

Vorwort

Die Dringlichkeit der mit der Herausbildung einer sozialistischen Lebensweise verbundenen Fragen ist einmal durch die ureigensten Erfordernisse der Errichtung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft und zum anderen durch die wachsenden Ansprüche an den ideologischen Kampf gegeben, der im Zusammenhang mit den Fortschritten der Friedenspolitik der Länder der sozialistischen Gemeinschaft an Intensität, Unmittelbarkeit und Umfang gewinnt. „In letzter Zeit“, hob P. N. Fedossejew hervor, „wurde die komplexe Problematik der sozialistischen Lebensweise zu einem der gefragtesten Forschungsthemen, die dem Problem des Sozialismus gewidmet sind.“¹

In allen sozialistischen Ländern wurden aufschlußreiche Werke erarbeitet, die die Vorzüge des Sozialismus gerade bei der Lösung der Aufgabe belegen, die *Ziel, Sinn* aber auch gleichzeitig *Instrument* der schrittweisen Realisierung des kommunistischen Programms ist. Die Ergebnisse dieser wissenschaftlichen Arbeit wurden unter anderem erfolgreich bei der Diskussion am runden Tisch auf dem VIII. Weltkongreß für Soziologie, Toronto 1974, demonstriert, wo zum Thema „Qualität des Lebens“ die sozialistischen Länder die Genossen G. S. Gleserman, M. P. Mtschedlow (UdSSR), Z. Sufin (Polen), Tsch. Kuranow (Bulgarien), G. Manz (DDR), M. T. Bermudez (Kuba) und J. Filipce (Tschechoslowakei) repräsentierten.

Der vorliegende Beitrag reiht sich in die Publikationen über die Problematik der Lebensweise ein, die auch in den anderen sozialistischen Ländern zu diesem Thema herausgegeben wurden, wobei hier aus der breiten Palette dieses Problems besonders einige philosophische Aspekte mit besonderer Berücksichtigung der gegenwärtigen ideologischen Auseinandersetzung hervorgehoben werden. Diese Ausrichtung entspricht auch der [10] Tätigkeit der Arbeitsgruppe *Kritik der bürgerlichen Philosophie* des Instituts für Philosophie und Soziologie der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften und des Zentralinstituts für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der DDR.

Der Autor hat sich außerdem zusammen mit B. Filipcová um eine breitere Bearbeitung dieser Problematik in dem Buch „Divergenz der Lebensweisen“ bemüht.² In diesem Werk wurde neben der philosophischen und ideologischen Untersuchung auch eine soziologische Analyse mit dem Hauptziel durchgeführt, die Mittel, Wege und die Strategie und Taktik der Herausbildung der sozialistischen Lebensweise als eine der Schlüsselaufgaben der Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft aufzuzeigen.

[11]

¹ P. N. Fedossejew, Über den Stand der Erforschung aktueller Probleme in den Gesellschaftswissenschaften. Materialien der Beratung der Vizepräsidenten für Gesellschaftswissenschaften der Akademien der Wissenschaften der sozialistischen Länder, Institut der wissenschaftlichen Information für Gesellschaftswissenschaften, Moskau 1975, Seite 42.

² B. Filipcová/J. Filipce, Divergenz der Lebensweisen, Prag 1976 (tschech.).

Die marxistisch-leninistische Auffassung über die Lebensweise

Die Fragen nach dem Glück des Menschen, nach dem Sinn des Lebens, nach einem „Bild des vollkommenen Menschen“ haben in der kulturellen Entwicklung der Menschheit schon immer eine bedeutende Rolle gespielt. Auf ebenso lange Traditionen kann die Geschichte des philosophischen Denkens verweisen, wenn es sich stets wieder den Fragen zuwandte: „Was kann der Mensch?, Was soll der Mensch?, Was ist der Mensch?“ Sowohl die Formulierung der Fragen selbst als auch die verschiedenen Varianten der Antworten vermitteln einen Einblick in das Entwicklungsniveau der jeweiligen Gesellschaft. Die Unterschiedlichkeit der Antworten dokumentiert zugleich, daß eine Anschauung von der Welt und der Stellung des Menschen in ihr nicht nur abhängig ist von den ökonomischen, politischen und ideologischen Verhältnissen zu einem gegebenen Zeitpunkt der gesellschaftlichen Entwicklung, sondern auch vom historischen Entwicklungsniveau der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse im allgemeinen wie von den objektiven Klassenverhältnissen im besonderen. Die gesellschaftliche Bedingtheit der Fragestellungen und der ihr eigenen Antworten und Lösungsversuche steht außer Zweifel, Ebenso klar ist es auch, daß die Kulturgeschichte selbst nachhaltig und differenziert auf die Entwicklung dieser weltanschaulich-philosophischen Überlegungen eingewirkt hat.

Ebenso deutlich tritt dabei zutage, daß in der gesamten Periode der Existenz von Gesellschaftsordnungen der Ausbeutung und Unterdrückung, also in allen vorsozialistischen, antagonistischen Klassengesellschaften, die genannten Fragen in engem Zusammenhang mit dem Problem der Bestimmung des Wesens des Menschen stehen. Wenn Engels in diesem Zusammenhang und bezüglich dieser langen geschichtlichen Entwicklungs-[12]periode von der „Vorgeschichte der Menschheit“ spricht, dann verweist er damit zugleich auf die Notwendigkeit, den grundlegenden qualitativen Unterschied zwischen dieser Etappe der Menschheitsgeschichte mit dem ihr jeweils zugehörigen weltanschaulich-ideologischen Denken und jener Etappe zu beachten, in der eine Gesellschaft frei von Ausbeutung und Unterdrückung existiert. Dabei wird auch deutlich, daß bereits unter kapitalistischen Bedingungen die materiellen und geistigen Voraussetzungen entstehen, die die historische Phase des Übergangs von der „Vorgeschichte der Menschheit“ zur wirklichen Menschheitsgeschichte einleiten. Die Herausbildung der revolutionären Arbeiterklasse und ihrer revolutionären Weltanschauung im internationalen Maßstab sind die beiden grundlegenden geschichtlichen Triebkräfte in einem historischen Prozeß, der die Entfremdung des Menschen aufhebt und auf revolutionärem Wege von einem „Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit“ führt.¹

Wenn man diese historische Verankerung der Fragestellung gebührend beachtet, dann kann es nicht verwundern, daß gegenwärtige bürgerliche Überlegungen zu diesem Fragenkomplex nicht die Grenzen des vormarxistischen Denkens überschreiten. An dieser Tatsache ändert sich auch nichts, wenn die Intensität der Behandlung dieser Fragen vergleichsweise größer geworden ist und wenn ihre Behandlung als äußerst dringlich und aktuell angesehen wird.

So hat es manchmal den Anschein, als seien die bürgerlichen Ideologen bei der Behandlung dieser Fragen angetreten, die kapitalistische Gesellschaft zu reformieren; noch dazu in dem entscheidenden Bereich der sozialökonomischen Grundlagen kapitalistischer Ausbeutung und Unterdrückung. Dabei handelt es sich jedoch nur um eine scheinbare Paradoxie. Die Forderung eines geistigen Interessenvertreters der Bourgeoisie macht dies deutlich, wenn er verlangt, daß man sich den genannten Fragen zuwenden müsse, solange es noch Zeit ist; daß die Probleme behandelt werden sollen, ohne daß die bürgerliche „Ordnung dabei abgelöst oder gefährdet wird, und daß die Behandlung der Probleme in einer Art und Weise erfolgen müsse, die die akute Bedrohung der bürgerlichen „Ordnung“ nicht nur beseitigt, sondern auch Potenzen zu ihrer erhöhten Existenzsicherung freilegt.²

[13] Eine Forderung nach gesellschaftlichen Wandlungen im Kapitalismus, die von einer solchen Diktion getragen ist, registriert zwar Veränderungen in den Existenzbedingungen industriell entwickelter kapitalistischer Länder; aber sie läßt die Unveränderlichkeit in den entscheidenden qualitativen Grundlagen dieser Gesellschaft unberücksichtigt und übersieht deshalb das Wesen und die Gesetzmäßigkeiten

¹ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 20, S. 264.

² K. Steinbuch, Die humane Gesellschaft, Stuttgart 1972.

dieser „Ordnung“. Eine so geartete Reflexion von Entwicklungen im Erscheinungsbild des gegenwärtigen Kapitalismus führt deshalb zwangsläufig zu einer direkten oder indirekten Verteidigung des Kapitalismus. Die möglichen Teilinnovationen stehen im Gegensatz zu den Gesetzmäßigkeiten des historischen Niedergangs dieser Gesellschaft und tragen deshalb letztlich den Makel unwissenschaftlicher Apologetik.

Diese um Originalität bemühten Rettungsversuche können mit ihrer lautstarken Verbalistik über den „neuen Menschen“, die „neuen Lebensqualitäten“, die „neue humane Gesellschaft“ nicht darüber hinwegtäuschen, daß mit den untauglichen Mitteln der Vulgärökonomie, des Scientismus, des Naturalismus oder der Anthropologie der Geschichtsprozeß aufgehalten werden soll. Worum es tatsächlich geht, formuliert Marx in der ihm eigenen Wahrheit und Schärfe: Der Kommunismus ist „die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“³

Seitdem die reaktionär gewordene Bourgeoisie vom gesellschaftlichen Fortschritt ihren unwiderruflichen Abschied genommen hat, hat sie auch den Schlüssel zur Lösung der Rätsel der Menschheitsgeschichte verloren. Wer in der gesellschaftlichen Praxis den Erfordernissen der gesellschaftlichen Höherentwicklung ausweichen muß, der muß auch in der „Theorie“ jenseits der wissenschaftlichen Erkenntnis des Ganges der Menschheitsgeschichte bleiben und gegen diejenige Theorie zu Felde ziehen, die – wie der Marxismus-Leninismus – als revolutionäre geistige Kraft zur Realisierung des Fortschritts der Menschheit beiträgt. Das bürgerliche Denken ist mit einer solchen Verpflichtung beladen. Es ist auf Grund seiner wesenhaften Bindung an die Klasseninteressen der Bourgeoisie gezwungen, an die Ein-[14]seitigkeiten des vormarxistischen Denkens anzuknüpfen, wobei es dieses in vielfältiger Weise variiert und modifiziert, progressive Traditionen uminterpretiert, verschweigt oder verfälscht. Im notgedrungen eingestandenen „Theoriedefizit“ und in dem offensichtlichen Mangel an Konstruktivität widerspiegelt sich anschaulich das Dilemma bürgerlicher Ideologie.⁴

Dies wird gerade auch auf dem Feld der geschichtlichen Auseinandersetzung und des epochalen Widerspruchs zwischen Sozialismus und Imperialismus deutlich, wo die bürgerlichen Ideologen sich vom Marxismus-Leninismus in Theorie und Praxis herausgefordert fühlen.⁵ Dabei wird der Marxismus-Leninismus derart „uminterpretiert“ – das heißt verfälscht – und dem „authentischen Marxismus“ gegenübergestellt, daß die Positionen des ersteren als Widerspruch zur „Wirklichkeit“ erscheinen, um so den „authentischen Marxismus“ als Kriterium dem verzerrten Bild vom realen Sozialismus als Kontraposition zuordnen und letzteren diskreditieren zu können. Die weltanschaulich-philosophische Auseinandersetzung um das Wesen des Menschen und eine ihm adäquate Lebensweise nimmt innerhalb dieser Bestrebungen bürgerlicher Ideologen einen bevorzugten Platz ein.⁶

Abgesehen von den verschiedenen Anschuldigungen, die bürgerliche Ideologen hilflos gegen den Marxismus-Leninismus konstruieren, sind es besonders die „unnachahmlichen“ Marx-„Kenner“ und „authentischen“ Marx-„Interpreten“, die nicht müde werden, ständig die Behauptung aufs neue zu strapazieren, daß das „Problem *des* Menschen“ im Marxismus nicht genügend behandelt sei. Sartre beispielsweise möchte den Marxismus mit seiner existentialistischen und extrem subjektiv-idealistischen Auffassung vom Menschen „ergänzen“.⁷ Auf anderen Wegen, die sich jedoch nicht weniger als brüchige Holzwege erweisen, geht Althusser vor, wenn er behauptet, daß dem Marxismus jede Art von Humanismus fremd sei.⁸

³ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: K. Marx / F. Engels, Werke, Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin 1968, S. 536.

⁴ G. A. Arbatow, Ideologischer Klassenkampf und Imperialismus, Berlin 1972.

⁵ G. Rohrmoser, Marxismus und Menschlichkeit, Freiburg/Basel/Wien 1974.

⁶ H. Grosse/M. Puschmann, „Qualität des Lebens“. Ausweg oder Irreführung?, Berlin 1974.

⁷ V. v. Wroblewsky, Individuum und Revolution. Zur Kritik der Theorie und Praxis des Engagements Jean-Paul Sartres, Dissertation, Berlin 1975.

⁸ L. Althusser, Pour Marx, Paris 1966; deutsch: Für Marx, Frankfurt (Main) 1968.

Dabei halten die einen, so Althusser, den „theoretischen Antihumanismus“ für einen „Vorteil“ des Marxismus, während andere, so Sartre, von einem gewissen „Reduktionismus“ in der marxistischen Auffassung des Menschen sprechen. Es ist mehr als paradox, wenn Sartre von einem „trägen Marxismus“ spricht, dies damit „begründet“, daß Marx eine reduktionistische Erklärung des konkreten Individuums vornehme, und daraus den [15] Vorwurf ableitet, daß Marx das Individuum in ein bloßes Gerippe der Widersprüche in den gesellschaftlichen Beziehungen verwandle. Denn auf der anderen Seite betrifft es doch Sartre selbst, wenn von der „Isolierung des Individuums“ zu sprechen notwendig ist, weil er mit seinen existentialistischen und den Kategorien des Freudismus verpflichteten Interpretationsschemata ein menschliches Subjekt konstituiert, das aus seinen geschichtlichen Bindungen und seiner sozialökonomischen Determination herausgerissen und damit seiner sozialen Wesensmerkmale entkleidet wird. Die eigenen Unzulänglichkeiten und die Unfähigkeit wissenschaftlicher Problemlösung kann man nicht damit beheben, daß man sie kurzerhand dem weltanschaulich-ideologischen Gegner anlastet. Gleichermaßen unredlich ist es, wenn man aus der Tatsache, daß aus verschiedensten Gründen in gewissen Perioden manche marxistisch-leninistischen Philosophen nicht *alle* konkreten Seiten und Bestimmungen des Individuums in den Mittelpunkt ihrer Arbeit stellten, kurzzeitig die Schlußfolgerung zieht, daß die wissenschaftliche Weltanschauung zu dieser philosophisch bedeutsamen Problematik auf Grund ihrer Typologie nichts einzubringen habe. Deshalb entbehrt es jeglicher Originalität, wenn man für die solcherart hervorgehobenen „Leerstellen“ des Marxismus-Leninismus mit einem in sich selbst fragwürdigen Füllstoff aufwartet, der – wie beispielsweise das Ödipus-Dreieck und andere Verabsolutierungen aus der Freudschen Psychoanalyse – bereits wissenschaftslogisch eine völlige Unverträglichkeit mit den Marxschen Überlegungen bedeutet. Hier fallen – wie auch Sève richtig herausgearbeitet hat⁹ – existentialistische Persönlichkeitsauffassung und zweckgebundene Marxverfälschung zu einem subjektiv-idealistischen Eklektizismus zusammen, der weder den ernst zu nehmenden Einsichten psychoanalytischer Forschung zum Nutzen noch dem Ansehen des existentialistischen Humanismus zur Ehre gereicht.

In den gegenwärtigen Bemühungen, nicht nur theoretisch Antworten zu geben auf die Fragen nach der Entwicklung der sozialistischen Lebensweise, sondern praktische Lösungen im Voranschreiten der entwickelten sozialistischen Gesellschaft zu schaffen, die voll den Interessen und Bedürfnissen der Werktätigen entsprechen und nur im Zusammenhang mit der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung verstanden und durchgeführt [16] werden können, vertreten einige marxistische Soziologen die Ansicht, daß sich diese gesamte Problematik bei Marx und Engels abseits vom theoretischen Hauptinteresse befinde, daß die Klassiker des Marxismus-Leninismus sich nicht direkt zu diesem Problemkreis geäußert hätten und daß der Begriff „Lebensweise“ nicht zu den grundlegenden Kategorien ihrer theoretischen Arbeit gehört habe. Zu einer solchen Einschätzung gelangt man jedoch nur auf Grund einer sehr einseitigen Betrachtungsweise. Dabei wird deutlich, daß die Summe der Lebensformen – bei Marx: der „Verkehrsverhältnisse“ – und des Lebensinhaltes dualistisch aufgesplittert wird in eine Sphäre der produktiv-schöpferischen, wertschaffenden und gesellschaftspolitisch nützlichen Tätigkeiten und eine außerhalb dessen liegende „Persönlichkeitssphäre“ *als solche*. Allerdings haben Marx und Engels eine solche Aufspaltung niemals vorgenommen, im Gegenteil; und deshalb haben sie auch keine separate „Lehre von dem Menschen“, keine selbständige philosophische Anthropologie ausgearbeitet. Aus diesem Grunde haben sie auch keine – gleichwie geartete – Modifizierung oder n-te Variante zu vorliegenden bürgerlichen philosophischen Auffassungen einer Anthropologie entwickelt.¹⁰ Dagegen – und das wird allzuleicht übersehen – stellt das gesamte weltanschaulich-theoretische Erbe von Marx und Engels eine Antwort auf die Frage dar, die im Bannkreis bürgerlichen Denkens ebensowenig wie zuvor wissenschaftlich beantwortet oder praktisch gelöst werden konnte.¹¹ Denn das gesamte vormarxistische, ebenso wie das gegenwärtige nichtmarxistische weltanschaulich-philosophische Denken erweist sich als wesenhaft unfähig, das auf idealistischen Grundlagen entworfene dualistische Bild von der Zweidimensionalität der gesellschaftlichen Bewegung zu überwinden. Gesellschaft und Individuum werden in diesem Bild wenn schon nicht als entgegengesetzte Pole,

⁹ L. Sève, *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit*, Berlin 1972, S. 392 ff.

¹⁰ K. Marx/F. Engels, *Werke*, Bd. 1, S. 258 ff.; Bd. 2, S. 304 ff.; Bd. 3, S. 21 f., S. 195; Bd. 7, S. 201.

¹¹ K. Marx/F. Engels, *Werke*, Bd. 1, S. 346.

so doch als zwei wesensverschiedene Phänomene gesehen. Dieser bis heute nicht überwundene metaphysische Dualismus zwischen Gesellschaft und Individuum findet in vielfältigen Varianten des positivistisch-scientistischen Denkens und in nicht weniger vielgestaltigen Ausprägungen der philosophischen Anthropologie existentialistischer und lebensphilosophischer Machart seinen Niederschlag. Den Gesetzmäßigkeiten der Gesellschaft als eines Ganzen wird unvermittelt ein Individuum gegenübergestellt, dessen [17] unreduzierbare sozial-historische Gebundenheit und Vielfalt des Erlebens eingeschmolzen wird zu „Entfremdung“, „Rationalitätsverlust“, „Emotionalitätsarmut“, „Technikabhängigkeit“, „Geschichtslohn“, „Manipulierbarkeit“, „Triebhaftigkeit“, „Verlorenheit“ und dergleichen mehr. Sowenig dieses einseitige und verzerrte Bild der Wirklichkeit entspricht – wohl widerspiegelt es in gewisser Weise Erscheinungen der Krise der bürgerlichen „Ordnung“ und des bourgeoisen Welt- und Selbstverständnisses –, so wirklichkeitsfremd sind die auf Grund einer solchen Karikatur des Menschen entworfenen „Lösungen“.¹²

Entgegen den metaphysischen, irrationalen und spekulativen Auffassungen bürgerlicher Ideologie bietet der historische Materialismus als Theorie und Methode eine in sich geschlossene weltanschaulich-methodologische Grundlage zur wissenschaftlichen Erklärung der Wechselwirkungen zwischen dem Menschen und seiner gesellschaftlichen wie natürlichen Umwelt. Dabei eröffnet die marxistisch-leninistische Philosophie nicht nur den Weg zum rationalen Verständnis von Geschichte und Gesellschaft sondern sie besitzt auf Grund ihres Bündnisses mit der revolutionären Arbeiterklasse auch das reale Vermögen, bewußt und planmäßig den Aufbau der neuen Gesellschaftsordnung des Sozialismus und Kommunismus voranzutreiben.

Indem Marx und Engels sowie Lenin in genialer Fortsetzung ihrer Arbeit theoretische und praktische Voraussetzungen dafür schufen, daß durch die proletarische Revolution auch der Menschheitstraum nach Emanzipation und damit in erster Linie nach Befreiung von ökonomischer Ausbeutung und politischer wie ideologischer Unterdrückung zur Realität werden konnte, haben sie unbestreitbar die Problematik der Lebensweise in ihren grundsätzlichen Positionen implizit mitgelöst.

Natur und Mensch

Die marxistisch-leninistische Untersuchung der Lebensweise des Menschen vermeidet es zum Unterschied von allen nichtmarxistischen Auffassungen, den Menschen aus dem Kontext seiner natürlichen und gesellschaftlichen Existenzbedingungen herauszuheben. Deshalb folgen die Überlegungen der mit der [18] oben skizzierten Problematik beschäftigten marxistisch-leninistischen Analyse auch den Prinzipien, die Dinge, Erscheinungen und Prozesse von einem materialistischen Ausgangspunkt her zu betrachten, die dialektischen Zusammenhänge, Wechselwirkungen und Widersprüche zu beachten und jederzeit das historische Werden und Vergehen sowie die Gesamtentwicklung zu berücksichtigen. Grundsätzlich gilt deshalb auch für die Bestimmung der menschlichen Lebensweise: „Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu *produzieren* ...“¹³

Das Tier hingegen paßt sich der Umwelt, in der es lebt, mittels morphologischer und physiologischer Veränderungen des Organismus an. Das bedeutet zugleich, daß dem Tier die Existenz unter anderen, abweichenden Bedingungen erschwert, verschiedentlich gar unmöglich gemacht wird. Die Naturnotwendigkeit dieser Anpassung sperrt das Tier sozusagen in eine Welt der es unmittelbar umschließenden Umgebung ein; bildhaft gesprochen: „Die Tiere sind sicher in der ‚Puppe‘ ihrer Umgebung, die aus ihrer Sinnesausstattung und den angeborenen Reaktionen gewebt ist. Der Rest der Welt existiert für diese spezialisierten Gattungen nicht.“¹⁴

Die Menschen passen sich den objektiv gegebenen Naturbedingungen nicht in dieser passiven Weise an, sondern verändern die natürlichen Umweltbedingungen durch ihre gesellschaftliche Arbeit; sie verändern die Natur aktiv und passen sie im Verlauf dieses materiellen und produktiven Prozesses

¹² A. Todorow, Der Pessimismus in der bürgerlichen Futurologie, Sofia 1974 (bulg.).

¹³ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 3, S. 21.

¹⁴ L. von Bertalanffy, ... aber vom Menschen wissen wir nichts, Düsseldorf/Wien 1970, S. 42.

ihren Existenzbedürfnissen an. Zum Unterschied von den Tieren hat sich der Mensch im Verlauf der Anthropogenese als anatomisch weniger spezifiziertes und daher auch weniger „anpassungspflichtiges“ Lebewesen entwickelt. Wenn dessenungeachtet bürgerliche Anthropologen – wie z. B. Adolf Portmann – von einer „Wehrlosigkeit“ des menschlichen Körpers und von seinem „fragmentarischen“ Charakter sprechen, der den Menschen zu einem relativ langen „Nesthocken“ verurteilt, dann ist die Befürchtung ob dieser „Unzulänglichkeiten“ ein Ergebnis der Nichtberücksichtigung der sozialen Bedingtheit einer relativ langen, jedoch fundamentalen Adaption gänzlich anderer Qualität. Denn diese spezifisch menschliche Adaption, die mul-[19]tivariable Fähigkeiten und Fertigkeiten über einen komplizierten gesellschaftlichen Lernprozeß ausbildet, wird mittels „Techne“ – das heißt auf dem Wege künstlicher Veränderung und Vervielfältigung der begrenzten Kräfte des eigenen Organismus – im Prozeß gesellschaftlich nützlicher Tätigkeit vermittelt.

Folgendes ist also entscheidend: Der Mensch ist nicht teils ein animalisches, teils ein gesellschaftliches Wesen, sondern infolge seiner sozialen „Natur“ auf ureigene Weise ein gesellschaftliches Wesen. Sprechen wir daher vom Menschen, dann meinen wir immer den Menschen als Ensemble seiner gesellschaftlichen Verhältnisse (Marx), als Produkt der sozialen Entwicklung und als gesellschaftlichen Produzenten. Dies schließt ein, daß die materielle produktive Tätigkeit des Menschen, seine Bearbeitung der Natur ein gesellschaftlicher Prozeß ist, in dem sich der Mensch die Natur aktiv aneignet und sie bewußt entsprechend seinen Bedürfnissen ändert. Der Mensch als Produktivkraft steht dabei niemals außerhalb der Gesellschaft oder neben den Produktions- und anderen gesellschaftlichen Verhältnissen, weil er selbst das konstituierende und dynamische Moment dieser Verhältnisse ist. Darin wurzelt letztlich auch die Dialektik zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen, und diese wiederum schafft die Bindung zwischen Produktions- und Lebensweise in einer historisch konkreten sozialökonomischen Formation. Der Mensch wird mit einer geringeren Anzahl angeborener Verhaltensmechanismen geboren – ein „der Welt offenes“ Wesen, das nicht in den Panzer einer eindeutig vorbestimmten und strikt begrenzten unmittelbaren Umwelt, wie der Fisch im Wasser oder der Vogel in der Luft, eingeschlossen ist. Er kann bis auf den Meeresgrund tauchen oder sich in Höhen erheben, in die kein Vogel gelangen kann – und all das dank seiner spezifischen Fähigkeit zu produzieren. Marx bemerkt dazu, daß „die Universalität des Menschen ... praktisch eben in der Universalität (erscheint), die die ganze Natur zu seinem *unorganischen* Körper macht“.¹⁵ Das wesentliche Attribut der menschlichen Lebensweise ist daher nicht die einfache Adaption, die eine Reaktion des Organismus auf äußere Impulse ist, sondern eine Oszillation zwischen „produktivschöpferischer Arbeit“ und Adaption. In diesem Sinne schreibt Marx: Das Tier produziert nur, „was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf ... Das Tier [20] formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der species, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder species zu produzieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit.“¹⁶

Die Tiere dagegen führen nicht nur ein Leben im „Panzer“ ihrer spezifischen Umwelt, sondern sie sind zugleich auch in einen sich im wesentlichen wiederholenden Kreislauf verbannt, das heißt – im Vergleich zum Menschen – bei relativ unveränderlichen „Bedürfnissen“ und verhältnismäßig stabilen Arten ihrer „Befriedigung“. Beim Menschen bilden die materielle Tätigkeit und die gesellschaftliche Arbeit, mit der sie sich die Natur unterwerfen, das „Zwischenglied“ zwischen Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung. Dieses Zwischenglied ist das existenznotwendige Fundament sozialer Evolution; und seine ununterbrochene Reproduktion und Höherentwicklung im Prozeß der Menschheitsgeschichte determiniert zugleich einschneidend die Lebensweise, weil die materielle gesellschaftliche Produktion dafür überhaupt erst die Existenzgrundlagen, das heißt auch die Voraussetzung für erweiterte Bedürfnisse und die Möglichkeit ihrer Befriedigung schafft. Mit der Entfaltung – Effektivitätssteigerung und Differenzierung – dieser Faktoren ist deshalb auch der menschliche Fortschritt verbunden. Deshalb kann man auch sagen, daß sich mit dem Heraustreten der Menschen aus der Natur im Prozeß ihrer Vergesellschaftung nicht nur die Beziehungen zur Natur wandeln, sondern auch die

¹⁵ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. o. O., S. 515 f.

¹⁶ Ebenda, S. 517.

Beziehungen untereinander wie zu sich selbst. Gleichwohl hing das Leben des Urmenschen noch sehr stark von der Natur ab, weil die Existenzsicherung des sozialen Verbandes auf Grund einer wenig entwickelten Arbeitsteilung, der unzulänglichen Produktionsmittel und der allgemeinen sozio-kulturellen Erfahrungen noch weitestgehend von der physischen Konstitution und den Zufällen im Wechselverhältnis zwischen Mensch und Natur abhängig war – also von vorgefundenen günstigen Umweltbedingungen, die der extensionalen wie der intensionalen Entwicklung des sozialen Verbandes förderlich waren. In der Hervorhebung eines dieser Aspekte schreibt Makarowski: „Die Gemeinschaft war nicht zahlreich, die Beziehungen zwischen den Stämmen waren selten und zufällig. Das schränkte die Vermittlung fortschrittlicher Errungenschaften zwischen den Stäm-[21]men ein. Besonders wichtig ist die Tatsache, daß sich diese Einschränkung auf den Austausch von Produktionserfahrungen, auf die Verbesserung der Arbeitsgeräte bezog. Sie bremste die Entwicklung der Produktivkräfte und infolgedessen auch die Entfaltung der übrigen Seiten des gesellschaftlichen Lebens.“¹⁷ Je weiter sich jedoch gesellschaftliche Arbeitsteilung, Produktionsmittel und -verfahren, soziale Institutionen und Organisationsformen entwickeln, desto mehr wird die Beziehung zwischen Mensch und Natur *vermittelt*, und desto mehr werden die für den Charakter dieser Beziehungen maßgeblichen gesellschaftlichen Faktoren bestimmend. Insofern bewirkt die gesellschaftliche Arbeit nicht nur eine Vermenschlichung der produktiv angeeigneten und umgestalteten Natur, sondern die dafür notwendig entstehenden sozialen Verkehrsformen „vermenschlichen“ auch die „innere Natur“ des Menschen. Natürlich hebt diese Entwicklung die Tatsache nicht auf, daß der Mensch auch einige biologisch bedingte Eigenschaften besitzt – sonst könnte er als soziales Wesen überhaupt nicht existieren –, doch tritt deren Bedeutung in entscheidenden Bereichen hinter die Gesetzmäßigkeiten des gesellschaftlichen Seins zurück bzw. wird durch die qualitative Ausprägung des letzteren in neuen Relationen bedeutsam; sie werden dabei nicht nur vermittelt, sondern zugleich auch komplizierter. Es handelt sich also um einen objektiv gesetzmäßigen Entwicklungsgang im Sinne eines sozialen Fortschritts, der dialektisch widerspruchsvoll verläuft und bei dem gewissermaßen jeder „Gewinn“ mit bestimmten „Verlusten“ verbunden war, indem die Lösung eines Widerspruchs bereits einen neuen setzte, dessen Lösung dann jedoch eine qualitativ höhere Entwicklungsstufe erforderlich machte. Die Lösung dieser Widersprüche leitet sich nicht mehr aus den Bedingungen der natürlichen Umwelt her, sondern ist ursächlich gebunden an die Weiterentwicklung im Bereich der gesellschaftlichen Produktion als der materiellen Basis der Existenz und Höherentwicklung der Gesellschaft überhaupt und damit auch der menschlichen Lebensweise.

Diese Erscheinungen und Prozesse unterlagen wiederholt sehr unterschiedlicher philosophisch-weltanschaulicher Erklärung und Ausdeutung. Gegenüber den mittelalterlichen, besonders von der Scholastik geprägten, Auffassungen vom Menschen als Schöpfungsprodukt Gottes setzten beispielsweise die französische Materialisten in der Periode der aufkommenden kapitalistischen Gesellschaftsordnung das Bild des Menschen als eines „Naturkindes“. Die „menschliche Natur“ stellt in diesen Vorstellungen die Summe der dem Menschen eigenen Bedürfnisse dar, wie sie mit der Geburt eines gesunden Körpers gegeben sind. Durch das Studium der Natur und durch das Studium des Menschen – dies war die erkenntnisoptimistische Meinung der französischen Materialisten – lassen sich die natürliche und die gesellschaftliche Ordnung, die keinen Widerspruch zueinander bilden, gleichermaßen rational erfassen.

Auch die utopischen Sozialisten sind in gewissem Maße von der Vorstellung der „menschlichen Natur“ gefesselt. Für Saint-Simon ist im Wesen der menschlichen Natur die Möglichkeit einer Entwicklung aller physischen und moralischen Kräfte gegeben, zu der die menschliche Organisation überhaupt fähig ist. Die „menschliche Natur“ – sei sie veränderlich und entwicklungsfähig oder nicht – ist dem Menschen angeboren. Wenn die Existenz des Menschen mit diesem angeborenen Wesen in Widerspruch gerät, dann wird die Gesellschaft als falsch geordnet betrachtet. Eine revolutionäre Tat bestehe dann darin, ein optimales Modell der gesellschaftlichen Organisation zu finden und zu verwirklichen, das die Widersprüche durch eine adäquate Übereinstimmung beider Seiten ein für allemal löst.

¹⁷ A. A. Makarovskij, *Obščestvennyi progres* (Gesellschaftlicher Fortschritt), Moskau 1970, S. 119.

Der dialektische und historische Materialismus betrachtet die Entwicklung des Menschen nicht als eine bloße Offenbarung oder Entäußerung von Potenzen, die im „natürlichen Wesen“ des Menschen angelegt sind. Für ihn ist das Primat eindeutig das gesellschaftliche Wesen, das auf der Grundlage einer materiell, das heißt in erster Linie sozialökonomisch determinierten, sozio-kulturellen Evolution ausgebildet wurde. Es gibt keine unveränderliche, dem Menschen ein für allemal von der naturhaften Prädisposition eingegebene „Natur“. Die durch die materielle gesellschaftliche Produktion erzeugten Lebensbedingungen der Menschen verändern sich ebenso wie die sie erzeugende Tätigkeit – da „die Umstände ebenso sehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen“.¹⁸

Wenn die vormarxistische Philosophie, die sich – wie an einigen Aspekten skizziert – auf die „menschliche Natur“ orientierte, zu ihrer Zeit als progressive Kraft auftreten konnte, dann kann man für das nichtmarxistische Denken in der Gegen-[23]wart, das verschiedentlich zu einer Verabsolutierung der biologischen Natur des Menschen zurückkehrt – zum Beispiel im Neofreudismus¹⁹ –, diese Gangart weltanschaulich-philosophischen Denkens nur als Rückschritt klassifizieren.

„Die marxistisch-leninistische Lehre“, betont I. T. Frolov richtig, „mißt den biologischen – und daher auch genetischen – Faktoren große Bedeutung bei und weist die Notwendigkeit, die Erbllichkeit zu studieren, nicht zurück; sie unterstreicht jedoch die Priorität der sozialen Bedingungen und Voraussetzungen der menschlichen Entwicklung, sie tritt als kompromißloser Gegner jedweder biologisierenden Tendenzen auf, die leider manchmal mit einer durch nichts belegten Berufung auf den Marxismus-Leninismus realisiert werden. Wie außerordentlich wahrheitsgetreu bemerkte seinerzeit Karl Marx: ‚... die Geburt gibt dem Menschen bloß das *individuelle* Sein und schafft ihn zuerst nur als *natürliches* Individuum‘. Der Mensch ‚entfaltet seine wahre Natur jedoch erst in der Gesellschaft, und die Kraft seiner Natürlichkeit kann nicht nach der Kraft des einzelnen Individuums, sondern nach der Kraft der Gesellschaft beurteilt werden‘. Das bedeutet nicht, daß man das biologische Wesen des Menschen als ideal betrachten oder etwa erklären kann, daß es ohne genetisches Aufbausystem auskommen könne.“²⁰ Damit wird die biologische Seite des menschlichen Lebens entsprechend ihrer objektiven Bedeutung im Verhältnis zu den gesellschaftlichen Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen bewertet. Gleichzeitig wirft Frolov jedoch die Frage nach der positiven Veränderung biologischer Lebensgrundlagen des Menschen auf. Er betrachtet diese wie andere Fragen der Eugenik jedoch als – zumindest praktisch relevantes – Zukunftsproblem, weil nur eine von Ausbeuter- und Unterdrückungsgesellschaften befreite Welt die Garantie dafür bieten könnte, daß ein Mißbrauch des genetischen Aufbausystems unmöglich gemacht und im Gegensatz dazu eine positive Beeinflussung der biologischen Seite des Menschen gewährleistet würde.

Ähnlich wie bei der sogenannten biologischen Komponente schließt der Marxismus in die Struktur der Persönlichkeit und in seine Konzeption der Gestaltung der Lebensweise als naturhistorischen Prozeß auch die psychologische Seite des Menschen ein. Das Wesen der bürgerlichen Auffassung der Persönlichkeit besteht in der fatalistischen Vorstellung von ihrer Bestimmtheit [24] durch die sogenannte natürliche Veranlagung. Ein relativ progressives Moment dieser Auffassung war ihre historische und klassenbedingte Tendenz, die gegen die feudale Ideologie und die Legitimation feudaler und klerikaler Privilegien gerichtet war und die die Determinierung der Persönlichkeit durch Abstammung und Geburt in einem bestimmten Stand oder Geschlecht propagierte. Diese Auffassung der Erbllichkeit bei der Formung des Menschen und seiner individuellen Psyche wurde von dem Kodex des feudalen Erbrechtes abgeleitet, das dann je nach den Umständen die Attribute der Persönlichkeit von verschiedenen Varianten und Modifikationen der Prädestinationslehre der christlichen Religion deduzierte. Der „Tiergarten“ der feudalen Ständegesellschaft wird von der bürgerlichen Gesellschaft überwunden, in der – nach den Staats- und Rechtsprinzipien – die hierarchische Gliederung nach der Standesherkunft wegfallen und an ihre Stelle die formale Gleichheit vor dem Gesetz treten soll. Tatsächlich sich in diesem Gesetz jedoch der Klasseninhalt bürgerlichen Rechts, weil der Widerspruch

¹⁸ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 3, S. 38.

¹⁹ R. Reiche, Sexualität und Klassenkampf, Frankfurt (Main) 1968.

²⁰ I. T. Frolov, Soudobá věda a humanismus (Zeitgenössische Wissenschaft und Humanismus), in: Společenské vědy v SSSR (Gesellschaftswissenschaften in der UdSSR), 1973/6, S. 378.

zwischen der besitzenden Bourgeoisie und dem unterdrückten und ausgebeuteten Proletariat durch diesen Rechtsformalismus verschleiert wird und damit letztlich Machtgarantien für die bürgerliche Gesellschaft konstituiert werden.

Die psychologische Theorie von der neuen, „gerechten“ Teilung der Gesellschaft in talentierte – und daher erfolgreiche – Individuen auf der einen Seite und die weniger begabte oder einfach untalentierte sowie konkurrenzunfähige Masse auf der anderen ist ein apologetischer Reflex auf die realen Klassenwidersprüche der kapitalistischen Gesellschaft. Wenn im ancien régime die feudalen Klassenvorrechte mit der gottgewollten höheren Geburt und göttlicher Stellvertreterschaft auf Erden ideologisch gerechtfertigt werden sollten, so standen nunmehr die „natürlichen Begabungen“ im Range einer Legitimation ungerechter Besitz- und Verteilungs- sowie Aneignungsverhältnisse des gesellschaftlichen Reichtums.

Die kalvinistische Lehre vom Erfolg als äußerem Zeichen der Auserwähltheit war nur ein Übergang von der traditionellen Verkündung der Prädestination zur säkularisierten Form der durchaus weltlichen Theorie, die den Erfolg der einen und den Mißerfolg der anderen mit dem Maß der natürlichen und angeborenen Begabung erklärt. An diesen Verschiebungen kann [25] man eine Art Vielschichtigkeit der Ideologien ablesen, die, um wirksamer alle ihre Klassenfunktionen erfüllen zu können, neben den rigorosen und mehr oder weniger orthodoxen Quellen, wie es die Heilige Schrift, die Magna Charta, Bill of Rights usw. sind, ihre pragmatischen Modifikationen enthalten, die die ideologische Form der Vermittlung zwischen dem „Ideal“ und der „Realität“ darstellen. In diesem Sinne erscheint die Idee des christlichen Fürsten als Spitze der Hierarchie der Ständegesellschaft als pragmatische Vermittlung zwischen „dieser“ und „jener“ Welt. Dadurch wird der strenge Dualismus zwischen „civitas dei“ und der Welt, die einst als „civitas diaboli“ bezeichnet wurde, überbrückt. Denn in der Gestalt der mittelalterlichen feudalen Monarchie leuchtet jenes Königreich Gottes durch die „civitas terrena“. Die Theorie vom höheren Segen der „Abstammung“ stellt in diesem Rahmen die ideologische Überführung und den Übergang von der These des frühen Christentums von der Gleichheit aller Menschen vor Gott zur Klassenpraxis des feudalen Systems der Leibeigenschaft dar. Im Kontext der bürgerlichen Gesellschaft erfüllt eine ähnlich „pragmatische Realisierungsfunktion“ die Ideologie der alles determinierenden Begabung, die den Widerspruch zwischen dem „Ideal“ der Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz und der klassenantagonistischen Praxis des Kapitalismus begründet und „ausgleicht“. Die Theorie der „alles determinierenden“ Begabung ist ein psychologisches „Argument“, das die Gesetzmäßigkeit und Sachlichkeit der Ungleichheit unter den Menschen belegen und damit die gesamte Verantwortung von den Schultern der ausbeutenden Klassen überhaupt und des Monopolkapitalismus im besonderen nehmen soll. L. Sève betont in seiner Kritik dieser bürgerlichen psychologischen Theorie richtig, daß ihr Wesen in der Bemühung besteht, die Schuld für die soziale Diskriminierung der „Natur“ zuzuschreiben. Er unterstreicht, daß die ohne Zweifel existierende Ungleichheit der geistigen Fähigkeiten stark von der Ungleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen und dem gesamten Netzwerk ihrer sich lawinenartig ausbreitenden und zunehmenden Folgen vorbestimmt wird.²¹ Diese äußerst aktuelle Kritik der bürgerlichen Theorie der „Begabung“ geht auch aus Marxens Gedanken hervor, der gerade den Kern seines theoretischen und praktischen Programms zur Überwindung [26] aller Interpretationen der Persönlichkeit des Menschen durch bürgerliche Ideologen bildet. Keimartig hat er diesen Gedanken schon in der „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ formuliert. Er stellt dort die Frage, wo die historische Kraft gesucht werden muß, die imstande wäre, nicht nur Deutschland, sondern die ganze Welt von jeder Unterdrückung zu befreien. „Antwort: In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen

²¹ L. Sève, Marxismus und Theorie der Persönlichkeit, S. 14.

Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.²²

Wir bestreiten nicht und auch Marx hat niemals die Existenz individueller Veranlagungen und ihren bestimmten Einfluß auf das Lebensschicksal der Menschen bestritten. Nichtsdestoweniger hat er diese Schicksale nicht mit ihnen erklärt, sondern die realen Wege für ihre Geltendmachung und Entfaltung gezeigt. Damit hat er auch den Aktionsradius und die Grenzen der Psychologie gezogen, die im Gegenteil, will sie eine wissenschaftliche Psychologie sein, die Prinzipien der materialistischen Auffassung der Geschichte in sich aufnehmen muß: der Weg zur Entfaltung und Geltendmachung der vielseitigen individuellen Talente – und ihrer Unwiederholbarkeit – führt nämlich über den revolutionären Umbau der gesellschaftlichen Bedingungen für das Wirken der psychischen Faktoren des Menschen. Deshalb darf auch der Schlüssel zur Erkenntnis und Entfaltung der individuellen Talente nicht in der Psychologie der Persön-[27]lichkeit, sondern muß in der Errichtung der Diktatur des Proletariats und in der organischen Verbindung des sozialistischen Gesellschaftssystems mit den Erregenschaften der wissenschaftlich-technischen Revolution gesucht werden. Das Geheimnis des Menschen – bezüglich seiner Abstammung sowie seiner individuellen Persönlichkeit – ist nicht psychologischen Charakters. Seine theoretische und praktische Lösung ist die Sache der revolutionären gesellschaftlichen Bewegung, insbesondere in bezug auf die Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse, Institutionen und schließlich und endlich der revolutionären Änderung des Charakters der Arbeitstätigkeit.

Das finden wir bereits in der noch immer aktuellen Polemik mit Stirner begründet, in der Marx den Zusammenhang zwischen der gesellschaftlichen Revolution und der Emanzipation des individuellen Talents beleuchtet. Stirners Individualismus fordert die Selbstbestimmung der Persönlichkeit auf dem Wege der geistigen Emanzipation von jeder Bestimmtheit.

In der historischen Perspektive, die demgegenüber von Marx skizziert wird, bedeutet der Kommunismus nicht die Verherrlichung der ordentlichen Ausübung eines begrenzten „Berufs“, die mit einer Art Verewigung des Zustandes verbunden ist, in dem der Mensch seinen „Platz“ suchen und ein für allemal sich mit ihm zufriedengeben soll. Das eigentliche Bedürfnis des Menschen – von dieser Perspektive aus gesehen – ist nicht die Fixierung des Berufes, sondern das innere Bedürfnis, sich zu ändern. „Die allseitige Verwirklichung des Individuums wird erst dann aufhören, als Ideal, als Beruf pp. vorstellt zu werden, wenn der Weltanstoß, der die Anlagen der Individuen zur wirklichen Entwicklung sollizitiert, unter die Kontrolle der Individuen genommen ist, wie dies die Kommunisten wollen.“²³

Der Kommunismus ist nämlich das Programm einer realen, praktischen Bewegung, die gerade zu einer solchen Kontrolle der „Einflüsse der Welt“ führt, die die Entfaltung der unwiederholbaren und unveräußerlichen Begabungen des Individuums gesellschaftlich möglich und notwendig macht. Die Entwicklung des realen Sozialismus beweist dabei, daß der Weg zur Erfüllung dieses Programms nicht widerspruchlos und geradlinig verläuft. Er wird von einer Reihe von Vermittlungstätigkeiten erfüllt. Zu diesen gehört auch die Notwendigkeit [28] der Kontrolle und die Entfaltung der ordentlichen Ausübung mancher Berufe im Rahmen der historisch bedingten, aber noch immer notwendigen Arbeitsteilung, die jedoch kein Selbstzweck, sondern eben eine notwendige Phase in einem seiner eigenen Überwindung entgegengehenden Prozeß ist. Das bedeutet, daß eine bestimmte Art der Produktion eine bestimmte Art des Lebens produziert, die auch die Möglichkeit, individuelle Talente zur Geltung zu bringen, zu entfalten oder verkümmern zu lassen, determiniert. Die Ungleichmäßigkeit in der Entfaltung der Talente ist so durch die traditionelle Arbeitsteilung gegeben, die unter den Bedingungen der antagonistischen Klassengesellschaft sich bemüht, diese Barrieren zu fixieren und zu kanonisieren. Zu ihrer Überwindung genügt kein bloß mentaler Akt, keine – wie dies K. Marx ironisch

²² K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 1, S. 390.

²³ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 3, S. 273.

nennt – „reservatio mentalis“ [(geheimen) geistigen Vorbehalt], sondern die *Erforschung* der realen Prozesse auf dem Gebiet der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion, die zum Ausgangspunkt einer praktischen revolutionären Veränderung der Welt werden, die es ermöglicht, ihre Einflüsse zu kontrollieren und die Talente aller Individuen ohne Ausnahme allseitig zu entwickeln.

Zu dem bedeutenden Anteil der psychischen Faktoren an der Gestaltung der sozialistischen Lebensweise werden wir noch im Zusammenhang mit der Analyse des gesamten Komplexes von Hebeln, Anregungen und Aktivitäten zurückkehren, die diesen historischen Prozeß der Umwandlung des Menschen konstituieren. Im weiteren werden wir auch auf die tiefe innere Verbindung zwischen Psychologie und Pädagogik eingehen, die – natürlich auch erst im Kontext der marxistisch-leninistischen Wissenschaft von der Gesellschaft – die Grundlage für das Verständnis des Lernprozesses und dessen, was als „Sozialisierung der Persönlichkeit“ bezeichnet wird, bildet. In diesem Zusammenhang erwähnen wir bloß, daß die natürlichen psychischen Dispositionen der Persönlichkeit – wenn auch nicht als Dominante – in diesem Prozeß doch ihre Rolle spielen, und zwar auch in der Gestalt der genetischen Konstitution der Persönlichkeit, die ihren Phänotypus beeinflusst. In diesem Sinne wird die Persönlichkeit des Menschen vom grundlegenden Typus der Nervenstruktur geformt, was bestimmte Konsequenzen in der Differenzierung des Verhaltens hervorruft und auch nicht ohne Einfluß bei der Wahl bestimmter Aktivitäten, ins-[29]besondere bei der Freizeitgestaltung, bleibt. Die traditionelle Aufteilung in die vier Haupttemperamente – cholisch, sanguinisch, phlegmatisch und melancholisch – spiegelt, wenn auch etwas schematisch, manche wirklichen Typen des menschlichen Handelns wider, die auch in verschiedenen Akzenten des Inhalts der Lebensweise – insbesondere auf der Ebene der individuell abgestuften Wahl dieser oder jener Aktivitätskategorien – spezifisch zum Ausdruck gelangen. Man kann natürlich auch konstatieren, daß Menschen mit überwiegend extrovertierter Einstellung Tätigkeiten vorziehen, die viele zwischenmenschliche Beziehungen im Kollektiv voraussetzen, während introvertierte Typen eher Tätigkeiten für ihre Freizeit wählen, die individuell, privat und zum großen Teil ohne größere kollektive Beteiligung durchgeführt werden können. Schon die Tatsache, daß diese typologisch motivierte Differenzierung in bezug auf die Freizeitbeschäftigung betont wird und in der Berufssphäre an Gewicht verliert, ohne daß sie zum Beispiel auch bei der Berufswahl selbst ganz zu vernachlässigen wäre, zeugt immerhin von einer bestimmten Hierarchie der Einflüsse, die das Maß und die Art der Aktualisierung der genotypischen Faktoren beeinflusst. Ähnlich ist es auch beim Faktor der Begabung. Natürlich existieren Unterschiede in der Disposition der Menschen für bestimmte Tätigkeiten. Am häufigsten wird in diesem Zusammenhang musikalisches oder zeichnerisches Talent angeführt. Aus diesen unzweifelhaften Unterschieden zwischen Menschen mit musikalischem Talent und anderen, die vielleicht überhaupt kein Gehör haben, werden Theorien über die absolute Einzigartigkeit des Genies, über das Talent als Naturerscheinung abgeleitet, als ob die gesellschaftliche Vermittlung überhaupt keine oder bloß eine minimale Rolle spielte. Dazu muß zunächst bemerkt werden, daß es zwischen dem außergewöhnlich begabten Einzelmenschen und den übrigen Menschen überhaupt keine scharf begrenzte, absolute Trennung gibt. Der Syllogismus, der daraus, daß Sokrates zu der allgemeinen Menschenkategorie gehörte, seine Sterblichkeit ableitet, bezieht sich natürlich auch auf andere Attribute. Dieser dialektische Zusammenhang zwischen dem Allgemeinen und Besonderen, der auch in der Beziehung zwischen der Einzigartigkeit der talentierten Individuen und den übrigen Menschen wirkt, ist überhaupt die Voraussetzung für die synchronische und dia-[30]chronische Kommunikation, die über die Grenzen der Gesellschaftsklassen, Gruppen, Völker und Zeiten hinausgeht. So muß auch Karl Marx' Bemerkung, daß in jedem Menschen der Funke Raffaels glimmt, verstanden werden. Diese Wahrnehmung eröffnet den Weg zum Verständnis der tieferen Zusammenhänge in der Beziehung zwischen genialen schöpferischen Persönlichkeiten und der Gesellschaft sowie der gesellschaftlichen Verhältnisse überhaupt. Die Theorie vom Auftreten genialer Einzelmenschen als einer außerordentlichen natürlichen oder übernatürlichen Erscheinung, die die Norm der „Durchschnittlichkeit“ oder sogar der Unzulänglichkeit der Masse störe, ist schon ihrem Wesen nach eine Übertreibung bestimmter, eigentlich banaler Momente, die einige unbezweifelbare Unterschiede der psychischen Disposition betreffen. Die meisten vormarxistischen und heutigen nichtmarxistischen Historiker stellen die gesamte Geschichte als Taten von Genies dar; daher verdienen sowohl das Studium und die Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse

besondere Aufmerksamkeit, die den im Vergleich mit der Masse außergewöhnlichen Persönlichkeiten die Entfaltung und Betätigung vermittelten, ermöglichten und erzwangen, als auch das Studium der gesellschaftlichen Verhältnisse und Barrieren, die die Betätigung und Entfaltung der übrigen Persönlichkeiten, die entweder weniger, mehr oder einfach anders begabt und disponiert waren, unmöglich machten.

Von dieser geschichtlichen Sicht aus ist auch die Behauptung zurückzuweisen, daß man das Phänomen der Genialität kaum restlos erklären könne, da es eine angeborene oder übernatürliche Abweichung vom „Grau in Grau“ der Masse, von der durchschnittlichen, überzeitlichen Norm sei, von welcher die Genialität von Zeit zu Zeit eingeschränkt und reglementiert werde. Man muß im Gegenteil konstatieren, daß diese individualistische Auffassung der Geschichte letztlich als ökonomisch, das heißt gesellschaftlich determinierte, ideologische Reflektierung einer historisch begrenzten Etappe in der Entwicklung der Menschheit erklärt werden kann und muß. Die gleiche gesellschaftliche Beschränktheit liegt natürlich der umgekehrten Illusion zugrunde, die in verschiedenen Varianten des Strukturalismus zum Vorschein kommt. Die Vorstellung von der Persönlichkeit als eines bloß passiven Mediums, durch das die gesellschaftliche Struktur „sich äußert“, ist ebenso falsch wie die Vorstellung, die Geschichte sei einzig und allein das Werk des schöpferischen Genius außerordentlicher Einzelpersonen. Man kann – wenn auch *cum grano salis* – behaupten: Vom Standpunkt der Möglichkeiten aus, die in vielen Tausenden von Jahren der bekannten Geschichte Millionen von unbekanntem Einzelmenschen in sich bargen, und unter dem Gesichtspunkt der Perspektiven zur Verwirklichung der allseitig entwickelten Persönlichkeit aller Menschen stellt das, was früher als allgemeine, für die Massen gültige Norm betrachtet wurde, faktisch eine zeitweilige Abweichung und eine deformierende Vorstufe der wirklichen menschlichen Geschichte dar. Geht man von der dialektisch-materialistischen Konzeption der Geschichte und vom Verständnis der Dialektik der Entfremdung und ihrer Aufhebung aus, weiß man, daß diese Vorstufe gerade jenes widersprüchliche Moment ist, in dem die aufs äußerste zugespitzte Entfremdung zum Umsturz mit allen seinen gesellschaftlichen und menschlichen Folgen in dieser einzigartigen revolutionären geschichtlichen Situation wird.

Oder anders gesagt: die biopsychische Disposition des Menschen als Gattung zeichnet sich, zum Unterschied von der der Tiere, dadurch aus, daß sie nicht ausdrücklich oder einseitig spezialisiert ist. Das ist der rationale und dialektische Aspekt, um dessentwillen Konrad Lorenz vom Menschen als dem „Spezialisten der Unspezialisiertheit“ spricht.²⁴ Mit diesem Begriff wird hier die starke Determinierung des Menschen als spezifische Art eines Lebewesens gefaßt, das durch einen Mangel an Bewegungsmechanismen und endogenen Automatismen charakterisiert wird, die einer eindeutigen Spezialisierung unterstellt wären. Dieser Mangel wird auf der anderen Seite jedoch durch außergewöhnliche Lernfähigkeit wettgemacht, die Lorenz als aktive Opposition, Kontraposition oder aktive Offenheit des Menschen der Welt gegenüber bezeichnet. Die wirkliche Grundlage dieser Erkenntnis ist das von Marx erfaßte Wesen der praktischen Koinzidenz des Menschen und der Welt, die eben nicht wie bei Lorenz und seinesgleichen auf biologistischen Prinzipien beruhen, sondern als gesellschaftlich vermittelt erfaßt wurden.

Während der Fisch völlig einseitig dem Leben im Wasser, das Raubtier der Jagd und die Schwalbe dem Flug angepaßt ist, ist der Mensch mit seiner relativ konstanten bio-[32]psychischen Disposition nicht so ausschließlich spezialisiert. Er besitzt einen großen „Vorteil“, worin gleichzeitig auch ein Widerspruch liegt: der Mensch ist im Vergleich zu den anderen Lebewesen optimal dafür ausgestattet, sich anzupassen, viele verschiedene Situationen zu meistern und sich für verschiedene Tätigkeiten zu spezialisieren, mit deren Hilfe er neu entstehende Situationen zur Befriedigung seiner Bedürfnisse modifizieren kann. So ist natürlich schon in der biopsychischen Disposition des Menschen als Gattung, die wir allerdings nicht als metaphysische, anthropologische Konstante auffassen, im Keim die Möglichkeit und Tendenz zu umfassender Entwicklung gegeben, deren Ausmaß sich qualitativ von den Veränderungen im Verhalten und der Adaptionsfähigkeit der Tiere unterscheidet. Nicht zufällig ist es die Domestikation, die die ursprünglich ziemlich begrenzten Möglichkeiten der Tiere etwas erweitert.

²⁴ K. Lorenz, *Essais sur le comportement animal et humain*, Paris 1970, S. 402.

Wenn wir nun die Geschichte der Gesellschaft davon ausgehend betrachten, wie sich die einzelnen sozialökonomischen Formationen auf diese im Keim biopsychisch verankerte Tendenz zur Vielseitigkeit auswirken, tritt sehr plastisch der dialektisch-widersprüchliche Einfluß der fortschreitenden Arbeitsteilung hervor. Sie legt die biopsychischen Dispositionen frei, aktualisiert und entfaltet sie; gleichzeitig ruft sie jedoch durch die vorübergehende Fixierung von Teilfunktionen das Gegenteil hervor: sie verbannt den potentiell vielseitigen Menschen in den „Panzer“ einer eng spezialisierten Funktion und kompensiert so den Fortschritt in der Entwicklung der Arbeitsproduktivität durch Regression zu jenem Typ der Spezialisierung, der eher einem Wesenszug der Welt der Tiere ähnlich ist. Der Kapitalismus erreichte gerade diesen Höhepunkt der Reduktion der menschlichen Arbeitskraft und bringt auch, wie bekannt, die Kräfte hervor, die eine reale Überwindung dieses Zustandes der äußersten Verstümmelung und Selbstverstümmelung des Menschen und den Übergang zur kommunistischen Gesellschaft möglich machen, die allmählich die allseitige Entfaltung des Menschen durch den Menschen verwirklichen wird. [33]

Arbeit und Lebensweise

Die grundlegende Bestimmung des Menschen, seine spezifische Existenzform und Lebensweise muß in seiner Arbeitstätigkeit gesehen werden. In der Produktion erzeugen die Menschen nicht bloß den materiellen gesellschaftlichen Reichtum, sondern formen auch sich selbst als historisch-gesellschaftliche Wesen. Sie bearbeiten die Natur, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Mit der Entwicklung der Produktion bereichern sie nicht nur die Art und Weise, in der die Bedürfnisse befriedigt werden, sondern erweitern auch ihr Spektrum, sie ändern ihr qualitatives Niveau, indem sie neue Bedürfnisse schaffen, „und diese Erzeugung neuer Bedürfnisse ist die erste geschichtliche Tat“.²⁵

Im Produktionsprozeß, der sich immer als gesellschaftliche Tätigkeit und daher als Zusammenarbeit einer größeren Zahl von Individuen abspielt, entstehen gleichzeitig die grundlegenden materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse – die Produktionsverhältnisse.²⁶

„Die Weise, in der die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, hängt zunächst von der Beschaffenheit der vorgefundenen und zu reproduzierenden Lebensmittel selbst ab. Diese Weise der Produktion ist nicht bloß nach der Seite hin zu betrachten, daß sie die Reproduktion der physischen Existenz der Individuen ist. Sie ist vielmehr schon eine bestimmte Art der Tätigkeit dieser Individuen, eine bestimmte Art, ihr Leben zu äußern, eine bestimmte *Lebensweise* derselben. Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, *was* sie produzieren, als auch damit, *wie* sie produzieren. Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion.“²⁷ *Was* und *wie* die Menschen erzeugen, das sind sie auch, so ist ihre Lebensweise. Die Entwicklung der Produktion ist auf einer bestimmten Entwicklungsstufe notwendigerweise mit der Entfaltung der Arbeitsteilung und der Aufteilung der Gesellschaft in Klassen verbunden. Diese beiden Tatsachen oder zwei Seiten ein und desselben Prozesses greifen tief in die Gestaltung des menschlichen Lebens ein.

Im Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung bilden deshalb [34] auch die sozialen Umstände – wie sie in allen antagonistischen Klassengesellschaften anzutreffen sind – Faktoren, unter denen nur eine einseitige und begrenzte Ausbildung der Fähigkeiten und Fertigkeiten des Menschen und ganzer Klassen und Schichten erfolgen kann, obwohl die in der objektiven Prädisposition angelegten Entwicklungspotenzen weitaus umfangreichere Möglichkeiten bieten würden. Marx bemerkt dazu: „Wenn die Umstände, unter denen dies Individuum lebt, ihm nur die einseitige Entwicklung einer Eigenschaft auf Kosten aller andern erlauben, wenn sie ihm Material und Zeit zur Entwicklung nur dieser Einen Eigenschaft geben, so bringt dies Individuum es nur zu einer einseitigen verkrüppelten Entwicklung. Keine Moralpredigt hilft.“²⁸ Die Deformierung der potentiellen Universalität des Menschen, die zugleich eine Behinderung der objektiven Voraussetzungen zur Realisierung des sozialen

²⁵ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 3, S. 28.

²⁶ A. Bauer u. a., Basis und Überbau der Gesellschaft, Berlin 1974.

²⁷ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 3, S. 21.

²⁸ Ebenda, S. 245 f.

Fortschritts in der Gesellschaft bildet, wird – wie die Menschheitsgeschichte selbst offenbart hat – im Kapitalismus zu einer gegen die Existenz der Menschheit schlechthin gerichteten destruktiven, die Produktivkräfte vergeudenden und vernichtenden Kraft.²⁹ Makarowski bemerkt dazu: „Die Gattungs-unveränderlichkeit des Menschen im Laufe der gesamten bisherigen Geschichte der Gesellschaft bedeutet, daß seine biologische Organisation eine genügende natürliche Grundlage für den unbegrenzten Fortschritt im gesellschaftlichen Sinn bietet.“³⁰

Diese Tatsache wird von der geschichtlichen Entwicklung in dramatisch widersprüchlicher Weise bestätigt. Der geschichtliche Fortschritt, den die Menschheit von den primitiven Urgesellschaften bis zur Neuzeit erzielt hat, spiegelt sich in der Entwicklung der Produktivkräfte, im gesamten Wachstum des gesellschaftlichen Reichtums, in ihrem gesamten kulturellen Aufstieg wider.

Der Grundzug der Höherentwicklung der Gesellschaft ist jedoch – unter den Bedingungen der antagonistischen Klassengesellschaft – ihre tiefgehende Differenzierung, Ungleichartigkeit und innere Widersprüchlichkeit. Die Menschen schaffen die materiellen Grundlagen ihres Lebens im Prozeß der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion; das Ergebnis dieses Prozesses ist jedoch nicht für alle Mitglieder der Gesellschaft ein „gleiches Leben“, sondern es sind Lebensformen, die sich wesentlich voneinander unterscheiden. Diese Verschiedenheit [35] wird nicht „von außen in die Gesellschaft hineingetragen“ durch „die Natur“ oder von irgendeiner anderen, außerhalb der Natur und der Gesellschaft stehenden Kraft. Sie ist auch nicht in irgendwelchen unveränderlichen „natürlichen“ Eigenschaften der menschlichen Gattung oder vielleicht in konstitutiven, biophysischen Eigenschaften der Individuen oder verschiedenen nationalen, ethnischen oder sozialen Gruppen verankert.

Sie ist das historische Produkt der gesellschaftlichen Produktionstätigkeit in Verbindung mit einer bestimmten Entwicklungsphase der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, die auf der Arbeitsteilung und dem Privateigentum an Produktionsmitteln, auf einer klassenantagonistischen Gesellschaftsordnung aufgebaut ist.

In dieser historischen Phase der gesellschaftlichen Entwicklung ist die Klassenstruktur das Fundament der Differenzierung; das Leben der Menschen unterscheidet sich vor allem als Lebensweise der Gesellschaftsklassen. „Die einzelnen Individuen bilden nur insofern eine Klasse, als sie einen gemeinsamen Kampf gegen eine andre Klasse zu führen haben ... Auf der andern Seite verselbständigt sich die Klasse wieder gegen die Individuen, so daß diese ihre Lebensbedingungen prädestiniert vorfinden, von der Klasse ihre Lebensstellung und damit ihre Persönliche Entwicklung angewiesen bekommen, unter sie subsumiert werden.“³¹

Die Lebensweise der grundlegenden Gesellschaftsklassen läßt also eine Differenzierung, die bis zur Gegensätzlichkeit und Unvereinbarkeit entwickelt sein kann, sichtbar werden, die sich aus der sozialökonomischen Stellung einer bestimmten Klasse innerhalb der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ergibt, wobei diese Stellung sowohl durch das Verhältnis zu den Produktionsmitteln hinsichtlich ihres Besitzes vorgezeichnet ist als auch durch die Differenzierung innerhalb der Produktionstätigkeit und die Differenzierung in der Art und Weise sowie der Größe des Anteils am gesellschaftlich produzierten Reichtum. Die Verflechtung aller dieser Differenzierungen bildet sozusagen den Rahmen für die Lebensweise der Angehörigen einer sozialen Klasse oder Schicht. Die untrennbare Verbindung von Arbeitsteilung und Privateigentum, die Marx und Engels als „identische Ausdrücke – in dem Einen wird in Beziehung auf die Tätigkeit dasselbe ausgesagt, was in dem Andern in bezug [36] auf das Produkt der Tätigkeit ausgesagt wird“³² bezeichnet haben, muß dabei besonders unterstrichen werden; denn andererseits ist die Aufhebung des kapitalistischen Eigentums an Produktionsmitteln schon der Anfang und ein grundlegender Bestandteil der wirklichen Aufhebung und Überwindung der traditionellen Form der Arbeitsteilung überhaupt.

²⁹ A. A. Makarovskij, a. a. O., S. 148 ff.

³⁰ Ebenda, S. 115.

³¹ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 3, S. 54.

³² Ebenda, S. 32.

Die Trennung zwischen physischer und geistiger, landwirtschaftlicher und industrieller Arbeit und schließlich die Arbeitsteilung innerhalb der industriellen Produktion – das sind Schlüsselpunkte des Prozesses der Arbeitsteilung. Das Gesamtprodukt der Aktivität des gesellschaftlichen Menschen trägt alle Attribute eines einmaligen schöpferischen Werkes, wobei jedoch der individuelle Aufwand ständig begrenzter, spezialisierter, partieller wird. Der zunehmende gesellschaftliche Reichtum zeigt, wie mächtig die schöpferischen Kräfte der Menschheit sind. In einer bestimmten geschichtlichen Epoche ist die Teilhabe an ihm jedoch nur um den Preis der einseitigen Tätigkeitsorientierung des ausbeutenden und unterdrückenden Individuums möglich. Die Arbeitsteilung hat jedoch auch einige weitere Klassenmerkmale, die von dieser globalen Charakteristik bisher noch nicht erfaßt wurden. Die herrschende Klasse, die in ihren Händen die ökonomische, politische und ideologische Macht konzentriert, herrscht über die Gesamtheit der produktiven und reproduktiven gesellschaftlichen Prozesse. „Die Teilung der Arbeit ... äußert sich nun auch in der herrschenden Klasse als Teilung der geistigen und materiellen Arbeit, so daß innerhalb dieser Klasse der eine Teil als die Denker dieser Klasse auftritt ..., während die Andern sich zu diesen Gedanken und Illusionen mehr passiv und rezeptiv verhalten, weil sie in der Wirklichkeit die aktiven Mitglieder dieser Klasse sind und weniger Zeit dazu haben, sich Illusionen und Gedanken über sich selbst zu machen.“³³

Die Eigentümer, die sich den wesentlichen Teil des gesellschaftlichen Reichtums aneignen, konzentrieren auch den Genuß, den Verbrauch und die Freizeit auf sich. Die Ausgebeuteten kommen auch in diesen Sphären des menschlichen Lebens zu kurz. Marx und Engels fassen dies so: „Die Genüsse der Bourgeoisie richten sich nach dem Material, was diese Klasse in ihren verschiedenen Entwicklungsstufen produziert hatte, und nahmen von den Individuen sowie von der fortgesetzten Sub-[37]ordination des Genusses unter den Gelderwerb den langweiligen Charakter an, den sie noch jetzt haben. Die Genüsse des Proletariats erhielten einerseits durch die lange Arbeitszeit, die das Genußbedürfnis aufs Höchste steigerte, und andererseits durch die qualitative und quantitative Beschränkung der dem Proletarier zugänglichen Genüsse, die gegenwärtige brutale Form. – Die Genüsse Aller bisherigen Stände und Klassen mußten überhaupt entweder kindisch, ermüdend oder brutal sein, weil sie immer von der gesamten Lebenstätigkeit, dem eigentlichen Inhalt des Lebens der Individuen getrennt waren, und sich mehr oder weniger darauf reduzierten, daß einer inhaltslosen Tätigkeit ein scheinbarer Inhalt gegeben wurde.“³⁴

Die ausbeutende Minderheit baut ihre Lebensweise auf den Ergebnissen fremder Arbeit auf, während die ausgebeutete Mehrheit ihr Leben reproduziert und sich nur einen Teil der Ergebnisse der eigenen Arbeit aneignen kann.

Die Differenzierung der Lebensweise ist eine nur allzu bekannte Tatsache. Sie hat eine breite Skala von Ausdrucksformen – von den hygienischen Gewohnheiten, der verschiedenen Zusammensetzung der Nahrung, den verschiedenen Wohnniveaus bis zu der Art und Weise, wie sich die Menschen die kulturellen Werte der Gesellschaft aneignen können und wollen.

In allen diesen Erscheinungsformen wird die Klassenteilung reflektiert. Das liefert uns den Schlüssel zur Erklärung der unterschiedlichen Lebensweise als historisch bedingt und verursacht, das heißt als das mit einer gewissen Entwicklungsepoche der menschlichen Gesellschaft verbundene Ergebnis der menschlichen Tätigkeit. Unter diesen Gesichtspunkten einer historisch-materialistischen Analyse und dialektischen Betrachtungsweise ging auch Engels bei der Untersuchung der „Lage der arbeitenden Klasse in England“ vor und schuf damit ein bleibendes Beispiel wissenschaftlicher Arbeit für die marxistisch-leninistische Soziologie.

Diese Klassendifferenzierung der Lebensweise ist auch in der geistigen Produktion gefestigt, denn „die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken.“³⁵

Die Lebensweise ist jedoch kein bloßes Produkt der geschichtlichen Entwicklung, das nur von den objektiv existierenden-[38] den Bedingungen vorherbestimmt wäre. Sonst leugnete man die einzige und

³³ Ebenda, S. 46 f.

³⁴ Ebenda, S. 403 f.

³⁵ Ebenda, S. 46.

wirkliche Quelle der geschichtlichen Bewegung – die aktive Umgestaltung der Verhältnisse durch die Menschen. In absolut deterministischen Konzeptionen verwandelt sich der Mensch in ein Objekt, die Tätigkeit in ein einfaches Verhalten (daher im wesentlichen in eine adaptierende und adaptierte Aktivität). Das entscheidende Attribut der menschlichen Tätigkeit ist aber das Schöpferische und die Erzeugung von Neuem.

Deshalb muß die Lebensweise immer eine widerspruchsvolle Einheit des Anpassens an die gegebenen Bedingungen und Überschreitens des Gegebenen sein, und als solche Einheit muß sie auch erforscht werden. So wie für die Differenzierung der Lebensweise die Schlüsselkategorie die Klasse ist, ist für ihren *Inhalt* die Schlüsselkategorie die Arbeit als materielle gesellschaftliche Tätigkeit zur planmäßigen und bewußten Veränderung der Umwelt zum Zwecke der Befriedigung der Bedürfnisse. Als organisierte gesellschaftliche Tätigkeit prägt die Arbeit die menschlichen Lebensverhältnisse in vielfältiger und nachhaltiger Weise, und ebenso prägt sie ihre Bewußtseinsformen und -inhalte, das heißt, sie erzeugt selbst eine bestimmte Einstellung der Menschen zur Arbeit. Marx hebt den besonderen Aspekt dieser Beziehungen hervor: „Die Geschichte ist nichts als die Aufeinanderfolge der einzelnen Generationen, von denen jede die ihr von allen vorhergegangenen übermachten Materiale, Kapitalien, Produktivkräfte exploitiert, daher also einerseits unter ganz veränderten Umständen die überkommene Tätigkeit fortsetzt und andererseits mit einer ganz veränderten Tätigkeit die alten Umstände modifiziert ...“³⁶

Die Arbeit ist also in erster Linie eine materielle Vergegenständlichung menschlicher Wesenskräfte. Das Ergebnis der Arbeit – das Arbeitsprodukt – entsteht aus dem Teil oder den Teilen der Natur, die im Arbeitsprozeß bewußt und planmäßig verändert werden. In das Arbeitsprodukt geht die Schöpferkraft der gesellschaftlichen Tätigkeit wie auch der individuellen Fähigkeiten und Fertigkeiten des Produzenten ein, auch wenn dies nicht immer in der leicht überschaubaren Weise wie bei der individuellen handwerklichen Tätigkeit einsichtig wird. Indem für die Gesellschaft wie für ihre Mitglieder als Ergebnis der Arbeit ein nützliches, ihren Bedürfnissen zur Befriedigung verhelfendes Produkt vorliegt, geht das Ergebnis der Arbeit selbst [39] in den sozio-historischen Entwicklungsprozeß als ständige Reproduktion desselben ein und wird auf diese Weise zugleich zu einem Faktor der äußeren Bedingungen der Lebensweise. Diese Art materielle Entäußerung menschlicher Schöpferkraft hat Marx im Auge, wenn er schreibt, daß „während des Arbeitsprozesses ... die Arbeit (sich) beständig aus der Form der Unruhe in die des Seins (umsetzt), aus der Form der Bewegung in die der Gegenständlichkeit“.³⁷

Die Arbeit ist weiterhin eine Tätigkeit, die mit den objektiven Notwendigkeiten der gesellschaftlichen Bewegung und Entwicklung in ständiger und unmittelbarer gegenseitiger Beeinflussung steht. Sie wird unter dem Druck der „äußeren“ Notwendigkeit – das materielle gesellschaftliche Leben zu reproduzieren – durchgeführt; und als gesetzmäßiger Prozeß, der zwischen der Natur und der Gesellschaft dialektische Wechselbeziehungen vorfindet und entwickelt, ausbaut und differenziert, ist sie diejenige Sphäre der Gesellschaft, wo die Gesetzmäßigkeiten von Natur *und* Gesellschaft einander treffen, überschneiden und aufeinander wirken. Die Arbeit ist dabei jedoch zugleich die Sphäre gesellschaftlicher Existenzweise, in der alle Voraussetzungen für das „wahre Reich der Freiheit“ herausgebildet werden. Dazu bemerkt Marx sehr treffend: „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion ... Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehn, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden ... Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühn kann.“³⁸

³⁶ Ebenda, S. 45.

³⁷ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 23, S. 204.

³⁸ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 25, S. 828.

Diese beiden Bereiche – die Arbeit als Reich der Notwendigkeit und die Nicht-Arbeit als Reich der freien Entfaltung der menschlichen Kräfte – bilden wieder eine Einheit voller Widersprüche und nicht durch eine chinesische Mauer voneinander getrennte und unabhängige Sphären.

[40] Schließlich bildet die Arbeit unabhängig von der konkreten Existenzweise, die die Gesellschaft in einer bestimmten historischen Entwicklungsphase annimmt, den Brennpunkt der Formung des Menschen. „Es ist das Leben erzeugende Leben. In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter ...“, schreibt Marx.³⁹

Ihre konkrete Form beeinflusst alle anderen Dimensionen des Menschen. Diese Konzeption der Arbeit ist keine „Ideologie der Arbeit“, das heißt Fetischisierung ihrer konkreten historischen Form, wie manche bürgerlichen Ideologen zum Zwecke der Verfälschung des Marxismus-Leninismus und der gesellschaftlichen Wertschätzung der Arbeit im realen Sozialismus behaupten „... im Namen des Wertes der Arbeit – die historische Bewegung zur Befreiung der Zeit, die die Zeit außerhalb der Arbeit bewertet, zu leugnen oder zu minimalisieren, bedeutet die Arbeit zu idealisieren. Nur Metaphysiker der Arbeit halten ihren Wunsch für Wirklichkeit und bleiben von der anachronistischen Konzeption der Arbeit gefangen, die die Situation im 19. Jahrhundert ins Leben gerufen hat ...“⁴⁰

Der Marxismus ist, ganz im Gegenteil, eine vollkommene Analyse der Arbeit in ihrer entfremdeten Form, die im Kapitalismus ausreift und in der Marx gleichzeitig auch die Bedingungen und Quellen für ein radikales Ende dieser Klassengesellschaft, die von der historischen Form der Arbeit bedingt wird, entdeckt. Deshalb heißt es bei Marx und Engels, daß „... in allen bisherigen Revolutionen die Art der Tätigkeit stets unangetastet blieb und es sich nur um eine andre Distribution dieser Tätigkeit, um eine neue Verteilung der Arbeit an andre Personen handelte, während die kommunistische Revolution sich gegen die bisherige Art der Tätigkeit richtet, die Arbeit beseitigt und die Herrschaft aller Klassen mit den Klassen selbst aufhebt ...“⁴¹

Die Lebensweise wird daher nicht nur von außen durch die Arbeit, sondern auch von der Arbeit als ihr eigene innere Kategorie bedingt. Sie erscheint als Beziehung von Arbeit zu Nichtarbeit, als Beziehung von Arbeit zu allen anderen Sphären des menschlichen Lebens. [41]

Wesen des Menschen und Lebensweise

Es gibt eine tiefe innere Verbindung zwischen der Entwicklung der sozialistischen Lebensweise und der marxistisch-leninistischen Auffassung des Menschen. In diesem Sinne gilt, daß gerade Marx' Konzeption des Menschen der Schlüssel zum Verständnis des Wesens der sozialistischen Lebensweise ist und umgekehrt das Programm und selbst die praktische Gestaltung der sozialistischen Lebensweise zuerst in der Sowjetunion und später in den anderen sozialistischen Ländern der Weg zur Überprüfung und weiteren Entfaltung von Marx' revolutionärer Auffassung des Wesens des Menschen ist.

Von revolutionärer Bedeutung für das Verständnis des Menschen und dafür, daß er den Weg zu seiner wahren Freiheit findet – das heißt zur sozialistischen Lebensweise –, ist Marx' Entdeckung der materialistischen Konzeption der Geschichte, die er folgendermaßen formulierte: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“⁴²

³⁹ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., S. 516.

⁴⁰ J. Dumazedier in: „La dynamique du loisir dans les sociétés industrielles avancées“, interner Text des CNRS., Paris, S. 13.

⁴¹ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 3, S. 69 f.

⁴² K. Marx/F. Engels, Werke, Band 13, S. 8 f.

Uns geht es in diesem Zusammenhang natürlich nicht bloß darum, dem Leser Marx' Entdeckung vor Augen zu führen, sondern um deren Aktualisierung im Verhältnis zur brennenden Problematik des Humanismus der Gegenwart, die eben von der Frage der Gestaltung, der „Produktion“ der neuen Lebensweise nicht getrennt werden kann. „Alle Produktion ist Aneignung der Natur von seiten des Individuums innerhalb und vermittelt einer bestimmten Gesellschaftsform“, sagt Marx.⁴³ Damit wird jene von Marx und anderen analysierte dialektische Spaltung [42] der Produktionstätigkeit des Menschen bestimmt: einerseits das Verhältnis Mensch – Natur, andererseits das Verhältnis Mensch – Gesellschaft. Beide Seiten der Produktionstätigkeit treten dann auch in der dialektischen Bindung zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen auf. Die Aneignung der Natur ist daher einerseits mit der Produktion von Gebrauchswerten verbunden und wird von den allgemeinen Naturgesetzen determiniert, während auf der anderen Seite die Produktion ein Tauschwert ist, dessen Aufteilung nach den *gesellschaftlichen Gesetzen* festgelegt wird.

Die Produktion als Erzeugung von Gebrauchswerten, die den allgemeinen Naturgesetzen unterstellt ist, hat im Verhältnis zum Menschen ebenfalls zwei Seiten. Auf der gnoseologischen Ebene stellt sie das Schaffen der „den Bedürfnissen entsprechenden Gegenstände“ und den praktischen Beweis der sachlichen Reichweite und gleichzeitig damit auch das Kriterium der Richtigkeit der menschlichen Erkenntnis dar. „The proof of the pudding is in the eating“, bemerkte Engels zur Frage der Beziehung zwischen der Erkenntnis und Verwendung von Dingen in dem bekannten Vorwort zur englischen Ausgabe seiner Arbeit „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“. „In dem Augenblick, wo wir diese Dinge, je nach den Eigenschaften, die wir in ihnen wahrnehmen, zu unserm eignen Gebrauch anwenden, in demselben Augenblick unterwerfen wir unsre Sinneswahrnehmungen einer unfehlbaren Probe auf ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit.“⁴⁴

Auf der zweiten Ebene stellt jedoch die Produktion nicht nur die Erzeugung von Gegenständen dar, sondern erzeugt außerdem auch die „Weise der Konsumtion“, das heißt „schafft ... den Konsumenten“⁴⁵ und formt – je nach den Umständen kultiviert oder gebremst – die menschlichen Sinne.

Der Schlüssel zum konsequenten Humanismus, zum Verständnis des Wesens des Menschen und damit auch zur Verwirklichung einer konsequent humanistischen Lebensweise muß – trotz und gerade wegen aller modischen Theorien von der Authentizität des menschlichen Seins auf dem Gebiete der Freizeit, des Spiels oder der Kontemplation – in seiner Arbeitstätigkeit gesucht werden. Die Arbeit schafft nicht nur ständig neue Dinge, sondern gleichzeitig und gerade durch dieses Schaffen von Dingen und die Umgestaltung der Natur schafft sie den [43] Menschen und formt seine „Natur“. Marx schreibt dazu: „Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf, und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit.“⁴⁶

Zunächst einige Bemerkungen zur vermittelnden Funktion der Produktionstätigkeit als Instrument der Erkenntnis und Aneignung der Natur. Das Arbeitsmittel ist ein Ding bzw. ein Komplex von Dingen, die der Mensch zwischen sich und die Arbeitsgegenstände schiebt, wobei er die Eigenschaften des Arbeitsmittels ausnützt, um die erwogenen Änderungen am Arbeitsgegenstand zu erzielen. Mit Hilfe des Arbeitsmittels wird die Arbeit vergegenständlicht und der Arbeitsgegenstand bearbeitet. Diese vermittelnde Rolle der Arbeitsmittel, die in ihrer Gesamtheit die Technik repräsentieren als neue Umwelt, die zwischen die menschliche Gesellschaft und die Natur gestellt wird, findet eine ihrer Verallgemeinerungen in der Logik.

⁴³ Ebenda, S. 619.

⁴⁴ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 22, S. 296.

⁴⁵ K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 13. [MEW Bd. 42, S. 27]

⁴⁶ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 23, S. 192.

Diese Verallgemeinerung, die die Aufgaben der Produktionspraxis in der logischen Figur der Schlußfolgerung vermittelt, wurde schon in Hegels Werk „Wissenschaft der Logik“ festgehalten und von Lenin in seinen „Philosophischen Heften“⁴⁷ auf eine dialektisch-materialistische Aussage gebracht. In seinem Frühwerk „System der Sittlichkeit“ stellt Hegel die Triade Bedürfnis – Arbeit – Genuß auf, in deren Rahmen einerseits im Begriff „Arbeit“ die Vorsätzlichkeit in der menschlichen Tätigkeit angedeutet, andererseits gerade dieser vermittelnde Charakter der Arbeit angegriffen wird. Für Hegel ist die Arbeit das Glied, das auf seine Weise das Subjekt mit dem Objekt verbindet, und er charakterisiert ihr Wesen in dieser Phase seiner philosophischen Entwicklung als „Vernichtung des Objektes“: „Die Vernichtung des Objektes oder der Anschauung, aber als Moment, daß diese Vernichtung durch eine andere Anschauung oder Objekt ersetzt wird, oder die reine Identität, Tätigkeit des [44] Vernichtens fixiert ist ... das Objekt nicht vernichtet als Objekt überhaupt, sondern so, daß ein anderes an seine Stelle gesetzt wird ... dieses Vernichten aber ist Arbeit.“⁴⁸

Die Arbeitsmittel als „zweckmäßige Vernichtung“ charakterisiert Hegel als Mitte zwischen Subjekt und Objekt. „Im Werkzeug macht das Subjekt eine Mitte zwischen sich und das Objekt und diese Mitte ist die reale Vernünftigkeit der Arbeit ... die Subjektivität der Arbeit ist im Werkzeug zu einem Allgemeinen erhoben; jeder kann es nachmachen und ebenso arbeiten, es ist insofern die beständige Regel der Arbeit.“⁴⁹

Lenin mißt in den „Philosophischen Heften“ der Hegelschen Konzeption des Produktionswerkzeugs und der Produktionstätigkeit des Menschen überhaupt – als mittleres Glied, *medius*, in der logischen Figur – große Bedeutung bei. Er unterwirft diese Konzeption zugleich aber einer materialistischen Kritik, weil – wie von Marx nachgewiesen – die materielle gesellschaftliche Produktion kein „Medium“ einer logischen Figur ist, sondern im Gegenteil diese „logische Figur“ des Mittelgliedes in der Schlußfolgerung die Verallgemeinerung der sich milliardenmal in der gesellschaftlichen Praxis vollziehenden planmäßigen und bewußten Anwendung und mithin arbeitsmäßigen Funktionseinsetzung der Produktionswerkzeuge ist.

Der Gedanke vom instrumentalen Charakter der logischen Erkenntnis tritt schon sporadisch in Baccos Auffassung vom „spezifischen Werkzeug“ – *Novum Organon* – auf und findet auch in der Vorstellung der Logik als besondere Art der Kunst und Beherrschung bestimmter Gedankenoperationen seinen Ausdruck (zum Beispiel die Bezeichnung der Port-royal-Logik als *l'art de penser* [Kunst des Denkens]). Condillac spricht ausdrücklich von den Begriffen als *Hebeln*, die der Verstand verwendet, um sich die Natur zu unterwerfen. Der zeitgenössische Instrumentalismus ist bloß eine subjektiv idealistische Hypertrophierung dieser rationalen Teileinsichten.

Die Werkzeuge und die Methode zur Erkenntnis der Natur stellen somit eine Vermittlung und ein Bindeglied zwischen dem Denken und der objektiven Realität dar, und die „List der Vernunft“, die die vermittelnde Rolle der Technik ausnützt, ist nicht bloß eine nützliche „Täuschung“ der Natur, sondern gleichzeitig und vor allem der Weg zu deren objektiven Erkennen und praktischen Beherrschen. Das Spezifikum des menschlichen [45] Gehirns und seines zweiten Signalsystems ist unter anderem die Fähigkeit, die Reichweite unserer Sinne gerade durch die Anwendung von Produktionswerkzeugen zu vergrößern. Das Denken, das sich hierum bemüht, ist an sich schon eine spezifische Stufe der „Verlängerung“ und „Vervielfältigung“ der Sinne, die – insbesondere bei der Anwendung der modernen kybernetischen Technik – noch weiter gesteigert werden können. Im Produktionsmittel als Bindeglied zwischen Mensch und Natur kommt es zu einer Art Koinzidenz des Subjekts und Objekts, zu ihrer gegenseitigen Durchdringung. Das ist besonders am Beispiel der Maschinenteknik ersichtlich, die, wie Marx bemerkt, „... eine eigne Seele besitzt in den in ihr wirkenden mechanischen Gesetzen“.⁵⁰

Gleichzeitig ist jedoch die Maschine – als Verlängerung der menschlichen Subjektivität – „ein Niederschlag des Geistes“ und auf diese Weise gleichzeitig die Anwendung und Vergegenständlichung

⁴⁷ W. I. Lenin, Werke, Bd. 38.

⁴⁸ G. Lasson, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie Hegels, Leipzig 1923, S. 420.

⁴⁹ Ebenda, S. 428.

⁵⁰ K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, S. 584. [MEW Bd. 42, S. 593]

des menschlichen Verstandes. So gelangen wir zur Problematik der Arbeit in weiteren Zusammenhängen, die Hegel als „Sich-zum-Dinge-Machen des Menschen“ charakterisiert.

In seinen Vorträgen aus dem Jahre 1805-1806, in denen er die Triade Bedürfnis – Arbeit – Genuß in eine neue konkretere Triade Besitzergreifung – Tätigkeit der Arbeit selbst – Besitz des Produktes aufschlüsselt, beschreibt Hegel die Arbeit folgendermaßen: „Arbeit ist das diesseitige Sich-zum-Dinge-Machen. Die Entzweiung des treibenden Ich ist eben dies Sich-zum-Gegenstand-Machen.“⁵¹ Der Arbeitsgegenstand behält infolge der Einwirkung der menschlichen Arbeit teilweise seinen Charakter, und teilweise ändert er sich. Nach Hegels Terminologie vernichtet die Arbeit einerseits die ursprüngliche Form seiner Gegenständlichkeit, andererseits ändert er sich in Übereinstimmung mit den Gesetzmäßigkeiten der Dinge. In der Arbeit entfremdet sich also nach Hegel der Mensch, wird zum Ding, vergegenständlicht sich.

Dieses negative Moment, das die neuzeitlichen Hegelianer wie Hyppolite und in ähnlicher Weise auch die neuhegelianischen Revisionisten metaphysisch und unhistorisch verabsolutierten, erfährt jedoch schon bei Hegel eine gewisse Überwindung. Infolge der Arbeitstätigkeit kommt es nämlich nicht nur zur Entfremdung, sondern auch zur Aneignung, wobei bei der Befriedigung der unmittelbaren Bedürfnisse auch schon etwas [46] Höheres, „Wesentlicheres“ erreicht wird. Das, was die Arbeit dem Menschen auf der einen Seite nimmt – im Sinne von Hegels Begriff der Verdinglichung –, gibt sie ihm auf der anderen Seite – im Sinne der Verwirklichung seines Gattungswesens. Obwohl es auf den ersten Blick nicht so scheint, hat für den Menschen und die Menschheit grundsätzliche Bedeutung nicht das, was durch die konkrete, unmittelbare Arbeitstätigkeit erzielt werden soll, sondern das, was über die unmittelbare Befriedigung eines bestimmten konkreten Bedürfnisses hinausgeht. Das Werkzeug arbeitet also in doppelter Weise für den Menschen: einmal in konkreter, unmittelbarer, in individueller Hinsicht, einmal in abstrakter, allgemeiner und gattungsgemäßer Hinsicht.

Wirklich fruchtbringend ist die Entwicklung von Hegels Auffassung der Arbeit jedoch nur, wenn sie konsequent dialektisch-materialistisch – und das bedeutet auch historisch-materialistisch – überwunden wird.

Marx hat in seiner radikalen Kritik der Hegelschen Phänomenologie ihr idealistisches Wesen im dialektischen Sinne des Wortes aufgehoben. Er hat aber das, was an der Phänomenologie des Geistes wirklich groß ist, aufrechterhalten und ausgebaut: Hegels Konzeption der Selbsterzeugung des Menschen, eines Prozesses der Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung. Marx hebt in diesem Zusammenhang hervor, daß Hegel den Menschen als Ergebnis seiner eigenen Arbeit versteht, der wirklich alle seine Gattungskräfte verausgabt, was wieder nur möglich ist beim Zusammenwirken aller Menschen, als Ergebnis der Geschichte.⁵²

Dieser Prozeß des Hervortretens des Menschen aus dem Reich der Tiere ist gleichzeitig ein Prozeß, in dem sich die spezifisch menschliche Lebensweise herausbildet. So wie im naturwissenschaftlichen Experiment und schließlich auch durch die Produktionstätigkeit jede Stufe unserer Erkenntnis der Natur überprüft wird, sind auch verschiedene Stufen und Formen der Lebensweise nicht nur Äußerung des sogenannten menschlichen Wesens, sondern gleichzeitig auch Manifestation der verschiedenen historisch bedingten Auffassungen. Alle Erkenntnisse in Natur und Technik werden experimentell und schließlich in der Produktionspraxis überprüft. Welche Rolle spielt die „Praxis“ [47] als Kriterium? Wo soll man die grundlegenden Argumente und Maßstäbe zur weiteren Überprüfung der Marxschen Konzeption vom Menschen und des mit ihr verbundenen Programms des unbedingten Humanismus suchen? Es ist wieder die Praxis, die gesellschaftliche Praxis und namentlich der Prozeß der praktischen Herausbildung der sozialistischen Lebensweise. Dabei handelt es sich nicht nur um eine einfache Prüfung der theoretischen Erkenntnisse. Die Verwirklichung des Marxschen Konzepts des allseitig entwickelten Menschen im heutigen realen Sozialismus unter der Führung der Arbeiterklasse und ihrer kommunistischen Partei ist gleichzeitig ein Prozeß der systematischen Verwirklichung und mit der

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, Bd. II, Leipzig 1931, S. 197.

⁵² K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, a. a. O., S. 574

Zeit auch immer mehr ein Prozeß der bewußten *Entfaltung* dessen, was „das Wesen des Menschen“ genannt wird.

In diesem Zusammenhang ist es jedoch notwendig, noch einmal bei dem Begriff „Wesen des Menschen“ anzuhalten, dessen Äußerung, Verwirklichung und Entfaltung gerade die sozialistische und kommunistische Lebensweise ist. Hier kommt es zur Polarisierung der Ansichten, wobei eines der Extreme die Vorstellung der Geschichte als Verwirklichung und bloße Erfüllung des a priori gegebenen „Wesens des Menschen“ ist. Je nach den Umständen kann dieses Wesen im Geiste Rousseaus als Ideal des „natürlichen Menschen“ oder im Geiste der deutschen klassischen Philosophie als Kants „intellectus archetypus“ oder dann wieder namentlich im Geiste der Hegelschen Geschichtskonzeption als dialektischer Prozeß der Selbstentwicklung und Verwirklichung der „Idee“ aufgefaßt werden. Das andere Extrem ist die absolute Negierung dieses naturalistischen oder logisch-spiritualistischen Essentialismus, wie sie sich zum Beispiel am prägnantesten im theoretischen „Antihumanismus“ von L. Althusser ausdrückt. L. Althusser unterstreicht in seiner Schrift „Pour Marx“, daß es notwendig sei, völlig ohne die theoretischen Dienste des Begriffs Mensch auszukommen, den er als unanwendbar und unwissenschaftlich bezeichnet.⁵³

In Wirklichkeit hat jedoch Althussters strukturalistische Konzeption des Menschen schon in ihrem Aufbau zwei miteinander verflochtene Schwächen; und trotz des äußeren Radikalismus der Kritik der spekulativen Philosophie und dessen, was er den „theoretischen Humanismus“ nennt, ist Althussters „Marxismus“ als „theoretischer Antihumanismus“ ebenfalls eine *speku-[48]lative* und daher unmarxistische Lösung des Problems des Menschen. Das ist, unter anderem, auch deshalb der Fall, weil der Mensch seiner Auffassung nach nicht als aktiver Faktor in der Beziehung Mensch – Umwelt, sondern bloß als Marionette der strukturellen Determinationen auftritt. Diese antidialektische Revision der Marxschen Geschichtsauffassung deformiert nicht nur das Bild des Menschen im Geiste des vormarxistischen Determinismus, sondern bietet gleichzeitig auch einen fruchtbaren Boden für eine subjektiv-idealistische Verfälschung des Marxismus-Leninismus.

Das Wesen der Marxschen Konzeption des Menschen ist schon in der „Deutschen Ideologie“ angedeutet. Marx lehnt dort die metaphysischen Vorstellungen von einer Art „Substanz des Menschen“ ab und weist demgegenüber auf die historische Bedingtheit und den Übergangscharakter solcher Vorstellungen hin: „Diese Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als ‚Substanz‘ und ‚Wesen des Menschen‘ vorgestellt ... haben.“⁵⁴

Marx kritisiert weiterhin Feuerbachs falsche Vorstellung, daß das Sein eines Dinges oder des Menschen gleichzeitig sein Wesen sei, daß bestimmte Beziehungen der Existenz, eine bestimmte Lebensweise und eine bestimmte Tätigkeit eines tierischen oder menschlichen Individuums das sind, worin sein „Wesen“ Befriedigung erreicht. Die Ausnahme, so charakterisiert Marx Feuerbachs Auffassung, ist etwas wie „ein unglücklicher Zufall, ... eine Abnormität, die nicht zu ändern ist“⁵⁵.

In dieser Kritik ist der Zusammenhang zwischen Marx' Humanismus und seinem praktischen Materialismus, das heißt Kommunismus, angedeutet. Das menschliche Wesen wird nicht abstrakt, als eine unveränderliche Charakteristik der Gattung, sondern als „Summe der gesellschaftlichen Verhältnisse“ aufgefaßt. Die Geschichte der Gesellschaft ist nicht a priori von Substanz erfüllt, sondern bildet sich in der ständigen Änderung der Verhältnisse und der Menschen, wobei diese die Autoren und die Darsteller des „Dramas“ sind. Diese dialektische Einheit zwischen dem Menschen und den Verhältnissen kann man rationell nur als revolutionäre Praxis erfassen. Das ist das Wesentliche der Marxschen Thesen über Feuerbach. Ihre Be-[49]ziehung zur Problematik der Lebensweise ist bedeutungsvoll; sie ist nämlich nicht nur der richtige Ausgangspunkt, sondern verweist auch auf die Methode zur Untersuchung dieser Problematik und zur praktischen Realisierung der so gewonnenen Erkenntnisse: Das wahre Ergebnis ist hier untrennbar mit dem Weg der Erkenntnis und der Durchsetzung der Wahrheit,

⁵³ L. Althusser, *Pour Marx*, Paris 1965, S. 255.

⁵⁴ K. Marx/F. Engels, *Werke*, Bd. 3, 8.

⁵⁵ Ebenda, S. 42.

aber auch mit dem eigentlichen Ausgangspunkt des Erkenntnisprozesses verbunden. Deshalb muß schon den Ausgangspunkten der Erkenntnisvorgänge Aufmerksamkeit gewidmet werden. Man kann zu keiner richtigen Konzeption der sozialistischen Lebensweise gelangen, wenn man von der Auffassung des menschlichen Handelns als eines mechanischen Resultats von Strukturen und Verhältnissen ausgeht. Ebenso falsch ist jedoch auch der umgekehrte Ausgangspunkt, zum Beispiel sehr prägnant bei Adam Schaff in seiner Arbeit „Marxismus und das menschliche Individuum“. Schaff geht hier von der Behauptung aus, daß der „Schlüssel zu Marxens Weltanschauung in seiner Anthropologie zu suchen ist“, und fährt fort: „Marx geht vom lebendigen, realen menschlichen Individuum aus, nicht von der Kontemplation der Welt, sondern vom Handeln, von der Umgestaltung der Welt. Wie Goethes Faust sagt Marx: ‚Im Anfang war die Tat‘ – und versteht unter ‚Tat‘ die menschliche Praxis.“⁵⁶

Das bedeutet natürlich mehr oder weniger offensichtlich eine Verschiebung von Marx' wirklichem Standpunkt, und zwar gleich in zwei Richtungen. Natürlich stellt Marx' dialektischer Materialismus auch die Überwindung des früheren „intuitiven“ oder „spontanen“ Materialismus dar, der die Bedeutung einer revolutionären, praktisch-kritischen Tätigkeit nicht verstand und der idealistischen Philosophie die Entfaltung der aktiven Seite des Subjekts überließ. Natürlich verkündet der dialektische Materialismus nicht, daß „am Anfang die Tat“ im Sinne der menschlichen Praxis war, sondern behauptet, daß vor aller menschlichen Praxis die materielle Natur existierte, aus der sich der Mensch allmählich mit seiner praktischen Tätigkeit und seinem Denken – einschließlich des Gedankens, daß am Anfang die „Tat“ war – entwickelte. Diese Natur existiert objektiv, das heißt unabhängig vom menschlichen Bewußtsein, und nur deshalb kann der Beweis für die Richtigkeit des menschlichen Denkens durch die menschliche Praxis geliefert werden. Die [50] „praktische menschliche Tätigkeit“ gleichsam vorzudatieren stellt eine subjektiv-idealistische Deformation des dialektischen und historischen Materialismus und eine der vielen Varianten des Subjektivismus in der Erkenntnistheorie dar. In diesem Punkt deckt sich Schaffs falsche Interpretation der Auffassung von Marx mit der einiger Vertreter der „Prinzipiellen Koordination“ und einiger Philosophen der Zeitschrift „Praxis“. Die zweite Deformation des Marxismus bei Schaff ist ebenfalls wesentlich. Sie betrifft hauptsächlich eine Frage, deren richtiges Verständnis grundlegende Bedeutung für die theoretische und praktische Lösung der Problematik der sozialistischen Lebensweise hat. Das ist vor allem die scheinbar unauffällige Verschiebung in der Interpretation des Marxschen Begriffs des menschlichen Wesens, der sich bei Schaff völlig im Widerspruch zum Marxismus allmählich in den Begriff des menschlichen *Individuums* wandelt. Auf diese Verschiebung hat bereits Lucien Sève in seiner Antwort an Schaff in bezug auf die 6. Feuerbach-These richtig hingewiesen.⁵⁷ Für unseren Zweck ist es nicht notwendig, die eigentlich philosophische Seite detailliert zu analysieren. Es handelt sich nur darum, anzudeuten, welche Implikationen ein bestimmter philosophischer Ausgangspunkt notwendigerweise zeugt, der den Schlüssel zum Verständnis und zur Lösung der Problematik des Menschen, der Freiheit und des Humanismus in der Problematik des „einzelnen“ sieht. Es handelt sich darum aufzudecken, welche Barrieren diese „Verschiebung“ hervorruft, die nach außen hin als „radikaler“ und einzig „authentischer“ und einzig „humanistischer Marxismus“ auftritt, sich aber dem wahren Verständnis und der Verwirklichung des realen Programms der völligen Emanzipation des Menschen und der allseitigen Entfaltung seiner schöpferischen Kräfte im realen Sozialismus in den Weg stellt.

Die These, daß der Schlüssel zum Marxismus das Problem des Individuums ist, impliziert auch eine entsprechende Auffassung vom Leben und der Lebensweise; und der individualistische Standpunkt kennzeichnet selbstverständlich dann auch die Vorstellungen über den Sinn und das Ziel des menschlichen Lebens. Scheint für Schaff die Quintessenz des marxistischen Humanismus das Glück der Persönlichkeit zu sein, so ist es gerade die erwähnte „Verschiebung“, die diese Auffassung des Glücks als „Zustand der Persönlichkeit, die intensiv die Zufrie-[51]denheit genießt“ definiert.⁵⁸ In Wirklichkeit bringt uns allerdings gerade diese Auffassung, die außerdem noch als direkt von Interesse für das

⁵⁶ A. Schaff, *Marxizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965, S. 239; deutsch: *Marxismus und das menschliche Individuum*, Wien 1965, S. 224.

⁵⁷ L. Sève, *Réponse à Adam Schaff sur la traduction et le sens de la VI^{ème} these sur Feuerbach*, in *L'Homme et Société*, 1972/24, 25, S. 97-107.

⁵⁸ A. Schaff, *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen*, Berlin 1965, S. 163.

konkrete Glück des konkreten Individuums auftritt und mit einer alles versprechenden Programmatik aufwartet, dem so verheißungsvollen idealen – besser: utopischen – Glückszustand um nichts näher, sondern sie führt weg von den Erfordernissen des Kampfes um das historisch mögliche wie gesellschaftlich reale Glück – die entwickelte sozialistische Lebensweise.

Schaffs Ansichten, die nach und nach in der Zeitschrift „Przeglad kulturalny“ in den Jahren 1961-62 abgedruckt wurden, sind mit Recht schon im Jahre 1965 einer kritischen Analyse durch die polnischen Marxisten unterzogen worden. In der ČSSR erfolgte eine kritische Auseinandersetzung mit den philosophisch-weltanschaulichen Ansichten von Schaff durch die grundlegende Untersuchung von A. Kolman.⁵⁹

Philosophen, Soziologen und andere Gesellschaftswissenschaftler, die von den Überlegungen Schaffs angetan waren und ihrerseits zum Teil daran anknüpften, haben sich nicht gerade selten durch die schwächsten Stellen Schaffscher „Marxinterpretation“ einfangen lassen und waren von dieser „neuen Marx-Sicht“ derart fasziniert, daß sie es als notwendig ansahen, dies auch noch zu propagieren. Wie es aber oft bei Eklektikern und simplen Nachrednern der Fall ist, haben sie dabei selbst manche ernst zu nehmende Überlegung nicht konstruktiv behandelt und ein wirres gedankliches Konglomerat geschaffen, das weitab von der Wissenschaftlichkeit marxistisch-leninistischer philosophischer Forschungen steht. Der dabei lautstark erhobene Ruf nach einer „Rückkehr zu Marx“ bedeutete aber von vornherein eine bezeichnende Vereinseitigung, weil der „Rückweg“ zu Marx in Wirklichkeit nur auf dessen sogenannte Frühschriften zielte, dort wiederum jene Gedankengänge aus der Genesis des Marxschen Denkens herausgerissen und gegenüber dem Gesamtwerk der Klassiker des Marxismus-Leninismus verabsolutiert wurden, zu denen bereits Marx und Engels selbst eine kritische Distanz gefunden und die sie in ihren weiteren Arbeiten dialektisch überwunden hatten.

So geht zum Beispiel auch Kalivoda vor, für den die Betonung der historisch-genetischen Konzeption des Menschen mit der Notwendigkeit verbunden ist, die abstrakte anthropolo-[52]gisch-naturalistische Konzeption zu zerschlagen. Dennoch meint er, daß „es heute notwendig ist, weitaus größere Aufmerksamkeit auch jenen natürlichen Komponenten der menschlichen Existenz zu widmen, die in der Zeit, in der der Mensch schon beginnt, sich aus den Klassenbedingungen zu befreien, unter denen er ganze Jahrhunderte und Jahrtausende als individuelles und Gattungswesen profiliert wurde“⁶⁰, sich zu manifestieren begannen. Kalivoda hat natürlich recht, wenn er die Bedeutung der natürlichen Komponenten der menschlichen Existenz betont, insbesondere, wenn der Mensch beginnt, sich aus den antagonistischen Klassenbedingungen zu befreien. Aber verläuft denn heute der Prozeß des Aufbaus der entwickelten sozialistischen Gesellschaft, die allein real in der Lage war, die Klassenantagonismen zu überwinden, nicht gleichzeitig mit dem Prozeß der Verschärfung des Klassenkampfes im internationalen Maßstab? Verläuft denn dieser Kampf um die klassenlose Gesellschaft nicht unter den Bedingungen einer in Klassen aufgeteilten Welt? Hat denn gerade die Theorie von der „Revolution der Emotionalität“ und des Instinktes einschließlich des Programms der „Integration von Freud und Marx“ in diesem Kampf nicht eine Klassenfunktion im Sinne bürgerlicher Ideologie? Unter den Marxisten ist es keine Streitfrage, daß man den biologischen und physiologischen Seiten des Menschen besondere Aufmerksamkeit – in Theorie und Praxis – widmen muß. Aber dazu zeigten sich die bürgerlichen Vertreter der anthropologischen Spekulationen nicht fähig, da sie für eine solche Arbeit nicht mit den notwendigen wissenschaftlichen Voraussetzungen ausgerüstet waren. Es ist erforderlich, eine wissenschaftliche weltanschaulich-methodologische Grundlage mit den einzelwissenschaftlichen Untersuchungen im Bereich der Biologie, Physiologie und Psychologie dialektisch zu verbinden, da sonst die Gefahr besteht, daß aus einzelwissenschaftlichen Aussagen, die in ihrem Wahrheitsgehalt einen naturgemäß vom Untersuchungsobjekt begrenzten Gültigkeitsbereich haben, weltanschauliche Verallgemeinerungen abgeleitet werden, die ihrerseits auf Grund eines andersgerteten Gegenstandsbereichs auch einen – berechtigterweise – umfangreicheren Gültigkeitsanspruch für ihre Aussagen vertreten. Aber auch bezüglich der eigentlichen philosophischen Seite muß man

⁵⁹ L. Hrzal/J. Netopolik, Bemerkungen zum Eindringen des Revisionismus und Antikommunismus in die Philosophie, in: *Filosofický časopis*, 1973/Heft 2.

⁶⁰ Zit. ebenda, S. 51.

verstehen, daß Marx' Betonung der historisch-genetischen Auffassung des Menschen zusammen [53] mit der Widerlegung des abstrakten Naturalismus ein Moment der absoluten Wahrheit enthielt, das in der Erfassung des gesellschaftlich-historisch bestimmten und sich dialektisch entwickelnden Wesens des Menschen bestand. Der Mensch hat nämlich nicht ein gesellschaftliches und außerdem noch ein natürliches Wesen, sondern ist ein gesellschaftliches Lebewesen, und das bedeutet in der Klassengesellschaft ein von seiner Klasse geprägtes Individuum. Die übrigen Seiten und Faktoren einer Charakterisierung des Individuums erhalten danach in einem streng hierarchischen System, das materialistisch begründet, dialektisch gefaßt und in seiner gesetzmäßigen Veränderlichkeit gesehen wird, den ihnen entsprechenden Stellenwert als Besonderes und Einzelnes. Die Verkehrung und Verabsolutierung des einzelwissenschaftlichen Befundes und die Subordination des objektiv Allgemeinen, Wesentlichen und Gesetzmäßigen führt zwangsläufig zu unhaltbaren Konfusionen sowohl philosophisch-weltanschaulicher wie auch einzelwissenschaftlicher Art.

Eine besonders signifikante Adaption von Schaffs Überlegungen sind die Darlegungen von L. Nový in seiner Arbeit „Philosophie in einer unruhigen Zeit“. Die dort postulierten extremen Positionen haben, obwohl sie formalistisch auf Schaffs Gedankengänge rekurrieren, mit diesen selbst kaum noch Ähnlichkeit. Nový gelangt zum Beispiel zu der Schlußfolgerung, daß „zur Philosophie sich jeder selbst, auf seinem eigenen Weg und durch sein eigenes Denken durcharbeiten muß“.⁶¹

Diese philosophische Robinsonade bedarf keines Kommentars. Aber auch sie präsentiert natürlich nur die äußerste Zuspitzung der Konzeption, die die Bedeutung der wesentlichen Determinierung des Subjekts als Summe der gesellschaftlichen Beziehungen „übersehen“ hat. Nový betont richtig, daß „es ohne die Ausnützung des Gedankens der Vermittlung nicht möglich wäre, die marxistische Konzeption der Praxis zu formulieren“, doch ist ihm gerade der gesamte historische Prozeß der vermittelnden Verwirklichung in der Marxschen Konzeption des Menschen fremd, einschließlich des gesamten Komplexes seiner Hebel – von den produktionstechnischen bis zu den institutionellen Instrumenten.

Die subjektiv-idealistische Hervorhebung des Individuums als Ausgangspunkt der Erkenntnis und „Verwirklichung“ des sogenannten Wesens des Menschen, die sich als Kritik der [54] „dogmatischen Auffassung“ des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft ausgibt, versteht nämlich nicht und leugnet die Bedeutung jener vermittelnden Rolle, die im Prozeß der Befreiung des „Einzelmenschen“ die „anderen“ spielen, die Bedeutung jener gesellschaftlichen Vermittlungen, ohne die der Sinn und das Ziel des Lebens weder richtig gesehen noch real verwirklicht werden kann. Denn auch hier gilt, daß man auf dem Weg zur Freiheit die Gesetzmäßigkeit dieses Weges verstehen muß.

Kořakowski kommt in seiner Polemik gegen die „dogmatische Fetischisierung des Ziels“ als Selbstzweck zu der Überzeugung, daß für Marxisten der Weg an sich – so wie für Touristen – das Ziel bedeutet.⁶² Und hier liegt für uns der Stein des Anstoßes. Es handelt sich selbstverständlich nicht nur darum, daß der Marxismus kein Tourismus ist und daß dieser Vergleich schließlich, auch wenn man beide Augen zudrückt, hinkt: Denn dem Touristen geht es ja auch nicht *bloß* um den Weg, sondern um den Weg zu einem bestimmten *Ziel*. Hier sinkt Kořakowski sogar unter das Niveau eines Renegaten, wie de Man, der zwar auch in einem Bild aus der Touristik, aber doch etwas realistischer betont, daß der Bergsteiger, obwohl er während der ganzen Zeit, die er klettert, die Bergspitze nicht sieht, dieses Ziel doch ständig verfolgt, obwohl er es bloß am Anfang und am Ende seines Weges sieht. Betrachtet man als Ziel bloß den Weg zu ihm, hat dies nichts mit dem Marxismus gemein, sondern schließlich und endlich doch mit Bernstein: Die Bewegung ist alles – das, was man gemeinhin Endziel des Sozialismus nennt, ist nichts.⁶³

Natürlich wiederholt sich nichts, auch nicht die Gedanken, in absolut gleicher Form in der Geschichte. Deshalb ist auch Kořakowskis Behauptung vom Selbstzweck des Weges zum Ziel nur eine bestimmte Modifizierung älterer Theorien; nichtsdestoweniger bleibt sie in ihrem Wesen eine Modifizierung der Bernsteinschen These. Das ist jedoch noch nicht alles. Kořakowski gelangt in der erwähnten

⁶¹ L. Nový, *Filosofie v neklidné době* (Philosophie in einer unruhigen Zeit), Praha 1965, S. 70.

⁶² L. Kořakowski, *Światopogląd i życie codzienne*, Warszawa 1957, S. 101.

⁶³ E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart 1909, S. VII.

Abhandlung über den Grundsatz „der Zweck heiligt das Mittel“ zu der Schlußfolgerung, daß „außer den politischen Werten und dem Wachsen des Wohlstandes das kommunistische Ziel Werte enthält, die sich selbst als ein Ziel darstellen und kein Werkzeug sind“.⁶⁴ Hier zeigt sich wieder der Pferdefuß der Antidialektik. Denn in [55] Wirklichkeit ist kein Mittel der gesellschaftlichen Tätigkeit der Menschen in der Geschichte *allein* und im *absoluten* Sinne ein Mittel, und kein Ziel ist *allein* und im *absoluten Sinne* ein Ziel. Man kann mit Kołakowski bezüglich der Trennlinie, die er für die Unterscheidung zwischen Mittel und Ziel festlegt, ebenfalls nicht übereinstimmen. Für ihn ist zum Beispiel eine Speise ein Mittel und ein Werkzeug, während die „geistigen Werte“ Selbstzweck sind. Das Brot dient dazu, den Hunger zu stillen, und ist daher ganz klar ein absolutes Mittel. Demgegenüber sind Wissenschaft und Kunst Selbstzweck. Daher rührt Kołakowskis Ruf nach der Autonomie der ästhetischen Werte und sein Schwärmen für den L’art-pour-l’art-Standpunkt und die Losung „Wissenschaft um der Wissenschaft willen“. Kołakowskis Abweichung von der Dialektik führte ihn schließlich in dieser Frage zur Position des Neukantianismus. Das ist besonders auffällig in seiner Einschätzung der moralischen Normen. Kołakowski faßt die moralischen Normen nicht als bestimmte Mittel und Instrumente der gesellschaftlichen Beziehungen unter den Menschen auf, die immer ihre konkrete, historische und in der Klassengesellschaft klassenbedingte Form haben. Er hält sie demgegenüber – im Sinne von Kants Auffassung von der Moral – für autonome Faktoren, die „sich zu selbständigen Lebensbedürfnissen“ umgestaltet haben.⁶⁵ So war es weder in der Vergangenheit, noch ist es heute so. Erst der Kommunismus bedeutet die dialektische Aufhebung der Moral in dem Sinne, daß er allmählich gewisse moralische Normen in allgemeine Lebensnotwendigkeiten und -gewohnheiten umwandelt; die Aufgabe der Philosophie *heute* besteht jedoch unter anderem darin, zu untersuchen, welche Wege und Mittel zur Realisierung dieses Zieles führen und welche wieder von ihm wegführen.

Die Erwägungen über die Beziehung zwischen den Mitteln und Zielen, über die moralische Autonomie und Heteronomie münden natürlich auch bei Kołakowski in die Frage nach dem Humanismus und dem Sinn des menschlichen Lebens. Und bei der Lösung nach der Art Kołakowskis drohen nicht nur Gefahren von zwei Seiten, wie in der Sage von Szylla und Charybdis, sondern gleich eine ganze Reihe von Abweichungen vom richtigen Weg, die in eine Sackgasse führen. Kołakowski nähert sich immer ausdrücklicher dem Kantianismus, der bei ihm seinen [56] Höhepunkt findet, wenn er die These, daß der Mensch sich selbst ein Ziel ist – im Sinne des Kantschen Begriffs „Selbstzweck“ – proklamiert. Scheinbar ist diese Kantsche Auffassung identisch mit dem Marxschen Gedanken, den er in der „Einleitung zur Hegelschen Rechtsphilosophie“ äußert, nach der die Wurzel der Dinge für den Menschen der Mensch selbst ist. Jedoch Kants Auffassung des Menschen als Selbstzweck hat neben der zweifelsohne fortschrittlichen und radikalen humanistischen Seite auch einen Inhalt, der untrennbar mit dem Wesen der Kantschen Philosophie überhaupt und daher auch mit ihren widersprüchlichen Seiten und offensichtlichen Schwächen verbunden ist. Bei Kant führte diese Konzeption im Zusammenhang mit dem regulativen Charakter der moralischen Prinzipien zum Autonomismus und Formalismus in den Fragen der Ethik. Der Mensch ist eben nicht Kants „intellectus archetypus“, sondern ein aktiver gesellschaftlicher Faktor und ein untrennbarer Teil eines bestimmten sich historisch herausbildenden, gesellschaftlichen und auch natürlichen Ganzen. Seine Tätigkeit ist nicht in jenem Kantschen Sinne auf sich selbst als Selbstzweck gerichtet, sondern findet einen wesentlichen Teil seines Zwecks in der aktiven revolutionären Umgestaltung der Welt und der Umwelt, die natürlich auch in der vermittelten Einwirkung eine enge Beziehung zum Menschen hat. Dieses vermittelnde Glied, das Bezug nimmt auf den Sinn und die Reichweite der praktischen Tätigkeit des Subjekts, entgeht nicht nur der Kantschen Betrachtung, sondern auch Kołakowski verliert es aus den Augen. Um vielleicht der Anerkennung dieses offensichtlich fragwürdigen Kantschen Prinzips – das des kategorischen Imperativs – auszuweichen, formuliert Kołakowski schließlich den Sinn des Lebens als etwas, das sich jeder selbst festlegt: „Der Sinn des Lebens eines jeden Menschen ist so, wie er ihn sich selbst bestimmt.“⁶⁶

Diese Ansicht hat nun sehr wenig mit den Positionen der klassischen deutschen bürgerlichen Philosophie gemeinsam. Vielmehr stellt diese extrem subjektivistische Auffassung eine Mischung eines

⁶⁴ L. Kołakowski, a. a. O., S. 89.

⁶⁵ Ebenda, S. 91.

⁶⁶ Ebenda, S. 80.

flachen Empirismus und Pragmatismus und eine Art Nuance des ethischen Neonominalismus dar. Hier nähert sich Kołakowski dem Standpunkt jenes soziologischen Nominalismus, den in Opposition gegen Durkheim zum Beispiel einst der bürgerliche Soziologe Tarde prägte: „Ich bekenne“, [57] schreibt Tarde, „daß es mir schwerfällt, zu verstehen, wie, wenn wir die Individuen ausschalten, etwas von der Gesellschaft übrigbleibt. Schließen wir die Studenten und Professoren aus der Universität aus, bleibt, meiner Meinung nach, nur noch der Name. Durkheim versucht offensichtlich, uns zum mittelalterlichen Realismus zurückzuführen.“⁶⁷ Diese Polemik ist die soziologische Ausgabe der bekannten mittelalterlichen Streitfragen, jedoch so wie damals ist sie auch hier eine Polemik extremer undialektischer Standpunkte. Auf eine dieser äußersten Positionen geht, wie wir sahen, auch Kołakowski zu. Ja, die Hauptsache im Marxismus und für den Marxismus ist der Mensch und seine allseitige Emanzipation, aber der konkrete Mensch ist eben die Summe der gesellschaftlichen Verhältnisse, und für seine allseitige Emanzipation benötigt er dringend andere Menschen – die Gesellschaft. So wird diese Emanzipation zu einem Prozeß, der unter anderem vom dialektischen Verhältnis zwischen dem Einzelmenschen und der Gesellschaft getragen wird; und dieses Verhältnis ist auch in der sozialistischen Gesellschaft eine dialektische widerspruchsvolle *Einheit*. Doch auch der Mensch in der sozialistischen Gesellschaft ist nicht bloß ein Mensch für sich, sondern auch ein Mensch für andere. Der Sinn seines Lebens ist nicht von der schöpferischen und revolutionären Tätigkeit der gesamten Gesellschaft beim Aufbau des Sozialismus zu trennen. Sein Inhalt ist die bewußte und planmäßige Verwandlung der Welt, der Natur und der Gesellschaft in eine Welt, die in maximalem Maße so sein wird, wie sie unter den gegebenen Bedingungen für *mich* und auch für *andere* sein muß und kann. Die Befreiung des Menschen und seine Vermenschlichung in der geschichtlichen Bewegung des Übergangs vom Kapitalismus zum Kommunismus kann man sich nicht als eine Art Robinsonade vorstellen, sondern einzig und allein als komplizierten, komplexen gesellschaftshistorischen Prozeß. Kołakowskis Konzeption ist daher Stirner weitaus näher als Marx.

Marx' Konzeption vom Menschen ist tatsächlich ein Bruch mit allen Formen der idealistischen Auffassung der abstrakten menschlichen „Essenz“. Marx' Humanismus formuliert die wissenschaftliche Konzeption des Wesens des Menschen im Sinne der dialektischen und materialistischen Auffassung der Geschichte. Richtig bemerkt daher in diesem Zusammenhang Sève, [58] daß diese wissenschaftliche Konzeption den Menschen nicht metaphysisch und abstrakt, sondern als „wirklich existierenden, tätigen Menschen“ auffaßt.

Sève erklärt, daß Marxens Kritik des früheren philosophischen Humanismus im bürgerlichen Denken keinesfalls bedeutet, daß „die *wirklichen Menschen* aus dem Gebiet der Theorie verschwinden, sondern weitaus eher, daß sie *in den Vordergrund an die Stelle der abstrakten Menschen treten*“.⁶⁸

Sprechen wir daher von der sozialistischen Lebensweise auch als Kriterium der Richtigkeit der Marxenschen und Leninschen Konzeption des Menschen und als Prozeß der allmählichen Offenbarung und Entfaltung aller schöpferischen Potenzen des Menschengeschlechts, dann wird dieser Prozeß weder im Geiste irgendeines anthropologischen Essentialismus aufgefaßt, noch wird die Bedeutung der naturgesetzmäßigen Entwicklung des Menschen im Rahmen aller Faktoren seines geschichtlichen Werdens disqualifiziert. Man hat dabei allerdings keine im vorhinein gegebene, unveränderliche Bestimmtheit oder Allgemeinheit vor Augen, die bloß in der Gegenwart oder Zukunft ihre Erfüllung finden könnte. Man denkt dabei nicht einmal an das Wesen des Menschen, das das Individuum in seinem individuellen Leben nur als angeborene Organisation der Gene entfalten würde. Die Ablehnung dieser beiden Arten des Essentialismus in seiner metaphysischen Gestalt bedeutet nicht, daß im Laufe des Prozesses der Gestaltung der sozialistischen Lebensweise die Anwendung der Dialektik des Allgemeinen und Besonderen keine entscheidende Stelle einnehmen würde. In ihrem Rahmen stellt der Entwicklungsstand der konkreten Gesellschaft und des konkreten Einzelmenschen eine Form dar, in der sich das sich historisch verändernde und entwickelnde allgemeine Wesen äußert, das wirklich durch nichts anderes als durch diese seine konkrete Äußerungsform existiert.

⁶⁷ G. de Tarde, *La logique sociale*, Paris 1895, S. 1.

⁶⁸ L. Sève, *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit*, S. 85.

Wir haben betont, daß die Gestaltung der Lebensweise und namentlich die Verwirklichung der sozialistischen Lebensweise unter anderem auch der Weg der Erkenntnis und Selbsterkenntnis des Menschen und der menschlichen Gesellschaft ist. In dialektischer Einheit damit bildet rückwirkend die Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis vom Menschen und der Gesellschaft einen immer bedeutenderen Faktor der praktischen Verwirklichung höherer Lebensformen.

[59] Die Grundfrage dieses Prozesses besteht in der Erkenntnis und Anwendung der für seine Erfüllung wichtigsten Instrumente, einschließlich der Erfassung ihrer Hierarchie, Bindungen und Zusammenhänge. Dieses Problem stellt sich jedoch besonders dann von neuem, wenn man fragt, ob und in welchem Maße der Mensch sein Leben selbst gestaltet oder ob und in welchem Maße sein Leben geformt wird. Die Beantwortung dieser Frage ist nicht bloß eine Sache der individuellen Genialität dieses oder jenes Denkers, denn die Antwort hängt vor allem von der Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung, von dem Ausreifen der entscheidenden objektiven Bedingungen und darin eingeschlossen des gesellschaftlichen Subjekts ab, das seine Planungen, Entscheidungen und organisierten Aktivitäten im Sinne der Erfordernisse der revolutionären Praxis für den Aufbau des Sozialismus trifft und realisiert.

Die gesamte vormarxistische Denkweise wird bezüglich der allgemeinen, wesenhaften Grundlagen für diesen Zusammenhang von einer eindeutig fatalistischen Bestimmung oder Vorbestimmung des Subjekts durch äußere natürliche, übernatürliche oder gesellschaftliche Kräfte gekennzeichnet; und wenn dem Subjekt schon eigene Aktivitäten zuerkannt werden, dann sind sie letztlich doch in einem außerirdischen Beweger vorprogrammiert oder quellen aus den unerforschlichen Tiefen der „Person“. Dabei ist vielfach die Tatsache im vormarxistischen und auch noch im gegenwärtigen nichtmarxistischen Denken anzutreffen, daß man diese „letzten“ metaphysischen Bindungen des Individuums außer Sichtweite rückt und die Vorstellung von der entscheidenden bis ausschließlichen Kompetenz des Individuums bei der Gestaltung des eigenen Lebens betont, und zwar bewußt als Gegengewicht zur dialektisch-materialistischen Auffassung von der sozialökonomisch-historischen Determiniertheit. Der gemeinsame Nenner dieser Auffassungen ist eine bestimmte Konzeption des Individuums, wie es in vermittelter Sicht dem praktischen Betrieb der kapitalistischen Gesellschaft entspricht. Es ist eben jenes limitierte Individuum, das in der Philosophie oder Sozialtheorie einmal auf Grund rein heteronomer, ein anderes Mal auf Grund rein autonomer Faktoren interpretiert wird.

Kant lehnt die Erklärung des Menschen mittels „der menschlichen Natürlichkeit“ ab, denn das bedeutet, daß er den äußeren Umständen unterstellt wird, daß man aus ihm einen Sklaven des äußeren Drucks macht. Das Ideal des Menschen wird hier in der ethischen Sphäre gesucht. Der Mensch ist frei, wenn er in Übereinstimmung mit dem Ziel, das er sich selbst im Akt der Selbstbestimmung gewählt hat, und nicht mit dem Ziel, das ihm von außen aufgezwungen wurde, lebt. Gegenüber den egoistischen Interessen seines „Ich“ soll er die Interessen des Menschen, die Interessen des eigenen Geschlechts verfolgen. Verhalte Dich so, daß der moralische Grundsatz Deines Willens gleichzeitig als Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung Gültigkeit haben könnte, lautet der bekannte kategorische Imperativ. Das heißt, daß der Mensch sein Leben nach den Zielen, die er sich selbst stellt, gestalten soll und kann, und sogar, daß er nur der Außenwelt zum Trotz besser sein kann – einer Außenwelt gegenüber, die sich in Anforderungen und Bedürfnissen seines empirischen Ichs transformiert und der er sein transzendentes Ich gegenüberstellen muß.

Auch in zeitgenössischen bürgerlichen Konzeptionen existiert – wie wir schon gezeigt haben – eine ähnliche Oszillierung zwischen diesen beiden Interpretationstypen; der Mensch und sein Leben als automatisches oder berechenbares Ergebnis verschiedener äußerer Determinanten (natürlicher oder gesellschaftlicher Art) oder umgekehrt, als freies Individuum, das mit seiner Wahl und Aktivität selbst über die Form seiner Lebensweise entscheidet.

Diese zweifache Widerspiegelung des Menschen und seiner Wandlungen ist ein ideologischer Reflex des wirklichen Prozesses der Trennung des Individuums von der Gesellschaft, die als Entfremdung in der kapitalistischen Gesellschaft ihren Höhepunkt erreicht. Marx bemerkt hinsichtlich eines Aspekts dieser Lostrennung, daß beispielsweise „die Abstraktion des Staats als solchen“ deshalb auch

„erst der modernen Zeit“ angehört, weil auf Grund der kapitalistischen Produktionsweise auch „die Abstraktion des Privatlebens erst der modernen Zeit“ angehört.⁶⁹

In primitiven Gesellschaften verschmilzt das Individuum fast mit der Geschlechter- und Stammesgesellschaft, in der es lebt. Die primitive Kollektivität ist mit einer unentwickelten Individualität verbunden. Der Bewußtseinsinhalt des Einzelmenschen und des Kollektivs ist im Grunde genommen identisch. [61] Gleichzeitig unterscheidet sich diese Kollektivität, von der das Individuum nicht wesentlich abgesetzt ist, ausdrücklich von den anderen ähnlichen Kollektivitäten, insofern es mit ihnen in Berührung kommt. „Was außerhalb des Stammes war, war außerhalb des Rechts“, schreibt Engels.⁷⁰

Noch im Feudalismus ist das Leben des einzelnen auf Schritt und Tritt mit der unmittelbar gegenwärtigen gesellschaftlichen Macht verflochten, die von der Feudalaristokratie und dem Klerus repräsentiert wird. Die Macht der konkreten Herrschaft entfaltet sich in begrenzten Gebieten – wie Fürstentum, Grafschaft usw. – wo das Leben des Einzelmenschen in jedem Augenblick und in jeder Situation reglementiert wird. Das galt nicht bloß für das Leben des Leibeigenen, sondern auch für die freien Bauern und Handwerker sowie für das Leben in den mittelalterlichen Städten. „Die Handwerker- oder Zunftstadt ... beschränkte das Leben ihrer Einwohner ebenso wie der Feudalherr seine Leibeigenen im Dorfe. Von der Geburt bis zum Tod zeichnete und vor allem bestimmte sie den Lebenslauf des Menschen, fesselte sie ihn ohne Widerrede an ein bestimmtes Stadtviertel, eine bestimmte Pfarre, an ein bestimmtes Handwerk und eine bestimmte Zunft. Die Stadt- und Zunftverwaltung regelte nicht bloß die Art, in der er seine Erzeugnisse fertigen sollte, nicht nur den Tag, den Ort und den Preis des Verkaufs, sie bestimmte auch den Charakter der empfohlenen und verbotenen Unterhaltungen, sie verbot den Zutritt in bestimmte Schenken, sie verbot das Tragen von Röcken und Verzierungen über einem festgesetzten Preis, sie verbot beliebige Geschenke beliebigen Personen zu machen. Vorgeschieden war sogar, wieviele Bäume wer in seinem Garten pflanzen darf, wieviele Kerzen er beim Sarg anzünden darf, wieviele Pfarrer an seinem Begräbnis teilnehmen dürfen.“⁷¹

Die Lage und der Lebenslauf des Menschen, all das war von dem Augenblick an, in dem er zur Welt kam, fühlbar beschränkt und im wesentlichen unveränderbar. Seine Stellung konnte der Mensch, Aristokrat oder Leibeigener, kaum mehr durch persönliche Aktivität oder Initiative ändern. Deshalb war der mittelalterliche Mensch auch gar nicht imstande, sich selbst in seiner Individualität zu verstehen. Er wird ständig in eine starre, strikt hierarchisch angeordnete Gesellschaft eingegliedert. Seine unmittelbaren Kontakte mit der übrigen Welt [62] sind minimal, da diese gesellschaftlichen Einheiten relativ autarke Wirtschaftsgebiete sind. Marx schreibt: „Im Mittelalter gab es Leibeigene, Feudalgut, Gewerkekorporation, Gelehrtenkorporation etc., d. h. im Mittelalter ist Eigentum, Handel, Sozietät, Mensch *politisch* ... jede Privatsphäre hat einen politischen Charakter oder ist eine politische Sphäre ...“⁷² Mit dem Zerfall dieser Ordnung und der Entwicklung des Kapitalismus kommt es zu einer radikalen Veränderung. Der Kapitalismus beseitigt alle Formen des außerökonomischen Zwangs und baut das gesamte Gesellschaftssystem auf ökonomischem Zwang auf. Das Kapital benötigt für seine Funktion eine einzige Sache – den Markt der freien Arbeitskraft.

Niemand mengt sich direkt in das tägliche Leben der Menschen ein – was man ißt, wie man sich anzieht, wie man sich unterhält, was man denkt, all das ist Privatsache –, der einzige Zwang, der Geltung hat, ist ökonomischen Charakters in einer Gesellschaft, die auf Warenproduktion und -tausch aufgebaut ist; besitzt man keine Produktionsmittel, bleibt nichts anderes übrig, als eine andere Ware zu verkaufen, die man besitzt – die Arbeitskraft.

„Erst die französische Revolution vollendete die Verwandlung der *politischen* Stände in *soziale* oder machte die *Ständeunterschiede* der bürgerlichen Gesellschaft zu nur *sozialen* Unterschieden, zu Unterschieden des Privatlebens, welche in dem politischen Leben ohne Bedeutung sind ... Die jetzige

⁶⁹ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 1, S. 233.

⁷⁰ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 21, S. 97.

⁷¹ A. Kłoskowska, Machiavelli jako humanista na tle wloskiego Odrodzenia, Łódź 1954, S. 32.

⁷² K. Marx, Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 1, S. 233.

bürgerliche Gesellschaft ist das durchgeführte Prinzip des *Individualismus* ... Der *wirkliche Mensch* ist der *Privatmensch* der jetzigen Staatsverfassung.“⁷³

In dieser dynamischen Gesellschaft, die die feste Ständehierarchie aufgehoben hat, existiert in ihrer frühen Periode, der Periode der Entfaltung, eine vorher undenkbare soziale Mobilität. Es bildet sich – formell – das Recht für alle heraus, bis zu den höchsten Sprossen der gesellschaftlichen Leiter emporsteigen zu können. Für das Individuum eröffnet sich eine neue Situation: Gültig werden Werte, Normen und eine Lebensweise, die auf Geld und Konkurrenz aufgebaut sind, wo – wenn auch in begrenztem Rahmen – individuelle Aktivität und Initiative eine größere Rolle als adelige Abstammung spielen. Allmählich beginnt man auch die Zeit mit Geld zu messen. „Die Konkurrenz ist der vollkommenste Ausdruck des in der [63] modernen bürgerlichen Gesellschaft herrschenden Kriegs Aller gegen Alle.“⁷⁴

Das Individuum, das durch diese gesellschaftliche Entwicklung in eine Lage gebracht wurde, in der alle gegen alle kämpfen, also in eine Lage, in der es aller früheren gesellschaftlichen Stützen entledigt wird, beginnt sich seiner selbst bewußt zu werden. Die Gesellschaft, in die das Individuum unter feudalen Verhältnissen eingekeilt war und in der es seinen Platz in einer starren, unbeweglichen Hierarchie zuerteilt bekam, wird jetzt dieser Fesseln ledig, um andere nicht minder schwere der Ausbeutung und Unterdrückung auferlegt zu bekommen. Die verlorengegangenen Bindungen sozial-kultureller Natur werden ersetzt durch eine Bindung, deren Mechanismen für das Individuum undurchsichtig sind, so daß es notwendig in der bürgerlichen Gesellschaft „vereinsamt“ bzw. durch seine Unterwerfung unter die kapitalistische Produktionsweise entfremdet wird von seinen gesellschaftlichen Verhältnissen ebenso wie von seinem eigenen, darin enthaltenen Wesen. Auf der einen Seite steht der Staat, als ob er das allgemeine Interesse repräsentierte, auf der anderen das Individuum – der Bürger –, dem – formell – alle bürgerlichen Freiheiten gegeben wurden. „Die Freiheit ist die Möglichkeit des Menschen, alles zu tun, was dem anderen nicht schadet“, erklärt die französische Verfassung aus dem Jahre 1793. Marx schreibt, als er das Wesen der bürgerlichen Grundrechte, die in dieser Verfassung verkündet wurden – Gleichheit, Freiheit, Sicherheit, Eigentum – analysiert: „... das Menschenrecht der Freiheit basiert nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen von dem Menschen. Es ist das *Recht* dieser Absonderung, das Recht des *beschränkten*, auf sich beschränkten Individuums.

Die praktische Nutzenanwendung des Menschenrechtes der Freiheit ist das Menschenrecht des *Privatigentums* ... Die *égalité* ... ist nichts als die Gleichheit der ... *liberté*... Die Sicherheit ist vielmehr die *Versicherung* ihres Egoismus.“⁷⁵

Was ist jedoch das Wesen dieser Freiheit? Die Bourgeoisie als Klasse, die in ihren Händen die ökonomische Macht konzentriert, herrscht über die Gesellschaft, in der es zu neuer sozialer Ungleichheit kommt. Diese Ungleichheit hat zwar keinen so offensichtlichen und definitiv herausgebildeten Charakter wie in [64] der feudalen Ständegesellschaft, ist jedoch in einem gewissen Sinne eine konsequenter und durchdringendere Versklavung der Ausgebeuteten. Konsequenter, weil die indirekte Unterwerfung der Menschen mit ökonomischen Mitteln durchdringender ist und allmählich alle Lebenssphären erfaßt.

„... *das Sklaventum der bürgerlichen Gesellschaft* ist dem *Schein* nach die größte *Freiheit*, weil die scheinbar vollendete *Unabhängigkeit* des Individuums, welches die zügellose, nicht mehr von allgemeinen Banden und nicht mehr vom Menschen gebundene Bewegung seiner entfremdeten Lebenselemente, wie z. B. des Eigentums, der Industrie, der Religion etc., für seine *eigene* Freiheit nimmt, während sie vielmehr seine vollendete Knechtschaft und Unmenschlichkeit ist.“⁷⁶

Die Verbindung der Bourgeoisie mit der Sphäre der Politik und Ideologie geht nicht unmittelbar vor sich, sondern vermittelt. Der Staat und die übrigen Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft scheinen

⁷³ Ebenda, S. 284 f.

⁷⁴ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 2, S. 306.

⁷⁵ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 1, S. 364-366.

⁷⁶ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 2, S. 123

sozusagen über der Gesellschaft zu stehen und die Interessen aller zu vertreten. In Wirklichkeit handelt es sich um eine andere Form, unter deren Deckmantel die herrschende Klasse die ökonomische, politische und ideologische Macht in ihren Händen konzentriert. Diese Tatsache ist jedoch für die Lebensgestaltung außerordentlich bedeutsam.

Im vorausgegangenen Teil haben wir bereits angedeutet, wie die Produktionsweise unmittelbar die Lebensweise bedingt; nun gelangen wir zu der Schlußfolgerung, daß in diesen Prozeß die Produktionsweise eingreift. Die Lebensweise erhält ihre primäre Prägung durch die sozialökonomischen Verhältnisse des Kapitalismus als der entscheidenden materiellen Basis aller übrigen gesellschaftlichen Bereiche und Lebensformen. Auf diese grundlegende Bedeutung der sozialökonomischen Formationen für die Gestaltung der Lebensweise, sowie darauf, daß man die Lebensweise nicht der Kategorie der sozialökonomischen Formation gleichsetzen kann – sie jedoch auch nicht einengen kann auf Verhaltensregeln allein –, machte richtungweisend G. J. Gleserman aufmerksam.⁷⁷

Verschiedene Formen der Verbindung von ökonomischer, politischer und ideologischer Macht bedeuten auch verschiedene Mittel und Formen des Eingriffs in die Lebensweise, natürlich im wesentlichen immer mit der gleichen Absicht, sie in das [65] System einzugliedern, und zwar auf der Grundlage der gleichen Prinzipien, nach denen das System funktioniert.

In den vorkapitalistischen Gesellschaften herrschten außerökonomische Mittel und sichtbare Formen der Eingliederung des Menschen in das System vor, in der kapitalistischen Gesellschaft die ökonomischen Instrumente und verschleierte Formen dieser Integration.

Vom Gesichtspunkt der inneren Struktur der Lebensweise aus handelt es sich darum, welches Maß der Offenheit oder Geschlossenheit der Gesellschaft gegenüber diesen Formen der Eingliederung dem Individuum ermöglicht wird und welchen Raum es für seine individuelle Aktivität bei der Gestaltung des eigenen Lebens erhält.

„Je tiefer wir in der Geschichte zurückgehen, je mehr erscheint das Individuum, daher auch das produzierende Individuum, als unselbständig, einem größeren Ganzen angehörig ... Erst in dem 18. Jahrhundert, in der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘, treten die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Zusammenhangs dem Einzelnen als bloßes Mittel für seine Privatzwecke entgegen, als äußerliche Notwendigkeit. Aber die Epoche, die diesen Standpunkt erzeugt, den des vereinzelt Einzelnen, ist grade die der bisher entwickeltsten gesellschaftlichen (allgemeinen von diesem Standpunkt aus) Verhältnisse. Der Mensch ist ... ein ζῷον πολιτικόν [zoon politikon] ..., ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann.“⁷⁸

In den vorkapitalistischen Gesellschaften, wo alle außerökonomischen Seiten der Lebensweise festgelegt waren – und das in ziemlich strikter Form von außen her –, ist ihre materielle Struktur, wie dies auch dem Stand der unentwickelten Produktivkräfte entspricht, in ziemlich hohem Maße in den Händen der Einzelpersonen konzentriert. Der Mensch im Dorf, den der Grund und Boden ernährt, erzeugt alles, was er für sein Leben benötigt, vorwiegend selbst oder mit seiner Familie: Werkzeuge und Nahrungsmittel, Stoffe und Bekleidung, das Haus und die Möbel, Spielzeug für die Kinder. Der nicht vergesellschafteten Arbeit entspricht auch die Art und Weise, die Grundbedürfnisse zu befriedigen. Zum Arzt geht man nicht, die Kinder werden zu Hause geboren, es gibt keine Pflichtschule. Die Unterhaltungen waren bescheiden, das „geistige Leben“ wurde mit der Bibel in der Kirche befriedigt.⁷⁹ Bei [66] der Einschätzung dieser Vergangenheit klingen oft romantisierende Töne mit (man spricht von einem dem Menschen verständlichen, vertrauten Leben, das das Produkt seiner eigenen Tätigkeit ist usw.); aber das Leben jener Zeit hat auch andere Seiten, und diese sind weitaus wesentlicher für seine richtige historische Eingliederung. Das sind die Seiten, auf die Engels hinweist. Er charakterisiert das Leben der englischen Arbeiter vor der Einführung der Maschinen. Das waren Menschen, die auf dem Lande lebten und – neben der Arbeit für die gerade in den Anfängen befindliche Industrie – Landarbeit verrichteten und somit noch in traditioneller Weise, eben wie Landleute lebten.

⁷⁷ G. J. Gleserman, Der historische Materialismus und die Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft, Berlin 1973.

⁷⁸ K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, S. 6. [MEW Bd. 42, S. 20]

⁷⁹ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 19, S. 215.

„Sie waren ‚respektable‘ Leute ... lebten moralisch, weil sie keine Veranlassung hatten, unmoralisch zu sein ... Sie hatten ihre Kinder den Tag über im Hause bei sich und erzogen sie in Gehorsam und der Gottesfurcht ... Sie konnten selten lesen und noch viel weniger schreiben, gingen regelmäßig in die Kirche, politisierten nicht, konspirierten nicht, dachten nicht, ergötzten sich an körperlichen Übungen, hörten die Bibel mit angestammter Andacht vorlesen und vertrugen sich bei ihrer anspruchslosen Demut mit den angeseheneren Klassen der Gesellschaft ganz vortrefflich. Dafür aber waren sie auch geistig tot ... Sie fühlten sich behaglich in ihrem stillen Pflanzenleben und wären ohne die industrielle Revolution nie herausgetreten aus dieser allerdings sehr romantisch-gemütlichen, aber doch eines Menschen unwürdigen Existenz.“⁸⁰

Mit der Entwicklung des Kapitalismus ändert sich diese Lage wesentlich. In Übereinstimmung mit den Prinzipien, auf denen dieses System aufgebaut ist und nach denen es funktioniert, wirkt die entscheidende Sphäre für die Gestaltung der Lebensweise von „außen her“, und über sie wird der Einzelmensch und sein Leben in das gesellschaftliche Ganze einbezogen, sie wird im Gegensatz zur Vergangenheit zur materiellen Seite der Lebensweise; alle anderen Seiten werden nicht geregelte Privatsphären. Die Arbeit und die Bedürfnisse, das sind die zentralen Gebiete, über die der Kapitalismus das Leben des Menschen beherrscht und über die er sich auch alle anderen, scheinbar privaten, individuellen Aktivitäten des übrigen Lebens unterwirft.

Die Zuspitzung des Widerspruchs zwischen dem gesellschaftlichen Charakter der Produktion und dem individuellen Cha-[67]rakter der Aneignung, zu dem es im Kapitalismus kam, drückte auch dem ideologischen Gebiet in all seinen Widersprüchen den Stempel auf. Das bedeutet aber auch, daß sich mit der sozialen Klasse, die als Proletariat entsteht, eine diesen Grundwiderspruch bekämpfende und ihn schließlich auf revolutionärem Wege beseitigende Kraft konstituiert, zu deren Merkmalen es unter anderem gehört, auch eine ihr eigene Ideologie auszubilden, in der wissenschaftlich begründet die Emanzipation der Menschen von jeglicher Knechtschaft enthalten ist. Der Sinn und die Perspektive dieses gesamtgesellschaftlichen revolutionären Umbaus ist unter sozialistischen Verhältnissen die Schaffung aller Voraussetzungen für die allseitige Entwicklung der Persönlichkeit. Der Widerspruch auf ideologischem Gebiet reflektiert den antagonistischen Widerspruch zwischen der Bourgeoisie und dem Proletariat. Die Zuspitzung war von einer äußersten Entfremdung begleitet, die natürlich alle Gesellschaftsklassen und -schichten durchdringt. Es war kein Zufall, daß W. I. Lenin in seinem Konspekt zum Buch von Marx und Engels „Die heilige Familie“ gerade jene Stelle anstrich, in der betont wird, daß das Proletariat und der Reichtum Gegensätze sind, die ein Ganzes bilden. Kapitalisten und Proletariat – beides ist menschliche Entfremdung; die kapitalistische Klasse fühlt sich jedoch in dieser Selbstentfremdung wohl und bestärkt. Sie sieht in ihr ihre eigene Macht und glaubt in ihr eine menschenwürdige Existenz gefunden zu haben. Das Proletariat fühlt sich in dieser Entfremdung unterdrückt, es empfindet seine Machtlosigkeit und seine menschenunwürdige Existenz. Innerhalb dieses Widerspruchs ist der Privateigentümer konservativ, der Proletarier destruktiv. Von jenem gehen Aktionen zur Aufrechterhaltung des Widerspruchs, von diesem Aktionen zu seiner Vernichtung aus.⁸¹

Erst die Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft ermöglichten die Entstehung einer Klasse, die unter manchen Gesichtspunkten schlechter als die Sklaven oder feudalen Leibeigenen lebt. „Dem Sklaven sichert wenigstens die Gewinnsucht des Herrn seine Existenz, der Leibeigene hat wenigstens ein Stück Feld, von dem er lebt, beide haben daher wenigstens das nackte Leben gewährleistet – aber der Proletarier ist nur auf sich selbst angewiesen, und dabei hat er keine Möglichkeit, seine Kräfte so anzuwenden, daß er sich auf sie verlassen könnte“, [68] so beschreibt Friedrich Engels die Lage des Proletariats in seinem Werk „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“; und es ist interessant, daß Engels schon damals zwei Wege sah, auf denen die Arbeiterklasse in Zukunft kämpfen wird: den revolutionären und den reformistischen Weg. In diesem Zusammenhang weist Engels darauf hin, daß es gerade diese entfremdenden Bedingungen sind, die den Charakter und die Lebensweise des Proletariats in Alternativen bestimmen, deren eine die wahre Freiheit der gesamten Gesellschaft, deren andere die Integrierung in das System bedeutet, das mit seinen versachlichten Beziehungen allmählich

⁸⁰ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 2, S. 238 f.

⁸¹ W. I. Lenin, Werke, Bd. 38, S. 8 ff.

nicht nur die Freiheit, sondern mit seinen technischen Möglichkeiten die Existenz des Menschengeschlechts an sich bedroht. Engels beschreibt diese Alternative des Proletariats folgendermaßen: „Entweder sucht er sich in diesem Strudel oben zu halten, seine Menschheit zu retten, und das kann er wieder nur in der Empörung gegen die Klasse, die ihn so schonungslos ausbeutet und dann seinem Schicksal überläßt, die ihn zu zwingen sucht, in dieser, eines Menschen unwürdigen Lage zu bleiben, gegen die Bourgeoisie – oder er gibt den Kampf gegen seine Lage als fruchtlos auf und sucht, soviel er kann, von den günstigen Momenten zu profitieren.“⁸² So wie im Morgengrauen der Geschichte der Arbeitsakt verbunden war mit der Anwendung von Produktionsmitteln, die eine Trennung des Menschen vom Tierreich bedeuteten, so schafft die kapitalistische Produktionsweise erst die Voraussetzungen für einen neuen historischen Sprung der menschlichen Gesellschaft. Denn erst die Entfaltung der kapitalistischen Verhältnisse machte die Erkenntnis möglich und notwendig, daß es in der Koinzidenz des Menschen und der Umstände vor allem die gesellschaftlichen Umstände sind, die den Menschen formen und daß daher eine grundlegende Veränderung des Menschen von einer grundlegenden, das heißt revolutionären Veränderung der Umstände ausgehen muß: „Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden.“⁸³

Sind die Umstände der erste Erzieher des Menschen, muß man sich zuerst darum kümmern, daß dieser Erzieher „Nummer 1“ entsprechend „erzogen“ wird. Die geschichtlichen Umstände des Kapitalismus zeigten auch, daß die Beherrschung der Produkte des Menschen durch den Menschen, die Errichtung wirklich menschlicher Beziehungen unter den Menschen und einer dem Menschen entsprechenden Lebensweise nicht in den Kräften eines als abstraktes Individuum aufgefaßten Subjekts steht und daher auch nicht bloß eine Sache der individuellen Wahl ist. Jedoch hat die kapitalistische Produktionsweise nicht bloß einen bestimmenden Einfluß auf die Umstände in ihrer Koinzidenz mit dem Subjekt ausgeübt, sondern gleichzeitig auch ein Subjekt produziert, das im Rahmen dieser dialektischen Koinzidenz imstande ist, eine aktive, umformende und revolutionäre Rolle in seiner Beziehung zu den „gegebenen“ Verhältnissen zu spielen.

Der Marxismus-Leninismus stellt eine theoretische und praktische Kritik des durch den Übergangstypus der Rationalität des kapitalistischen Betriebs verstümmelten Lebens dar. Er stützt sich dabei auf einen neuen, qualitativ höheren Typus der Rationalität, der ein adäquates Verständnis und eine Beherrschung der Geschichte als eines naturhistorischen Prozesses sowie die Herausbildung von Bedingungen für die allmähliche Befreiung des Subjekts, das als Summe der gesellschaftlichen Verhältnisse aufgefaßt wird, ermöglicht. Im Lichte der so aufgefaßten Rationalität steht der Mensch bei der Gestaltung der neuen Lebensweise nicht der allgemeinen und weltweiten Drohung aller Systeme und Institutionen ohne Ausnahme gegenüber, ebenso wie natürlich nicht jedes System ohne Unterschied zur Offenbarung und allseitigen Entwicklung gerade jener Fähigkeiten und Eigenschaften beitragen kann, die den Menschen von den übrigen Wesen in der Welt unterscheidet. Die Anwendung dieses marxistisch-leninistischen Rationalitätstypus setzt unter anderem die Gestaltung eines revolutionären Subjekts der menschlichen Tätigkeit auf die Tagesordnung und stimuliert es. Die Kraft von gesellschaftlichen Institutionen, wie es die kommunistische Partei, der sozialistische Staat usw. sind, wird nicht beschränkt; diese werden im Gegenteil zu produktiven Potenzen für die Lebensweise der ganzen Gesellschaft erhoben. Dieses vom revolutionären Proletariat verkörperte Subjekt und die institutionellen Hebel seiner Umgestaltungstätigkeit müssen als dialektischer Zusammenhang begriffen und wirksam gemacht werden. Es handelt sich hier daher weder um einen sich selbst regelnden, geschlossenen Kreis – wie dies [70] kybernetisierende Auffassungen bürgerlicher Ideologen meinen – noch um Systeme im Sinne des gegenwärtig modischen politologischen Behaviorismus in der bürgerlichen Ideologie noch um ein System, das über dem und gegen den Menschen stehen würde. Seine dialektisch aufgefaßte Offenheit ist mit dem Bewußtsein seiner historischen Notwendigkeit und seines Übergangscharakters, ihrer Erkenntnis und bewußten Ausnutzung zum Zweck der allseitigen Entwicklung der Gesellschaft und ihrer Mitglieder verbunden. Gerade das Programm der sozialistischen Lebensweise als gesamtgesellschaftlicher Prozeß der Gestaltung des allseitig entwickelten Menschen

⁸² K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 2, S. 344 f.

⁸³ Ebenda, S. 138.

kann nicht verstanden oder verwirklicht werden von einem individuell aufgefaßten Subjekt oder einem bloßen Konglomerat einseitiger Subjekte. Die Allseitigkeit der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit als Objekt und Subjekt der Erkenntnis kann die Gesellschaft theoretisch und praktisch nur unter der Führung der revolutionären Partei des Proletariats in Angriff nehmen und verwirklichen.

Das Neue dieser in der sozialistischen Gesellschaft entstandenen und sich weiter entwickelnden Momente, die die Aktivität des gesellschaftlichen Subjekts vervielfachen, wodurch sie sich qualitativ von den früheren Gesellschaften grundlegend unterscheiden, besteht im dialektischen Charakter ihrer geschichtlichen Funktion. Das gilt auch in bezug auf die Gestaltung der sozialistischen Lebensweise. Die Institutionen der sozialistischen Gesellschaft können nämlich ihre bedeutende Funktion in diesem Prozeß nur erfüllen, wenn die vielfältige Beteiligung der Werktätigen an der Leitung und der Funktion aller Glieder selbst zu einem organischen Bestandteil der Lebensweise aller Mitglieder der Gesellschaft wird.

Dieses neue revolutionäre Subjekt vervielfältigt seine geschichtliche und zielbewußt geschichtsbildende Rolle ständig dadurch, daß es seine Tätigkeit auf der wissenschaftlichen Erkenntnis der Gesetze der Natur, der Gesellschaft und des menschlichen Denkens aufbaut. Das Programm der organischen Verbindung der Errungenschaften der wissenschaftlich-technischen Revolution mit den Vorzügen der sozialistischen Gesellschaftsordnung, das von L. I. Breschnew auf dem XXIV. Parteitag der KPdSU dargelegt wurde, ist in diesem Zusammenhang auch die Grundlage für eine nie dagewesene Vervielfältigung [71] der Aktivität des gesellschaftlichen Subjekts. Voll und ganz haben hier Lenins Worte Geltung: „Dem Bündnis von Wissenschaft, Proletariat und Technik wird keine noch so finstere Gewalt widerstehen können.“⁸⁴

Die Beherrschung der natürlichen und gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten unter den Bedingungen des Sozialismus und Kommunismus ermöglicht die Verschmelzung des gesellschaftlichen und wissenschaftlich-technischen Fortschritts zu einer höheren Synthese, in deren Rahmen, wie es Marx und Engels vorausgesehen haben, an die Stelle der alten Gegensätze eine Gemeinschaft tritt, in der die freie Entwicklung eines jeden Menschen die Bedingung für die freie Entfaltung aller ist.

Während der auf der Konkurrenz aufgebaute bürgerliche Individualismus die faktische Verurteilung und Verstümmelung der Persönlichkeit im Massenausmaß bedeutet, führt die sozialistische Vergesellschaftung der Produktion im Massenmaßstab zur wirklichen Entfaltung der Individualität. Denn der bürgerliche Individualismus bedroht die Individualität der Persönlichkeit, während die kommunistische Kollektivität in ihren Intentionen und in ihrer Realität das gerade Gegenteil bedeutet: die Entfaltung der individuellen Begabungen der Einzelmenschen im Interesse der gesellschaftlichen Gesamtheit.

Der Schwerpunkt dieses Prozesses liegt im Verständnis der Tatsache, daß der neue, sozialistische Mensch und seine neue, sozialistische Lebensweise nur auf Grund der Verbindung der neuen Produktionsverhältnisse mit der Anwendung der Ergebnisse der modernen Wissenschaft und Technik unter der Bedingung der Macht der Arbeiterklasse und unter der Führung ihrer marxistisch-leninistischen Partei entstehen können.

Der reale Sozialismus und seine erfolgreiche Entwicklung in der UdSSR und den anderen sozialistischen Ländern bestätigen den von F. Engels ausgesprochenen Gedanken, daß das revolutionäre, historische Subjekt seine Ziele nur durch die aktive Anwendung des wissenschaftlich-technischen Verstandes im Produktionsprozeß erreichen kann. Deshalb schlußfolgert Engels: „Die Existenz der Klassen ist hervorgegangen aus der Teilung der Arbeit, und die Teilung der Arbeit in ihrer bisherigen Weise fällt gänzlich weg. Denn um die industrielle und Ackerbauproduktion auf die geschilderte Höhe zu bringen, genügen die mechanischen und chemischen Hilfsmittel nicht [72] allein; die Fähigkeiten der diese Hilfsmittel in Bewegung setzenden Menschen müssen ebenfalls in entsprechendem Maße entwickelt sein. Ebenso wie die Bauern und Manufakturarbeiter des vorigen Jahrhunderts ihre ganze Lebensweise veränderten und selbst ganz andere Menschen wurden, als sie in die große

⁸⁴ W. I. Lenin, Werke, Bd. 30, S. 394.

Industrie hineingerissen wurden, ebenso wird der gemeinsame Betrieb der Produktion durch die *ganze* Gesellschaft und die daraus folgende neue Entwicklung der Produktion ganz andere Menschen bedürfen und auch erzeugen.“⁸⁵

[73]

⁸⁵ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 4, S. 375 f.

Lebensweise und Gesellschaftsordnung

Die Betonung des Fragenkreises der sozialistischen Lebensweise in den Beschlüssen der kommunistischen und Arbeiterparteien der sozialistischen Länder hat außer ihrer innerpolitischen Bedeutung auch enge Beziehungen zu der heutigen internationalen Situation, der Klassenauseinandersetzung zwischen Sozialismus und Imperialismus und der weiteren erfolgreichen Durchsetzung der Leninischen Prinzipien der friedlichen Koexistenz von Staaten gegensätzlicher Gesellschaftsordnung. Es steht außer Zweifel, daß gerade die Fragen nach der Lebensweise dazu angetan sind, innerhalb der allgemeinen Intensivierung der Auseinandersetzung auf den Gebieten der Ideologie, der Wissenschaften, der Technik und Ökonomie, der Kultur usw. eine wichtige Rolle zu spielen und – wie es verschiedentlich von amerikanischen Politologen bezeichnet wurde – in der „vierten Dimension“ des Kampfes zwischen Sozialismus und Imperialismus zu einer Art Kriterium für die sogenannte „System“-Überlegenheit zu werden.

Die Dialektik der gegenwärtigen Lage zeichnet sich auch dadurch aus, daß bei der Durchsetzung der Leitlinien sozialistischer Innen- und Außenpolitik den marxistisch-leninistischen Gesellschaftswissenschaftlern eine Vielzahl neuer Aufgaben erwächst. Bei ihrer Lösung wird es mehr denn je darauf ankommen, wie die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der entwickelten sozialistischen Gesellschaft erkannt und als allgemeiner Typ der Erfordernisse und Möglichkeiten der Entwicklung für die Mehrzahl der Mitglieder der sozialistischen Staatengemeinschaft fruchtbar gemacht werden. Zugleich kommt es darauf an, die Dialektik des Allgemeinen und Besonderen gebührend zu erforschen, um die nationalen Besonderheiten mancher Problemkreise gegenüber dem Wesentlichen und Gesetzmäßigen [74] der Gesamtentwicklung nicht zu verabsolutieren und daraus falsche Schlüsse für die gesellschaftlichen Entwicklungsperspektiven zu ziehen. Kurz gesagt bedeutet das: die Gesetzmäßigkeiten der sozialistischen Integrationsprozesse auf allen gesellschaftlichen Ebenen genauestens zu erforschen, um daraus die richtigen Schlußfolgerungen für die gemeinsame sozialpolitische Strategie und Taktik zu ziehen und – als nicht unwesentlicher Teil davon – die Fragen der Lebensweise dabei, eingeschlossen in das Große und Ganze, vorausschauend zu lösen. Für die marxistisch-leninistische Philosophie wächst damit die Verantwortung – besonders hinsichtlich der Entwicklung des subjektiven Faktors – in nicht geringerem Maße als für die anderen Gesellschaftswissenschaften. Das bedeutet aber auch, daß die Reinheit und Geschlossenheit des Marxismus-Leninismus bei allen neu auftretenden Entwicklungsproblemen in jeglicher Hinsicht Ausgangs- und Zielpunkt der Lösungsvorschläge bilden bzw. in diese einfließen muß. Die Erfahrung der revolutionären Kämpfe unserer Tage lehrt, daß jegliche Konzession, jeder beliebige Kompromiß gegenüber der bürgerlichen Ideologie nur den Feinden des realen Sozialismus und den Gegnern der Entspannung zugute kommt. Dies findet man nicht nur bei den internationalen Begegnungen zwischen Vertretern der marxistisch-leninistischen Gesellschaftswissenschaften und Vertretern bürgerlicher Soziallehren und Geisteswissenschaften bestätigt, sondern auch im Rahmen allgemeiner kultureller, wirtschaftlicher, politischer und anderer internationaler Kontakte.

Daß diesen Problemen auch die Parteigänger der bürgerlichen Ideologie konzentrierte Aufmerksamkeit schenken, widerspiegelt sich vielfach sowohl in ihren Fachpublikationen als auch in den von ihnen getragenen bürgerlichen Massenmedien. Es wäre also grundfalsch und zugleich politisch naiv und gefährlich, wenn man annehmen würde, daß die ideologischen und politischen Gegner des Sozialismus in Theorie und Praxis mit dem Entspannungsprozeß oder mit seiner Dokumentierung durch die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa hinsichtlich der Verfolgung ihrer ureigensten Klasseninteressen die Hände in den Schoß legen und den Kurs einer ideologischen Waffenruhe oder Koexistenz einschlagen würden. Das Gegenteil ist der Fall. Denn auch die ideologischen Repräsentanten und Interessenvertreter der internationalen Monopolbourgeoisie [75] setzen alles daran, unter den für sie nachteilig sich verändernden Existenzbedingungen Wege und Formen der Anpassung zu finden; einer Anpassung, von der man weiß, daß sie eine Veränderung der Formen und Methoden der Auseinandersetzung mit dem Sozialismus beinhaltet, nicht aber eine Veränderung im Wesentlichen der strategischen Zielstellungen, wie sie sich aus den unveränderlichen Klasseninteressen des Imperialismus ableiten.

Dabei entwickelt die bürgerliche Ideologie die verschiedensten Varianten. So ist man beispielsweise unter dem Druck der realen Entwicklung gezwungen worden, ein konvergenztheoretisches Dogma abzumildern. Man behauptet nicht ausschließlich in der hinlänglich bekannten dogmatischen Weise, daß sich Sozialismus und Kapitalismus auf Grund ähnlicher technologischer und einiger nur äußerlicher Erscheinungen zu einem „idealen System“ vereinigen würden, obwohl die Konvergenztheorie unter den bürgerlichen Ideologen weiterhin eine wesentliche Rolle spielt. Man vertritt dagegen die angesichts der gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten durch nichts zu rechtfertigende Auffassung, daß der einzig nachahmenswerte Gesellschaftstyp der Zukunft die amerikanische Lebensweise sei. Dahinter verbirgt sich der illusionäre Wunsch, daß für den Fall, daß sich der reale Sozialismus nicht auf den Kapitalismus zurückentwickeln lasse, letzterer doch zumindest für alle Ewigkeit aufrechterhalten werden solle. Damit aber das Endziel der Beseitigung des realen Sozialismus nicht ganz aus den Augen verloren wird, sollte der Kapitalismus mit so anziehenden Attributen ausgestattet werden, daß die Kommunisten früher oder später doch noch auf seine Manöver eingehen. Zu diesem Zweck solle man mit ihnen im „Interesse eines dauerhaften Dialogs“ einen Meinungs-„Austausch“ entwickeln, der diesen illusionären Wunsch einer – gleichwie gearteten – Verwirklichung näher bringt. In diesem Sinne vertrat zum Beispiel der Schweizer Philosoph Mercier auf dem philosophischen Weltkongreß in Varna die Auffassung, daß bereits die These der Marxisten-Leninisten vom gesetzmäßigen Untergang des Kapitalismus eine erhebliche Gefahr und ein Hindernis für den von den bürgerlichen Ideologen angestrebten „Dialog“ sei.

Bei ihren Manövern zur Schwächung des Sozialismus und Verfälschung des Marxismus-Leninismus wenden sich die bür-[76]gerlichen Ideologen zugleich immer stärker und offensichtlicher den Problemen der Menschheit unter den vielseitigen Bedingungen der gegenwärtigen Epoche zu, so zum Beispiel den Fragen der wissenschaftlich-technischen Revolution, der Umweltverschmutzung, demographischen Tendenzen, sogenannten „Zivilisations“-Krankheiten und nicht zuletzt dem Problembereich der Lebensweise. Diese Probleme waren in der Vergangenheit neben anderen damit zusammenhängenden Fragen vielfach Gegenstand internationaler Begegnungen zwischen Wissenschaftlern, Politikern, Wirtschaftsfachleuten, Kulturschaffenden und damit von Vertretern unterschiedlicher Weltanschauungen, politischer Ansichten und gegensätzlicher Klassen sowie Gesellschaftssysteme. Es versteht sich von selbst, daß sich dabei unter den Vertretern aus kapitalistischen Ländern neben eingeschworenen Antikommunisten und Entspannungsgegnern auch Personen befanden, die aufrichtig eine Zusammenarbeit auf den Grundlagen der Prinzipien der friedlichen Koexistenz anstrebten und sich in konstruktivem Bemühen Fragen zuwandten, die heute die Bevölkerung unseres Planeten allgemein berühren. Jedoch ist dabei stets zu beachten, daß solche Begegnungen nicht in einem politischen und ideologischen Vakuum stattfinden, sondern daß es darauf ankommt, bei jeglicher Zusammenarbeit die sozialistischen Prinzipien aufrechtzuerhalten und dabei das gegnerische Lager differenziert einzuschätzen.

„Qualität des Lebens“ – ein bürgerlicher Standpunkt

Im gegenwärtigen ideologischen Kampf bestätigt sich der Grundsatz, daß man die marxistisch-leninistische Theorie nicht ohne den systematischen Kampf gegen die imperialistische Ideologie und alle ihre Spielarten weiterentwickeln kann. Ebenso ist es unmöglich, ohne eine systematische und konstruktive Lösung der dringenden Fragen der Menschheitsentwicklung und des sozialen Fortschritts überhaupt den ideologischen Gegner erfolgreich zu bekämpfen und in unserer Epoche, in der sich die Krise der bürgerlichen Ideologie gesetzmäßig verschärft, neue Siege in der Offensive des Marxismus-Leninismus zu erringen. Einer der Schwerpunkte dieses Kampfes bildet naturgemäß die Problematik der Lebensweise, weil gerade durch sie und vermittels [77] der durch die jeweilige Gesellschaftsordnung eingeschlagenen oder geplanten Lösungswege der unversöhnliche Kampf zwischen Sozialismus und Imperialismus in seiner ganzen Klassendeterminiertheit zum Ausdruck kommt.

Nicht zufällig wurde die „Qualität des Lebens“ während der zurückliegenden Wahlen in den verschiedenen kapitalistischen Ländern zu einem zentralen Punkt der Wahlkampagnen in der demagogischen Verkleidung der bürgerlichen Parteien und der sozialreformistischen Politiker und Ideologen verschiedener Arbeiterparteien. Dabei stellte sich heraus, daß die Losung von der „Qualität des Lebens“ in

Wirklichkeit als Vehikel verschiedener Interessengruppen der Monopolbourgeoisie diene und innerhalb ihrer politischen und ökonomischen Kalkulationen einen eindeutig prokapitalistischen Zuschnitt erhielt. Das brachten die für theoretische Dienstleistungen für die Monopolbourgeoisie eingesetzten Strategen auch deutlich in ihren „Empfehlungen“ zur Sprache.¹ Sie betonten, daß sich die Monopole nicht nur während der Arbeitszeit um die von ihnen ausgebeuteten Menschen „sorgen“, sondern deren Tätigkeit auch in der Freizeit voll kontrollieren sollten, um neue, außerordentlich rentable Profitquellen zu erschließen. Die Realitäten zeigen, daß die Monopole dieser „Empfehlung“ nur allzu bereitwillig und – verglichen mit vorausgegangenen Jahren – im groß angelegten kommerziellen Stil folgten.

Man kann an dieser Stelle nicht unerwähnt lassen, daß beispielsweise auch rechte Politiker und Ideologen viel Mühe darauf verwenden, die „Qualität des Lebens“ mit einer offensichtlich antikommunistischen Frontstellung zu diskutieren, sie in ihre programmatischen Vorstellungen mit diesem Charakterzug einzubringen und im politisch-ideologischen Gesamtkonzept – sofern sie ein solches haben – mit eindeutig systemstabilisierender Funktion zu verankern. Dieses Bestreben führt sie bezeichnenderweise bis zur offenen Apologetik und ungeschminkten Demagogie und läßt – gegenüber an anderen Stellen gepflegten Abgrenzungen zu konservativen und „links“-revisionistischen Manövern – engste Verflechtungen in der Argumentation und Parallelitäten im Zielpunkt erkennen.²

Hauptnenner aller dieser Bestrebungen ist, den einzig möglichen, weil historisch erforderlichen Ausweg aus der Krise des Kapitalismus zu leugnen, weil dieser nur in Richtung des realen [78] Sozialismus und der Entwicklung einer sozialistischen Lebensweise gefunden werden kann. In den Dienst dieser Bestrebungen stellen die bürgerlichen Ideologen – allen voran die Soziologen und Politologen – sogenannte vergleichende Forschungen über die beiden Systeme.³ In dieser Front nehmen besonders jene revisionistischen Konzeptionen einen vorgeschobenen Platz ein, die den Anschein erwecken, als gingen sie von den „ehernen Grundsätzen“ des Marxismus aus, wie dies zum Beispiel bei H. Lefèbvre, R. Garaudy, H. Marcuse und anderen der Fall ist. Für die Natur solcher „Theorien“ ist es bezeichnend, daß Lefèbvre die allen übrigen Postulaten zugrunde liegende These vertritt, daß man im realen Sozialismus und bei den marxistisch-leninistischen Parteien von Marx' Lehre abgegangen sei und diese in eine fremde Ideologie und ein fremdes System gepreßt habe.⁴ Lefèbvre vertritt die Auffassung, daß alle Übel der gegenwärtigen „Zivilisation“ daher rühren, daß sich die „Systeme“ im wesentlichen unterschiedslos mit einem „technologisch-technokratischen Panzer“ umgeben hätten, der nur durch einen – wie er meint – neuen Lebensstil durchbrochen werden könne. Ähnlich sind andere Positionen, wo wie bei Garaudy der Ausweg in einer allgemeinen „Revolution gegen die Entfremdung“ oder wie bei Marcuse durch eine „große Verweigerung“, gekoppelt mit einer „neuen Sensibilisierung“, erreicht werden soll. Ein „hervorragender Charakter“ betrachtet „die ästhetische Dimension als eine Art Eichmaß für eine freie Gesellschaft“ und vereinigt die Erfüllung der „Ansprüche des menschlichen Organismus, Geistes und Körpers“ mit dem „Kampf gegen die Institutionen“, meint Marcuse.⁵

In all diesen Abhandlungen ist außerdem davon die Rede, was man unter den Begriffen „neuer Mensch“ und „Qualität des Lebens“ zu verstehen habe und welche realen Wege zu ihrer Verwirklichung zu führen hätten. Eine Analogie zu dieser fehlerhaften Auffassung von Mittel und Zweck finden wir schon bei R. Jakobson, dem immer die „Freudlosigkeit“ des Sozialismus ein Dorn im Auge war. Der Terminus „Erbauer“ der sozialistischen Gesellschaft ist auch nicht nach Marcuses Geschmack.⁶ Er bezieht sich wörtlich auf Lefèbvre und Jakobson, wenn er die „Anthropen“ zum Kampf gegen die „Strenge“ der Kybernanthropen aufruft, zu denen er auch die Kommunisten zählt. Kürzer gesagt: Weil heute kaum noch jemand glaubt, daß die [79] Bolschewiki Kinder fressen, erfindet man ein neues Schreckgespenst des Kommunismus – das scheinbare Schreckgespenst der Strenge („esprit

¹ Preparing Tomorrows Business Leaders Today, New York 1969.

² R. Löwenthal, Sozialismus und aktive Demokratie, Frankfurt (Main) 1974.

³ P. Ch. Ludz, Parteilite im Wandel, Köln/Opladen 1970.

⁴ H. Lefèbvre, Introduction à la Modernité, Paris 1962, S. 77 f.

⁵ H. Marcuse, Versuch über die Befreiung, Frankfurt (Main) 1969, S. 48.

⁶ Ebenda, S. 38.

des sérieux“ [Geist der Ernsthaftigkeit]) und einen angeblich technokratischen „Kult des sozialistischen Aufbaus“. Das Problem einer „wahrhaft menschlichen“ Lebensweise ist schon seit einer Reihe von Jahrzehnten zentrales Thema für philosophische Betrachtungen, jedoch spiegelt das heutige bürgerliche Postulat von der „Qualität des Lebens“ nichtsdestoweniger einige neue Wechselbeziehungen wider, die für die historische Situation der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts spezifisch sind. Dazu gehören vor allem ein bestimmter Charakter der quantitativen Parameter des ökonomisch-technischen Wachstums in den industriell entwickelten Teilen der Welt, weiterhin einige Paradoxe und Verschiedenartigkeiten der Zwecke der durch die Gesellschaft nicht genutzten Produkte aus Wissenschaft und Technik und ebenso der Gegensatz und der Unterschied in den Formen ihrer Aneignung in der heutigen Welt. Die nichtmarxistischen Standpunkte werden dabei seit jeher von zwei formal heftig miteinander polemisierenden Seiten vertreten. Die eine sieht die Gefahr in der Praktizierung einer zwangsläufig begrenzten Rationalität kartesischen Typs, die auf den Menschen wie auf einen Mechanismus – physischen oder biologischen Charakters bzw. auf ein funktional-strukturelles System – angewandt werde, und sucht verzweifelt eine Rettung in einem neuerlich proklamierten Spiritualismus und subjektiven Irrationalismus. Die andere Linie sieht dagegen den Fehler in einer nur mangelhaften Verwirklichung der so aufgefaßten Rationalität und strebt nach der Ausarbeitung solcher selbstregulierender und hyperkomplexer Systeme, die den Menschen in sein „Glück“ hineinsteuern. Was den einen die mystische Verklärung und der irrationale Fatalismus, das ist den anderen die scientistisch-technokratische Manipulation. Im Kern treffen sich hier wie anderswo lebensphilosophische und positivistische Denkvoraussetzungen.

Die erste Linie stützt sich vorzugsweise auf phänomenologische, hermeneutische und – in letzter Instanz – auf theologische Denkformen; die zweite Linie führt das Studium der Qualität des menschlichen Lebens scheinbar auf mathematische Berechnungen und auf die zwingende naturwissenschaftliche Exaktheit zurück. Eine Demonstration des theologischen Standpunktes ist [80] zum Beispiel die Idee von Kardinal König, der den Sinn der Suche nach einer höheren Qualität des Lebens in dem Weg zu Gott sieht. Ein anderer philosophischer Vertreter dieses Weges – in Form einer „atheistischen Religion“ – ist Heidegger mit seinem spezifisch existentialistischen Entwurf, der die Vergänglichkeit des reinen Seins ablehnt und meint, daß das einzig Wahre, das dein Aufenthalt des Menschen auf Erden einen Sinn und echte Würde verleiht, der Tod ist.

Urbild und reichlich übertriebenes Modell der kybernetisch programmierten Produktion der „Qualität des Lebens“ als neue effektive Ware des kapitalistischen Marktes ist der Mensch, der als eine Art „Versuchstier“ (so der Kybernetiker Ashby) aufgefaßt wird und dessen Verhalten – im behavioristischen Sinne – durch ein kybernetisches Programm reguliert wird, dessen Code das Modell eines zahmen Bürgertyps aus der Bill of Rights von Jefferson wiedergibt. Psychoanalyse und sogenannte Gruppendynamik bilden die für selbstverständlich angesehenen unumstößlichen empirischen Sicherheiten eines „inneren Trainings“ zum Einstudieren systemkonformen Verhaltens; eine wahrhaft makabre Vorstellung vom Menschen.

Die Schaffung der Lebensweise und die Gesellschaftsordnung

Der Marxismus-Leninismus erweist sich als theoretische und praktische Kritik dieser beiden falschen Interpretationen des Lebens. Das seiner schöpferischen Wesensmerkmale entkleidete Menschenbild ist eine typische Reflexion bürgerlicher Ideologen auf eine historisch bedingte eingeschränkte Rationalität, die durch die objektiven Möglichkeiten der Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse ursächlich determiniert wird. Allerdings führt eine Ausdehnung dieses Typs von Rationalität, der an eine sozialökonomische Formation gebunden ist, auf das Wesen des Menschen schlechthin zu einer Verabsolutierung und zu einer Verstümmelung gerade jener Wesensmerkmale, die sich in einer dem Kapitalismus überlegenen Gesellschaftsordnung erst frei entfalten können. Dieser neue Typ der Rationalität, für den mit der sozialistischen Revolution die grundlegenden Existenzbedingungen geschaffen werden, ist seinerseits nicht etwas von Anbeginn Ausgereiftes, sondern ein Produkt der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung in ihren materiellen und ideellen Sphären. Unbestreitbar ist aber, daß dieser Aspekt als Bestandteil der beim sozialistischen Aufbau schlechthin sich vergrößernden Rolle des subjektiven Faktors einen besonderen Stellenwert in der Gesellschaft

erhält, bildet doch die Notwendigkeit der umfassendsten Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten in Natur, Gesellschaft und Denken für den mit Bewußtheit zu gestaltenden sozialistischen Entwicklungsprozeß keine nur an die Wissenschaft zu richtende Aufgabe, denn dieser Komplex einander bedingender Faktoren betrifft ja die Verstärkung der Rolle des Subjekts generell, das heißt des gesellschaftlichen Subjekts in seinen einzelnen Gliederungen wie in seiner geschichtsgestaltenden Kraft.

Im Lichte einer so aufgefaßten Rationalität bei der Schaffung einer neuen sozialistischen Lebensweise ist es ausgeschlossen, den Menschen in einer „allgemeinen Gefahr“ zu sehen, ihn gegenüber dem gesellschaftlichen „System“ in einen Widerspruch zu versetzen oder ihn als ohnmächtiges und entfremdetes Wesen zu deuten. Man kann deshalb auch die sozialistische Gesellschaft nicht mit irgendeiner „Umrüstung“ nach sozialreformistischen Mustern „verbessern“ oder in eine „Retooling Society“ „verwandeln“ – so etwa die Vorstellungen von Ivan Illich –, denn den Menschen im Sozialismus drohen keine Gefahren von seiten anonymer Dinge oder transzendenter Phänomene. Wenn es Gefahren für den Menschen gibt, dann sind sie in den sozialökonomischen, sozialpolitischen und ideologischen Verhältnissen des Imperialismus zu finden, jedenfalls für die in seinem Herrschaftsbereich lebenden Menschen, für die von seiner Politik Betroffenen; und für die Menschen im Sozialismus insofern, als es nicht zu verbergende Potentiale und Aktivitäten gibt, die von sozialismusfeindlichen Kräften ausgehen und darauf zielen, die sozialistischen Grundlagen für Sicherheit, Gleichberechtigung, Schöpferium, Kollektivität, Gerechtigkeit zu zerstören. Die Entwicklung eines marxistisch-leninistischen Typs der Rationalität wird durch die Tätigkeit der Menschen, der Arbeiterklasse und ihrer Partei selbst getragen. Für die revolutionäre Tätigkeit des gesellschaftlichen Subjekts gibt es keine Beschränkung, sondern vermittels seiner politischen und ideologischen Kultur vergrößert es seinen historischen Spielraum. Es handelt sich dabei weder um einen Zauberkreis noch um einen [82] technologischen Götzen. Die verschiedenen im Interesse der Menschen im Sozialismus wirkenden Einrichtungen – marxistisch-leninistische Partei, Staat, Massenorganisationen – bilden die Grundvoraussetzung dafür, daß in der Einheit von Wissenschaftlichkeit und Parteilichkeit ein hohes Niveau der Selbstverwirklichung des Menschen erreicht wird.

Es wird hier bereits einsichtig, daß die marxistisch-leninistische Auffassung dem „Lebensweise“ nicht ohne Beziehung zur dialektisch-materialistischen Geschichts- und Gesellschaftsauffassung existiert; mit anderen Worten: Die geschichtsgestaltende Rolle des gesellschaftlichen Subjekts kann man nicht außerhalb der Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung erfassen. Die bewußte Anwendung der dialektisch-materialistischen Einsichten in den Geschichts- und Gesellschaftsprozeß auf die planmäßige, auf Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse gerichtete revolutionäre Tätigkeit ist eine entscheidende Bedingung für die praktische Ausformung der Lebensweise.

Die materialistische Auffassung der Geschichte und die damit verbundene dialektische Auffassung der Kausalität in der Gesellschaft ist nicht nur eine Voraussetzung für die wissenschaftliche Erklärung der Geschichte, sondern vor allem auch – und auch das hat prinzipielle Bedeutung im Zusammenhang mit der Schaffung der sozialistischen Lebensweise – ein Mittel zur praktischen Umgestaltung der Welt, der Gesellschaft und des Menschen. Deshalb ist seit Marx bis auf den heutigen Tag die dialektisch-materialistische Geschichts- und Gesellschaftsauffassung eine Zielscheibe für die Angriffe der bürgerlichen Ideologen.

Im Zusammenhang damit ist es kennzeichnend, wie die heutige bürgerliche Theorie vom sozialen Wandel versucht, dieses Prinzip zu widerlegen. So behauptet zum Beispiel A. Touraine, daß die Rolle der Wirtschaft bei der Deutung der gesellschaftlichen Bewegung historisch durch die Epoche der industriellen Revolution eingeschränkt werde. Von daher stamme ein bestimmtes System des historischen Handelns, wonach – gemäß den unzulänglichen Vorstellungen Touraines – die Auffassungen von A. Smith und K. Marx in einen Topf geworfen werden: Dieses Kulturmodell könnte man als ein *ökonomisches* charakterisieren, denn es schien einen Augenblick lang, daß die [83] Ökonomie den Lauf der Gesellschaft bestimme.⁷ Touraine versucht zu beweisen – und dabei liefert er ein allgemein übliches Schema bürgerlicher „Kritik“ am Marxismus –, daß die historische Bedingtheit der Prinzipien

⁷ A. Touraine, *Production de la société*, Paris 1973, S. 127.

einer materialistischen Auffassung von der Geschichte in ihrer Allgemeingültigkeit durch die Periode der „industriellen Revolution“ widerlegt werde. „In Wirklichkeit scheint mir die Frage, welche Kategorie sozialer Faktoren, welcher ‚Faktor‘ die dominierende Rolle spielt, in der Soziologie seltsam zu sein. Sie zwingt die Vorstellung auf, daß es getrennte Bereiche gibt – den ökonomischen, politischen, religiösen –, und daß man die Gesellschaft als wechselseitige Interaktion dieser ihrer Teile definieren kann. Die Aktion, in der die Gesellschaft auf sich selbst wirkt und eine Reduktion nicht zuläßt, ist weder ökonomisch noch politisch oder religiös. Sie ist weder materiell noch spirituell, aber wenn wir schon einen Standpunkt bevorzugen wollen, so müßten wir sagen, daß sie dies alles zusammengefaßt ist. Die gesellschaftliche Aktion ist eine einheitliche Praxis und hat einen einheitlichen Sinn. Die Geschichtlichkeit ist zugleich ein Werk der Erkenntnis der Akkumulation und des Kulturmodells. Die Bewältigung der Gesellschaft durch sich selbst ist untrennbar von dem Konzept des Schöpfertums, das in entsprechenden religiösen, staatlichen, politischen oder wissenschaftlichen Formen erscheint.“⁸ Die Versuche, den dialektischen und historischen Materialismus und seinen Determinismus zu relativieren und ihn auf der Basis einer „einheitlichen globalen“ Praxis, die durch die Verabsolutierung einer Reihe von Faktoren konstruiert wird, zu „überwinden“, erfüllen zwei Funktionen:

a) Die Mehrzahl der theoretischen Projektionen für eine Erhaltung und Stabilisierung bestehender Macht- und Herrschaftsverhältnisse der Monopolbourgeoisie geht von einer pluralistischen Zusammenschau der verschiedenen gesellschaftlichen Erscheinungen und Prozesse aus, die als gleichwertige Faktoren erscheinen, obwohl sie in Wirklichkeit in konkreten Abhängigkeits- und Zuordnungsverhältnissen existieren und einen bestimmten Platz innerhalb der strukturellen und funktionalen Beziehungen aufweisen. Durch diese Verfahrensweise – bei der sich traditionelle bourgeoise Ideologen und sozialreformistische Parteigänger kaum unterscheiden – wird die Grundtatsache verwischt, daß soziale Erscheinungen und Prozesse gegenüber an-[84]deren einen primären Stellenwert zur Erklärung der Gesellschaft und ihrer Bewegung haben.⁹

b) Diese Projektionen haben weiterhin zum Ziel, die einzig mögliche und realistische Lösung der Krise des Kapitalismus – nämlich seine gesetzmäßige Ablösung durch den Sozialismus – mit allen Mitteln zu verhindern. Das bedeutet auch, daß versucht wird, der bourgeoisen Klasse, die die Initiative zur Gestaltung des Geschichtsprozesses verloren hat, diese Potenz zuzusprechen und der revolutionären Arbeiterklasse, die die historische Initiative ergriffen hat, was sie täglich beweist, diese Potenz abzusprechen.¹⁰

c) Schließlich haben solche Projektionen das Ziel, „Problemlösungen“ anzubieten, die die Grenzen des Ausbeutungssystems nicht überschreiten und als sogenannte Konfliktlösungen auf „systemfestigende“ Bahnen orientieren.¹¹

Gerade das Bestreiten der entscheidenden Rolle der sozialökonomischen Faktoren in der gesellschaftlichen Entwicklung offenbart in der bürgerlichen Gesellschaftstheorie bei der Postulierung der „Qualität des Lebens“ die faktische Beibehaltung der kapitalistischen Verhältnisse und die Tatsache, daß hier eigentlich nur eine Veränderung einzelner, sekundärer und nachgeordneter Erscheinungen stattfinden soll. Die Hauptursache jedoch und das Hauptglied, durch das die ganze Kette notwendiger gesellschaftlicher Veränderungen beherrscht wird, bleiben ungenannt. Die Negierung des dominierenden Faktors der gesellschaftlichen Veränderung, die Ablehnung der dialektisch-materialistischen Auffassung der Kausalität bei der Erklärung der gesellschaftlichen Bewegung führt in der Praxis zu einem *circulus vitiosus* [Zirkelschluß].

⁸ Ebenda, S. 128.

⁹ [W. R. Beyer, Vom Sinn und Unsinn einer „Neuformulierung“ des Historischen Materialismus. Zu den Versuchen einer philosophischen „Stabilisierung“ von Herrschaft im sogenannten Spätkapitalismus, Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie, hrsg. v. Manfred Buhr, Heft 43, Berlin 1974.](#)

¹⁰ F. Richter/V. Wrona, Arbeiterklasse – Weltanschauung – Partei. Eine philosophiehistorische Betrachtung zur Einheit der wissenschaftlichen Weltanschauung der Arbeiterklasse, Berlin 1973.

¹¹ [B. P. Löwe, Klassenkampf oder sozialer Konflikt? Zu den Gleichgewichts- und Konflikttheorien der bürgerlichen politischen Soziologie, Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie, hrsg. v. Manfred Buhr, Heft 23, Berlin 1973.](#)

So halten zum Beispiel selbst bürgerliche Ideologen das Problem der sozialen Ungleichheit für eine ernste „Konflikterscheinung“ ihrer Gesellschaft, ohne ihr jedoch mit der gebührenden Aufmerksamkeit nachzugehen. Infolgedessen kann keines der Projekte der bürgerlichen Ideologen eine „Lösung“ anbieten, die die objektiven Wurzeln der sozialen Ungleichheit erfaßt, weil diese nur durch eine wissenschaftliche Untersuchung der kapitalistischen Produktionsweise zu finden sind. So gelangen sie mitunter zu Schlußfolgerungen, die die praktisch eingeleiteten Maßnahmen der „Konfliktregulierung“ in ihr Gegenteil verkehren, das heißt zur Verschärfung der Klassenkämpfe führen.¹² [85] Dabei ist man dann gezwungen zuzugeben, daß zum Beispiel bei entsprechenden Verhältnissen des ökonomischen Aufschwungs nicht in gleichem Maße eine Erhöhung des Lebensstandards erreicht worden sei, sondern im Gegenteil ausschließlich die Gleichschaltung der Bedürfnisse und Steigerung, der Ungleichheit.¹³ Besonders signifikant sind dafür Feststellungen von Theoretikern des Französischen Kommissariats für Planung, die unbestreitbar bestätigen, daß die Teilschritte, die eine Abschwächung der sozialen Unterschiede im Zusammenhang mit der grundsätzlichen Beibehaltung der Sozialstruktur verfolgten, keine der vorgesehenen Veränderungen hervorriefen. Man führte dabei zum Beispiel die Ungleichheit der Bildung an, deren Überwindung den vorgegebenen „Ausgleich“ in der Gesellschaft gewähren sollte.¹⁴ Deshalb ist man letztlich gezwungen festzustellen: „Die Schulen für alle öffnen, das würde die Herrschaft des gegenwärtigen Kulturmodells kräftigen, und zwar deswegen, weil im Rahmen der so wesentlich auf Ungleichheit beruhenden Strukturen das Recht auf Bildung für alle eher zur Aufrechterhaltung des gegenwärtigen Zustandes als zu einem gesellschaftlichen Wandel führt.“ Dieser Schluß wird damit begründet, daß die gegebenen Strukturen wohl nicht fähig wären, „die Flut der Diplomanden zu absorbieren“.¹⁵

Daraus gewann man zum Teil die Erfahrung, daß gewisse Maßnahmen, die unter den Bedingungen des kapitalistischen Systems durchgeführt werden, zu völlig anderen, oft direkt entgegengesetzten Resultaten führen, als das im Sozialismus der Fall wäre. Dieser Umstand erklärt sich durch die dominierende Rolle des ökonomischen Faktors in der Gesellschaft und dadurch, daß diese Determinanten in der sozial- und politikwissenschaftlichen Theoriebildung weitestgehend unberücksichtigt bleiben und folglich auch nicht in die Entscheidungsvorbereitung für die praktische Politik einfließen.

Das kommt besonders auch in der Wirkung dieser Determinanten auf die Gestaltung der Lebensweise zum Ausdruck. Unter den Bedingungen zum Beispiel der französischen Gesellschaft wird festgestellt, daß das Programm des „Pluralismus“ der Lebensstile (welches die französische bürgerliche Theorie gern irgendeiner „kommunistischen Unifizierung“ gegenüberstellt) in der Praxis nämlich nicht zu einer „harmonischen und schöpferischen Gesellschaft“ führte: Man müsse sich nur die [86] Frage stellen, schreiben die Verfasser des Berichtes des Staatskommissariates für den Plan, ob es möglich sei, bei einer größeren Anzahl von Menschen die Autonomie, Freiheit und Pluralität des Verhaltens und der Lebensweise zu unterstützen, denn es entwickeln sich dann Ungleichheiten, die in steigendem Maße empfunden werden und, was noch erschreckender ist, als Folge der Mechanismen der gegenwärtigen (kapitalistischen) Gesellschaft.¹⁶

Natürlich handelt es sich nicht darum, wie die Autoren glauben machen möchten, daß diese „Fehlschläge“ dem inneren Wesen eines „Mechanismus der modernen industriellen Gesellschaft“ zuzuordnen seien, sondern darum, daß einschneidende Widersprüche des staatsmonopolistischen Kapitalismus nicht mit sozialreformistischen Praktiken zu beheben sind, da diese die Grundlagen der Widersprüche nicht nur nicht bereit sind zu verändern, sondern im Gegenteil noch darauf zielen, die Grundlagen des Kapitalismus zu stärken. Es handelt sich also um objektive klassenbedingte Schranken der theoretischen Möglichkeiten, Widersprüche in ihrem Wesen zu erkennen, und der praktischen Möglichkeiten, soziale Korrekturen zu ihrer Milderung vorzunehmen, weil in keinem der Fälle zu

¹² Consommation et Mode de vie, in: Conjectures sur les transformations du mode de vie. Commissariat Général du Plan, Novembre 1969, S. 55 ff.

¹³ Ebenda, S. 43.

¹⁴ Ebenda, S. 38.

¹⁵ Ebenda, S. 39.

¹⁶ Ebenda, S. 43.

den Gesetzmäßigkeiten vorgestoßen wird und eine an Oberflächenerscheinungen orientierte Sozialtechnologie den Ton angibt.¹⁷

Die Beseitigung aller dieser Paradoxe und Widersprüche, die für den heutigen Kapitalismus und auch für seine Einstellung zur Lebensweise der Menschen charakteristisch sind, setzt eine Beseitigung der Grundursache dieser Erscheinungen voraus. Ein solches qualitatives Eingreifen zieht eine revolutionäre Veränderung nach sich, es schafft Voraussetzungen und legt Triebkräfte frei, die eine Garantie bilden für die Durchsetzung des gesellschaftlichen Fortschritts in allen Bereichen der menschlichen Gesellschaft und im ganzen Komplex der Lebensweise. Hier liegt auch der Schlüssel zur Lösung der Probleme, die durch die wissenschaftlich-technische Revolution, die demographischen, ökologischen und anderen Prozesse entstanden sind und die nur von einer Menschheit bewältigt werden können, die im Frieden lebt und die frei von Ausbeutung und Unterdrückung ihre Rolle und Verantwortung als geschichtsgestaltendes Subjekt wahrnehmen kann.

Natürlich ist es nicht so, daß unter den Bedingungen der so-[87]zialistischen Gesellschaft alle diese Probleme mit einem Schlage beseitigt werden könnten. Entscheidend bleibt jedoch: der Kapitalismus kann als sozialökonomische Formation nur teilweise Veränderungen innerhalb der gegebenen und durch dieses System bedingten Verhältnisse erreichen. Der Sozialismus dagegen stellt eine prinzipiell andere Gesellschaftsordnung dar. Sie kann auch bei zeitweilig bestehenden Widersprüchen die entscheidenden Mittel für eine progressive Lösung dieser Probleme freisetzen und planmäßig im Sinne der Durchsetzung des sozialen Fortschritts wirken lassen. Ein Hauptziel ist dabei die Schaffung einer sozialistischen Lebensweise, die sowohl *Ziel* als auch *Mittel* und *Weg* zu einer Gesellschaft ist, in der eine freie und allseitige Entwicklung jedes Individuums Bedingung für die freie Entwicklung aller ihrer Mitglieder ist.

Zur Bestimmung der sozialistischen Lebensweise

Unter sozialistischer Lebensweise verstehen wir gesellschaftliche Verhältnisse, unter denen die Menschen entsprechend dem konkreten Entwicklungsstand der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse wie auch der Entwicklung des politisch-ideologischen Überbaus der Gesellschaft ihre materiellen und kulturellen Bedürfnisse und Interessen höchstmöglich befriedigen können. Dieser Komplex ist durch die Grundcharakteristika der sozialökonomischen Verhältnisse und durch die Lage der gesellschaftlichen Klassen und Schichten bedingt. Wir haben es hier mit einer qualitativen Erscheinung von kompliziertem Charakter zu tun, deren quantitatives Erfassen mit Hilfe gewöhnlicher Methoden der empirischen Soziologie zum Beispiel außerordentlich schwierig ist.¹⁸

In diesem ganzen Komplex, dem Kern des menschlichen Lebens und seiner Reproduktion, ist das bestimmende Element die gesellschaftliche, alle materiellen Werte und Reichtümer schaffende Tätigkeit, die gleichzeitig die Voraussetzung der Entwicklung einer hohen Kultur ist.

So wird auch deutlich: Obwohl eine Lebensweise immer auch durch das konkrete Leben von Individuen mit verkörpert wird, ist deren „einmalige“ Lebensweise dennoch nicht ausschließlich das Ergebnis individuellen Schöpfertums. Vielmehr [88] ist die Lebensweise das Resultat vielfältiger, sich historisch entwickelnder materieller und kultureller gesellschaftlicher Verhältnisse und der vom Individuum als soziales und Klassenwesen darin konkret wahrgenommenen Beziehungen. Folglich ist der Träger einer gesellschaftlichen Lebensweise der Mensch im Sinne des Ensembles seiner gesellschaftlichen Verhältnisse; und diese sind stets auch das Produkt der Entwicklung der vorangegangenen Generationen, der von ihnen geleisteten Arbeit, der von ihnen produzierten kulturellen Reichtümer, der von ihnen vorgelebten Sitten und Gebräuche, des von ihnen hinterlassenen materiellen und kulturellen Erbes. Daß dabei auch die Geschichte der Klassenkämpfe und der weltanschaulich-ideologischen Auseinandersetzungen, der Staatsformen und der politischen Kultur einen entscheidenden Einfluß auf die Herausbildung der Lebensweise unter konkreten, diesem Erbe nachfolgenden – es

¹⁷ Typisch dafür die theoretische Grundlegung bei J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt (Main) 1971.

¹⁸ Vgl. das gemeinsame Werk sowjetischer und tschechoslowakischer Autoren: „Mensch – Wissenschaft – Technik“, Moskau/Prag 1973, Kap. VII.

dialektisch negierenden und hinsichtlich seiner progressiven Züge bewahrenden und weiterentwickelnden – historischen Bedingungen hat, ist selbstverständlich.

Betrachtet man die für die Bestimmung der Lebensweise ausschlaggebenden Faktoren in dieser ihrer Komplexität und Veränderlichkeit, in ihrer Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft, dann realisiert sich die Forderung von Marx, der bemerkt: „Es ist vor allem zu vermeiden, die Gesellschaft wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum ist das *gesellschaftliche Wesen*. Seine Lebensäußerung ... ist daher eine Äußerung und Bestätigung des gesellschaftlichen Lebens ..., (weil) die Daseinsweise des individuellen Lebens eine *mehr besondere* oder *mehr allgemeine* Weise des Gattungswesens ist ...“¹⁹ Den sozialökonomischen Formationen entsprechen also auch jeweils historisch konkrete Typen der Lebensweise. In den antagonistischen Klassengesellschaften widerspiegeln die qualitativen Seiten der Lebensweise in ihren verschiedenen Ausprägungen die inneren Antagonismen dieser Gesellschaften. Die Klassen, Gruppen und Schichten entwickeln folglich ihrer sozialökonomischen Lage, ihrer politischen Stellung und ihrer Ideologie entsprechende unterschiedliche Lebensweisen, und die Lebensweisen antagonistischer Klassen sind miteinander unvereinbar.

Die herrschende Klasse, die auch den ganzen Bereich des politisch-ideologischen Überbaus der Gesellschaft in den Hän-[89]den hält, versucht mit seiner Hilfe – also mit Hilfe von Institutionen, rechtlichen Normen, mit der Popularisierung bestimmter Verhaltensvorbilder, mit ideologischer Einflußnahme –, die bestehende Lebensweise zu festigen oder jene Aspekte, die mit ihren Interessen übereinstimmen, in der Lebensweise der ihr feindlichen Klasse fest zu verankern. So ist die herrschende Klasse immer die aktivste bei der regressiven Festigung einer Lebensweise, die der jeweiligen sozialökonomischen Formation entspricht. Sie nutzt sie als Integrationsmittel, indem sie die Unterdrückung aller übrigen Mitglieder der Gesellschaft anstrebt, die eine Desintegration hervorrufen könnten und die zur Veränderung der „Ordnung“ und dadurch auch zu einer qualitativen Veränderung der Lebensweise führen können.

Unter diesen Gesichtspunkten ist die objektive Klassendeterminiertheit der Lebensweise in ihren grundlegenden Zügen skizziert. Dem Marxschen Gedanken in seiner ganzen Tragweite folgend, sind in Relation dazu noch einige Aspekte zu betonen, die den aktiven Einfluß des Individuums auf die Gestaltung seiner Lebensweise unter den jeweiligen historisch konkreten Bedingungen betreffen.

Das Individuum gesellschaftliches und Klassenwesen trägt auch unwiederholbare, nur seiner Persönlichkeit eigene Qualitäten. Diese sind unter anderem Ausdruck seiner individuellen Erfahrungen mit seiner gesellschaftlichen Umwelt, seiner Begabungen und Talente, seiner durch Erziehung und Bildung erworbenen Neigungen, seiner charakterlichen Veranlagungen und ihrer durch soziale Einflüsse bedingten Ausprägungen. Der Mensch begreift die ihn umgebende Welt nicht zuletzt unter dem Einfluß dieser Faktoren. Er richtet sich nach ihnen in seinen Plänen und Zielvorstellungen, die im Sinne seiner Selbstverwirklichung maßgeblich seine Identität („Zufriedenheit“) mit der ihn umgebenden Welt ausbilden oder hemmen. Ohne Zweifel sind auch diese Seiten der Persönlichkeit historisch bedingt und mithin durch soziale Einflüsse veränderlich. Deshalb ist gerade die Tatsache, daß das Individuum in einer nichtantagonistischen oder klassenlosen, kommunistischen Gesellschaftsordnung den größten Raum für seine freie schöpferische Entfaltung und die Entwicklung aller seiner Talente und Fähigkeiten vorfindet, von ausschlaggebender Bedeutung für die qualitative Höherentwicklung der sozialen Beziehungen zwischen [90] den Menschen. Denn letztlich bildet die Resultante aller der konkret realisierten Lebensweisen der Individuen die Vermittlung zur Konstituierung der gesellschaftlichen Lebensweise.

Das objektive Bedingungsgefüge für ihre Entwicklung läßt sich annähernd in drei Gruppen erfassen, die ihrerseits aus mehreren Faktoren zusammengesetzt sind:

1. Naturbedingungen. Zu ihnen gehören vor allem die äußeren Naturbedingungen – die geographische Umwelt und das Klima. Sie können einen starken Einfluß auf die Lebensweise ausüben; mit ihnen ist

¹⁹ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, S. 38 f.

ein bestimmter Typ von Architektur, Kleidung, in gewissem Maße auch die Art der Ernährung, teilweise die berufsmäßige Zusammensetzung der Bevölkerung und die Art und Weise der Freizeitgestaltung, der Religionsausübung usw. verbunden. Zu den Naturbedingungen gehört auch die biologische Seite (im weiteren Sinne) des Menschen als naturhistorisches Wesen, in welchem dialektisch der wechselseitige Einfluß des Natürlichen und Gesellschaftlichen miteinander verflochten ist.

2. Eine andere Gruppe von Bedingungen wird von Faktoren gebildet, die sozusagen eine „Kondensation“ der konkreten historischen Entwicklung darstellen, die eine Gesellschaft durchlaufen hat: sie können die Lebensweise in ein und derselben sozialökonomischen Formation stark modifizieren.

3. Eine weitere Gruppe wird schließlich von außergewöhnlich dynamischen Faktoren gebildet, die einen Teil der Bedingungen bilden, unter denen die Lebensweise geschaffen wird; es handelt sich auch um Faktoren wie die internationalen Verhältnisse. In der Gegenwart zählen dazu unter anderen:

- a) die Integrationsprozesse der sozialistischen Länder,
- b) die Entwicklung des Kräfteverhältnisses zwischen Sozialismus und Imperialismus im Weltmaßstab,
- c) die Fortschritte bei der Durchsetzung der Politik der friedlichen Koexistenz zwischen Staaten unterschiedlicher Gesellschaftsordnung,
- d) die Entspannungsprozesse und die dadurch möglich werdenden Abrüstungsschritte,
- e) die Einflüsse durch die ungleichmäßige und krisenhafte Entwicklung in den kapitalistischen Industrieländern,
- f) der Einfluß der Entwicklungsländer unter weltwirtschaftlichem und weltpolitischem Gesichtspunkt.

[91] Da es hier nicht um eine Charakterisierung der Lebensweise im Kapitalismus geht, ist auf eine Aufzählung dafür notwendig zu nennender Faktoren verzichtet worden. Unter Berücksichtigung des skizzierten Bedingungsgefüges sollen nunmehr weitere Merkmale der sozialistischen Lebensweise betrachtet werden.

Erstens: Für die Herausbildung der sozialistischen Lebensweise sind von Anbeginn die veränderten Eigentumsverhältnisse an den wichtigsten Produktionsmitteln (gesellschaftliches Eigentum, genossenschaftliches Eigentum) und die darauf aufbauenden veränderten Produktionsverhältnisse sowie die neuen Klassenbeziehungen ausschlaggebend. Zusammen bilden sie die entscheidende materielle Basis der Lebensweise, und mit der allmählichen Festigung und Entwicklung beginnt auch die sozialistische Lebensweise in ihren einzelnen Komponenten Gestalt anzunehmen. Die Antriebe für ihre raschere Entwicklung erfährt die sozialistische Lebensweise mit dem vollständigen Sieg der sozialistischen Produktionsverhältnisse und den dynamischen Entwicklungen der Produktivkräfte einschließlich der politisch-ideologischen Folgeerscheinungen im Überbau der Gesellschaft. Je mehr die sozialistische Lebensweise ihrerseits an Profil und Ausstrahlungskraft gewinnt, um so nachhaltiger wirkt sie auf die sie hervorbringenden gesellschaftlichen Grundlagen aktiv zurück.

Zweitens: Folglich ergeben sich die wesentlichen Charakterzüge der sozialistischen Lebensweise vor allem aus der Abschaffung des kapitalistischen Privateigentums, der Überwindung der antagonistischen Klassenunterschiede, der Errichtung der Arbeiter-und-Bauern-Macht, der Durchsetzung der sozialistischen Demokratie, der Brechung des Bildungsprivilegs, der Verwirklichung der Gleichberechtigung von Mann und Frau, der Förderung der Jugend, der Einführung sozialistischer Verhältnisse, der Machtergreifung der wissenschaftlichen Weltanschauung der Arbeiterklasse, der proletarischen Solidarität und des sozialistischen Internationalismus.

Dies wirkt sich auch im Hinblick auf folgende Punkte aus:

- a) Alle Menschen errichten ihr Leben (von unbedeutenden Ausnahmen als Relikte der Vergangenheit abgesehen) auf der Grundlage der Ergebnisse ihrer eigenen Arbeit; es gibt keine Klassen und Gruppen mehr, die von den Früchten fremder Arbeit leben; [92]

- b) unter diesen Bedingungen verändert sich schrittweise das Verhältnis zur Arbeit sowie deren Platz und Wert im Leben der Menschen, und dies um so nachhaltiger, je mehr sich der Charakter der Arbeit und ihr Inhalt verändern; an die Stelle der Konkurrenz tritt das Prinzip der kollektiven Zusammenarbeit und des sozialistischen Wettbewerbs;
- c) die Trennung zwischen dem Produzenten, dem Eigentümer und dem Konsumenten wird aufgehoben durch das sozialistische Prinzip der Verantwortlichkeit des als Einheit existierenden Produzenten, Eigentümers und Konsumenten, mit dem die aktive Teilnahme an den gesellschaftlichen Leitungs-, Entscheidungs- und Kontrollprozessen gewährleistet ist;
- d) die vergesellschafteten Produktionsmittel werden zum aktiven Mittel der Abschaffung der Klassenunterschiede und erlauben es, gleiche Lebensbedingungen für alle zu schaffen und die klassenmäßig differenzierten Lebensstile im Interesse, der Mehrheit der Werktätigen zu überwinden;
- e) die neuen Produktionsverhältnisse bedeuten eine Veränderung der wesentlichen gesellschaftlichen Funktion der Produktion und der Konsumtion; diese dienen nicht mehr der erweiterten Reproduktion des Kapitals, sondern der erweiterten Reproduktion des gesamtgesellschaftlichen Lebens; in ihm ist die Möglichkeit gegeben, die Dichotomie zwischen Arbeit und Freizeit, zwischen Produktion und Konsumtion, zwischen materiellen und geistigen Bedürfnissen, zwischen körperlicher und geistiger Arbeit, zwischen Stadt und Land schrittweise aufzuheben;
- f) es verändert sich die Situation des Individuums in der Gesellschaft; das Individuum wird nicht mehr nur auf die Arbeitskraft zurückgeführt, sondern seine allseitige Entwicklung ist ständiges Ziel der gesellschaftlichen Bemühungen und wird allmählich auch Sinn der individuellen Bemühungen; das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Individuum dient dem gegenseitigen Vorteil, weil die gesellschaftlichen und die grundlegenden individuellen Interessen sich in wechselseitiger Übereinstimmung nach der Maßgabe wachsender Bedürfnisse befinden;
- g) es verändern sich die Verhältnisse zwischen den Menschen, weil es nicht mehr möglich ist, daß die Entwicklung der einen zum Schaden der Entwicklung der anderen stattfindet; unter solch veränderten Verhältnissen wird der Mensch zum gesell-[93]schaftlichen Entwicklungsfaktor für die übrigen Menschen und dadurch für sich selbst im Sinne einer erweiterten Reproduktion der Persönlichkeit;
- h) durch die neuen gesellschaftlichen Verhältnisse kann man die Lebensweise als einen bewußten Prozeß planen und lenken; soziale Planung im gesamtgesellschaftlichen Maßstab wird nicht nur hinsichtlich der Produktionssphäre zur Realität, sondern auch bezüglich der Förderung und Lenkung von Bedürfnissen und ihrer Befriedigung in der Reproduktionssphäre der Gesellschaft.

Die sozialistische Lebensweise erfüllt also auch die wesentliche Funktion, Mittel für die allseitige Entwicklung der Persönlichkeit und für die Entwicklung der Gesellschaft zu sein, die die Voraussetzungen für den Übergang zu einer höheren Entwicklungsphase – zum Kommunismus – schafft.²⁰

Drittens: Diese neuen Verhältnisse, die eine unvermeidliche, radikale qualitative Wende darstellen, die nichtsdestoweniger nur der Anfang eines langen Prozesses ist, bilden auch im Sinne der historischen Reihenfolge den ersten Schritt. Sobald diese Grundlagen geschaffen wurden und sich entwickeln, entstehen neue Komponenten ihrer qualitativen Höherentwicklung. In dieser Phase existieren traditionelle Eigenschaften zusammen mit den neuen Merkmalen – teilweise widersprüchlich –, und sie erfüllen ihre Funktion als sich verhältnismäßig langsam verändernde Komponenten, deren Dynamik mehr oder weniger direkt oder indirekt von der Entwicklung der Produktivkräfte abhängt. Sowohl die weitere Festigung und Entwicklung dieser komplizierten Einheit als auch die Veränderungen in den Komponenten sind – durch komplizierte Vermittlung – mit den Prozessen im Bereich des Überbaus verbunden.

Hier ist es notwendig zu betonen, daß bereits in dieser Phase, in der verschiedene Züge der Lebensweise entsprechend ihrer konkreten historischen Bindungen als widersprüchliche Einheit einen

²⁰ H. Koziolk, Probleme der sozialistischen Lebensweise und Intensivierung, in: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR. Gesellschaftswissenschaften, Jg. 1975, Nr. 9 G, Berlin 1975.

dialektischen, sehr komplexen Entwicklungsprozeß sichtbar werden lassen, dennoch die sozialistische Lebensweise als reales gesellschaftliches Verhältnis existiert und sich als bestimmende, den sozialen Progreß als Gesetzmäßigkeit verdeutlichende Qualität durchgesetzt hat, wie dies beispielsweise in der Sozialpolitik des Sozialismus seinen Niederschlag findet.

Die Lebensweise drückt sich mithin auch darin aus, wie die [94] Menschen ihr Leben reproduzieren; von diesem Standpunkt aus kann man drei wesentliche Komponenten finden, nämlich: 1. die Arbeit; 2. die Teilnahme am politischen und kulturellen Leben der Gesellschaft; 3. die Bildung.

(Diese Komponenten kann man als *strategische Komponenten* bezeichnen, die eine Schlüsselstellung bei der Festigung und Entwicklung aller übrigen Komponenten und dadurch auch für die Herausbildung einer spezifischen Qualität der sozialistischen Lebensweise haben.)

Die Lebensweise ist ferner die gesellschaftlich bestimmte Reproduktion (erweiterte Reproduktion) des physischen Aspekts des gesellschaftlichen Menschen. In diesem Sinne können wir folgende Komponenten feststellen: 4. Art und Weise der Erhaltung der Gattung – die Familienbeziehungen (die Beziehungen zwischen den Partnern, die Beziehungen zwischen den Generationen, die Art und Weise der Fürsorge für die Kinder); 5. Gesundheit und Ernährung; 6. Wohnungen und Wohnungsstandard; 7. Haushalt und sein Ablauf; 8. Kleidung und Pflege des äußeren Persönlichkeitsbildes.

Zum wichtigen Merkmal der sozialistischen Lebensweise wird die Konzentration in der erweiterten Reproduktion des menschlichen Lebens, die mit der Kultivierung und Bildung der gesellschaftlichen Bedürfnisse und der Tätigkeit im Zusammenhang steht, die auf die Schaffung der Bedingungen der allseitigen Entwicklung des Menschen gerichtet sind. Neben den schon angeführten „strategischen Komponenten“, die in diesem Prozeß einen zentralen Platz einnehmen, gibt es im Zusammenhang damit noch folgende Komponenten: 9. die Tätigkeit und Bedürfnisse der Freizeit und die Art ihrer Nutzung (in Beziehung zur täglichen Freizeit, zu freien Tagen, zum Urlaub; 10. die Teilnahme am kulturellen Leben (im engeren Sinne des Wortes); 11. die Kommunikation (inbegriffen die Pflege von freundschaftlichen Kontakten zu Bürgern in sozialistischen Ländern, die Solidarität mit den um ihre Freiheit kämpfenden Völkern und nicht zuletzt mit der revolutionären Arbeiterklasse in den Ländern des Kapitalismus). Schließlich spielt bei der Entwicklung der sozialistischen Lebensweise ein Aspekt noch eine wesentliche Rolle, der – wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung – alle übrigen Faktoren durchzieht: 12. die weltanschauliche Orientierung, das Wertsystem und die [95] Verhaltensnormen (besonders moralische), der Klassenstandpunkt der Arbeiterklasse und die sozialistische Bewußtseinsbildung auf der Grundlage des Marxismus-Leninismus.

Von diesen Inhalten und Strukturen der sozialistischen Lebensweise in ihren Hauptkomponenten ausgehend, wollen wir jetzt kurz bei einigen ihrer Hauptzüge verweilen.

Ihre Ausbildung hängt eng zusammen mit der in den sozialistischen Ländern beschlossenen sozial-ökonomischen und sozialpolitischen Hauptaufgabe als eines strategischen Programms des Aufbaus der entwickelten sozialistischen Gesellschaft. Die daraus sich ableitenden Erfordernisse werden besonders plastisch in der Notwendigkeit, die Vorzüge des Sozialismus mit den Errungenschaften der wissenschaftlich-technischen Revolution harmonisch zu verbinden, um so auch neue Potenzen für die reale Überlegenheit des Sozialismus über den Kapitalismus freizusetzen.²¹ Daß die sozialistische Lebensweise in beträchtlichem Maße vom Tempo und der Qualität des wissenschaftlich-technischen Fortschritts abhängig ist, kann als evident vorausgesetzt werden. Einige spezifische Züge sind dabei zweifellos folgende:

- a) das ist vor allem eine sich erhöhende Mobilität, hauptsächlich eine räumliche (sowohl in der Arbeit als auch in der Freizeit) und berufliche;
- b) die wachsende Bedeutung und der Einfluß globaler Probleme, auf deren Grundlage die Entwicklung der Wissenschaft, Technik und Ökonomie vor sich geht und die ihre Widerspiegelung in vielen Bereichen des menschlichen Lebens finden;

²¹ [J. Filipec/B. P. Löwe/R. Richta, Sozialismus – Imperialismus – wissenschaftlich-technische Revolution. Die wissenschaftlich-technische Revolution in der Klassenauseinandersetzung zwischen Sozialismus und Imperialismus. Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie, hrsg. v. Manfred Buhr, Heft 41, Berlin 1974.](#)

c) der Prozeß der Technisierung und Urbanisierung und seiner innerlich widersprüchlichen Folgen im Sinne des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur.

Weil sich innerhalb einer sozialökonomischen Formation aus den verschiedenen, bereits skizzierten objektiven Gründen ein spezifischer Rahmen für die Lebensweise herausbildet, der einen sozusagen formationsspezifischen Charakter trägt, lassen sich einzelne formale Ähnlichkeiten der Lebensweise im Sozialismus und Kapitalismus nicht dazu verwenden, auf einen „einheitlichen“ Typ des Menschen oder eine „systemverwandte“ soziale „Ordnung“ zu schließen. Die Wesensverschiedenheit zwischen Sozialismus und Kapitalismus läßt dies ebensowenig zu wie eine bei bürgerlichen Ideologen gängig gewordene Frage-[96]stellung nach den „Menschheitsproblemen“, die unter offensichtlich modifizierter konvergenztheoretischer Optik auf eine Nivellierung des Hauptwiderspruchs unserer Epoche zielt und die – direkt oder indirekt – von konterrevolutionären Ambitionen getragen wird oder diesen letztlich unfreiwillige Hilfestellung gibt.²²

Man sollte auch deshalb zusammenfassend betonen, daß die Merkmale der sozialistischen Lebensweise a) sich in einem historischen Prozeß voll innerer Dynamik und Widersprüchlichkeit herausbilden, b) in ihrer entwickelten Form vom Voranschreiten des Weltsozialismus selbst abhängig sind und c) als spezifisch sozialistische Lebensweise – inklusive Denk- und Verhaltensweise – bereits in der Gegenwart Züge ausgebildet haben, die das historische Antlitz des sozialistischen Menschen in einer in der Geschichte der Menschheitsentwicklung bislang nicht gekannten Qualität prägen. Eine solche Entwicklung bildet einen unveräußerlichen Bestandteil des Charakters der gegenwärtigen Epoche wie auch des in historischen Dimensionen sich vollziehenden Übergangs vom Sozialismus zum Kommunismus.

Neben der Bedeutung der Veränderungen in den materiellen Grundlagen des gesellschaftlichen Seins ist als wesentliche Triebkraft der revolutionäre Überbau der Gesellschaft zu beachten, weil neben dem Einfluß der Produktionstätigkeit und der in ihr entstehenden Produkte zur Befriedigung der materiellen Bedürfnisse und Interessen zunehmend auch die kulturell-erzieherischen Werte für die Lebensweise an Einfluß gewinnen, da sie einen beträchtlichen Teil der Befriedigung der geistigen Bedürfnisse repräsentieren.²³

In diesem Sinne werden sie auch als Entwicklungskriterium und als Stimulans für das Individuum und die von ihm entfaltete Lebensweise relevant. Einen erheblichen Einfluß haben dabei jene Sphären der Persönlichkeit, die ausschlaggebend für die „Einstellungen“ des Individuums zu den Mitmenschen, allgemein zur sozialen Umwelt, aber auch zu sich selbst und zur Stellung in der Gesellschaft sind. Diese Sphäre verdient deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil die Wechselbeziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft auch durch „Einstellungen“ beeinflußt werden, die dem Individuum selbst nicht immer voll bewußt sind.²⁴ Durch die davon mitbestimmten Zielstel-[97]lungen, Erwartungen, Wertungen, Vorurteile, die das Individuum in seinem Verkehr mit seiner natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt wie eine Art Prisma zwischenschaltet, können Denk- und Verhaltensweisen entstehen, die den gesellschaftlichen Kriterien der sozialistischen Lebensweise weitestgehend adäquat sind; es können sich jedoch auch Elemente ausbilden – begünstigt und verursacht durch äußere materielle oder ideelle Einflüsse –, die zu einem Widerspruch mit den Normen und Werten der sozialistischen Lebensweise führen. In diesem Zusammenhang zeigt sich konkret ein gesellschaftlich wie gleichermaßen für das Individuum relevanter Bereich, wo der subjektive Faktor der gesellschaftlichen Entwicklung – hier bei der sozialistischen Lebensweise – eine nicht zu unterschätzende Bedeutung erlangt. Denn der sozialistische Humanismus ist als revolutionäres Denken, Fühlen und Handeln keine abstrakte Moralität. Deshalb bilden seine gesellschaftlichen Werte, Normen und Leitbilder auch zugleich ein Bildungs- und Erziehungsziel gesamtgesellschaftlicher Dimensionen, von dem kein Individuum ausgeschlossen werden kann und darf. Dieses ganze System der Bildung und Selbstbildung, der Erziehung und Selbsterziehung, der Kontrolle und Selbstkontrolle läßt die Aufgaben gerade

²² Der Mensch und seine Umwelt. Rundtischgespräch der Zeitschrift „Voprosy filosofii“, in: Sowjetwissenschaft/Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge, 1973, Heft 11 ff.

²³ K. Hager, Wissenschaft und Technologie im Sozialismus, Berlin 1974.

²⁴ D. N. Uznadze, Experimentelle Grundlagen der Psychologie der Einstellung, Tbilissi 1961

jener Wissenschaftsdisziplinen wie Ethik, Pädagogik, Soziologie, Psychologie und andere enorm anwachsen. Da auch bezüglich dieser Bereiche eine realistische Einschätzung der Lage geboten ist, sind die Faktoren der Klassenauseinandersetzung zwischen Sozialismus und Kapitalismus stets in gebührendem Umfang in die Problembehandlung einzubeziehen. In diesem Sinne hob Lenin zum Beispiel das innere Wesen der gesellschaftlichen Kontrolle unter den Bedingungen des Sozialismus hervor, indem er sie als Kampfmittel gegen nichtsozialistische Elemente und Relikte im Verhalten der Menschen bezeichnete und zugleich ihre Funktion als Mittel der Erziehung, Ausbildung und Aneignung qualitativ höherer Verhaltensweisen betonte.

Beim reifen Sozialismus handelt es sich nicht nur um eine bloße funktionale Anwendung, sondern viel mehr um die Entwicklung schöpferischer Aktivität aller gesellschaftlicher Klassen und Gruppen sowie jedes einzelnen Menschen, der eine durch nichts zu ersetzende Quelle für die Verwirklichung der Ziele ist, die für diese Gesellschaft typisch sind. Die schöpferische Kraft – dieses wahrhaft menschliche Attribut – wird nur unter den Bedingungen des Sozialismus und durch seine Entwicklung freigesetzt.²⁵

Zu einer wichtigen ideologischen Kampfstätte werden heute auch die Forschungen zum sogenannten Vergleich sozialer Systeme wie beispielsweise des Typs „Kapitalismus–Sozialismus“. So werden im Rahmen der Tätigkeit des Wiener Zentrums für Gesellschaftswissenschaften solche Untersuchungen durchgeführt. Dabei werden 19 umfangreiche internationale Forschungen über die vielfältigsten aktuellen Fragen der Gegenwart geleistet, zum Beispiel: „Die Automatisierung und die Industriearbeiter“, „Die Lebenspläne der Hochschulabsolventen“, „Die ökonomischen und soziologischen Aspekte des Tourismus“, „Das Verhältnis der Bevölkerung zu den Waren einer breiten Konsumtion“. Fertiggestellt und in einem ausführlichen Buch veröffentlicht wurden Materialien internationaler Forschungen, die das Zeitbudget betreffen.²⁶ An diesen Forschungen nehmen sowohl Wissenschaftler der Sowjetunion und anderer sozialistischer Länder als auch Vertreter einer Reihe von kapitalistischen Staaten, in diesem Falle auch der USA, teil. Es handelt sich im allgemeinen um Forschungen, deren Projekte, Verlauf und Interpretation Gegenstand eines außerordentlich beharrlichen und starken ideologischen und politischen Kampfes zwischen Sozialismus und Kapitalismus auf den verschiedenen Ebenen sind, angefangen bei der Propaganda und endend mit ökonomischen und anderen Aspekten.

In der Sozialforschung wie in den Gesellschaftswissenschaften überhaupt stellt nun die vergleichende Methode der Erkenntnisgewinnung durchaus nichts Neues dar, und auch an ihrem Stellenwert in der Wissenschaft wird nicht gezweifelt. Was nun die sogenannten Systemvergleiche so interessant – teilweise spektakulär – werden läßt, ist eine simple Tatsache aus dem Gesamtkomplex der Auseinandersetzung zwischen Sozialismus und Kapitalismus. Denn augenscheinlich wird von den bürgerlichen Ideologen nichts für so anziehend gehalten wie der „unerschütterliche“ empirische „Beweis“ für die Überlegenheit des Kapitalismus und seine Zukunftsträchtigkeit durch die Anzahl der Telefonverbindungen, die Auswahl zwischen unzähligen Waschpulvern, Zahncrems, Desodorants oder den Wechsel des Personenwagens nach modischem Trend und Wetterlage und [99] dergleichen. Daß man neben solchen aus den Zeiten des kalten Krieges stammenden „Vergleichskriterien“ gegenwärtig gezwungen ist, sich ernsthafteren Kriterien zuzuwenden, das haben nicht zuletzt die Kassandrarufer aus den Reihen des „Club of Rome“ mehr als deutlich werden lassen.²⁷

Was sich jedoch auch dabei als durchgängiger Mangel herausstellt, ist die methodologische Unzulänglichkeit der Vergleichsverfahren, die – sieht man einmal von einer Reihe anderer Umstände ab – in ihren Ausgangs- und Zielkonstanten eine unübersehbar starke ideologische Verpflichtung aufweisen. In einer dieser Forschungen wurde zum Beispiel die antagonistische Klassenstruktur der

²⁵ Über die erweiterte Reproduktion der Persönlichkeit und die Entfaltung des Menschen vgl. R. Richta, *Komunismus a proměny lidského života* (Der Kommunismus und die Veränderungen des menschlichen Lebens), Praha 1963, und T. Jaroszewski, *Osobowść a jednostka ludzka* (Individuum und Persönlichkeit), Warszawa 1972.

²⁶ *The Use of Time*, hrsg. v. A. Szallai, Haag/Paris 1972.

²⁷ E. Gärtner/J. Goldberg, Wachstumsdiskussion und Umweltkrise, in: Hefte zu politischen Gegenwartsfragen, Nr. 11, Köln 1974; K. Krusewitz/G. Kade, Anti-Enzensberger. Von der Umweltkatastrophe und den Grenzen literarischer Krisenbewältigung, in: Hefte zu politischen Gegenwartsfragen, Nr. 18, Köln 1974.

kapitalistischen Gesellschaft in den USA mit dem „Argument“ aus der Betrachtungsweise ausgeklammert und für die Untersuchung selbst als irrelevant erklärt, die arbeitslosen „Unterschichten“ der Gesellschaft und die superreichen „Oberschichten“ würden im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung die Zehnprozentgrenze nicht überschreiten und brauchten deshalb auch nicht berücksichtigt zu werden. Dieses Manöver ist jedoch allzu durchsichtig, um überzeugen zu können. Jedoch hat man es bei solchen und ähnlichen Verfahrensweisen mit einer langjährigen Tradition der bürgerlichen Soziologie zu tun, die bestrebt ist, aus der wissenschaftlichen Untersuchung jene auszuschließen, die unter den härtesten Folgen der kapitalistischen Ausbeutung leiden; dafür aber die Aufmerksamkeit auf solche sozialen Schichten zu lenken, die auf Grund ihrer Kaufkraft für die Profitinteressen anziehend sind. So stellen auch die Autoren des Buches „Armut“ fest, daß die Soziologen die Armut tiefgründiger analysieren und vor allem die Aufmerksamkeit auf die „Organisation und Rolle von politischen und ökonomischen Institutionen, die immer wieder Armut verursachen“, konzentrieren sollen.²⁸

Wie wichtig dies ist, unterstreicht eine Untersuchung aus Frankreich, wo das Lebensalter in bestimmten sozialen Schichten mit ihrer Arbeitstätigkeit verglichen wurde. Man kann das Generalsekretariat für Planung der französischen Regierung gewiß nicht der Unterstützung von kommunistischen Auffassungen bezichtigen; und doch müssen die Untersuchungsergebnisse feststellen, daß die größten Aussichten, ein hohes Alter zu erreichen, in Frankreich die materiell gut versorgten Freischaffenden, die höheren Beamten und Verwaltungsangestellten [100] und die katholischen Priester haben. Dagegen sterben in verhältnismäßig früherem Alter vor allem angelehrte Arbeiter und die in Industrie und Landwirtschaft überwiegend manuell Tätigen.²⁹

Das Kernproblem aller Vergleiche von gesellschaftlichen Erscheinungen und Prozessen – in der Wissenschaft wie im Alltag – sollte das ganzheitliche Erfassen der qualitativen und quantitativen Merkmale, Besonderheiten, Gesetzmäßigkeiten sein; und dies um so mehr, wenn es sich um den Vergleich ganzer gesellschaftlicher Systeme handelt, noch dazu entgegengesetzter wie Sozialismus und Kapitalismus. Jede Unterschlagung von gesellschaftlichen Merkmalen, die vorgenommen wird, um irgendeiner „Ökonomie des Denkens“ keinen Abbruch zu tun, um traditionelle Vorurteile nicht anzutasten, um an sich unvergleichbare Dinge soweit zurechtzustutzen, bis sie aus verschiedenen Gründen – meist ideologischen – dann doch noch einen „Vergleich“ zulassen, aber nur, um das diktierte „Untersuchungsergebnis“ zu erhärten – alle solche Unternehmungen müssen in ihrem Klassencharakter mit ihrer interessengebundenen Tendenz entschleiert werden und sind aus dem Arsenal gesellschaftswissenschaftlicher Forschung schlechthin zu verbannen. Solche Unternehmungen helfen nicht die Welt zu erkennen, sondern schaffen gefährliche Möglichkeiten, sich oberflächlichen Thesen und irrationalen Dogmen zu unterwerfen und dabei den reaktionären Kräften Spielräume zu überlassen.

Zu den Schwächen sogenannter vergleichender Sozialforschung seitens bürgerlicher Sozialwissenschaftler gehörte in der Vergangenheit und gehört bis heute auch die einseitige Orientierung auf quantitative Daten, die für das alles entscheidende Moment empirischer Analyse gehalten werden. Natürlich ist die empirische Analyse nützlich; gleichermaßen außer Zweifel steht die Bedeutung quantitativer Daten bei der Erfassung sozialer Erscheinungen, Prozesse, bei ihrer Bewegung und Entwicklung. Aber als Moment der wissenschaftlichen Erkenntnis der Gesellschaft tragen sie ihren Teil nur bei, wenn sie gebührend in Beziehung gebracht werden zu den qualitativen Momenten, dem Wesen, dem Sinn und Inhalt, dem Allgemeinen, dem Wiederholbaren, folglich dem Gesetzmäßigen in der Gesellschaft. Nur dann werden ihr Sinn und ihre Bedeutung für den Forschungsprozeß verstanden und ihre Relevanz für praktische [101] Konsequenzen aufgedeckt. Die quantitativen Verabsolutierungen, die ihrerseits eine Folge von gewissen Dogmatisierungen des Empirismus in den bürgerlichen Sozial- und politischen Wissenschaften sind, treten als negative Beeinflussungen der wissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung besonders auch bei der Erforschung solcher Erscheinungen auf wie der Massenkommunikationsmittel, der kulturellen Aktivitäten, der Teilnahme an der gesellschaftlichen Entscheidungsfindung und bei der Durchsetzung von Entscheidungen.

²⁸ Poverty (Selected Readings), hrsg. v. T. L. Roach und J. K. Roach, New York 1972.

²⁹ Conjectures sur les transformations du mode de vie, Commissariat Général du Plan, Paris 1969.

Kollektive Bemühungen von marxistisch-leninistischen Gesellschaftswissenschaftlern in sozialistischen und kapitalistischen Ländern auf dem Gebiet interdisziplinärer Forschung, auf dem Gebiet vergleichender Sozialforschung schaffen Schritt für Schritt die wissenschaftlichen Voraussetzungen, die es ermöglichen, durch den Vergleich sozialer Erscheinungen und Prozesse in sozialistischen und kapitalistischen Ländern zu tieferen Einsichten in die Gesetzmäßigkeiten der Gesellschaft zu gelangen. Die bisher durchgeführten Untersuchungen dieser Art erlauben es – bei Berücksichtigung ihres noch bescheidenen Umfangs und ihrer geringen Anzahl –, einige wesentliche Prinzipien der Arbeit zu verallgemeinern. In diesem Zusammenhang sollen vor allem fünf Prinzipien skizziert werden:

1. Soziale Erscheinungen und Prozesse gehen in einer konkreten historischen sozialökonomischen Formation vor sich. Bei einem Vergleich zwischen zwei unterschiedlichen Gesellschaftsordnungen muß deshalb die Formationspezifität der zu vergleichenden Elemente berücksichtigt werden, was die Transparenz ihrer gesamtgesellschaftlichen Beziehungen voraussetzt.
2. Äußerlich ähnliche soziale Erscheinungen und Prozesse von unterschiedlichen Gesellschaftsordnungen in der Vergangenheit und Gegenwart müssen auf ihre formationspezifischen Ursachen, Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen zurückgeführt werden, was die ständige sozialhistorische Analyse notwendig macht.
3. Analoge soziale Erscheinungen und Prozesse verschiedener Gesellschaftsordnungen gehen unter den Bedingungen der jeweiligen sozialökonomischen Formation andere strukturelle, funktionale und entwicklungsmäßige Beziehungen ein, so daß erst mit der qualitativen Bestimmung des gesamten Relationsgefüges ihr Charakter erschlossen werden kann. [102]
4. Die Aufdeckung der dialektischen Wechselbeziehungen und Widersprüche der jeweils zu vergleichenden sozialen Erscheinungen und Prozesse in ihrem eigenen System und in bezug auf solche in anderen Systemen erfordert neben der historisch-genetischen Einordnung immer auch eine Rückführung auf die bestimmenden sozialökonomischen Basen und die ihnen innewohnenden Gesetzmäßigkeiten.
5. Schließlich ist für die Vergleiche von sozialen Erscheinungen und Prozessen historisch unterschiedlicher Gesellschaftsordnungen wie auch solcher, die durch antagonistische Gegensätze im Verhältnis zueinander bestimmt sind, zu beachten, daß zum einen die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, der Produktionsweise und anderer Faktoren der sozialökonomischen Basis und zum anderen die Dialektik zwischen ihnen und den Bereichen des politisch-ideologischen Überbaus nicht statisch, sondern jederzeit in der Bewegung und Entwicklung analysiert wird und insofern für die Bestimmung der Lebensweise herangezogen wird.

Die auf solchen allgemeinen Prinzipien aufbauenden Untersuchungsmethoden, Datenerfassungen, Auswertungen des empirischen Materials und nachfolgende theoretische Verallgemeinerung führen bezüglich der qualitativen Bestimmung der sozialistischen Lebensweise zu zwei grundlegenden Einsichten:

Erstens: Je rascher der Prozeß des wissenschaftlich-technischen Fortschritts voranschreitet und seine innere Natur bestimmt wird von der harmonischen Verbindung der Vorzüge des Sozialismus mit den Errungenschaften von Wissenschaft und Technik, um so deutlicher unterscheiden sich die wesentlichen Züge der Lebensweise im Sozialismus gegenüber denen im Kapitalismus.

Zweitens: Je weiter sich im Prozeß der sozialistischen Kooperation und Integration die sozialökonomischen, sozialpolitischen und ideologisch-kulturellen Wechselbeziehungen und gegenseitigen Durchdringungen zu neuen qualitativen Einheiten entwickeln, desto mehr werden sich noch vorhandene Unterschiede in der Lebensweise abbauen lassen und Momente eines Typs sozialistischer Lebensweise entstehen, der als Realität den sozialen Fortschritt der Menschheit in einer von Ausbeutung und Unterdrückung befreiten Gesellschaft verkörpert.

[103]

Die Lebensweise im gegenwärtigen ideologischen Klassenkampf

Von jeher haben sich die Überlegungen der Menschen, ihre Wünsche und Hoffnungen, ihre Sehnsüchte oder auch ihre Befürchtungen und Ängste auf die Art und Weise ihres Lebens, die miterlebbar und voraussichtlichen künftigen Erscheinungen gerichtet. Auch die Geschichte des philosophischen Denkens, der politischen Ideen, der sozialen Utopien widerspiegelt dies anschaulich. Wenn in den letzten Jahren in kapitalistischen Ländern die Fragen nach einer menschenwürdigen Lebensweise unverhältnismäßig stark diskutiert werden, in wissenschaftlichen Debatten ebenso wie in der breiten Öffentlichkeit, dann hat dies seine konkreten historischen Wurzeln im Gesamtkomplex der allgemeinen Krise des Kapitalismus und der Herausbildung einer Reihe von neuen Qualitäten ihrer Verschärfung.

Einige Aspekte konnten in den vorausgegangenen Betrachtungen bereits erörtert werden. Man kann die grundlegenden und charakteristischen Seiten dieser Fragestellung auf zwei miteinander eng verbundenen Feldern sehen: Einerseits bestimmen zweifellos die inneren Widersprüche des staatsmonopolistischen Kapitalismus den Grad der Anteilnahme und der Verbreitung in der Öffentlichkeit. Andererseits bilden die Erfolge der entwickelten sozialistischen Gesellschaft und die in ihr ausgeprägte Lebensweise eine so starke historische Herausforderung an den Kapitalismus und bewirken eine dermaßen gewachsene Anziehungskraft des Sozialismus in den Ländern des Kapitals, daß dies die bürgerlichen Ideologen offensichtlich in Schwierigkeiten bringt.

Die Nachkriegsphase der ökonomischen Entwicklung in den Hauptzentren des Imperialismus – in den USA, in Westeuropa und Japan – wurde während der 50er und 60er Jahre von [104] einem gewissen wirtschaftlichen Wachstum gekennzeichnet, wenngleich strukturelle Wirtschaftskrisen, Defizite in den Handelsbilanzen, Zerfall der Geldwertstabilität, inflationäre Tendenzen von zeitweiligem Charakter und dergleichen nicht gänzlich verschwunden waren und für bestimmte Zeiten und in einigen Ländern deutlich die Gesamtentwicklung modifizierten. Die bürgerlichen Ideologen negierten diese Anzeichen einer Verschärfung der Krise des Kapitalismus und unternahmen alles, um auf Grund einer Reihe auffälliger Wachstumsfaktoren und ihrer Verabsolutierung den Mythos vom „Wirtschaftswunder“ entstehen zu lassen. Das „theoretische Fundament“ wurde von Theoriekonglomeraten geliefert: „einheitliche Industriegesellschaft“ (R. Aron), „wirtschaftliche Wachstumsstadien“ (W. W. Rostow), „Managersgesellschaft“ (P. F. Drucker), „postindustrielle Gesellschaft“ (D. Bell) und viele andere sogenannte Theorien.¹ In der Wirklichkeit zeigte sich sehr bald, daß die Reduktion auf einzelne Momente des Kapitalismus – wie Leistung, Konsum, Wissenschaft, Freizeit, Automation, Subkulturen verschiedener Art – nicht in der Lage ist, aus den vielen einzelnen farbigen Steinchen ein Mosaik zu bilden, das das Wesen der Gesamtgesellschaft annähernd adäquat wiedergibt. Das liegt zum einen daran, daß die Bourgeoisie an einem solchen Bild im Grunde genommen kein Interesse hat, und zum anderen daran, daß schon die einzelnen Steinchen ihrer Form und Farbgebung wie ihrer Qualität nach nicht so beschaffen sind, daß sie zueinander in einem verträglichen Verhältnis stünden, das erst eine Konstruktion des Gesamtbildes ermöglichen würde. Doch sollen an dieser Stelle die einzelnen Unterschiede und Merkmale dieser eigentümlichen ideologisch-theoretischen Gebilde beiseite gelassen werden. Zunächst soll vor allem von jenen Momenten gesprochen werden, die diese „Theorien“ auf Grund ihrer klassenmäßigen Determination gemeinsam haben. Dabei soll auf Merkmale der Herausbildung und Modifizierung beispielsweise bei der sogenannten Industriegesellschaftstheorie verzichtet werden, um sogleich auf den Komplex der Lebensweise zu reflektieren. Ähnlich wie bei den gesamtgesellschaftlichen Einschätzungen bürgerlicher Ideologen werden auch für die Charakterisierung der Lebensbedingungen einzelne Elemente herangezogen, und durch ihre Loslösung von den kausalen Bindungen an die sozialökonomische Gesellschafts-[105]formation gelangt man wiederum zu Überschätzungen dieser Elemente in ihrer die Lebensweise beeinflussenden Rolle.

Beispielsweise wird die im staatsmonopolistischen Kapitalismus unter dem Druck der Profitgesetze sprunghaft anwachsende Zweck-Mittel-Rationalität als allgemeiner Zug menschlicher Lebensweise gedeutet, wie sie für die sogenannten Industriegesellschaften typisch sein soll. Aron bemerkt in diesem

¹ D. Bergner/R. Mocek, Bürgerliche Gesellschaftstheorien, Berlin 1976.

Sinne: „Alle Industriegesellschaften sind progressiv, sie wollen rational kalkulieren, sie halten die Forderungen der Individuen für unbegrenzt.“² Allerdings ist eine solche Position nicht neu. Die Überzeugung von der Möglichkeit, die Gesellschaft mittels naturwissenschaftlicher und technischer Informationen sowie durch Einsicht in die „soziale Physik“ steuern zu können, ist schon in Comtes „positiver Philosophie“ ausgeprägt enthalten.³ Nach seiner Auffassung soll die Erkenntnis als Mittel zur Voraussicht der Handlungen und zur zielgerichteten Verhütung von unerwünschten gesellschaftlichen Effekten dienen. Den philosophisch-weltanschaulichen Vorläufer dieses bürgerlichen Gesellschafts- und Geschichtsverständnisses bildet die klassische bürgerliche Philosophie mit ihrem ausgeprägten Vernunftglauben.⁴ Dieser Glaube hat trotz seiner vielfachen Erschütterungen in der Geschichte des Kapitalismus und im Zusammenhang mit der dadurch verursachten Krise des bürgerlichen Denkens stets erneut einen Anlauf dazu genommen, in der gesellschaftlichen Wirklichkeit geeignete Erscheinungen für eine Untermauerung dieser Glaubensprinzipien zu finden. So sehen Kahn und Wiener in der Anwendung moderner Rechenmaschinen einen Faktor, von dem sie meinen, daß er in seiner Tragweite für den historischen Fortschritt ebenso hoch zu veranschlagen sei wie die mit der Nutzung der Dampfmaschine eingeleitete erste industrielle Revolution oder die Erfindung der Schrift und des Buchdrucks.⁵ Auch der krankhafte Optimismus, der sich mit Erscheinungen des wirtschaftlichen Wachstums aus der Nachkriegsphase verband, führte bei einer Vielzahl bürgerlicher Ideologen zu emphatischen gesamtgesellschaftlichen Modellbildungen. Davon ist zum Beispiel auch die Arbeit von Fourastié „Die große Hoffnung des 20. Jahrhunderts“ durchdrungen, von deren Optimismus Aron meint, daß er „weder als liberal noch als sozialistisch, sondern im wesentlichen als technisch“ bezeichnet werden müsse.⁶ Die in jenen Jahren erhobenen pessimisti-[106]schen Stimmen und Warnungen wurden von solchen Einschätzungen in den Schatten gedrängt; dies auch in Abwehr gegenüber den Einschätzungen durch marxistisch-leninistische Gesellschaftswissenschaftler über das Wesen des Kapitalismus und die Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung des staatsmonopolistischen Kapitalismus. Das galt in dieser Zeit auch für die bürgerlichen Erwägungen über die Zukunft des Kapitalismus; und nicht zuletzt ist die Futurologie auch ein Kind jenes Zweckoptimismus.⁷

Das Bild vom „Wirtschaftswachstum“ verdeutlichte zugleich auch die von den bürgerlichen Klasseninteressen geprägte Auslegung erster Entwicklungen der Automatisierung, des wachsenden Warenanstiegs und -angebots, der weiteren Arbeitsteilung und der Veränderungen in der Arbeit, der neuen Momente in der Freizeit, in der Bildung und Wissenschaft. Doch bereits 1964 stellt David Riesman die Frage, wofür dieser „Wohlstand“ sei und ob man nicht den sogenannten amerikanischen Lebensstil einer prinzipiellen Kritik unterziehen müsse.⁸ Anlaß für die auf dieses Buch heftig reagierende konservative akademische „Optimistenpartei“ war die mehr als simple Erkenntnis dieses Buches, daß in den USA nicht alle Bürger im „Wohlstand“ leben. Eine solche Position vertrug sich natürlicherweise nicht mit den Postulaten von einer „Überflußgesellschaft“. Bemerkenswert ist deshalb, daß konkrete Sozialforschungen schon durch ihren Begriffsapparat weitere Möglichkeiten auszuschließen versuchten, die zu einer Konstatierung von „Armut in den USA“ hätten führen können.

Das geht – allerdings in kritischer Haltung dazu – aus der schon genannten Analyse hervor, die sich expressis verbis die „Armut“ als Untersuchungsobjekt gewählt hatte. Darin wird bezüglich der wesentlichen empirisch-soziologischen Analysen, die in den 50er Jahren in den USA zu diesen und angrenzenden Problemen durchgeführt wurden, offen zugegeben, daß die Aufmerksamkeit ohne Ausnahme dem weitaus freundlicheren Bild der Lebensweise in den sogenannten mittleren Klassen galt. In Ansehung dieser Tatsachen und unter Berücksichtigung ihres Forschungsansatzes gelangen die

² R. Aron, Dix-huit leçons sur la société industrielle, Paris 1962, S. 144.

³ I. S. Kon, Der Positivismus in der Soziologie. Geschichtlicher Abriss, Berlin 1968, Erstes Kapitel: Von der Geschichtsphilosophie zur positivistischen Soziologie. Auguste Comte.

⁴ M. Buhr, Zur Geschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie, Leipzig 1972.

⁵ H. Kahn/A. J. Wiener, Ihr werdet es erleben. Voraussagen der Wissenschaft bis zum Jahre 2000, Wien/München/Zürich 1967, S. 203.

⁶ R. Aron, Dix-huit leçons sur la société industrielle, S. 174.

⁷ A. Bönisch, Futurologie. Eine kritische Analyse bürgerlicher Zukunftsforschung, Berlin 1971.

⁸ D. Riesman, Abundance for what? And other Essays, New York 1964; deutsch: Wohlstand wofür? Essays, Frankfurt (Main) 1966.

Autoren zu der Schlußfolgerung, daß alle ihre Betrachtungen der Armut, die Analyse ihrer Ursachen und die Vorschläge zu ihrer Beseitigung von ökonomischen und politischen Momenten durchdrungen sind in einem [107] Sinne, daß Ursache und Wirkung in ihrer sozialökonomischen und sozialpolitischen Determiniertheit erfaßt sind und daß sie deshalb ihr Buch besser „Ideologie der Armut“ nennen mußten.⁹

Die „Wachstumswunder“ bzw. das, was von bürgerlichen Ideologen dazu hochstilisiert wurde, wurden zugleich mit einer Reihe von bürgerlichen Werten gekoppelt, die die werktätigen Massen mit dem Kapitalismus aussöhnen sollen; zumindest sollte der Eindruck entstehen, daß die Ketten des Proletariats doch nunmehr vergoldet seien und es folglich unzweckmäßig wäre, wenn man entsprechend „unmodernen“ Klassenkampflosungen solche Ketten noch zerschlagen wolle; in jedem Falle sei der Verlust größer als der Gewinn. Solche und ähnliche Thesen über den angeblichen „Wohlfahrts- und Sozialstaat“ erzielten aber bei weitem nicht den Effekt, den sich bürgerliche Ideologen versprochen hatten. Vielmehr vergrößerte sich der Abstand zwischen dem, was für den einzelnen in dieser Gesellschaft zu „haben“ war, und dem, was für die Befriedigung der elementarsten sozialen Bedürfnisse – Recht auf Arbeit, gleiche Entlohnung für Mann und Frau, gesellschaftliche Mitbestimmung, Chancengleichheit u. a. – tatsächlich geleistet wurde. So bestätigte sich, daß ein Anhäufen von materiellen Konsumgütern – in einem begrenzten Umfang und für eine gewisse konjunkturelle Phase – nicht automatisch eine verbesserte Lebensweise bedeutet, daß soziale Unsicherheit eine grundsätzliche Beschränkung der Persönlichkeitsentwicklung bedeutet, daß die ökonomische und politische Machtlosigkeit jede Verschleierung und jeden Glanz verliert, wenn es um die Durchsetzung der parasitären Interessen der Monopolbourgeoisie gegen den Willen der überwiegenden Mehrheit der Werktätigen geht.

Bürgerliche Ideologen besitzen allerdings genügend Klasseninstinkt, um sich solcher für sie gefährlich werdender Tendenzen nicht in einem gewissen Maße bewußt zu werden. Solche Autoren, die dem Pathos der „Industriegesellschaft“ nicht fernstanden und wahrlich nicht als Zivilisationspessimisten eingestuft werden konnten, nahmen die deutlicher hervortretenden Krisenerscheinungen des Kapitalismus zum Anlaß, gewisse Korrekturen an ihren Konzeptionsbildungen vorzunehmen. Dazu gehören auch Friedmann und Aron, die – wie viele andere – zu außerordentlich skeptischen Schlußfolgerungen gelangten; und dies nicht nur bezüglich der Entwicklungen und Potenzen [108] von Wissenschaft und Technik, sondern auch hinsichtlich der Gesamtheit der bürgerlichen „Ordnung“¹⁰ Einen Zusammenbruch erlitt auch die methodologische Basis, die die optimistischen Bilder von der Gesellschaft gestützt hatte und die gerade in den USA jahrelang als unantastbar galt, worauf kein geringerer aus eben den Reihen der soziologischen Parteigänger des Pathos vom Industriezeitalter – P. A. Sorokin – schon seinerzeit hinweisen mußte.¹¹

Der Fetisch der Quantophrenie und Numerologie in Verbindung mit einem einseitigen ökonomisch-technischen Determinismus erhielt nicht nur einen schlechten Platz oder entblößte – einer Äußerung R. Arons nach – „die Flanke“ gegenüber marxistischer Kritik, sondern die für ihn konstruierte Methode versagte gerade da, als man sie der wachsenden Krise der Wertorientierung und dem Verlust des Sinns und der Qualität der menschlichen Tätigkeit unter den Bedingungen des Monopolkapitalismus gegenüberstellte. Auch Kahn und Wiener beklagen (nachdem sie ihre Prognosen hauptsächlich für die Extrapolation der Tendenzen des ökonomischen Wachstums bereitgestellt hatten) die Möglichkeit der Beherrschung dieser Prozesse auf der Basis des „bürgerlichen Reformismus“ und stellten gleichzeitig fest: „Doch in der westlichen Industriegesellschaft wurden zum erstenmal in der Geschichte extrem rasche und sich intensivierende wirtschaftliche und technische Entwicklungen zur Selbstverständlichkeit, vielleicht haben wir so die bleibende Fähigkeit gewonnen, uns den Veränderungen fast unbegrenzt anzupassen. Andererseits treiben wir vielleicht mit ungeheurer Beschleunigung katastrophalen Kulminationspunkten zu, welche zu Rückschlägen in der Entwicklung oder zu

⁹ Poverty, a. a. O., S. 38.

¹⁰ G. Friedmann, La puissance et la sagesse, Paris 1970; R. Aron, Les Désillusions du Progrès. Essais sur la dialectique du Progrès, Paris 1969.

¹¹ P. A. Sorokin, Tendances et déboires de la sociologie américaine, Paris 1959, S. 132 f.

unwiderruflichen Konsequenzen führen.“¹² Die Autoren glauben immer noch an die Möglichkeit der Verhütung von Krisensituationen, jedoch unter der Bedingung, daß die zukünftigen Generationen die entsprechenden Tendenzen vorher erkennen und die Menschheit „Glück hat“. Ihr ganzes Buch fassen sie als Sammlung von Empfehlungen auf, die an die führenden Persönlichkeiten ihrer Gesellschaft gerichtet sind, und zwar an solche, die diese – natürlich kapitalistische – Alternative gewährleisten können. Die immer sichtbarer werdende Unfähigkeit des Kapitalismus, mit seiner Krise auf allen gesellschaftlichen Gebieten und auch auf dem des bislang als „sicher“ geltenden wissenschaftlich-tech-[109]nischen Fortschritts fertig zu werden, läßt bei ihnen die düsteren Momente ihrer futurologischen Voraussagen in den Vordergrund treten.¹³

In ihrer Prognose für 1985 betonen Kahn und Bruce-Briggs vor allem die Verschärfung der technologischen Krise, die nach ihrer Meinung zum Umsturz vieler Technologien, zum Verlust der Kontrolle über sie und weiterhin dazu führt, daß die Krise tiefer wird als in der Vergangenheit. Einem Teil ihrer Arbeit geben sie durchaus nicht zufällig nach dem Buch Arons die Überschrift: Enttäuschung durch den Fortschritt.

Es soll an dieser Stelle auf eine scheinbar paradoxe Erscheinung hingewiesen werden, die jedoch – ordnet man sie in das bürgerliche Denken und seine Klassendeterminiertheit ein – als ein typischer Wesenszug auftritt. In den 50er Jahren führten der ökonomisch-technische Determinismus und die auf ihn zurückgehende Anwendung der einseitigen futurologischen Extrapolationen zu einer mehr oder weniger bedingungslosen Fetischisierung des Wachstums. In den 70er Jahren dagegen entstanden auf Grund dieser verschiedenen Faktoren der Wunsch, das Wachstum zu unterbrechen oder wenigstens einzuschränken. Außer den Ursachen, die in der kapitalistischen Wirklichkeit an und für sich liegen, gibt es noch einen Umstand, der dies für scheinbar paradox erklärt und der eigentlich Ausdruck dafür ist, daß sich trotz der verschiedenen Anschauungen die bürgerliche Ideologie im Grunde genommen nur im Kreise dreht. Beispielsweise vermögen es diese Ideologen nicht, eine andere als die der bürgerlichen „Ordnung“ adäquate Entwicklung des sozialen Fortschritts anzuvisieren, wohl wissend, daß die Potenzen des Kapitalismus dafür weitestgehend erschöpft sind. So bieten Kahn und Wiener als Verlegenheits-„Lösung“ die nichtssagende Gegenüberstellung von „Glück“ und „Unglück“ für das künftige Schicksal der Menschheit an; geflissentlich verschweigen sie, daß mit dem realen Sozialismus längst eine Alternative zum Kapitalismus besteht und daß diese Alternative frei von den Krisensyndromen der alten „Ordnung“ ist. Auch die Autoren der spektakulären „Grenzen des Wachstums“ behaupten, daß für die künftige Entwicklung der Menschheit prinzipiell keine anderen Perspektiven bestehen als die, daß man am System der bürgerlichen Werte, der ideologischen Leitbilder und Verhaltensnormen gewisse Korrekturen vornehmen könne.¹⁴ [110] Auch der nachfolgende sogenannte zweite Bericht an den „Club of Rome“ hat an diesem bourgeoisen Welt- und Selbstverständnis nichts Grundlegendes verändert; man kommt nicht über die Postulierung eines „Krebsgangs“ für die Menschheit hinaus.¹⁵

Dabei rächte sich auch in Gestalt wirklichkeitsfremder Postulate, daß die Gestaltung der sozialistischen Gesellschaft in der Sowjetunion und in den anderen sozialistischen Ländern ebenso oft nur vom Standpunkt rein quantifizierender Wachstumstheorien und mehr noch nur als Fortsetzung von vorrevolutionären Tendenzen angesehen wurde. So versuchte z. B. Maurice Allais durch eine mathematische Fortsetzung der Tendenzen des ökonomischen Aufschwungs im zaristischen Rußland zu beweisen, daß es unter den neuen gesellschaftlichen Verhältnissen im großen und ganzen gar keine wesentlichen Veränderungen gegeben habe. Aron jedoch versuchte mit etwas mehr Zurückhaltung „zu präzisieren“, indem er behauptet, daß diese Feststellung für die verschiedenen gesellschaftlichen Sphären in unterschiedlichem Grade zutreffend ist: er vertritt die Auffassung, daß das Wachstum der Schwerindustrie in der UdSSR analog zu einigen früheren Etappen der Industrialisierung in den USA

¹² H. Kahn/A. J. Wiener, Ihr werdet es erleben, S. 80 f.

¹³ H. Kahn/B. Bruce-Briggs, Thinking to Come: Thinking About the 70's and 80's, New York 1972.

¹⁴ D. Meadows u. a., Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Reinbek bei Hamburg 1973.

¹⁵ M. Mesarović/E. Pestel, Menschheit am Wendepunkt, 2. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage, Stuttgart 1974.

verläuft. Was jedoch die Landwirtschaft und die Entwicklung des Lebensniveaus der Werktätigen in der UdSSR betrifft, so teilt er im allgemeinen die Ansicht von Allais.¹⁶ Es stimmt, daß er einerseits vor einer Überschätzung der quantitativen Methoden warnt, aber im allgemeinen hält er – unter stillschweigender Verpflichtung auf diese falsche Betrachtungsweise – das ökonomische System des Sozialismus für nicht effektiv genug, besonders was die Erhöhung des Lebensstandards der Bevölkerung anbelangt. Als Beispiel führt Aron an, daß in den 50er Jahren der Wohnungsbau in der UdSSR hinter dem in einigen kapitalistischen Ländern zurückblieb. Er sieht das als Folge einer angeblich einseitigen Orientierung bei der Verteilung der Kapitalanlage an, besonders jedoch als Folge der Vernachlässigung des Lebensstandards der Menschen. Die Entwicklung zeigte jedoch, daß die vorrangige Entwicklung der Schwerindustrie in den ersten Jahren des sozialistischen Aufbaus in der UdSSR und in den übrigen sozialistischen Ländern ihre strategische Verwertung gerade in der stürmischen Erhöhung des Lebensstandards fand. Das gleich trifft für den Wohnungsbau zu, in welchem die Sowjetunion in den letzten zehn Jahren den ersten Platz im [111] Weltmaßstab einnimmt. Es ist bezeichnend, daß die bürgerlichen Ideologen in den Jahren, als die sozialistischen Länder in erster Linie die Schwerindustrie entwickelten, vor allem das Wachstumstempo der Kennziffern des Lebensstandards kritisierten. Seit jedoch in der sozialistischen Gesellschaft die Erhöhung des Lebensstandards immer deutlichere Formen annimmt, was vor allem eine Folge der vorangegangenen Wirtschaftspolitik ist, kritisieren sie diese Tendenz, sprechen von „Verbürgerlichung“, von einem – wie sie es nennen – „Konsumismus“ und fordern, daß auch in den sozialistischen Ländern das Wachstum unterbrochen wird.

Ein modifizierter Zug in der gegenwärtigen bürgerlichen Ideologie ist das mehr oder weniger offene Zugeständnis, daß die Probleme, die durch die wissenschaftlich-technische Revolution hervorgerufen wurden, nicht von einem System gelöst werden können, das von privaten Kapitalinteressen beherrscht wird.¹⁷ Es wird sogar zugegeben, daß der offenbar gescheiterte Versuch, diese Probleme zu lösen, seine Ursache im kapitalistischen Eigentum an Produktionsmitteln hat.

Diese „Wandlungen“ in der bürgerlichen Ideologie vermehrten sich auch noch dadurch, daß das durch die Einwirkung der gegenwärtigen kapitalistischen Verhältnisse völlig widersprüchliche ökonomische Wachstum mit Hilfe von Mitteln und technologischen Werkzeugen herbeigeführt wurde, die zugleich mit den beabsichtigten Zielen zu unvorhergesehenen und äußerst unerwünschten Folgen führten; zur Verschmutzung der Atmosphäre und der Gewässer, zu Schwierigkeiten im Stadttransport, zu sogenannten Zivilisationskrankheiten und Ähnlichem. Man näherte sich einem Stand, der erkennen läßt, daß das weitere quantitative Wachstum der Produktion – besonders infolge der Entwicklung der Kriegstechnik – von einer Erschöpfung der Rohstoffquellen und einer derartigen Vertiefung der Konflikte in der ganzen Welt bedroht ist, daß tatsächlich eine neue, qualitative Orientierung die Bedingung für die Erhaltung des Menschengeschlechts zu sein scheint. Erhard Eppler umriß die heutige Situation so: „Wir sprechen heute von Qualität des Lebens, obwohl wir nicht genau wissen, worin sie besteht, noch weniger, wie sie zu verwirklichen sei. Wir sprechen von Qualität, weil wir an der Quantität irre geworden sind. Am Anfang steht also auch hier nicht das Wissen, sondern der Zweifel.

[112] Wir zweifeln, ob dies gut für die Menschen sei:

- immer breitere Straßen für immer mehr Autos
- immer größere Kraftwerke für immer mehr Energiekonsum
- immer aufwendigere Verpackung für immer fragwürdigeren Konsumgüter
- immer mehr Pestizide für immer reichere Ernten
- und, nicht zu vergessen, immer mehr Menschen auf einem immer enger werdenden Globus.

Denn wir haben in den letzten Jahren gelernt, daß dies auch bedeutet:

- immer schlechtere Luft
- immer widerlicherer Schmutz
- immer unerträglicherer Lärm

¹⁶ R. Aron, Dix-huit leçons sur la société industrielle, S. 362 ff.

¹⁷ G. Piel, The Acceleration of History, New York 1972, S. 354.

- immer weniger sauberes Wasser
- immer gereiztere Menschen
- –immer mehr Giftstoffe in den Organismen
- und immer mehr Tote auf den Straßen.

Wir stellen dies fest, ohne daß wir schon exakt sagen könnten, wie denn nun das Verhältnis zwischen Wirtschaftswachstum und Lebensqualität aussieht. Sicher scheint nur, daß dasselbe Wirtschaftswachstum, das unser Leben in den letzten 100 Jahren in vielem angenehmer gemacht hat, es schließlich auch unerträglich machen kann.¹⁸

Einen immer stärkeren Einfluß auf ähnliche Modifikationen übt auch die Gegenüberstellung der kapitalistischen Entwicklung mit der neuen Etappe des Aufbaus der entwickelten sozialistischen Gesellschaft in den europäischen Ländern der sozialistischen Staatengemeinschaft und vor allem mit der erfolgreichen Erfüllung der historischen Aufgaben des Übergangs zum Kommunismus in der Sowjetunion aus. Die Losung „Qualität des Lebens“ ist auch in den Wahlreden des ehemaligen Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika, R. Nixon (aber vorher schon bei J. F. Kennedy),^{18a} und in den Wahlprogrammen der konservativen und sozialdemokratischen Parteien führender kapitalistischer Länder anzutreffen. Das war eine teilweise recht eigentümliche Reaktion auf die Formulierungen des XXIV. Parteitages der KPdSU und die Beschlüsse der Parteitage anderer kommunistischer Parteien sozialistischer Länder, die die Schaffung einer sozialistischen Lebensweise hervorhoben, wobei der gesamte Komplex der Wechselbeziehungen, die in [113] der sozialistischen Gesellschaft existieren, sowie die immer stärker werdende Entwicklung zur allseitigen menschlichen Persönlichkeit in Betracht zu ziehen ist. Natürlich war das nicht ausschließlich eine bürgerliche Reaktion auf diese Programmklärungen. Es war gleichzeitig eine widerwillig getroffene Anerkennung der unübersehbaren Errungenschaften des realen Sozialismus und seiner kaum noch zu vertuschenden Überlegenheit gegenüber der Lebensweise der ausgebeuteten Massen im Kapitalismus. Dieses Neue bedroht nicht nur den Stereotyp der Konvergenztheorie, sondern auch die alten und ohne Anziehungskraft vegetierenden Thesen über den angeblich durch und durch utopischen Charakter der Ideen von Marx und Lenin.¹⁹

Es ist selbstverständlich, daß die Losung „neue Lebensqualität“, ähnlich allen Grundkategorien der bürgerlichen Ideologie, nicht zu einer reinen Apologetik führen kann. Ebenso kann man sie nicht als rein pragmatische Reaktion auf die Erfolge des sozialistischen Aufbaus auffassen. Es ist vielmehr ein eigenartiges Produkt und ein Mittel der Mystifikation, was in der klassenbedingten Form eines falschen Bewußtseins diejenige Problematik widerspiegelt, die mit den Versuchen der Erzielung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts in der monopolkapitalistischen Gesellschaft verbunden ist. Unabänderlicher Bestandteil des ideologischen Charakters dieser Losung ist die Betonung und buchstäbliche Demonstration einer angeblich qualitativen Neuheit ihres Inhalts. Das erinnert ähnlich wie andere Attribute der bürgerlichen Ideologie und Propaganda an eine teilweise Veränderung der Verpackung einer fast unverändert bleibenden Ware, die unter immer neuen Bezeichnungen und mit einer Reklame angepriesen wird, welche eine völlig neue Qualität und Wirkung verspricht.

Die Ideologie von der „Qualität des Lebens“, wie sie von verschiedenen bürgerlichen Soziologen und Philosophen dargestellt wird und wie sie in die Programme der politischen Parteien des Großkapitals aufgenommen ist, beinhaltet Elemente der spekulativen Voraussicht, die das Leben in der kapitalistischen Gesellschaft für etwas „qualitativ Neues“ mit mehr auf „Humanismus“ basierenden Verhältnissen ausgeben. Ferner enthält dieses Propaganda- und Manipulationsinstrument einige eigenartige Elemente des bürgerlichen und kleinbürgerlichen [114] Utopismus und Kritizismus, wenn man beispielsweise von der „Humanisierung“ der Beziehungen der Menschen untereinander und des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur spricht.

¹⁸ E. Eppler, Die Qualität des Lebens, in: Qualität des Lebens. Beiträge zur vierten internationalen Arbeitstagung der Industriegewerkschaft Metall, Frankfurt (Main) 1972, S. 86 f.

^{18a} Siehe H. Grosse/M. Puschmann, „Qualität des Lebens“, Ausweg oder Irreführung?, Berlin 1974.

¹⁹ R. Bauermann/K. Geyer/E. Julier, Das Elend der „Marxologie“. Eine Auseinandersetzung mit Marx-Engels-Verfälschungen, Berlin 1975.

Betrachten wir einige wesentliche Theorien zum Thema der „Qualität des Lebens“ näher und vergleichen wir ihre gesellschaftlichen Funktionen, so können wir feststellen, worin sie übereinstimmen und wodurch sie sich unterscheiden. Die Aufgliederung dieser Theorien in verschiedene Stufen und Strömungen innerhalb der bürgerlichen Ideologie ist mehr durch die allgemeine Aufgliederung der Einstellungen und Einschätzungen in Beziehung zu dem Phänomen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts in der Gegenwart (oder in der Geschichte der Gesellschaft allgemein) gegeben. Auf der einen Seite gipfeln diese Theorien in dem Postulat, daß der Nutzungsgrad der Entdeckungen aus Wissenschaft und Technik durch die Gesellschaft gleichzeitig der Gradmesser für die Unterdrückung des Menschen ist. Auf der anderen Seite stehen die Anhänger der entgegengesetzten Konzeptionen, nach denen nämlich der wissenschaftlich-technische Fortschritt den Fortschritt der Gesellschaft im Ganzen in sich einschließt und mit sich trägt, einschließlich der Entwicklungsfaktoren der menschlichen Persönlichkeit. Es ist natürlich, daß es auch hier eine ganze Reihe von Zwischentypen, Übergängen, Verflechtungen und auch viel prinzipienlosen Eklektizismus gibt. Infolge des für die bürgerlichen Ideologen allgemein typischen Eklektizismus war es bisher offenbar weder durch lange Polemiken innerhalb der einzelnen Richtungen noch zwischen ihnen möglich, „reine Typen“ dieser oder jener extremen Position zu finden. Als Vertreter der ersten, einer gewissen kulturkritischen Position kann man solche Autoren nennen wie M. Heidegger, J. Ellul, H. Marcuse, E. Fromm, H. Arendt und andere. Zu den Anhängern der „entgegengesetzten“ Position vom wissenschaftlich-technischen Fortschritt kann man T. Parsons, Z. K. Brzeziński, J. Fourastié, P. F. Lazarsfeld, K. R. Popper, H. Albert und andere zählen.

Bevor die verschiedenen Standpunkte zur Problematik der sogenannten Qualität des Lebens einer kritischen Analyse unterzogen werden, sollte man einige prinzipielle und allgemeingültige Charakteristika vorausschicken. Trotz der großen Unterschiede zwischen den genannten Strömungen und trotz der unermüdlichen Polemik zwischen ihren einzelnen Anhängern haben [115] die beiden extremen Positionen im Standpunkt zum gegenwärtigen wissenschaftlich-technischen Fortschritt und zum Fortschritt der Produktivkräfte der Gesellschaft im allgemeinen eines gemeinsam: Zur Zeit fügen die einen dem Aufschwung der Produktivkräfte der Gesellschaft vorwiegend negative Attribute bei, im Grunde ohne Berücksichtigung des historischen Charakters der Produktionsverhältnisse und dadurch auch ohne Berücksichtigung des Unterschieds zwischen den sozialökonomischen Formationen. Die anderen geben demselben Fortschritt der Produktivkräfte hauptsächlich Attribute der „allgemein menschlichen“ Entwicklung, wobei sie ebensowenig den historischen Charakter der Produktionsverhältnisse und demzufolge auch im wesentlichen nicht den Unterschied zwischen den sozialökonomischen Formationen beachten. Für die einen tragen die wissenschaftlich-technischen Phänomene und die abstrakte wissenschaftlich-technische Rationalität die „Hauptschuld“ an der „allgemeinen Entfremdung“, was eine unbegründete Rechtfertigung der Produktionsverhältnisse im allgemeinen und der kapitalistischen Produktionsverhältnisse im besonderen bedeutet. Für die anderen bringt der ökonomische und technische Aufschwung, in einigen Fällen auch unmittelbar der technologische Fortschritt, die rettende Lösung aus den sozialen Konflikten und der gesellschaftlichen Krise.

Das ist jedoch nur eine ähnliche Rechtfertigung bestimmter Produktionsverhältnisse von scheinbar entgegengesetzter Position, die faktisch die Ursache für diese Konflikte sind und die im Zusammenhang mit dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt zu ihrer Vertiefung beitragen. Es trifft demnach in gewissem Sinne auch hier zu, daß beide Extreme im Kapitalismus eine analoge gesellschaftspolitische und ideologische Funktion ausüben. Sie unterscheiden sich nur soweit, wie sich eine direkte Apologetik von einer indirekten unterscheidet. Dabei ist zu berücksichtigen, daß diese beiden Denkformen außerdem in ihrer heutigen Ausprägung einander immer ähnlicher werdende Varianten des bürgerlichen oder kleinbürgerlichen Reformismus bilden und gleichermaßen immer stärker den gesellschaftlichen Veränderungen des gegenwärtigen Monopolkapitalismus und im wesentlichen der heutigen Welt allgemein, das heißt den Gesetzmäßigkeiten unserer Epoche, passiv unterliegen.

Bei der Differenzierung der kritischen Analyse dieser extre-[116]men Positionen der gegenwärtigen bürgerlichen Ideologie enthüllen sich einige ihrer charakteristischen Züge, ihr unterschiedlicher Wirkungskreis und das gesellschaftliche spezifische Gewicht. Die „kulturkritische“ Interpretation der wissenschaftlich-technischen Phänomene lenkt unter den Bedingungen der allgemeinen Krise des

Kapitalismus unbestreitbar symptomatisch die Aufmerksamkeit auf sich, auch wenn sie ein hoffnungsloser Protest und eine Art negativer „Kritik“ der Folgen der wissenschaftlich-technischen Revolution ist, die zudem als absolute „Verdinglichung“ des Menschen im „planetaren Maßstab“ verstanden wird. Obwohl diese sogenannte Große Verweigerung im Zusammenhang mit den unterschiedlichsten Aktionen kleinbürgerlicher Protestbewegung anzutreffen ist, bedeutet sie nicht nur eine harmlose Resignation und einen abergläubigen Rückfall in eine fatalistische Selbstaufgabe, sondern sie liefert – wie die Realitäten zeigen – zugleich Ansätze für eine „gereinigte“ Konformität, deren herausragendes Merkmal ein stoischer Konservatismus ist. Auf der anderen Seite bilden sich Positionen aus, die unter Verwendung desselben ideologischen Ausgangsmaterials zu Überlegungen über die „Pazifikation der menschlichen Existenz“ kommen²⁰, von der man glaubt, daß sie ein heilsames Mittel gegen die unabwendbare „Eindimensionalität“ des Menschen²¹ auf bieten könnte.

Eine „logische“ Vollendung dieser „kulturkritischen“ Position und ihr Ausdruck in der Sprache der politischen Ökonomie ist die Forderung nach einem „Nullwachstum“.²²

In dieser extremen Verschärfung der „Kulturkritik“ drückt sich in theoretischer Hinsicht eine Art intellektueller Luddismus (Maschinenstürmerei in England) aus. Seine Ergänzung auf dem Gebiet der praktischen politischen Aktionen erfolgt durch eine gewisse Gruppe sogenannter „neuer Linker“, die sowohl das Happening – die Inbrandsetzung von Kraftwagen – als auch die Abschaffung der äußeren Symbole der modernen Zivilisation allgemein befürworten. Der Luddismus war seinerzeit jedoch eine verzweifelte und völlig verständliche Reaktion der am heftigsten ausgebeuteten Gesellschaftsschichten, und zwar in einem Moment, als es noch keine reale proletarische Klasse und revolutionäre Weltanschauung gab.

Heute stellt seine skurrile Nachbildung einen völligen Anachronismus dar, mit aller Verkrampftheit und Tragikomik ähnlicher reaktionärer Versuche. Die konkreten Formen dieser „kulturkritischen“ Strömungen und ihr sehr unterschiedlicher Stellenwert in der Gesellschaft lassen sich natürlich nicht auf einen einheitlichen Nenner mit Sinne des Anarchismus bringen. Aber man sollte feststellen, daß diese Strömung trotz ihrer vielfachen Aufspaltung und trotz der verschiedenen subjektiven Absichten ihrer Anhänger im allgemeinen nicht über die Grenzen der bürgerlichen oder kleinbürgerlichen „Kritik“ am Monopolkapitalismus hinausgeht. Als solche ist sie in der Mehrzahl ihrer Tendenzen und Äußerungen mehr oder weniger in den staatsmonopolistischen Kapitalismus integriert – ungeachtet dessen, daß sie gerade diese „Ordnung“ ebenso wie alle anderen sozialen Ordnungen demonstrativ als das „Gehäuse der Hörigkeit“ bezeichnet und mit ihrem reaktionären Romantizismus diese „ordnungsschützenden“ Ursachen der Entfremdung einreißen möchte. Aber die letzten Entwicklungen zeigen, daß auch hier desillusionierende „Einbrüche“ stattgefunden haben und daß man sich auf der „Suche nach neuen Horizonten“ befindet. Allerdings wäre es verfrüht, wollte man ob mancher Fülle von Marx-Zitaten, die sich in den Überlegungen dieser beute breitgemacht haben, darauf schließen, daß der Standpunkt des „absoluten Nonkonformismus“ verlassen und eine Hinwendung auf eine konstruktive wissenschaftliche Kapitalismuskritik erfolgt sei. Dies würde bedingen, den Marxismus-Leninismus in der Einheit seiner Bestandteile als geistige Grundlage des politischen Handelns anzuerkennen, die antikommunistischen Aversionen auszuräumen und ein positives Verhältnis sowohl zu den marxistisch-leninistischen Parteien in den Ländern des Kapitals als auch zum real existierenden Sozialismus herzustellen. In vielen Fällen führt aber die Reserviertheit gegenüber diesen Erfordernissen und Voraussetzungen revolutionären Denkens und Handelns, das unserer Epoche allein angemessen und auf der Höhe der historischen Erfordernisse ist, zu einem Abgleiten auf bürgerliche reformistische Positionen. Denn diese dienen mit ihrer vorgespülten weitanschaulichen „Offenheit“ im Sinne des bürgerlichen sogenannten Pluralismus und mittels ihrer neuerlich inthronisierten Verpflichtung auf den kritischen Rationalismus dazu, Integrationen gerade solcher Kräfte

²⁰ J. Somerville Durchbruch zum Frieden. Eine amerikanische Gesellschaftskritik, Darmstadt 1973.

²¹ H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied/Berlin (West) 1967.

²² J. Kuczynski, Das Gleichgewicht der Null. Zu den Theorien des Null-Wachstums, in: Reihe „Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie“, hrsg. v. Manfred Buhr, Heft 31, Berlin 1973.

vorzunehmen, die gegenüber den offenen bürgerlichen Ideologien und politischen Organisationen ihre [118] Negation erklärt haben, die aber noch nicht den in der Konsequenz nächsten Schritt vollzogen haben, sich mit der revolutionären Theorie und Praxis der Arbeiterklasse zu verbünden.²³ Der sich so politisch engagierende kritische Rationalismus versucht deshalb, mit Hilfe seines äußerlichen und inkonsequenten Kritizismus nicht nur der sogenannten „kritischen Gesellschaftstheorie“ nach Art von Marcuse den Boden unter den Füßen wegzuziehen, sondern ebenso – und das erscheint ihm noch lohnender – die antikapitalistisch eingestellte Jugend dem Einfluß der einzig echten Kritik an der Entfremdung, die durch die Theorie und Praxis des Marxismus-Leninismus hervorgebracht wird, zu entziehen. Beachtung verdient dabei auch die Formulierung der Motive und Ziele dieser bürgerlichen reformistischen Apologetik durch T. Parsons. Er weist darauf hin, daß man nicht hoffen darf, die amerikanische Jugend könnte sich mit der bestehenden Lage und mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Vereinigten Staaten identifizieren. Aber er hält es für notwendig, diese Lage als einheitlichen Ausgangspunkt zu nehmen, von dem aus „höhere Ziele“ angestrebt werden können: „Die amerikanische Jugend befindet sich ohne Zweifel in einem Zustand der Gärung. Diese Gärung scheint im ganzen verhältnismäßig genau mit den Erwartungen der Soziologen übereinzustimmen. Sie bringt viele Unzufriedenheiten mit dem augenblicklichen Gesellschaftszustand zum Ausdruck, von denen einige voll berechtigt, andere dagegen von fragwürdiger Gültigkeit sind. Aber die allgemeine Orientierung scheint nicht die einer grundsätzlichen Entfremdung zu sein, sondern eines Bestrebens, zu lernen, ein höheres Niveau der Verantwortung zu übernehmen und sich ‚einzufügen‘ – nicht im Sinn passiver Konformität, sondern im Sinne einer Bereitschaft, innerhalb des Systems zu arbeiten und nicht in grundsätzlicher Opposition zu ihm. Die Zukunft der amerikanischen Gesellschaft und der zukünftige Platz dieser Gesellschaft in der Welt scheinen für die amerikanische Jugend im wesentlichen eine Herausforderung darzustellen. Um dieser Herausforderung gewachsen zu sein, durchläuft sie augenblicklich einen Prozeß intensiver psychologischer Vorbereitung.“²⁴ Im Mittelpunkt dieser Absichten und als Zielpunkt entsprechender ideologischer Beeinflussung und politischer Lenkung steht die „Harmonisierung des Systems“ und die dazu als Voraussetzung [119] für notwendig erachtete Erzeugung von Verhaltenstypen, die als systemfestigende Integrationsmomente und störungsfreie Konfliktlösungen neue „produktive“ Potenzen für die Macht und Herrschaft der Monopolbourgeoisie freilegen. Diese Konzeption definierte Donald A. Schon treffend als „dynamischen Konservatismus“.²⁵ Seine Natur kann man auf folgende Weise charakterisieren:

- a) das Hauptmerkmal des modernen Zeitalters ist der „technologische Wandel“ im Sinne technologischer Neuerungen und ihres Eindringens in das Leben der Gesellschaft;
- b) es ist notwendig, „Institutionen“ zu erfinden, die „selbstlernende Systeme“ sind, das heißt Systeme, die fähig sind, ihre eigene „ununterbrochene Transformation zu übertragen“;
- c) es handelt sich hier nicht um eine bloße „Resistenz dem Wandel gegenüber“, sondern eher um eine Tendenz, „um die Erhaltung der eigenen Identität zu kämpfen“, was mit anderen Worten bedeutet, die Komplexität und „Tiefe des dynamischen Konservatismus des Systems im Zuge seiner Veränderung zu erfassen“. Es versteht sich, daß Veränderungen nur soweit erlaubt sind, als das Wesen des gesamten Systems nicht gefährdet wird. Als Beispiel erwähnt man eine Geschäftsfirma, die sich erfolgreich entwickeln soll, ohne daß sie dabei ihre eigene Identität zerstört. Daraus zieht man verallgemeinernde Schlüsse für das Funktionieren des sozialökonomischen und politischen Systems: Sobald der Staat zu einem „selbstlernenden System“ wird, entsteht ein Bedürfnis, „institutionelle Prozesse zu entwerfen und in das Leben einzuführen, mit deren Hilfe man ununterbrochen neu auftretenden Problemen die Stirn bieten kann und kontinuierlich alte Strukturen zu entfernen fähig“ sei.²⁶

Die „Theorie“ des „dynamischen Konservatismus“, die auf der Vorstellung von einer systematischen Selbstregulierung des Monopolkapitalismus, in diesem Fall von einer evolutionären Bewältigung

²³ G. Lührs u. a. (Hrsg.), Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie. Mit einem Vorwort von Helmut Schmidt, Berlin (West)/Bonn-Bad Godesberg 1975.

²⁴ T. Parsons, Sozialstruktur und Persönlichkeit, Frankfurt (Main) 1964, S. 229.

²⁵ D. A. Schon, Beyond The Stable State, New York 1971.

²⁶ Program on Technology and Society 1964-1972. Harvard University, Cambridge 1972, S. 196 ff.

seiner Konflikte, beruht, wurde verhältnismäßig schnell von den bürgerlichen Ideologen aus den USA übernommen und auf Westeuropa übertragen. Dort fand diese Konzeption rasche Ausbreitung und ihre eigene, man kann sagen „nationale“ Schattierung in Übereinstimmung mit den „nationalen Traditionen“. Die Ursache dafür ist jedoch nicht in der US-amerikanischen Herkunft zu suchen, sondern in der klassenmäßigen Funktion und dem Inhalt dieser Theorie. Ihre fran-[120]zösische Variante umriß Edgar Morin.²⁷ Der Kernpunkt seines Artikels ist die Analogie des konservativ-dynamischen Systems, das jedoch von Morin „hyperkomplexes“ System genannt wird. Was bedeutet hyperkomplexes System?, fragt Morin und antwortet: „Es ist ein System, das die Zwänge dadurch mildert, daß es seine eigene Organisationsfähigkeit und besonders die Fähigkeit, sich selbst zu verändern, steigert.“²⁸

Was entspricht hier der Wirklichkeit? Wie es gewöhnlich bei bürgerlichen Sozialtheorien der Fall ist, kann auch Morins Konzeption von der gegenwärtigen Gesellschaft als hyperkomplexes System nicht nur dummes Gerede sein. Sie beinhaltet selbstverständlich auch einige Momente, die auf einzelne Teilaspekte und Änderungen der Gesellschaft in den letzten zehn Jahren hinweisen. Morin macht zwischen der komplexen und der hyperkomplexen Gesellschaft einen Unterschied. Komplexität bedeutet eine ganz bestimmte Programmiertheit, eine starke Hierarchisierung und strenge Spezialisierung der konstituierenden Elemente. Aus diesem komplexen Typ der Gesellschaft entsteht nach Morins Überlegung eine Gesellschaft vom Typ eines hyperkomplexen Systems, das nach seiner Meinung einer Abschwächung oder Ebnung unnachgiebiger Prinzipien im Programm, in der Hierarchisierung und in der Spezialisierung entspricht. Dies alles wird zugunsten der Strategie der methodischen, schöpferischen und erfinderischen Strukturen, der funktionalen Mehrwertigkeit und des Polyzentrismus bei der Kontrolle und Annahme von Beschlüssen gemacht. Zu dem rationalen Moment der Problematik, die nach Morin in der Komplexität und Hyperkomplexität besteht, kehren wir noch zurück. Wir verweisen hier nur auf die ideologische Funktion seines Artikels, die den Kern des Ganzen bildet. „Die hyperkomplexe Organisation“, schreibt Morin, „ist zur Erhaltung ihrer eigenen Identität im Prozeß des Wandels ausgerichtet, was ihr nicht nur neue Eigenschaften zu erwerben, sondern auch permanentes Risiko in Kauf zu nehmen ermöglicht. Sie appelliert ununterbrochen an die neuerscheinenden Kräfte der Reorganisation, und eben deswegen bedarf sie eines entsprechenden Maßes von Desorganisation.“²⁹

Morin stellt sich – ähnlich den amerikanischen bürgerlichen Reformisten – ein System der „modernen Gesellschaft“ vor, das in der Lage sein würde, alle „neuen Erscheinungen“ zu assimili-[121]lieren, die sowohl von außen als auch von innen als Ergebnis der Wirkung der eigenen Antagonismen auftreten.

Morin stellt diese Frage offenbar im Zusammenhang mit der Problematik der Lebensweise, da die hyperkomplexe Organisation angeblich vor allem zur Entstehung neuer Werte und zur Befriedigung neuer Bedürfnisse bei Wahrung der Identität des System beitragen soll. Auch Morin sieht die sich vertiefende Kluft zwischen der romantischen Nostalgie des Neoarchaismus und dem „revolutionären Suchen nach dem neuen Leben und der Gesellschaft“; doch er findet eine geeignete Position, weil wie er sagt – „zwischen diesen beiden Polen eine reformevolutionäre Möglichkeit existiert“.³⁰

Um noch die letzten Zweifel zu beseitigen, konstatiert Morin, daß sich eigentlich die „... Theorie der Hyperkomplexität mit der Evolutionstheorie identisch“ darstellt.³¹

Auf diese Weise hat die französische Variante des dynamischen Konservatismus hier die „richtige“ goldene Mitte gefunden. Doch das ist im wesentlichen ein absurder Kompromiß, der gleichzeitig die utopische Fortsetzung des Erbes von Rousseau befürwortet. Dabei werden aber sowohl die damalige romantische, antizivilisatorische Empörung Rousseaus über die am Ufer des Genfer Sees rauchenden Fabrikschornsteine als auch die logische Fortsetzung seiner revolutionären Ideen im Programm der jakobinischen Fraktion im Komitee des gesellschaftlichen Wohls abgelehnt.

²⁷ E. Morin, *L'écologie de la civilisation technicienne*. in: *Une nouvelle civilisation? Hommage à Georges Friedmann*, Paris 1973.

²⁸ Ebenda, S. 50.

²⁹ Ebenda, S. 52.

³⁰ Ebenda, S. 73.

³¹ Ebenda, S. 53.

Von der Tatsache, daß der dynamische Konservatismus jetzt eine wahrhaft internationale politisch-ideologische Erscheinung der Monopolbourgeoisie ist, die eine typische Art und Weise des gegenwärtigen bürgerlichen Denkens erkennen läßt, zeugt in gewissem Sinne auch eine „gemäßigte“ westdeutsche Variante – der kritische Rationalismus. Hier bildet sich in Anlehnung an einige Traditionen in der Geschichte des bürgerlichen Denkens in Deutschland eine eklektische Konzeption heraus, die angeblich sowohl den autoritären Traditionalismus als auch den antiautoritären Radikalismus überwindet. Wenn Lukács seinerzeit annahm, daß die entscheidenden Entwicklungstendenzen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie der „Zerfall der Vernunft“ und der völlige Übergang zum Irrationalismus sind, korrigiert die Konzeption des kritischen Rationalismus in gewissem Maße diese Voraussetzung von Lukács. [122] Es handelt sich darum, daß der kritische Rationalismus eine bürgerliche Rehabilitation einer amputierten Vernunft anstrebt, die als „Rationalität ohne Vernunft und Skrupel“ aber tatsächlich im krassen Gegensatz zu den Traditionen des Humanismus der bürgerlichen Aufklärung steht. Sie ist diesmal sowohl gegen die dogmatische Denkweise gerichtet, die z. B. von Hans Albert als „bewußter Konservatismus“ bezeichnet wurde, als auch gegen eine andere antipositivistische Variante der Aufklärung – die der Frankfurter Schule –, die im Lichte dieses kritischen Rationalismus nur scheinbar ein Kontrastelement ein und derselben – nämlich der irrationalen – ideologischen Matrize ist.

Ein wesentliches Problem hierbei ist wiederum das Bestreben, eine solche Interpretation und Dynamisierung des Systems zu finden, die einen „realen“, auf der Wissenschaft basierenden Weg „zwischen Revolution und Resignation“ freilegen würde. Als Grundlage des kritischen Rationalismus dient ein am naturwissenschaftlichen Denken orientierter positivistischer Denkstil, der mit der Kantischen Auffassung der Aufklärung als „Basis des modernen Weltbildes“ eklektisch verbunden ist. Er soll die Grundlage für eine „rationale Politik – eine Politik der praktischen Vernunft“ bilden. Deshalb wird hier die Vermittlung von Theorie und Praxis im Rahmen der bürgerlichen Interessen betont. Die Politik bezeichnet Albert als die Kunst des Möglichen und als Wahl zwischen „realisierbaren Alternativen“, womit das Prinzip der „Realisierbarkeit“ ein unverkennbares pragmatisches Bedingungsgefüge nach sich zieht. Dieses ganze komplizierte Gewirr von Prädispositionen der neueren bürgerlichen Sozial- und politischen Wissenschaften und ihrer methodologischen Erstarrungen sowie der losen Verbindung zu einigen Elementen der deutschen philosophischen Tradition – besonders des Neukantianismus und der Lebensphilosophie – läßt einen „dynamischen“ Konservatismus entstehen, der seine Modernität dadurch zu unterstreichen und seine reaktionäre Verpflichtung dadurch zu verschleiern hofft, daß er im Namen eines angeblich fortschrittsoffenen „liberalen und sozialen Reformismus“ auftritt. In diesem Sinne schreibt Albert: „Das führt ... zu einer Auffassung, die weder die Konservierung bestehender Ordnungen und Zustände um jeden Preis noch die totale Umwandlung der Gesellschaft mit allen Mitteln im Sinne der [123] Ideale einer Gruppe als vernünftige Zielsetzung anerkennen kann, sondern vielmehr eine schrittweise Umgestaltung des sozialen Lebens für erstrebenswert hält, bei der auf die tatsächlichen Bedürfnisse, Wünsche und Zielsetzungen aller Mitglieder der Gesellschaft nach Möglichkeit Rücksicht genommen und das vorhandene Wissen für die Situationsanalyse und die Entwicklung von Programmen ausgenutzt wird.“³²

Der kritische Rationalismus tritt gleichsam gegen die Illusion einer vollkommenen Gesellschaft auf. Die Natur dieses für Positivisten eigentlich nicht typischen „Kritizismus“ ist apologetisch. Er ist der Ansicht, daß die „Fehlbarkeit menschlicher Vernunft“ völlig unvermeidliche politische Konsequenzen nach sich zieht, mit denen auch Mängel der gesellschaftlichen Struktur verbunden sind. Ähnlich wie in der Wissenschaft gibt es im sozialen und politischen Leben nach Meinung Alberts keine perfekten Lösungen. Deshalb muß man ein für allemal zur Kenntnis nehmen, daß es überall „unvollkommene Lösungen der sozialen Probleme“ gibt, die immer für Kritik und Überprüfung offen sein sollen. Ähnlich wie Schon und Morin betont Albert in diesem Rahmen auch die wichtige Rolle von Institutionen, die – wie er sagt – „so zu gestalten“ sind, „daß in ihnen Kritik möglich ist und effektiv werden kann“. Genauer gesagt, strebt er – wie zu erwarten – keine echte Kritik an, sondern „eine wirksamere Institutionalisierung von Kritik und Kontrolle der Herrschaft unter Aufrechterhaltung der

³² H. Albert, Plädoyer für kritischen Rationalismus, München 1971, S. 69 f.

Möglichkeit, erfolgreich zu planen und zu entscheiden ...“³³ Hier zeigt sich der bürgerliche Rationalismus als Mittel der Reform und der Transformation des traditionellen „liberalen Jahrhunderts“ in eine „postindustrielle Gesellschaft“, in der die „sozial-technologische Phantasie“ und die „Planung“ eine bedeutend größere Rolle als in der Vergangenheit spielen würden. Das ist demnach der Versuch einer mechanischen Anwendung des Descartes-Galileischen Typs von Wissenschaftlichkeit in der Gesellschaft, die man als echten Gegensatz zur romantisch-utopischen Vorstellung von der Wissenschaft bezeichnen kann, welche vorwiegend als „Anklage und als Appell“ aufgefaßt wurde.

Diese Oszillation zwischen den gegensätzlichen Polen der heutigen bürgerlichen Auslegungen der wissenschaftlich-technischen Phänomene ist auch bei einer genaueren Betrachtung der unterschiedlichen Standpunkte zu der Problematik bemerkbar, [124] die in letzter Zeit immer öfter als „Qualität des Lebens“ bezeichnet wird.

Die Beharrlichkeit und Heftigkeit, mit der diese Problematik diskutiert wurde und wird, zeigte sich anfangs im bürgerlichen Bewußtsein als Kritik am Zivilisationsprozeß. Einen wichtigen Schwerpunkt und eine Ursache für ähnliche Kritiken an den sogenannten Zivilisationsgefahren kann man beispielsweise schon in den 20er und 30er Jahren unseres Jahrhunderts bei kleinbürgerlichen philosophischen Überlegungen finden, wie sie besonders in Deutschland um die sogenannte kritische Theorie von Horkheimer und Adorno entstanden.³⁴ Ein zentraler Punkt dieser als „Kulturkritik“ auftretenden Richtung war die Meditation über das „entfremdete Leben“ und den utopisch gedeuteten „totalen Menschen“. Eine nicht unbedeutende Komponente dieser Konzeptionsbildungen war der Versuch, Teile des Marxismus mit der Freudschen Psychoanalyse zu verbinden. Derartige Versuche einer Symbiose von Marx und Freud sind – obgleich ihre Fehlschläge bekannt waren – in der jüngeren Vergangenheit bevorzugt von Revisionisten aufgegriffen worden. Diesem bürgerlichen Modernismus, Freud in den – zuvor schön verstümmelten – Marxismus zu „integrieren“ bzw. einen gänzlich falsch verstandenen und interpretierten Marxismus durch die Psychoanalyse „anzureichern“, verfiel auch Robert Kalivoda.³⁵ So verstand er z. B. die Auffassungen von Marcuse als „Gipfel der Bestrebung zu einer gegenseitigen Integration von Marx und Freud“ und wertete dies als durchaus positiv.³⁶ Nun zieht Kalivoda aus der Erörterung dieser Fragen durchaus keine Erkenntnisse dergestalt, daß der Marxismus-Leninismus einer „Ergänzung“ durch die bürgerliche Ideologie absolut nicht bedarf. Selbst neue Einsichten in die biopsychischen Seiten der menschlichen Persönlichkeit bleiben aus. So tragen die an Marcuse orientierten Positionen auch nicht zu einer schöpferischen Entfaltung der marxistisch-leninistischen Philosophie bei. Dafür gelangte Kalivoda auf Grund seiner eklektischen Mischung von Marcuse, Reich, Fromm, Teige, Bronk und anderen zu einigen politischen Standpunkten, die schon seit Jahrzehnten zu den pseudoradikalen und formell „antibürokratischen“ und „antiautoritären“ Angriffen der bürgerlichen Ideologen gegen den Marxismus-Leninismus und den realen Sozialismus gehörten. Kalivoda wiederholt die verworrene und einzig und allein der Diskreditierung der Kommunisten dienende Behauptung, daß „die revolutionäre Aggression, die die Emanzipation des Menschen erstrebt“, nicht „weniger libidinös beladen ist als diejenige Aggression, welche das Instrument sozialer Unterdrückung ist“.³⁷

Der wesentliche Sinn dieser freudistischen Phraseologie ist zweifellos politisch und ideologisch eindeutig antisozialistisch: „Es handelt sich hier schließlich und endlich um das Problem der Aggressivität im Sozialismus“, schließt Kalivoda sein Kapitel zu „Marx und Freud“. „Es ist klar, daß die soziale Aggression, die Tendenz zur gesellschaftlichen Unterdrückung auch in einer Gesellschaft in Erscheinung treten wird, die auf sozialistischem Eigentum beruht. Die zweifellos optimale Form der Aggressivität im Sozialismus wäre ihre maximale Verlagerung in eine permanente und auf Emanzipation ziehende Gegenaggression, die die zur gesellschaftlichen Unterdrückung in sozialistischen

³³ Ebenda, S. 72.

³⁴ Die „Frankfurter Schule“ im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Dialektik und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Frankfurt (Main) 1970 und Berlin 1971.

³⁵ R. Kalivoda, Die moderne geistige Wirklichkeit und der Marxismus, Praha 1967, S. 76 f.

³⁶ Ebenda, S. 76 f.

³⁷ Ebenda, S. 81.

Formen führenden aggressiven Neigungen zu neutralisieren fähig wäre.“³⁸ Nur politische Naivlinge können übersehen, daß der Aufruf zur „Gegenaggression“ bereits mit der Konterrevolution schwanger geht. Damit dies aber auch von denen, die Kalivoda für die „Gegenaggression“ mobil machen will, auf keinen Fall überhört wird, wendet er sich nochmals gegen die sozialistische Staatsmacht – bei ihm mit der Vokabel „Etatismus“ belegt – und deklariert, daß „die asoziale Unterdrückungsfunktion in *jeder* Form gesellschaftlicher Organisation auftaucht“, weil sie aus den „primär biopsychischen Neigungen des Menschen“ entspringe und diese im „bürokratischen Staat“ ihre notwendige Ausprägung erfahren.³⁹

Von den wesentlichen, den Prozeß des sozialen Fortschritts der Menschen bewußt und planmäßig gestaltenden Funktionen und Aufgaben der Institutionen und Organisationen der sozialistischen Gesellschaft findet man bei Kalivoda dafür kein Wort. Auch an die Rolle des wissenschaftlich-technischen Fortschritts in Verbindung mit den Vorzügen des Sozialismus verschwendet Kalivoda nicht einen Gedanken; so läßt er einen wesentlichen Bereich der Entwicklung des freien Menschen und seiner Garantien durch die reife sozialistische Gesellschaft bewußt unreflektiert. Auch darin erweist er sich als treuer Epigone seiner „Autoritäten“.

Der bürgerliche Kulturkritizismus, der auf die verschiedensten sozialen Erscheinungen und Bereiche in der kapitalistischen [126] „Ordnung“ ideologisch-theoretisch reagierte, hat die unterschiedlichsten soziologischen (Mills, Gouldner, Horowitz), philosophischen (Heidegger, Fromm, Marcuse) und psychologischen (Mitscherlich, Horn) Konzeptionen hervorgebracht, die auch vom politischen Standort her äußerst differenziert sind. Ein ständig wiederkehrender Bezugspunkt ist jedoch die Erörterung der Lebensweise und Lebensmöglichkeit des Menschen angesichts des gewaltigen Einflusses, den die Technik auf die zivilisatorischen Grundlagen nimmt. Das reicht von Adorno und Horkheimer – als den Ahnen „radikaler“ Kulturkritik – bis zu den „Modernen“ der neueren Sozialtheorie.⁴⁰ Eine Vielzahl von bürgerlichen sozialwissenschaftlichen Disziplinen wurde gemäß dem „kritischen“ Selbstverständnis ihrer Vertreter deshalb mit dem schmückenden Attribut „kritisch“ versehen: kritische Soziologie, kritische Konflikt- und Friedensforschung, kritische Politikwissenschaft usw. usf.

Vielen dieser „kritischen“ – meist kleinbürgerlichen – Stimmen ist gemeinsam, daß sie eine Gefahr sehen, die durch eine „technisierte Gesellschaft“ und durch die Unterwerfung des Menschen unter den „Dienst der instrumentalen Rationalität“ heraufbeschworen wird, weil sie zu einer Zerstörung der humanistischen Werte führe.⁴¹ Diese Gefahr führe vor allem zu einem Verlust der „Würde des persönlichen verantwortlichen Verhaltens“, weil die Verantwortlichkeit auf eine technische und scientistische Elite übertragen werde, die ihre Macht mit Hilfe des „technologischen Kalküls des social engineering“ ausübt, was als „moralisch zweifelhaft und für den durchschnittlichen Bürger undurchschaubar“ (Stanley) gewertet wird. Stanley analysiert so den Einfluß dieser im Grunde pessimistischen Strömung auf philosophischem, linguistischem, soziologischem und sozialpsychologischem Gebiet. Danach seien folgende Aspekte zu beachten:

Auf philosophischem Gebiet vollziehe sich die intellektuelle Entwicklung seit dem 17. Jahrhundert als Meinungsstreit oder als Versuch, eine Synthese zwischen dem Bestreben – ähnlich Hegel –, die ganze Welt in Geist umzuwandeln, und den Bestrebungen herzustellen, die für den Zusammenschluß von Geist und Materie plädieren, so wie dies die Philosophie des radikalen Behaviorismus anstrebt. Die cartesianische Tradition der Auffassung der Objektivität ist nicht adäquat genug zur Erläuterung der „inneren“ (moralischen, emotionalen, ästheti-[127]schen) Erfahrungen der Menschen. Von hier stammt angeblich die vorherrschende Tendenz, die eine Unterwerfung des „Menschlichen“ unter das „Materielle“ anstrebt. Diese Tendenz könne man hauptsächlich auf dem Gebiet der Werte feststellen, wo sich eine äußerst positivistische Weltanschauung breitgemacht habe, die die Wertorientierung als etwas äußerst Ungenaues, Unobjektives wie Unwissenschaftliches und rein Privates auffaßt. Hier

³⁸ Ebenda, S. 86.

³⁹ Ebenda, S. 101.

⁴⁰ Th. W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt (Main) 1964; M. Stanley, Technology and its Critics, in: Program on Technology and Society 1964-1972. Harvard University.

⁴¹ Ebenda, S. 225.

liegt die Ursache für die „Zersetzung“, die darauf gerichtet ist, die Moral auf die Ebene flacher Phrasen sinken zu lassen und die Menschen nur auf eine Nachahmung der „Reichen“ zu orientieren.⁴²

Diese Tendenz sei auch auf sprachlichem Gebiet zu verzeichnen, wo im Alltagswortschatz immer häufiger Sätze wie folgende zweifelhafte Anwendung fänden: „Der Mensch ist eine Maschine“, „Rechenmaschinen können denken“, „die Gesellschaft ist ein Organismus“, den Menschen kann man als „energetisches System“ auffassen usw. Eine derartige Terminologie entspreche der Einfügung des Menschen in das Objekt der Mechanik, der Biologie oder der Kommunikationstheorie, wodurch die Experten auf diesen Gebieten über beträchtliche Manipulationsmittel gegenüber den „nicht sachverständigen Massen“ verfügen.

Vom soziologischen Standpunkt aus erscheine das Leben in der „technischen Gesellschaft“ als eine untergeordnete, äußerst starke Spezialisierung. Damit sei die Tendenz verbunden, die menschlichen Persönlichkeiten (ihre Qualitäten, Fähigkeiten, moralischen Werte und die ihnen eigene Macht über ihr Schicksal) nur mit Funktionen in der sozialen Struktur gleichzusetzen. Der Entwicklungsgrad dieses Gesellschaftstyps ist nach Stanleys Meinung durch eine wachsende Anzahl an kompetenten Experten in der „Interpretation der Realität“ gekennzeichnet.

Der Gegensatz hierzu sei eine Gesellschaft, in der das Volk folgende Fragen untersuche und zu verstehen in der Lage sei: 1. Wie kommt der Experte zu seinem teilweisen und spezialisierten Weltbild? 2. Was gibt es für Wertkriterien für die Experten? 3. In welchem Grade ist das Denken der Experten an Phantasien und Vorurteile gebunden, die für das menschliche Denken allgemein charakteristisch sind?

Schließlich betrifft die Kritik am Leben in der „technischen Gesellschaft“ auch das sozialpsychologische Gebiet. Es handle [128] sich hier – so Stanley – vor allem darum, daß in allen Bereichen des menschlichen Lebens ein technisches Vokabular und ein Informationscharakter vorherrschen, die für die Mehrheit der normalen Bürger unverständlich sind. Die Reaktion auf diesen Mystifikationsprozeß ist nach Meinung Stanleys Stillschweigen oder Apathie. Protestformen sind hier ein stilisierter Zynismus, Flucht in die innere Welt, die der Flucht aus den Städten in die Randgebiete ähnelt, die Verweigerung der Teilnahme an den Lösungen sozialer Probleme, die freiwillige Unwissenheit (Abwendung von Erkenntnissen, die zu einer Veränderung beitragen könnten), das Streben nach Veränderung durch Sabotage oder eine einmalige Revolte, die gegen das „Establishment“ und gegen „Autoritäten“ allgemein gerichtet sei. Diese Art von Gesellschaftskritik als „Servomechanismus“, der immer in der Lage ist, sich dem sozialen und natürlichen Milieu anzupassen, ist eine charakteristische, aber nichtsdestoweniger utopische und romantische Reaktion auf die theoretischen und praktischen Entwicklungen im staatsmonopolistischen Kapitalismus. Dieser versucht, um seine Herrschaft zu erhalten, das ganze System der Natur- und technischen Wissenschaften, aber auch verstärkt der Gesellschaftswissenschaften in dieses Ziel einzubeziehen. Die von den kleinbürgerlichen Ideologen zur allgemeinen Weltanschauung mit allgegenwärtigem Gültigkeitsanspruch hochstilisierte „Kulturkritik“, die in Wahrheit einer Utopie der Anti-Gesellschaft war, sollte jedoch durch bestimmte soziale Bewegungen auf ihre Grenzen hingewiesen werden. Denn im Rahmen der radikalen Studentenbewegungen am Ausgang der 60er Jahre traf die Proklamation vom Aufstand gegen die Autoritäten die inzwischen zu Autoritäten emporgewachsenen „theoretischen Väter“ in ihrem Anspruch, mit den verschwommenen Zielen immerhin klarere Wege der Protestbewegung gezeichnet zu haben. „Tod den Soziologen!“ – das war das Inkasso früherer geistiger Idole dieser Proteste.⁴³ Ein positives Moment der Niederlage dieser „Bewegung“ war die teilweise Ernüchterung von der Illusion bezüglich dieser früheren Idole und das partielle Erkennen des kleinbürgerlichen Klassenwesens der kulturkritischen Ideologie.⁴⁴ Dazu gehörten vor allem die Negierung der revolutionären Mission der Arbeiterklasse zum Sturz des Kapitalismus, die Negierung der welthistorischen Rolle des realen Sozialis-[129]mus, vor allem der Erfolge der Länder der sozialistischen Staatengemeinschaft in dem weltweiten revolutionären Prozeß,

⁴² Ebenda, S. 228.

⁴³ Quelle Université? Quelle Société? Textes réunis par le Centre de regroupement des informations Universitaires, Paris 1968, S. 148.

⁴⁴ Dazu die Hefte Nr. [4](#), [5](#), [6](#), [10](#), [17](#), [21](#), [43](#) der Reihe „Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie“, hrsg. v. Manfred Buhr, Berlin 1972 ff.

und schließlich das Unverständnis gegenüber der internationalen Kraft des Marxismus-Leninismus, sofern es sich nämlich um die Rolle der kommunistischen Parteien in der revolutionären, antimonetaristischen und antiimperialistischen Arbeiterbewegung handelt.

Diese Momente waren auch deshalb hier anzuführen, weil sie eine wichtige Rolle bei der kritischen Analyse einiger Konzeptionen des Lebensstils spielen. Sie traten in den letzten Jahren unter der Maske des „echten Marxismus“ hervor und sind natürlich nichts anderes als eine romantische und pseudorevolutionäre Karikatur des gegenwärtigen Programms zur Schaffung einer sozialistischen Lebensweise. Man sollte noch hinzufügen, daß das reale Problem der Lebensweise bei einigen rechten und „linken“ Revisionisten mitunter den Charakter einer Flucht annahm und objektiv auf Schritt und Tritt eine antirevolutionäre Funktion erfüllte. Ein eindrucksvoller Beweis dafür ist z. B. H. Lefèbvre, der in seinem Kampfprogramm der „Anthropen“ gegen die „Kybernanthropen“ – angeblich der Kern der Widersprüche unserer Zeit – zum Ausdruck bringt, daß ihm bezüglich der so gedeuteten Widersprüche der gegenwärtigen Epoche als ein „heilendes“ Modell „eher eine bestimmte Lebensweise denn eine philosophisch-wissenschaftliche Theorie“ vorschwebt.⁴⁵

Nach Meinung Lefèbvres wird der „Anthropos“ als Verkörperung echter Humanität und als einziger, gesetzmäßiger Erbe der revolutionären Traditionen immer auf dem Felde der Logik, auf dem Felde der technischen Vervollkommnung und auf dem Gebiet der Funktion und der Struktur geschlagen werden. Er erringt aber letztlich „den Sieg mit Hilfe des Stils“. Dieses Programm, das als Weg zur Freiheit des Menschen mit Hilfe des Lebensstils empfohlen wurde, ist jedoch utopisch, weil es faktisch weder zum Sturz der den Menschen unterdrückenden Kräfte noch zu einer neuen, humaneren Lebensweise führt.

Welches sind seine Hauptfehler? Das ist vor allem eine undialektische Gegenposition vom neuen Leben, das als reine Idee aufgefaßt wird, mehr noch als Traumbild und Versuch seiner Realisierung in Formen, die als Ergebnis der „Umsetzung des Programms“ in das „System“ die ursprünglichen „idea-[130]len Projekte“ diskreditieren. So stellt das „System“ das Haupthindernis bei der Errichtung eines neuen, echten Lebens dar. Natürlich ist damit nicht das konkrete System des Monopolkapitalismus, sondern ein beliebiges soziales System gemeint. Diese Darstellung hat mindestens zwei Fehler.

Erstens: Die Überwindung eines beliebigen Systems, folglich auch des Systems des Monopolkapitalismus, hat stets eine neue gesellschaftliche Ordnung zur Folge. In der Praxis bedeutet das, daß sich im Kampf gegen die organisierte Kraft und die internationale Integration der Monopole nur die organisierte Kraft der internationalen Arbeiterbewegung behaupten kann. Ebenso kann das „System“ des technisch entwickelten Monopolkapitalismus nur durch ein „System“ bezwungen werden, das planmäßig ein Programm der organischen Verbindung der Errungenschaften der wissenschaftlich-technischen Revolution mit den Vorzügen des Sozialismus durchführt. Ferner entspricht es nicht der Wirklichkeit, daß das „System“ „verhängnisvolle Keime“ der „Entfremdung“ in sich birgt, weil sich zum Beispiel das System des Sozialismus in jeder Beziehung von den vorangehenden „Systemen“ unterscheidet.

Zweitens: Eine romantizistische Betrachtung des marxistisch-leninistischen Programms der Schaffung der sozialistischen Lebensweise offenbart ein grundsätzliches Unverständnis gegenüber dem realen Sozialismus, hinter dem sich ein noch tieferes Unverständnis gegenüber der wahrhaft revolutionären Natur und dem Prozeß der Verwirklichung der historischen Mission der Arbeiterklasse verbirgt. Aus diesen Fehleinschätzungen heraus entsteht das, was dann die kleinbürgerlichen Ideologen in Selbstbemitleidung als „tiefe Enttäuschung“, „unendliche Traurigkeit“ oder „fatalistische Flucht in die innere Emigration“ bezeichnen. In Wirklichkeit handelt es sich jedoch um das Fehlen von klaren Klassenpositionen des kleinbürgerlichen Intellektuellen, der es als „freischwebende Intelligenz“ vermeiden möchte, sich auf die Positionen des revolutionären Proletariats zu begeben, weil dies Entschiedenheit, Grundsätzlichkeit, Treue und Disziplin im revolutionären Denken und Handeln erfordert. Zur Selbstrechtfertigung zeichnet man dann ein mystisches Bild von der Arbeiterklasse, verleumdet sie und ihre Ideologie. So auch Lefèbvre: „... das Proletariat erwies sich als unfähig, die

⁴⁵ H. Lefèbvre, *Position – contre les technocrates*, Paris 1967, S. 230.

Geschichte – oder die Vorgeschichte des Menschen – zu unter-[131]brechen; es hat auch kein neues Leben verwirklicht und somit der Entfremdung kein Ende bereitet.“⁴⁶

In der Entstellung des tatsächlichen Zusammenhangs bietet man dann dem „enttäuschten Intellektuellen“ – wovon enttäuscht, wäre zu fragen – eine „Alternative“ an, die sich als angeblich von der Arbeiterklasse verfolgtes Ideal und konstituierte Realität einer „bürgerlichen Gesellschaft ohne Bürgertum“ herausstellt. Diese „Alternative“ müsse man natürlich ablehnen, weil man ja gegen den „Exzeß des Konsumententums“ und gegen die „Hypertrophie des politischen Etatismus“ zu Felde ziehe.⁴⁷ Im Klartext: Gleichsetzung von kapitalistischem und Konsumtions-Fetischismus mit sozialistischer Befriedigung der Bedürfnisse der Werktätigen; Gleichsetzung der Diktatur der Monopolbourgeoisie und ihres Bürokratismus mit der Diktatur des Proletariats und seiner sozialistischen Demokratie; ergo: Verfälschung der Wirklichkeit ausschließlich zum Nutzen der Feinde des Sozialismus und des sozialen Fortschritts der Menschheit.

Die marxistisch-leninistische Auffassung von der Lebensweise basiert – wie schon nachgewiesen – auf der Auffassung über den gesellschaftlich bedingten Charakter der Arbeit als dem wesentlichsten Faktor. Damit im Zusammenhang steht auch die Verbindung von Produktionsweise und Lebensweise, desgleichen ihre Betrachtung als ein Kriterium des Fortschritts der Gesellschaft und der Emanzipation der Persönlichkeit des Menschen, der revolutionären Entwicklung der Produktivkräfte und ihrer Gestaltung der Produktionsverhältnisse. Die Gegner des realen Programms der Schaffung einer sozialistischen Lebensweise bezeichnen dies als „antipoetischen“, „freudlosen Aufbau des Sozialismus“ (R. Jakobson), als falschen „Kult“ und als Arbeits-„Ideologie“. Marcuse konstruierte in diesem Zusammenhang eine Diskrepanz zwischen dem realen Sozialismus und der Lehre von Marx, indem er als Ideal des neuen Menschentyps das „Mitglied“ und keineswegs den Erbauer der sozialistischen Gesellschaft bezeichnete. Dies hat wiederum die Negierung der realen vermittelnden Rolle der einzelnen Etappen der Errichtung einer materiell-technischen Basis des Kommunismus als des einzigen historischen Weges zum Ziel, ein Weg nämlich, der über zeitweilige, kombinierte und eo ipso vermittelnde Aspekte der Arbeit zur schrittweisen Verwirkli-[132]chung der allseitig entwickelten Persönlichkeit führt. Eine solche Gegenposition, die den Eindruck erwecken will, diese unvermeidlichen Etappen seien eine Diskreditierung des Ziels, ist im besten Falle das peinliche Zeugnis für eine Verständnislosigkeit der Dialektik der Geschichte.

Hegel analysierte die „Vermittlungskategorie“ vom Standpunkt der Phänomenologie des Geistes; jedoch hat auch diese Analyse – selbstverständlich erst auf die Füße gestellt – eine Bedeutung für das Verständnis der realen Vermittlung in der Geschichte. Hegel warnt vor der Ungeduld, die das Ziel ohne Mittel erreichen will. Er tadelt die oberflächliche Ablehnung der Vermittlung als leeres „Anders-Sein“, eine Negierung, die unhaltbar ist: „Diese (die Vermittlung – d. V.) aber ist das, was perhorresziert wird, als ob dadurch, daß mehr aus ihr gemacht wird denn nur dies, daß sie nichts absolutes und im Absoluten gar nicht sei, die absolute Erkenntnis aufgegeben wäre.“⁴⁸ Einige Leute, die sich im allgemeinen sehr gern auf Hegel berufen, verstehen nicht, daß die Betonung der Vermittlungskategorie im Zusammenhang mit der realen geschichtlichen Entwicklung mutatis mutandis ebenso zu einer oberflächlichen Verurteilung eines beliebigen (notwendigen) Übergangs als eines leeren „Anders-Seins“ fährt. Daraus entsteht logisch die faktische Versöhnung mit dem Schicksal und die Ablehnung der aktiven Durchführung des Übergangs zu qualitativ höheren Entwicklungen der menschlichen Geschichte. Und das geschieht alles unter dem banalen Vorwand, daß das Mittel nicht absolut dem Ziel entspricht, und infolge des Nichtverstehens der Tatsache, daß auf dem Weg zum Ziel ein Mittel benutzt werden muß. Aber es handelt sich hier nicht nur um ein Nichtverstehen Hegels oder ein Nichtverstehen der Dialektik von Karl Marx. Es ist auch ein Angriff auf den realen Sozialismus, der außerdem emotional gefärbt ist, und zwar durch einen gewissen und innerhalb der Renegaten sehr verbreiteten Affekt. Dieser war gegen die eigenen früheren Idole gerichtet, die im Laufe der Veränderung schnell durch neue Idole ersetzt wurden. Von hier ist es nur noch ein Katzensprung zum

⁴⁶ H. Lefèbvre, Introduction à la Modernité, Paris 1962, S. 89.

⁴⁷ Ebenda, S. 92.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, Die Phänomenologie des Geistes, Berlin 1975, S. 21.

Pragmatismus und zur Kasuistik, die im Kampf gegen den realen Sozialismus die Revisionisten mit den „echten“ Antikommunisten verbindet. Lefëbvre faßt in seiner Polemik, die gegen den Sozialismus gerichtet ist, der – wie er behauptet – das ursprüngliche sozia-[133]listische Programm diskreditiere, ebenfalls den sozialistischen Aufbau und die Fünfjahrpläne als „Unglück“ auf, das die „Schrecken der Industrialisierung“ und die Umwandlung des „Marxismus in eine Ideologie“ nach sich zog.⁴⁹ Der ganze Verrat des sogenannten „westlichen Marxismus“ geht aus der Anklage hervor, die im Zusammenhang damit an das revolutionäre Proletariat gerichtet ist, das angeblich weit mehr als die Errichtung eines neuen Lebens anstrebe, nämlich den Industrialismus als totalitäres System über die ganze Welt. Also stehen die Dinge folgendermaßen: dem Leninismus wird ein Vorwurf wegen der nationalen Beschränktheit gemacht, die sich aus der ökonomischen Rückständigkeit des zaristischen Rußlands ergibt. Den Werktätigen der Sowjetunion wird der Mythos des „Aufbaus“ und in letzter Zeit irgendeine Fetischisierung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts vorgeworfen, und das alles deshalb, weil der sozialistische Staat anfangs gezwungen war, die vom Zarismus und dem Bürgertum vernachlässigten historischen Aufgaben zu erfüllen. Heute schafft er die materiell-technischen Bedingungen, die für die Entwicklung der neuen, historisch außerordentlichen Qualität des menschlichen Lebens notwendig sind.

Eine andere Komponente der romantisch-utopischen Kritik des Lebens in der „technischen Gesellschaft“ im allgemeinen und der konkreten Formen der sozialistischen Lebensweise im besonderen ist der kritische Affekt, der gegen das sogenannte Verbrauchertum, gegen eine Einfügung des Lebens in eine „reine Konsumtion“ gerichtet ist. Als ursprüngliches Vorbild dieser „Kritik“ dient Fromm mit seiner generalisierenden Konzeption von der Entstehung eines neuen Menschentyps – der Mensch als Verbraucher (homo consumens). Der „homo consumens“ ist ein bürgerlicher ideologischer Reflex auf einige Beziehungen des Menschen zu den Gegenständen der Konsumtion, die im Kapitalismus, ähnlich der menschlichen Arbeitskraft, in Form einer Ware in eine Reihe mit dem Menschen und heute immer öfter über den Menschen gestellt werden. Dadurch wird – zweifellos in der Absicht, den Menschen durch Konsumtion in die Gewalt zu bekommen – das faktische In-die-Gewalt-Bekommen des Menschen durch den Menschen ausgedrückt. Marcuse stellt dazu fest: „Der phantastische Ausstoß von Dingen und Dienstleistungen aller Art übersteigt jede [134] Vorstellungskraft; aber er beschränkt und entstellt sie in der Warenform, wodurch die kapitalistische Produktion ihre Gewalt über das menschliche Dasein erweitert.“⁵⁰

Die Kritik der kapitalistischen Konsumtion verwandelt sich jedoch bei Marcuse und einigen anderen ihm nahestehenden Autoren allmählich in eine Empörung über die mehr oder weniger sündhafte Genußsucht der Massen, nämlich die der Arbeiterklasse.

Lefëbvre gibt das sowohl natürliche als auch historisch völlig gesetzmäßige Streben der werktätigen Massen nach Erreichen eines höheren Lebensstandards für etwas aus, was angeblich gleichbedeutend ist mit einer Ablehnung der Schaffung eines „neuen Lebens“. Im Zusammenhang damit kritisiert er von „ultralinks“ die revolutionäre Taktik der kommunistischen Parteien in den kapitalistischen Ländern, die eine Verbindung des Kampfes für bessere soziale Lebensbedingungen mit grundlegenden politischen Forderungen der Arbeiterklasse geschaffen haben. Diese Taktik bezeichnet er als „Wohlfstandskult“, der den kommunistischen „linken Flügel“ mit dem monopolkapitalistischen „rechten Flügel“ vereinigt habe und bis auf den heutigen Tag vereinige. Darin sieht er rein sektiererisch eine Untergrabung der politischen Begeisterung für eine antimonopolistische Volksfront. Das verbindet ihn mit einigen extrem – vielfach maoistischen – antimarxistischen Vorstellungen und Dogmen von einem „Kasernenkommunismus“: „Während der Volksfront strebte das Volk ein neues Leben in Freude und Überfluß an. Es erhielt den bezahlten Urlaub, und das war nicht schlecht, es war jedoch sehr verschieden vom spontanen Wunsch der Massen (die nicht so sehr politische Veränderungen – Stärkung oder Absterben des Staates – wollten als einfach das neue Leben).“⁵¹ Von hier aus führt eine direkte Linie zur Verurteilung der „sündhaften Genußsucht“ der Massen in der Gegenwart, die

⁴⁹ H. Lefëbvre, Introduction à la Modernité, S. 78.

⁵⁰ H. Marcuse, Versuch über die Befreiung, Frankfurt (Main) 1969, S. 78 f.

⁵¹ H. Lefëbvre, Introduction à la Modernité, S. 86.

Lefebvre hauptsächlich der Arbeiterklasse zuschreibt: „Man kann befürchten, daß die Arbeiterklasse als solche den Komfort (den bürgerlichen) verallgemeinert, auf ihre Art mit der Langeweile (der bürgerlichen) kämpft, die nivellierte Zivilisation (von der Bourgeoisie nivelliert) differenziert, ohne dennoch einen Lebensstil zu schaffen.“⁵² Für die Werktätigen besteht nach Meinung Lefebvres das neue Leben einfach nur in „Komfort, Wohlstand, einer gut ein-[135]gerichteten Wohnung und Freizeit“. Im Zusammenhang mit dieser falschen Auffassung der Rolle des Wachstums des Lebensstandards im Prozeß der Schaffung einer sozialistischen Lebensweise steht die sektiererische Auffassung der „Kulturrevolution“ als „Einmarsch“, der angeblich eine Verbürgerlichung der Arbeiterklasse im allgemeinen und der gesellschaftlichen Entwicklung in den Ländern der sozialistischen Staatengemeinschaft im besonderen überwindet. Dem liegt wiederum in theoretischer Hinsicht eine völlige Verständnislosigkeit gegenüber der vermittelnden Funktion des Vergnügens und der Konsumtion in der Geschichte und die Negierung der gesetzmäßigen Folge der einzelnen Stufen in der Entwicklung des realen Sozialismus zugrunde. In diesem Zusammenhang entsteht auch ein bestimmter Typ einer „revolutionären Verteidigung“ der „sozialistischen Lebensweise“, die angeblich in gleicher Weise sowohl vom Monopolkapitalismus als auch von irgendeinem sozialistischen „Bürotechnokratismus“ oder „Etatismus“ bedroht wird. Durch eine Kritik am „Verbrauchertum“ wird hier ein Angriff gegen den einzig realen Weg zum Kommunismus unternommen. Unter einem solchen antisozialistischen Aspekt faßt auch P. Fougeyrollas die Kulturrevolution auf. Hinter dem Schleier der Kritik des sogenannten „Konsumismus“ wird hier der einzig reale Weg zum Kommunismus angegriffen, wobei er diesen Prozeß als „die Revolution im Denken, Handeln und die Revolution in der Lebensweise“ charakterisiert, aber diese vor allem durch das Land bedroht sieht, in dem die geschichtlich entscheidendsten Schritte zu der Verwirklichung dieser Revolution unternommen wurden, nämlich durch die Sowjetunion.⁵³

Die Hoffnung auf die Durchführung einer totalen Revolution setzt er in die junge Generation, die angeblich einzig und allein dazu berufen ist, die wissenschaftlich-technische, ökonomische, soziale und politische Revolution mit der psychosexuellen Revolution zu vereinen, wobei sich das alles gegen die angebliche Weltherrschaft der „kapitalistischen Produktionsverhältnisse“ zu richten habe. Fougeyrollas übernimmt dabei die maoistische These von der weltweiten Gefahr durch zwei „Supermächte“ (des Kapitalismus und des „Bürotechnokratismus“). Aber er geht noch weiter als die Maoisten, denn er „kritisiert“ auch den realen Sozialismus, den er für eine Dege-[136]nerierung des Sozialismus oder eine Abweichung von ihm hält, weil es bisher „keine ernsthafte sozialistische Erfahrung“ gebe. Der formale und völlig oberflächliche Hilferuf an Marx und ferner an Freud begleitet die durch Wiederholung kein Gran Wahrheit gewinnenden Phrasen, daß es in der Gegenwart keinen Sozialismus gebe. So werden – wie das bei Renegaten vom Typ eines Fougeyrollas oft der Fall ist –, alle in der Welt existierenden Systeme in pseudoradikaler Manier diskreditiert, unterschiedslos der „totalen“ Negation überantwortet, um auf dieser Grundlage eine revolutionaristische Hülle für die Proklamation des „dritten Weges“ zwischen Monopolkapitalismus und „Zentralismus“, zwischen Imperialismus und Sozialismus zu schaffen. Davon träumen die Renegaten seit jeher.

Zusammenfassend kann man sagen: Die marxistisch-leninistische Auseinandersetzung mit bürgerlichen und revisionistischen Konzeptionen über die Lebensweise nimmt einen festen Platz in der Offensive des Marxismus-Leninismus ein und ist ein fester Bestandteil der ideologischen Klassenkämpfe unserer Zeit. Die Erfahrungen der letzten Jahre bestätigen, daß die Erfolge des Sozialismus auf innen- und außenpolitischem Gebiet für die Ideologen der Monopolbourgeoisie ein hinreichender Grund sind, die von ihnen betriebene ideologische Aufrüstung weiter voranzutreiben. Deshalb ist es notwendig, daß die marxistisch-leninistische Analyse und Kritik der bürgerlichen Ideologie und die Forschungen zur weiteren Entwicklung des Sozialismus ihre Aufgabe in der ideologischen Auseinandersetzung so erfüllen, daß alle Fragen nach der Entwicklung des gesellschaftlichen Fortschritts von den Ideen und von der Praxis des Sozialismus aus beantwortet werden und daß auf allen Gebieten des geistig-kulturellen Lebens der Marxismus-Leninismus offensiv voranschreitet. Denn die Erkenntnisse des dialektischen

⁵² Ebenda, S. 95.

⁵³ P. Fougeyrollas, Marx, Freud et la révolution totale, Paris 1972, S. 390.

Materialismus, der materialistischen Geschichts- und Gesellschaftsauffassung, der politischen Ökonomie und des wissenschaftlichen Kommunismus sind das Fundament einer wissenschaftlichen Weltanschauung und zugleich ein notwendiges Instrument für die revolutionäre Umgestaltung der Welt. Und dieser weltrevolutionäre Prozeß wird nicht um seiner selbst willen geführt, sondern für die freie schöpferische Entfaltung aller Menschen, für ihr Glück, für eine höchstmögliche Befriedigung ihrer materiellen und kulturellen Bedürf-[137]nisse und Interessen im Rahmen der fortgeschrittensten Lebensweise, die die Geschichte der Menschheit in Gestalt des Kommunismus verwirklichen kann.

In dieser Auseinandersetzung handelt es sich nicht bloß um einen Streit von Ideen, sondern um eine Gegenüberstellung von Lebensrealitäten, wobei eben die Vorzüge des Sozialismus die Hauptargumente im gegenwärtigen ideologischen Kampf bieten. Die brennende Aufgabe der Gesellschaftswissenschaften ist es, diese Vorzüge (auch, soweit sie erst keimhaft vorhanden sind) sorgfältig und wahrheitsgemäß zu demonstrieren, herauszuholen und zu fördern. Auf Grund der vorhandenen Untersuchungen kann man jedoch schon heute feststellen, daß sich beim Aufbau der entwickelten sozialistischen Gesellschaft in Abhängigkeit von ihrer organischen Verbindung mit den Errungenschaften der wissenschaftlich-technischen Revolution eine wesentlich neue Qualität der Lebensweise verwirklicht, die sich entsprechend der Stärke dieser Verbindung in wachsendem Maße von dem Leben der Menschen im Kapitalismus unterscheidet und sich innerhalb der sozialistischen Staatengemeinschaft internationalisiert und diese Staaten einander annähert. Die sozialistische Lebensweise wird dabei nicht als reines Ziel aufgefaßt, sondern sie tritt gleicherweise als ein aktives *Mittel* der Verwirklichung des kommunistischen Programms auf. Diese neue Lebensweise erwartet den Menschen nicht irgendwo im Himmel. Sie ist auch keine Gottesgabe. Ebensowenig ist sie zu kaufen oder umsonst zu bekommen. Die wahrhaft neue, sozialistische Lebensqualität entsteht ausschließlich als die Schöpfung der werktätigen Massen, wobei die geschichtliche Aufgabe der Kommunisten darin beruht, durch überzeugende und anziehende Taten Vorbilder der bewußten und selbstbewußten Erweiterung des Raumes der Freiheit und der allseitigen Entfaltung des Menschen zu bieten.