blumenberg kommentierte Ausgabe mit dem Titel „Karl Marx in Zeugnissen und Dokumenten“. In München wurde eine Ausgabe „Karl Marx. Ausgewählte Werke“ mit Kommentaren von B. Goldenberg verlegt. 1966 wurde gar eine „Psychographie“ von Marx veröffentlicht, die den Versuch einer „Rezeption“ Marx und seiner Lehre aus der Sicht der Freudschen Theorie darstellt.

der Mythos von einem „jungen“ und einem „reifen“ Marx, einem „wahren“ und einem „falschen“ Marx, die miteinander wenig gemein hätten. Als „Gralshüter“ der Ideen des „wahren“ Marx geben die bürgerlichen „Marxologen“ sich selbst aus, während ihrer Meinung nach die in den Reihen der revolutionären Arbeiterbewegung kämpfenden Kommunisten, die tatsächlich auf dem Standpunkt der wissenschaftlichen Weltanschauung des Proletariats stehen, von Marx und seiner Lehre sehr weit entfernt seien. Dieser Marxismus entstand angeblich auf Grund eines Mißverständnisses des Wesens der Marxschen Lehre bei dessen wichtigsten Nachfolgern und Interpreten, und zwar vor allem bei Engels und Lenin. Zahlreiche bürgerliche „Marxologen“ meinen, die Hauptaspekte der Marxschen Lehre seien erst nach der Veröffentlichung solcher lange Zeit unbekannt gebliebener Frühschriften von Marx wie der „Deutschen Ideologie“ und der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ aus dem Jahre 1844 hervorgetreten.

So schrieb I. Fetscher, „Marx-Experte“ und „Kenner“ der gegenwärtigen sowjetischen Philosophie: „Seit Anfang der dreißiger Jahre eine Reihe von philosophischen Frühschriften von Marx erstmalig herausgegeben ... wurden, hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß Marx' gesamtes Werk bis in seine nationalökonomischen Arbeiten hinein in seiner Bedeutung nur von hier aus ganz erfaßt werden kann.“¹⁶

Die Hauptstoßrichtung des heutigen Antimarxismus ist der „Beweis“ eines angeblich vorhandenen Widerspruchs zwischen Marx' Theorie und ihrer Weiterentwicklung und praktischen Anwendung insbesondere durch Lenin und später durch die kommunistische Weltbewegung. Der Aufbau des Sozialismus und Kommunismus in der Sowjetunion und den anderen sozialistischen Ländern wird von den „Marxologen“ als „Abkehr“ von Marx' Theorie und als „Theologisierung“ des wissenschaftlichen Kommunismus dargestellt, und Lenin betrachten sie als einen „Antirationalisten“, der die Massen mit irrationalen Mythen verblende.

Überhaupt fälscht der gegenwärtige Antimarxismus das Verhältnis zwischen Marx' Philosophie und dem Leninismus weitestgehend. In den Versuchen, Lenin und Marx einander entgegenzustellen, wird das Hauptziel der heutigen Marx-Kritik[25]ker deutlich: sie wollen die marxistische Theorie ihres politischen Inhalts berauben, die marxistische Philosophie von der revolutionären Praxis loslösen und damit das entscheidende Wesensmerkmal der marxistischen Philosophie eliminieren – die Einheit von Theorie und Praxis. Die Tätigkeit Lenins, der nicht nur den Marxismus entsprechend den neuen historischen Bedingungen weiterentwickelt, sondern auch die marxistische Theorie in die Praxis umgesetzt hat, setzt den Antimarxisten eine Schranke, die sie in ihrem Bemühen, die proletarische Weltanschauung zu „widerlegen“, um jeden Preis zu überwinden trachten. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht das 1970 erschienene Buch von W. Leonhard „Die Dreispaltung des Marxismus“.¹⁷

Leonhard versucht zu beweisen, daß sich der Leninismus in seinen Anfängen (zusammen mit anderen Richtungen wie etwa der des „orthodoxen“ Kautsky) zwar noch auf dem von Marx vorgezeichneten Weg entwickelte, später jedoch nach links abwich und über den Rahmen des Marxismus hinausging, als er den sogenannten „sowjetischen wissenschaftlichen Kommunismus“ begründete. Der wahre Marxismus ist für Leonhard der „humanistische Marxismus“, den er auch als „Reformkommunismus“ bezeichnet, dessen Repräsentanten unter anderen jene Philosophen sein sollen, die an der jugoslawischen Zeitschrift „Praxis“ und ähnlichen Publikationsorganen mitwirken.

Nach Leonhards Auffassung gibt es keinen einheitlichen Marxismus-Leninismus, keine ungebrochene Entwicklungslinie „von Marx bis zu den heutigen sowjetischen ideologischen Lehrbüchern“. Im Gegenteil, nach seiner Meinung bestehen zwischen dem Marxismus, dem Leninismus und den anschließend in der Sowjetunion und den anderen sozialistischen Ländern entwickelten Konzeptionen viele „klare und eindeutige Unterschiede“. „Die Entwicklung vom Marxismus über den Leninismus zum Stalinismus läßt sich somit keineswegs als eine logische und konsequente Weiterentwicklung charakterisieren“¹⁸, da sich schon beim Übergang zum Leninismus neben einer echten Weiterentwicklung

¹⁶ I. Fetscher, Von Marx zur Sowjetideologie, Frankfurt (Main) – (West-) Berlin-Bonn 1961, S. 12.

¹⁷ W. Leonhard, Die Dreispaltung des Marxismus. Ursprung und Entwicklung des Sowjetmarxismus, Maoismus und Reformkommunismus, Düsseldorf-Wien 1970.

¹⁸ Ebenda, S. 460.

auch gewisse Abwandlungen im Sinne einer Anpassung an die spezifischen Verhältnisse des rückständigen zaristischen Rußlands vollzogen hätten. Nach dem Tode von Lenin habe sich der Marxismus in der Sowjetunion „in zunehmendem Maße in eine Rechtfertigungsideo-[26]logie (verwandelt – G. B.), die dem Geist und dem Buchstaben, der inneren Logik und den Zielsetzungen des ursprünglichen Marxismus völlig widersprach“.¹⁹

Leonhard formuliert also weder neue „Beschuldigungen“, noch trägt er neue „Beweise“ vor. Er unternimmt den sattsam bekannten Versuch, den Leninismus auf eine eng national begrenzte Erscheinung zu reduzieren und die allgemeine Bedeutung der beim Aufbau des Sozialismus in der Sowjetunion gesammelten Erfahrungen unter Berufung auf die „russischen Besonderheiten“ herabzumindern. In diesem Sinne führt er dann auch weiter aus: „Andererseits sind jedoch bedeutende Unterschiede zwischen Marxismus und Leninismus zu erkennen. Marx und Engels waren trotz ihrer politischen Aktivität vor allem revolutionäre Theoretiker; Lenin dagegen, trotz mancher theoretischer Arbeiten, vor allem Stratege und Praktiker der Revolution. Der Marxismus ist eine Gesellschaftslehre, eine Theorie des gesellschaftlichen Prozesses mit bestimmten politischen Schlußfolgerungen; der Leninismus ist dagegen in erster Linie eine (wenn auch theoretisch begründete) Revolutionsideologie, in der Probleme der politischen Taktik einen überragenden Raum einnehmen, wobei das humanistische Anliegen des Marxismus in den Hintergrund trat.“²⁰ Nach Leonhard ist es eine Aufgabe unserer Tage, zum ursprünglichen, „humanistischen“ Marxismus zurückzukehren, wie es angeblich die um die Zeitschrift „Praxis“ vereinte Gruppe von Philosophen tut.

Wenn sie Lenin und den heutigen Entwicklungsstand der Philosophie in der Sowjetunion und den anderen sozialistischen Ländern Marx entgegenstellen, verfälschen die bürgerlichen Marx-Interpreten bewußt die Grundthesen der Marxschen Theorie. Sie versuchen auf diese Weise, den Marxismus von innen „aufzusprengen“ und in Marx' Namen den Kommunismus zu widerlegen. Hieran beteiligen sich Existentialisten und Freudisten, die Ideologen der rechten Sozialdemokratie und Renegaten sowie nicht zuletzt auch – evangelische und katholische – Theologen, insbesondere Neuthomisten, die unverhüllt im Dienste jener Kreise des Großbürgertums stehen, die den Katholizismus als ideologische Waffe im Kampf gegen den Marxismus und den real existierenden Sozialismus gebrauchen.

[27] Ganz allgemein läßt sich die „Marxologie“ bestimmen, indem wir sie, einen Gedanken Lenins aus dessen Arbeit „Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struve“ aufgreifend, als Widerspiegelung der Marxschen Philosophie in der bürgerlichen philosophischen Literatur bezeichnen.²¹ Sie ist ein Versuch, den Marxismus „umzumodeln“ und ihn „auszunutzen“, ohne die bürgerlichen Positionen zu verlassen. Insofern das bürgerliche Bewußtsein äußerst heterogen ist, ist auch die „Marxologie“ zutiefst uneinheitlich. Genaugenommen bedienen sich mehr oder minder, auf die eine oder andere Weise, fast alle gegenwärtigen Richtungen und Schulen der bürgerlichen Philosophie des Marxismus. Dort, wo dies unbewußt geschieht, kann nicht von einer speziellen „Marxologie“ die Rede sein. In ihrer Mehrheit erarbeiten sich die Hauptströmungen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie jedoch völlig bewußt ein bestimmtes Verhältnis zum Marxismus, und sie bedienen sich seiner Thesen vorsätzlich zur Erreichung ihrer Ziele. In diesem Sinne kann man unter anderem bereits von einer neukantianischen, einer positivistischen, einer neuthomistischen und einer existentialistischen „Marxologie“ sprechen.

¹⁹ Ebenda.

²⁰ Ebenda, S. 461.

²¹ Es gibt auch andere Konzeptionen und Definitionen der „Marxologie“. Eine bestimmt die „Marxologie“ als besonderen Zweig der bürgerlichen philosophiegeschichtlichen Forschung, dessen Gegenstand nicht der gesamte Marxismus ist, sondern die Herausbildung und Entwicklung der Ideen vor allem des „jungen“ Marx und seiner Beziehungen zur gesamten europäischen Kultur. Diese Definition ist unseres Erachtens zu eng gefaßt, insofern sich die „Marxologie“, obgleich ein Hauptfeld ihrer Betätigung die Periode der Herausbildung der Marxschen Philosophie ist, nicht auf die Untersuchung dieses Abschnitts beschränkt und den entwickelten Marxismus gerade in den letzten Jahren immer stärker einbezieht. Wir gehen deshalb in dieser Arbeit bei der Bestimmung des Begriffs „Marxologie“ nicht von jenem konkreten Problemkreis aus, mit dem sich ihre Vertreter befassen. eben weil sich dieser ständig ändert, sondern davon, aus welcher Position die Untersuchung des Marxschen philosophischen Erbes erfolgt. Aus dieser Sicht ist die „Marxologie“ die „Erforschung“ der philosophischen Ideen Marx' von bürgerlichen Positionen aus.

W. R. Beyer unterzieht die „Marxologie“ in seinem Buch „Tendenzen bundesdeutscher Marx-Beschäftigung“ einer eingehenden Analyse und Kritik. Er deckt ihren Zusammenhang mit der idealistischen Marxismus-„Kritik“ sowie mit dem Revisionismus auf. Beyer schreibt: „Die Wortprägungen ‚Marxologie‘ und ‚Marxologe‘ finden sich in der Gegenwart häufig. Neuerdings wird schon von Lehrstühlen für ‚Marxologie‘ an bundesdeutschen Hochschulen gesprochen ... Philosophisch wird wichtig, *warum* diese Sonderlehre mit ihrer Gegenstandsbestimmung Anklang fand ... Marxologie ist nicht Marxismus – und will es nicht sein. Sie bringt die *Tendenz* der Marxbeschäftigung von Nicht-Marxisten in eine einheitliche Linie.“ Zum heterogenen Charakter der „Marxologie“ heißt es bei ihm: „Es entstand die ‚Marxologie‘, innerhalb deren sich jeder Marxologe ‚eine selbst bereits fixierte Auffassung vom dialektischen Materialismus‘ zu eigen machte und diese als Lehrformel, als Katechismus *allen* anderen Marx-Interessenten zur Verfügung stellte.“²²

In der Geschichte der bürgerlichen Philosophie, die seit Be-[28]stehen des Marxismus zugleich Geschichte ihres Kampfes gegen den Marxismus ist, kann man, etwas verallgemeinert, überhaupt von zwei Linien ihrer Haltung gegenüber der marxistischen Philosophie sprechen.²³ Die erste, offen anti-kommunistische und antimarxistische Linie artikuliert unverhüllt und aggressiv die Interessen der bürgerlichen Klassenherrschaft.

Die Verfechter der zweiten Linie machen es sich zur Aufgabe, die Arbeiterklasse in das bestehende kapitalistische System zu „integrieren“, und sie versuchen dementsprechend, die Weltanschauung der Arbeiterklasse in irgendeiner Weise der bürgerlichen Ideologie (in ihrer liberalen Form) anzupassen. Diese Art der Verdrehung des Marxismus gelangt als Demagogie, als bürgerliche Methode der „Enthebung“ des Marxismus von seiner revolutionären Funktion, als Methode, welche die „Aneignung“ eines besonders präparierten Teils der marxistischen Lehre durch die bürgerliche Ideologie ermöglichen soll, zur Anwendung. In dem Maße, wie die Arbeiterbewegung erstarkt, wächst auch die Bedeutung dieser Form der antimarxistischen Auseinandersetzung.

Somit vollzieht sich der Kampf gegen den Marxismus seit dessen Herausbildung in zwei Formen: als direkte Negation sowie als „Verbesserung“ und „Bereicherung“ des Marxismus. Die letztere Form wird insbesondere durch den Revisionismus wie auch von all denjenigen ideologischen und philosophischen Strömungen praktiziert, die mittels sozialer Demagogie versuchen, die Arbeiterbewegung in die bürgerliche Ideologie zu „integrieren“. Auf diese Erscheinung wies Lenin bereits 1908 in seiner Arbeit „Marxismus und Revisionismus“ hin: „Und jener ‚Revisionismus von links‘ ... paßt sich ebenfalls dem Marxismus an, indem er ihn ‚korrigiert‘: Labriola in Italien, Lagardelle in Frankreich appellieren auf Schritt und Tritt vom falsch verstandenen an den richtig verstandenen Marx.“²⁴

Das Verhältnis zwischen diesen beiden Formen hängt ab von der konkreten Situation im Klassenkampf. Lenin hat sich mit diesem Problem wiederholt beschäftigt. Unter den damaligen Bedingungen gelangte er dabei zu der Einschätzung, daß in Zeiten relativer Ruhe oder nach Mißerfolgen und Rückschlägen der Arbeiterbewegung die Versuche zur „Verbesserung“ und „Weiterentwicklung“ des Marxismus in den Vordergrund treten. In solchen Zeiten betrachten die bürgerlichen [29] Ideologen den Marxismus, insbesondere in seiner Eigenschaft als Methode wissenschaftlicher Erkenntnis, als höchst „interessant“. In Perioden scharfer Zuspitzung des Klassenkampfes dominiert in der Regel die andere Form bürgerlicher Auseinandersetzung mit dem Marxismus, für die der offene und militante Kampf gegen die wissenschaftliche Weltanschauung des Proletariats charakteristisch ist. In der Gegenwart haben die Lehren von Marx, Engels und Lenin derartigen Einfluß gewonnen, daß der größte Teil bürgerlicher Ideologen die versteckte Form des Kampfes gegen die marxistisch-leninistische Weltanschauung bevorzugt.

Eine Quelle der „Marxologie“ ist auch stets der Revisionismus, ganz gleich, ob dieser früher oder erst im weiteren Verlauf des Versuchs, den Marxismus an die Interessen und Bedürfnisse der Bourgeoisie

²² W. R. Beyer, *Tendenzen bundesdeutscher Marx-Beschäftigung*, Köln 1968, S. 32.

²³ Siehe N. I. Lapin, *Bor'ba vokrug idejnogo nasledija molodogo Marksa*, Moskau 1962; W. Jopke, *Karl Marx und die deutsche bürgerliche Philosophie im 20. Jahrhundert*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1968, H. 4.

²⁴ W. I. Lenin, *Werke*, Bd. 15, Berlin 1962, S. 27.

anzupassen, entstanden ist. Umgekehrt beziehen die Revisionisten der Vergangenheit wie auch der Gegenwart ihre Haupt„argumente“ vornehmlich aus dem Arsenal der bürgerlichen Marx-„Kritik“.

Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, sich die Diskussionen zwischen den neukantianischen und den naturalistischen Interpreten der marxistischen Ethik zu vergegenwärtigen, die vor dem ersten Weltkrieg in der Sozialdemokratie geführt wurden. Ein Grundzug der neukantianischen Revision des Marxismus bestand bekanntlich darin, daß dessen wissenschaftlichen Argumenten völlig abstrakte und zeitlose ethische Wertpostulate entgegengesetzt wurden. Als Gegenkonzept zu der für einen Teil der Sozialdemokratie gegen Ende des 19. Jahrhunderts charakteristischen vulgarisierenden Überbetonung der ökonomischen Momente im Marxismus stellten die Neukantianer die These auf, daß der Sozialismus aus dem „Idealismus der Ethik“, das heißt aus dem Kantschen „kategorischen Imperativ“, aus den Ideen der Humanität, der Nächstenliebe und Menschenwürde abzuleiten sei.

K. Vorländer schrieb, daß das „Kommunistische Manifest“ und das „Kapital“ einen zutiefst ethischen Gesichtspunkt enthielten. Das trifft zweifelsohne zu, nur haben die Neukantianer eben versucht, die wissenschaftliche und die ethische Begründung des Sozialismus voneinander zu trennen und sie einander gar entgegensetzen. Diese neukantianische Marx-Interpretation wurde später von den Führern der Sozialdemo-[30]kratie aufgegriffen und bildete lange Zeit die Grundlage des sogenannten „ethischen Sozialismus“ der rechten Sozialdemokratie Österreichs, der BRD und anderer Länder.

So schreibt beispielsweise W. Theimer im Vorwort zu seinem Buch „Der Marxismus. Lehre – Wirkung – Kritik“: „Ein Jahrhundert geistiger Entwicklung, ein Jahrhundert geschichtlicher Erfahrungen bildet den Hintergrund für die Betrachtung der schicksalhaften Lehre von Karl Marx im Lichte der Gegenwart.“

Neben den einzelnen Lehrsätzen des Marxismus werden in diesem Bande vor allem die Voraussetzungen untersucht, auf denen die ganze Lehre aufgebaut ist. Diese Voraussetzungen sind nicht, wie der Marxismus von seinen geschichtlichen und wirtschaftlichen Theorien behauptet, wissenschaftlicher Natur; vielmehr handelt es sich um apriorische philosophische Glaubenssätze. Es wird versucht zu zeigen, daß nicht der vielberufene „Materialismus“ das eigentliche Kernstück des Marxismus ist, sondern der politische Rationalismus, die Überzeugung, daß Politik und Geschichte auf lange Sicht nach den Regeln der Vernunft verlaufen. Der sogenannte dialektische Materialismus ist eine schwach materialistisch verkleidete Variante des Glaubens an den vernünftigen Weltablauf. Damit reiht sich der Marxismus in die lange Folge der Systeme des politischen Rationalismus ein, wie sie vom 17. bis zum 19. Jahrhundert in verschiedenen Fassungen, aber stets mit demselben Generalnenner aufgetreten sind. Genauere Untersuchung zeigt, daß über die Eingangspforte zum Marxismus nicht der Satz steht ‚Die Materie regiert‘, wie so viele Leute glauben, sondern vielmehr der alte Aufklärersatz: ‚Der Mensch ist vernünftig‘.²⁵

Dieses Zitat macht deutlich, daß der Sinn dieser „Interpretation“ des Marxismus in dem Bestreben liegt, unter Hervorhebung der ethischen, der Werturteilskomponente in der Begründung des Marxismus dessen angeblich unwissenschaftlichen, utopischen Charakter zu beweisen. Auch der Harvard-Soziologe B. Moore erklärt recht kategorisch: Marx war mehr Moralist denn Wissenschaftler. Die Vertreter dieses Standpunkts suchen auf den Marxismus beispielsweise folgende Bemerkung anzuwenden, die Engels in bezug auf die utopischen Sozialisten machte: „Sie waren genötigt, sich die Elemente [31] einer neuen Gesellschaft aus dem Kopfe zu konstruieren, weil diese Elemente in der alten Gesellschaft selbst noch nicht allgemein sichtbar hervortraten; sie waren beschränkt für die Grundzüge ihres Neubaus auf den Appell an die Vernunft, weil sie eben noch nicht an die gleichzeitige Geschichte appellieren konnten.“²⁶

Die wissenschaftliche und die ethische Betrachtungsweise stehen einander im Marxismus jedoch nicht entgegen und widersprechen einander nicht. Die wahrhaft wissenschaftliche Lösung eines sozialen Problems ist auf das engste mit der Moral verbunden, und andererseits kann die Ethik nur dann real wirksame Lösungen aufzeigen, wenn sie auf wissenschaftlicher Erkenntnis beruht. Die innere

²⁵ W. Theimer, Der Marxismus. Lehre – Wirkung – Kritik, Bern 1957, S. 4.

²⁶ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 20, Berlin 1968, S. 247 (im folgenden abgekürzt: MEW).

Einheit zwischen dem wissenschaftlichen und dem ethischen Aspekt des Marxismus bildet die Grundlage seiner Wahrhaftigkeit und praktischen Wirksamkeit. Die Spezifik der marxistischen Weltanschauung besteht unter anderem auch darin, daß in ihr erstmalig in der Geschichte der Erkenntnis die wissenschaftlichen und die ethischen Argumente zueinander in einem richtigen, der objektiven Realität entsprechenden Verhältnis stehen. Das ethische Herangehen an die Lösung sozialer Aufgaben hat bei Marx keineswegs die wissenschaftliche Methode ersetzt. Im Gegensatz zu den utopischen Sozialisten beschränkte sich Marx vor allem darum nicht auf den Appell an die Vernunft, weil er, um mit Engels zu sprechen, bereits an die gleichzeitige Geschichte appellieren konnte. Die Entstehungsgeschichte der philosophischen Ideen von Marx zeigt, daß die Grundlage seiner Philosophie kein abstraktes Moralisieren, nicht der Humanismus „schlechthin“ ist. Grundlage der Lehre von Marx, seines sogenannten Moralisiereus und erst recht seines Humanismus ist die objektive, streng wissenschaftliche Analyse eines „Montblanc von Fakten“ der kapitalistischen Wirklichkeit.

Die bürgerliche Marxismus-Kritik ist engstens mit dem konkreten Verhältnis der Klassenkräfte und der konkreten Entwicklungsstufe des Kapitalismus verbunden. Je nach der sozialen Lage werden unterschiedliche Systeme der „Widerlegung“ des Marxismus geschaffen. So wurde der ideologische Kampf gegen den Marxismus in der Periode der bereits deutlich ausgeprägten imperialistischen Entwicklung Deutschlands vor dem ersten Weltkrieg zunehmend aggressiv und militant. [32] Innerhalb der bürgerlichen Philosophie verstärkte sich der Prozeß der Degeneration in der Erkenntnistheorie und in der Methodologie, und es verbreiteten sich Tendenzen des Irrationalismus, des Agnostizismus und des Mystizismus. Erinnert sei an Spengler und seine Suche des Mysteriösen in den Tiefen einer „zweiten Religiosität“, von der er schrieb: „Sie erscheint in allen Zivilisationen, sobald diese zur vollen Ausbildung gelangt sind und langsam in den geschichtslosen Zustand hinübergehen, für den Zeiträume keine Bedeutung mehr haben ... Die zweite Religiosität ist das notwendige Gegenstück zum Cäsarismus, der endgültigen politischen Verfassung später Zivilisationen.“²⁷

Der bürgerlichen Philosophie dieser Periode genügte schon keine partielle Kritik am Marxismus und keine bürgerlich-liberale „Vervollkommnung“ dieser Lehre mehr, wie sie für den neukantianischen Revisionismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts kennzeichnend war. Auch die Versuche von Simmel, „dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen, derart, daß der Einbeziehung des wirtschaftlichen Lebens in die Ursachen der geistigen Kultur ihr Erklärungswert bewahrt wird, aber eben jene wirtschaftlichen Formen selbst als das Ergebnis tieferer Wertungen und Strömungen psychologischer, ja metaphysischer Voraussetzungen erkannt werden“, konnten ihr nicht mehr ausreichen.²⁸ Viele bürgerliche Ideologen sahen ihre Aufgabe nunmehr darin, einzelne Methoden und Betrachtungsweisen des Marxismus, nachdem sie diesen seines für die bürgerliche Gesellschaft gefährlichen revolutionären Inhalts beraubt haben, bei der Lösung ihrer Probleme anzuwenden. Es entstand eine paradoxe Lage: Die kapitalistische Gesellschaft suchte sich gegen den Marxismus zu schützen, und gleichzeitig war sie zum Zwecke dieses Schutzes bemüht, sich des Marxismus zu bedienen.

Dies läßt sich am Beispiel der Entstehung und Entwicklung der bürgerlichen Soziologie verfolgen. „Die Soziologie trat in einem Augenblick in unsere Geschichte ein, als die Gesellschaft anfang, labil zu werden.“²⁹ Auf Grund der Instabilität ihres Forschungsgegenstandes – der kapitalistischen Gesellschaft – geboten die apologetischen Aufgaben der bürgerlichen Soziologie die Schaffung einer Forschungsmethodologie und -methodik, die ein einigermaßen genaues Bild der Gesellschaft [33] in einem bestimmten Moment vermitteln könnte, ohne deren historischen Charakter zu analysieren. Damit erlangte der Marxismus als Methode der Gesellschaftsanalyse für die bürgerliche Ideologie eine neue Bedeutung: Ihre Vertreter versuchten ihn auf die von F. Tönnies und M. Weber konstruierten Modelle anzuwenden. Im Zusammenhang mit diesen Entwicklungstendenzen der bürgerlichen Philosophie und Gesellschaftslehre schlechthin wurde die Haltung der bürgerlichen Philosophen und Soziologen gegenüber dem Marxismus ambivalent: einerseits, auf Grund ihrer Klassenposition,

²⁷ O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Zweiter Band. Welthistorische Perspektiven, München 1922, S. 382.

²⁸ G. Simmel, Philosophie des Geldes, 3. Aufl., München-Leipzig 1920, S. 8.

²⁹ K. Sontheimer, Soziologie als Instrument des Konformismus, in: Frankfurter Hefte, 11. Jahrgang 1956, H. 8, S. 531.

bekämpfen, entstellen und verfälschen sie den Marxismus, und andererseits sind sie nicht in der Lage, das zu tun, was der Marxismus vermag – wissenschaftlich die objektiven Entwicklungsgesetze der Gesellschaft zu analysieren und fundierte Aussagen über die Gestaltung des zukünftigen gesellschaftlichen Lebens zu machen.

Die bürgerliche Soziologie entstand in Deutschland als ideologische Reaktion auf den Marxismus, auf den historischen Materialismus. Methodologischer Ausgangspunkt der deutschen bürgerlichen Soziologie als „Wissenschaft“ war die Lostrennung der sozialen Probleme der Gesellschaft von ihrer ökonomischen Grundlage. Das kommt daher, daß die Widersprüche der kapitalistischen Wirklichkeit in der Wirtschaft besonders hervortraten und die Apologie des kapitalistischen Systems schon nicht mehr auf der Grundlage der politökonomischen Analyse geführt werden konnte. So versuchte man, eine von der ökonomischen Gesellschaftsanalyse unabhängige Gesellschafts„wissenschaft“ zu kreieren, die ungeachtet der inneren Widersprüche der kapitalistischen Wirklichkeit die Richtung des sozialen Fortschritts theoretisch begründen kann, welcher angeblich zur idealen kapitalistischen Gesellschaft als dem Gipfel der Menschheitsentwicklung führt. Die deutsche bürgerliche Soziologie befand sich von Anbeginn in ständiger innerer Polemik mit dem Marxismus, und deutsche bürgerliche Soziologen gehörten zu den ersten, die versuchten, den Marxismus nicht pauschal abzulehnen, sondern sich einzelner seiner Elemente für die Lösung ihrer Aufgaben zu bedienen.

Den Grundstein hierfür legte F. Tönnies mit seinem 1887 veröffentlichten Buch „Gemeinschaft und Gesellschaft“, das von den Arbeiten der bürgerlichen deutschen Soziologie lange [34] Zeit den größten Einfluß hatte und in der Entwicklung dieser Disziplin eine besondere Stellung einnimmt. Tönnies war der erste namhafte deutsche bürgerliche Soziologe, der Marx nicht in Bausch und Bogen verdammt, sondern versuchte, Marx' Ideen „umzuarbeiten“ und für seine Theorie zu verwenden. Er bekannte sich offen zur Arbeitswerttheorie, was freilich nicht heißt, daß er den Marxismus verstand oder gar akzeptierte. Er begründete seine Soziologie auf dem Gegensatz zwischen der primitiven klassenlosen Gentilordnung und dem Kapitalismus – einer Gesellschaft mit stark ausgeprägten Klassengegensätzen. Tönnies lehnte die Grundgedanken des Marxismus ab und verzichtete auf eine wahrhaft wissenschaftliche Analyse der Erscheinungen. Von seiner theoretischen Arbeit nahm er prinzipiell die konkrete Erforschung der ökonomischen Verhältnisse aus, da dieses Gebiet nach seiner Meinung für die sozialhistorische Entwicklung keine entscheidende Bedeutung hat. An die Stelle der objektiven ökonomischen Grundlage tritt bei Tönnies ein subjektives Prinzip – der Wille. In ihm sieht er die Triebkraft des Geschichtsprozesses und die Grundlage für die Gestaltung der Gesellschaftsformationen. Zwei Arten des Willens gebären zwei Arten von Formationen: die Gentilgesellschaft, deren Grundlage die „Gemeinschaft“ bildet, und die kapitalistische Gesellschaft, deren Basis die „Gesellschaft“ ist. Auf Tönnies reicht der für die gesamte spätere deutsche bürgerliche Soziologie charakteristische Gegensatz von „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ zurück. Ihm liegt die Entgegenstellung des Toten, Mechanischen und Maschinenhaften in der Gesellschaft einerseits und des Organischen, Lebendigen, Ganzheitlichen in der „Gemeinschaft“ andererseits zugrunde. Hier ist, obschon in stark entstellter Form, der Einfluß der Marxschen sozialen Ideen zu spüren. Eine solche Ansicht ist zweifelsohne Ausdruck einer kritischen Haltung gegenüber dem Kapitalismus. Allein dieser romantische Antikapitalismus bekräftigt zugleich die fatalistische Vorstellung vom Kapitalismus als einer unabwendbaren Gesellschaftsordnung.

Die Tendenz zur verfeinerten „Widerlegung“ des Marxismus bei gleichzeitiger Übernahme einiger seiner Elemente (wenngleich in entarteter Form), die der damaligen bürgerlichen Ideologie opportun erschienen, hat sich in der Folgezeit [35] weiter verstärkt. Gefördert wurde dieses Herangehen an den Marxismus durch die breite Entfaltung der reformistischen Bewegung in der Sozialdemokratie, durch den theoretischen und praktischen Revisionismus. Bernstein versuchte, getragen von dem Bestreben, den Marxismus als revolutionäre Waffe zu entschärfen, aus dessen Philosophie den Materialismus und die Dialektik sowie aus seiner Theorie des Staates die Lehre von der Diktatur des Proletariats auszuklammern, und in seiner praktisch-politischen Tätigkeit rief Bernstein die Arbeiterklasse zur Zusammenarbeit mit der liberalen Bourgeoisie auf.

Es steht außer jedem Zweifel, daß die Grundthesen der marxistischen Philosophie, deren revolutionäre Dialektik, für die bürgerliche Soziologie absolut unannehmbar sind. Letztere griff jedoch weitgehend die These des Marxismus von der Wechselwirkung zwischen Basis und Überbau auf. Das wird z. B. bei einer Analyse der „Philosophie des Geldes“ von G. Simmel deutlich. Eine ähnliche Position nimmt auch M. Weber ein, der, in seiner Analyse von der Wechselwirkung zwischen Wirtschaftsethik und Religion ausgehend, die Priorität der Ökonomie negiert und faktisch der Priorität der Religion das Wort redet. „Eine Wirtschaftsethik ist keine einfache ‚Funktion‘ wirtschaftlicher Organisationsformen, ebensowenig wie sie umgekehrt diese eindeutig aus sich heraus prägt... Wie tiefgreifend auch immer die ökonomisch und politisch bedingten sozialen Einflüsse auf eine religiöse Ethik im Einzelfalle waren, – primär empfing diese ihr Gepräge doch aus religiösen Quellen“, schreibt Max Weber.³⁰

Weber geht also von der Wechselwirkung zwischen Ökonomie und Ideologie aus. Er lehnt jedoch den historischen Materialismus ab, weil dieser die seiner Ansicht nach wissenschaftlich unhaltbare Priorität des ökonomischen „Faktors“ postuliert. Weber läßt in diesem Zusammenhang die These des historischen Materialismus ganz außer Betracht, daß bei der konkreten Analyse unbedingt die gesamte Kette der komplizierten Wechselbeziehungen zwischen Ursachen und Wirkungen zu untersuchen ist und daß die ökonomischen Ursachen erst am Ende dieser Kette hervortreten, daß sie also buchstäblich „letzten Endes“ determinierend sind.

Nach dem ersten Weltkrieg wurde das Bestreben der deutschen bürgerlichen Soziologie, den Marxismus zu widerlegen, [36] noch intensiver. Ursachen hierfür waren die Verschärfung des Klassenkampfes, die Vertiefung der allgemeinen Krise des Kapitalismus, die Verstärkung der bewußten revolutionären Tendenzen in der Arbeiterbewegung der ganzen Welt, die Erfolge des Sozialismus.

Alfred Weber, der sich im Prinzip mit der antichauvinistischen Einschätzung der deutschen Geschichte durch seinen älteren Bruder Max Weber solidarisiert, macht der reaktionären chauvinistischen Konzeption, deren rasche Entwicklung in den zwanziger Jahren mit der Schwäche der Demokratie in der bürgerlichen Weimarer Republik verbunden war, jedoch größere Zugeständnisse. A. Weber läßt sich bei der Ausarbeitung seiner Soziologie davon leiten, daß in der Geschichte der Erkenntnis eine völlig neue – die „nachcartesianische“ – Periode einsetze, in der mit den klassischen Traditionen völlig gebrochen werden müsse. Er schreibt, daß der deutsche Idealismus, „so paradox es ist, zur materialistischen Fragestellung und zu fortgesetzten Kompromissen mit dem Geschichtsmaterialismus führt“.³¹

Die These, daß zwischen dem historischen Materialismus und der „Ideologie der klassischen Periode“ in Deutschland ein tiefer geistiger Zusammenhang besteht, führte in der damaligen deutschen Soziologie zu der Forderung, sich von dieser klassischen Periode loszusagen. Wenn die Zukunft der Kultur vom Eintritt der „nachcartesianischen“ Periode abhängt, so wäre es nach Ansicht der Vertreter dieser Soziologie am vernünftigsten gewesen, sich von der zurückliegenden Periode und von Marx als dem Vollender der „cartesianischen“ Entwicklung rasch und entschieden abzuwenden. Die reaktionären Konzeptionen aller Spielarten tendierten von Anbeginn dazu, Marx und den Marxismus aus der deutschen Kultur auszuklammern, den Marxismus als „undeutsch“ hinzustellen; und somit führt die Logik des Kampfes gegen den Marxismus zu einem Bruch mit den bedeutendsten Traditionen der deutschen Kultur.

Für die nächstfolgende Generation der deutschen bürgerlichen Soziologen charakteristisch ist K. Mannheim, dessen Theorie gleichfalls in einem gewissen Grade vom Marxismus beeinflusst ist. Zur Begründung seiner „Wissenssoziologie“ stützt sich Mannheim auf Thesen des historischen Materialismus über die Ideologie. Mannheim erklärt die bisherige Erkenntnistheorie für veraltet und schreibt, daß die „moderne Erkenntnistheorie“ davon ausgehe, „daß es Denkgebiete gibt, in denen standortfreies, unbezügliches Wissen gar nicht vorstellbar ist“.³² Noch kategorischer äußert er sich

³⁰ M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1920, S. 238 und 240.

³¹ A. Weber, Ideen zur Staats- und Kultursoziologie, Karlsruhe 1927, S. 23.

³² K. Mannheim, Ideologie und Utopie, Bonn 1929, S. 3-4.

für den Bereich der sozialen Erkenntnis: „Jeder bekommt aber primär das von der gesellschaftlichen Ganzheit zu sehen, auf das er willensmäßig orientiert ist.“³³

Wenn Mannheim einzelne Thesen des historischen Materialismus verwendet, ignoriert er jedoch die in dieser Theorie mit enthaltene Dialektik von Absolutem und Relativem, wonach jedes relative Wissen in Form der objektiven Wahrheit ein gewisses Quantum absoluten Wissens enthält. In der menschlichen Erkenntnis existiert das „falsche“ Bewußtsein als Gegensatz des wahren Bewußtseins, wohingegen Mannheims „Relationalismus“ (als den er seine Methode bezeichnet) eine Typisierung und Systematisierung aller möglichen Arten „falschen“ Bewußtseins darstellt.

Die „Wissenssoziologie“ versucht den Marxismus, den historischen Materialismus zu überwinden, indem sie dessen Lehre von der Ideologie auf ihn selbst anwendet. Wenn alle Ideologen nur im Besitz der relativen Wahrheit sind, könne auch der Marxismus für sich nicht mehr beanspruchen. Alle Erkenntnis sei gleichermaßen relativ, und wichtig sei nur, „welcher Standort die größten Chancen für ein Optimum an Wahrheit hat ...“³⁴ Mannheim läßt hier in seine Theorie den existentialistischen Gedanken von der Situationsbedingtheit der Erkenntnis einfließen.

In einer anderen Arbeit heißt es bei ihm in diesem Zusammenhang: „Es gibt kein ‚Denken überhaupt‘, sondern ein bestimmt geartetes Lebewesen denkt in einer bestimmt gearteten Welt, um eine bestimmte Lebensfunktion zu erfüllen.“³⁵ Mannheim ist Soziologe, und seinsgebundenes Denken müßte für ihn konsequenterweise bedeuten, daß das gesellschaftliche Sein das gesellschaftliche Bewußtsein bestimmt. Um diese Folgerung zu vermeiden, trennt Mannheim – wie alle deutschen bürgerlichen Soziologen vor ihm – die Soziologie von der Ökonomie.

Als den Hauptmangel des historischen Materialismus bezeichnet Mannheim dessen „Verabsolutierung“ der sozialöko-[38]nomischen Gesellschaftsstruktur. Die Lehre des historischen Materialismus von der Ideologie ist insofern angeblich noch zu allgemein. Dieser Verallgemeinerungsgrad sei nur dann vertretbar, wenn dementsprechend auch die „relationalistische Bedingtheit des Denkens durch die Situation“ verallgemeinert wird, das heißt, wenn man die Relativität allen Denkens „korrigiert“, indem jegliche Objektivität aufgehoben wird. Dann werde eine wechselseitige Durchdringung der Denkstile einsetzen, die erstmalig die Schaffung einer Soziologie des Wissens ermöglicht, und der historische Materialismus werde im Vergleich zu dieser Allgemeinheit und Ganzheit nur eine unter vielen Theorien sein.

Mannheims „Wissenssoziologie“, deren methodologisches Grundprinzip die strikte Entgegensetzung von Wissenschaft und Ideologie ist, dient den Antimarxisten auch heute noch als eine Quelle, aus der sie ihre „Argumente“ schöpfen, um den Marxismus der Subjektivität, der Voreingenommenheit, der Unwissenschaftlichkeit usw. zu bezichtigen. Gestützt auf die Behauptung Mannheims, daß eine objektive Erkenntnis der gesellschaftlichen Erscheinungen und Prozesse unmöglich sei, da stets die Interessen der verschiedenen Klassen im Spiel sind, verunglimpfen die bürgerlichen Ideologen den Marxismus als Utopie, die marxistische Voraussicht als religiöse Wahrsagerei und die Lehre von der sozialistischen Revolution, der Diktatur des Proletariats und der Errichtung der klassenlosen kommunistischen Gesellschaft als sozialen Mythos. A. Toynbee z. B. bezeichnet den Marxismus als eine den heutigen Bedingungen angepaßte Form religiöser Weltanschauung, und R. Aron nennt ihn „Opium der Intelligenz“, das seine Anhänger mit unerfüllbaren Träumen von der sozialen Gerechtigkeit berauscht.

Alle diese Unterstellungen haben mit der Realität und der wahrhaft wissenschaftlichen Analyse des Erkenntnisprozesses nichts gemein. Marx und Engels haben die Grundlagen ihrer Lehre vom gesellschaftlichen Bewußtsein in vielen Schriften, vor allem in der „Deutschen Ideologie“, ausgearbeitet.

Mit dem Begriff „Ideologie“ bezeichneten sie in dieser Arbeit hauptsächlich das „falsche Bewußtsein“, dessen Inhalt mystifizierte gesellschaftliche Verhältnisse sind. Dieser Prozeß der Mystifikation ist, wie Marx und Engels nachwiesen, [39] nicht unabhängig, nicht selbständig, er wurzelt in bestimmten

³³ Ebenda, S. 109.

³⁴ Ebenda.

³⁵ K. Mannheim, Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Leiden 1935, S. 95.

materiellen ökonomischen Verhältnissen der Gesellschaft, und darum hängt die Entwicklung der Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins von der Entwicklung der ökonomischen Verhältnisse ab.

Ein wichtiges Element im Komplex der ökonomischen Verhältnisse, welche Ideologie im Sinne von falschem, verzerrtem Bewußtsein hervorbringen, eine unerläßliche Bedingung ihrer Entstehung, ist die Arbeitsteilung, insbesondere die Teilung in körperliche und geistige Arbeit. Die Arbeitsteilung enthält von Anbeginn die Möglichkeit der Formung eines verkehrten Bildes von der Wirklichkeit, eines „falschen Bewußtseins“, insofern durch die relative Unabhängigkeit der einzelnen Arten von geistiger Tätigkeit die Möglichkeit entsteht, eine bestimmte geistige Tätigkeit als absolut selbständig anzusehen. Zur Wirklichkeit wird diese Möglichkeit in den Anfangsetappen der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft infolge der beherrschenden Macht der Naturkräfte und auf den höchsten Stufen dieser Entwicklung infolge der Teilung der Gesellschaft in antagonistische Klassen. So entsteht falsches, illusionäres Bewußtsein.

Weder Marx noch Engels haben indes den Begriff „Ideologie“ ausschließlich in bezug auf das falsche Bewußtsein angewendet. Sie verstanden unter „Ideologie“ schlechthin verschiedene Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins und nahmen davon auch die Formen nicht aus, die ein adäquates Bild von der objektiven Realität zeichnen. Als Widerspiegelung der Klassenlage muß die Ideologie der Klasse, die sich anschickt, ihre historische Mission zu erfüllen, die objektive Realität adäquat widerspiegeln, da nur deren richtige Widerspiegelung eine Theorie hervorbringen kann, die dem Vergleich mit der Praxis standhält. Die aufstrebende Klasse ist an ihrer eigenen Entwicklung und an der Entwicklung der gesamten Gesellschaft interessiert, und diese Entwicklung kann nur das Ergebnis praktischer Tätigkeit sein. Deshalb widerspiegelt die Ideologie jeder neuen Klasse die soziale Wirklichkeit solange adäquat, wie diese Klasse an einem praktischen Wirken in Übereinstimmung mit dem historischen Fortschritt interessiert ist (z. B. die Ideologie der Bourgeoisie in ihrer Entstehungsperiode). Der Marxismus als Ideologie des Proletariats reflektiert die soziale Wirklichkeit wahrheitsgetreu, da die Arbeiterklasse ihre historische Mission nur erfüllen kann, wenn sie die Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung richtig erkennt und ausnutzt.

Die Ursache von Fehlinterpretationen gnoseologischer Probleme ist in der Regel die Ausklammerung der gesellschaftlichen Praxis aus dem Erkenntnisprozeß im allgemeinen und aus der sozialen Erkenntnis im besonderen. So verhält es sich auch bei der gegenwärtigen „Marxologie“.

Der von deutschen bürgerlichen Soziologen und Neukantianern eingeleitete Prozeß der Ausnutzung, der Anpassung des Marxismus setzte sich weiter fort. Besonders intensiv entwickelte er sich in Verbindung mit dem Existentialismus als einer einflußreichen philosophischen Richtung der Gegenwart.

Nach dem ersten Weltkrieg war die Lage in den kapitalistischen Ländern durch Instabilität, Krisenerscheinungen und die Suche nach neuen weltanschaulichen Konzeptionen gekennzeichnet. Die Haltung der bürgerlichen Intelligenz gegenüber der herrschenden monopolistischen Oberschicht wurde differenzierter. Ein Teil der Intelligenz trat offen und vollständig in das Lager der herrschenden Klasse über. Ein anderer Teil begann die Erscheinungen der Krise, des Niedergangs der Gesellschaft zu erkennen und versuchte, sie in neuen Theorien zu erfassen und zu bewältigen. Nach wie vor auf den Positionen der bürgerlichen Philosophie beharrend und gänzlich außerstande, das Wesen der sozialen Prozesse wissenschaftlich zu analysieren und zu verstehen, interpretierte dieser Teil der Intelligenz die massiven Krisenerscheinungen als „Sinnlosigkeit des Lebens an sich“.

Die Probleme des Individuums und der Existenz gerieten in den Mittelpunkt des Interesses der Kultursoziologie, des Existentialismus und der Anthropologie. Dabei zeigte sich in aller Deutlichkeit, daß der Imperialismus nicht in der Lage ist, der gesellschaftlichen Betätigung des Menschen ein vernünftiges Ziel zu weisen.

Der Existentialismus und andere Richtungen, die sich verstärkt mit den Problemen des Individuums beschäftigen, waren und sind unfähig, eine auch nur annähernd wirksame Lösung dieser Probleme aufzuzeigen. Sie haben zunächst versucht, diese Probleme – so auch das Problem des Verhältnisses von [41] Mensch und Gesellschaft – zu lösen, indem sie von dem Marxismus entgegengesetzten

Positionen ausgingen.³⁶ Die praktische Wirkungslosigkeit ihrer Lösungsvorschläge auf der einen Seite und die unleugbare soziale Aktivität und praktische Wirksamkeit des marxistischen Herangehens an dieses Problem auf der anderen Seite führten jedoch zu dem Versuch, Marxismus und Existentialismus – diese gegensätzlichen philosophischen Richtungen – miteinander zu verquicken.

Eine Gruppe bürgerlicher Intellektueller unternahm das Experiment, den Marxismus von liberalen Positionen aus zu kritisieren und ihn ihren Bedürfnissen anzupassen, wobei sie sich von den Prinzipien des Neuhegelianismus, des Freudismus und der Existenzphilosophie leiten ließen. Besonders stark waren diese Bemühungen an dem seinerzeit von Horkheimer geleiteten Frankfurter Institut für Sozialforschung, zu dessen Mitarbeitern unter anderen Adorno, Marcuse und Fromm gehörten.³⁷ Bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Entwicklung H. Marcuses. Er war stark von der Philosophie seines Lehrers Heidegger beeinflusst, brach jedoch mit dem Existentialismus, als Heidegger eine profaschistische Haltung einnahm. Aus Protest gegen den Faschismus wandte sich Marcuse Marx zu. Dies war die Haltung der linksbürgerlichen Intelligenz, die nicht ohne Widerstand vor der faschistischen irrationalistischen Ideologie kapitulieren wollte. Die geschichtliche Erfahrung zeigt jedoch, daß ein Teil der bürgerlichen Intelligenz, der den Faschismus zwar ablehnte, diesem jedoch kein klares und konsequentes demokratisches Programm entgegensetzte, der faschistischen Gewalt macht- und wehrlos gegenüberstand. In den dreißiger und vierziger Jahren war der Prozeß der existentialistisch-freudistischen „Umarbeitung“ des Marxismus in Deutschland unterbrochen. Er wurde anfangs in Frankreich und später in den USA fortgesetzt, wohin die Mehrzahl der liberalen deutschen bürgerlichen Philosophen emigrierte.

In der Nachkriegsperiode fanden die philosophischen, ethischen und ästhetischen Prinzipien des Existentialismus in der bürgerlichen Gesellschaft weite Verbreitung. Die „Philosophie der Verzweiflung“, wie der Existentialismus nicht selten genannt wird, stellt als ein Ausdruck der Stimmung der liberalen, zumeist kleinbürgerlichen, sozialen Gruppen in Krisenzei-[42]ten die einzelne Persönlichkeit mit allen ihren individuellen Gemütsbewegungen in den Mittelpunkt ihrer Lehre. Zentrale Probleme des Existentialismus sind die Stellung und Rolle des Einzelwesens in der Welt, die persönliche Verantwortlichkeit des Individuums für sein eigenes Verhalten, aber auch für das „politische Verhalten der Gesellschaft“, und zwar vor allem in Situationen, in denen verschiedene Moralnormen miteinander kollidieren. Indem der Existentialismus das Individuum jedoch als etwas absolut Verselbständigtes, von der Gesellschaft Isoliertes ansieht, reißt er diese in der Tat wichtigen Probleme aus ihrem allgemeinen sozialhistorischen Zusammenhang und verwandelt sie in leere Abstraktionen, womit er sich der Möglichkeit begibt, sie wirksam und real zu lösen. In den sechziger Jahren verstärkte sich erneut das Bestreben einiger Existentialisten, sich dem Marxismus „anzunähern“. Sie erklärten, daß die auf den Sieg des Sozialismus ausgerichtete praktisch-politische Aktivität des Marxismus diesen für den Existentialismus annehmbar mache. Zugleich weist nach ihrer Meinung der Marxismus solche „organischen Lücken“ auf, die auszufüllen nur der Existentialismus imstande sei. Die Existentialisten behaupten, daß sich der Marxismus, der von Anfang an untrennbar mit der revolutionären Arbeiterbewegung verbunden ist, übermäßig mit den Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung befaßt und das Problem des Individuums vernachlässigt habe. Und da das der zentrale Gegenstand des Existentialismus ist, sei dieser berufen, den Marxismus zu „ergänzen“.

Bei aller Bedeutung des Problems des Individuums sind die existentialistischen Thesen für den Marxismus jedoch völlig unannehmbar. Das Individuum, das im Existentialismus „autonom“, isoliert, vereinsamt ist und im Kampf gegen die irrationalen Kräfte seiner Umwelt keinen Ausweg findet, stellt das direkte Gegenteil zur Auffassung Marx' dar, der das Individuum als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ bestimmt. Der Marxismus und der Existentialismus sind also grundsätzlich unvereinbar und lassen sich unmöglich zu einem System verschmelzen. Das aber können und wollen diejenigen bürgerlichen Marx-Interpreten der Gegenwart nicht sehen, die im wesentlichen die Positionen der existentialistischen Philosophie vertreten.

³⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927, S. 135, 186 f., 251, 258 f.

³⁷ Nach dem zweiten Weltkrieg haben zurückgekehrte Emigranten in dieser Stadt erneut ein Zentrum für das Studium des Marxismus, das Frankfurter Institut für Sozialforschung, gegründet. Sie nehmen nach wie vor zwar linke, aber doch bürgerliche Positionen ein.

[43] Die heutige existentialistische Interpretation des Marxismus bevorzugt die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844“, deren Inhalt zweckentsprechend verfälscht und der gesamten weiteren Entwicklung des Marxismus durch Marx selbst und durch seine Nachfolger entgegengesetzt wird. Alles, was bislang als Marxismus galt, ist nach den Worten dieser „Marxologen“ überhaupt kein Marxismus. Der „wahre“ Marx ist – behaupten sie – der „frühe“ Marx mit seinem „Anthropologismus“, seinem „naturalistischen Humanismus“, der dem Marxismus in seiner weiteren Entwicklung angeblich abgeht.

Indem die gegenwärtigen existentialistischen Interpreten des Marxismus diesem entlehnen, was ihnen genehm ist, und weglassen, was sie für nicht notwendig, für überflüssig, für veraltet halten, entstellen und deformieren sie den Marxismus entgegen ihrer Behauptung, die Marxismusforschung auf eine neue Stufe zu heben und den „eigentlichen“ Marxismus zu ergründen. Es wird versucht, den streitbaren Marxismus zu „zähmen“. In diesem Zusammenhang ist von einer „neuen Interpretation des Marxismus“ die Rede, und es fanden verschiedene unwissenschaftliche Interpretationen der Marxschen Lehre durch die „Marxologen“ aus dem existentialistischen Lager vor allem unter der Intelligenz weite Verbreitung. Sie alle laufen im wesentlichen auf die Aussage hinaus, der „Pariser“ Marx sei der „wahre“ Marx. Später habe Marx aufgehört, er selbst zu sein.

Ausgehend von der neuhegelianisch-existentialistischen Interpretation des Marxismus reduzieren die bürgerlichen „Marxologen“ den gesamten Sinn der Marxschen Philosophie auf eine idealistisch verstandene „Selbstentfremdung“. Sie sehen Marx als Nachfolger Hegels an, der dessen „Idee“ in die Tat umsetzt und damit versucht, das ahistorische, abstrakte menschliche „Wesen“ wiederherzustellen. Diese „Marxologen“ ignorieren bewußt die wichtigsten Momente der Lehre von Marx: die historische Konkretheit, die exakte Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse des Kapitalismus und schließlich die auf dieser Analyse fußenden praktischen Schlußfolgerungen hinsichtlich der Notwendigkeit des revolutionären Kampfes des Proletariats für die Beseitigung der auf dem Privateigentum beruhenden bürgerlichen Gesellschaft, der zugleich den ersten [44] und entscheidenden konkreten Schritt zur Überwindung der Entfremdung darstellt.

Nur ausgehend von dieser konkreten klassenmäßigen Analyse ist Marx' Theorie zu verstehen. Wird von diesen Zusammenhängen abstrahiert, so degradiert man den Marxismus zu einer akademischen „Dutzendtheorie“ über die „Kompliziertheit und Schwere der menschlichen Existenz“ in der heutigen Gesellschaft.

Das sind unseres Erachtens einige der wichtigsten Formen der bürgerlichen Interpretation der marxistischen Philosophie und die Grundtendenzen der bürgerlichen „Marxologie“. Wir wollen nunmehr die Hauptrichtungen der „theoretischen Arbeit“ der heutigen bürgerlichen „Marxologen“ anhand konkreter Probleme untersuchen, die vorwiegend mit der Genesis der marxistischen Philosophie verbunden sind.

[45]

Probleme der Genesis der marxistischen Philosophie in der Interpretation der bürgerlichen „Marxologie“

Will man die hauptsächlichsten Formen und Richtungen der „marxologischen“ Verfälschung der Genesis der marxistischen Philosophie näher untersuchen, so muß unbedingt erwähnt werden, daß unter den zahlreichen Zentren für antimarxistische Betätigung keineswegs der Vatikan die geringste Rolle spielt, der sich zu diesem Zweck einer weitverzweigten propagandistischen Organisation bedient.

Die Neuthomisten haben eine ganze Reihe von „Experten“ ausgebildet, die von Berufs wegen den Marxismus, und zwar vor allem die Arbeiten sowjetischer Philosophen, „kritisieren“. Einer von diesen „Experten“ ist J. Bocheński, der eine besondere militante, extrem antikommunistische Haltung einnimmt und der es offensichtlich voll und ganz mit seinem Heiligen Vater Pius XI. hält, welcher in seiner Enzyklika „Divini Redemptoris“ aus dem Jahre 1937 verkündete: „Der Kommunismus ist in seinem innersten Kern schlecht, und es darf sich auf keinem Gebiet mit ihm auf Zusammenarbeit einlassen, wer immer die christliche Kultur retten will.“³⁸ In der zweiten Hälfte des Jahres 1962 veranstaltete Bocheński eine ganze Sendereihe zum Thema „Der Marxismus-Leninismus“, die von Radio München ausgestrahlt wurde. In der Beilage zur westdeutschen Wochenzeitung „Das Parlament“ vom 14.3.1962 unterstrich er in einem Grundsatzartikel die Notwendigkeit und Bedeutung solcher „Wissenschaften“ wie der „Marxologie“, der „Leninologie“ und der „Sowjetologie“. Er sah sich zu dem Eingeständnis gezwungen, daß der Kommunismus heute lebenswichtige Bedeutung praktisch für jeden einzelnen Menschen hat; und entgegen aller historischen Wahrheit behauptet er, daß sich in diesen mehr als 120 Jahren die kommunistische Philosophie unter völlig unterschiedlichen Bedingungen und unter geistigen Voraussetzungen entwickelt habe, die einander sehr fern stünden.

Infolgedessen kenne die Geschichte des Kommunismus drei Perioden, meint Bocheński: eine marxistische, eine leninistische und eine sowjetische Periode, mit deren Erforschung sich die „Marxologie“, die „Leninologie“ und die „Sowjetologie“ zu beschäftigen hätten – drei miteinander zwar verbundene, dabei jedoch ziemlich verschiedenartige „Wissenschaften“. Für alle diese „Disziplinen“ gelte es, qualifizierte wissenschaftliche Kader heranzubilden, die mindestens zwei Fakultäten absolviert haben sollten. Bocheński selbst gilt als führender Kopf der „Sowjetologie“.

Welche klangvollen „wissenschaftlichen“ Bezeichnungen die Antimarxisten für ihr Treiben auch immer finden und wie „objektiv“ sie sich immer geben mögen (die Einstellung zum Kommunismus dürfe keinesfalls im Widerspruch zur Objektivität stehen, schreibt Bocheński in dem eben zitierten Beitrag), ihre gesamte Tätigkeit zeugt davon, daß ihr Ziel nicht die Erforschung der Wahrheit, sondern der erbitterte Kampf gegen den ihnen verhaßten Kommunismus, den Marxismus ist; und an der Tatsache, daß sie heute gezwungen sind, neue „Wissenschaften“ zu kreieren, ganze Institute zu gründen und spezielle Kader auszubilden, zeigt sich vor allem eines: dieser Kampf wird für sie immer komplizierter, mühevoller und aussichtsloser.

1. Die Verfälschung der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Marxismus als eine Hauptlinie der Tätigkeit der „Marxologen“

In den letzten Jahren ist in einigen Arbeiten der Kritiker an der marxistischen Philosophie verstärkt die Tendenz festzustellen, die bürgerliche Philosophie und den Marxismus einander irgendwie anzunähern und zu beweisen, daß zwischen beiden keinerlei grundlegender Unterschied bestehe, weshalb zu erhoffen sei, daß sich unter „günstigen Bedingungen“ die marxistische an die „westliche“ Philosophie annähern werde. Mit besonderer Deutlichkeit tritt diese Tendenz gegenwärtig in Verbindung mit den Versuchen hervor, die Konzeption von [47] der „Konvergenz“ von Sozialismus und Kapitalismus zu begründen, die Doktrin von der „Entideologisierung“ zu verbreiten usw.

Um zu beweisen, daß zwischen dem Marxismus und der bürgerlichen Philosophie kein prinzipieller Gegensatz besteht, verfälschen die „Marxologen“ die Geschichte der Entstehung der marxistischen Weltanschauung, die unmittelbaren Quellen der marxistischen Philosophie, den Prozeß ihrer

³⁸ Die Enzyklika des Hl. Vaters Pius XI., Divini Redemptoris, Über den gottesleugnerischen Kommunismus, Authentische deutsche Ausgabe, Innsbruck-Wien-München 1937, S. 35.

Begründung und Entwicklung durch Marx und Engels, ihre Mitstreiter und Nachfolger. Ein besonders charakteristischer Vertreter dieser Richtung unter den neuthomistischen „Kritikern“ des Marxismus ist G. A. Wetter.

Wetter gilt unter seinesgleichen als Experte für „russische Fragen“. Er absolvierte 1930 das Collegium Russicum in Rom, wurde während des zweiten Weltkrieges Professor für Geschichte der russischen Philosophie am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom und war von 1947 bis 1954 Rektor des sogenannten Collegium Russicum. Neben den Fragen der russischen Religionsphilosophie begann sich Wetter nach dem zweiten Weltkrieg aktiv mit der Kritik der marxistischen Philosophie aus neuthomistischer Sicht zu beschäftigen. Seit 1948 veröffentlichte er eine Vielzahl von Arbeiten über die sowjetische Philosophie und Wissenschaft.

Wetters diesbezügliches Hauptwerk ist das Buch „Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion“. Die erste, 1948 in italienischer Sprache erschienene Ausgabe dieses Buches entstand auf der Grundlage eines Vorlesungszyklus, den Wetter 1945 am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom hielt. Die erste, 1952 veröffentlichte deutsche Ausgabe erschien in stark überarbeiteter Form; unveränderte Nachauflagen dieser Ausgabe erschienen 1953 und 1956; 1958 wurde das Buch erneut in stark überarbeiteter und ergänzter Gestalt publiziert, und 1960 kam seine fünfte deutsche Auflage auf den Büchermarkt.

Im Vorwort dieser Monographie formuliert Wetter als Ziel seiner Arbeit die geistige Auseinandersetzung mit dem „Sowjetkommunismus“. Er will die „Schwächen“ der marxistischen Philosophie, ihren angeblich unwissenschaftlichen, eklektischen und widersprüchlichen Charakter aufzeigen. „Es war vor allem die Absicht des Verfassers, für die geistige Auseinandersetzung [48] mit dem Sowjetkommunismus hinreichendes dokumentarisches Material in geordneter Auswahl zu bieten“, die „hauptsächlichen philosophischen Schwächen“ des Systems des dialektischen Materialismus aufzuzeigen und „zu eigenem kritischen Denken anzuregen“. Weiter schreibt er: „Soll nämlich diese Auseinandersetzung nicht in ein fruchtloses Aufeinanderprallen zweier Monologe ausarten, so müssen sich beide Gesprächspartner vor allem bemühen, einander zu verstehen. Grundvoraussetzung ist dabei strenge Objektivität in der Darstellung der gegnerischen Auffassung und die Bereitwilligkeit zur Anerkennung der positiven Elemente, die sich in ihr finden.“³⁹ Mit diesen Worten will Wetter des Lesers Vertrauen gewinnen und ihn davon überzeugen, daß ihm dieses Buch eine objektive, unvoreingenommene Darstellung des Wesens der „Sowjetphilosophie“ vermittelt. Demselben Zweck soll auch die von dem Neuthomisten praktizierte scheinobjektive Darstellungsweise selbst dienen.

Wetters Buch besteht aus zwei Teilen – einem historischen und einem systematischen Teil. In dem „systematischen“ Teil legt Wetter das System des dialektischen Materialismus so dar, wie er es sich vorstellt. In dem „historischen“ Teil versucht er sich an einem Abriss der Geschichte der Entstehung und Entwicklung der marxistischen Philosophie, ihrer historischen Wurzeln und theoretischen Quellen. Einziger Zweck seiner Beschäftigung mit der Genesis der marxistischen Philosophie ist jedoch die Begründung seiner Ansichten von der Haltlosigkeit dieser Philosophie, von ihrem nicht originären, sondern eklektischen und willkürlichen Charakter und dergleichen mehr. Bei der Betrachtung der konkreten Probleme, die der Antimarxismus in spekulativer Absicht aufgreift, werden wir noch wiederholt auf diese Arbeit zurückkommen.

An der Tätigkeit G. Wetters ist besonders deutlich zu erkennen, daß sich die Form der katholischen Kritik am Marxismus verändert; sie wird flexibler. Die katholischen Kritiker bemühen sich um eine „immanente“ Kritik des Marxismus, die schon bei der Abhandlung seiner Quellen einsetzt. Wenn sie den Marxismus interpretieren, gehen sie vom „jungen“ Marx aus. Dieses Verfahren ist, wie wir bereits sahen, nicht neu, denn z. B. schon die Existentialisten wollten den Marxismus auf diese Weise ihrem Standpunkt annähern. Später wurde [49] diese Interpretation der Entwicklungsgeschichte des Marxismus weitgehend von der theologischen Marxismus-Kritik aufgegriffen – sowohl von den dem Existentialismus näherstehenden protestantischen Philosophen (wie z. B. P. Tillich) als auch von

³⁹ Gustav A. Wetter, *Der dialektische Materialismus, Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Freiburg 1958, S. VI und S. 627.

katholischen „Marxologen“. In der katholischen Kritik geht diese flexiblere Richtung von J. Hommes aus, der in seiner Arbeit „Krise der Freiheit“ (1958) versucht hat, eine Verbindungslinie von Hegel über Marx zu Heidegger zu ziehen. Dieser Richtung schloß sich in den letzten Jahren auch Wetter an, der seine spezifisch klerikalen Argumente fallenließ, nachdem sie sich als nicht mehr ausreichend erwiesen hatten. Das zeigt ein Vergleich seiner Schriften „Der dialektische Materialismus“ (1958) und „Die Umkehrung Hegels“ (1963).

Die Verfälschung der Geschichte der marxistischen Philosophie und die anschließende Nutzung dieses verzerrten Geschichtsbildes für den Beweis der eigenen Thesen sind für die gegenwärtigen „Marxologen“ aller Schattierungen charakteristisch – von den Neuthomisten bis zu den Revisionisten. Der antimarxistische Kampf wird in erheblichem Maße in der Form der Entstellung der Geschichte des Marxismus, vor allem seiner Quellen und der Periode seiner Herausbildung geführt. Die Analyse des Werdens der Marxschen Theorie verdient mehr als nur rein biographisches Interesse, vermittelt sie doch eine Vorstellung von der Methodologie der Ausarbeitung des dialektischen und des historischen Materialismus. Darum bringen die heutigen Antimarxisten auch besonders der Entstehungsperiode des Marxismus und seinen Quellen so große Aufmerksamkeit entgegen.

Während der letzten Jahrzehnte, die durch den sukzessiv wachsenden Einfluß der marxistischen Weltanschauung gekennzeichnet sind, entstand für die bürgerlichen Ideologen immer wieder die Frage nach den Ursachen dieses Einflusses und den Maßnahmen zu seiner Eindämmung. Eine der Hauptursachen für die starke Verbreitung des Marxismus als Weltanschauung sehen die bürgerlichen und insbesondere die klerikalen Ideologen darin, daß es der „abendländischen“ Welt noch nicht gelungen sei, dem Marxismus eine geschlossene Ideologie entgegenzusetzen. Sie erkennen in der geballten Kraft der einheitlichen wissenschaftlichen Ideologie des Marxismus einen Quell der Stärke des sozialistischen Weltsystems, bedauern das Fehlen einer geschlossenen und umfassenden Gegenkonzeption und sehen ihre Aufgabe in der Schaffung einer einheitlichen Weltanschauung. Sie betonen, daß die „abendländische Welt“ diese Aufgabe unbedingt lösen muß, damit sie dem Einfluß des Marxismus erfolgreich entgegenwirken kann.

Der Wiener Professor J. Fischl schreibt in diesem Zusammenhang in seiner „Geschichte der Philosophie“: „Im gegenwärtigen Ringen um die Erhaltung der Werte der europäischen Kultur wird immer mehr offenbar, daß die Völker Europas gar nicht mehr wissen, wofür sie eigentlich kämpfen. In ihnen ist schon vielfach die Bereitschaft erlahmt, für ihre Kultur noch zu kämpfen und darum finden sie selbst in den Tagen der größten äußeren Bedrohung nicht zu innerer Einheit. Der Individualismus, der die Kultur einst geschaffen hat, bedroht sie nun mit ihrer inneren Auflösung ... So wird eine zusammenfassende Schau der geistigen Grundlagen unserer europäischen Kultur zum Gebot der Stunde.“⁴⁰

Als Weltanschauung, die imstande ist, breitesten Schichten der Bevölkerung zusammenzuschließen, sehen viele bürgerliche Ideologen das Christentum an, das über Jahrhunderte Europas Völker vereint habe. Es ist nach Ansicht dieser Ideologen die Grundlage der gesamten westlichen Zivilisation, und sein Verfall in den letzten Jahrzehnten war angeblich die Ursache aller „Katastrophen“ des 20. Jahrhunderts. „Schweigend, ohne Worte, sind Millionen Menschen in Europa aus dem Christentum und aus der Kirche ausgezogen. Sie haben das Christentum abgelegt wie ein unpassendes Kleid“, schreibt F. Heer, Herausgeber der Wiener katholischen Wochenschrift „Die Furche“.

„Der Atheismus, mit seinen hundert Gesichtern und tausend Strömen, die längst alle Straßen, Städte und Bauten Europas unterwandert, unterwaschen haben, stellt an den Christen von heute dringende Fragen. Die größten von diesen Fragen werden meist schweigend, ohne Worte vorgetragen: Durch den Aufbau einer Existenz, einer Gesellschaft, einer Lebensführung und Lebensordnung jenseits des Christentums. Der Christ wird in der Gegenwart und Zukunft in eben dem Maße selbst wachsen und reifen, in dem er die Fragen von Atheisten ernst nimmt.“⁴¹

Daraus resultiert auch das Ziel der bürgerlichen Ideologen, [51] den Einfluß des Christentums wiederherzustellen und mit seiner Hilfe die Völker zu einen, eine reale Gegenkraft zum wissenschaftlichen

⁴⁰ J. Fischl, Geschichte der Philosophie, Bd. II, Graz-Salzburg-Wien 1950, S. V.

⁴¹ Vgl. Konrad Adenauer, Erinnerungen 1945-1953, Stuttgart 1965.

Atheismus, zum dialektischen Materialismus, zum Marxismus zu schaffen. „Kern der Weltgeschichte“ ist z. B. für Fischl die „abendländische“, die „europäische“, die „christliche“ (er gebraucht diese Attribute synonym) Kultur und Zivilisation. Es heißt bei ihm, wir könnten das Gemeinsame, das uns Europas Völker zu geben hätten, nicht in der äußerlichen Geschichte des Westens finden, die mehr von Kriegen und Hadern berichtet, sondern in der Durchdringung der geistigen Grundlagen der westlichen Kultur. Was wir als unsere abendländische Tradition ansehen, so ergänzt K. Schilling, das sei sicher kein geradliniger Fortschritt, weil der völkische Träger der Systeme und Probleme nachweislich mannigfaltig gewechselt habe. Trotzdem könne man sagen, daß unsere geistige Tradition eine – wenn auch nicht ungebrochene – Folge bildet. Darum besteht nach Ansicht J. Fischls gegenwärtig eine erstrangige Aufgabe darin, die gemeinsamen Quellen der westlichen Kultur aufzuzeigen, die der Kultur der Griechen und des Christentums entspringt, dessen Bedeutung ebenso wie die seines größten Repräsentanten Thomas von Aquin für die weitere Entwicklung der abendländischen Kultur unvergleichlich sei.

Besonders weite Verbreitung fand dieser Gedanke in der BRD. Um seine praktisch-politische Umsetzung war auch ihr erster Kanzler bemüht.⁴²

Adenauer analysierte die Ursachen, die Deutschland in die Katastrophe getrieben haben, und vor allem die Ursachen für den Sieg des Faschismus in Deutschland, und seine Schlußfolgerung geht dahin, daß die Hauptursache im Rückgang des Einflusses der christlichen Weltanschauung und in der Verbreitung des Materialismus liege. Das Christentum hat nach Ansicht Adenauers viele Jahrhunderte hindurch die Länder Westeuropas zu einer einheitlichen Familie vereint, deren vollberechtigtes Mitglied stets auch Deutschland gewesen sei. Diese Länder hätten auf der Grundlage der Prinzipien der christlichen Weltanschauung, vor allem der christlichen Ethik, die gesamte europäische Kultur, die gesamte westliche Zivilisation geschaffen. Einen würdigen Beitrag zu diesem Prozeß habe stets auch Deutschland geleistet. Schließlich sei es im ersten [52] Viertel des 20. Jahrhunderts neben ökonomischen Schwierigkeiten auch zu einer Verbreitung des Atheismus und Materialismus in Deutschland, zu einer Abkehr von jenen geistigen Werten gekommen, die in Europa und in Deutschland im Verlauf von Jahrhunderten entstanden sind.

Als seine vornehmlichste Aufgabe betrachtete Adenauer die Wiedergeburt der christlichen Ideologie und auf ihrer Grundlage die Schaffung einer großen Partei, die berufen wäre, das Volk der BRD zu einer Gegenkraft zum Marxismus zusammenzuschließen und es als solche zu mobilisieren. In seinen Erinnerungen schreibt er: „Schon seit vielen Jahren war mir das Entstehen einer christlichen Partei, die sich auf die Grundsätze stützen könnte, die beiden Konfessionen gemeinsam waren, notwendig erschienen, um dem fortschreitenden materialistischen Denken in politischen Fragen entgegenzutreten.“⁴³ Und weiter: „Es verbreitete sich die Auffassung, daß nur eine große Partei, die in der christlich-abendländischen Weltanschauung, in den Grundsätzen der christlichen Ethik ihr Fundament hatte, die notwendige erzieherische Aufgabe am deutschen Volk erfüllen, seinen Wiederaufstieg herbeiführen und einen festen Damm gegenüber der kommunistischen atheistischen Diktatur errichten könnte.“⁴⁴

Die Ideologen des Christentums meinen, gerade sie müßten die fundamentale Aufgabe des Kampfes gegen den Marxismus übernehmen. Sie veranschlagen den Einfluß der marxistischen Philosophie sehr hoch und sind überzeugt, daß, falls es etwas gibt, was dem Marxismus entgegengesetzt werden kann, es nur die religiöse Weltanschauung sein kann, deren Gebäude auf den in Jahrhunderten gefestigten Grundpfeilern des Christentums beruht. Nichtsdestoweniger bestehen aus ihrer Sicht, was den Charakter, die Allseitigkeit sowie die Massenwirksamkeit anbelangt, zwischen der christlichen und der marxistischen Weltanschauung viele Gemeinsamkeiten.

Bezeichnend ist in dieser Frage die Haltung, die H. Köhler in seinem Buch „Gründe des dialektischen Materialismus im europäischen Denken“ (1961) einnimmt. Ausgehend von der These über die

⁴² Friedrich Heer, Atheisten und Christen in einer Welt, in: Wilfried Daim/Friedrich Heer/August M. Knoll, Kirche und Zukunft, Wien-Köln 1963, S. 44-45.

⁴³ Ebenda, S. 50-51.

⁴⁴ Ebenda, S. 51.

„einheitliche christliche Zivilisation“ analysiert er die Genesis und die Quellen der marxistischen Philosophie, und er versucht, ihre Kraft und Massenwirksamkeit zu ergründen sowie Wege zu ihrer Überwindung aufzuzeigen.

[53] Wir wollen nunmehr auf die Anschauungen Köhlers ausführlicher eingehen und sie mit den Auffassungen anderer „Marxologen“ über die Quellen der marxistischen Philosophie vergleichen.

2. Die „Marxologen“ über die Quellen der marxistischen Philosophie

Nach Ansicht Köhlers hat die gegenwärtige Philosophie ihren Ausgangspunkt in der mittelalterlichen Theologie. Um den dialektischen Materialismus, seine rasche und weite Verbreitung und seinen Einfluß auf die Massen zu verstehen, „muß noch auf die Zeit vor Hegel zurückgegriffen werden. Schon eine Untersuchung der Jugendwerke Marx’ zeigt, daß dessen geistige Haltung nicht allein von Hegel her verstanden werden kann“⁴⁵, da sich eine geistesgeschichtliche Entwicklung vollzogen habe, die die Bereitschaft zur Aneignung des Denkstils des dialektischen und historischen Materialismus erzeugt hat. Diese geistesgeschichtliche Entwicklung habe ihren Ursprung im Mittelalter, genauer, in der Zeit zwischen der Reformation und der Renaissance.

Köhler räumt ein, daß der dialektische Materialismus eine allumfassende Lehre ist, die ein in sich geschlossenes Weltbild vermittelt und damit vielen Menschen „imponiert“. Im Hinblick auf seine Massenwirksamkeit könnten mit ihm nur wenige Theorien, darunter die Lehren der Reformations-epoche „konkurrieren“. Nach dieser Epoche sei das „abendländische Denken“ nicht mehr in der Lage gewesen, eine Theorie hervorzubringen, die den Lehren der Reformation an Geschlossenheit und Allseitigkeit gleichkäme. Die Ursache des gewaltigen Einflusses des dialektischen Materialismus erblickt Köhler darin, daß diese Lehre bestimmte geistige Schwerpunkte besitzt, die ihr eine gewisse Beständigkeit verleihen und ihren Einfluß erklären. Alle anderen philosophischen Richtungen, ganz gleich, ob materialistischer oder idealistischer Natur (der Idealismus hat nach Köhler ebenso zum Verfall der christlichen Weltanschauung beigetragen wie der Materialismus), hätten im Verlauf der gesamten Geschichte die Säkularisierung gefördert.

Die einzige Lehre, mit der man dem Marxismus entgegen-[54]treten kann, sei die christliche Lehre, da diese in den Menschen das auf dem Glauben an die Gnade Gottes begründete Gefühl der Zuversicht erzeuge.

Der Christ habe ein realistisches Verhältnis zum Leben: „Für ihn ist das Dasein absolut sinnvoll, ihm müssen alle Dinge zum Besten dienen... Der Christ weiß vom Bösessein in der Welt und in der Geschichte, er kennt alle Bedrohungen, aber er weiß sich ihnen gegenüber geborgen ... in der Liebe Gottes, die in Jesus Christus ist und von der ihn nichts scheiden kann.“⁴⁶ Der Christ sei nicht nur geborgen, sondern auch weltoffen. Diese Offenheit, diese Freiheit erhalte er nicht von der Welt, sondern durch die Liebe Gottes; und aus dieser Haltung heraus sei das entstanden, was als „christliche Kultur“ bezeichnet wird.

Was hat die christliche Weltanschauung zerstört? Nach Köhlers Ansicht war es keinesfalls die Entwicklung der Naturwissenschaften, der Wissenschaften schlechthin. Er glaubt nicht, daß beliebige Erscheinungen und Prozesse, die außerhalb der Religion, außerhalb des religiösen Bewußtseins liegen, der Religiosität schaden könnten. Eine ganzheitliche, allumfassende Weltanschauung, die den Menschen voll und ganz beherrscht, könne nicht zerstört werden. Tatsachen und Erscheinungen könnten einen bereits begonnenen Prozeß zwar beschleunigen, vorantreiben oder zum Abschluß führen, doch könnten sie angeblich nicht Ursache dieses Prozesses sein. Es wäre falsch anzunehmen, daß der Atheismus oder der Pantheismus an sich, im Alleingang oder auch zusammen, die christliche Weltanschauung zerstören könnten.

Von diesem Standpunkt aus betrachtet Köhler die Ansichten des Eriugena, des Averroes und des Giordano Bruno, deren Lehren für ihn interne religiöse Prozesse darstellen, die jedoch die Kraft des

⁴⁵ Hans Köhler, Gründe des dialektischen Materialismus im europäischen Denken, München 1961, S. 11 (in den folgenden Anmerkungen wird dasselbe Werk zitiert).

⁴⁶ S. 14, 15.

Christentums zersetzt hätten. Er wendet sich gegen die Annahme, daß die kopernikanische Lehre dadurch, daß sie das geozentrische Weltbild zerstörte und das heliozentrische Weltbild begründete, zur Befreiung vom religiösen Bewußtsein beigetragen hat. „Weder das Mittelalter noch die Reformation dachten anthropozentrisch oder geozentrisch; das ist eine spätere polemische Unterstellung ... Der christliche Glaube dachte polar, dachte in der ständigen lebendigen Beziehung zwischen Gott und Mensch. Allerdings hält er sie für [55] die entscheidende Tatsache allen Geschehens. Aber dieses Verhältnis wurde ja durch die neuen naturwissenschaftlichen Entdeckungen keineswegs aufgehoben oder auch nur in Frage gestellt. Wirklich in Frage gestellt wurde es durch jenen seinsmäßigen Transzendenz-Begriff, den der Pantheismus in Form einer solchen Über-Welt, die de facto an die Stelle Gottes gesetzt wurde, vertrat.“⁴⁷

Der Ausgangspunkt der Säkularisation sei im Christentum selbst zu suchen. Es bestehe eine Art Rückwirkung: Die Wirksamkeit des Atheismus und des Pantheismus sowie der naturwissenschaftlichen Entdeckungen erkläre sich aus Veränderungen innerhalb der christlichen Lehre.

Köhler verfolgt den Prozeß der Säkularisierung zuerst anhand von Material zur Geschichte der religiösen Ketzerei und im Anschluß anhand von Materialien zur Geschichte der eigentlichen philosophischen Systeme. In bezug auf die religiösen Mystiker, auf Meister Eckhart, M. Luther, S. Franck und V. Weigel, welche versuchten, die menschliche Vernunft von den sie beherrschenden religiösen Fesseln zu befreien, schreibt Köhler, daß die mit diesen Namen verbundenen Bewegungen im Rahmen der religiösen Weltanschauung selbst entstanden seien, sich innerhalb dieser Weltanschauung entwickelt und vollendet hätten. Die zaghaften Versuche, den Menschen aus der ständigen Vormundschaft Gottes zu befreien und ihm (im Rahmen des „Historischen“) die Möglichkeit zu selbständiger Aktivität einzuräumen, würden in sich schon eine für das Christentum tödliche Gefahr bergen.

Köhler geht dann zu der ursprünglichen Entstehung subjektivistischer Tendenzen sowie des weiteren zur Entstehung des religiösen Subjektivismus im Christentum über und schreibt, daß „dieser religiöse Subjektivismus die Vorstufe eines Subjektivismus überhaupt war, daß aber dieser Subjektivismus an einen Punkt gelangte, an dem er notwendig zerbrechen mußte ... Aber es darf auch nicht übersehen werden, daß erst das Zerbrechen des Subjektivismus dem Kollektivismus die Bahn öffnete.“⁴⁸

Daraufhin ist Köhler zufolge die Linie des Pantheismus – Spinoza, Leibniz – entstanden, die das göttliche Sein zu beweisen suchte. Köhler kommt bei der Betrachtung des Pantheismus unter Berufung auf Kant zu dem Schluß, daß Gott, sobald [56] er bewiesen ist, aufhört Gott zu sein und sich in ein „höheres Wesen“, faktisch in einen Teil der Welt, verwandelt.

Köhler untersucht dann weiter die Systeme Schellings, Fichtes und schließlich Hegels, dessen absolute Idee nach Ansicht Köhlers schon überhaupt nichts mehr mit Gott gemein hat, da es Hegel nicht darum gehe, an eine allgemeine widerspruchsfreie höhere Welt zu glauben, sondern sie sich zu denken. Deshalb widersprüchen die Systeme dieser Philosophen ihrem Wesen nach dem Christentum.

In der Philosophie Feuerbachs fließen dann, wie Köhler behauptet, zwei Tendenzen ineinander: der Subjektivismus (der religiöse Subjektivismus habe bei all seiner Geringschätzung der Welt von allen Richtungen den Menschen am stärksten emporgehoben, indem er ihn mit Gott vereinte) und der Pantheismus. Die Feuerbachsche Philosophie ist nach Ansicht Köhlers das entscheidende Moment der Säkularisierung.

„Mit all dem Aufgeführten soll nicht die These vertreten werden“, schreibt Köhler, „als bestünde zwischen den genannten Denkern eine direkte Abhängigkeit. Dazu sind alle zu selbständig. Aber es sollte gezeigt werden, wie Schritt für Schritt eine Gedankenwelt heranwächst, die die Lösung von der christlichen Glaubenswelt zur Folge hat, wie sich gedankliche Dispositionen entwickeln, die die Menschen viel später erst dafür bereit machen, nach dem Zusammenbruch aller dieser Denksysteme sich dem dialektischen und historischen Materialismus zuzuwenden.“⁴⁹

⁴⁷ S. 34-35.

⁴⁸ S. 27, 28.

⁴⁹ S. 39-40.

Köhler führt weiter aus: „Fragwürdig bleibt dabei die These, daß diese Entwicklungen (des menschlichen Geistes in der vorangegangenen Periode – G. B.) auf den dialektischen und historischen Materialismus selbst bewußt oder unbewußt hingezielt haben.“⁵⁰ Er versucht zu beweisen, daß diese Entwicklung nicht positiv gewesen sei: keine einzige neue Lehre habe dem System des Wissens auch nur ein *konstruktives* Element hinzugefügt, alle seien rein negativ gewesen und hätten samt und sonders das bereits bestehende harmonische System der christlichen Weltanschauung zerrüttet; und erst als dieses harmonische Gefüge der christlichen Weltanschauung infolge der geballten Schläge zusammenbrach, war der Raum frei für die Begründung eines neuen Weltempfindens, das diesen Raum auch unverzüglich ausfüllte. So interpretiert Köhler die vor-[57]bereitende Rolle der gesamten vor-marxistischen Entwicklung des Denkens.

Köhlers „negative“ Konzeption ist sowohl unter philosophischem als insbesondere auch unter historischem Gesichtspunkt haltlos. Diese Konzeption der Selbstzerstörung der Religion ist grundfalsch. Wie stark die innere Unzulänglichkeit und Widersprüchlichkeit der Religion auch immer gewesen sein mag – ihr Zusammenbruch erfolgte im Kampf mit dem „äußeren“ Gegner und folglich unter der Einwirkung von außen. Köhler, der die gnoseologische Seite dieser Frage recht flüchtig und oberflächlich abhandelt, behauptet, wie übrigens die meisten gegenwärtigen Theologen, daß die Wissenschaft und die Religion ganz verschiedene Bereiche zum Gegenstand hätten, die miteinander keineswegs gleichzusetzen seien, ja einander nicht einmal berührten. Deshalb könne auch die Entwicklung der Wissenschaft die Religion nie gefährden und die naturwissenschaftliche Erkenntnis könne fortschreiten, ohne den Bezirk der Religion auch nur zu streifen. Von dieser Prämisse ausgehend, hatten nach Ansicht von Köhler alle naturwissenschaftlichen Entdeckungen, angefangen beim kopernikanischen Weltbild, keine entscheidende Bedeutung für den Untergang des religiösen Weltverständnisses. Trotz zahlreicher Beteuerungen der Harmlosigkeit der Wissenschaft für die Religion, der Neutralität der Religion gegenüber der Wissenschaft oder gar der Förderung der Wissenschaft durch sie, gelingt es Köhler jedoch nur schlecht, seine extrem wissenschaftsfeindliche Haltung zu bemänteln. Wie schon im Mittelalter, so billigen die katholischen Theologen der Wissenschaft im Grunde genommen auch heute nur die Rolle einer Magd der Religion zu. Sobald aber die Wissenschaft diesen ihr zugemessenen Spielraum überschreitet, wird sie von ihnen wie in alten Zeiten verteufelt. In diesem Zusammenhang sei an die unzähligen „Theorien“ erinnert, in denen der wissenschaftlich-technische Fortschritt verdammt wird und behauptet wird, daß die Entwicklung der Wissenschaft die Menschheit letztlich ins Verderben stürze.

Auch andere Äußerungen Köhlers, z. B. über den Positivismus als einer angeblichen Quelle der marxistischen Philosophie, über die Rolle der Wissenschaft in der Gesellschaft, über ihren Einfluß auf die Philosophie und die Ausprägung der [58] Weltanschauung, sind für viele bürgerliche Ideologen der Gegenwart charakteristisch.

Unter den heutigen „Marxologen“ ist die Ansicht weit verbreitet, daß der Marxismus neben jenen „offiziellen“ Quellen, auf die er sich selbst beruft, noch eine weitere, gewissermaßen „illegale“, dabei jedoch äußerst wichtige „Quelle“ besitzt – den Positivismus.

In seiner Arbeit „Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion“ behauptet G. Wetter, daß Marx, als er 1843 in Paris lebte, in Berührung mit dem französischen Positivismus A. Comtes gekommen und unter dessen Einfluß geraten sei, der sich später noch verstärkt habe, als Marx sich für die Philosophie Feuerbachs begeisterte, welchen Wetter als Hauptrepräsentanten des deutschen Positivismus bezeichnet. Er unterstellt, daß der Marxismus durch Feuerbach eine stark positivistische Färbung angenommen habe. Nach Ansicht Wetters ist der Marxismus durchaus keine „völlig neue proletarische Philosophie“, wie es die Marxisten behaupten, sondern lediglich „feuerbachisiertes“ Hegelianertum, und der Marxismus lasse sich durch die Bekanntschaft mit der Philosophie Feuerbachs viel besser verstehen als durch das Studium aller drei Bände des „Kapitals“.⁵¹ Es

⁵⁰ S. 11.

⁵¹ Vgl. G. A. Wetter, Der dialektische Materialismus, a. a. O., S. 16 f. – Das Wichtigste, was Marx nach Behauptung Wetters von Feuerbach übernommen hat, ist der Humanismus. Eben der Humanismus, das heißt das Bestreben, den Menschen von Unterdrückung zu befreien, hätte Marx zum Sozialismus geführt. Nimmt man jedoch zum Beispiel die „Heilige

gelingen dem dialektischen Materialismus nicht, zwischen den in ihm einerseits überwiegenden anti-positivistischen Postulaten und seiner andererseits vorhandenen Neigung zum Positivismus Einklang herzustellen.

Nachdem sowjetische Philosophen diese Behauptung Wetters kritisiert hatten, „präzisierte“ Wetter in Reaktion auf diese Kritik in den späteren Ausgaben seines Buches diesen Gedanken, ohne jedoch die Anschuldigung selbst zurückzunehmen. Er schreibt, daß es der „Sowjetphilosophie“ teilweise gelungen sei, sich von bestimmten Elementen des Positivismus, insbesondere von der „positivistischen Tendenz“ Engels' zu befreien, die Philosophie in den Einzelwissenschaften aufzulösen. Die „Sowjetphilosophie“ trete zwar strikt für die „Existenzberechtigung“ der Philosophie ein, eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der marxistischen und der positivistischen Philosophie sei jedoch auch heute noch vorhanden.

Worin besteht nun für Wetter diese Ähnlichkeit des dialektischen Materialismus mit dem Positivismus? Darin, „daß [59] beide die Annahme unveränderlicher ‚metaphysischer‘ Wesenheiten ablehnen und sich auf den stets in Veränderung befindlichen Fluß der Tatsachen oder Erscheinungen beschränken“⁵², obgleich der dialektische Materialismus neben der Kategorie „Erscheinung“ auch die Kategorie „Wesen“ gelten lasse. Der dialektische Materialismus beschäftige sich wie auch der Positivismus nur mit der „Dynamik“ und vernachlässige das „statische Element, das in aller Veränderung und Entwicklung Beharrende“. Hieraus folgt nach Meinung Wetters, daß der dialektische Materialismus bei aller Ablehnung des Positivismus ständig gezwungen ist, zu den Ausgangspunkten der positivistischen Methodologie zurückzukehren.

Der dialektische Materialismus reduziert als Wissenschaft von den allgemeinsten Gesetzmäßigkeiten der Natur, der Gesellschaft und des Denkens seinen Gegenstand keineswegs auf die Gesetze des Denkens. Als Engels davon sprach, daß die Philosophie noch die Dialektik erforschen muß, hatte er natürlich nicht nur die spezifischen Formen der Dialektik des Denkens, sondern auch die grundlegende, von ihm wiederholt betonte theoretische Tatsache im Auge, daß diese subjektive Dialektik Widerspiegelung der objektiven Dialektik ist. Und das wiederum bedeutet, daß der Gegenstand der dialektischen Lehre unbedingt auch die Dialektik derjenigen Prozesse einschließt, die sich außerhalb des Subjekts und unabhängig von ihm vollziehen. Wetter ignoriert diese These des Marxismus und glaubt daher, in der marxistischen Philosophie „positivistische Widersprüche“ zu entdecken.

Auch H. Köhler wartet mit „Argumenten“ auf, um den Marxismus des Positivismus zu bezichtigen. Seine Hauptanschuldigung gegenüber dem Marxismus lautet: „Verherrlichung der Wissenschaft“. Für den Positivismus „ist der Glaube nichts anderes als eine primitive und deshalb von der geschichtlichen Entwicklung überholte Form der Welterklärung zum Zwecke der Weltbewältigung, die heute durch die Wissenschaft ersetzt ist“.⁵³ Die Positivisten hätten jedoch immer noch nicht begriffen, daß eine derartige Auffassung von der Wissenschaft zum „Glauben an die Wissenschaft“ führt. „Der Positivismus war der äußerste Punkt der Auflösung der Religion; aber er war zugleich ein Wendepunkt. Es zeigte sich, daß der Mensch ohne eine letzte Bindung offenbar gar nicht existieren [60] kann. Ist

Familie“, die unter starkem Einfluß der Philosophie Feuerbachs entstanden ist, so wird deutlich, daß Marx gerade in dieser Arbeit dem Grundgedanken des historischen Materialismus – der ausschlaggebenden Rolle der Produktionsweise in der gesellschaftlichen Entwicklung – sehr nahekommt. Dieses Werk enthält auch eine fundierte und konsequente Kritik des kontemplativen Materialismus Feuerbachs. Engels schrieb später: „Aber der Schritt, den Feuerbach nicht tat, mußte dennoch getan werden; der Kultus des abstrakten Menschen, der den Kern der Feuerbachschen neuen Religion bildete, mußte ersetzt werden durch die Wissenschaft von den wirklichen Menschen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Diese Fortentwicklung des Feuerbachschen Standpunktes über Feuerbach hinaus wurde eröffnet 1845 durch Marx in der ‚Heiligen Familie‘.“ (K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 21, Berlin 1969, S. 290).

Wetter ignoriert den fundamentalen Unterschied zwischen dem wissenschaftlichen Sozialismus und dem vormarxistischen Sozialismus, der darin besteht, daß der wissenschaftliche Sozialismus die objektiven Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung entdeckt und auf der Grundlage ihrer Kenntnis die Notwendigkeit der Entwicklung der Menschheit zum Kommunismus begründet hat. Der Marxismus begründet die Ablösung des Kapitalismus durch den Sozialismus nicht damit, daß der Kapitalismus eine ungerechte Ordnung darstellt, sondern damit, daß dies das objektive Gesetz der Geschichte, das Gesetz der Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse ist.

⁵² Ebenda, S. 19.

⁵³ Hans Köhler, Gründe des dialektischen Materialismus im europäischen Denken, München 1961, S. 47.

ihm aber die christliche Bindung unglaublich gemacht worden, wurde er aus ihr herausgerissen, so sucht er nach neuen Bindungen, so entwickeln sich Religionsurrogate. Als ein solches fungiert der dialektische und historische Materialismus.⁵⁴ Hier bedient sich Köhler eines weiteren Mittels, um den Marxismus als Religion abstempeln zu können, eines Mittels, das unter den „Marxologen“ nicht weniger verbreitet ist.

Dieser Gedanke findet sich auch schon in aller Ausführlichkeit bei den „heiligen Vätern“ des Antikommunismus Bocheński und Wetter. Sie behaupten ebenso wie Köhler, daß sich der Marxismus natürlich nicht selbst in aller Offenheit als Religion, insbesondere nicht als „politische Religion“ bezeichnen könne, da, wie Köhler schreibt, „dieses Wort auf Grund des Prozesses der Säkularisierung verpönt“ ist (der Marxismus lehne von seinem Wesen her nicht jegliche Religion ab, sondern nur das Wort „Religion“ sei „verpönt“!). Dem Charakter seiner Lehre, seiner Argumentation, der Beweisführung seiner Thesen nach würde sich der Marxismus jedoch in nichts von einer Religion unterscheiden. Der Marxismus ist nach den Worten Köhlers eine neue Eschatologie, ist Glaube an das Ende der Welt der Sünder (deren Rolle für den Marxismus die Bourgeoisie spielt), Glaube an den Messias (das Proletariat), Glaube an den Untergang des Bösen (des Kapitalismus) und an den Anbruch der tausendjährigen Erdenherrschaft der Gerechten (des Kommunismus).

Dasselbe schreibt auch der amerikanische „Marxologe“ R. Fulton.⁵⁵ Auch er behauptet, der Marxismus sei eine Religion. Seine Entstehung habe sich unter einem sehr starken Einfluß der Ideen des frühen Christentums, der Aufklärung, der französischen Revolution, Hegels, Smith', der Utopisten und Feuerbachs vollzogen. Für Fulton ist die Konzeption des Marxismus „Providentialismus“, sind die Begründer des Marxismus „Propheten“, ihre Arbeiten die „Bibel“, und die Rolle des „auserwählten Volkes“ spiele im Marxismus das Proletariat.

R. Tucker, ein anderer amerikanischer „Marxologe“, versucht nachzuweisen, daß Marx nicht als Wissenschaftler, sondern als Moralist und religiöser Denker anzusehen sei.⁵⁶ Der Marxismus ist nach Ansicht von Tucker „eine Religion des industriellen Zeitalters“ und die materialistische Geschichtsauffassung „eine Art Eschatologie“⁵⁷, die in einigen Grundzügen dem christlichen System ähnele. Analog dem mittelalterlichen Christentum stelle das marxistische System ein integrierendes, allumfassendes Realitätskonzept dar. Der Marxismus sei eine „Religion der Revolution“⁵⁸. All diese Äußerungen lassen erkennen, daß die Gleichsetzung des Marxismus mit einer Religion, mit der Eschatologie, unter den bürgerlichen „Marxologen“ weitverbreitet ist.

Die Eschatologie entstand bekanntlich im Vorderen Orient – in Ägypten und Babylon – und fand dann Eingang in die Religionen der Antike, in das frühe Christentum. Die Völker, von denen sie hervorgebracht wurde, legten in die Eschatologie ihre unerfüllbaren Hoffnungen auf die Befreiung vom Joch, vom Leid und der Pein der Ausbeutung. Die Behauptung von einer angeblichen „Ähnlichkeit“ des Marxismus mit der Eschatologie kann nicht mehr als befremdetes Erstaunen auslösen. Wie ließe sich in der Tat wohl auch eine „Ähnlichkeit“ zwischen ihrem Wesen nach so gegensätzlichen Phänomenen konstruieren wie einer wissenschaftlichen, das heißt auf der Analyse von historischen Tatsachen und Gesetzmäßigkeiten gegründeten Weltanschauung, deren Richtigkeit in der Praxis bewiesen ist, und dem religiösen Glauben, für den die Tatsachen, die realen Prozesse, die wissenschaftliche Analyse und die Praxis keinerlei Bedeutung besitzen!

Der wissenschaftliche Charakter der marxistischen Philosophie hat sich in der sozialen Praxis von mehr als einhundert Jahren, insbesondere in der über fünfzig Jahre währenden gesellschaftlichen Umgestaltung in der Sowjetunion und in der sozialistischen Entwicklung einer Reihe von anderen Ländern sowie in der Entwicklung von Naturwissenschaft und Technik bestätigt. Die Haltlosigkeit der

⁵⁴ Ebenda, S. 47-48.

⁵⁵ Vgl. R. Fulton, *Original Marxism. Estranged Offspring. A Study of Points of Contact and of Conflict between Original Marxism and Christianity*, Boston 1960.

⁵⁶ Vgl. R. Tucker, *Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos*, München 1963. Aus dem Englischen übertragen von W. Kessel (Titel der Originalausgabe: *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge 1961).

⁵⁷ Vgl. ebenda, S. 5.

⁵⁸ Vgl. ebenda, S. 18 u. 23.

Analogien, welche die bürgerlichen Ideologen zwischen dem Marxismus und der christlichen Religion konstruieren, wies schon Engels in seinem Aufsatz „Zur Geschichte des Urchristentums“ nach.

Jedoch nicht alle Gegner des Marxismus stempeln diesen zur Pseudoreligion. Selbst viele Theologen unter den Antimarxisten, vor allem Protestanten, lehnen diese absurde These ab. So z. B. G. Wünsch, der schon in der Weimarer Republik als „religiöser Sozialist“ auftrat. Wünsch veröffentlichte 1962 ein Buch mit dem Titel „Zwischen allen Fronten“, in welchem er [62] heftig die katholische Soziallehre wegen ihrer Befürwortung des kapitalistischen Privateigentums an den Produktionsmitteln kritisierte, den betont antikommunistischen Charakter der ersten Ausgaben der „Marxismusstudien“ ablehnte und sich auch dagegen aussprach, den Marxismus als „Ersatzreligion“ aufzufassen. Ähnlich äußerten sich P. Tillich, H. Röhr u. a.

In seinem Buch „Pseudoreligiöse Motive in den Frühschriften von Karl Marx“ geht es H. Röhr „um zweierlei: Einmal um das Problem, inwieweit eine Berechtigung besteht, die im Vulgärmarxismus und russischen Kommunismus vorhandenen enthusiastischen Elemente, welche man allenthalben als ‚pseudoreligiös‘, ‚eschatologisch‘ usw. zu bezeichnen pflegt, mit der geschichtsphilosophischen und anthropologischen Konzeption des jungen Marx in Zusammenhang zu bringen. Zum anderen aber ganz besonders darum, ob es sich bei den in Marx’ Frühschriften behaupteten ‚pseudoreligiösen‘ Motiven um ‚umgedeutetes‘ christliches bzw. spätjüdisches Gedankengut handelt“.

Es ist „kaum sinnvoll“, schreibt Röhr, „von dem Marxismus als einer ‚Religion‘, einer ‚Pseudo-Religion‘, ‚Ersatz-Religion‘ u. a. zu sprechen“.⁵⁹ Röhr lehnt die von Theologen wie E. Thier, H. Popitz und anderen gegebene Interpretation der Marxschen Philosophie ab: „Denn hat man einmal im Marxismus den feindlichen Bruder entdeckt, so kann man ihm als dem verborgenen Erzketzer den Prozeß machen ... Aber die christliche Religion wird immer dann suspekt, wenn sie gegenüber konkurrierenden Geschichtsgrößen mit Totalitätsansprüchen auftritt.“⁶⁰ Und an anderer Stelle schreibt er, „daß es für uns Christen nur eine legitime Art der Begegnung mit dem Marxismus gibt, nämlich vorurteilslos auf seine Botschaft zu hören und ihn dabei zu nehmen als das, was er ist“.⁶¹

Bei diesem allgemeinen Postulat läßt es Röhr jedoch bewenden, denn sein Antikommunismus hindert ihn an einem wirklichen Verständnis der Marxschen Philosophie. Aus seiner antikommunistischen Haltung heraus konstruiert Röhr „tiefste Widersprüche“ zwischen Marx auf der einen und Engels, Lenin und der gegenwärtigen marxistischen Philosophie auf der anderen Seite. Hierin äußert sich zugleich die politische Aufgabe der heutigen „Marxologen“. Röhr entstellt in der von Marcuse, Thier und anderen vorgezeichneten neuhegelianisch-existential-[63]istischen Richtung einzelne Teile der Marxschen Lehre. Die eigentliche Dialektik der menschlichen Geschichte geht hier verloren; aus einer Geschichte von Klassenkämpfen wird ein anthropologisches Phänomen: „Die Entfremdung haftet allem menschlichen Tun an wie ein Urfluch.“ Röhr läßt in seiner Analyse der verschiedenen Produktionsweisen jegliche Konkretisierung der Entwicklungsgeschichte der Arbeit und damit die Analyse der realen Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen außer acht. Er macht aus Marx einen idealistischen Propheten der ewigen menschlichen „Idee“. Außerdem ignoriert er Marx’ Herangehen an das Problem der Entfremdung. Röhr schreibt: „Der Mensch, der nur ein ‚Zubehör der Maschine‘ ist, steht im Widerspruch zu seinem Sein als Mensch, gegen die Humanitas, die Idee als Mensch, die er in seinem Sein trägt.“⁶²

Röhr nimmt für sich in Anspruch, daß seine Interpretation das eigentliche Wesen des historischen Materialismus aufdeckt und der „unangenehm dogmatischen Schärfe“ entbehrt, wie sie jener Geschichtsauffassung eigen sei, die Marx in seinem Vorwort „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“ formuliert. Dieser Anspruch verführt Röhr dazu, die Marxsche Lehre von allen ihm „unliebsamen“ Thesen zu „befreien“ und sie so zu verfälschen.

⁵⁹ Heinz Röhr, Pseudoreligiöse Motive in den Frühschriften von Karl Marx, Tübingen 1962, S. 26 (im folgenden wird dasselbe Buch zitiert).

⁶⁰ S. 22, 26.

⁶¹ S. 65.

⁶² S. 32.

Röhr wendet sich gegen die in der bürgerlichen Philosophiegeschichte verbreitete Entgegenstellung des „jungen“ und des „reifen“ Marx. Er tut dies in der Absicht, seinen Zwecken nicht nur die Frühschriften von Marx anzupassen und dienlich zu machen, was bei den meisten bürgerlichen Marx-„Interpreten“ viele Jahre Mode war, sondern die gesamte Marxsche Theorie. Dabei wird von ihm natürlich alles ausgeklammert, was sich nicht in die zeitlose, abstrakte Konzeption vom „Menschen an sich“ einfügen läßt. Deshalb verwahrt sich Röhr auch gegen die Erklärung des Marxismus zur „Ersatzreligion“. Er zitiert Heidegger, welcher schrieb, daß „Marx ... in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht“⁶³, und er versucht, dies anhand einer verfälschten Entfremdungskonzeption zu beweisen, die darin gipfelt, daß er den Marxismus als einen auf „diesseitigen Prinzipien begründeten“ abstrakten Humanismus ausgibt. „Was nun den Marxschen Humanismus anlangt, so ist es allerdings christliche Überzeugung, daß es das [64] Schicksal des Abendlandes ist, daß jede Art von realem oder sonstigem, auf rein diesseitigen Prinzipien begründetem Humanismus das Christentum als notwendige Ergänzung braucht.“⁶⁴

In diesem gänzlich ahistorisch interpretierten „Marxismus“ wird sowohl die Rolle der Arbeiterklasse als auch die sozialistische Gesellschaft völlig falsch dargestellt. Röhr versucht, mit Hilfe von Marx gegen Lenin, gegen den Leninismus zu polemisieren. Er schreibt: „Mag sein, daß Marx in seiner Voraussage der absoluten Verelendung des Proletariats, wie in der Betonung seiner Unterschiedlosigkeit und Einheitlichkeit als Masse, zu weit gegangen ist: Diese Katastrophenstimmung, die seine Verelendungstheorie durchseelt, mußte ihm beim Anblick der Lage des damaligen (englischen) Proletariats kommen. Was aber Marx auszeichnet, ist, daß er die ewige Unsicherheit des Proletariats im kapitalistischen System erkannt hat und, bewegt von echter Sorge um den Menschen, Wege zu ihrer Abschaffung wies.“⁶⁵ Hiervon ausgehend verkehrt Röhr den Marxismus von einer wissenschaftlichen Theorie über die Selbstbefreiung des Proletariats in eine intellektuelle Bewegung der Anhänger der religiös-existentialistischen Weltanschauung.

Röhr schreibt, die proletarische Revolution sei bei Marx lediglich als „Transzendenz des Wissens“ begründet, die sich bei näherer Betrachtung als das „dialektische Schema Hegels“ zu erkennen gebe. Mit anderen Worten, Röhr stellt die von Marx gegebene Begründung der proletarischen Revolution als rein spekulative Idee hin. Er ignoriert die im „Kommunistischen Manifest“ und in anderen Arbeiten der Klassiker des Marxismus enthaltenen konkreten Hinweise auf die Notwendigkeit der Organisation des Proletariats, um auch in dieser Frage Marx gegen Lenin ausspielen zu können. Röhr schließt aus den Marxschen Arbeiten alles das aus, was die Lehre von der proletarischen Revolution zu einer konkret ausgearbeiteten Theorie des Befreiungskampfes der Arbeiterklasse macht. Der von Röhr seiner wissenschaftlichen Begründung beraubte wissenschaftliche Sozialismus wird in der Interpretation dieses Antimarxisten zur unbestimmten philosophischen Vision eines Ideals.

Die Bemühungen Röhrs zielen auf den Nachweis ab, daß es sich bei Marx' Theorie und ihrer weiteren Entwicklung im Leninismus um unterschiedliche, ja gegensätzliche Phänomene [65] handele. Er schreibt: „Für die ‚Diktatur des Proletariats‘, wie sie später im Leninismus eine so entscheidende Rolle spielt, beruft man sich zu Unrecht mit solchem großen Nachdruck auf Marx als ihren Begründer.“⁶⁶ Röhr schließt wie alle bürgerlichen Interpreten des Marxismus aus diesem alles das aus, was den wissenschaftlichen Sozialismus zur revolutionären Theorie des proletarischen Klassenkampfes macht. Wenn er zum Beispiel Marx' Lehre vom Sozialismus charakterisiert, heißt es: „Marx und Engels haben sich stets geweigert, nähere Angaben über die erwartete sozialistische Gesellschaft zu machen ... Nur soviel stand fest: die sozialistische Gesellschaft wird eine klassenlose Gesellschaft sein.“⁶⁷ Röhr verschweigt dem Leser die Charakteristik des Sozialismus als erste Phase des Kommunismus, die Marx in seiner „Kritik des Gothaer Programms“ gab, und er versucht in diesem Zusammenhang ein weiteres Mal, den Marxismus dem Leninismus und dem gegenwärtigen Kommunismus entgegensetzen.

⁶³ S. 62.

⁶⁴ S. 64.

⁶⁵ S. 53.

⁶⁶ S. 63.

⁶⁷ S. 59.

Wir sehen also, daß die bürgerlichen Marx-Interpreten den Marxismus nur so weit „akzeptieren“, wie es ihnen gelingt, ihn in ein abstraktes theoretisches Postulat umzumodeln. Nachdem sie es auf diese Weise fertiggebracht haben, aus Marx einen gewöhnlichen Philosophen existentialistischer Couleur zu machen, offerieren sie die Möglichkeit und Notwendigkeit, den so verstandenen Marxismus auf der Grundlage des Christentums zu vervollkommen.

In diesem Abschnitt war von Versuchen der antimarxistischen Philosophen die Rede, die Quellen und den Charakter der marxistischen Philosophie zu verfälschen, wobei sie ihre geistige Verwandtschaft mit den sich selbst kompromittierenden religiösen Richtungen oder mit solchen Schulen der bürgerlichen Philosophie (z. B. mit dem Positivismus) bewiesen haben, von denen sich der Marxismus klar und deutlich distanziert hat und die mit ihm prinzipiell nichts gemein haben.

3. Die Entstellung des Herausbildungsprozesses der marxistischen Philosophie durch ihre „Kritiker“

Die heutigen antikommunistischen „Marxologen“ machen es sich nicht nur zur Aufgabe, die tatsächlichen philosophischen [66] Quellen des Marxismus zu verfälschen, sondern sie suchen darüber hinaus auch den Prozeß der Herausbildung, des Werdens der marxistischen Weltanschauung zu entstellen.

Großen Raum nimmt dabei die Frage des Verhältnisses des Marxismus zu seinen „offiziellen“ Quellen ein, insbesondere zur Hegelschen Philosophie, der die Begründer des Marxismus selbst außerordentliche Bedeutung beimaßen. Das Thema „Hegel und Marx“ gehört in der heutigen bürgerlichen Philosophiegeschichte mit Sicherheit zu den am meisten behandelten Themen. An ihm versuchten sich viele „Marxologen“, insbesondere E. Thier („Das Menschenbild des jungen Marx“), I. Fetscher („Von Marx zur Sowjetideologie“), G. Hillmann („Marx und Hegel“) und andere. G. Wetter nahm sich dieser Thematik bereits in den fünfziger Jahren in seinem bereits mehrfach erwähnten Buch „Der dialektische Materialismus ...“ ausführlich an.

Hauptanliegen Wetters bei seiner Interpretation der philosophischen Quellen des Marxismus war es, den Beweis dafür zu erbringen, daß zwischen der marxistischen Philosophie und den ihr vorausgegangenen philosophischen Systemen keinerlei prinzipieller Unterschied besteht, daß der Marxismus ein eklektisches Sammelsurium aus unterschiedlichen philosophischen Lehren darstellt und daß die Behauptung der Kommunisten, Marx und Engels hätten in der Philosophie einen revolutionären Wandel vollzogen, ein bloßer „Propagandatrick“ ist.

Davon ausgehend, beleuchtet Wetter das Verhältnis zwischen der Philosophie Hegels und der marxistischen Philosophie. Wetter ist nicht der Meinung, daß Marx und Engels von Hegel die dialektische Methode übernommen und sie materialistisch umgearbeitet haben. Für ihn handelt es sich bei allen Kategorien, Begriffen und Bestimmungen des dialektischen Materialismus um typisch hegelianische Kategorien und Definitionen. (Dieser Gedanke wird in dem den Kategorien gewidmeten Kapitel in Wetters Buch unablässig betont.) Wenn sich bei Marx zuweilen die Terminologie ändere, so sei diese Änderung rein äußerlich, denn das Wesen bleibe gegenüber Hegel unverändert.

Wetter beteuert, es sei ihm durch die Analyse der Marxschen Frühschriften gelungen, „den hegelianischen Ursprung [67] der Grundbegriffe des Marxismus, wie Kommunismus, Revolution, klassenlose Gesellschaft, Mehrwert und dergleichen aufzudecken und zu erkennen, wie dies alles seine Grundlage hat in der Lehre von der ‚Selbstentfremdung‘ des menschlichen Wesens infolge des Privateigentums und von der ‚Wiederzurücknahme‘, die durch die Revolution zu bewerkstelligen ist.“⁶⁸ Soweit zu dem, was Wetter für das Wichtigste am Marxismus hält.

Wetter ignoriert die Tatsache, daß die Termini „Entfremdung“ und „Selbstentfremdung“, die Marx neben einigen anderen Termini aus der vormarxschen Philosophie hauptsächlich in seinen Frühschriften gebraucht, lediglich eine alte Form darstellen, die Marx mit einem völlig neuen Inhalt ausfüllte. Als Marx das Problem der „entfremdeten Arbeit“, der „Selbstentfremdung“ des menschlichen Wesens und andere Probleme untersuchte, ging er nicht von einer Analyse der Hegelschen spekulativen

⁶⁸ G. A. Wetter, Der dialektische Materialismus ..., a. a. O., S. 43.

Begriffe „Entfremdung“ und „Selbstentfremdung“ aus, sondern von der Analyse der konkreten ökonomischen Tatsachen und Verhältnisse.

Lenin hat nach Meinung Wetters den hegelianischen Zug des Marxismus und damit dessen „Mystizismus“ verstärkt (denn Wetter ist der Annahme verfallen, daß die Dialektik dem Marxismus einen mystischen Charakter verleihe). Ohne sich der Mühe einer fundierten Beweisführung zu unterziehen, bezeichnete Wetter den Marxismus rundweg als eine Form des Hegelianismus.

Die Marxisten haben stets betont, daß nur die materialistische Umarbeitung der Hegelschen Dialektik durch Marx und Engels die Schaffung der einzig wissenschaftlichen Form der Dialektik – der *materialistischen* Dialektik – ermöglicht hat. Marx selbst betonte ausdrücklich: „Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“⁶⁹ Die Methode Hegels ist eine Dialektik der Begriffe in ihrer idealistischen Auffassung. Zwar impliziert Hegels Lehre von der „Vermittlung“ der Be-[68]griffe die geniale Vermutung, daß die Erscheinungen der Natur wechselseitig miteinander verbunden sind, aber es ist eben nur eine Vermutung, insofern Hegel die Dialektik in der Welt der Begriffe anerkannte, sie jedoch in dem Bereich negierte, den diese widerspiegeln – in der Natur. Er leugnete die Entwicklung in der Natur, da nach seiner Lehre die träge Materie im Gegensatz zum Geist, zur absoluten Idee, keiner Entwicklung fähig ist. Die marxistische Philosophie hat jedoch auf der Grundlage der Errungenschaften der Naturwissenschaften unwiderlegbar den dialektischen Charakter der Natur bewiesen. „Die des Mystizismus entkleidete Dialektik wird eine absolute Notwendigkeit für die Naturwissenschaft, die das Gebiet verlassen hat, wo die festen Kategorien, gleichsam die niedere Mathematik der Logik, ihr Hausgebrauch, ausreichen“, schrieb Engels.⁷⁰ Die gesamte weitere Entwicklung der Naturwissenschaft hat diesen Gedanken bestätigt.

In der Frage des Verhältnisses von Marx zu Hegel, vielmehr seiner Philosophie zu der Philosophie Hegels, sehen die heutigen „Marxologen“ den für sie günstigsten Ansatzpunkt zu einer Kritik der Genesis des Marxismus. So versuchen sie beispielsweise, mit Hilfe der existentialistisch interpretierten Philosophie Hegels in das „Innere“ des Marxismus, in die Philosophie des „frühen“ Marx einzudringen. Wenn sich diese „Marxologen“ anschicken, die direkte Abhängigkeit der marxistischen Philosophie von der Philosophie Hegels nachzuweisen, versuchen sie zugleich, der marxistischen Philosophie eine innere Widersprüchlichkeit zu unterstellen. Die angeblich apriorische, von vornherein gegebene Widersprüchlichkeit, der Alogismus und die philosophische „Haltlosigkeit“ des dialektischen Materialismus sei die Folge einer organischen Unvereinbarkeit zwischen der Dialektik und dem Materialismus: sobald Marx die Hegelsche Methode vom Kopf auf die Füße „umkehre“, das heißt, die Dialektik auf eine materialistische Grundlage stelle, bleibe von der Dialektik nichts mehr übrig. Marx sei sich dessen bewußt gewesen und habe in jeder Weise versucht, die Dialektik zu erhalten, doch mußte er dazu angeblich bestimmte Abstriche am Materialismus vornehmen. In seinen letzten Arbeiten „Mensch und Natur beim jungen Marx und im Diamat“ und „Die Umkehrung Hegels“ behauptet Wetter: „Marx unterscheidet zwei Traditionen im voraus-[69]gehenden Materialismus. Die eine leitet er von Descartes her und läßt sie in die moderne Naturwissenschaft einmünden; es ist dies die Tradition des mechanischen Materialismus.“ Die zweite Tradition, „den mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus ... leitet er von Bacon von Verulam und Locke her und läßt diesen über Condillac und Helvétius in den Sozialismus und Kommunismus einmünden“. Durch Bevorzugung der zweiten Tradition habe Marx den materialistischen Boden verlassen.⁷¹

Wetter unterstellt, Marx könne die Natur nicht ohne den Menschen denken, und er habe sie von Anfang an mit einer ganzen Reihe rein menschlicher Züge ausgestattet. Wetter „argumentiert“ dabei sehr spitzfindig. So führt er die Marxsche Kritik an den Vertretern der ersten Tradition ins Feld, in der Marx dieser Linie puren Mechanismus vorwirft und schreibt: „Der Materialismus wird

⁶⁹ MEW, Bd. 23, Berlin 1968, S. 27.

⁷⁰ MEW, Bd. 20, Berlin 1968, S. 476.

⁷¹ G. A. Wetter, Die Umkehrung Hegels, Köln 1963, S. 14

menschenfeindlich.⁷² Weiter greift Wetter Marx' Worte zur Charakterisierung der zweiten Tradition als den „mit dem *Humanismus* zusammenfallenden Materialismus“⁷³ auf, und er setzt seine „Beweisführung“, daß der „wahre“ Marx nicht Materialist sei, fort, indem er die treffende Charakteristik der Bacon'schen Materiedefinition durch Marx zitiert: „Die Materie lacht in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen an.“⁷⁴

Bei seiner Verfälschung der Marxschen Ansichten wendet sich Wetter nunmehr der Dialektik zu und behauptet: „Seinen Materialismus will Marx nicht im Sinne des ‚menschenfeindlichen‘ mechanischen Materialismus verstanden wissen, sondern im Sinne eines mit dem Humanismus zusammenfallenden und in den Kommunismus einmündenden Materialismus. Materialismus bedeutet für ihn die vollendete Wesenseinheit von Mensch und Natur, zur vollen Verwirklichung gebracht erst durch die Überwindung der menschlichen Selbstentfremdung im Kommunismus. Dialektik besage bei Marx wie bei Hegel: Selbstverwirklichung auf dem Wege einer Selbstentäußerung. Diese Dialektik sieht er wesentlich im Verhältnis zwischen Mensch und Natur verwirklicht – und zwar sowohl von seiten des Menschen als auch von seiten der Natur. Hier erhebt sich jedoch die Frage, ob die Marxsche Konzeption des Zusammenfallens von Naturalismus und Humanismus noch zu Recht als ‚Materialismus‘ bezeichnet werden kann.“⁷⁵ [70] Weiter heißt es: „Wenn aber das innere Wesen der Natur immer schon als ein menschliches Wesen aufgefaßt wird, so bedeutet dies, daß der Mensch immer schon der Natur in überzeitlicher, d. h. idealer Weise präsent gewesen sein muß – etwa als eine Art Entelechie oder sonstwie –, auch damals schon, als es noch keinen historischen Menschen gab und die Geschichte noch ausschließlich Naturgeschichte war. Mit der Annahme einer solchen überzeitlichen ontischen Präexistenz des Menschen wird aber der Boden eines philosophischen Materialismus verlassen.“⁷⁶ Zur vermeintlichen Bekräftigung dieses Gedanken führt Wetter Marx an: „Wir sehn hier, wie der durchgeführte Naturalismus oder Humanismus sich sowohl von dem Idealismus, als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist“.⁷⁷

Diese Marxschen Worte besagen jedoch keineswegs das, was der typische Metaphysiker Wetter bewiesen sehen möchte. Der marxistische Materialismus ist tatsächlich nicht mit dem vorhergehenden metaphysischen Materialismus identisch; und das, was an ihm mit dem vorhergehenden mechanischen Materialismus unvereinbar ist, ist eine immanente Eigenschaft, ist das Wesen des neuen, von Marx begründeten, das heißt des organisch mit der Dialektik verbundenen Materialismus. Eben das meint Marx, wenn in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844“ von der den Materialismus und den Idealismus „vereinigende(n) Wahrheit“ die Rede ist, denn in der vormarx'schen Philosophie hat sich die Dialektik bekanntlich im wesentlichen innerhalb idealistischer philosophischer Richtungen und in idealistischer Form entwickelt. Als Marx vom Idealismus die Dialektik, die Idee von der allgemeinen Entwicklung, vom allgemeinen Zusammenhang der Dinge übernahm und sie ihrer idealistischen Form entkleidete, übernahm er – in Anlehnung an die oben gebrauchte Terminologie – die „Wahrheit des Idealismus“.

Das ist allgemein bekannt und von den Marxisten auch nie bestritten worden; eben diese Dialektik ist auch der gegenwärtigen marxistischen Philosophie eigen – zumindest ihrem Wesen, denn Marx und der Marxismus können nicht für alles das verantwortlich gemacht werden, was in den letzten hundert Jahren als „Marxismus“ ausgegeben worden ist, ohne mit diesem auch nur das geringste zu tun zu haben. Die Marx-[71]sche Dialektik aber macht den Materialismus längst nicht – wie Wetter vergeblich zu beweisen sucht – zum Idealismus.

Der Ausdruck „menschliches Wesen der Natur“ wird im Marxismus nicht im ontologischen Sinne gebraucht. Vorstellungen von einem überzeitlichen, prähistorischen Menschen oder eine Entelechie des Menschen usw. sind dem Marxismus völlig fremd. Sämtliche Ausführungen von Marx (so auch

⁷² MEW, Bd. 2, Berlin 1958, S. 136.

⁷³ Ebenda, S. 132.

⁷⁴ Ebenda, S. 135.

⁷⁵ G. A. Wetter, Die Umkehrung Hegels, a. a. O., S. 25-26.

⁷⁶ Ebenda, S. 27.

⁷⁷ MEW, Erg. 1, Berlin 1968, S. 577.

– ungeachtet ihrer in zahlreichen Fällen noch unverkennbar anthropologischen Terminologie – in seinen Frühschriften) über das „naturalistische Wesen des Menschen“ und das „humanistische Wesen der Natur“, über die (insbesondere in der Industrie anzutreffende) „Entäußerung“ des „natürlichen Wesens der Menschen“ und des „menschlichen Wesens der Natur“ usw. beziehen sich auf jene Stufe der weltgeschichtlichen Entwicklung, auf der der Mensch die Natur zu erkennen und auf sie einzuwirken begann, das heißt, als die Beziehung Mensch – Natur entstand.

Diese Entwicklungsstufe bringt einige Probleme hervor (das Subjekt-Objekt-Verhältnis, präziser das Wechselverhältnis von Subjekt und Objekt, denn beide Seiten dieses Prozesses sind aktiv). Die Betrachtung der Subjekt-Objekt-Problematik auf der Grundlage der praktischen Tätigkeit des Menschen und im unlösbaren Zusammenhang mit dieser sowie die Anerkennung des aktiven, tätigen Aspekts des Denkens unterscheiden den dialektischen grundsätzlich vom mechanischen Materialismus, aber der dialektische Materialismus nimmt dadurch keineswegs einen „idealistischen Zug“ an, da er zugleich das Primat der Natur, der Materie betont.

Die Trivialität und Oberflächlichkeit der „kritischen“ Urteile Wetters bedeutet indes nicht, daß sich das Problem selbst auf jenen eng begrenzten Rahmen beschränkt, in den es die bürgerliche Kritik zwingt. In speziellen Veröffentlichungen sowjetischer Philosophen wird die Subjekt-Objekt-Dialektik tieferschürfend und allseitig abgehandelt, und im Lichte dieser Arbeiten erweisen sich die Ansichten Wetters und anderer „Kritiker“ des dialektischen Materialismus als extrem engstirnig und schablonenhaft.

Alle Äußerungen Marx', daß der Mensch durch seine Arbeit die Welt verändert und sich unter einem bestimmten Aspekt [72] seine Welt selbst schafft, alle seine Äußerungen über die vermenschlichte, das heißt durch menschliche Arbeit veränderte Welt, rühren nicht an der Priorität der äußeren Natur. Diese Position ist absolut unvereinbar mit dem kontemplativen metaphysischen Materialismus, der die Welt völlig losgelöst von der praktischen Tätigkeit des Menschen analysiert. Marx zeigte diese Unvereinbarkeit auf, und er wies nach, daß die Umwelt kein unveränderliches Ding an sich ist, sondern im Gegenteil das Produkt der gesellschaftlichen Arbeit der Menschen, das Produkt der im Verlauf dieser gesellschaftlichen Entwicklung entstandenen Industrie. Eben dieser Standpunkt stellt die Überwindung des metaphysischen Materialismus und Idealismus dar. Gerade auf dieser Basis wurde es möglich, die Hegelsche Methode aus materialistischer Sicht umzuarbeiten, den Materialismus mit der Dialektik zu verbinden und die neue dialektisch-materialistische Methode zu schaffen.

Nachdem Wetter also „bewiesen“ hat, daß der von Marx mit der Dialektik vereinigte Materialismus überhaupt kein Materialismus ist, erklärt er: Eine Vereinigung von Materialismus und Dialektik sei prinzipiell unmöglich, man müsse entweder auf eines von beidem verzichten oder beides verändern; und aus dieser Sicht fehlinterpretiert Wetter die Rolle von Engels bei der Ausarbeitung des dialektischen Materialismus:

„Die Sowjetphilosophie beruft sich auf Marx und Engels als auf ihre eigentlichen Begründer. Für das Gebiet des historischen Materialismus entspricht dies durchaus den Tatsachen, wenngleich man auch hier Engels zustimmen müssen, der den entscheidenden Anteil an der Ausarbeitung der materialistischen Geschichtsauffassung Marx zusprach. Was jedoch den dialektischen Materialismus in jener Gestalt betrifft, wie er heute zur offiziellen Sowjetphilosophie wurde, so ist die unmittelbare Urhebererschaft eindeutig Engels zuzuschreiben, während Marx nur in einem sehr mittelbaren Sinn als dessen Stammvater angesehen werden kann.“⁷⁸ Der dialektische Materialismus in seiner heutigen Gestalt sei ausschließlich auf den von Engels 1878 geschriebenen „Anti-Dühring“ zurückzuführen. „Wohl betrachtete sich auch Marx in gewissem Sinne als Materialisten – und zwar schon in seinen Frühschriften ... Dennoch hat aber sowohl der Begriff des Materialismus als [73] auch der der Dialektik in den philosophischen Schriften des ‚jungen‘ Marx eine andere Bedeutung als bei Engels und in der heutigen Sowjetphilosophie.“⁷⁹

⁷⁸ Gustav A. Wetter, Die Umkehrung Hegels, a. a. O., S. 12.

⁷⁹ Ebenda, S. 13.

Im Zusammenhang mit der Betrachtung der Marxschen Werke aus jener Zeit, als sich Marx auf die Positionen des dialektischen Materialismus begab (insbesondere der „Heiligen Familie“), versucht Wetter nachzuweisen, daß sich für Marx die Dialektik in der Wechselwirkung von Subjekt und Objekt, von Mensch und Natur erschöpft. Später (insbesondere in seinem Nachwort zum „Kapital“) habe sich Marx in seinen Ansichten dem „naturwissenschaftlichen Materialismus“ genähert und sei seiner ursprünglichen Auffassung von der Dialektik „untreu“ geworden, indem er die Dialektik der Natur anerkannte, die außerhalb des Menschen existiert. Diese „Wende des reifen Marx zum naturwissenschaftlichen Materialismus“ widerspreche den Ideen seiner Jugend. Der Marxsche Materialismus nehme einen „naturalistischen Charakter“ an, wovon das „Kapital“ und die Zusammenarbeit mit Engels zeugten.

Engels, der es nach Ansicht Wetters keineswegs für möglich hielt, sich vom Materialismus loszusagen (und sich von der Dialektik gleichfalls nicht lossagen konnte), habe eine neue Interpretation der Dialektik entwickelt, die schon nicht mehr die Selbstverwirklichung im Prozeß der Selbstentfremdung bedeute, sondern einfach auf den inneren Widersprüchen der Evolution beruhe, die zu neuen, höheren Formen der Existenz führe und gleichermaßen sowohl Natur als auch Geschichte erfasse.⁸⁰

Um Engels gegen Marx auszuspielen, versuchen die Antimarxisten Gegensätze zu konstruieren zwischen Begriffen wie „Praxis“, „Tätigkeit“ und „Widerspiegelung“. Wenn Erkenntnis Widerspiegelung der Realität sei, so verschwände damit die von Marx betonte aktive, schöpferische Seite der Erkenntnis; und – wie schon weiter oben gezeigt – eben in dieser Frage der Aktivität der Erkenntnis habe Marx nach den Worten Wetters den Boden des Materialismus verlassen, während Engels in dem Bestreben, den Materialismus zu erhalten, eine neue Auffassung von der Dialektik entwickelt habe.

Es war, wollte man Wetter Glauben schenken, Engels, der dem dialektischen Materialismus jene Form verliehen hat, die [74] später von Lenin und der gesamten „Sowjetphilosophie“ übernommen worden ist. Er rückt Engels in einen Gegensatz zu Marx und behauptet, daß die „Engelssche Fassung“ des dialektischen Materialismus rein „materialistischer Evolutionismus“ ist.

Aber auch auf diesem Wege sei es dem dialektischen Materialismus nicht gelungen, Folgerichtigkeit zu erzielen, da es mit Hilfe der „auf inneren Widersprüchen begründeten Evolution“ unmöglich sei, z. B. die Entstehung der menschlichen Erkenntnis zu erklären. Er fragt, wie eine solche „nichtmaterielle Eigenschaft der Materie“ überhaupt denkbar sei, wie die Materie etwas Immaterielles als ihr Produkt erzeugen und wie etwas Immaterielles eine Funktion der Materie sein könne.

Es hat keinen Sinn, hier des weiteren die Wetter beschäftigenden „Welträtsel“ aufzuzählen. Sie sind auf der gegenwärtigen Entwicklungsstufe der Naturwissenschaft zwar noch nicht endgültig geklärt, doch weist die Richtung ihrer wissenschaftlichen Erforschung deutlich einen mit den Grundthesen und Folgerungen des dialektischen Materialismus übereinstimmenden Weg. Dadurch, daß Wetter diese Fragen in einer dem Stand der Wissenschaften gegen Mitte des vorigen Jahrhunderts entsprechenden Form aufwirft, versucht er, die genaue und ausgewogene wissenschaftliche Argumentation zu ignorieren, die Lenin im Zusammenhang mit dem Aufgreifen dieser Fragen durch den dialektischen Materialismus in seinem „Materialismus und Empiriokritizismus“, in den „Philosophischen Heften“ und in anderen Arbeiten entwickelte. Die Art, in der Wetter diese Probleme zur Diskussion stellt, zeugt vor allem von der Schwäche seiner eigenen Positionen, von dem Bestreben, der „Kritik“ ihre Aufgaben zu „erleichtern“ und den Schlüssen und Fakten der modernen Naturwissenschaft aus dem Wege zu gehen.

Ein nach wie vor aktuelles Spekulationsobjekt des Antimarxismus ist das Problem der Entfremdung. Dieses von Marx theoretisch bewältigte Problem begann die bürgerlichen Philosophen mit hundertjähriger Verspätung zu interessieren. Das geschieht nicht von ungefähr, denn das, was Marx vor hundert Jahren erkannte, bemerkten die bürgerlichen Philosophen erst unter dem Druck der Realität der gegenwärtigen [75] kapitalistischen Gesellschaft, die sich dem für sie unlösbaren Problem der Unterdrückung des Menschen durch von ihm selbst geschaffene kolossale ökonomische Kräfte, der

⁸⁰ Vgl. Gustav A. Wetter, Mensch und Natur beim jungen Marx und im Diamat, Universitätstage 1961, Veröffentlichung der Freien Universität Berlin (West).

Entfremdung des menschlichen Wesens durch die vom Menschen selbst geschaffenen gesellschaftlichen Verhältnisse gegenübergestellt sieht.

Die bürgerlichen Philosophen, die keinen Ausweg aus dieser Lage, keine Möglichkeit zur Lösung dieses Problems sehen, suchen zu beweisen, daß es sich bei der Entfremdung nicht um ein soziales, sondern um ein anthropologisches Problem handelt, daß die Entfremdung nicht bestimmten Gesellschaftsverhältnissen eigen ist, unter denen der Mensch lebt, sondern der menschlichen Natur selbst, weshalb die Entfremdung ein ewiges Phänomen sei, das in jeder Gesellschaftsformation, also auch im Sozialismus-Kommunismus fortbestehe. Das liest sich bei K. Mehnert, einem weiteren „Osteuropa-Experten“, folgendermaßen: „Es ist geradezu faszinierend zu sehen, wie sich dieses Geisteskind von Karl Marx nun gegen dessen eigenes Werk richtet. Es gab eine Zeit, da Marx die Entfremdung als das traurige Schicksal des Proletariats ansah, der durch die bösen Kapitalisten seiner Werkzeuge und seiner normalen Beziehung zu den Dingen beraubt worden war. Nun aber stellt sich heraus, daß Entfremdung auch das traurige Los der Untertanen ‚sozialistischer‘ Staaten ist, insbesondere ihrer intellektuellen Elite.“⁸¹ Zu derartigen Behauptungen versteigen sich viele gegenwärtige „Marxologen“, so auch I. Fetscher, der dieser Problematik sein Buch „Karl Marx und der Marxismus“ widmete. Fetscher erklärt ebenfalls, daß „in der sowjetischen Gesellschaft zumindest ähnliche Entfremdungsphänomene wie in der von Marx beschriebenen frühkapitalistischen auftreten und daß offenbar die sowjetische Form des Sozialismus keine Garantie für die Überwindung der Entfremdung darstellt“.⁸²

Das Problem der Entfremdung des Menschen in der Gesellschaft stellte sich den Philosophen schon wiederholt, in verschiedenen Perioden. In mehr oder weniger eindeutiger Form fand diese Problematik bereits Eingang in die Arbeiten der materialistischen Philosophen des 17/18. Jahrhunderts, der Theoretiker des „Gesellschaftsvertrages“, die sich mit allgemeinen Fragen des Staates und des Eigentums beschäftigten [76] (Hobbes, Rousseau, Helvétius). In ihren soziologischen Schriften wurden erstmalig „Entfremdungssituationen“ analysiert, das heißt Situationen, in denen das Produkt der menschlichen Tätigkeit zu einer den Menschen beherrschenden Macht wird. Später wurde die Behandlung dieses Problems von der deutschen Philosophie (Fichte, Hegel, Feuerbach) weitergeführt, und zwar nicht mehr nur aus soziologischer, sondern aus eigentlich philosophischer Sicht. Die Fragen der Entfremdung nehmen auch in den Arbeiten von Marx keinen geringen Raum ein. Bereits in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ schrieb Marx: „Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*.“⁸³ Die politischen und religiösen Formen der Entfremdung kritisierte Marx in seinen Artikeln der Jahre 1842-1843. Ganz besondere Beachtung widmete er diesem Problem, dessen philosophischem Inhalt, in den zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlichten „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844“.

Ein erster Hinweis auf diese Arbeit findet sich in einem kurzen Beitrag, den J. P. Mayer 1931 in der Züricher Monatsschrift „Rote Revue“ veröffentlichte. Mayer informierte über eine bis dato unbekannte Frühschrift von Marx, die diesem zufolge ursprünglich den Titel „Karl Marx. Über den Zusammenhang der Nationalökonomie mit Staat, Recht, Moral und bürgerlichem Leben nebst einer Auseinandersetzung mit der Hegelschen Dialektik und der Philosophie überhaupt“ tragen sollte. Bei dieser Arbeit handele es sich um kein für den Druck vorbereitetes, in jeder Beziehung abgeschlossenes Manuskript, das jedoch einen stark konzeptionellen Charakter habe. Marx polemisiere in dieser Arbeit gegen die „kritische Theologie“ (B. Bauer), und im übrigen kämpfe Marx darin gegen die ihm als Erbe überkommene Terminologie und für die Befreiung seiner eigenen Weltanschauung. 1932 wurde dieses Manuskript von S. Landshut und J. P. Mayer erstmalig im ersten Band des Sammelbandes „Karl Marx. Historischer [77] Materialismus. Die Frühschriften“ publiziert. In demselben Jahr

⁸¹ Klaus Mehnert, Westwind über Osteuropa, in: Osteuropa, 1966, H. 1, S. 13.

⁸² Iring Fetscher, Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung, München 1967, S. 260.

⁸³ MEW, Bd. 1, Berlin 1956, S. 379.

erschien auch eine vom Moskauer Marx-Engels-Lenin-Institut besorgte Ausgabe der frühen Werke Marx', die von allen Experten als die am besten betreute Edition eingeschätzt wurde.

Die deutschen Herausgeber maßen den entdeckten Frühschriften von Marx größte Bedeutung bei. Sie schrieben in ihrer Einleitung: „Das von uns hier neu veröffentlichte Manuskript zeigt Marx auf der vollendeten Höhe seiner Position. Obwohl seine (des Manuskripts – G. B.) äußere Form erkennen läßt, daß es nicht zur Publikation bestimmt, sondern wohl lediglich zur Selbst-Verständigung angefertigt war, ist es doch das einzige Dokument, das in sich die ganze Dimension des Marxschen Geistes umspannt. Hier tritt der großartige Zusammenhang vollständig zutage, der von der Idee der Philosophie in einem Zuge über die Selbstentfremdung des Menschen (Kapital und Arbeit) zur Selbstverwirklichung des Menschen, zur ‚klassenlosen Gesellschaft‘ führt.“⁸⁴

Unter den Philosophiehistorikern, die sich mit dem Studium des Marxschen Erbes beschäftigten, insbesondere unter jenen, die der deutschen Sozialdemokratie nahestanden, entwickelte sich damals unverzüglich eine lebhaftige Diskussion über die neue Arbeit von Marx. H. Marcuse veröffentlichte 1932, also noch in demselben Jahr, einen Artikel, in welchem er schrieb: „Die Veröffentlichung der Ökonomisch-philosophischen Manuskripte von Marx ... muß zu einem entscheidenden Ereignis in der Geschichte der Marx-Forschung werden. Diese Manuskripte könnten die Diskussion über den Ursprung und den ursprünglichen Sinn des Historischen Materialismus, ja der ganzen Theorie des ‚wissenschaftlichen Sozialismus‘ auf einen neuen Boden stellen.“⁸⁵

1950 gab E. Thier die „Manuskripte“ unter dem Titel „Nationalökonomie und Philosophie“⁸⁶ erneut heraus, und 1953 wurden sie abermals von S. Landshut, dem ersten Herausgeber, unter dem Titel „Die Frühschriften“⁸⁷ veröffentlicht. In seiner Einleitung unterstreicht Landshut wiederum die außerordentliche Bedeutung dieser zu Marx' Lebzeiten unveröffentlichten Manuskripte für das Verständnis der gesamten Marxschen Philosophie, für „ein neues Verständnis des Marxismus Er schreibt: „Die gesamte Marx-Auffassung, wie sie sich durch [78] die Vermittlung von Engels, Kautsky, Bernstein, Luxemburg und schließlich Lenin befestigt hatte und sowohl für die Marxisten wie die Anti-Marxisten gleichermaßen maßgebend geworden war, rückte jetzt unter einen völlig veränderten Aspekt. Der vollständige Überblick über die Gedankenarbeit von Marx bis zu seinem 30. Lebensjahr machte deutlich sichtbar, in welcher Beschränkung und ‚materialistische‘ Dürftigkeit der ganze Reichtum der Marx'schen Gedankenwelt durch die bisherigen Ausleger gebracht worden war. Es stellte sich heraus, wie wenig begründet die bis dahin übliche Vernachlässigung der Frühschriften als eines noch philosophisch ‚befangenen‘ Vorstadiums von Marx war. Denn gerade diese ‚Jugendschriften‘ eröffnen ja den geistesgeschichtlichen Horizont, ohne den weder der ‚Historische Materialismus‘, noch ‚Das Kapital‘ in ihrer wahren Bedeutung zu erfassen sind.“⁸⁸

Die echte, reale Bedeutung der Marxschen Frühschriften, der darin behandelten Probleme und das ihnen von Marxisten wie von Nichtmarxisten entgegengebrachte große Interesse suchten die Antimarxisten für ihre Ziele zu mißbrauchen. Indem sie die angeblich alle anderen Arbeiten von Marx überragende Bedeutung dieser Manuskripte betonten, wollten sie die Bedeutung der reifen Werke von Marx sowie der marxistisch-leninistischen Lehre insgesamt herabmindern. So schreibt I. Fetscher in seiner Arbeit „Von Marx zur Sowjetideologie“: „Dachte der junge Marx vom Menschen aus, so zwingt sich der reife Nationalökonom Marx immer mehr zur nüchternen Sachlichkeit und zum Denken von den Erfordernissen der Praxis her. Beide Ansätze treten für Marx nur deshalb nicht auseinander, weil er überzeugt ist, das sachlich Notwendige, wirtschaftlich-technisch Nützliche werde letztlich auch das Sittliche und Menschliche sein. Was als eine humanistische Forderung begonnen hatte

⁸⁴ S. Landshut und J. P. Mayer, Einleitung zu: Karl Marx. Der Historische Materialismus. Die Frühschriften, Erster Band, Leipzig 1932, S. XXVII f.

⁸⁵ Herbert Marcuse, Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus. Interpretation der neuveröffentlichten Manuskripte von Marx, in: Die Gesellschaft, IX. Jahrgang, Berlin 1932, H. 8, S. 136.

⁸⁶ Karl Marx, Nationalökonomie und Philosophie, hrsg. v. E. Thier, a. a. O.

⁸⁷ Siegfried Landshut, Einleitung zu: Karl Marx, Die Frühschriften, Stuttgart 1953, S. V-VI.

⁸⁸ Ebenda.

(der ‚totale, allseitige Mensch‘) erweist sich nun als ein technisches Postulat, dem die dem Untergang geweihte kapitalistische Gesellschaft nicht nachkommen, das allein der Sozialismus erfüllen kann.“⁸⁹

Marx' Übergang vom abstrakten Humanismus zu einer wissenschaftlichen Begründung des Humanismus auf der Basis der realen ökonomischen Verhältnisse ist den „Marxologen“ also Anlaß, ihn der Abkehr vom Humanismus überhaupt zu bezichtigen. Tatsächlich aber hat Marx gerade in seinen späte-[79]ren Werken die humanistischen Ideale des Sozialismus, die Möglichkeit der Aufhebung der Entfremdung und der Befreiung des Menschen und seiner „Wesenskräfte“ mittels Veränderung der materiellen Bedingungen, vor allem kraft des Auftretens des Proletariats auf der historischen Szene und der Entwicklung seines Klassenkampfes begründet. Der tiefe Sinn des Marxismus und insbesondere eines solchen Werkes wie des „Kapitals“ besteht darin, daß Marx auf der Grundlage einer umfassenden und gründlichen Analyse der ökonomischen Verhältnisse gezeigt hat, daß alle Menschheitsideale, sämtliche Träume vom Humanismus, von einer „menschlichen Gesellschaft“ und dem „allseitig total entwickelten Individuum“ mehr sind als bloße Träume, daß sie die aus den objektiven Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung notwendigerweise folgende Zukunft der Menschheit darstellen.

Im Gegensatz zu der Behauptung Fetschers, für Marx werde „das sachlich Notwendige, wissenschaftlich-technisch Nützliche ... letztlich auch das Sittliche und Menschliche sein“, beweist der Marxismus zwingend und unwiderlegbar, daß das Sittliche und Menschliche letztlich nicht nur „wirtschaftlich-technisch nützlich“, sondern für die Weiterentwicklung der menschlichen Gesellschaft notwendig ist.

Die heutigen „Marxologen“ versuchen, Marx' geistigen Werdegang abhandelnd, in diesen einen vermeintlichen krisenhaften Bruch hineinzuzinterpretieren. So bemühen sie sich, den „wahren“, „frühen“ Marx, der seine geistige Entwicklung nicht vollendet habe, dem späteren, „irrenden“ Marx entgegenzustellen, der nach 1848 (infolge seiner „ökonomischen Geschichtsauffassung“ und der Begründung einer revolutionären Lehre) von der anthropologischen Philosophie der absoluten Praxis „abgerückt“ sei, die seine Anschauungen in der Jugend bestimmt habe. Marx' Entwicklung habe demnach seit seinem dreißigsten Lebensjahr zu stagnieren begonnen, und dadurch habe er die Ideale seiner Jugend immer mehr „vulgarisiert“. Marx' geniale wissenschaftliche Leistung, die Erkenntnis der Bewegungs- und Entwicklungsgesetze der Gesellschaft, war also angeblich eine Abkehr von seinen ursprünglichen Auffassungen.

Dieses Marx-Bild der heutigen bürgerlichen Kritiker ist ein Ausdruck ihres absoluten Nichtverstehens der Entwicklungs-[80]geschichte des Sozialismus, seines Wandels von der Utopie zur Wissenschaft. Marx' Hinwendung zur realen gesellschaftlichen Praxis ist in theoretischer Sicht ein Übergang zur konkreten wissenschaftlichen Erkenntnis der objektiven Entwicklungsgesetze der Gesellschaft. Die Forderungen nach Befreiung des Menschen und die Kritik der „entfremdeten Welt“ mußten, um nicht bloße Abstraktionen zu bleiben, in wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit und infolgedessen in Forderungen nach sozialer Veränderung dieser Wirklichkeit umschlagen. Aus dem Blickwinkel der marxistischen materialistischen Geschichtsauffassung kann man Marx' Frühschriften als Stufe in Marx' Entwicklung sowie innerhalb des gesamten Prozesses der Herausbildung des wissenschaftlichen Sozialismus ansehen. Die Negation des früheren Stadiums durch das spätere ist lediglich eine Negation seines besonderen Charakters. Nimmt man den Entwicklungsverlauf insgesamt, so behält, wenn man es für sich betrachtet, jedes durchschrittene Stadium stets seine Bedeutung. Hier ist die Dialektik des Allgemeinen, Einzelnen und Besonderen zu beachten. Die bürgerlichen Marx-Kritiker betrachten eben im Widerspruch zu den Entwicklungsgesetzen der Prozesse und Erscheinungen die einzelne Periode des Forschungsgegenstandes nicht als das Besondere, sondern versuchen, sie zum Allgemeinen zu erheben. Dem objektiven Forscher erschließt sich bei der Untersuchung der Marxschen Entwicklung von 1841 bis 1848 der Weg eines konsequenten Denkers, eine theoretische Entwicklung von seltener Folgerichtigkeit und Vollkommenheit.

Es ist in diesem Zusammenhang interessant, nochmals auf den Artikel S. Hooks „Karl Marx' Wiederkehr“ einzugehen, in dem Hook unter Bezugnahme auf die Veröffentlichung der Marxschen

⁸⁹ Iring Fetscher, Von Marx zur Sowjetideologie, Frankfurt (Main)- (West-)Berlin-Bonn 1961, S. 17 f.

„Manuskripte“ schreibt: „Diese Manuskripte enthalten eine außerordentlich attraktive Lehre von der menschlichen Natur.“

Mit dem „wahren Marx“ habe diese Lehre jedoch nichts gemein, da sie in den von Marx selbst veröffentlichten Arbeiten de facto heftig als ahistorisch und utopisch kritisiert worden sei.⁹⁰ In Wirklichkeit sei Marx Humanist, Rationalist, Demokrat und ein Kämpfer für die menschliche Freiheit gewesen, und um dies festzustellen, bestehe überhaupt keine Veranlassung, sich seinen von ihm nicht für die Veröffentlichung bestimmten frühen Manuskripten zuzuwenden. Hook behauptet ferner, daß Marx auch ein Sozialdeterminist, Wirtschaftshistoriker und Sozialpsychologe war, der Gespräche über die Entfremdung und die Selbstentfremdung als Grundlage für radikale soziale Umgestaltungen entschieden als intellektuellen Unsinn ablehnte. Ein großer Teil dieser, insbesondere unter den existentialistischen Stammgästen westlicher Cafés geführter Gespräche würde Marx wie ein aufgewärmter Brei anmuten, der entweder mit einer gepfefferten anarchistischen Sauce à la Max Stirner* oder mit einer altruistischen Sauce à la Moses Heß serviert wird.⁹¹ Es könne von Entfremdung nur dann die Rede sein, meint Hook, wenn man dabei an eine apriorische Natur des Menschen denkt, der er entfremdet worden ist. Marx sei gegen diese Ansicht stets aufgetreten, da er annahm, daß des Menschen Natur das Ensemble aller seiner sozialhistorischen Verhältnisse ist. Für Marx seien Einschätzungen, der Kapitalismus oder der Sozialismus widersprächen oder entsprächen der menschlichen Natur, gegensätzliche Formen eines Absurdums gewesen. In seiner Auseinandersetzung mit Proudhon habe Marx mehr als nur einmal unterstrichen, daß die gesamte Geschichte einen ununterbrochenen Wandel der menschlichen Natur darstellt.

Diese Überlegungen zum Problem der Entfremdung bei Marx sind deshalb bemerkenswert, weil ihr Autor keiner Sympathien für den Marxismus verdächtig ist. Ihre Fortsetzung zeigt jedoch, daß Hook sie in ein vorgegebenes Ziel führt: „Wie sehr wir es in diesem Zusammenhang auch bedauern mögen – jede Gesellschaft, in welcher der Mensch lebt, ist mit der menschlichen Natur vereinbar, oder genauer, ist ein Ausdruck der menschlichen Natur.“⁹² Darum also hütet Hook so eifrig die „Reinheit“ der marxistischen Philosophie vor einer Deformierung durch den Existentialismus: Während der Existentialismus, wenngleich in verzerrter Form und in falscher Richtung, so doch wenigstens einen Ausweg aus der kapitalistischen Sackgasse sucht, zeigt sich Hook von dem gegenwärtigen Zustand voll auf befriedigt, denn „jede Gesellschaft ... ist mit der menschlichen Natur vereinbar“. Und den Beweis dafür soll Marx erbracht haben! Es fragt sich nur, wie sich diese Konstruktion mit dem von Marx erbrachten Nachweis von der objektiven historischen Notwendigkeit der [82] revolutionären Beseitigung des den Arbeiter zu einem „Teilmenschen“ verstümmelnden kapitalistischen Systems vereinbaren läßt, wobei er unmißverständlich betont, daß die „assoziierten Produzenten“ erst auf der Grundlage einer kommunistischen Gesellschaft den Arbeitsprozeß „unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen“ können.⁹³

In letzter Zeit führen die „Marxologen“ über den Begriff „menschliche Natur“ und seine Rolle in der Marxschen Lehre einen heftigen Meinungsstreit.⁹⁴ Die einen behaupten, der Marxismus sei in dieser Frage einseitig, seine Bestimmung des menschlichen Wesens als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse sei falsch, und er müsse, um auf der Höhe der heutigen Aufgaben zu stehen, „ergänzt werden“ durch die philosophische Anthropologie, durch die Lehre von der „Natur des Menschen an sich“. Andere meinen hingegen, daß Marx sich in dem Maße, wie er sich vom Einfluß Feuerbachs befreite, auch völlig von dem Begriff „menschliche Natur“ als einem absolut unwissenschaftlichen Begriff distanziert habe. Die Jahre 1842-1845 waren für Marx bekanntlich Jahre der Überwindung des Einflusses der Feuerbachschen Philosophie. Vom Abschluß dieses Prozesses zeugen die „Thesen

⁹⁰ Vgl. Sidney Hook, Karl Marx' Second Coming, in: New York Times Book Review v. 22.5.1966.

* Max Stirner war kein Anarchist. Das ist die unkritische Wiedergabe dessen, was Engels Stirner anhängte, nämlich Anarchist gewesen zu sein.

⁹¹ Vgl. ebenda.

⁹² Vgl. ebenda.

⁹³ Vgl. MEW, Bd. 23, Berlin 1962, S. 674, und Bd. 25, Berlin 1964, S. 828.

⁹⁴ Ausführlicher hierzu siehe z. B.: I. S. Narskij, O probleme čelovečeskoj prirody v rannich trudach K. Marksa, in: Vestnik MGU. Serija filosofii, 1967, H. 6.

über Feuerbach“ (1845) und die „Deutsche Ideologie“ (1845-1846). 1844 schrieb Marx in seinen „Kritischen Randglossen zu dem Artikel eines Preußen“: „Das *Gemeinwesen* aber, von welchem der Arbeiter *isoliert* ist, ist ein *Gemeinwesen* von ganz anderer Realität und ganz anderem Umfang als das *politische* *Gemeinwesen*. Dies *Gemeinwesen*, von welchem ihn *seine eigene Arbeit* trennt, ist das Leben selbst, das physische und das geistige Leben, die menschliche Sittlichkeit, die menschliche Tätigkeit, der menschliche Genuß, das *menschliche* *Wesen*. Das *menschliche* *Wesen* ist das *wahre* *Gemeinwesen* der Menschen. Wie die heillose Isolierung von diesem *Wesen* unverhältnismäßig allseitiger, unerträglicher, fürchterlicher, widerspruchsvoller ist als die Isolierung vom politischen *Gemeinwesen*, so ist auch die Aufhebung dieser Isolierung und selbst eine partielle Reaktion, ein *Aufstand* gegen dieselbe um so viel unendlicher, wie der *Mensch* unendlicher ist als der *Staatsbürger*, und das *menschliche* *Leben* als das politische Leben.“⁹⁵

Marx' Kritik an Feuerbach macht deutlich, daß er ihn nicht [83] kritisiert, weil er Begriffe wie „Mensch“, „Wesen des Menschen“, „Wesen der menschlichen Gattung“ gebraucht, sondern weil er diesen Begriffen den rein abstrakten Inhalt „der Mensch an sich“, „das Wesen des Menschen an sich“, „das Wesen der menschlichen Gattung an sich“ verleiht. Marx besteht auf der Analyse des konkreten, das heißt des inmitten bestimmter Gesellschaftsverhältnisse befindlichen Menschen, in dem gegebenen Fall also des Menschen der kapitalistischen Klassengesellschaft. Die Analyse nicht des „menschlichen Wesens“ schlechthin, sondern des konkreten Menschen ist aber nur möglich, nachdem zuvor die historischen Veränderungen des als Ensemble aller seiner gesellschaftlichen Beziehungen aufgefaßten Menschen analysiert worden sind: „Auf den Menschen angewandt, wenn man alle menschliche Tat, Bewegung, Verhältnisse usw. nach dem Nützlichkeitsprinzip beurteilen will, handelt es sich erst um die menschliche Natur im allgemeinen und dann um die in jeder Epoche historisch modifizierte Menschennatur.“⁹⁶ Marx wandte sich also nicht gegen den Begriff „menschliche Natur“ als solchen, sondern gegen die Auffassung von einem unveränderlichen Menschen, einer unveränderlichen menschlichen Natur.

In einer anderen Arbeit erklärt S. Hook, daß sich Marx' Prognosen vom „Zusammenbruch“ des Kapitalismus aus mehreren Ursachen nicht erfüllt hätten, von denen eine „die Macht naturwissenschaftlicher Erkenntnis schlechthin“ sei.⁹⁷

Bei Betrachtung des wahren Sachverhalts hält Hooks Argumentation keiner Überprüfung stand. Engels äußerte sich schon in seinen 1844 verfaßten „Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie“, in welchen er die Haltlosigkeit der Malthusschen Theorie nachwies, über die ständig wachsende Rolle der Wissenschaft in der Produktion wie folgt: „Die Ausdehnung des Bodens ist beschränkt, gut. Die auf diese Fläche zu verwendende Arbeitskraft steigt mit der Bevölkerung; nehmen wir selbst an, daß die Vermehrung des Ertrags durch Vermehrung der Arbeit nicht immer im Verhältnis der Arbeit steigt; so bleibt noch ein drittes Element, das dem Ökonomen freilich nie etwas gilt, die Wissenschaft, und deren Fortschritt ist so unendlich und wenigstens ebenso rasch als der der Bevölkerung. Welchen Fortschritt verdankt die Agrikultur dieses Jahrhunderts allein der Chemie, ja allein zwei Männern – Sir [84] Humphry Davy und Justus Liebig? Die Wissenschaft aber vermehrt sich mindestens wie die Bevölkerung; diese vermehrt sich im Verhältnis zur Anzahl der letzten Generation; die Wissenschaft schreitet fort im Verhältnis zur Masse der Erkenntnis, die ihr von der vorhergehenden Generation hinterlassen wurde, also unter den allergewöhnlichsten Verhältnissen auch in geometrischer Progression – und was ist der Wissenschaft unmöglich?“⁹⁸

So also schätzte Engels die „Macht naturwissenschaftlicher Erkenntnis schlechthin“ ein.

Und was Marx betrifft, so besteht sein großes Verdienst in diesem Zusammenhang nicht allein darin, die „Macht naturwissenschaftlicher Erkenntnis schlechthin“ sehr hoch eingeschätzt zu haben, sondern vor allem darin, daß er zu einem Zeitpunkt, da die Wissenschaft gewissermaßen noch in ihren

⁹⁵ MEW, Bd. 1, Berlin 1956, S. 408.

⁹⁶ MEW, Bd. 23, Berlin 1968, S. 637, Fußnote 63.

⁹⁷ Vgl. Sidney Hook, Was hat uns Karl Marx heute noch zu sagen?, in: Politische Studien, 11. Jg., München 1960, H. 122, S. 364.

⁹⁸ MEW, Bd. 1, Berlin 1956, S. 521.

Kinderschuh steckte, die gewaltigen Perspektiven ihrer zukünftigen Entwicklung erkannte. Er erkannte nicht nur die Entwicklungsperspektiven der Wissenschaft schlechthin, sondern auch den bisher ungekannten Einfluß, den die Wissenschaft in Zukunft auf die Entfaltung des ökonomischen Prozesses ausüben wird, ihre im wahrsten Sinne des Wortes revolutionierende Einwirkung auf die gesamte soziale Realität.

In Marx' „Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomie“ von 1857/58 heißt es über die Rolle der Wissenschaft in der Zukunft: „In dem Maße aber, wie die große Industrie sich entwickelt, wird die Schöpfung des wirklichen Reichtums abhängig weniger von der Arbeitszeit und dem Quantum angewandter Arbeit, als von der Macht der Agentien, die während der Arbeitszeit in Bewegung gesetzt werden und die selbst wieder – deren powerful effectiveness [mächtige Wirksamkeit] – selbst wieder in keinem Verhältnis steht zur unmittelbaren Arbeitszeit, die ihre Produktion kostet, sondern vielmehr abhängt vom allgemeinen Stand der *Wissenschaft* (Hervorhebung – G. B.) und dem Fortschritt der Technologie, oder der Anwendung dieser Wissenschaft auf die Produktion.“⁹⁹

Marx schrieb bereits in der Mitte des vorigen Jahrhunderts von einer Entwicklung der Wissenschaft, durch die diese in eine Hauptkomponente der ökonomischen Basis der Gesellschaft, in eine „unmittelbare Produktivkraft“ verwandelt wird: „Die Natur baut keine Maschinen, keine Lokomotiven, [85] Eisenbahnen, electric telegraphs [elektrischen Telegraphen], selfacting mules [selbsttätige Maultiere*] etc. Sie sind Produkte der menschlichen Industrie; natürliches Material, verwandelt in Organe des menschlichen Willens über die Natur oder seiner Betätigung in der Natur. Sie sind *von der menschlichen Hand geschaffene Organe des menschlichen Hirns*; vergegenständlichte Wissenschaft. Die Entwicklung des capital fixe [fixes Kapital] zeigt an, bis zu welchem Grade das allgemeine gesellschaftliche Wissen, *knowledge* [Kenntnisse] (Hervorhebung – G. B.) zur *unmittelbaren Produktivkraft* geworden ist, und daher die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses selbst unter die Kontrolle des general intellect [allgemeinen Verstandes] gekommen, und ihm gemäß umgeschaffen sind.“¹⁰⁰ Marx blickte so weit voraus, daß wir selbst einhundert Jahre nach der Niederschrift dieser Worte noch erkennen, daß sie sich auf die Zukunft beziehen. Dieser Prozeß ist gegenwärtig erst im Entstehen begriffen, zur vollen Entfaltung wird er jedoch erst im Kommunismus gelangen.

Marx' Verdienst besteht nicht nur in der im „Kapital“ und in anderen von ihm verfaßten Werken enthaltenen Kritik des Kapitalismus, seiner Produktionsverhältnisse und seiner immanenten inneren Widersprüche, sondern es besteht vor allem darin, daß er den zugleich notwendigen und vergänglichen Charakter der auf kapitalistischen Prinzipien beruhenden „maschinell-industriellen Zivilisation“ enthüllt und die Notwendigkeit einer anderen, auf völlig neuen, kommunistischen Prinzipien begründeten Zivilisation aufzeigt, in der unter den Bedingungen der Umwandlung der Wissenschaft in eine unmittelbare Produktivkraft die effektivste Form der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte die Entwicklung des Menschen „als Selbstzweck“, die Formung des Menschen als ganzheitliche, harmonische Persönlichkeit ist. Eben dieses „ökonomische Postulat“, das Marx im „Kapital“ entwickelte, ist die Grundlage seines kommunistischen Humanismus. Nachdem er den abstrakten Humanismus Feuerbachs überwunden hatte, zeigte Marx mit allen seinen Forschungen und vor allem mit dem „Kapital“, daß der reale, wahre Humanismus nur auf der Grundlage einer genauen wissenschaftlichen Analyse der sozialen Wirklichkeit möglich ist.

Die Probleme des Humanismus, die Probleme der Persönlichkeit sind zweifelsohne von der marxistischen Philosophie [86] noch nicht in aller Vollständigkeit ausgearbeitet worden. Nicht weniger fest steht aber auch, daß der Marxismus keine abgeschlossene, starre Doktrin darstellt, die ein für allemal allseitig und in allen Einzelheiten ausgearbeitet worden ist, sondern eine lebendige, sich schöpferisch weiterentwickelnde Theorie, die ihre eigene Methode besitzt, mit deren Hilfe sie stets von neuem die ihr erwachsenden Probleme löst. Schon Engels schrieb, daß Marx und er die Aufmerksamkeit hauptsächlich auf jene Seiten der Theorie gerichtet haben, die seinerzeit am aktuellsten waren, allein das

⁹⁹ Karl Marx, Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 592. [MEW Bd. 42, S. 600]

* Von Richard Roberts 1825 erfundene automatische Spinnmaschine

¹⁰⁰ Ebenda, S. 594.

bedeutet nicht, daß sie nicht sahen oder nicht hätten sehen wollen, daß auch noch andere Seiten existieren.

Es sollte klar sein, daß Mitte des 19. Jahrhunderts die Probleme der allseitigen Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit nicht in dem Sinne aktuell waren, als wären die sozialökonomischen Grundlagen für ihre Lösung gegeben. Aber Marx wies, wie insbesondere aus dem „Kapital“ hervorgeht, den Weg zur Lösung dieser Probleme.

Die Problematik der menschlichen Persönlichkeit hat im Zusammenhang damit eine so immense Bedeutung erlangt, daß gegenwärtig infolge des sich in bisher ungekanntem Tempo vollziehenden wissenschaftlich-technischen Fortschritts erstmals in der Menschheitsgeschichte Möglichkeiten für eine umfassende Entwicklung der Persönlichkeit, für die Entfaltung aller ihrer Fähigkeiten und Anlagen entstehen. Die eine Seite des Problems ist die Erreichung eines Entwicklungsstandes der Produktivkräfte, die erstmalig die reale Grundlage für die Schaffung einer wahrhaft menschlichen Gesellschaft und damit für die Formung einer wahrhaft menschlichen Persönlichkeit bietet.

Das Problem hat jedoch auch noch eine zweite, mit der ersten eng verbundene Seite. Die Weiterentwicklung der Produktivkräfte gebietet zwingend, diese Möglichkeit zur Formung einer wahrhaft menschlichen Persönlichkeit zu verwirklichen. Zur Weiterentwicklung der Produktivkräfte und zur Weiterentwicklung der Gesellschaft bedarf es eines „allseitig entwickelten und gebildeten Menschen“. Damit ist ein breites Spektrum von Eigenschaften gemeint, das von technischer Bildung, ohne die eine unmittelbare Teilnahme an der Produktionsarbeit unmöglich ist, bis hin zu einer hohen humani-[87]stischen Kultur reicht. Diese Eigenschaften kann sich der Mensch aber nicht in einem „sozialen Vakuum“ aneignen, sondern nur auf dem Wege der revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft auf kommunistischer Grundlage. Und hier stoßen wir auf jene fundamentalen Unterschiede, welche die gegensätzliche Art der Problemstellung und erst recht der Lösung der Problematik des Menschen in der bürgerlichen und in der marxistischen Philosophie und Soziologie bestimmen. Der Marxismus spricht offen aus, daß der Realisierung der oben erwähnten Möglichkeit und Notwendigkeit der Herausbildung der neuen, allseitig entwickelten Persönlichkeit und der neuen, wahrhaft menschlichen Gesellschaftsverhältnisse die Existenz der kapitalistischen Verhältnisse im Wege steht, unter denen auf Schritt und Tritt zwei gegensätzliche Tendenzen auftreten: die Tendenz zur Umwandlung jedes Menschen in eine Persönlichkeit und die Tendenz zur Einschränkung der Persönlichkeitsentwicklung, zur Degradierung des Menschen zu einem Anhängsel der Maschine, zu einem geistig leblosen Produktionsfaktor. Eine Widerspiegelung dieser kapitalistischen Realität ist auch das Aufwerfen der Frage der „Krise der Persönlichkeit“, der realen Gefahr der Unterdrückung der Persönlichkeit durch ihr eigenes Werk – die Technik – in den Arbeiten bürgerlicher Ideologen. Daher rührt auch das in der bürgerlichen Philosophie vorhandene starke Interesse für die Entfremdungsproblematik, das heißt für das Problem, daß die Ergebnisse der menschlichen Tätigkeit ihrem Schöpfer feindlich gegenüberstehen. Der Versuch der bürgerlichen Philosophen, diese Frage auf einer abstrakten, ahistorischen Ebene zu lösen, ist aus ihrem Bestreben zu erklären, diese konkrete, historisch – und zwar vor allem durch das Privateigentum – bedingte Erscheinung in ein zeitloses, angeblich im Wesen des Menschen und der Gesellschaft begründetes Phänomen zu verkehren.

Die Probleme des Humanismus, der Persönlichkeitsentwicklung, haben im Marxismus, der einen realen Weg zum menschlichen Glück weist, schon immer eine wichtige Rolle gespielt. Dieser Weg ist die sozialistische Revolution und die Errichtung der neuen, kommunistischen Gesellschaft. Deshalb bedarf der Marxismus keiner „Humanisierung“ oder „Ergänzung“ durch irgendwelche anderen Philosophien, wie dies zum [88] Beispiel die gegenwärtigen Existentialisten und Personalisten in der Annahme vorschlagen, die „ideale“ Philosophie wäre eine Synthese des Marxismus mit dem Existentialismus bzw. mit dem Personalismus.

Die marxistische Philosophie ließ in ihrer Entwicklung entgegen den unwahren Behauptungen der bürgerlichen „Marxologen“ die Probleme der Persönlichkeit und des Humanismus nie unbeachtet. Sie hat sich mit ihnen von Anfang an und konsequent beschäftigt, um wissenschaftliche Formen nicht nur für ihre theoretische Bewältigung, sondern auch – und das ist die Hauptsache – für ihre praktische

Lösung zu finden. Und so ist es logisch, daß diese Probleme aus marxistisch-leninistischer Sicht auch in den theoretischen Dokumenten der kommunistischen Gegenwart behandelt werden, insbesondere in den Beschlüssen des XXIV. Parteitages der KPdSU, in denen die umfassende Entwicklung der Menschen als eine erstrangige Aufgabe des kommunistischen Aufbaus betrachtet wird.

Die Philosophie des Marxismus schlägt ihre Feinde somit nicht nur theoretisch. Indem sie im Leben und Kampf von Millionen Menschen verwirklicht wird, die die neue Gesellschaft errichten, durchkreuzt sie die Absichten der „Marxologen“ auch praktisch. Das aber ist bekanntlich der entscheidende Beweis für die Wahrhaftigkeit jeglicher, also auch philosophischer, theoretischer Konzeptionen.

Die bürgerliche Philosophie hat in ihrer Haltung gegenüber der marxistischen Philosophie verschiedene Etappen durchlaufen. Heute, unter neuen sozialen Bedingungen, die die Richtigkeit der philosophischen und soziologischen Schlußfolgerungen von Marx bestätigen, muß sie dem Marxismus immer stärker Rechnung tragen. Die Erfolge der Länder, die heute den Sozialismus und Kommunismus aufbauen, das Erstarken der kommunistischen Weltbewegung, die allgemeine „Radikalisierung“ des politischen Lebens in den kapitalistischen Ländern und das Anwachsen der oppositionellen Linksströmungen zwingen die Bourgeoisie zur Änderung ihrer ideologischen Taktik. Da es ihr nicht gehegt, alle diese antikapitalistischen Erscheinungen – angefangen bei ihren praktisch-politischen Äußerungen bis hin zu den auf ihrer Grundlage entstandenen Theorien – zu eliminieren oder auch nur zu ignorieren, ver-[89]sucht die Bourgeoisie mit allen Mitteln, diese Erscheinungen in die kapitalistische Wirklichkeit und in die bürgerliche Ideologie zu integrieren.

Es werden Theorien von der „Konvergenz“, von der sogenannten einheitlichen Industriegesellschaft und sonstige Theorien ins Leben gerufen, mit deren Hilfe bewiesen werden soll, daß die soziale Kräftepolarisierung aus der Welt verschwindet und daß die Entwicklung auf eine allmähliche Vereinigung zwischen Sozialismus und Kapitalismus hinsteuere. Dieses Bestreben reflektiert auch das Verhältnis der bürgerlichen Ideologie zum Marxismus und seiner Philosophie.

Die Stärke des Marxismus, das zunehmende Interesse für seine Philosophie und deren weltweiter Einfluß zwingen die bürgerlichen Ideologen zur Anpassung. Auch die „Marxologie“ ist eine Form der Anpassung der bürgerlichen Ideologie an die veränderten sozialen Bedingungen. Die „Marxologie“ stellt den Versuch dar, das rasch ansteigende Interesse der Massen für die marxistische Philosophie zu „befriedigen“ und sie zugleich dem Einfluß der bürgerlichen Ideologie zu erhalten. Die „Marxologie“ ist der Versuch einer bürgerlichen Lesart des Marxismus, ein Versuch, zwischen Marx und dem Marxismus einen Gegensatz zu konstruieren.

Wie jede Erscheinung hat auch die „Marxologie“ ihre Geschichte, die wir kurz zu umreißen versuchen. Die ersten Versuche, Marx gegen den Marxismus, gegen den Sozialismus und Kommunismus auszuspielen, setzten schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts ein. Aus vereinzelt Versuchen wurde nach und nach eine Tendenz, und diese Tendenz ist heute eine weit verbreitete Form der Anpassung der bürgerlichen Ideologie an den ständig zunehmenden Einfluß der Marxschen Philosophie. Das Bestreben, sich, auf bürgerlichen Positionen beharrnd, der Philosophie Marx' zu bedienen, seine Lehre in die bürgerliche Ideologie zu „integrieren“ und schließlich, in Marx' Namen gegen dessen Werk aufzutreten – das alles ist „Marxologie“.

So sieht das reale Bild der „Marx-Renaissance“ in der bürgerlichen philosophischen Literatur aus. Diese „Renaissance“ läßt sich selbstverständlich nicht, wie es viele bürgerliche Philosophen tun, als eine Auswirkung der Veröffentlichung von Marx' Frühschriften erklären. Die Ursachen sind weitaus tie-[90]ferer und komplizierterer Natur. Sie liegen nicht im literarischen Bereich, sondern im Leben selbst, in der sozialen Wirklichkeit, sie liegen in der gesellschaftlichen Entwicklung, die sich heute in einem bisher ungekannten Tempo vollzieht und die Völker davon überzeugt, daß die Welt an der Schwelle eines nicht aufzuhaltenden Wandels steht, den Marx schon vor langem voraussah.