AUFBRUCH IN DIE ILLUSION

WOLFGANG HEISE

Wolfgang Heise: Aufbruch in die Illusion.
Zur Kritik der bürgerlichen Philosophie in Deutschland.
VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften Berlin 1964. 1. Auflage

[5]

Inhaltsverzeichnis[1]

Vorwort 3

KAPITEL I

Zur Fragestellung 4

1. Die Wendung zur Religion 4
2. Die philosophische Reaktionsbewegung in bürgerlicher Philosophiehistorie 8

KAPITEL II

Allgemeine Voraussetzungen 14

1. Hegel und der „Anfang“ der Philosophie 14
2. Zur Kritik der theoretischen Konzeption von Georg Lukács 15
3. Die soziale Bedeutung der materialistischen Gesellschaftsauffassung 19
4. Die Herrschaft der Produktion über die Produzenten als objektive Grundlage des historischen Idealismus 22
5. Geschichte der Philosophie – ein Erkenntnisprozeß 32
6. Idealismus und Religion 43

KAPITEL III

Philosophie des bürgerlichen Praktizismus 54

1. Grundtendenzen der bürgerlichen Philosophie im 19. Jahrhundert in Deutschland 54
2. Die neukantianische Reaktion auf den Materialismus. Modellfall: Cohen 57
3. Die positivistische Reaktion auf den Materialismus 62
4. Neukantianismus und Positivismus als Klassenideologien und ihr Verhältnis zur Religion 68

KAPITEL IV

Zur Herausbildung einer Philosophie der imperialistischen Bourgeoisie 80

1. Über den Anfang einer spezifisch imperialistischen Linie in der bürgerlichen Philosophie 80
2. Klerikale Philosophie 83
3. Philosophisches Krisenbewußtsein als Ausgangspunkt der Konzeptionsbildung 90

KAPITEL V

Erkenntnistheoretische und soziologische Aspekte der Ideologie des deutschen Imperialismus 106

1. Zum Verhältnis von Ideologie und Philosophie 106
2. Allgemeine Grundzüge 111
3. Die imperialistische Ideologie – Negation der gesellschaftlichen Wahrheit 126
   a) Verkehrte Widerspiegelung 126
   b) Über die praktisch erzeugte Mystifikation der gesellschaftlichen Verhältnisse 128
   c) Fixierung der Spontaneität gegen den Prozeß der Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins 134

[1] Seitenzahlen folgen der PDF-Datei.

d) Weltanschauliche und methodologische Konsequenzen 137
4. Zur Krise der bürgerlichen Ideologie 138
5. Über den Destruktionsprozeß der imperialistischen Ideologie 152
6. Zur Methode der Adaption vorsozialistischer Ideologien 157
7. Zur Demagogie in scheinwissenschaftlicher und mystizistischer Form 161
8. Über den Klassencharakter theologischer Argumentationen und die religiösen Züge der hitlerfaschistischen Ideologie 164
9. Der Antikommunismus – Negation der nationalen Lebensinteressen 169
10. Zu einigen Unterschieden zwischen den Mobilisierungsideologien des deutschen Imperialismus in der ersten und der Zweiten Etappe der allgemeinen Krise des Kapitalismus .. 181
a) Zur Ideologie des Hitlerfaschismus 186
b) Zur Ideologie des Bonner Regimes 195

KAPITEL VI

Zur Krise der bürgerlichen Philosophie 213
1. Über das Verhältnis zwischen „Weltanschauungsphilosophie“ und Positivismus 213
2. Idealismus – Klassennorm bürgerlicher Weltanschauung 219
3. Grundlage und Grundpositionen des Krisenbewußtseins 226
4. Die fremde Objektivität 230
5. Verlust der Perspektivgewißheit 238
6. Die Wendung zur Religion – bürgerliche Spontaneität in der Krise 256
7. Tendenz des Übergangs zum objektiven Idealismus 263
8. Irrationalistische Methoden als emotionales Verhältnis zur Wirklichkeit 270
9. Alternative 289

[7]

Vorwort

Diese Arbeit will einige theoretische Probleme der Geschichte und der Kritik der modernen bürgerlichen Philosophie in Deutschland aufwerfen. Sie versucht vor allem, den Gesamtzusammenhang der Entwicklung des philosophischen Denkens als gesetzmäßig zu begreifen. Es soll also nicht die Geschichte der Philosophie dargestellt werden, sondern es werden einige ihrer Zusammenhänge untersucht und theoretische und methodologische Grundfragen geklärt.

Die Konzeption erwuchs aus der Auseinandersetzung mit den Werken von Georg Lukács, soweit sie die Kritik der bürgerlichen Philosophie betreffen. Ich versuche, die Grundfrage der Philosophie in ihrer gesellschaftlichen Funktion und in der Klassenbedingtheit ihrer Beantwortung zu begreifen und von hier aus Ansätze zur erkenntnistheoretischen Analyse der philosophischen Widerspiegelungsprozesse zu gewinnen.

Vom polemischen Ausgangspunkt her erwächst mir zugleich die Verpflichtung, die Anregung und Belehrung, die ich bei aller Kritik aus den Arbeiten von Lukács erfuhr, nicht zu verschweigen, auch nicht, daß gerade die kritische Untersuchung seiner Verzeichnung der Grundpositionen des Marxismus-Leninismus zu produktiver Antwort provozierte. Ob diese Antwort theoretisch zulänglich ist, mag der Leser entscheiden.

In einem geplanten zweiten Band sollen einige Aspekte, die für die Beweisführung wesentlich sind, weiter ausgeführt und die Problemanalyse systematischer entwickelt werden. Das gilt besonders für die Kritik des modernen Positivismus und die geschichtsphilosophische Konzeptionsbildung.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, Hermann Scheler für Anregungen, die mir seine Untersuchungen zur Dialektik von Spontaneität und Bewußtheit vermittelten, zu danken, ebenfalls den Mitarbeitern des Instituts für Philosophie der Humboldt-Universität Walter Jopke und Fritz Kumpf für ihre kritischen Hinweise. Schließlich sage ich meiner Frau Rosemarie Dank für ihre unermüdliche Unterstützung und kritische Hilfe.

[8] Wenn dies Buch dazu beiträgt, in der heutigen, unvermeidlich wachsenden und an Bedeutung zunehmenden geistigen Auseinandersetzung, im Kampf des Sozialismus gegen die Ideen des Imperialismus zu nützen, indem es einige theoretische und methodologische Fragen näher untersucht, ist sein Zweck erfüllt.

Berlin, im Sommer 1964

Wolfgang Heise

[9]

KAPITEL I
Zur Fragestellung

1. Die Wendung zur Religion

Die bürgerliche Philosophie in Deutschland befindet sich seit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, seit dem Übergang zum Imperialismus in einer tiefgehenden Krise. Kennzeichen ihres Verlaufs ist eine relativ einheitliche Richtung in der Entwicklung der philosophischen Schulen. Es sei in unserem Zusammenhang zunächst davon abgesehen, daß bestimmte Momente dieser Krise erheblich früher auftraten. Während der bürgerliche Materialismus – trotz der ständigen Neuproduktion des spontanen naturwissenschaftlichen Materialismus – nach dem ersten Weltkriege und der Oktoberrevolution allmählich abstirbt, sofern er mit dem Anspruch einer selbständigen geschlossenen Weltanschauung auftrat, entwickelt sich die idealistische Schulphilosophie Gegen-, In- und Nebeneinander von einerseits positivistischen, andererseits zu irrationalistisch-mythologisierenden, zu religiösen Problemstellungen und -lösungen drängenden Tendenzen. Bei der Herausbildung einer inhaltlich bestimmten, spezifisch philosophischen Weltanschauung dominiert die Wendung zu Konzeptionen, die religiösen bzw. an die Religion heranführenden Charakter tragen. Dies wird einmal an der Entwicklungslinie sichtbar, die von der Lebensphilosophie und Phänomenologie zur Existenzphilosophie in ihrer gegenwärtigen Gestalt führt, zum anderen an der inneren Veränderung traditioneller Schulen, wie. z. B. des Neukantianismus. Während sich innerhalb der nicht kirchlich-dogmengebundenen Philosophie ein Prozeß der Reproduktion religiöser Vorstellungen und Haltungen im wachsenden Antagonismus zur Wissenschaft abzeichnet, entwickelte sich gleichzeitig die katholische Neoscholastik in diesem Jahrhundert derart, daß sie gegenwärtig die geschlossenste und organisierteste Gruppierung innerhalb der bürgerlichen Philosophie darstellt.

Diese eigentümliche Entwicklung ist nicht auf die an den Hochschulen gelehrte Disziplin „Philosophie“ beschränkt, sondern sie ist eingebettet in die ideologische Gesamtbewegung der Bourgeoisie, innerhalb derer die [10] spezifische Funktion der Philosophie in der weltanschaulich-theoretischen und methodologischen Begründung der politischen und sozialen Ideologie und Demagogie des deutschen Imperialismus besteht. Dieser Zusammenhang ist oft genug verschleiert, besonders durch die scheinbare Esoterik der Tätigkeit jener Ideologen, die das Philosophieren zu ihrem Hauptberuf gemacht haben. Daß sie über verschiedene Vermittlungen wirksam wird, die – wegen der Arbeitsteilung und Aufsplitterung der ideologischen Sphäre – der Philosophie äußerlich und profan erscheinen, ändert nichts an ihrer besonderen Funktion. Ungeachtet ihrer theoretisch-abstrakten Form und Problemstellung erwächst die Philosophie aus der sozialen Klassenpraxis, reflektiert diese Praxis und führt wieder in sie zurück. Sie ist ein Teil des ideologischen Herrschaftsmechanismus der bürgerlichen Gesellschaft in der gegenwärtigen Entwicklungsetappe.

Der Prozeß der Wendung zur Religion in der bürgerlichen Philosophie hängt unmittelbar damit zusammen daß sich in den verschiedenen Etappen der Entwicklung des Klassenkampfes in Deutschland und in der Welt eine spezifisch imperialistische Ideologie, besondere Herrschafts- und Aggressionsideologien herausbilden und entwickeln. Die deutsche imperialistische Kriegsideologie des ersten Weltkrieges war weltanschaulich an kirchlich tradiierte Ideen gebunden; sie verschmolz mit den preußisch-konservativen monarchistischen Konzeptionen Die Kriegsdemagogie des zweiten Weltkrieges, die hitlerfaschistische Rassenideologie hatte sich im wesentlichen offiziell von traditionell-kirchliche Formen gelöst, als mythologische Heilslehre trug sie jedoch selbst religiösen Charakter. Die ideologische Vorbereitung eines dritten Weltkrieges durch den westdeutschen Imperialismus trägt ein klerikales Gepräge bei führender Rolle des katholischen Klerikalismus. In diesen Unterschieden spiegelt sich sowohl die spezifische Entwicklung des zweimal an seinen Welteroberungszügen gescheiterten deutschen Imperialismus als auch die allgemein zunehmende strukturelle Schwäche des Imperialismus, die offenkundig geworden ist, seit der Sozialismus zunächst in einem Lande siegte und jetzt zum Weltsystem ward. In ihnen spiegelt sich der Prozeß des „Sterbens“ des Kapitalismus in seiner allgemeinen Krise, in den Etappen ihrer Vertiefung und Ausweitung.

Hat die Philosophie innerhalb dieser Entwicklung der bürgerlichen Ideologie ihre spezifische theoretisch-methodologische Zubereitungsfunktion, so bedeutet diese Entwicklung zugleich die Durchsetzung

des besonderen imperialistischen Interesses innerhalb der Philosophie. Natürlich wird dieser eng begrenzte Klasseninhalt nicht offen ausgesprochen. Die ideologisch-philosophische Form dient gerade dazu, ihm den Schein der Allgemeinheit, die Würde der Weltordnung und seinem Anliegen die Weihe des All-[11]gemeinmenschlichen und Notwendigen und damit zugleich der individuellen Entscheidung zu verleihen. Dies funktioniert um so besser, als sich die Produktion der philosophischen Ideen spontan, über die Anarchie der verschiedenen konkurrierenden Schulen und Gruppen, in der Form der theoretischen Problematik und Auseinandersetzung vollzieht. Der Zusammenhang, der gesetzmäßig aus der materiellen Praxis erwächst, setzt sich spontan durch unter den besonderen Bedingungen des philosophischen Denkens, seiner spezifischen Form und seiner besonderen Traditionen in Deutschland.

Die Bezeichnung „Wendung zur Religion“ meint nicht Religion im Sinne einer bestimmten Kirche, sondern im Sinne der allgemeinsten Wesenszüge der Religion als einer spezifischen historischen Form des gesellschaftlichen Bewußtseins. Sie dient dazu, den inneren Zusammenhang von idealistischer Beantwortung der Grundfrage der Philosophie, Struktur der Weltanschauungskonzeption, irrationalistischer Methodologie und dem in diesen reproduzierten und normierten Verhalten gegenüber der gesellschaftlichen Realität zu erfassen. Natürlich vollzog sich diese Wendung innerhalb der nichtdogmengebundenen Philosophie nicht ohne Beziehung zur religiösen und kirchlichen Tradition, nicht ohne Rückgriff auf das traditionsgeformte religiöse Verhalten und die ihm entsprechenden geschichtlich geprägten Denk- und Gefühlsstrukturen und Weltbildmodelle. Doch auf keinen Fall handelt es sich um eine einfache Wiederholung religiöser Vorstellungen früherer Jahrhunderte, sondern wir müssen diesen Prozeß als Remythisierung und Retheologisierung betrachten. Es ist eine Illusion zu glauben, eine einfache Wiederholung bzw. Fortsetzung scholastischen Philosophierens in der Gegenwart sei möglich. So sehr, religiöse Vorstellungen traditionell geformt und gebunden sein können und es innerhalb der kirchlichen Bereiche auch sind, so erwachsen ihr gemeinter Inhalt, ihre Bedeutung und Rolle doch aus den Widersprüchen des gegenwärtigen gesellschaftlichen Lebens; zugleich sind sie bedingt durch das Verhältnis zum gesellschaftlich vorhandenen und praktizierten Wissen von den objektiven Gesetzmäßigkeiten. Die Gottesvorstellung konnte mit dem unentwickelten, ja weitgehend verlorenen Wissen von natürlichen Zusammenhängen – sagen wir im 3. und 4. Jahrhundert – anders zusammengedacht werden, als es heute möglich ist, da die Kernenergie gebändigt wird, die Periode der Weltraumfahrt anhebt, Elektronengehirne rechnen und die Chemie die Träume der Alchemie weit übertrifft. Dies Wissen kann heute nicht zurückgenommen werden.

An der Entwicklung der Naturwissenschaft ist die Bourgeoisie selbst interessiert, da diese den Fortschritt der Produktivkräfte zum Zwecke der Erzeugung höherer Profite beschleunigt. Dies Interesse an der Entwicklung der Naturwissenschaft und der Aneignung ihrer Ergebnisse besitzt eine [12] grundlegende konstitutive Bedeutung für die bürgerliche Ideologie und Philosophie, weil es – trotz entgegenwirkenden Faktoren – aus dem materiellen Interesse erwächst. Man kann sagen, daß der Widerspruch zwischen dem Charakter der modernen Produktivkräfte und den in der bürgerlichen Gesellschaft herrschenden Produktionsverhältnissen auf Seiten der Bourgeoisie, als einer an seiner Aufrechterhaltung interessierten Klasse, in Philosophie und Ideologie widergespiegelt wird und sich auswirkt als Widerspruch zwischen technischem Erkenntnisinteresse und Mystifikationsinteresse gegenüber der Gesellschaft, ihren inneren Zusammenhängen und Entwicklungsgesetzmäßigkeiten. als Widerspruch zwischen dem Zwang, das Faktum Naturwissenschaft anzuerkennen und dem reaktionären Klasseninteresse das Faktum einer marxistisch-leninistischen Gesellschaftswissenschaft zu negieren. Dieser Widerspruch bedingt weitgehend die erkenntnistheoretische Problematik. Er erscheint auch im Gegeneinander verschiedener philosophischer Schulen und Richtungen. In diesem Widerspruch ist das Klasseninteresse der Bourgeoisie die bestimmende Seite, die deshalb auch in der weltanschaulichen Verallgemeinerung dominiert: Den Philosophischen Mystizismen innerhalb der bürgerlichen Philosophie steht als Schulrichtung nur der idealistische Positivismus mit seinen Spielarten gegenüber, nicht mehr ein naturwissenschaftlich begründeter Materialismus Zugleich entspringt aus diesem Widerspruch der eigentümlich schielende, gebrochene Charakter der verkündeten Mythologeme so daß die Religion, auf die hin die philosophische Entwicklung drängt, einen schon durch die Alltagspraxis widerlegten Als-Ob-Charakter erhält.

Dieser Entwicklungsprozeß der Wendung zur Religion bildet den Gegenstand unserer Untersuchung. Er soll jedoch hier nicht detailliert beschrieben werden, sondern es soll nach seiner Gesetzmäßigkeit gefragt werden. Diese finden wir nur im Gesamtzusammenhang des gesellschaftlichen Lebensprozesses, der den Erkenntnis- und Bewußtseinsbildungsprozeß einschließt.

Die Herausbildung der modernen bürgerlichen Philosophie in Deutschland ist Ausdruck und Ergebnis der ideologisch-weltanschaulichen Defensiv- und Reaktionsbewegung der Bourgeoisie gegen die Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit der sozialistischen Umwälzung und ihrer Ideen. Diese Bewegung hob an als Reaktion auf die erste selbständig auftretende revolutionäre Arbeiterbewegung, sie hat qualitativ neue Züge gewonnen nach der Pariser Kommune im Übergang vom Kapitalismus der freien Konkurrenz zum Imperialismus und wurde zur eindeutig dominierenden Tendenz seit der Oktoberrevolution und dem ersten Weltkrieg.

Dies schließt einen Bruch in der Entwicklung der bürgerlichen Philosophie ein. Obwohl es charakteristische Vorläufer der modernen Philosophie gibt, [13] steht diese doch im ganzen in einem tiefen Gegensatz zur Philosophie der bürgerlichen Aufstiegsperiode. Sie ist gekennzeichnet durch die Zurücknahme der philosophischen Leistungen, die von den Denkern des jungen antifeudalen Bürgertums errungen wurden, bevor der Gegensatz von Bourgeoisie und Proletariat offen aufbrach. So werden zurückgenommen und bekämpft die antitheologische Aufklärung, der bürgerliche Materialismus, die dialektische Geschichtskonzeption und das bürgerlich-humanistische demokratische Menschenbild.

Diese Wendung ist kein einmaliger Akt, sondern ein nach der Revolution von 1848 sich durchsetzender Prozeß: nehmen wir z. B. nur die Ablösung der idealistischen Geschichtsdialektik Hegels – in der Regel zunächst vordergründig um des Konservatismus ihres Systems, hintergründig um der revolutionären Potenz seiner Methode willen – durch die liberale Fortschrittsauffassung mit ihrer Flachheit und illusionären Harmonieperspektive. In der Hauptlinie der Entwicklung des bürgerlichen Denkens verflacht dieser liberale Optimismus zu technokratischen Utopien und reformistischen Konzeptionen, er nimmt die gebrochene Gestalt eines „gemäßigten“ Optimismus an, der den gesellschaftlichen Gesamtfortschritt, also den möglichen Fortschritt über eine bürgerliche Gesellschaft hinaus, leugnet im Angesicht dieses Fortschreitens. Zugleich treten verschiedene pessimistische Auffassungen quietistischen oder heroisch-aktivistischen Charakters auf, die auf religiösen bzw. Kreislaufmodellen geschichtlicher Entwicklung beruhen. Der realen revolutionären kommunistischen Perspektive kann – im Maße des Voranschreitens der kommunistischen Umwälzung der Welt – die Bourgeoisie nur Konzeptionen der Perspektivlosigkeit oder einer illusionären Perspektive entgegensetzen.

Damit kommen wir zum Kern unserer Problematik. Der Jesuit August Brunner versuchte in einem jüngst erschienenen Artikel, eine von ihm normierte christliche Haltung gegen den Marxismus auszuspielen: „Wo immer er (Brunners Christ – *W. H.*) den Willen Gottes erfüllt, da handelt er im wahren Sinne des gesellschaftlichen Geschehens, ohne sich wie der Marxismus zu vermessen, den Gang und die Richtung dieser Geschichte im voraus zu erkennen. Und nur so bleibt die Geschichte, was sie ist. Ließe sich aus Gesetzen genaue Voraussicht des künftigen Geschehens gewinnen, so würde die Geschichte aufhören, Geschichte zu sein und der Mensch ins Naturhafte und Untermenschliche zurückfallen.“[2]

Brunners Norm ist, daß Geschichte bleibe, was sie war. Die Millionen Christen, die heute mutig für Abrüstung und Sicherung des Friedens kämp-[14]fen, die aktiv den Sozialismus mit errichten, widerlegen sie bereits. Es sei nur angemerkt daß die oben dargelegte These der Wendung zur Religion als retrograde Erscheinung für die Entwicklung der bürgerlichen Philosophie gilt: Sie muß vereint werden mit der Erkenntnis, daß in unserer Periode der gesellschaftlichen Revolution innerhalb der traditionell christlich gläubigen Massen ein Prozeß der politischen Aktivierung der humanistischen Gehalte des Christentums und der wachsenden Aufnahme antiimperialistischer demokratischer und sozialistischer Ziele vor sich geht. Schon dies steht im absoluten Gegensatz zu Brunners Ausführungen. Er fordert hier letztlich ein blindes Vertrauen in einen irrational-unvorhersehbar unbeeinflußbaren

[2] August Brunner, Der Gott der Geschichte, in: „Stimmen der Zeit“, Januar 1963, S. 250.

„Gang der Geschichte“. Seine Behauptung, der Marxismus lehre alle Zukunft genau zu wissen, ist billige Demagogie. Was wir Wissen, sind Gesetzmäßigkeiten, Zusammenhänge, Knotenpunkte des Geschichtsprozesses; wir erkennen genauer die je nächsten Etappen, und diese Erkenntnis ist selbst ein Prozeß, der mit der bewußten Errichtung der sozialistischen Gesellschaft fortschreitet Er ist ebenso sehr objektiv erfordert, wie er subjektiv sich neue Möglichkeiten und Methoden erschließt und Grade höherer Präzision erreicht. Er liefert jedoch nie ein Rezept für alle Zukunft, sondern schließt die Immer erneute Schöpferische Anstrengung ein. Doch seine Etappen Werden uns eindrucksvoll genug vor Augen geführt, wenn wir z. B. die Programme der KPdSU miteinander vergleichen.

Brunner erhebt dagegen die Blindheit gegenüber den Gesetzen der geschichtlichen Entwicklung die Ohnmacht ihnen gegenüber zum Kriterium des Menschlichen, er verbohrt sich in das Bild des Untertanen der von ihm selbst geschaffenen Lebensbedingungen und webt die Illusionen dieses Untertanen.

Der hier sichtbar werdende Gegensatz verweist auf den Grundwiderspruch unserer Epoche. Die Wendung Zur Religion ist – als weltanschauliche Seite der Krise der bürgerlichen Philosophie – sowohl zunächst ideelle Antizipation als auch selbst Moment der Krise der bürgerlichen Ideologie, die ihrerseits als Bestandteil der allgemeinen Krise des Kapitalismus anzusehen ist. In diesem Zusammenhang ist die bürgerliche Philosophie Widerspiegelung, Bewußtwerden gesellschaftlichen Seins: die Stellung und Perspektive der Bourgeoisie in einer Gesellschaft, in der sie ökonomisch und politisch die Herrschaftsfunktion innehat, angesichts wachsender innerer Kräfte, die ihre Herrschaft stürzen – und dies in einer Welt, die sich immer mehr dieser Herrschaft entzieht, in der der Sozialismus voranschreitet Diese Widerspiegelung vollzieht sich innerhalb der besonderen Sphäre philosophisch verallgemeinernder Reflexion und weltanschaulich-theoretisch Allgemeinheit; sie ist nicht passiver Abklatsch, sondern Versuch aktiver und [15] reaktiver Bewältigung eben dieses Prozesses, sie liegt damit nicht außerhalb des Klassenkampfes, sondern ist selbst direkt oder indirekt dessen ideelle Betätigung. Daß Geschichte bleibe; was sie war, ist hier das klassenmäßige Anliegen, das verwirklicht werden soll in einer Welt, in der Geschichte eben nicht bleibt, was sie war, sondern zum bewußten sozialistischen Schöpfungsprozeß wird und werden muß.

Das theoretische Begreifen und Reflektieren des Verhältnisses von Bewußtsein und objektiver Realität, gesellschaftlichem Bewußtsein und gesellschaftlichem Sein reproduziert selbst das objektiv reale Verhalten, eben das Verhältnis der gesellschaftlich handelnden und denkenden Subjekte zu den Zusammenhängen ihres eigenen praktischen Seins. Es ist daher nur von den geschichtlich konkret zu bestimmenden Zusammenhängen und Prozessen selbst her begreifbar und erklärbar.

Daraus ergibt sich, daß die Bestimmung unserer Epoche von erstrangiger theoretischer und methodologischer Bedeutung für die Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Philosophie ist. Gerade weil die mit der Oktoberrevolution einsetzende revolutionäre Epoche der Weltgeschichte – und damit auch unserer Geschichte – ihrem sozialen Inhalt nach und ihrer inneren Gesetzmäßigkeit, ihrer Dialektik nach erkannt ist, ist es möglich, die bürgerliche Philosophie als ideelle Negation dieses Inhalts, als Reaktion auf sie, entsprechend den verschiedenen Etappen des Klassenkampfes im nationalen wie internationalen Maßstabe, zu begreifen. Darum sei für alle weiteren Ausführungen als Grundlage die exakte Definition unserer Epoche, wie sie in der internationalen marxistisch-leninistischen Arbeiterbewegung anerkannt ist, hier zitiert: „Die moderne Epoche, deren Hauptinhalt der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus bildet, ist die Epoche des Kampfes der beiden entgegengesetzten Gesellschaftssysteme, die Epoche der sozialistischen und nationalen Befreiungsrevolutionen, die Epoche des Zusammenbruchs des Imperialismus und der Liquidierung des Kolonialsystems, die Epoche des Übergangs immer neuer Völker auf den Weg des Sozialismus, die Epoche des Triumphes des Sozialismus und Kommunismus im Weltmaßstab. Im Mittelpunkt der modernen Epoche steht die internationale Arbeiterklasse und das Wichtigste, was sie hervorgebracht hat: das sozialistische Weltsystem.“[3]

Erst dieser ungeheure Hintergrund der Epoche, der Aufstieg der revolutionären Arbeiterbewegung, die mit der wissenschaftlichen Ideologie des [16] Marxismus-Leninismus ausgerüstet ist, erst das im

[3] Programm und Statut der Kommunistischen Partei der Sowjetunion, Berlin 1961, S. 5.

sozialistischen Weltsystem sich realisierende Bündnis von Proletariat, Wissenschaft und Technik erklärt, wen und warum die Not beten lehrt – zu einem Gott, der nicht mehr geglaubt werden kann.

So vielfältig auch die revolutionären Prozesse in der Naturwissenschaft sind, so atemberaubend Neues erkannt und entdeckt wird, so tiefgreifend die wissenschaftlich-technische Revolution in unserer Zeit ist, das geistige Antlitz unserer Zeit wird geprägt vom Kampf zwischen Sozialismus und Imperialismus, vom Widerspruch jener Erkenntnis, die den Menschen befreit und zum bewußten Schöpfer seines geschichtlichen Lebens werden läßt, zu jenen Ideen, die ihn an die Herrschaft des Kapitals ketten. Erst hier wird über den humanen Stellenwert auch der naturwissenschaftlich-technischen Erkenntnis entschieden. Daraus rechtfertigt sich, daß im Mittelpunkt unserer Untersuchung die Frage nach dem Zusammenhang der Beantwortung der Grundfrage dein Philosophie und der Einheit von Materialismus und Dialektik mit der Grundproblematik unserer Epoche steht – hinsichtlich der Negation ihrer gesellschaftlichen Wahrheit innerhalb der bürgerlichen Philosophie.

2. Die philosophische Reaktionsbewegung in bürgerlicher Philosophiehistorie

In zahlreichen Werken der bürgerlichen Philosophiehistorie wird die „Wendung zur Religion“ als „Philosophie der Gegenwart“ oder „Philosophie des 20. Jahrhunderts“ dargestellt, wobei die konzeptionellen Impulse und Maßstäbe unmittelbar von dieser Wende bestimmt werden. Mehr noch, in wachsendem Maße zeigt sich – angesichts der tiefen Erschütterungen der bürgerlichen Gesellschaft – ein Bewußtsein der Historizität des eigenen Standortes: das Bewußtsein, an bestimmten historischen Grenz- und Wendepunkten zu stehen. Daraus ergibt sich ein immer stärkeres Ineinanderfließen von geschichtlicher und systematischer Darstellung. An sich ist dies bei gegenwartshistorischen Darstellungen immer der Fall, und die Geschichte der bürgerlichen Philosophie ist durchaus reich an solchem Philosophieren aus einem bestimmten Bewußtsein des Epochenwandels heraus, das der explosiven Dynamik des Kapitalismus entspricht. Doch während die Philosophie von Giordano Bruno über Descartes bis hin zu Hegel und Feuerbach das Neue dort sah, wo es wirklich war – mindestens der Richtung nach –, und dies Neue, wenn auch unterschiedlich, mit verkörperte, wird jetzt das Neue nicht gesehen, sondern als Neues die Wandlung des Alten interpretiert. Der dialektische und historische Materialismus erscheint eher überwindbar, [17] wenn er als Lokalereignis des 19. Jahrhunderts hinter die Gitter der Vergangenheit verbannt wird – um so unbegreiflicher und katastrophaler muß dann allerdings die wirkliche Entwicklung erscheinen.

In dem Maße, in dem der Gesamtprozeß sich durchsetzt und die Radikalität der Standpunkte sich entwickelt, verschiebt sich in charakteristischer Weise die Interpretation dessen, was in der bürgerlichen Philosophie sich wandelt. Bezeichnend ist vor allem, daß selbst verschiedene Etappen dieses Prozesses als Vergangenheit abgeschrieben und als Gegner bewertet werden und daß der Bruch innerhalb der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie zunehmend brutaler und radikaler ausgesprochen wird. Was zunächst als Überwindung einer Störung, als Aufhebung des materialistischen Sündenfalls im 19. Jahrhundert erschien, erhält allmählich den Charakter einer totalen Umkehr und Wende gegenüber der Gesamtheit der progressiven bürgerlichen Philosophie, wobei die Zäsur von 1848 zur Französischen Revolution und von dort aus zu Descartes und in die Renaissance zurückverlegt wird. Unter diesem Aspekt gewinnt der Historismus als Epocheninterpretation eine zentrale Bedeutung, indem er, als ein nur scheinbarer, auf eine universale Krise, die angebliche Ursache dieser Krise und ihre illusionäre Überwindung orientiert. Die „Wendung zur Religion“ ist die philosophische Illusion der Bourgeoisie am Vorabend ihres historischen Untergangs über einen Ausweg aus der Krise.

Dazu einige Beispiele:

1923, somit kurz nach der nationalen Katastrophe des ersten Weltkrieges, erschien der vierte Band der Geschichte der Philosophie von Ueberweg-Heinze in der Bearbeitung von Traugott Konstantin Österreich, der selbst ein – wenn auch nicht sonderlich wirksamer – Repräsentant der Wendung zur Religion, hier einschließlich parapsychologischer Mystizismen, war. Dennoch repräsentiert dieser Band in seinem historischen Teil die Tradition der liberalen Geschichtsforschung. Die ihren theoretischen Grundlagen nach ganz fachbornierte idealistische Geschichtskonzeption setzt hinsichtlich der Jahrhundertwende folgende Akzente:

Seit 1870 datiert Österreich einen „Wiederaufstieg der Philosophie“ gegenüber den vorhergehenden Jahrzehnten, der mit Neukantianismus und Positivismus im Kampf gegen den Materialismus einsetze, dann von dem „geisteswissenschaftlich“ befruchteten Philosophieren Nietzsches, Diltheys u. a. vorangetrieben werde. Doch habe erst „um das Jahr 1900 eine neue Epoche in der Philosophie begonnen“.[4] Diese sei „gekennzeichnet durch ein [18] Nachlassen des naturalistischen Dogmatismus, ein Zurücktreten des Einflusses der mechanistischen Naturwissenschaften und ein Zurgeltungkommen auch der Lebenswissenschaften. Das naive Selbstvertrauen auf die entgötterte mechanische Weltanschauung ist ... erschüttert worden.“[5] „An die Stelle der materialistischen und physiologischen Grundgesinnung der letzten Jahrzehnte beginnt die Überzeugung von der Superiorität des Geistes gegenüber der materiellen Welt zu treten. Mehr und mehr eröffnet sich die Aussicht auf eine neue wissenschaftlich fundierte Anschauung von der Welt und dem Leben des Menschen, welche der Gesellschaft den mit dem Verlust der Traditionsreligion verlorengegangenen Halt zurückzugeben imstande sein wird.“[6]

Kurz vorher – 1919 – hatte Peter Wust in „Die Auferstehung der Metaphysik“ von theologischem augustinisch-scholastischem Standpunkte aus die Entwicklung in der Philosophie begrüßt und zugleich Stellung zu den Problemen, die die Revolution von 1918 aufwarf, genommen:

„So dürfte der Schmerz, der allenthalben wegen des gewaltigen Abbaus alter Formen und Ordnungen die Gemüter durchzittert, reichlich aufgewogen werden durch die Freude, die den weltgläubigen Betrachter erfüllt, wenn er sieht, wie mitten in dem Sturm des europäischen Weltgerichts aus den zurückgelassenen Ruinen sich allmählich eine neue Gestalt des Geistes erhebt.“[7] Diese zeichne sich in der Hinwendung zur Metaphysik ab. Das wiederum schien ihm Symptom einer Weltwende, die näher zu Gott führe. Wust sah in dem zu Überwindenden und Überwundenen den „Subjektivismus“ des 19. Jahrhunderts, worunter er die Gesamtheit all jener Tendenzen verstand, die insgesamt der katholisch-scholastischen Weltauffassung entgegenstehen: Materialismus, Kantianismus und Positivismus, Sozialismus und bürgerlichen Humanismus. Dabei bediente er sich der theologischen Methode, die materialistische Beantwortung der Grundfrage der Philosophie und den Idealismus, insofern er keinen offen theologischen Charakter trägt und die Autonomie der Natur, des Menschen oder des wissenschaftlichen Erkennens behauptet, als „Subjektivismus“ zu egalisieren, andererseits gerade die theologisierenden, zu religiösen Fragestellungen drängenden Tendenzen zu bejahen, auch wenn sie in unreligiösem Gewande auftreten. Das Ziel der geschichtlichen Bewegung, die er in einer Art religiösem Vitalismus enthusiastisch als Weltwende ausmalt, „wie wir sie wohl seit Jahrhunderten nicht gesehen haben“[8], sah er für die Philosophie in geradezu existentialistisch-[19]lebensphilosophischer Weise: „Denn die höchste Aufgabe der Philosophie besteht schließlich gar nicht darin, einem vorwitzigen Wissenstrieb exakte Begriffe als Nahrung vorzusetzen. Die Philosophie hat ihre Aufgabe dann schon reichlich erfüllt, wenn sie den Menschen an die Seinsabgründe unmittelbar heranführt. Dort mag er sich dann schaudernd über die dunkle, rätselschwangere Tiefe beugen und schweigen.“[9]

Wust hat das theologische Fazit einer Entwicklungstendenz gezogen, die Oswald Külpe schon 1901 angekündigt hatte: „Die ganze Entwicklung von Berkeley – Hume – Kant bis auf den modernen Positivismus muß überwunden werden, damit die Metaphysik in und über den Realwissenschaften ihre Auferstehung feiern kann.“[10] Parallel zu Wust forderte Nicolai Hartmann das „Erwachen aus dem kritizistischen Schlummer“[11]. Während also – im Kampf gegen den Materialismus – Neukantianismus und Positivismus zunächst als Ausgangspunkt des „Wiederaufstiegs der Philosophie“ bewertet

[4] T. K. Österreich, Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart, in: Friedrich Überweg, Geschichte der Philosophie, Berlin 1923, S. 313.
[5] Ebenda.
[6] Ebenda, S. 4.
[7] Peter Wust, Die Auferstehung der Metaphysik, Leipzig 1920, S. 17.
[8] Ebenda, S. 257.
[9] Ebenda, S. 278.
[10] Oswald Külpe, Die Philosophie der Gegenwart, Leipzig 1913, S. 152.
[11] Nicolai Hartmann, Diesseits von Idealismus und Realismus, in: „Kantstudien“, Bd. XXIX, H. 1/2, 1924, S. 160 f.

wurden, erscheinen sie von einem Standpunkt, der mit ihnen den Antimaterialismus gemeinsam hat, als Hemmnisse der weiteren Entwicklung, deren Ausgangspositionen sie gebildet hatten.

Nun handelt es sich nicht nur um „Metaphysik". Während des ersten Weltkrieges wurde noch gestritten, ob die „Ideen von 1914" Neuoffenbarung oder Produkt der letzten Jahrzehnte seien. Der Zusammenbruch des deutschen Imperialismus ließ den Krieg und zugleich die Vorkriegsjahre in neuem Lichte erscheinen, die Empörung über den Verlust der Kriegsillusionen schuf ein Ineinander von Ablehnung und Fortführung, insofern innerhalb der bürgerlichen Philosophie vor allem die reaktionärsten Tendenzen weitergeführt wurden und schließlich in der Vulgärform der „nationalsozialistische Weltanschauung" staatsoffizielle Geltung während der hitlerfaschistischen Diktatur erlangten. Und dieser Zusammenhang galt dann den philosophischen Ideologen als das eigentlich Neue des 20. Jahrhunderts, das schließlich im Nazistaat des deutschen Imperialismus seine Erfüllung und Verwirklichung gefunden habe. Als Grenzscheide erschien jetzt der erste Weilkrieg, zumal ideologische Ausgangspunkte das sogenannte Kriegserlebnis und die Erfahrungen des weißen Terrors in der Nachkriegskrise waren – beides vor dem unheimlichen Hintergrunde der Oktoberrevolution und des sich konsolidierenden ersten sozialistischen Staates der Welt, dem gegenüber die bürgerliche Ordnung fragwürdig wurde. Weltanschaulich, in bezug auf die allgemeinsten Zusammenhänge gesehen, brauchte nur die „Auf[20]stehung der Metaphysik" weitergeführt zu werden, denn die abenteuerliche „realistische" Politik des Hitlerfaschismus verlangte einen philosophischen „Realismus" entsprechenden Kalibers.

Skizzieren wir kurz die Konzeption eines typischen Vertreters hitlerfaschistischer Philosophie, Gerhard Lehmanns, die dieser in „Die deutsche Philosophie der Gegenwart" 1943 veröffentlichte.

Aus dem offen nationalsozialistischen und rassistischen Standpunkte Lehmanns – er war ein Bewunderer Rosenbergs – ergibt sich der historische Zusammenhang und damit die Traditionswahl nach dem Maßstabe der Nutzbarkeit der verschiedenen philosophischen Richtungen für die unmittelbare Apologetik hitlerfaschistischer Politik. Deren Mythologie wird zum eigentlich Neuen, zum Anliegen des 20. Jahrhunderts erhoben. Demgegenüber erscheint das 19. Jahrhundert bestimmt durch die „idealistischen, scientifischen und erkenntniskritischen"[12] Tendenzen, die in der apolitischen Haltung und Problemstellungen der Schulphilosophie fortleben, während das Neue, nach den Vorläufern Nietzsche, Chamberlain, Lagarde usw., erst im Weltkriege aufgebrochen sei. So teilt sich für Lehmann die bürgerliche Philosophie in Nachklingen des 19. Jahrhunderts, Auflösung und Übergang und einen neuen „Aufbau", der vom Existentialismus über die „Ontologie" zur rein irrationalistischen Metaphysik der Klages, Jung usw. führt und schließlich in der „politischen Philosophie" nazistischer Hofideologen wie Rosenberg, Krieck, Baumler, Heyse gipfelt, im „völkisch-politischen" rassistischen „Realismus". Auf die methodologischen Komplikationen des zusätzlichen Auswahlprinzips des Antisemitismus braucht hier nicht eingegangen zu werden.

Für unseren Zusammenhang ist wesentlich, daß als das zu Überwindende nicht nur der Materialismus, sondern – wie schon vorher – das spezifisch Scientifische, d. h. die relative Bindung an Einzelwissenschaft und Orientierung auf deren methodologische Probleme, erscheint – gegenüber einer Konzeption, für die der Weltkrieg wohl 1914 das 19. Jahrhundert abschloß, aber keineswegs im Jahre 1918 endete, sondern mit dem Hitlerkrieg „in die letzte und entscheidende Phase eingetreten"[13] war. Gegen die „Bewußtseinsphilosophie" wird ihrer kontemplativen Haltung wegen der politische Aktivismus ausgespielt und zugleich hervorgehoben, „daß gerade im Begriff der Gemeinschaft, wie ihn der politische Realismus unserer Tage erarbeitet, ein religiöser Gehalt steckt"[14]. So erfüllt sich der Mythos des 20. Jahrhunderts in der Praxis hitlerfaschistischer Kriegführung, und Lehmann bestimmt die [21] „Sinnphilosophie der Gegenwart" als „aktivistisch, realistisch, existentialistisch", als Interpretation jenes „Daseins im Kriege, das keine Sicherungen kennt als die Kraft der Gemeinschaft und den Willen zum Siege"[15].

[12] Gerhard Lehmann, Die deutsche Philosophie der Gegenwart, Stuttgart 1943, S. 47.
[13] Ebenda, S. 7.
[14] Ebenda, S. 20.
[15] Ebenda, S. 24.

Parallel dazu ist das schultraditionelle Schema zu sehen, das Heinz Heimsoeth in seinem Anhang zu Windelbands „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“ darlegt, sowohl in den Auflagen, die während des Hitlerfaschismus als auch in denen, die nach dessen Zusammenbruch erschienen.

Wenn er schreibt, daß die Philosophie des 20. Jahrhunderts einsetze als „Kampf gegen eine übermächtig gewordene Zeitstimmung und Denkweise, die vom 19. Jahrhundert her Leben und Wissenschaften zu überfluten und zu beherrschen drohten: gegen den Naturalismus und die (natur)wissenschaftliche Weltanschauung“[16], so versteht er damit als Voraussetzung und Anliegen der herrschenden Philosophie des Hitlerfaschismus wie der Nachkriegszeit den Kampf gegen den bürgerlichen Materialismus im Sinne Haeckels, gegen den Positivismus und ausdrücklich gegen den dialektischen Materialismus. Die zukunftstragenden Tendenzen sieht Heimsoeth in Lebensphilosophie, Ontologie und Anthropologie. Gerade in der Perspektive und der Charakteristik der letzteren wird die spezifisch faschistische Konzeption sichtbar: „Ein neues Zukunftsethos – ohne Utopie und ohne Glauben an vorgegebene und tragende Fortschrittsgesetzlichkeit –, ein Glaube an die wesenhafte Unfertigkeit und Offenheit des Menschen, ein ins Heroische aufstrebender Wille zur Bejahung des Daseins, so wie es sich in seinen großen Möglichkeiten über den Abgründen zeigt, ohne Versöhnungssicherheiten, ein leidenschaftliches Begehren danach, die echte Wirklichkeit des Lebens aufzudecken und der Situation des Menschen in der Welt wie in sich selbst unverhüllt zu begegnen – im ‚Vernünftigen‘ wie im Vernunftswidrigen, im Tragischen oder Absurden, im Begreifbaren oder im völlig Unbegreiflichen –, solche Triebkräfte sind heute in der Philosophie vom Menschen wirksam. Im äußersten Gegensatz aber zu aller Sicherheitsbegrenzung des positivistisch-transcendentalistischen Zeitalters ... geht dieses Philosophieren gerade aus von denjenigen Grundtatsachen des menschlichen Lebens, aus denen die Zwiespälte und Verstrickungen, Abgründe und Ungewißheiten, Not, Schuld und Sorge wie die Gegenspannungen unserer Wirksamkeit hervorgehen.“[17]

Hier ist das Programmieren eines irrationalistisch begründeten Aktivismus unverkennbar, der bei Lehmann offeneren Ausdruck erhält, während von [22] außerordentlicher Symptomatik die gereizte Abgrenzung von den „Sicherheitsbegrenzungen“ des Philosophierens in neukantianisch-positivistischem Sinne ist. Ausgangspunkt wird das die gesellschaftliche Erfahrung und deren Interpretation im Sinne der Bourgeoisie zusammenfassende „Wissen um die wesenhafte Endlichkeit und Abhängigkeit unseres Lebens ..., das unaufhebliche Bedrohtsein aller Daseinsformen und Schöpfungen, um die Unsicherheiten und Abgründigkeiten des Menschen ...“[18]

Heimsoeth identifiziert – wie üblich in der bürgerlichen Philosophie – den Menschen mit dem Bourgeois, der vor 1914 sich noch sicher fühlte, in der allgemeinen Krise des Kapitalismus aber das Vertrauen in „tragende Fortschrittsgesetzlichkeiten“ verloren hat.

Es ist sehr bezeichnend, daß nach dem Zusammenbruch des Hitlerfaschismus und angesichts der Entstehung des sozialistischen Weltsystems auf der Grundlage des Wiederaufstiegs des deutschen Imperialismus in Westdeutschland in den philosophiehistorischen Konzeptionen – wenn wir die führende Linie betrachten – keine qualitative Veränderung eingetreten ist, vielmehr die mythologisierende Tendenz sich verschärft hat.

Von phänomenologisch-existentialistischer Position aus wird gegenüber dem schultraditionellen Schema ein weit radikalisierteres vorgetragen. So schreibt Ludwig Landgrebe: „War für das ausgehende 19. Jahrhundert die durch die Wissenschaft ausgelegte Welt und ihre Kultur die letzte fraglose Gegebenheit gewesen, so ist die nach dem ersten Weltkrieg einsetzende Bewegung als das Ergebnis des endgültigen Zusammenbruchs dieser Auslegung zu verstehen.“[19] Demgegenüber interpretiert er die bürgerliche Gegenwartsphilosophie unter einem weiteren Aspekt. In die Krise geraten sei ja nicht nur jene Auslegung nach wissenschaftlichem Modell und wissenschaftlicher Methode, sondern das ganze neuzeitliche Denken seit Descartes, „dessen Krise und Umwendung die Philosophie der

[16] Wilhelm Windelband/Heinz Heimsoeth, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1950, S. 583.
[17] Ebenda, S. 612 f.
[18] Ebenda, S. 612.
[19] Ludwig Landgrebe, Philosophie der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1958, S. 14.

Gegenwart“[20] sei. Er erklärt, eine Restauration traditioneller Philosopheme sei unmöglich, es gehe um mehr: „Die Überwindung des Positivismus, das Aufgeben des Gedankens von der Herrschaft des Menschen über sich selbst im Denken, dessen Werkzeug (Organon) die Logik ist, kann nicht einfach durch die Rückkehr zu einer Metaphysik im Sinne der Tradition ... erfolgen. Denn alle diese Positionen ... sind schließlich, in Positivismus und Nihilismus geendet.“[21] Es müsse „in denkender Besinnung der Spielraum geschaffen werden, in dem ... die Sprache der Dinge wieder vernehmbar, der Anruf Gottes wieder gehört [23] werden kann“.[22] Die Eigenart dieses Denkens jenseits der Logik, das Spielraum für den Anruf Gottes und die Sprache der Dinge schaffen soll, wird uns später beschäftigen. Hier ist wesentlich: Als das Neue wird der Bruch mit der Gesamtheit der philosophischen Entwicklung seit Descartes proklamiert und von dieser Umkehr her eine einheitliche philosophische Bewegung seit dem ersten Weltkriege gesehen. Der Gehalt dieses Bruches sei das Abwerfen des Modells einer wissenschaftlichen Weltinterpretation. Umgekehrt ziele diese Bewegung auf neuen Zugang zum Sein, zu Gott. Eine ähnliche Einschätzung finden wir bei Gerhard Krüger, der seit dem ersten Weltkrieg eine dritte Periode „des modernen Denkens“ konstruiert: die erste reiche von Descartes bis Kant, die zweite von Fichte (der als Romantiker mißverstanden wird) bis zum Historismus, zum ersten Weltkrieg. „Als der Weltkrieg die letzten Reste der mittelalterlichen Gliederung – die Monarchie und die Idee der ständischen Gliederung – endgültig erschütterte und als dadurch der letzte äußere Halt für das ratlose Leben hinfällig wurde, trat auch für die Philosophie eine wesentlich neue Situation ein, aus der die Philosophie der Existenz entstanden ist.“[23]

Krüger verlangt eine „abendländische“ Besinnung auf Platon und Christen-Gott als Sinngeber des Lebens und entsprechende idealistische Metaphysik im allerältesten Stile protestantischer Scholastik.

Zusammenfassend formulierte Klaus Ziegler auf dem Philosophenkongreß zu Bremen im Jahre 1950: In der Renaissance und Aufklärung habe es einen Entmythisierungsprozeß gegeben. Nun setze ein umgekehrter Prozeß ein. Ihm scheine „die europäisch-abendländische Hochzivilisation seit dem ersten Weltkriege einer zunehmenden Instabilität und Insecurität anheimzufallen: die spezifisch mythischen oder auch ‚numinosen‘ Qualitäten des Unerhörten und Ungeheuren scheinen wieder zu einem unmittelbaren Bestandteil der objektiven realen Welt- und Lebenszusammenhänge ... zu werden.“[24]

Diese Konzeption von mythischen Qualitäten als Bestandteilen der objektiven Weltzusammenhänge reproduziert ein wirkliches Verhalten gegenüber wirklichen Welt- und Lebenszusammenhängen, das dadurch ausgezeichnet ist, daß diese dem Subjekt als Übermacht, ungeheure Übergewalt erscheinen und gerade durch die Ohnmacht des Subjekts bestätigt ‚werden. Ziegler spricht hier naiv aus, um was es bei der Wende zur Religion eigentlich geht.

[24] Die skizzierten Beispiele illustrieren immerhin einen Prozeß, der mit dem „Wiederaufstieg der Philosophie“, seit etwa 1870, begann, als die Epoche der bürgerlichen Revolution zu Ende ging und die erste proletarische Revolution schon einen tiefen Schatten auf die Aufstiegsillusionen warf. Mit dem Übergang zum Imperialismus und der Verschärfung aller Widersprüche um die Jahrhundertwende vollzieht sich die allmähliche Wende zur Lebensphilosophie und Metaphysik, wenn noch nicht als führende, so doch als auflockernde und das „Scientifische“ der liberalen positivistischen und neukantianischen Schulen relativierende und auflösende Tendenz. Nach 1918 setzt in stärkerem Maße die Wendung zu Religion, Mystizismen, zur „Metaphysik“ und existentialistischem Philosophieren ein; sie überschlägt sich als hitlerfaschistischer Rassismus, wie in der vorhergehenden Etappe nach dem „Relativismus“ der Vorkriegszeit der Krieg von 1914 als Offenbarung des Absoluten gepriesen wurde. Nach dem Scheitern des Mythos des 20. Jahrhunderts setzt eine verstärkte Orientierung auf die traditionellen christlichen Kirchen bei gleichzeitiger Weiterentwicklung der außerkirchlichen mythisierenden Konzeptionen – besonders des Existentialismus – ein. Dabei vertieft sich das Bewußtsein

[20] Ebenda, S. 21.
[21] Ebenda, S. 154.
[22] Ebenda, S. 155.
[23] Gerhard Krüger, Grundlegung der Philosophie, Frankfurt a. M. 1958, S. 150.
[24] Symphilosophein. Bericht über den Dritten Deutschen Kongreß für Philosophie, Bremen 1950, München 1952, S. 265.

des Widerspruchs zwischen dem, was die bürgerliche Philosophie leistete und leistet, und den Anforderungen der Wirklichkeit: Die sozialistische Umwälzung hatte zum ersten sozialistischen Staat auf deutschem Boden geführt. So eindeutig wie von den zuletzt genannten Vertretern wird in der bürgerlichen Philosophiehistorie die Sachlage nicht gesehen, und das ist sie auch nicht. Angesichts der Geschlossenheit des Marxismus-Leninismus wirkt die innere unaufhebbare Zersplitterung der bürgerlichen Philosophie tiefer und schmerzlicher, wird deren Krise bewußter, werden die Versuche, sie zu überwinden hektischer, die Resignation tiefer. Daß die innere Einheit gerade in der Zersplitterung und „Kommunikationslosigkeit" sich durchsetzt, ist dem in der bürgerlichen Philosophie Befangenen nicht durchschaubar. Offen spricht Wolfgang Stegmüller die philosophische Verlegenheit aus, jedoch in der üblichen Form, die besondere Krise der bürgerlichen Ideologie als geistige Krise schlechthin zu setzen: „So wie für den Menschen der Gegenwart Metaphysik und Glaube aufgehört haben, etwas Selbstverständliches zu sein, so hat auch die Welt für ihn ihre Selbstverständlichkeit verloren. Noch nie in der Geschichte ist das Bewußtsein der Rätselhaftigkeit und Fragwürdigkeit der Welt so groß und so vorherrschend gewesen wie heute, noch nie vielleicht andererseits die an den Menschen ergehende Forderung so groß, angesichts der wirtschaftlichen, politischen, sozialen, kulturellen Problematik des heutigen Gesellschaftslebens eine klare Stellung zu beziehen. Wissen und Glauben kommen nicht mehr dem existentiellen Bedürfnis und den Lebensnotwendigkeiten nach. Der [25] Gegensatz zwischen metaphysischem Bedürfnis und skeptischer Grundeinstellung ist der eine große Riß im geistigen Leben des heutigen Menschen, der Widerspruch zwischen Lebensunsicherheit und Unkenntnis des letzten Lebenssinnes einerseits und der Notwendigkeit klarer praktischer Entscheidung andererseits der zweite."[25]

Die „Wendung zur Religion" ist gerade der Versuch, diese Widersprüche, die selbst schon von illusionären Grundlagen aus erfaßt und formuliert werden, zu überwinden bzw. ertragbar zu machen. Illusionär sind die Grundlagen, weil das „metaphysische Bedürfnis" und die Sehnsucht nach letztem bergendem Lebenssinn in ihrer Emotionalität gerade die wirklichen empirischen Zusammenhänge verdecken, denen sie entspringen.

Auch Fritz Heinemann muß in seiner Darstellung bekennen: „Wir sagten, es sei Schicksal der Philosophie im 20. Jahrhundert, ihren Boden zu verlieren, und ihre Aufgabe, neu Boden zu fassen. Alle Hauptversuche in der ersten Hälfte des Jahrhunderts waren mit diesem Versuch beschäftigt, und alle scheiterten, weil die von ihnen vorgeschlagene Basis jeweils zu schmal war."[26] Nun wird Heinemann durch eiligen Eklektizismus diese Basis nicht verbreitern können. Doch ist die Feststellung wertvoll. Aspekte dieses Scheiterns werden uns noch beschäftigen ebenso wie die beruhigende Illusion, an ewigen Wahrheiten einer geglaubten philosophia perennis zu weben.

Jedenfalls beleuchten die angeführten Beispiele, daß die wirklichen historischen Wendepunkte zugleich Etappen des fortschreitenden Prozesses der Krise der bürgerlichen Philosophie darstellen, daß die Wende zur Religion eine führende, hinsichtlich der positiven Weltanschauungsbildung *die* führende Tendenz ist, daß zugleich aber das Bewußtsein der Krise. sich notwendig vertieft: als Resultat des Scheiterns der immer neu unternommenen Bemühungen.

[27]

[25] Wolfgang Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, 2. Auflage, Stuttgart 1960, S. XXX.
[26] Fritz Heinemann, Schicksal und Aufgabe der Philosophie im 20. Jahrhundert, in: Die Philosophie im 20. Jahrhundert. Hrsg. v. Fritz Heinemann, Stuttgart 1959, S. 288.

KAPITEL II
Allgemeine Voraussetzungen

1. Hegel und der „Anfang" der Philosophie

In der „Geschichte der Philosophie" schrieb Hegel: „Wenn.., die Philosophie bei einem Volke hervortreten soll, so muß ein Bruch geschehen sein in der wirklichen Welt. Die Philosophie ist dann die Versöhnung des Verderbens, das der Gedanke aufgefangen hat; diese Versöhnung geschieht in der ideellen Welt, in welche der Mensch entflieht, wenn ihn die irdische Welt nicht mehr befriedigt. Die Philosophie fängt an mit dem Untergange einer reellen Welt."[1]

Hegels Tiefe und sein „falscher Positivismus" sind in diesen Sätzen amalgamiert. Seine Tiefe wird sichtbar, wenn er den geschichtlichen Bruch in der wirklichen Welt als Ausgangspunkt des Philosophierens nimmt, den Untergang einer realen Welt versteht als die Grundlage der philosophischen Fragestellung, die von der Realität der irdischen Praxis aufgeworfen wird.

Doch wird der historische Dialektiker Hegel hier undialektisch, wenn er die Philosophie schlechthin als endzeitliche Besinnung und als gedankliche Versöhnung der schmerzenden Antagonismen der Wirklichkeit; als geistige Erfüllung des von der irdisch-wirklichen Welt Versagten bestimmt, als Versöhnung „nur in der Gedankenwelt, nicht in der irdischen"[2]. Hier tritt die theologische Tendenz seines Idealismus in Aktion, gerinnt im Konservatismus des Systems und bestimmt dieses System als Versöhnungstheologie.

Was Marx in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten an Hegels nur gedanklicher Aufhebung der Entfremdung als deren praktische Bestätigung nachgewiesen hat, wird in den obengenannten Sätzen ausdrücklich als das Verhältnis des philosophischen Systems zur Wirklichkeit – zum Bruch in der Wirklichkeit – wiederholt als Programmatik der ideellen Versöhnung.

[28] Hegel steht als ein schon konservativer bürgerlicher Denker am Ausgang der feudalen, am Beginn der bürgerlichen Epoche. Er vertritt schon bewußt den Standpunkt der modernen kapitalistischen Welt. Bei keinem anderen Denker enden wir einen derartig zugespitzten Widerspruch. Hegel faßte in seiner Lehre von der treibenden Kraft des Widerspruchs im universellen, Natur und Gesellschaft umgreifenden historischen Zusammenhang die Leistung des revolutionären bürgerlichen Denkens in bezug auf die Entwicklungsdialektik zusammen und führte diese zur höchsten Reife im Rahmen des historisch Möglichen. Er hat zugleich den explizit apologetisch und konservativ werdenden Charakter der bürgerlichen Philosophie formuliert als das angebliche Wesen der Philosophie schlechthin, die in seinem System zur Ruhe komme und ende. Er hat in seiner allgemeinen Versöhnungsprogrammatik gerade das konservative Verhältnis zum Grundwiderspruch der eigenen bürgerlichen Gesellschaft als allgemeines weltanschauliches Verhältnis zur Realität ausgesprochen. Die bürgerliche Philosophie entstand keineswegs als Philosophie der Versöhnung, sondern des Angriffs auf die feudale mittelalterliche Lebensordnung und -weltanschauung Der Bruch, von dem sie ihren Ausgang nahm, war ihr Lebenselement. Sie vertiefte ihn im Austragen jener Widersprüche zwischen der alten feudalen Ordnung und den neuen bürgerlichen Verhältnissen, die in deren Schoße sich entwickelten. Hegel hat der Sache wie den Worten nach den Sieg der neuen bürgerlichen Gesellschaft verkündet.

Die Perspektive des Untergangs der realen Welt dieser gegenüber der Adelswelt siegreichen Gesellschaft ward greifbar, als der „Bruch" in ihrer eigenen, bürgerlichen Welt sichtbar wurde. So lange er als vorübergehende Störung erscheinen und illusionär verdeckt werden konnte, glaubte die Bourgeoisie auf konzeptionelle Philosophie verzichten zu können. Er wurde zugleich Ausgangspunkt des „Wiederaufstiegs der Philosophie", damit der modernen bürgerlichen Philosophie: sie fängt an mit dem Untergang ihrer realen Welt. Sie ist das philosophische verkehrte Bewußtsein des Untergehens und der Untergehenden.

[1] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke, Bd. XV a, Leipzig 1944, S. 151.
[2] Ebenda.

Wir fassen den Bruch in der Wirklichkeit nicht hegelianisch auf, als „Entzweiung mit dem Äußeren“ und „innere Unangemessenheit zwischen dem, was der Geist will, und dem, worin er sich befriedigen soll“[3]. Umgekehrt liegt die Entzweiung in den materiellen Verhältnissen selbst, sie gewinnt wissenschaftliche Bewußtheit in der marxistischen Ideologie, als Ideologie der aktiven revolutionären Seite dieses Widerspruchs, des Proletariats, und sie gewinnt ein inadäquates Bewußtsein auf seiner reaktionären, konserva-[29]tiven Seite. Hier erscheint dieser Bruch als Widerspruch alter Illusionen, Vorstellungen und Ideale zur praktischen Realität, hier vollziehen sich Abbau und Umbau dieses Bewußtseins, das diesen materiellen Widerspruch als Voraussetzung und seine Verewigung zum Ziel hat. Es kann und will ihn daher nur in Gedanken versöhnen und vermag deshalb die Kluft zwischen Illusion und Realität nicht zu überwinden. Doch dieser Umbau ist unproduktive Reaktion, ist Negation ihres Gegensatzes – der gesellschaftlichen Wahrheit. Nicht der Geist ist Subjekt, sondern die wirklichen gesellschaftlichen Individuen und Subjekte erfassen ideell ihr geschichtlich-gesellschaftliches Sein.

Die Philosophie des Kapitalismus ist in der geschichtlichen Phase seines Sterbens wesentlich das philosophische Bewußtwerden seines Untergehens. Doch reichen hier Hegels Bestimmungen nicht mehr aus. Das Verhalten der ideellen Versöhnung realer Widersprüche entspricht dem Konservatismus und der Kontemplativität gegenüber der eigenen gesellschaftlichen Existenzgrundlage des Kapitalsverhältnisses. Es zielt auf Stabilisierung des Grundwiderspruchs. Doch gegen die Bewegung seiner Lösung – im nationalen wie internationalen Rahmen –, als Bewegung des Proletariats, als Revolution der Unterdrückten und ausgebeuteten Massen, als neue sozialistische Wirklichkeit, entwickelt die bürgerliche Philosophie eine aktivistische praktische Tendenz konterrevolutionären Inhalts und extremer Aggressivität. Gerade dieser Aktivismus charakterisiert wesentlich die innerhalb der Gesamtentwicklung der deutschen bürgerlichen Philosophie sich durchsetzenden Tendenzen.

Und dennoch hat Hegel in seiner Formulierung das innere weltanschauliche Wesen der bürgerlichen idealistischen Philosophie in der Zeit ihrer Götterdämmerung ausgesprochen. Das ist die Wende zur Religion. Sie charakterisiert die Weltanschauung der sterbenden, überreifen, parasitär gewordenen Bourgeoisie.

In bestimmter Hinsicht ist Hegels Satz, daß die Philosophie mit dem Untergange einer reellen Welt anfange, wahr – wenn auch nicht im Sinne Hegels. Mit dem Untergang der feudalen Welt begann die bürgerliche Philosophie. Mit dem sich abzeichnenden Untergehen der bürgerlichen Welt setzte die sozialistische Philosophie ein. In eben diesem Untergangsprozeß geriet die bürgerliche Philosophie in ihre unaufhebbare Krise. Die Krise ist der Widerspruch zwischen Wirklichkeit und dieser Philosophie in Aktion, sie erwächst aus dem Verhältnis von bürgerlicher Philosophie zum „Bruch in der Wirklichkeit“, sie bewegt sich in der Produktion von Ideen der „Versöhnung“ des real Unversöhnbaren. Solche „Versöhnung“ in Gedanken aber – und um sie handelt es sich selbst bei den aktivistischen philosophischen [30] Konzeptionen bei den Philosophien konterrevolutionärer Selbstbehauptung und Betätigung des Imperialismus – hat die idealistische Beantwortung der Grundfrage der Philosophie zur inneren Voraussetzung. Krise der bürgerlichen Philosophie ist Krise des philosophischen Idealismus. Beide werden identisch in unserer Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus, einer Revolution, in deren Ergebnis die sozialen Grundlagen des Idealismus schwinden. Darum ist die Frage nach dem inneren Zusammenhang zwischen der Beantwortung der Grundfrage der Philosophie, der Frage nach dem Verhältnis von Materie und Bewußtsein, und den verschiedenen Theorien und Methoden der Welt- und Gesellschaftsinterpretation vom bürgerlichen Standpunkt aus für unsere Darlegung entscheidend, und dieses in doppelter Hinsicht: als Frage nach dem Zusammenhang theoretischer Erkenntnis und nach einem aus der Klassenpraxis erwachsenden intellektuellen Verhalten zur Wirklichkeit in unserer Epoche.

2. Zur Kritik der theoretischen Konzeption von Georg Lukács

Die weltanschaulich-philosophische Verallgemeinerung ist ihrer Intention nach universell, auf das Ganze des Seins, konkreter auf die den Menschen umgebende und ihn einschließende Welt, gerichtet.

[3] Ebenda, S. 154.

Sie fragt nach den allgemeinsten Zusammenhänge des Seins, des Erkennens und des Handelns. In dieser allgemeinen Beziehung impliziert sie zugleich die Beantwortung der Grundfrage der Philosophie: die Frage nach dem Verhältnis zwischen Materie und Bewußtsein. Sie fragt nach dem Ursprünglichen innerhalb dieser Beziehung: ist es die Materie, die unabhängig und außerhalb des menschlichen Bewußtseins existierende objektive Realität, ist es die Natur, oder ist es das menschliche Bewußtsein bzw. seine Produkte, Gott oder dessen entpersönlichte Derivate, denen eine objektive, menschen- und weltunabhängige Existenz zugesprochen wird. Der Gegensatz in der Antwort teilt bekanntlich die Philosophie in zwei sich bekämpfende Grundrichtungen, deren Ringen miteinander den Hauptinhalt der Geschichte der Philosophie bestimmt.

Der Materialismus erkennt den Primat des materiellen Seins, erkennt das Bewußtsein als dessen Produkt und Abbildung. Der Idealismus läßt das materielle Sein aus dem Bewußtsein hervorgehen, sei es aus dem subjektiven menschlichen Bewußtsein, sei es, daß diesem Scheinobjektivität verliehen wird.

Diese Parteien in der Philosophie bekämpfen sich seit ihrer Entstehung in der antiken Sklavenhaltergesellschaft. In der entgegengesetzten Beant-[31]wortung der Grundfrage der Philosophie werden entgegengesetzte Beziehungen in der und zur Realität der Gesellschaft widergespiegelt, beide Antworten haben ihre sozialen und gnoseologischen Wurzeln in der gesellschaftlichen Praxis selbst. In letzter Instanz bringt der Parteienkampf in der Philosophie Tendenzen, Bestrebungen Interessen antagonistischer Klassen zum Ausdruck und ist selbst ein Moment des Klassenkampfes. In der Dialektik dieses Klassenkampfes Vollzog sich der historische Erkenntnisfortschritt innerhalb der Philosophie, Vollzog sich die Geschichte der Philosophie als Geschichte eines voranschreitend Erkennens.

Beide Seiten unterscheiden sich in ihrem Verhältnis sowohl zur Wissenschaft, d. h. zum voranschreitenden positiven Erkennen der Wirklichkeit, als auch zur Religion als einer spezifischen, historisch vergänglichen Form gesellschaftlichen Bewußtseins Die „Wendung zur Religion“, die als weltanschauliche Grundtendenz und Merkmal der Krise der bürgerlichen Philosophie oben behauptet wurde, ist im Prozeß des Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus neben der „positivistischen“ Gestalt die letzte Wandlung des Idealismus am Ende der Klassengesellschaft. In ihr wird das Klassenwesen des Idealismus offenkundig. Sein möglicher Erkenntnisgehalt verschwindet. Das wird noch zu zeigen sein.

Daß dieser Kampf zwischen Materialismus und Idealismus das Grundproblem der Auseinandersetzungen in der Philosophie unseres Jahrhunderts ist und daß deshalb, wenn die Tiefe und die Vielschichtigkeit der Grundfrage der Philosophie nicht verstanden wird, die Bewegung des philosophischen Denkens verzeichnet werden muß, wurde von Lenin in „Materialismus und Empiriokritizismus“ nachgewiesen.

In der inkonsequenten Anwendung dieser Erkenntnis sehe ich die wesentlichste theoretische Schwäche in den Arbeiten von Georg Lukács, soweit sie Entwicklung und Krise der bürgerlichen Philosophie untersuchen. Gerade weil er als erster die Entwicklung der irrationalistischen Tendenzen in der deutschen Philosophie umfassend analysierte, weil der wissenschaftliche Gehalt seiner Untersuchung nicht in revisionistischen Konzeptionen aufgeht bzw. von diesen aufgehoben ist, ist es notwendig, auf diese theoretische Grundschwäche näher einzugehen, zumal die marxistisch-leninistische Kritik sie wohl relativ übereinstimmend feststellte, darüber aber kaum hinauskam. Gewisse Übereinstimmung besteht in der Feststellung der allgemeinen revisionistischen Tendenz, die im Abweichen von Grundprinzipien des Marxismus-Leninismus zum Ausdruck kommt und dazu führte, eigentümlich verselbständigte Vermittlungen der extremen sozialen Gegensätze von Bourgeoisie und Proletariat von Sozialismus und Imperialismus zu konzipieren. Die Dialektik des Klassenkampfes in sozialer wie ideologischer [32] Beziehung, die Dialektik des Austragens der geschichtlichen Widersprüche wird durch die Verselbständigung bestimmter Etappenziele der Arbeiterbewegung verbogen: so des antifaschistischen Kampfes und des antiimperialistischen Friedenskampfes Dies spiegelt sich in politischer Beziehung in Lukács’ Zurückweichen vor der Diktatur des Proletariats und ideologisch darin, daß allgemeine Kategorien wie Fortschritt, Demokratie Vernunft, Realismus

als gleichsam die antagonistischen Gegensätze übergreifend und ihnen gegenüber selbständig aufgefaßt werden.[4]

In Lukács' philosophischem Denken wurde die gleiche Tendenz festgestellt. Es liegt hier in seinen Arbeiten ein eigentümlichen Widerspruch vor zwischen zahlreichen konkreten Analysen, auch theoretischer Betonung des Primats des Gegensatzes von Materialismus und Idealismus einerseits und der historischen Gesamtkonzeption andererseits. Denn in dieser verdrängt der Kampf zwischen Dialektik und Antidialektik den Kampf zwischen Materialismus und Idealismus, bzw. er erscheint losgelöst von jenem. Im folgenden interessiert uns das darin eingeschlossene theoretische Problem.

In seinem Buch „Die Zerstörung der Vernunft" hat Lukács versucht, die Philosophische Vorgeschichte des Hitlerfaschismus bzw. seiner Ideologie zu analysieren. Er faßt dort die gesamte Entwicklung zusammen als Tendenz zum „Irrationalismus" als Gegenbegriff zum „Rationalismus", und charakterisiert den Gesamtprozeß primär unter dem Aspekt der „Zerstörung der Vernunft". Folglich ist zu klären, in welchem Sinne hier Vernunft bzw. ihre Negation gebraucht, welche geschichtliche Bedeutung dem mit ihnen Bezeichneten zugeschrieben wird. Die Bestimmungen dessen, was Irrationalismus als Gesamtzusammenhang bedeutet, gibt Lukács nur verstreut. Es soll versucht werden, dies zusammenzufassen: „Herabsetzung von Verstand und Vernunft, kritiklose Verherrlichung der Intuition, aristokratische Erkenntnistheorie, Ablehnung des geschichtlich-gesellschaftlichen Fortschrittes, Schaffen von Mythen usw. sind Motive, die wir so gut wie bei jedem Irrationalisten wiederfinden."[5]

Diese allgemeinen Züge werden nun konkretisiert „Irrationalismus ... ist eine bloße Reaktionsform (Reaktion hier im Doppelsinn des Sekundären und Retrograden) auf die dialektische Entwicklung des menschlichen Denkens. Seine Entwicklung ist also abhängig von jener Entwicklung der Wissenschaft und der Philosophie, auf deren neue Fragen er eben so reagiert, [33] daß er das bloße Problem zur Antwort stilisiert, wobei er die vorgeblich prinzipielle Unlösbarkeit des Problems als höhere Form des Weltbegreifens deklariert. Das Stilisieren der deklarierten Unlösbarkeit zur Antwort und die Prätention, daß in diesem Ausweichen und Abbiegen vor der Antwort, in dieser Flucht vor ihr eine positive Antwort, ein wahres Erreichen der Wirklichkeit enthalten sei, ist das entscheidende Merkmal des Irrationalismus."[6]

Dies muß zusammen mit einer weiteren These gesehen werden: „Die Stellungnahme pro oder contra Vernunft entscheidet zugleich über das Wesen einer Philosophie als Philosophie, über ihre Rolle in der gesellschaftlichen Entwicklung. Schon deshalb, weil die Vernunft selbst nicht etwas über der gesellschaftlichen Entwicklung schwebendes, parteilos Neutrales sein kann, sondern stets die konkrete Vernünftigkeit (oder Unvernünftigkeit) einer gesellschaftlichen Lage, einer Entwicklungsrichtung widerspiegelt, auf den Begriff bringt und diese damit fördert oder hemmt."[7]

Die Alternative zum Irrationalismus ist offenkundig für Lukács die Vernünftigkeit, die ihrerseits mit Fortschrittlichkeit zusammenfällt. „Bei aller gesellschaftlich-geschichtlichen Bedingtheit dieser Inhalte und Formen (der Vernunft – *W. H.*) ist die Fortschrittlichkeit einer jeden Lage oder Entwicklungstendenz etwas Objektives, unabhängig vom menschlichen Bewußtsein Wirksames. Ob nun dieses sich nach vorwärts Bewegende als Vernunft oder Unvernunft aufgefaßt, als dieses oder. jenes bejaht oder verworfen wird, ist gerade ein entscheidendes wesentliches Moment der Parteiung, des Klassenkampfes in der Philosophie."[8] Denn um „die Höherentwicklung oder Zerstörung der Vernunft geht ... heute weltanschaulich der Kampf zwischen Fortschritt und Reaktion".[9] Der Begriff der Vernunft schillert hier zwischen subjektiver und objektiver Dialektik, zwischen Methode der Widerspiegelung, dem Widergespiegelten und dessen Bewertung. Dem entspricht die dominierend methodologische Bestimmung des Irrationalismus. Die angeführten Momente betreffen wesentliche Seiten, sie

[4] Vgl. Georg Lukács und der Revisionismus. Eine Sammlung von Aufsätzen, Berlin 1960.
[5] Georg Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954, S. 10 f.
[6] Ebenda, S. 83.
[7] Ebenda, S .6 f.
[8] Ebenda, S. 7.
[9] Ebenda, S. 74.

erfassen jedoch m. E. nicht den Irrationalismus als weltanschaulich-philosophische Bewegung innerhalb des Idealismus, genauer als spezifische Reaktionsform von der Grundlage einer idealistischen Deutung von Natur und Gesellschaft her. Während die allgemeine Entgegensetzung von Fortschritt und Reaktion formal bleibt ohne inhaltliche Klassenbestimmung, zugleich zu schnell soziale, politische und weltanschaulich-philosophische Positionen egalisiert, erscheint Vernunft [34] als ein Gemeinsames von objektivem Idealismus Hegels und dialektischem Materialismus, dem als gemeinsamer Gegner der Irrationalismus entgegengesetzt wird. So sehr Lukács in vielen konkreten Analysen sowohl die Klassenfront als auch den wirklichen weltanschaulichen Gehalt in bezug auf den Kampf zwischen Materialismus und Idealismus zutreffend und überzeugend bestimmt, dadurch seine kategoriale Schematik sprengt, so wird doch der Gesamtzusammenhang – und in der Konsequenz auch manche Analyse – verzerrt. Die von ihm richtig erkannte Mythenbildung erscheint als Konsequenz nur der intellektuellen Methode, der innere Zusammenhang zwischen Idealismus und Religion, Irrationalismus und Neoscholastik zerreißt. Die Beziehung zwischen dem Gegensatz von Materialismus und Idealismus zu der welthistorischen Klassenfront unserer Epoche wird wohl angedeutet, aber als theoretische. Erkenntnis nicht durchgeführt. Dadurch wird m. E. die Gesetzmäßigkeit des Gesamtprozesses der Entwicklung der bürgerlichen Philosophie verfehlt.

Nun braucht man Lukács nicht *zu* überzeugen, daß der Kampf zwischen Materialismus und Idealismus das weltanschauliche Zentralproblem ist. „Der Materialismus ist die Zentralfrage der heutigen philosophischen Lage.“[10] Das ist völlig richtig. Aber die Begründung, die Lukács anführt, reicht nicht aus: „... eben deshalb, weil heute die dialektische Methode nur noch allein auf der Grundlage der materialistischen Weltanschauung zur Geltung kommen kann“[11].

Das wäre nur dann richtig, wenn Materialismus und Dialektik einander äußerlich wären; wenn der Materialismus in weltanschaulicher Hinsicht sich reduzierte auf die bloße Feststellung, daß die Materie unabhängig und außerhalb des Bewußtseins existiere und die Dialektik keine weltanschaulichen, positiven Aussagen über die Realität implizierte. Lukács’ These abstrahiert von der Tatsache, daß der Materialismus nur als dialektischer Materialismus konsequenter Materialismus sein kann, daß er nur durch seine Ausdehnung auf die Betrachtung der Gesellschaft zum dialektischen Materialismus und zugleich konsequent durchgeführten Materialismus werden und dadurch die traditionelle doktrinäre Form der Philosophie sprengen konnte. Gerade an diesem Zusammenhang stellt sich das Zentralproblem der philosophischen Lage der Gegenwart unmittelbar als Klassenproblem dar. Diesen Zusammenhang verfehlt Lukács, nicht in der abstrakten Feststellung, sondern in der konkreten Durchführung am negativen Material der modernen bürgerlichen Philosophie. Hier trennt er den historischen vom dia-[35]lektischen Materialismus und isoliert die Erkenntnistheorie vom ersteren, was in seiner Ableitung der Antidialektik aus der gesellschaftlichen Praxis sichtbar wird.

In „Existentialismus oder Marxismus?“ analysiert Lukács die Krise der bürgerlichen Philosophie: Das Neue in der bürgerlichen Philosophie der imperialistischen Periode sei, daß sie zunächst „die gedankliche Widerspiegelung des Imperialismus selbst als des höchsten und letzten Stadiums des Kapitalismus“[12] sei. „Das Problem ist nicht einfach der Gegensatz von bürgerlicher Gedankenwelt und imperialistischer gesellschaftlicher Wirklichkeit, sondern der des wirklichen wesentlichen Verlaufs dieser gesellschaftlichen Wirklichkeit und der sie verbergenden, unmittelbar sichtbaren Oberfläche. Infolgedessen ist es möglich, daß eventuell subjektiv ehrliche Denker die gesellschaftliche Wirklichkeit vollkommen auf den Kopf stellen ...“[13] Und nun entwickelt er die „Fetischisierung“ als „grundlegende ideologische Erscheinungsform der kapitalistischen Gesellschaft“[14]. Seine Schlußfolgerung: „Für die Philosophie ist es hier wichtig, daß das Steckenbleiben in der Fetischisierung in antidialektischer Richtung wirkt.“[15] „Ein Großteil der Intelligenz ist so weit von dem die wirkliche

[10] Georg Lukács, Existentialismus oder Marxismus?, Berlin 1961, S. 137.
[11] Ebenda.
[12] Ebenda, S. 8.
[13] Ebenda, S. 8 f.
[14] Ebenda, S. 9.
[15] Ebenda.

Struktur und Bewegungsgesetze der Gesellschaft bestimmenden Arbeitsprozeß entfernt, ist so tief in die Welt sekundärer und tertiärer Erscheinungen der gesellschaftlichen Gesamtproduktion, die sie als die primären empfindet, eingebettet, daß die gedankliche Entlarvung der Fetischisierung geradezu unmöglich wird."[16]

Es scheint, daß hier der theoretische Kern der Konzeption liegt. Es ist richtig und notwendig, auf die objektiven Grundlagen der bürgerlichen Philosophie einzugehen, die objektiven Bedingungen der philosophischen Widerspiegelung zu analysieren und die sozialen und gnoseologischen Wurzeln des Idealismus und der Metaphysik aufzudecken. Sonst blieben diese ein historisches Mysterium. Doch geschieht dies hier in zulänglicher Weise? Mit Recht weist Lukács auf den Warenfetischismus und die aus ihm resultierende Verschleierung der inneren materiellen Zusammenhänge hin. Doch erscheint dieser Fetischismus losgelöst von den ihn erzeugenden Verhältnissen als eine bloß erkenntnistheoretische Kategorie. Als Erscheinung, als objektiver, die wirklichen Zusammenhänge verhüllender Schein entsteht und wirkt er auf Grund der Herrschaft der Produktion über die Produzenten. Aber eben dieses Verhältnis – das seinerseits nun vielfältig vermittelt ist – ist Wurzel, ist [36] objektive Grundlage der idealistischen Verkehrung der Wirklichkeit. Das Abstrahieren von ihm mystifiziert den Warenfetischismus Er wirkt sicher in antidialektischer Richtung, aber auf der diese erst fundierenden Grundlage der idealistischen Verkehrung. Er wirkte durchaus auch strukturbestimmend auf den vormarxschen Materialismus. Das konservative Verhältnis zu den Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft führt zu seiner Verabsolutierung in der philosophischen Reflexion. Darum ist die idealistische Gesellschaftsinterpretation sowohl die historische Erkenntnisgrenze der bürgerlichen Philosophie als auch – im Kampf gegen den Marxismus – ihr eigentliches Konstruktionsprinzip. Wird dieser Zusammenhang zerrissen, dann fehlt die Möglichkeit, die Entwicklung der irrationalistischen Philosophie als historisch-gesetzmäßige Veränderung des Idealismus zu verstehen; dann fehlt die Grundlage, die innere Einheit der verschiedenen Schulen des Idealismus zu erkennen und genetisch zu entwickeln, ja überhaupt die klassenmäßige Notwendigkeit dies Idealismus für die Bourgeoisie als eine gegen die revolutionäre Arbeiterbewegung und deren Ideen kämpfende Klasse zu begreifen. Der innere Zusammenhang zwischen der idealistischen Beantwortung der Grundfrage der Philosophie und der spontan-bürgerlichen Klassenpraxis und das darin eingeschlossene Verhalten zu den grundlegenden Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung in unserer Epoche, das ja in der weltanschaulichen Verallgemeinerung allgemein gesetzt und so normiert wird, ist eben die objektive Begründung der antimaterialistischen und antidialektischen Klassenfront im Bereich der weltanschaulichen Verallgemeinerung.

Lukács' Tendenz, den Gegensatz von Dialektik bzw. Vernunft und Antidialektik zu verselbständigen, ist letztlich Ausdruck einer Trennung der Erkenntnistheorie vom historischen Materialismus und resultiert aus der nur erkenntnistheoretischen Interpretation des Warenfetischismus. Die Isolierung dieses Fetischismus von den ihn erzeugenden praktischen Verhältnissen ist Resultat der Trennung eines genetischen Zusammenhangs, der in der undialektischen Konzeption der Beziehung von Materialismus und Dialektik sein theoretisches Pendant findet. Wie der Idealismus aus der gesellschaftlichen Praxis hervorgeht, wie Klassenkampf und Philosophie zusammenhängen, wird von Lukács nur zum Teil untersucht und gesehen, weshalb er auch die Psychologie der Intelligenz m. E. über Gebühr strapaziert. Nein, Grundlage und Ausgangsposition, damit zugleich treibendes theoretisches Motiv der Entwicklung des Irrationalismus ist der Idealismus – in seinen verschiedenen Gestalten. Denn in der idealistischen Beantwortung der Grundfrage der Philosophie wird nicht nur über das Grundverhältnis von Bewußtsein und Wirklichkeit ausgesagt, sondern ein Verhalten des er-[37]kennenden Subjekts zu seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit normiert, wobei diese Norm aus den Strukturen, aus den materiellen praktischen Beziehungen selbst erwächst. Dies gilt es nun näher zu entwickeln.

3. Die soziale Bedeutung der materialistischen Gesellschaftsauffassung

In Deutschland erreichte die bürgerliche Philosophie ihren Höhepunkt in den Leistungen Hegels und Feuerbachs während der Periode der ideologischen Vorbereitung der bürgerlichen Revolution. Doch

[16] Ebenda, S. 10.

als das Proletariat mit selbständigen Forderungen im nationalen wie im internationalen Rahmen aufzutreten begann, wurde die klassenmäßige Schranke einer philosophischen Erkenntnis, die auf dem „Standpunkt der bürgerlichen Gesellschaft“ verharrte, offenkundig. In den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts waren die objektiven und subjektiven Bedingungen herangereift, zu einer umfassenden materialistisch-dialektischen Erkenntnis der Einheit von Natur und Gesellschaft zu gelangen, die spekulative Phase der Philosophie zu überwinden und zu einer wissenschaftlichen Philosophie überzugehen. Diesen Schritt vollzogen Marx und Engels: „... man entschloß sich, jede idealistische Schrulle unbarmherzig zum Opfer zu bringen, die sich mit den in ihrem eignen Zusammenhang, und keinem phantastischen, aufgefaßten Tatsachen nicht in Einklang bringen ließ. Und weiter heißt Materialismus überhaupt nichts. Nur daß hier zum erstenmal mit der materialistischen Weltanschauung wirklich Ernst gemacht, daß sie auf allen in Frage kommenden Gebieten des Wissens – wenigstens in den Grundzügen – konsequent durchgeführt wurde.“[17] Gerade dies war vom bürgerlichen Standpunkt aus nicht möglich. Ihm ist ein konservatives Verhältnis zur gesellschaftlichen Praxis des Kapitalismus inhärent. Dieses ließ die idealistische Gesellschaftsinterpretation zur entscheidenden Klassenschranke werden, die die Erkenntnis der Gesellschaft determinierte und aufhob. Im Prozeß der Entwicklung der Klassengegensätze wurde sie dann zum konstruktiven weltanschaulichen Prinzip.

In den Thesen über Feuerbach aus dem Jahre 1845 hat Marx die Klassengrenzen bürgerlicher Philosophie allgemein formuliert, als er zum ersten Male den neuen kommunistischen Standpunkt entwickelte als Gegensatz zu aller bürgerlichen Philosophie, einschließlich ihrer fortgeschrittensten, ihm nächsten Richtung. Hauptmangel des bisherigen Materialismus ist das Nichtbegreifen der gesellschaftlichen Praxis. Darum verharrt er in metaphysischer Konstruktion und idealistischer Gesellschaftsinterpretation. Während der [38] fortgeschrittenste Idealismus die „aktive Seite“ abstrakt als ideelle Tätigkeit entwickelte, begriff er dennoch ebensowenig wie der bürgerliche Materialismus die wirkliche materielle Praxis, die verändernde, Natur und Gesellschaft umgestaltende gesellschaftliche Tätigkeit. Das Geniale der Feuerbachthesen liegt u. a. darin, daß Marx in ihnen den Zusammenhang pointiert, der zwischen diesem Nichtbegreifen der materiellen Praxis, dem bloßen Betrachten der bürgerlichen Gesellschaft und des bürgerlichen Individuums und dem realen Verhältnis zu eben dieser Gesellschaft besteht: Dem Nichtbegreifen entspricht ein kontemplatives, nur interpretierendes und konservatives Verhalten, das gerade darin das Interesse der Bourgeoisie als einer die Klassengesellschaft bejahenden, konservierenden Klasse verwirklicht.

Offensichtlich ist dies Nichtbegreifen der Praxis selbst Produkt und Widerspiegelung der Praxis, der bestimmten historischen Praxis des Kapitalismus. Es ist ebenso deren Produkt wie sein Gegenteil, das wirkliche Begreifen.

Fragen wir zunächst nach den Konsequenzen der materialistischen Auffassung der Gesellschaft. dadurch, daß das gesellschaftliche Sein nicht mehr aus dem Bewußtsein bzw. aus den Bewußtseinsprodukten seiner Akteure abgeleitet wird, kann es in seiner Qualität, Spezifik, spezifischen Bewegungsgesetzmäßigkeit und Struktur erkannt werden.

Gesellschaftliches Sein ist nicht die Summe dinghafter Körper. Eine solche metaphysische Interpretation muß den gesellschaftlichen Lebensprozeß auf physiologische und zoologische Prozesse reduzieren und als Triebkraft der gesellschaftlichen Bewegung letztlich wieder ideelle psychologische Motive und Triebkräfte angeben. Das hat nichts mit materialistischer Geschichtsauffassung zu tun. Derartige Auffassungen finden wir beim Vulgärmaterialismus des 19. Jahrhunderts. Er interpretiert die gesellschaftlichen Prozesse nur scheinnaturwissenschaftlich nach gesellschaftlich vorgeprägtem Modell: Daß das Sein als dinghaft gedacht wird, ist ebenso gesellschaftlich geprägt wie die Interpretation seiner Bewegung, die z. B. beim Sozialdarwinismus eine spezifische Ideologisierung des kapitalistischen Konkurrenzkampfes ist, der aus der Gesellschaft in die Natur und aus dieser zurückprojiziert wird.

[17] Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 21, Berlin 1962, S. 292.

Im Gegenteil, das „naturwissenschaftlich getreue“ Konstatieren des gesellschaftlichen Lebensprozesses ordnet diesen nicht außergesellschaftliche Faktoren unter und interpretiert ihn nicht nach dem Modell spezifischer Bereiche der außergesellschaftlichen Natur, auch nicht nach dem Modell des unmittelbaren individuellen Erfahrungshorizontes, denn hier erscheint die gesellschaftliche Handlung ideell vermittelt. Wenn das gesellschaftliche Sein als vom gesellschaftlichen Bewußtsein unabhängig anerkannt wird, ist es erst möglich, die Spezifik der Gesellschaft als Gesamtheit der Beziehungen [39] der Individuen zu erfassen, als Resultat und Zusammenhang ihrer wechselseitigen Aktionen. Dann wird die Gesellschaft nicht als ruhendes Ding oder ahistorische Natur, sondern als historischer Prozeß der Produktion und Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens begreifbar. Die Ausdehnung des Materialismus auf die Betrachtung der Gesellschaft hat ihre spezifische Logik: Sie führt zur Aufdeckung der Dialektik der gesellschaftlichen Selbstbewegung. Indem sie den wirklichen Zusammenhang zwischen Gesellschaft und Natur in der Produktion erfaßt, indem sie innerhalb der Vielfalt der gesellschaftlichen Beziehungen als die bestimmenden die von den Produktivkräften abhängigen Produktionsverhältnisse erkennt, macht sie sowohl im Zwang zur sachlichen historischen Analyse wie im Nachweis der Regelmäßigkeit der Produktionsverhältnisse Gesellschaftswissenschaft erst möglich.[18] Aus der Dialektik des Verhältnisses zwischen den Produktivkräften der Menschen und den Verhältnissen, die sie in der Produktion eingehen, werden Entstehung, innere Widersprüchlichkeit und Untergang der verschiedenen historischen Gesellschaftsformationen ableitbar. Deren Bildung und Vergehen lassen sich dadurch als „naturgeschichtlicher Prozeß“ begreifen, der eben Prozeß der gesellschaftlich handelnden Menschen, Resultat ihrer unzähligen praktischen Wechselwirkungen ist. Wenn die Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens in ihrem konkreten Zusammenhang erkannt sind, gewinnt die Theorie ein neues Verhältnis zur Praxis. Die Erkenntnis der Rolle der Produktion impliziert die Erkenntnis der Rolle der Produzenten, der werktätigen Massen. Die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten des Kapitalismus impliziert die Erkenntnis der Notwendigkeit des Sozialismus, der revolutionären Umwälzung des Kapitalismus. Die Aufdeckung des inneren Widerspruchs zwischen gesellschaftlicher Arbeit und privater Aneignung, zwischen dem Charakter der Produktivkräfte und den Produktionsverhältnissen vermittelt dem Proletariat als wichtigster Produktivkraft das wissenschaftliche Selbstbewußtsein seiner objektiven geschichtlichen Interessen und mit ihnen das Gesetz seines Handelns. Der Klassenkampf, als Phänomen längst vor Marx beschrieben, wird jetzt als aus der sozialen Struktur mit Notwendigkeit erwachsend, als historisch notwendig nachgewiesen, seine objektive Logik wird erkannt, damit die Diktatur des Proletariats als sein notwendiges Resultat, als Diktatur derjenigen Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, die zugleich künftiger Erbauer des Sozialismus ist. So wird der Kommunismus, dessen Konturen in der entfremdeten Form des Kapitalismus schon zu entziffern sind, als geschichtliche Notwendigkeit erkannt. Er [40] kann als Ergebnis der Entwicklung der Gesellschaft vorausgesagt werden, wird nicht mehr doktrinär behauptet und utopisch geglaubt, sondern wissenschaftlich bewiesen und darum zum revolutionären Programm erhoben.

Erst theoretische Erkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft befähigt das Proletariat als die revolutionärste Klasse dieser Gesellschaft die sozialen Verhältnisse und damit sich selbst umzugestalten. Diese innere Dialektik des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses zu erkennen, war die vormarxistische Theorie nicht in der Lage, sie vermochte daher nicht Anleitung zu bewußter Umgestaltung zu sein.

Diese angedeuteten Zusammenhänge zeigen, daß die Ausdehnung des Materialismus auf die Betrachtung der Gesellschaft im Sinne sachlogischer Konsequenz identisch ist mit dem Nachweis der Gesetzmäßigkeit des Entstehens, der Struktur und des Vergehens ihrer Formationen, daß sie die objektive sozialistische Perspektive in der Logik des Prozesses der fortschreitenden Vergesellschaftung der Arbeit und dadurch ein revolutionäres und kritisches Verhältnis zu den kapitalistischen Produktionsverhältnissen einschließt.

Freilich, historisch gesehen – und zwar vom materialistischen Standpunkt aus unvermeidlich –, vollzog sich die Entwicklung in umgekehrter Richtung. Als Marx die geschichtliche Mission der

[18] Vgl. W. I. Lenin, Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung, in: W. I. Lenin, Werke, Bd. 1, Berlin 1961, bes. S. 424 ff.

Arbeiterklasse zum ersten Male aussprach, war seine Erkenntnis noch abstrakt, philosophisch formuliert, der Materialismus nicht durchgeführt, sondern Fragestellung. Erst von diesem Begreifen der revolutionären Rolle der Arbeiterklasse datiert der „Sprung“ in der Geschichte der Philosophie – und Marx konnte diese Erkenntnis erst gewinnen, als er in Paris der wirklichen kämpfenden Arbeiterbewegung begegnete. Diese Entdeckung war Angelpunkt und Ausgangspunkt: Das Begreifen der revolutionären Potenz innerhalb des Gesellschaftszusammenhangs, der realen Negation des Kapitalismus führte von der philosophischen zu der konkret ökonomischen Einsicht, zur Entdeckung der Rolle der Arbeit und ihrer antagonistischen Entwicklungsform, führte von der Untersuchung der entfremdeten Arbeit bis zur Bestimmung der antagonistischen Klassenverhältnisse der Ausbeutung und von ihrem positiven Inhalt her zum Entwurf des sozialistischen Geschichtsbildes in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“. In den Feuerbachthesen wird das, was Marx in den Manuskripten gesagt, auf die Stufe allgemeiner philosophischer und zugleich klassenmäßiger Bewußtheit gehoben und dann auf der neu errungenen Position des wissenschaftlichen Kommunismus – gegenüber dem „realen Humanismus“ der Übergangszeit – in der „Deutschen Ideologie“ systematisch ausgeführt. Dem wissenschaftlichen Kommunismus mußte vorausgehen die Realität des selbständig auftretenden Proletariats. Das Aus-[41]gehen von dieser Wirklichkeit wälzte die Theorie um, die Revolution in der Theorie aber gewann zugleich das neue revolutionär-kritische wissenschaftliche Verhältnis zur sozialen Wirklichkeit, das selbst Bedingung ist für deren praktische Umgestaltung durch diejenigen Kräfte, von deren Existenz. und Aktion Marx ausging. Auf das vielschichtige Problem der gedanklichen Vorbereitung dieses Sprunges in der Geschichte der philosophischen und wissenschaftlichen Erkenntnis soll hier nicht eingegangen werden. In diesem Prozeß erst wurden Materialismus und Dialektik vereinigt und konnten sie erst vereinigt werden: Die Dialektik der „tätigen Seite“ war vom bürgerlichen Standpunkt aus nur idealistisch – als Widerspiegelung in entfremdeter Form – zu entwickeln.

Diese Konsequenz materialistischer Gesellschaftsauffassung entspricht dem objektiven Interesse der materiellen Befreiung der Arbeiterklasse durch Umwälzung der materiellen Verhältnisse. Die idealistische Weltanschauung im allgemeinen wie die idealistische Gesellschaftsauffassung, im besonderen führen – in bezug auf eine Veränderung der Gesellschaft – im besten Falle nur zu einer Veränderung des Bewußtseins, der Interpretation der Gesellschaft. Damit läßt sich nur die Veränderung ideologischer Beziehungen begründen. Sie berühren die grundlegenden, bestimmenden, den inneren Zusammenhang der gesellschaftlichen Praxis ausmachenden materiellen Verhältnisse nicht. Sie bestätigen sie also. Sie normieren ein konservatives Verhalten, die Anpassung an diese Verhältnisse. Darum spiegelt der Gegensatz zwischen materialistischer und idealistischer Gesellschaftsauffassung – schon hinsichtlich dieser allgemeinen theoretischen Grundfrage – die Klassenfront zwischen Bourgeoisie und Proletariat, den Gegensatz zwischen sozialistischem und kapitalistischem Gesellschaftssystem wider.

4. Die Herrschaft der Produktion über die Produzenten als objektive Grundlage des historischen Idealismus

Das Nichtbegreifen der materiellen Praxis der bürgerlichen Gesellschaft und deren idealistisch-verkehrte Widerspiegelung erwachsen aus den Bedingungen dieser Praxis selbst, sind deren historisch notwendiges Produkt als geistige Reproduktion materiellen Verhaltens. Deshalb schreiben Marx und Engels in der Deutschen Ideologie: „Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung des Gegenstandes auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.“[19]

[42] Das Hervorgehen der idealistischen Verkehrung aus dem kapitalistischen Lebensprozeß zu bestimmen verlangt sowohl die Untersuchung solcher Momente, die der ganzen Klassengesellschaft gemeinsam sind, wie derjenigen, die für den Kapitalismus spezifisch sind. Wir sehen hier von denjenigen Momenten ab, die aus der anfänglichen Ohnmacht der Menschen gegenüber der Natur und aus der Unkenntnis der natürlichen Zusammenhänge resultieren, sie spielen für unsere Periode keine wesentliche Rolle. Es sei auch nicht nach der spezifischen Transformation religiöser Vorstellungen in

[19] Karl Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 3, Berlin 1958, S. 26.

idealistische Theorie gefragt, die ablesbar ist an der Entstehung des Idealismus als Reaktion auf den Materialismus, etwa am Beispiel Platons. Bestimmte Seiten des Verhältnisses von Idealismus und Religion werden später berührt.

Zunächst gibt es für die idealistische Verallgemeinerung gnoseologische Wurzeln, Ansatzpunkte innerhalb des alltäglichen Handelns und Erkennens: Da alles gesellschaftliche Handeln durch das Bewußtsein vermittelt wird, kann es als vom Bewußtsein erzeugt erscheinen. Da die menschliche Arbeit bewußt zweckmäßige Arbeit ist, kann als eigentlicher Akteur des Arbeitsprozesses die menschliche Zielvorstellung erscheinen. Da Erkenntnis gedankliche Reproduktion der Welt ist, kann die Welt als deren Produktion erscheinen, können zugleich die einzelnen Stufen, Seiten und auch Grenzen innerhalb des Erkenntnisprozesses ihrerseits verabsolutiert werden.

Diese gnoseologischen Wurzeln des Idealismus seien hier vorausgesetzt. Sie bedingen die Möglichkeit idealistischer Verallgemeinerung und Systembildung. Die tatsächliche Ausbildung idealistischer Systeme resultiert aus deren sozialen Wurzeln. Hier sei vorausgesetzt, was Marx und Engels über die sozialen Grundlagen des Idealismus in der Deutschen Ideologie entwickelt haben, als sie die ideologisch verkehrte Widerspiegelung aus den Bedingungen der Arbeits- und Klassenteilung, der Trennung von Kopf- und Handarbeit, der Verselbständigung der verschiedenen Sphären der materiellen und geistigen Arbeit ableiteten; als sie den Schein enthüllten und zugleich erklärten, daß und warum die Herrschaft bestimmter Klassen als Herrschaft von Ideen erscheint, daß und warum die herrschenden Gedanken Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse seien.[20] Dies sei mitbedacht, wenn hier ‚nur auf einen wesentlichen Zusammenhang näher eingegangen wird: auf die Konsequenzen der Herrschaft der Produktion über die Produzenten, auf die Verselbständigung der Verhältnisse gegenüber den Individuen und deren Bedeutung für die ideelle Widerspiegelung. Die Verselbständigung der Verhältnisse gegenüber den Individuen, deren Verhältnisse sie sind, die Verselbständigung der gesellschaftlichen produktiven [43] Kräfte gegenüber den Individuen, deren Kräfte sie sind: das ist die in der materiellen gesellschaftlichen Praxis sich vollziehende Verkehrung. Idealismus ist Verselbständigung des subjektiven ideellen Produkts gegenüber der objektiven Realität, deren Produkt es ist; in der religiösen wie idealistischen Konzeption wird der Mensch beherrscht vom Produkt seines Kopfes, wird die Welt erzeugt von ihrem Produkt, ihrer Widerspiegelung. In allen auf Warenproduktion beruhenden Gesellschaftsformationen, vor allem im Kapitalismus, werden die Produzenten vom Produktionsprozeß beherrscht. Diese eigentümliche Umkehrung durchdringt die Gesamtheit der Beziehungen sie bestimmt das Verhältnis der Produzenten zum Produkt, zu ihrer Arbeit, zu den gesellschaftlichen Wechselbeziehungen, die sie selbst betätigen, zum Gesamtzusammenhang des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, der ja Resultat ihres Tuns auf der Grundlage der Tätigkeit vorangegangener Geschlechter ist. In der Deutschen Ideologie charakterisieren Marx und Engels diese Entfremdung: „Die soziale Macht, d. h. die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Teilung der Arbeit bewirkte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigene vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen, woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil nun eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, ja dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft.“[21]

Dies charakterisiert einen grundlegenden Unterschied zwischen den vorsozialistischen, naturwüchsig, damit unabhängig vom subjektiven Wollen sich entwickelnden Gesellschaftsformationen und dem Kommunismus: „Das Bestehende, was der Kommunismus schafft, ist eben die wirkliche Basis zur Unmöglichmachung alles von den Individuen unabhängig Bestehenden, sofern dies Bestehende dennoch nichts als ein Produkt des bisherigen Verkehrs der Individuen selbst ist. Die Kommunisten behandeln also praktisch die durch die bisherige Produktion und Verkehr erzeugten Bedingungen als unorganische, ohne sich indes einzubilden, es sei der Plan oder die Bestimmung der bisherigen

[20] Vgl. ebenda, bes. S. 20-50.
[21] Ebenda, S. 34.

Generation gewesen, ihnen Material zu liefern, und ohne zu glauben, daß diese Bedingungen für die sie schaffenden Individuen unorganisch waren.“[22]

Um den Zusammenhang zwischen der Verkehrung in der materiellen Praxis und deren ideeller Reproduktion genauer zu fassen und um den Zu-[44]sammenhang zwischen materialistisch-wissenschaftlicher Widerspiegelung der materiellen Beziehungen des gesellschaftlichen Lebens und dem Standpunkt der kommunistischen Gesellschaft schärfer zu konturieren, sei hierauf näher eingegangen.

Die Herrschaft des Produktionsprozesses über die Produzenten ist selbst Produkt der geschichtlichen Entwicklung und stellt eine Phase der Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeitsproduktivität dar. In den „Grundrissen zur Kritik der Politischen Ökonomie“ weist Marx darauf in einer äußerst gehaltvollen Bemerkung hin: „Persönliche Abhängigkeitsverhältnisse (zuerst ganz naturwüchsig) sind die erste Gesellschaftsform, in der sich die menschliche Produktivität in nur geringem Umfange und auf isolierten Punkten entwickelt. Persönliche Unabhängigkeit auf sachlicher Abhängigkeit gegründet ist die zweite große Form, worin sich erst ein System des allgemeinen gesellschaftlichen Stoffwechsels, der universalen Beziehungen, allseitiger Bedürfnisse und universeller Vermögen bildet. Freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Produktivität, als ihr.es gesellschaftlichen Vermögens, die dritte Stufe. Die zweite schafft die Bedingungen der dritten.“[23]

Hier sei von der Spezifik der persönlichen Abhängigkeit abgesehen. Für unseren Zusammenhang interessiert die Stufe der sachlichen Abhängigkeit, die mit der Warenproduktion beginnt und zum gesellschaftlichen System im Kapitalismus sich entfaltet. Die sachlichen Abhängigkeitsverhältnisse sind – als historisch spätere – zugleich „das Herausarbeiten des allgemeinen Grundes der persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse“[24], sie schlagen ihrerseits wieder in – der Illusion entkleidete – persönliche um. Die Herrschaft der Produktion über die Produzenten entwickelt sich aus der naturwüchsigen Arbeitsteilung, dem Austausch, der Warenproduktion Mit ihr entwickelt sich die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen – in der ersten Gestalt der Verwandlung von Mensch in Ware als instrumentum vocale.

Es ist von Marx und Engels präzise analysiert und entwickelt worden, wie naturwüchsige Arbeitsteilung, Austausch und Warenproduktion entstanden, wie Arbeitsprodukte Ware werden als Produkte unabhängig voneinander betriebener Privatarbeiten, wie die gesellschaftliche Gesamtarbeit aus der Gesamtheit dieser Privatarbeiten entsteht und der gesellschaftliche Zusammenhang im Austausch ihrer Produkte hergestellt wird, wie die all-[45]seitige Abhängigkeit der Produzenten voneinander im Prozeß fortschreitender Arbeitsteilung sich entwickelt, dieser Zusammenhang durch die dinglichen Waren vermittelt wird und im Tauschwert der Produkte sich ausdrückt. Die gesellschaftliche Gesamtproduktion entsteht als objektiver Zusammenhang erst aus der Wechselwirkung der Produzenten, die in entwickelter Warenproduktion nur noch unmittelbar für die Gesellschaft, für andere produzieren, ohne unmittelbar gesellschaftlich zu produzieren. Sie sind daher untergeordnet der gesellschaftlichen Produktion, sie beherrschen sie nicht. Denn „ihr eigenes Aufeinanderstoßen produziert ihnen eine über ihnen stehende, fremde, gesellschaftliche Macht; ihre Wechselwirkung als von ihnen unabhängigen Prozeß und Gewalt“.[25] Die spezifische Gesetzmäßigkeit, der innere Zusammenhang dieser aus dem Kontakt der Privatproduzenten entstehenden objektiven Kette zum System zusammenschießen der Wechselwirkungen setzt sich unabhängig von Wissen und Wollen der Individuen durch. „Es bedarf vollständig entwickelter Warenproduktion, bevor aus der Erfahrung selbst die wissenschaftliche Einsicht herauswächst, daß die unabhängig voneinander betriebenen, aber als naturwüchsige Glieder der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit allseitig voneinander abhängigen Privatarbeiten fortwährend auf ihr gesellschaftlich proportionelles Maß reduziert werden, weil sich in den zufälligen und stets schwankenden Austauschverhältnissen ihrer Produkte die zu deren Produktion notwendige

[22] Ebenda, S. 70 f.
[23] Karl Marx, Grundrisse Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 75 f.
[24] Ebenda, S. 81.
[25] Ebenda, S. 111.

Arbeitszeit als regelndes Naturgesetz gewaltsam durchsetzt, wie etwa das Gesetz der Schwere, wenn einem das Haus über dem Kopf zusammenpurzelt.“[26]

Dies bezeugt die Ohnmacht der Individuen gegenüber dem gesellschaftlichen Gesamtprozeß und den ihm immanenten Gesetzmäßigkeiten, so sehr leben dieser Prozeß nichts ist als Integral ihrer Tätigkeiten und die Gesetzmäßigkeiten sich allein in und durch deren Handeln realisieren. Vollständig entwickelt wird die Warenproduktion erst im Kapitalismus, so groß ihre Rolle auch in früheren Formationen gewesen sein mag. Hier erreicht die Herrschaft der Produktion, die gegenüber früheren Formationen unermeßlich gewachsen ist, über die Produzenten ihr Extrem und ihre reine Ausbildung. Dies ist von Marx ausführlich dargelegt worden, als er die Gesetze der Wert- und Mehrwertproduktion enthüllte und die Logik der inneren Widerspruche des Kapitalismus nachwies. Hier erreicht das Entfremdungsverhältnis im Produktionsprozeß selbst, da die Arbeitskraft Ware geworden, seine [46] äußerste Zuspitzung, die aus der Trennung des Arbeiters von seinen sachlichen Produktionsbedingungen dem Verkauf seiner Arbeitskraft und deren Verbrauch durch das Kapital unter der Bedingung fortschreitender Vergesellschaftung der Arbeit resultiert:

„Betrachten wir den Produktionsprozeß unter dem Gesichtspunkt des Arbeitsprozesses so verhielt sich der Arbeiter zu den Produktionsmitteln nicht als Kapital, sondern als bloßem Mittel und Material seiner zweckmäßigen produktiven Tätigkeit ... Anders, sobald wir den Produktionsprozeß unter dem Gesichtspunkt des Verwertungsprozesses betrachteten. Die Produktionsmittel verwandelten sich sofort in Mittel zur Einsaugung fremder Arbeit. Es ist nicht mehr der Arbeiter, der die Produktionsmittel anwendet, sondern es sind die Produktionsmittel, die den Arbeiter anwenden. Statt von ihm als stoffliche Elemente seiner produktiven Tätigkeit verzehrt zu werden, verzehren sie ihn als Ferment ihres eigenen Lebensprozesses und der Lebensprozeß des Kapitals besteht nur in seiner Bewegung als sich verwertender Wert.“[27]

Die Unterordnung der Arbeit unter das Kapital vollendet im Maße der Entfaltung des Kapitalismus die „Verkehrung“: die Verwandlung des Produzenten in ein beseeltes Zubehör des ihn verbrauchenden Produktionsprozesses. In dieser „Verkehrung ja Verrückung des Verhältnisses von toter und lebendiger Arbeit, von Wert und wertschöpferischer Arbeit“[28] als Seite des Kapitalverhältnisses gewinnt zugleich die Herrschaft der Mittel der Produktion über die Produzenten ihren extremen Ausdruck. Engels schreibt dazu: „In jeder Gesellschaft mit naturwüchsiger Produktionsentwicklung beherrschen nicht die Produzenten die Produktionsmittel, sondern die Produktionsmittel beherrschen die Produzenten. In einer solchen Gesellschaft schlägt jeder neue Hebel der Produktion notwendig um in ein neues Mittel der Knechtung der Produzenten unter die Produktionsmittel.“[29] Die Herrschaft des Produktionsprozesses über die Produzenten, die Verselbständigung der wechselseitigen Beziehungen der Individuen zu einer fremden, sie unterordnenden Macht, „werde sie nun vorgestellt als Naturmacht, Zufall oder sonst in beliebiger Form, ist notwendiges Resultat dessen, daß der Ausgangspunkt der Produktion nicht das freie gesellschaftliche Individuum ist“[30]. In bezug auf dieses Verhältnis ist das Individuum unfrei, ohnmächtig, verhält sich nicht als bewußter Gestalter seiner Lebensbedingungen sondern [47] paßt sich diesen an, ist gezwungen, sich ihnen anzupassen; seine Unabhängigkeit ist Abhängigkeit von den sachlichen Mächten, es verhält sich zu seinem gesellschaftlichen Dasein, damit zu seiner produktiven Tätigkeit als bloßem Mittel der individuellen Existenz, wie im Kapitalismus seine produktive Betätigung bloßes Mittel der Selbstverwertung des Kapitals ist.

Dies Verhältnis der Ohnmacht gegenüber den selbstgeschaffenen gesellschaftlichen Lebensbedingungen, gegenüber dem gesellschaftlichen Produktionsprozeß kann nur durch die sozialistische Umgestaltung der Verhältnisse aufgehoben werden. Nur durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel und gemeinschaftliche, planmäßige Regelung des Produktionsprozesses, durch ein auf sozialistischer

[26] Karl Marx, Das Kapital, 1. Bd., in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 23, Berlin 1962, S. 89.
[27] Ebenda, S. 323 f.
[28] Ebenda, S. 329.
[29] Friedrich Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 20, Berlin 1962, S. 271.
[30] Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, S. 111.

Grundlage ermöglichtes wissenschaftliches Verhältnis den gesellschaftlichen Lebensbedingungen wie gegenüber der Natur im Produktionsprozeß werden die Menschen im Prozeß der sozialistischen und kommunistischen Umgestaltung zu bewußten Schöpfern ihres gesellschaftlichen Lebens, wird die Arbeit „Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung es Subjekts, daher reale Freiheit“[31], werden die Menschen zum Subjekt, das die Naturkräfte und die eigene Vergesellschaftung bewußt regelt. „Die eigene Vergesellschaftung der Menschen, die ihnen bisher als von Natur und Geschichte oktroyiert gegenüberstand, wird jetzt ihre eigene freie Tat. Die objektiven fremden Mächte, die bisher die Geschichte beherrschten, treten unter die Kontrolle der Menschen selbst. Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen, erst von da an werden die von ihnen in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen vorwiegend und in stetig steigendem Maße auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben. Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit.“[32]

Dieser Gegensatz zwischen der auf Privateigentum beruhenden Klassengesellschaft und der auf gesellschaftlichem Eigentum beruhenden kommunistischen Gesellschaft als Gegensatz zwischen Herrschaft der Produktion über die Produzenten und planmäßig-bewußter Herrschaft der Produzenten über die Produktion läßt die Tiefe des Gegensatzes von materialistischer und idealistischer Gesellschaftsauffassung bestimmen.

Die idealistische Theorie gesellschaftlicher Zusammenhänge, so vielfältig und verschiedenartig sie auftritt, reproduziert in Gedanken jene Verkehrung des Primären und Sekundären, die in der Herrschaft des Produkts über die Produzenten praktisch betätigt wird. Sie ist zugleich Kern der notwendig [48] immer anthropomorphistischen idealistischen Weltanschauung. Sie entsteht jedoch keineswegs als bloß unmittelbare Widerspiegelung des dargelegten Verhältnisses, sondern ist vermittelt durch die ihm entspringende Verselbständigung der ideologischen Beziehungen. Sie setzt Trennung von Kopf- und Handarbeit, Klassenteilung, Entstehung von Staat und Recht voraus, die Arbeitsteilung innerhalb der ideologischen Sphäre sowie die für die gesellschaftlichen Individuen geltende ideelle Vermittlung des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhanges durch die politischen, rechtlichen Beziehungen, auch die religiösen Beziehungen, Institutionen usw. So vielfältig die ideologischen Beziehungen, so vielfältig sind die Möglichkeiten ihrer gedanklichen Verabsolutierung – bis zur letzten Desillusionierung, die im Psychischen dann den Grund gesellschaftlichen Zusammenwirkens und seiner Triebkräfte zu finden glaubt. Es kann hier nicht auf die Besonderheit der Verselbständigung der Verhältnisse unter dem Aspekt der persönlichen Beziehungen, ihrer versteinerten Traditions- und Machtordnung, der spezifischen Rolle religiöser Institutionen, politischer Ordnungen usw., damit auf deren spezifische Form gedanklicher Abbildung eingegangen werden.

Marx und Engels haben diesen Zusammenhang besonders in der Deutschen Ideologie analysiert: „Die bisherigen Produktionsverhältnisse der Individuen müssen sich ... als politische und rechtliche Verhältnisse ausdrücken. Innerhalb der Teilung der Arbeit müssen diese Verhältnisse gegenüber den Individuen sich verselbständigen. Alle Verhältnisse können in der Sprache nur als Begriffe ausgedrückt werden. Daß diese Allgemeinheiten und Begriffe als mysteriöse Mächte gelten, ist eine notwendige Folge der Verselbständigung der realen Verhältnisse, deren Ausdruck sie sind. Außer dieser Geltung im gewöhnlichen Bewußtsein erhalten diese Allgemeinheiten noch eine besondere Geltung und Ausbildung von den Politikern und Juristen, die durch die Teilung der Arbeit auf den Kultus dieser Begriffe angewiesen sind und in ihnen, nicht in den realen Produktionsverhältnissen, die wahre Grundlage aller realen Eigentumsverhältnisse sehen.“[33]

Die idealistische theoretische Widerspiegelung ist ebenso Produkt wie eine Bewahrung, Reproduktion und dadurch Verfestigung des oben entwickelten Ohnmachtsverhältnisses der Individuen gegenüber den grundlegenden Zusammenhängen ihres eigenen gesellschaftlichen Handelns, gegenüber den Resultaten ihrer Tätigkeit. Die Widerspiegelung bewahrt die Ohnmacht dadurch, daß sie die „soziale

[31] Ebenda, S. 505.
[32] Friedrich Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, a. a. O., S. 264.
[33] Karl Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 347.

Macht“ nie als das, was sie in Wirklichkeit ist, erscheinen läßt, nicht als das Resultat des Zusammenwirkens der Menschen selbst, sondern als eine außergesellschaftlich-fremde Macht – Natur, Gott, [49] Schicksal, Idee usw. –, der gegenüber das Handeln der Menschen von ihren subjektiven Triebkräften und Motiven und der Beziehung zu jener Macht abhängig vorgestellt wird.

Darin sind die Subjektivierungen, die das Wesen der Menschen als ewige Natur, als religiöses Wesen, als Geisteswesen bestimmen, eingeschlossen. So außerordentlich variabel diese Konzeptionen sein mögen, sie negieren den spezifischen materiellen Charakter der Produktionsverhältnisse, begreifen nicht die materielle Praxis, den Primat des gesellschaftlichen Seins gegenüber dem Bewußtsein.

Dabei dominieren in der Aufstiegsphase der Bourgeoisie jene Interpretationen, die, wenn auch phantastisch, die objektive Gewalt unter dem Aspekt eines menschenfreundlichen Charakters als vernünftig und den Menschen gegenüber positiv gestimmt auffassen: Die Natur wird als vernünftig-gesetzlich, Gott als denkend-planender humaner Mechanikus der Welt, Gott und Welt als vernünftig-gesetzmäßige Gottnatur vereint gedacht oder dem Sein eine hegelsche Idee in ihrer dialektischen Rationalität unterstellt. Diese Welt wird als beste aller möglichen Welten aufgefaßt, sei es, daß sie dies schon ist oder erst wird, wenn die Vernunftsgesellschaft der Bourgeoisie verwirklicht ist, während im Ganzen der Geschichte Gottes oder der Natur Ordnung und Plan sich fortschreitend in der Realisierung der bürgerlichen Eigentumsverhältnisse und ihrer „Vernunft“ oder der ihnen unterstellten menschlichen Natur vollenden.

Dagegen nehmen in der Phase der Zuspitzung des Klassenkampfes zwischen Bourgeoisie und Proletariat – vor allem nach der Pariser Kommune, mehr noch nach dem Ausbruch der allgemeinen Krise des Kapitalismus – diese „Natur“ bzw. analoge Konzeptionen zunehmend irrationale, personhaft-willkürliche und menschenfeindliche Züge an. Hier wird dann fortgesponnen und weiterentwickelt, was schon vorbereitet wurde durch die antirevolutionären Reaktionsphilosophien der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: so der Restaurationskatholizismus, so die Ideen der Schopenhauer, Schelling und Kierkegaard in mannigfach variierender, den neuen Bedürfnissen sich anpassender Weise.

In welcher Form auch immer, das Wesen der materiellen gesellschaftlichen Praxis wird in der idealistischen Theorie nicht begriffen. Und dieses Nichtbegreifen entspricht dem Ohnmachtsverhältnis gegenüber den fremden Gesetzmäßigkeiten des gesellschaftlichen Lebens, die sich innerhalb dieser Praxis bestimmend durchsetzen. Das Nichtbegreifen konserviert zugleich dieses Ohnmachtsverhältnis, da es bewußte Veränderung der Verhältnisse ausschließt. Es entspricht damit unmittelbar dem Interesse derjenigen Klasse, deren Herrschaft auf ihnen beruht. Die Klassenschranke der bürgerlichen [50] Philosophie in bezug auf die Erkenntnis des gesellschaftlichen Seins ist zugleich objektiv Betätigung eines die sozialistische Umwälzung ausschließenden, die unbedingte Erhaltung des Privateigentums an Produktionsmitteln erstrebenden weil diese voraussetzenden Klasseninteresses.

Die Ohnmacht gegenüber dem Gesamtprozeß der gesellschaftlichen Produktion ist die Bedingung und Grundlage der Macht der Bourgeoisie, gegenwärtig vor allem der Monopolbourgeoisie als ausbeutender Klasse. Diese hat daher ein unbedingtes Interesse, die Illusion zu verewigen, die Herrschaft der Klasse sei Herrschaft von Ideen bzw. von deren ins Überweltliche gesteigerten Objektivierungen als fremder Mächte.

Die idealistisch verkehrte Widerspiegelung, welche die dargelegte Verkehrung innerhalb der materiellen Praxis und den aus ihr abgeleiteten Beziehungen reproduziert, kann im Alltagsbewußtsein wie in der Theorie nur entstehen, weil es spezifische, das Bewußtsein unmittelbar bestimmende Vermittlungen gibt. Es handelt sich hier nicht um ein spezifisches Klassendenken, das gleichsam aus der sozialen Position hervorwächst. „Da der Denkprozeß selbst aus den Verhältnissen herauswächst, selbst ein *Naturprozeß* ist, so kann das wirklich begreifende Denken immer nur dasselbe sein und nur graduell, nach der Reife der Entwicklung, also auch des Organs, womit gedacht wird, sich unterscheiden. Alles andre ist Faselei.“[34]

[34] Marx an Kugelmann, Brief vom 11. Juli 1868, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Ausgewählte Briefe, Berlin 1953, S. 242.

Die Vermittlung zwischen materiellem Lebensprozeß und dessen Widerspiegelung, die das Bewußtsein somit unmittelbar bestimmt, ist die Erscheinungsweise eben dieses Lebensprozesses seiner Verhältnisse und Zusammenhänge. Erscheinungsweise meint nicht subjektive Sinnestäuschung o. ä., sondern das objektive In-Erscheinung-Treten der materiellen Zusammenhänge, gleichsam ihre Oberfläche, die sich dem Bewußtsein zunächst darbietet. Erscheinung und Wesen sind immer ein widersprüchliches Verhältnis, das jeweils konkret bestimmt werden muß. Der Widerspruch zwischen ihnen, wie er in bezug auf die kapitalistischen Verhältnisse statthat und hier die Verhüllung und Verdeckung des inneren Zusammenhangs in seinem In-Erscheinung-Treten charakterisiert, findet seinen Grund im Warenfetischismus den Marx entdeckt hat. „Das Geheimnisvolle der Warenform“, erklärt Marx, „besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten [51] der Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen.“[35]

In dem berühmten Kapitel über den Fetischcharakter der Ware analysierte Marx, wie dieser eigentümliche Schein aus dem Doppelcharakter der Arbeit, die Waren produziert, in der Praxis des Austausches, im praktischen gesellschaftlichen Kontakt der Privatproduzenten entsteht; einer Praxis, die bewußtlos gegenüber dem sie bedingenden und in ihr sich durchsetzenden Wertgesetz ist. „Ihre eigene gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren.“[36]

Die „entfremdete Erscheinungsform der ökonomischen Verhältnisse“ wird im „Kapital“ ihres mystischen Charakters entkleidet und als gesetzmäßiges Ergebnis der Warenproduktion im allgemeinen, der Produktion und Reproduktion des Kapitals im besonderen nachgewiesen. Ist der Warenfetischismus in allen Gesellschaftsfonnationen, in denen Warenproduktion und Geldzirkulation stattfinden, wirksam, so erreicht die Mystifikation im Kapitalismus, der die unmittelbaren persönlichen Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse früherer Formationen durch sachlich vermittelte ersetzte, seinen Hohepunkt. Er hebt schon an innerhalb der unmittelbaren Produktionssphäre, obwohl hier noch am schwächsten entwickelt und im Klassenkampf den gesellschaftlichen Charakter offenbarend. Doch hier beginnt zugleich die Mystifikation. „Mit der Entwicklung des relativen Mehrwertes in der eigentlich spezifisch kapitalistischen Produktionsweise, womit sich die gesellschaftlichen Produktivkräfte der Arbeit entwickeln, erscheinen diese Produktivkräfte und die gesellschaftlichen Zusammenhänge der Arbeit im unmittelbaren Produktionsprozeß als aus der Arbeit in das Kapital verlegt. Damit wird das Kapital schon ein sehr mystisches Wesen, indem alle gesellschaftlichen Produktivkräfte der Arbeit als ihm, und nicht der Arbeit als solcher zukommende und aus seinem eigenen Schoß hervorsprossende Kräfte erscheinen.“[37] Im Zirkulationsprozeß treten schon die Verhältnisse der ursprünglichen Wertproduktion „völlig in den Hintergrund“[38], denn erst in ihr müssen der Wert und der Mehrwert sich realisieren, weshalb sie aus ihm zu entspringen scheinen. In der Konkurrenz schließlich setzt sich das Wertgesetz innerhalb der Anarchie der, Kapitalien in zahllosen Zufällen durch und kann dem unmittelbar innerhalb dieser Bewegungen Stehenden gar nicht [52] sichtbar werden. Dabei webt die Praxis den Schleier noch dichter: „Der wirkliche Produktionsprozeß als Einheit des unmittelbaren Produktionsprozesses und des Zirkulationsprozesses, erzeugt neue Gestaltungen, worin mehr und mehr die Ader des inneren Zusammenhanges verloren geht, die Produktionsverhältnisse sich gegeneinander verselbständigen und die Wertbestandteile sich gegeneinander in selbständigen Formen verknöchern.“[39] Marx führt hier die Verwandlung des Mehrwerts in Profit, die spezifischen Gesetzmäßigkeiten der Profitrate, die Verwandlung des Profits – über die Konkurrenzbewegung – in Durchschnittsprofit der Werte in Produktionspreise, weiterhin den Ausgleichsprozeß der Kapitale an, der zu Durchschnittspreisen und -profiten führt, so daß hier schon der konkrete Profit eines Kapitals sich

[35] Karl Marx, Das Kapital, 1. Bd., a. a. O., S. 86.
[36] Ebenda, S. 89.
[37] Karl Marx, Das Kapital, 3. Bd., in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 25, Berlin 1964, S. 835.
[38] Ebenda.
[39] Ebenda, S. 836.

vom Mehrwert, den er aus den Arbeitern preßte, trennt und die Durchschnittsprofitrate dem Kapitale immanent er scheint. „Die Spaltung des Profits in Unternehmergewinn und Zins ... vollendet die Verselbständigung der Form des Mehrwerts, die Verknöcherung seiner Form gegen seine Substanz, sein Wesen.“[40] Der Zins scheint dem Kapital zu entspringen. So erscheint als äußerste Mystifikation jene „trinitarische Formel“, nach welcher der Zins dem Kapital, die Grundrente der Erde und der Arbeitslohn der Arbeit zu entstammen scheinen, das Grundverhältnis jedoch, die Mehrwertproduktion die Ausbeutung und die entsprechende Verteilung des Mehrwerts auf Kapitalisten und Grundeigentümer, völlig verdeckt ist. Weiterhin ist gegenüber dieser Verschleierung die Gesamtbewegung der Produktion und Reproduktion des Kapitals im Wechsel von Konjunktur und Krise im nationalen wie Weltmarktzusammenhang, im nationalen wie internationalen Konkurrenzkampf zu berücksichtigen die ihrerseits als „übermächtige“, die Produktionsagenten „willenlos beherrschende Naturgesetze erscheinen und sich ihnen gegenüber als blinde Notwendigkeit geltend machen“[41].

Gerade diese Erscheinungsweise, die mit der kapitalistischen Warenproduktion gegeben ist, wirkt unmittelbar auf das Bewußtsein der „Produktionsagenten“, die sich in diesen „entfremdeten und irrationellen Formen ... zu Hause fühlen, denn es sind eben die Gestaltungen des Scheins, in welchen sie sich bewegen und womit sie täglich zu tun haben“.[42] Ihnen erscheinen somit die selbst praktizierten gesellschaftlichen Verhältnisse, also die eigene materielle gesellschaftliche Tätigkeit, in entfremdeter, verselbständigter Ge-[53]stalt Die durch Dinge vermittelte Bewegung erscheint als Bewegung dieser Dinge, die gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer historischen und historisch vergänglichen Bestimmtheit erscheinen als quasi ewige Natureigenschaften der Produktionselemente. Gerade weil die Produktion über die Produzenten herrscht, weil das Naturnotwendige sich nur als blindwirkender Durchschnitt durchsetzt, erscheint die Notwendigkeit des eigenen Tuns als fremder übermächtiger und übermenschlicher naturhafter Zwang. Das Resultat der eigenen materiellen Tätigkeit verkehrt sich in die fremde Gewalt des verdinglicht erscheinenden Kapitals. Doch genügt es nicht, nur diese Seite der Verkehrung zu sehen – ihre Kehrseite ist die „Versubjektivierung“ der materiellen Grundlagen der Produktion.

Marx hat darauf hingewiesen: „Es ist schon in der Ware eingeschlossen, und noch mehr in der Ware als Produkt des Kapitals, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Produktionsbestimmungen und die Versubjektivierung der materiellen Grundlagen der Produktion, welche die ganze kapitalistische Produktionsweise charakterisiert.“[43]

Dieser Hinweis von Marx ist leider wenig beachtet worden. Er gibt uns einen Schlüssel, die bürgerliche ideologische Gesellschaftsauffassung iii ihrer objektiv bedingten Struktur zu bestimmen.

Die Verdinglichung der gesellschaftlichen Produktionsbestimmungen und die Versubjektivierung der materiellen Grundlagen der Produktion sind zwei Seiten eines Verhältnisses, sie bedingen sich wechselseitig. Die materiellen Grundlagen der Produktion, der materielle Charakter der Produktionsbeziehungen werden versubjektiviert, weil ihr gesellschaftlicher Charakter als Natureigenschaft der dinglichen Elemente und Produkte erscheint. Die Unabhängigkeit des Individuums, die seine sachliche Abhängigkeit verbirgt und zugleich nur deren subjektiver Ausdruck ist, läßt nun umgekehrt die Bewußtseinsvermittlungen des Handelns als dessen Ursache und Triebkraft erscheinen: die subjektiven Interessen, Motive, Ideen. Da das entfremdete Verhältnis zu den eigenen Produktionsbeziehungen im Bewußtsein widergespiegelt wird, erscheint die Abhängigkeit von den verselbständigten Verhältnissen als subjektives Beherrschtwerden von Ideen, Abstraktionen bzw. deren Transformationen. Gerade weil die gesellschaftlichen Verhältnisse als äußerliche, fremde Bedingungen des Handelns erscheinen, wird dessen subjektive Motivation zu seiner scheinobjektiven Quelle, die Individuen interpretieren ihr Handeln als Resultat freier Entscheidung nach dem Modell der unmittelbaren Erfahrung innerhalb der Zirkulationssphäre. So gewinnen sie im Ideellen eine illusorische Macht, die ihnen im

[40] Ebenda, S. 837.
[41] Ebenda, S. 839.
[42] Ebenda, S. 838.
[43] Ebenda, S. 887.

Materiellen [54] entzogen ist. Dementsprechend erscheinen als gesellschaftsstiftender Zusammenhang nicht die materielle Produktion, sondern die ideologischen Beziehungen – Staat, Religion, Moral. Von hier aus wird dann der geschichtliche Prozeß als Verwirklichung des Subjektiv-Ideellen interpretiert. Wenn also die subjektive Vermittlung in der idealistischen Interpretation verabsolutiert, somit die materiellen Grundlagen des Produktionsprozesses versubjektiviert werden, so ist dies unmittelbar bedingt durch das In-Erscheinung-Treten der gesellschaftlichen Zusammenhänge für die Individuen der kapitalistischen Formation. In der subjektiven Widerspiegelung wird die praktische Verkehrung und Entfremdung reproduziert. Die Kategorien, die den Gesamtzusammenhang des gesellschaftlich-geschichtlichen Seins intendieren und darüber hinaus einen illusorischen universellen Weltzusammenhang zu konzipieren suchen, tragen anthropomorphe Züge – Gott, vernünftige Natur, Schopenhauers Wille oder Nietzsches Wille zur Macht, die Idee Hegels bzw. deren irrationalisierte Ableitungen –, während die Ableitungen der gesellschaftlichen Bewegungen aus der subjektiven Idealität gezwungen sind, dieser eine eigentümlich ahistorische und asoziale „Natur“ zu unterstellen, das Geschichtliche wie Dilthey aus der ahistorischen Psyche o. ä. zu begreifen. Und wenn in zahlreichen Krisentheorien der Gegenwart als das Hauptproblem der Gegenwart der Widerspruch zwischen der technisch-industriellen Welt und der dieser nicht entsprechenden subjektiven Moral angesprochen wird, so tritt uns auch hier das Auseinanderfallen des gesellschaftlichen Lebensprozesses in dinghaft-technische Materialität und subjektive Idealität entgegen: Die verselbständigte Macht der gesellschaftlichen Verhältnisse erscheint als Natureigenschaft einer entfesselten Technik, der gegenüber dann nur die subjektive Gesinnung bzw. deren Institutionalisierung aufgeboten werden. Erst dieser Zusammenhang läßt den Idealismus als entscheidende Grundlage und zugleich als Erkenntnisgrenze der bürgerlichen Gesellschafts- und Geschichtsideologie begreifen, insofern die Bewegung des materiellen Geschichtsprozesses nicht aus ihrer inneren Dialektik erkannt wird und werden kann. Die entfremdete Objektivität des gesellschaftlichen Gesamtprozesses, der produktiven Macht der Gesellschaft und damit der sie ausmachenden Individuen auf der einen Seite, die entfremdete Subjektivität der Akteure dieses Prozesses auf der anderen wird gespiegelt in Kategorien, Theorienbildungen und Weltanschauungskonzeptionen philosophischer oder religiöser Art, die das Entfremdungsverhältnis nicht nur wiedergeben, sondern zugleich dessen Produkt, Bestandteil und praktische Vermittlung sind. Sie vermitteln ein Verhalten, das ihm unterworfen ist.

Hinsichtlich der Bewußtseinsbildung vollzieht sich dies in spezifischer Form. Sehen wir von Traditionsbindungen ab, in denen als Resultate ge-[55]schichtlich vorhergegangener Ohnmacht entsprechende Interpretationsschemata überliefert werden, so vollzieht sich die theoretische Ideologienbildung durch, daß die Erscheinungsweise der gesellschaftlichen Verhältnisse verabsolutiert und die objektive bzw. subjektive Unmittelbarkeit als hingenommener Ausgangspunkt fixiert werden. So werden die individuellen und institutionellen Bewußtseinsvermittlungen des gesellschaftlichen Handelns verabsolutiert als dessen vermeintliches Wesen und als Sinn oder Grundlage der materiellen Zusammenhänge interpretiert. Das ist natürlich, nur möglich unter der Bedingung der Undurchschautheit des gesellschaftlichen Lebensprozesses, des Nichtbeherrschens seiner Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten, unter der Bedingung der Trennung von Hand- und Kopfarbeit und deren Fixierung in der Klassenteilung, damit unter der Bedingung des Disponierens der herrschenden Klasse über die Mittel und Bedingungen der geistigen Produktion. Auf die ideologische Vorformung des individuellen Bewußtseins, das ja keine tabula rasa ist, kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden, auch nicht darauf, daß jede Unmittelbarkeit relativ ist.

Doch handelt es sich hier um eine Gesetzmäßigkeit der Ideologienbildung, die keineswegs absolut, sondern als Macht der Verhältnisse über die Individuen als Tendenz im Gegensatz zum wirklich begreifenden Denken wirkt. Die Grenze ist vom Klasseninteresse, nicht von der immanenten Logik des Erkenntnisprozesses gezogen. Daß Marx und Engels den Zauberkreis der fetischisierten Erscheinung sprengen konnten, lag ebenso an der Reife der objektiven Verhältnisse wie am Präzisionsgrad des „begreifenden Denkens“, das in Philosophie und Wissenschaft die Methode dieses Sprengens vorbereitet und zubereitet hatte. Denn durchschaubar ist der Warenfetischismus, wie durchschaubar ist, daß die Sonne nicht um die Erde, sondern die Erde um die Sonne sich dreht; daß Gott nicht den Menschen

sondern die Menschen die Götter geschaffen haben. Durchschaut ist dieses Verhältnis erst dann, wenn nicht nur die Falschheit einer den bloßen Schein fixierenden Illusion, sondern die Illusion selbst als notwendiges Produkt nachgewiesen ist. „Mit der Einsicht in den Zusammenhang stürzt vor dem praktischen Zusammensturz aller theoretische Glaube an die permanente Notwendigkeit der bestehenden Zustände“, schrieb Marx an Kugelmann. „Es ist also hier das absolute Interesse der herrschenden Klasse, die gedankenlose Konfusion zu verewigen.“[44] Marx zielt hier auf die Vulgärökonomie, die gedanklich innerhalb der Gestaltungen des Scheins blieb. Die Konfusion resultiert aus der tagtäglichen Erscheinung des kapitalistischen Verhältnisses, [56] sie bestimmt das praktizistische Alltagsbewußtsein und wird von den Theoretikern – ihren besonderen Produktionsbedingungen entsprechend – als theoretische Mystifikation systematisiert, verallgemeinert, entsprechend ihren Traditionen usw. umgeformt und fixiert. Dann kapituliert die Erkenntnis vor dem Schein, der das Wesen verhüllt, sie wird – als ideelle Produktion – das genaue Gegenteil, aktive Verhinderung des begreifenden Denkens. Führt das Durchbrechen der mystifizierenden Erscheinung notwendig zum Aufdecken der inneren Dialektik des Kapitalismus, zum Nachweis seiner Vergänglichkeit, vermittelt und begründet es dadurch ein kritisch-revolutionäres Verhältnis zu deren Grundbedingungen, so unterwirft das Nichterkennen unter die blinde Gewalt der Verhältnisse, bestätigt zugleich diejenigen, deren Herrschaftsbedingungen sie sind. Für die Bourgeoisie besteht kein Interesse, diese Mystifikation zu zerstören, da sie das Lebenselement der Illusion von der Ewigkeit ihrer Herrschaft und das Medium ihrer Apologetik ist.

Die Herrschaft der bürgerlichen Ideologie über die Arbeiterklasse basiert primär auf der spontanen Wirkung der Verhältnisse auf das Bewußtsein der Massen, aus dem spontanen Druck der Bindung an die praktischen Alltagsinteressen und deren unmittelbaren, von der mystifizierten Erscheinung bedingten Horizont.

Das bourgeoise Klasseninteresse bedarf der Verhinderung des wissenschaftlichen Erkennens in bezug auf die Gesellschaft, das proletarische aktiviert es und treibt es voran. Zugleich demonstriert dieser Zusammenhang die Notwendigkeit der marxistisch-leninistischen Partei als Verschmelzung von wissenschaftlichem Sozialismus und Arbeiterbewegung. Nur mit den Mitteln der wissenschaftlichen Erkenntnis konnte der mystifizierende Schein durchbrochen und der innere Zusammenhang des gesellschaftlichen Lebens erkannt werden. Und nur in der von der revolutionären Theorie geleiteten Kampforganisation, auf Grund ihrer neuen, bewußten Beziehungen, kann das sozialistische Bewußtsein lebendig angeeignete Theorie, Massenideologie, Anleitung zum Handeln werden – angesichts einer Gesellschaft, deren unmittelbare Erscheinung wie deren ideologische Machtmittel sozialistische Erkenntnis negieren.

Demgegenüber machte die bürgerliche Geschichts- und Gesellschaftsideologie einen charakteristischen Wandel in ihrer Beziehung zur gesellschaftlichen Wahrheit durch. In der Aufstiegsperiode entwickelte sie sich in Richtung einer fortschreitenden, wissenschaftlich die Erscheinung auflösenden Erkenntnis, ohne naturgemäß zum Ziele kommen zu können. Die oben charakterisierten Erkenntnisschranken waren bis zur Epoche, da Marx und Engels sie sprengten, primär historische Schranken; das apologetische Element, obwohl wirksam, zerstörte nicht den Erkenntnisfortschritt, der im [57] ganzen errungen wurde im Kampf gegen die feudale Ordnung. Das änderte sich jedoch im Prozeß der Entfaltung und des offenen Aufbrechens des Widerspruchs von Bourgeoisie und Proletariat, der zum hauptsächlichen wurde, während der Gegensatz von Bourgeoisie und Adel zurücktrat. Die Apologetik wird dominierend, aus der Erkenntnisschranke wird ein gegen die Erkenntnis der Wirklichkeit gerichtetes Prinzip, ein Konstruktionsprinzip. An die Stelle der unbefangenen Fragestellung tritt die apologetische Konstruktion. Je offener der Klassengegensatz sich entfaltet, desto mehr ist die bürgerliche Ideologie auf dessen Stabilisierung und Verhüllung orientiert, um so mehr wird die idealistische Verkehrung der Wirklichkeit in der Widerspiegelung für sie theoretisches Mittel der Mystifikation. Damit schlägt zugleich die Untergangsstunde für den bürgerlichen Materialismus als Weltanschauung, der historische Idealismus wird – über die philosophische Verallgemeinerung – Weltanschauungsnorm.

[44] Ebenda, 1. Bd., a. a. O., S. 839.

Das hier Entwickelte ist nicht als Universalschema der Ableitung des Idealismus gedacht. Es reicht dazu nicht aus, zeigt jedoch entscheidende Grundbedingungen der philosophischen Ideologienbildung in der bürgerlichen Gesellschaft und von ihrem Standpunkt aus. Es reicht aus, die These von Lukács richtigzustellen. In bezug auf die Erkenntnis der gesellschaftlichen Verhältnisse vermittelt der Warenfetischismus die Reproduktion der Herrschaft des Produkts über die Produzenten im Denken, im gesellschaftlichen Bewußtsein. Er erzeugt die idealistische Widerspiegelung des gesellschaftlichen. Lebensprozesses. Diese Art der verkehrten Widerspiegelung aber ist selbst soziales Integrationsmittel, unterwirft der unbegriffenen Macht der kapitalistischen Verhältnisse. Dieser Idealismus ist die Voraussetzung des Irrationalismus. Von seinem Boden aus schlägt rationalistische Metaphysik in Irrationalismus um. Das ist jedoch dann keine Frage der Denkmethode mehr, sondern einer Veränderung des Verhältnisses der Individuen zu den ihr Leben beherrschenden Mächten und Zusammenhängen. Die Reproduktion des materiellen im intellektuellen Verhalten auf der Grundlage des krisenhaft werdenden Kapitalismus: das ist der Zusammenhang, von dem her der Irrationalismus zu begreifen ist und als Wendung zur Religion nachgewiesen werden soll.

5. Geschichte der Philosophie – ein Erkenntnisprozeß

Die Wendung zur Religion ist charakteristisch für die bürgerliche Philosophie am Ausgang des Kapitalismus. Sie ist eine aktive Negierung des Wesens der Philosophie als wissenschaftlicher Erkenntnis und damit zugleich [58] Wendung gegen die Geschichte der Philosophie. Denn diese ist im ganzen ein Prozeß fortschreitender Erkenntnis, der Weg vom Nicht-Wissen zum Wissen, von roher Ahnung über kühne Spekulation, über Rückfälle in vorphilosophische Vorstellungen und Geisteshaltungen hin zu wissenschaftlicher Einsicht – und zwar zur Philosophie des Marxismus-Leninismus. Dies ist keineswegs selbstverständlich, sondern umstritten, in der Reaktionsphilosophie total bestritten. Und in der Tat ist die Behauptung keineswegs evident. Sie soll hier auch nicht bewiesen werden – dies ist nur durch die geschichtliche Darstellung möglich –, sie kann nur in einigen Aspekten konturiert werden. Denn früh schon wurden die Fragen aufgeworfen, die bis heute neue und vertiefte Antwort fordern. Und unsere Antworten – wie deren Negationen – finden ihre historische Analogie. Die Versuche, bestimmte Rhythmen, kreisähnliche Bewegungen in der Abfolge der Systeme nachzuweisen, haben – bei allem Schematismus – reale Grundlagen. Versuche, Typen herauszufinden, können sich auf typische Systembildungen die ihrerseits sowohl kontinuierlich voneinander abhängen als auch unabhängig voneinander entstanden, berufen. Und dennoch läßt sich in der widersprüchlichen Bewegung von Blüte und Verfall, in Position und Negation, in Vorwärtsschreiten, Zurückgreifen, Wiederaufnahme von Problemansätzen und -lösungen die fortschreitende Gesamtbewegung nachweisen, in der „gleichen“ Problematik deren Vertiefung, Ausweitung, ja qualitative Wandlung, in der Typologie der „Systeme“ – die ja als solche schon eine historische Form darstellen – die Umwandlungen innerhalb eines Typus, damit die geschichtliche Entwicklung von Materialismus und Idealismus. Die wirkliche Durchführung einer historisch-materialistischen Betrachtung vermag die Dialektik dieser Bewegung, die Subjekt und Objekt der Philosophie umgreift, die Beziehung beider in ihrer Historizität faßt als eine Entwicklung, die selbst Produkt der Entwicklung des gesellschaftlichen Produktionsprozesses ist, zu bestimmen als historischen Erkenntnisprozeß. Sie führt zugleich zur Erkenntnis der allen Klassenformationen gemeinsamen Bewußtseinsformen als auch des in ihnen sich vollziehenden Erkenntnisprozesses und findet den tiefsten Bruch seit der Entstehung der Philosophie in der philosophischen Antizipation der klassenlosen, kommunistischen Gesellschaft. Der Bogen aber vom Anfang zu neuem Anfang läßt die Kontinuität des Prozesses der Philosophischen Aneignung der Wirklichkeit erst sichtbar hervortreten.

Doch von Anfang an ist für die Philosophie das Wissenschaftlich-Theoretische ein Wesensmerkmal. Sie argumentiert, beweist, erklärt. Sie hat keine anderen Kriterien als jede andere theoretische Wahrheitserkenntnis Sie negiert ein religiöses Verhalten. Sie begann bei den ionischen Denkern als Erklärung der Welt aus ihren eigenen Zusammenhängen, so sehr diese auch [59] zuerst in Analogie zur unmittelbaren Umweltserfahrung gedacht wurden. Die Loslösung von mythologischer Phantastik, das Entstehen und die Entwicklung des Antagonismus von Materialismus und Idealismus, des Kampfes zwischen einer der Intention nach materialistisch-wissenschaftlichen Welterklärung und einer Religion voraussetzenden, reproduzierenden bzw. zu ihr hinführenden Weltdeutung, die gegenseitige

Beschränkung und auch Durchdringung beider bestimmen den umwegreichen, nicht geradlinigen, sondern Ansätze verlierenden, zu ihnen zurücklaufenden, sie wiederaufnehmenden, voranführenden Weg. Er erfuhr durch die erstmalige konsequente Durchführung des Materialismus über die materialistische Beantwortung der Grundfrage der Philosophie in bezug auf die Gesellschaft seinen epochalen Einschnitt. Philosophie wurde positive Wissenschaft, aus Spekulation wurde Wissen. Die Geschichte der Philosophie verlöre ihren inneren Zusammenhang, ihre Logik trotz aller Unlogik, ihre Einheit in der Vielfalt und Verstreutheit ihrer Leistungen, würde sie nicht begriffen als Erkenntnisprozeß, selbst wenn dieser unvermeidlich phantastischer Formen, spekulativer Umwege, begrifflich geprägter Ahnungen und als Theorie geformter kühner Visionen bedurfte. Sie ist Erkenntnisprozeß, gerichtet auf die allgemeinsten Zusammenhänge von Natur und Gesellschaft, von Welt und menschlichem Leben, von Sein und Bewußtsein.

Doch wird dieser Zusammenhang erst faßbar durch die dialektisch-materialistische Abbildtheorie des Marxismus, angewandt auf die Geschichte der Philosophie. Erst dann wird die Dialektik von philosophischer Erkenntnis und Illusion, illusionärer Form rationaler Einsichten und auch rationaler Form weltanschaulicher Illusionen, von rationaler Einsicht und phantastischer Verallgemeinerung, von vergänglicher Form und bleibenden Erkenntnisinhalten von Problemstellung und geschichtlicher Möglichkeit ihrer Lösung bestimmbar.

Freilich, dadurch wird der geistesgeschichtliche Zusammenhang in seiner Selbstgenügsamkeit gesprengt. Die Wahrheitsmomente werden erst erkennbar aus dem Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit. Das Resultat der erkannten philosophischen Wahrheit, die zur Wissenschaft gewordene Philosophie des Marxismus, ist Bedingung, die rudimentären Formen zu erkennen, die auf dem Wege ihrer Erarbeitung liegen. Und die schöpferische Entwicklung des Marxismus wird in ihrem Fortgange auch die Vergangenheit tiefer und produktiver erschließen lassen. Das verlangt die historische Konkretisierung der Erkenntnistheorie in bezug auf das philosophische Erkennen.

Nicht die Geschlossenheit der Systeme, nicht das Selbstverständnis der Philosophen, sondern der die Wirklichkeit erfassende Problem- und Erkenntnisgehalt bestimmt die geschichtliche Kontinuität der philosophischen [60] Erkenntnis. Damit wird der lebendige Prozeß der Aneignung dieser Wirklichkeit von je gegebenen geschichtlichen Standpunkten, mit je vorhandenen Möglichkeiten zur sprengenden Kraft gegenüber den vergänglichen Systembildungen und Absolutheitsansprüchen. Die unwahre Form der Absolutheit ist dort selbst geschichtlich notwendige und notwendig unzulängliche Form der Verallgemeinerung.

Friedrich Engels wies auf die Vergänglichkeit der Systembildungen hin: „Bei allen Philosophen ist gerade das ‚System' das Vergängliche, und zwar gerade deshalb, weil es aus einem unvergänglichen Bedürfnis des Menschengeistes hervorwächst: dem Bedürfnis der Überwindung aller Widersprüche."[45]

Die Form Philosophischer Systembildung hat sich gerade als nur scheinbare, relative Überwindung der Widersprüche erwiesen, sie wurde stets vom Widerspruch zwischen philosophischem Weltsystem und der Wirklichkeit selbst im Prozeß der voranschreitenden Erkenntnis gesprengt. Die marxistische Philosophie macht gerade diese Erfahrung fruchtbar, faßt die verkündeten absoluten Wahrheiten als relative Gestalt relativer Wahrheiten auf, die sich dennoch im geschichtlichen Prozeß der sich historisch vertiefenden und erweiternden Erkenntnis der absoluten Wahrheit nähern. „Sobald wir einmal eingesehen haben", argumentierte Engels, „– und zu dieser Einsicht hat uns niemand mehr verholfen als Hegel selbst –, daß die so gestellte Aufgabe der Philosophie nichts weiter heißt als die Aufgabe, daß der einzelne Philosoph leisten soll, was nur die gesamte Menschheit in ihrer fortschreitenden Entwicklung leisten kann – sobald wir das einsehen, ist es auch am Ende mit der ganzen Philosophie im bisherigen Sinne des Worts. Man läßt die auf diesem Wege und für jeden einzelnen unerreichbare ‚absolute Wahrheit' laufen und jagt dafür den erreichbaren relativen Wahrheiten nach auf dem Weg der positiven Wissenschaften und der Zusammenfassung ihrer Resultate vermittelst des dialektischen Denkens."[46]

[45] Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, a. a. O., S. 270.
[46] Ebenda.

Gerade dieser Sprung auch in der Methode des Philosophierens, der das Sprengen der alten Systemform einschließt, verbürgt die Kontinuität der Geschichte der Philosophie als Erkenntnisprozeß, jetzt im bewußt erkannten und produktiv gemachten Verhältnis zu den Positiven Wissenschaften. Umgekehrt wird deren reale Beziehung zur Wirklichkeit als Erkenntnistheorie zu philosophischer Bewußtheit erhoben. Der Gesamtprozeß der Erkenntnis bestimmt die Norm der Weltanschauungsbildung.

Auf diese Weise wird die Dialektik von absoluter und relativer Wahrheit zu einer zentralen Problematik für die Untersuchung der Geschichte des [61] philosophischen Erkennens. Die marxistische Philosophie verhält sich ja nicht zur vormarxistischen wie die absolute zur relativen Wahrheit. Die Dialektik beider durchdringt sie vielmehr selbst. Sie gibt auch keineswegs, wie des Positivismus, die spezifisch philosophische Intention preis, auch wenn sie diese nur im und durch den einzelwissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt verfolgen kann, als dessen theoretische Verallgemeinerung und entsprechende Theorie anwendende Methode. In diesem Sinne, als theoretisches und methodisch praktikables Zusammenhangsbewußtsein, durchdringt sie den einzelwissenschaftlichen Erkenntnisprozeß. Und gerade dies vermag sie als Erbe und in Weiterführung des in der Geschichte der Philosophie erarbeiteten Erkenntnisinstrumentariums.

Das Nichtverstehen dieser Dialektik hat in der nichtmarxistischen Auffassung der Geschichte der Philosophie zu den widersprüchlichsten Ergebnissen geführt, vom Nihilismus und Relativismus zu Konzeptionen einer ahistorischen Wahrheit in der Philosophie, die höher denn alle rechnende Vernunft liege.

Eine die historische Leistung der Philosophie negierende Position entwickelt z. B. Hans Reichenbach in seinem Buche „Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie“ vom Standpunkt des Positivismus. Wissenschaftliche Philosophie reduziert sich für ihn auf logisch-erkenntnistheoretische Analyse vorgegebener einzelwissenschaftlicher Erkenntnis und gewinnt ihr Modell der Theorie an axiomatisch-deduktiven Systemen. Sie ist explizit antidialektisch und antihistorisch, reproduziert die metaphysischen Züge, somit gerade die Schranken aufklärerischer Selbstgewißheit. „Die Geschichte der spekulativen Philosophie ist die Geschichte der Irrtümer der Philosophen, die nicht in der Lage waren, die Fragen, die sie stellten, zu beantworten; und die Antworten, die sie trotzdem gaben, können nur aus psychologischen Motiven heraus erklärt werden. Die Geschichte der wissenschaftlichen Philosophie dagegen ist die Geschichte von Problemen; und Probleme werden nicht mit Hilfe von spekulativen Verallgemeinerungen oder poetischen Beschreibungen der Beziehungen zwischen Mensch und Welt, sondern durch technische Arbeit gelöst ... Die philosophischen Systeme ... haben nichts zur Entwicklung der Wissenschaft beigetragen.“[47] Das ist nicht nur sachlich falsch in bezug auf das einzelwissenschaftliche Erkennen innerhalb philosophischer Systeme, sondern auch in bezug auf die Herausbildung unseres abstrakten Denkens, in bezug auf dessen Geschichte. So ist der ständig unternommene Schluß vom Teil der Welt, vom begrenzten Erfahrungs- und [62] Kenntnishorizont, vom Begrenzten und Endlichen auf das Ganze der Welt, auf deren unbekannte Totalität, auf das Unendliche und Unbegrenzte gerade die Form, in der das abstrakt-philosophische Denken entwickelt, seine Möglichkeiten geschaffen wurden im ständigen Versuchen, Scheitern, Neuversuchen von je neu errungenem geschichtlichem Horizont aus, in der Lösung des hier immanenten Widerspruchs. Es ist ja sehr viel leichter, Thales zu widerlegen; als seine Frage unter den historischen Bedingungen des 6. Jahrhunderts zu stellen und seine Antwort zu finden.

Es ist kein Zufall, sondern entspricht den metaphysischen Grundpositionen des positivistischen Idealismus Reichenbachs – denn darum handelt es sich in seiner Konzeption des dritten Weges jenseits von Materialismus i.md Idealismus, trotz der Ablehnung des objektiven und religiösen Idealismus und mancher Berührungspunkte mit dem Materialismus –, es ist hier kein Zufall, daß die Dialektik strikt abgelehnt wird. Von verwandter philosophischer Position ausgehend, versucht Ernst Topitsch das „Ende der Metaphysik“[48] zu beweisen als Ende jeder positiv weltanschaulichen Charakter tragenden Philosophie. Zu diesem „Beweise“ gehört die These, daß die dialektische Methode sich

[47] Hans Reichenbach, Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, Berlin o. J., S. 137.
[48] Ernst Topitsch, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, Wien 1958.

herleite „aus archaischen Überlieferungen ..., und zwar vor allem aus dem Mythos vom Fall und Wiederaufstieg der Seele, dem wir schon bei Platon begegnen. In der Spätantike wurde dieser Mythos dahingehend fortentwickelt, daß die ganze Welt durch einen Fall aus Gott hervorgegangen ist und sich von ihm getrennt hat, um aber in einem Erlösungsakt wieder zu ihm zurückzufinden und sich mit ihm zu versöhnen ... Seine außerordentliche Verbreitung verdankt der dialektische Rhythmus von Urzustand, Fall und Erlösung der Welt und des Menschen dem Umstand, daß er den Druck der wertirrationalen Wirklichkeit als integrierenden Bestandteil einer im Letzten doch wertbestimmten Weltordnung deutet, in deren größeren Rahmen das ‚Negative' notwendig ist, aber auch notwendigerweise überwunden werden wird und muß."[49]

Und der Weg dieser Dialektik führe dann von Erlösungsmythen zum mythisierenden Philosophieren, von Platon und Plotin zur Gnosis, verbinde sich mit der Apokalyptik und Eschatologie der Juden in frühchristlicher Spekulation, gehe zu Dionysios Areopagita, zu Scotus Eriugena, zur Mystik Meister Eckharts bis hin zur Spätmystik des Jakob Böhme, zugleich wirke die Kabbalistik des 16. und 17. Jahrhunderts, dies vereine sich in den Spekulationen des württembergischen Pietismus von Bengel und Oetinger, hier letzte Ausläufer der eschatologischen Linie mit Joachim von Floris auf-[63]nehmend. Von hier führe dann der Weg von Hegel zu Marx. Und Marx' Konzeption der Aufhebung der Entfremdung erscheint dann so: „Auch hier ist ganz offenkundig eine christlich-gnostische Erlösungstheorie ins Innerweltliche umgedeutet: Wie bei Hegel die Verendlichung Gottes in der Menschwerdung und im Tode Christi ihren Höhepunkt, zugleich aber ihren Umschlag zur Rücknahme in Gott und damit zur Erlangung von dessen wahrer ihrer Göttlichkeit erreicht, so erreicht die Selbstentfremdung des Menschen in den Leiden der völlig. verdinglichten, zur Ware gewordenen Proletarier ihren Höhepunkt und ihre Wende zur wirklichen Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen."[50] Angesichts von Marx' Kritik am Idealismus in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten, wo er in Hegels Konzeption den sich abspiegelnden Ausdruck wirklicher Entfremdung in Wissen und Denken analysiert, pointiert Topitsch: „Man könnte sie sogar als eine Auseinandersetzung zwischen der eschatologisch-apokalyptischen und der im engeren Sinne gnostischen Komponente dieser Überlieferungen betrachten."[51]

Nun ist gerade die Bekämpfung der Dialektik charakteristisch. Wir wollen hier nicht auf die Ent- und Unterstellungen im einzelnen eingehen, z. B. daß marxistische Dialektik schematischen Charakter trage analog der Hegelschen Triade, mit beliebigem Inhalt füllbare Leerform sei, daß ihr Begriff der Negation willkürliche Vermengung verschiedenartiger Beziehungen sei usw. Das sind Momente, die sich aus der Zerrlinse metaphysischer Begrifflichkeit ergeben, zugleich aus einer unzulänglichen Bestimmung der materialistischen Dialektik im Gegensatz zur idealistischen Hegels. Entscheidend ist, daß die Antidialektik der Reichenbach und Topitsch – sie sind hier nur Beispiele – zugleich die Konsequenz ihrer erkenntnistheoretischen Position ist, daß sie den Abbildcharakter des Erkennens leugnen muß, daß sie mit der Dialektik des menschlichen Erkennens dessen historischen Prozeßcharakter leugnen muß. In die positivistische Schematik paßt nur das quantitative Wachstum eines typologisch homogenen Erkenntnisverfahrens moderner Naturwissenschaft. Kein Wunder, wenn die Antidialektik als methodologische Voraussetzung ihrer Untersuchung im Ergebnis nur das Vorausgesetzte ausspricht.

Blicken wir nun auf das Betrachtungsverfahren von Topitsch, auf seine Wertung der Marxschen „Apokalyptik": Sie zielt – wie schon von revisionistischer Seite seit Bernstein – gerade auf die Dialektik als revolutionäre Seele des Marxismus: ohne diese ist er ja durchaus integrierbar.

[64] Man könnte natürlich viele derartige Überlegungen anstellen. Und zweifellos wissen wir nicht viel über Goethes Denken und Dichten, wenn wir es als bloße Fortentwicklung der rudimentären Formen halbäffischer Vorfahren sehen. Man kann – sicher mit interessanterem Ergebnis – betrachten, wie Topitsch mit den Mitteln seiner positivistischen Wissenssoziologie genau das Ergebnis beweist, das seit jeher von Theologen auf Grund langer Erfahrungen in Ketzerverfolgungen und Atheistenriecherei

[49] Ernst Ebenda, S. 263.
[50] Topitsch, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied 1961, S. 37.
[51] Ebenda, S. 264 f.

behauptet wurde: daß Marx Antitheologe, säkularisierter Apokalyptiker, daß der Kommunismus säkularisierte 1000jährige-Reichs-Hoffnung der empörerischen Sektenbewegung sei usw. Der Theologe interpretiert, soweit er sich als Theologe ernst nimmt, die Welt theologisch. Dann wird Marx zur Gestalt des Antichrist. Dieser Stempel wiederum paßt seit Jahrhunderten auf alle Bewegungen, die das Jammertal in ein Himmelreich auf Erden verwandeln wollen. Der Positivist kommt hier zum gleichen Ergebnis. Er findet als wissenschaftlich gerade die Haltung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit, die in positivistischer Deskriptivität steckt, die vorher Norm theologischen Wohlverhaltens war: Hinnahme und Anpassung, bestenfalls gemäßigte Verbesserungshaltung, die das Vorhandene im Grundsätzlichen bestätigt. Das bleibt bloßes Ummotivieren der Anbetung der Macht des Faktischen, dessen veralltäglichte Trivialform. Und sinnvoll ist eine solche Betrachtung, weil sie nicht bloße Vorstellungszusammenhänge aufsucht ohne Analyse des faktisch Gemeinten, sondern vergleichbare materielle Verhaltensweisen im Zusammenhang untersucht. – Damit soll nicht gesägt sein, daß wir nun eine Formel haben, in der Topitschs Buch aufgeht.

Auch das hier angeschnittene Problem ist dadurch nicht gelöst. Denn das Faktum, daß es eine Tradition dialektischer Denkformen, ihrer Ausarbeitung innerhalb des religiös-idealistischen Denkens gibt, ja daß diese Traditionslinie im Sinne einer fortreichenden Aneignung, Verarbeitung bis hin zu Hegel und zum Marxismus geht, ist gar nicht zu bestreiten. Zu bestreiten ist nur die Isolierung dieser Tradition von ihren weltlich-realen Zusammenhängen, vom jeweils anvisierten und – selbst in phantastischer Form – gespiegelten Wirklichkeitsgehalt, zu bestreiten ist, daß die Tradition der Denkformen irgend etwas über die Wahrheit und Unwahrheit des je Gedachten aussagt; zu bestreiten ist schließlich, daß die Dialektik von Marx sich reduziere auf transformierte Erlösungsschematik. Zu bestreiten ist, daß Dialektik hauptsächlich ihre Quelle im religiösen Erlösungsdenken habe. Der die Welt schaffende Schöpfergott findet sein irdisches Vorbild im Produzenten. Die – zunächst nur unbeholfen reflektierte – Dialektik des Arbeitsprozesses selbst, des Arbeitsprozesses in antagonistischen sozialen Formen vor allem, wird ja nicht vom Himmel auf die Erde, sondern von irdischen Erfahrungen [65] in die himmlische Sphäre gespiegelt. Die Dialektik emanatistischen Denkens, welche den Weg von der Identität zu Unterschied, Gegensatz, zur Entfremdung und deren Aufhebung betreibt, reproduziert in phantastisch-gedanklicher Sphäre irdische Strukturen: Diese werden nicht „säkularisiert“, sondern ihr weltlicher Gehalt tritt mit fortschreitender Erkenntnis, mit fortschreitenden Versuchen, die Wirklichkeit damit zu begreifen, notwendig zutage.

Das Besondere der Marxschen Dialektik liegt u. a. darin, daß sie, den Materialismus auf die Gesellschaft anwendend, die Selbstbewegung des gesellschaftlichen Lebens aufdeckt, was sich Topitschs Analogieverfahren entzieht. Marx trägt nicht die Dialektik in die Gesellschaft hinein, sondern vermag mittels übernommener und umfunktionierter, dialektisch aufgefaßter und gehandhabter Begriffe die ja von ihm nicht erfundenen, sondern vorgefundenen inneren Widersprüche der materiellen gesellschaftlichen Praxis und deren Bewegungsgesetze nachzuweisen. Er hat sie nicht konstruiert. Es hat sie immer gegeben, in dieser oder jener Form. Es waren Widersprüche des praktischen Handelns der Menschen selbst. Und diese bedingten und bestimmten ihr Denken, selbst dann, wenn es der Wirklichkeit entfremdet war und dennoch diese sich in ihm spiegelte. Wie das Geheimnis der himmlischen Familie die irdische Familie ist, so – auf anderer Ebene – die religiöse Entfremdungskonzeption phantastischer Ausdruck der irdischen Entfremdung, die philosophischen Entfremdungskategorien idealistisch verallgemeinerte und verkehrte Spiegelung praktisch erfahrener und praktizierter Entfremdung. Und wie das wirklich begreifende Denken aus den Verhältnissen hervorwächst, so wird es vorbereitet von einem noch ohnmächtig reflektierenden Denken, das erst durch die materialistische Dialektik von seiner Wirklichkeitsentfremdung „erlöst“ und als Resümee des gesamtwissenschaftlichen Erkenntnisprozesses, keineswegs nur der spekulativen Tradition, die objektive Dialektik der Wirklichkeit selbst begreift. Die geistesgeschichtliche Betrachtungsweise, so soziologisch sie sich hier gibt, negiert die wirklichen historischen Abbildungsprozesse in ihren mannigfachen Formen als Abbildprozesse. Sie vermag daher nicht das wechselnde Verhältnis von Gegenstand, Abbildung und deren Form, sie vermag nicht den wirklichen Wahrheitsgehalt zu finden, sondern bestenfalls die historische Form mit einem starren Wissenschaftsmodell als vermeintlichem Wahrheitsmodell zu

vergleichen. Sie vermag zugleich nicht den geschichtlich selbst sich in seinen Bedingungen und Beziehungen verändernden Prozeß des gesellschaftlichen Erfahrungssammelns im praktischen Lebensprozeß – von der alltäglichen Praxis bis zur spezialisierten, methodisch disziplinierten Erkenntnisgewinnung, von den alltäglichen weltanschauungsbildenden Momenten bis hin zur [66] Produktion weltanschaulicher Verallgemeinerung vorgegebener Erkenntnisse, Erfahrungen und Meinungen mit je überlieferten Mitteln – als umfassenden, in sich widersprüchlichen, und dennoch im ganzen Kenntnis akkumulierenden, kollektiven und historischen Erkenntnisprozeß zu begreifen. Damit entfällt zugleich die Möglichkeit, die historischen und sozial zu differenzierenden Relationen von allgemeiner Erkenntnis und Denkform und den von ihr je intendierten wie im massenhaften Prozeß wiederum faktisch umgriffenen Erfahrungsinhalt zu bestimmen. So wenig dies schon geleistet ist, auf diesem Wege erst wird nachweisbar, aus welcher alltäglichen praktischen Aneignung die abstrakten Formen dialektischen Denkens zusammen schießen und gewonnen werden.

Doch hier weiterzugehen, führt über den Rahmen unserer Untersuchung hinaus, es würde hineinführen in die konkrete Dialektik von absoluter und relativer Wahrheit. Daß deren Nichtverständnis von positivistischer Warte zum Abschreiben der philosophischen Tradition führte, wurde bereits deutlich. Doch betrifft dieses Problem alle Schulen der bürgerlichen Philosophie. Die Relativität und Vergänglichkeit der philosophischen Systembildung hat sie vor Probleme gestellt, deren Lösung bestimmend ist für die Selbstverständigung über den eigenen geschichtlichen Standort und zugleich das faktische Verhältnis zur Geschichte der Philosophie als Geschichte fortschreitenden Erkennens charakterisiert. Wenn auch auf andere Weise als bei den behandelten, wird die historische Dialektik der philosophischen Erkenntnis durch metaphysische Alternativen zerrissen und durch Agnostizismus und Relativismus bzw. deren Umkehrung in Mystizismus ersetzt. Nicolai Hartmann z. B. versucht die Systeme prinzipiell preiszugeben zugunsten der Probleme, die er an die Stelle rückt, an der vorher die absoluten Wahrheiten letzter Instanz herrschten. Zunächst stellt er Problem und System einander gegenüber. Und hier liegt ein richtiger Ansatzpunkt. Geschichtlich gesehen, wurden Probleme – etwa das Verhältnis von Denken und Sein, von Notwendigkeit und Zufall – in verschiedenen, einander entgegengesetzten Systemen zu lösen versucht. Dennoch muß schon hier gesehen werden, daß das „System“ ja nie, wie es aus Hartmanns Ausführungen erscheinen könnte, bloße Deduktion von voreingenommenen Standpunkten aus war, sondern selbst als Lösungsversuch, wenn auch oft vermeintlicher, auftrat und dies in historischen Grenzen auch darstellte. Und für die Gegenüberstellung spricht, daß in jedem geschichtlich gegebenen philosophischen System der Problemgehalt über die Geschlossenheit des Systems und die Logik seiner inneren Konsequenz hinauswies.

Aber Hartmann überdehnt auf metaphysische Weise den Gegensatz. Er enthistorisiert die Probleme und schreibt die Systeme als historische Relativi-[67]tät ab. Historisch relativ und unwahr werden Systeme, Problemlösungen, philosophische Standpunkte. In Zeitlosigkeit verharren die Probleme, der Arbeit an ihnen entspricht seine aporetische Methode, sie selbst bleiben wesentlich unlösbar. So sagt er zu den von Kant als metaphysisch bezeichneten Problemen: „Kein menschliches Denken wird diese Probleme je lösen, aber deswegen ist doch auch kein menschliches Denken befugt, sie abzuweisen. Man kann sie verkennen, aber man kann sie nicht einfach aus der Welt schaffen. Der Gedanke hat sie nicht geschaffen, er kann sie auch nicht vernichten. Er übernimmt sie mit dem Reich der Phänomene, vor die er sich gestellt sieht.“[52]

Die Unlösbarkeit der Probleme ist die eine Seite, die andere ihre Übergeschichtlichkeit:

„Dem systematischen Forscher ... ist es um das Überzeitliche und Übergeschichtliche bei den großen Denkern zu tun, um das, was kein Idealismus und kein Realismus einengt. Was übergeschichtlich ist in der Philosophie, muß notwendig auch überstandpunktlich sein: es muß also auch diesseits von Idealismus und Realismus stehen.“[53]

Die vermeintliche Standpunktlosigkeit – hier Anwendung der phänomenologischen „Epoche“ als Urteilsenthaltung über die Existenz des phänomenologisch Geschauten – ist die Kehrseite der

[52] Nicolai Hartmann, Diesseits von Idealismus und Realismus, in: „Kantstudien“, Bd. XXIX, H. 1/2, 1924, S. 166.
[53] Ebenda, S. 162.

Enthistorisierung und Verabsolutierung der Probleme als Ewigkeitsinstanzen. Die darin liegende Verewigung ihres Problemcharakters als ewige Unlösbarkeit würde Philosophie zum sinnlosen Weben machen – auch im Gegensatz zu mancher konkreten Problemanalyse und -lösung Hartmanns. Die behauptete Standpunktfreiheit, die immer Illusion ist, verbirgt als naive Selbstgewißheit den wirklichen Standpunkt, wie die Methode ihren impliziten Konstruktions- und Hypostasierungsmechanismus verbirgt.

Die philosophischen Probleme sind keineswegs ewig, sondern erwachsen aus der Bewegung der gesellschaftlichen Praxis und Erkenntnis, aus den darin. eingeschlossenen Widersprüchen, und ihre theoretische Lösung ist selbst nur als Resultat des historischen Prozesses zu fassen im Fortgang des begreifenden Denkens auf der Grundlage der wachsenden Macht der Menschen über Natur und Gesellschaft. Probleme wurden gelöst, neue Probleme entstanden und entstehen und manche „ewige", weil seit Entstehung der Philosophie dauernde, werden gelöst werden. Die wissenschaftliche Lösung wird ihrerseits Ausgangspunkt neuer Fragestellung, weiterer Vertiefung sein: [68] nicht ruhende absolute Wahrheit, sondern Prozeß fortschreitenden Erkennens. Doch ist hier nicht der Ort, die metaphysischen Vorurteile in Hartmanns philosophischem Ansatz zu analysieren, das „Standpunktliche" seiner Sortierung von ewigen Problemen und zeitlichen Lösungen. Jedenfalls: die Konzeption einer „Forschung" als Problembehandlung ohne echte Lösungsperspektive hebt die Geschichte der Philosophie als Erkenntniszusammenhang auf. Wird ein absolutes metaphysisches Wahrheitsmodell vorausgesetzt und die Dialektik von absoluter und relativer Wahrheit nicht begriffen, erscheint also das Relative als Unwahrheit, so liefert die Geschichte der Philosophie nur das Bild eines permanenten Scheiterns der nach- und gegeneinander entworfenen Weltmodelle mit Absolutheitsanspruch. Resignation, Enttäuschung sind die Folge. Dies ist für Diltheys Philosophie entscheidend geworden – und zugleich für sein Unternehmen, den historischen Relativismus zu überwinden. Aber sein Versuch mußte scheitern, dies durch Verzicht auf den Erkenntnischarakter den Philosophie zu erkaufen, auf agnostizistischer und subjektiv-idealistischer Grundlage die Typen der scheiternden „Metaphysik" von ihrer Produktionsstätte her, dem subjektiven „Leben", auf eine gleichsam transzendentalphilosophische psychologische Weise abzuleiten und zu relativieren und in der Totalität des Seelenlebens als ahistorischer Grundlage des historischen Wandels und Produzierens den Grund zu finden, hinter den nicht mehr gegangen werden kann. Sein „Leben" aber ist – in der Nachfolge des klassischen Idealismus – ernüchterte Transformation des Hegelschen Geistes, welcher, der Dialektik entkleidet, in die Subjektivität zurückgenommen wurde, so daß Philosophie aus der gedanklichen Reproduktion der Welt zum die Welt vergeblich nur meinenden Seelenaus druck wird.

Dies ist der Ausgangspunkt: „Grenzenlos, chaotisch liegt die Mannigfaltigkeit der philosophischen Systeme hinter uns und breitet sich um uns aus. Und in jeder Zeit, seitdem sie sind, haben sie sich einander ausgeschlossen und bekämpft. Und keine Hoffnung zeigt sich, daß eine Entscheidung unter ihnen herbeigeführt werden könnte."[54] Der Widerspruch zwischen dem „Anspruch auf Aligemeingültigkeit in jedem philosophischen System und der historischen Anarchie dieser Systeme"[55] bleibt unbegriffen, wenn er nicht als historischer Widerspruch relativer Formen der philosophischen Welterkenntnis begriffen, wenn nicht die Produktion, das Gegeneinander und Widerlegt werden der „Systeme" als Form begriffen wird, in der sich der philoso-[69]phische Fortschritt bewegt. Diltheys Versuch, den Relativismus zu überwinden, bleibt abstraktes Bekenntnis: „So bleibt von der ungeheuren Arbeit des metaphysischen Geistes das geschichtliche Bewußtsein zurück, das sie in sich wiederholt und so die unergründliche Tiefe der Welt an ihr erfährt. Nicht die Relativität jeder Weltanschauung ist das letzte Wort des Geistes, der sie alle durchlaufen hat, sondern die Souveränität des Geistes gegenüber einer jeden einzelnen von ihnen und zugleich das positive Bewußtsein davon, wie in den verschiedenen Verhaltensweisen des Geistes die eine Realität der Welt für uns da ist."[56] Ja, aber wenn

[54] Wilhelm Dilthey, Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen, in: Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Leipzig 1931, S. 75.
[55] Ebenda, S. 78.
[56] Wilhelm Dilthey, Das Wesen der Philosophie, in: Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. V, Leipzig-Berlin 1924, S. 406.

zugleich gilt: „Wir wissen selbstverständlich nichts von einer realen Welt als außerhalb unseres Bewußtseins existierend“[57], so wird nur aus der Not der Resignation die Tugend vermeintlicher Selbsterkenntnis gemacht. Wenn er den Fortschritt in der Philosophie behauptet, ihn aber „in dem zunehmenden Bewußtsein des menschlichen Geistes über sein Tun, dessen Ziele und Voraussetzungen, angesehen als ein Ganzes“[58] findet, so führt dieser Fortschritt als Kritik der reinen und der historischen Vernunft nur zur Erkenntnis des Nichterkennens, des Gebanntseins in die Horizonte der selbst letztlich unergründlichen, nur beschreibbaren Subjektivität. Geschichte der Philosophie bleibt – aufgewertete –Trümmerstätte verlorener Illusionen. So richtig Dilthey an der modernen Lebensphilosophie erkannte, daß sie „ihren Winkel für die Welt“ halte, so zwang ihn sein eigener Idealismus und seine Ablehnung der materialistischen Abbildtheorie, im Winkel des Agnostizismus und der Resignation zu bleiben.

In der Nachfolge Diltheys steht Helmut Plessner. Sein Denken führt auf die gleiche Ratlosigkeit. Mit Recht gegen den modernen Irrationalismus betont er zunächst den wissenschaftlichen Charakter des Philosophierens: „Die Macht der Begründung mit rationalen Mitteln aber kann der Philosoph ebensowenig wie irgendeine andere Wissenschaft entbehren, weil er andre von der Wahrheit seiner Einsichten überzeugen will, und er erkennt die Pflicht zur Diskussion mit jedermann, der bereit ist, auf seine Argumente einzugehen. Seit den Griechen hat die Philosophie an der Öffentlichkeit ihres Forums und ihrer Themen ebenso festgehalten wie an dem Vertrauen auf die zwingende Kraft der Begründung und sich damit von der mystischen und von der künstlerischen Sphäre deutlich geschieden.“[59] Plessner argumentiert hier aus einer rationalistisch-liberalen Tradition heraus. Das scheidet [70] ihn vom irrationalistischen Sektenwesen. Aber dieser Gegensatz ist formal gegenüber inhaltlicher Gemeinsamkeit. Er radikalisiert den Widerspruch zwischen rationaler Form des Philosophierens und der irrationalen Wirklichkeit, über die und aus der heraus philosophiert wird – so die lebensphilosophische Auflösung der liberalen Wissenschaftshaltung dokumentierend. „Die bis heute unentschiedenen Kämpfe der Philosophie ..., der bis auf den heutigen Tag stets wieder aufflammende Streit um gewisse letzte Fragen, die Denken und Sein, menschliches Leben und Welt betreffen, lassen noch einen anderen Rückschluß zu als den, daß es sich bei den meisten philosophischen Problemen um ‚Scheinprobleme‘ handelt. Die Paradoxie einer Wissenschaft, die nicht fortschreitet und sich doch stets neuen verlockenden Aufgaben gegenübersieht, löst sich auf, wenn man ihr ständiges Wiederbeginnen und Scheitern mit etwas in Verbindung bringen könnte, das sich mit jedem menschlichen Dasein auf eine stets ändere und unvorhersehbare Weise erneuert.“[60] Und hier wird Geschichte zum gleichgültigen Wandel, zum Fluß unvorhersehbarer bloßer Veränderung – als Resümee der unaufhebbaren Alternativen in der Philosophie der Epoche der Klassengesellschaft, die damit nicht historisch begriffen, sondern verabsolutiert werden. Die Paradoxie findet Plessner darin begründet, daß „jeder Mensch in jeder Generation Erfahrungen macht, die ihm durch die vergangene Geschichte ebensowenig vermittelt werden konnten, wie er imstande ist, sie den kommenden Geschlechtern zu übermitteln“[61], so „daß die durch nichts zu ersetzende Begegnung mit Menschen und Dingen, Traditionen und Ereignissen in der immer gleichen und doch stets neuen Situation eines Daseins im Angesicht des Todes die Spannungen liefert, denen das Philosophieren entspringt“[62].

Plessner isoliert hier künstlich innerhalb der individuellen geschichtlichen Erfahrung das Einzelne vom Allgemeinen, er bläht das Unwiederholbare gegenüber dem Wiederholbaren auf, erhebt die Beziehung des isolierten Individuums in seiner je besonderen Situation zu seinen Lebensproblemen, die nicht weiter analysiert werden, zu einer konstanten, nicht der Entwicklung unterliegenden, wohl aber dauernder geschichtlicher Wandlung unterworfenen Sphäre jenseits des wissenschaftlichen Fortschritts und seiner Sachbezogenheit. Dieser Bereich sei fortschreitender Forschung seinem Gegenstand nach entzogen.

[57] Ebenda, S. 6.
[58] Wilhelm Dilthey, Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den x metaphysischen Systemen, a. a. O., S. 9.
[59] Helmut Plessner, Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Berlin 1953, S. 101 f.
[60] Ebenda, S. 103.
[61] Ebenda, S. 104.
[62] Ebenda.

Im „nicht einzuholenden und nicht wiederholbaren Dasein“[63] des Menschen liege der Quellpunkt des Philosophierens, das da-[71]her eben existentiellen Charakter trage: „Ein Mensch hat auf stets unüberholbare Weise mit den letzten Dingen zu tun. Wenn um ihre Rätsel Religion und Kunst kreisen, dann gilt das mit gleichem Recht auch vom philosophischen Denken.“[64] Womit die Lebensrätsel als konstant, nicht weiter erklärbar und auch unlösbar als besondere Erlebnissphäre ebenso agnostizistisch wie metaphysisch vorausgesetzt werden. Dann aber wird Philosophie zu einem geistigen Lebensakt ohne die Möglichkeit der Wahrheitsentscheidung: „Platos Idee und Aristoteles’ Entelechie, Spinozas Substanz und Kants Autonomie der sittlichen Freiheit, Fichtes Ich und Hegels Geist, Marx’ Klassenkampf, Schopenhauers Wille und Bergsons élan vital sind keine Hypothesen oder nur einseitige Aspekte vom Grund der Welt, sondern Konzeptionen, durch die Welt und menschliches Leben Gesicht und Bedeutung bekommen, Antworten auf die Rätselhaftigkeit des ‚Seins‘ im Ganzen.“[65] Als „Ursprungsdenken“ liefere die Philosophie letztlich isolierte Konzeptionen, die nicht an der Erfahrung überprüft werden könnten.

Damit landet Plessner wieder beim Relativismus, der hier durch lebensphilosophischen Agnostizismus begründet wird. Die Paradoxie einer Wissenschaft ohne Ergebnis ist begründet als rational-wissenschaftliche Form eines in der Irrationalität subjektiven Erlebens begründeten Inhalts als Antwort auf Lebensrätsel. Was dem Positivismus ein Scheinproblem, wird ewiges Rätsel. Was der Positivismus der Emotion überweist, wird hier als geistige Produktion ohne Wahrheitskontrolle legitimiert. Freilich – wenn Platons Ideenlehre im gleichen Sinne nicht kontrollierbar sein soll wie Marx’ Lehre vom Klassenkampf, so bleibt nur die Nacht des Subjektivismus übrig, in der alle Katzen grau sind. Nach Plessner „gibt es einen Fortschritt in der Philosophie ... nur insoweit, als sie durch die Verbindung mit methodisch diszipliniertem gegenständlich gerichtetem Denken am Fortschritt der Fachwissenschaften teilnimmt“[66] – aber die Lebensrätsel bleiben, die Unentscheidbarkeit ihrer konzeptiven Lösungsversuche, somit ist der eigentlich philosophische Fortschritt, weil die philosophische Wahrheit schon der Möglichkeit nach, geleugnet. Der Zusammenhang von Agnostizismus und metaphysischer Methode wird hier an der Vereinzelung der Individuen, der Atomisierung ihrer Erfahrungen, an der Irrationalisierung der Zusammenhänge, in denen und von denen sie gesammelt werden, am Leugnen des Allgemeinen im je Besonderen als Methode der Irrationalisierung deutlich. Übrig bleibt die weltanschauliche Verlegenheit – das Bewußtsein der „eigenen Nichtigkeit und Bodenlosigkeit“ der Philosophie, damit ihrer Unwahrheit. Im [72] Grunde spiegelt dies gerade den Zustand wider: die Praxis emsig voranschreitender Einzelwissenschaft in einem gesellschaftlich-weltanschaulichen Gesamtzusammenhang, demgegenüber die Erkenntnis abdankt und abdanken soll – als Bild einer Bewegung, die hektisch auf ihr Ende zustürzt. Plessner, der den deutschen Geist am Ausgang der bürgerlichen Epochen zu analysieren unternahm, repräsentiert selbst die Ratlosigkeit dieser Ausgangssituation.

Nun wird der resignative Relativismus Diltheys und Plessners keineswegs aufgehoben, sondern nur umbewertet, wenn die von Dilthey vorausgesetzte wissenschaftliche Unbeweisbarkeit philosophischer Wahrheit als Argument für die Behauptung einer jenseits der Einzelwissenschaften liegenden, qualitativ besonderen, spezifisch philosophischen oder metaphysischen „Wahrheit“ genommen wird. In der philosophiegeschichtlichen Konzeption gewinnen dann die Werke der großen Philosophen – in monumentalisierter Vereinzelung genommen – einen eigentümlichen individuellen Offenbarungscharakter mit nie eindeutig und objektiv festzustellendem, sondern nur zu vollziehendem Gehalt. Folglich gibt es dann keinen philosophischen Fortschritt. Diese Leugnung des philosophischen Erkenntnisfortschritts findet sich in besonders charakteristischer Weise in den von Dilthey und Husserl ausgehenden und von Heideggers Fragestellung vor allem bestimmten Schulrichtungen.

So schreibt z. B. Alwin Diemer in bezug auf die Geschichte der Philosophie: „Es gibt keinen Fortschritt, wie etwa in den einzelnen Wissenschaften, sondern es gibt nur ein Fortschreiten zu neuen

[63] Ebenda, S. 106.
[64] Ebenda, S. 107.
[65] Ebenda, S. 112.
[66] Ebenda, S. 115.

Fragen und neuen Sichten, deren Klärung aber eben nur möglich ist in der Wiederholung des Vergangenen; daher ist das Philosophische immer aktuell und daher vermag ein philosophisches Werk immer lebendig zu sein.“[67]

Und Hans Georg Gadamer erklärt: „Es gehört zur elementaren Erfahrung des Philosophierens, daß die Klassiker des philosophischen Gedankens, wenn wir sie zu verstehen suchen, von sich aus einen Wahrheitsanspruch geltend machen, den das zeitgenössische Bewußtsein weder abweisen noch überbieten kann. Das naive Selbstgefühl der Gegenwart mag sich dagegen auflehnen, daß das philosophische Bewußtsein die Möglichkeit einräumt, seine eigene philosophische Einsicht sei der eines Plato und Aristoteles, eines Leibniz, Kant oder Hegel gegenüber geringeren Ranges ... Daß im Verstehen der Texte dieser großen Denker Wahrheit erkannt wird, die auf anderem Wege nicht erreichbar wäre, muß man sich eingestehen, auch wenn [73] dies dem Maßstab von Forschung und Fortschritt, mit dem die Wissenschaft sich selber mißt, widerspricht.“[68]

Hier wird der Widerspruch zur Wissenschaft offen ausgesprochen, Philosophie im Gegensatz zur Wissenschaft auf eine besondere philosophische „Erfahrung“ gegründet, die ihrem Wesen nach eine ästhetisierte Form und Ableitung religiöser Offenbarung an Hand heiliger Texte ist, die ihre Modelle in der Geschichte der Theologie findet und nun von Gadamer als Hermeneutik einer idealistisch aufgefaßten Geistesgeschichte im Gefolge Heideggers zum Modell philosophischer Erkenntnis schlechthin erhoben wird; und zwar in einem sehr charakteristischen, das Verhältnis von Tradition und Gegenwart betreffenden Sinne: „Das Verstehen“, schreibt Gadamer, „ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart ständig vermitteln.“[69] Wie in der bürgerlichen Gesellschaft die tote Arbeit die lebendige beherrscht, so hier, in diesem konservativen Modell, das Gedachte das lebendige Denken. „Tradition ist in der Philosophie die metaphysische Wahrheit, die seit Sokrates, Plato und Aristoteles nie mehr aufgehört hat, unser Denken in Anspruch zu nehmen ... Wer philosophiert, muß sich wesentlich darum kümmern, was die Alten und was die ihrer Zeit überlegensten klassischen Denker – Sokrates, Plato und Aristoteles – gesagt haben. Diese klassischen Philosophen haben für unser Denken eine unumgängliche, meisterhafte Bedeutung, eine magistrale Autorität. Wenn Wahrheit das ist, was wir als Wahrheit eingesehen haben, dann ist Philosophie, geschichtsphilosophisch gesehen, Platonismus.“[70] Dies schrieb Gerhard Krüger.

Dieser Traditionsfetischismus ist bloße Reaktionsform auf eine geschichtliche Realität, welche die traditionellen Illusionen zerstört und widerlegt, er ist Flucht in den sakralen Illusionsraum einer zeitlosen, stabilen, bergenden Weltordnung als philologisch ausstaffiertes Wunschbild. Diese Antwort auf den Verlust geschichtlicher Perspektive, auf die Klassenerfahrung geschichtlicher Ohnmacht ist das positive Extrem zum negativen eines haltlosen Relativismus. Das sind offenkundig Symptome der Krise der bürgerlichen Philosophie, der Krise eines Idealismus, der nicht mehr in der Lage ist, die historischen Zusammenhänge gedanklich zu bewältigen, wie es ihm noch im Philosophieren Hegels gelang. Die historische Zusammenhanglosigkeit entspringt der aktuellen Perspektivlosigkeit als Ausgangspunkt des Philosophierens.

[74] Positivistischer Nihilismus gegenüber der Geschichte der Philosophie, Diltheys historischer Resignationsrelativismus, der das Historische als Relativität verabsolutiert, und theologisierender Platonismus, der es als Relativität fürchtet und verabscheut, Hartmanns ahistorische Problemkonzeption oder die pseudogeschichtliche Auffassung von der Wahrheit als Wahrheitsgeschichte Heideggerscher Seinsoffenbarung, die ihrerseits rationaler Begrifflichkeit sich entzieht – das sind in ihren Extremen einander ausschließende und doch zusammengehörende Möglichkeiten der Negierung der wirklichen historischen Erkenntnis, der Ästhetisierung oder Theologisierung der Philosophie, damit selbst

[67] Alwin Diemer, Artikel „Geschichte der Philosophie“, in: „Philosophie“ (Fischerlexikon). Hrsg. v. A. Diemer u. 1. Frenzel, Frankfurt a. M. 1958, S. 107.
[68] Hans Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, S. XIV.
[69] Ebenda, S. 274 f.
[70] Gerhard Krüger, Grundfragen der Philosophie, Frankfurt a. M. 1958, S. 281 f.

Symptome eines Philosophierens, das an der Aufgabe, die Wirklichkeit auf den Begriff zu bringen, Erkenntnis zu leisten angesichts und mit der Erkenntnisleistung der modernen Wissenschaft in unserer heutigen Welt versagt. Wobei Hartmanns System – eigentümlich schillernd, doch wirkliche Erkenntnisse enthaltend und zugleich scholastisch-steril – eine gewisse, den Rahmen sprengende Sonderstellung einnimmt.

Damit ist die Frage nicht beantwortet, was Geschichte der Philosophie gerade für diese Aufgabe leistet und leisten kann. Zum Beispiel Platon ist im Sinne der Erkenntnis wirklich heute überholt, und ein überzeugter Platoniker betrügt sich selbst, so sehr er auf magistrale Autorität schwören möge. Und dennoch kennen wir die gegenwärtigen Probleme nicht lösen, ohne die Erkenntnisleistung Platons – innerhalb seines reaktionären, dem geschichtlichen Fortschritt seiner Zeit feindlichen Systems – mit zu praktizieren: Sie ist eingegangen in unsere Begrifflichkeit. Nicht das idealistische System, nicht die Verteidigung der Religion, sondern die von ihm errungene höhere Bewußtheit des Riesenkampfes um das Sein, das Aufreißen der erkenntnistheoretischen Probleme und intellektuellen Sachverhalte – nicht deren Interpretation –, sein Aufgreifen realer Zusammenhänge in einem antimaterialistischen, dem wirklichen weltanschaulichen und gesellschaftlichen Fortschritt feindlichen System des Kampfes gegen den Materialismus und zugleich dessen selbstbewußte Naivität – das sind Momente wirklichen Fortschreitens von Erkenntnis, gerade im Zusammenhange ihrer Negation, die eingingen in den geschichtlichen Erkenntnisprozeß, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden konnte. Und umgekehrt: Das Weiterdenken bedurfte des Platonischen Idealismus zu seiner Überwindung, ohne ihn wäre der Dialektiker Aristoteles nicht möglich gewesen. Geschichte der Philosophie als Wissenschaft hat das volle Bewußtsein der Historizität, der Erkenntnisleistung und -wege im gegenwärtigen Erkennen, angesichts der gegenwärtigen intellektuellen Bewältigung und Veränderung der Welt zu leisten. Ohne das zweite als Bezugspunkt wäre sie bloßes Archiv der Vergangenheit, bei aller technischen Perfektion im einzelnen angewiesen auf die Will-[75]kür der subjektiven Meinung, Bedürfnisse und Erbauungswünsche. Das wiederum impliziert, daß sie eingeht in die systematische Erkenntnis, voll ausgeht von deren wirklich erreichten Möglichkeiten angesichts der Revolution in den Naturwissenschaften, angesichts der Revolution in den Gesellschaftswissenschaften und der Philosophie, und diese als Bestandteile der wirklichen Geschichte der Selbsterzeugung der Menschen durch die Arbeit, ihrer Umgestaltung der Welt und ihrer selbst begreift. Das ist hier nicht weitläufig auszuführen. Es gibt also keine Unüberholbarkeit philosophischer Erkenntnis, sondern nur deren geschichtliche Unwiderruflichkeit. Und werden die klassischen Werke als magistrale Autorität angesprochen – wobei von den kollektiven historischen Erkenntnisprozessen und Lebenszusammenhängen abgesehen wird –, so verabsolutiert diese Bindung an die Gipfelwerke in ihrer unverwechselbaren Individualität ein spezifisch historisches Phänomen: die besondere, spezifisch spekulative, das Individuelle einschließende und die individuelle Optik spontan absolut setzende Gestalt philosophischer Verallgemeinerung, die einer Phase der Geschichte der Philosophie entspricht, da diese erst den Geburtsakt ihrer Wissenschaftlichkeit vollzog.

Natürlich ist der Fortschritt in der philosophischen Erkenntnis nicht in der Weise des Fortschritts in der Physik zu denken. Das liegt am komplexen Gegenstande und dem Komplex seiner Erkenntnisbedingungen. Und dieser Gegenstand der Philosophie, der nicht identisch ist mit den von einzelnen Philosophen bedachten Gegenständen, enthüllt sich erst als gesetzmäßiger Zusammenhang philosophischen Fragens vom Standpunkt der marxistischen Erkenntnis, von einem Standpunkt also jenseits spontanen Philosophierens. Zumal die Wirklichkeit, die philosophisch bewältigt wurde bzw. zu bewältigen versucht wurde, selbst im historischen Prozeß sich entwickelte, die Menschenwelt erst in diesem Prozeß erzeugt und ihre Entwicklung Bedingung zugleich der Erkenntnis allgemeinster Naturzusammenhänge war und ist. Philosophie reflektiert die Gesamtheit gesellschaftlicher Erfahrungen, Erkenntnisse, auch „geltender“ Unkenntnis. Sie tut dies im sozialen Lebensprozeß, der sie trägt und erzeugt, ihr Subjekt schafft und wesentliches Objekt ist, unterliegt also seinen Lebensbedingungen, ist somit in der Klassengesellschaft klassengebunden. Hier entwickelt sie sich als aktive konzeptionelle Formierung der weltanschaulichen Klassenideologie. Klasseninteressen – so wenig sie bewußt sein mögen – bestimmen Standpunkt, Problemstellung, Richtung des Verallgemeinerns, Wertung und Erfahrungshorizont in historisch wechselnder Konstellation, der Klassenkampf ist ihre

soziale Triebkraft. Daß sie als Erkenntnis ideologisch vermittelt ist, daß diese Vermittlung selbst Lebens- und Erkenntnisbedingung und zugleich [76] -schranke darstellt, wird erst von einem Standpunkt aus erkennbar, der jenseits der Interessen ausbeutender Klassen liegt.

Philosophie geht nicht in ihrer Klassenfunktion auf. Diese umreißt geschichtlich-gesetzmäßige Bedingungen und Triebkräfte ihres Erkennens, ihrer Weltanschauungsbildung, sie bezeichnet nicht ihren nur aus dem Verhältnis zur objektiven Realität zu bestimmenden Wahrheitsgehalt. In ihr vollzieht sich die Geschichte des „wirklich begreifenden Denkens" in bezug auf ihren allgemeinen Gegenstand und in Abhängigkeit vom gesamtgesellschaftlichen Erkenntnisprozeß – und hier wirken spezifische Abbildungsgesetzmäßigkeiten.

„Die Menschen" schreibt Engels im Anti-Dühring, „finden sich ... vor den Widerspruch gestellt: einerseits das Weltsystem erschöpfend in seinem Gesamtzusammenhang zu erkennen, und andererseits sowohl ihrer eigenen wie der Natur des Weltsystems nach, diese Aufgabe nie vollständig lösen zu können. Aber dieser Widerspruch liegt nicht nur in der Natur der beiden Faktoren: Welt und Menschen, sondern er ist auch der Haupthebel des gesamten intellektuellen Fortschrittes und löst sich tagtäglich und fortwährend in der unendlichen progressiven Entwicklung der Menschheit ..."[71]

Diese progressive Entwicklung der Menschheit schließt das Werden der Philosophie zur Wissenschaft ein: der „Haupthebel des gesamten intellektuellen Fortschritts" wirkt nach Entstehung des Marxismus unter neuen Bedingungen. Diese kennzeichnen selbst historisch neue Gesetzmäßigkeiten philosophischer Erkenntnis. Deren Negation ist die Wendung zur Religion.

6. Idealismus und Religion

Der Zusammenhang zwischen der idealistischen Beantwortung der Grundfrage der Philosophie, deren soziale Wurzeln und Funktion innerhalb der kapitalistischen Verhältnisse dargelegt wurden, und dem Irrationalismus wird in der Bestimmung der „Wende zur Religion" als des charakteristischen Grundzuges der modernen bürgerlichen Philosophie in Deutschland angedeutet.

Der Idealismus reproduziert die reale Verkehrung und Entfremdung im praktischen Leben der Gesellschaft innerhalb des philosophischen Bewußtseins. Die Widerspiegelung der gesellschaftlichen Verhältnisse, somit die philosophische Verarbeitung der gesellschaftlichen Erfahrungen setzt diese Verkehrung voraus. In ihr wird das ohnmächtige Verhältnis der bürgerlichen Philosophie zur gesellschaftlichen Wirklichkeit, das zugleich ein Ver-[77]hältnis der konservativen Bejahung und Bestätigung der kapitalistischen Verhältnisse ist, reproduziert. „Die Veränderung des Bewußtseins, abgetrennt von der Veränderung der Verhältnisse, wie sie von den Philosophen als Beruf, d. h. als Geschäft betrieben wird, ist selbst ein Produkt der bestehenden Verhältnisse und gehört mit zu ihnen. Diese ideelle Erhebung über die Welt ist der ideologische Ausdruck der Ohnmacht der Philosophen gegenüber der Welt."[72]

Wendung zur Religion als Gesamtcharakter der Entwicklungstendenz in der bürgerlichen Philosophie schließt ein die Zurücknahme des bürgerlichen Materialismus, Atheismus und Rationalismus, den Übergang zu irrationalistischen antiwissenschaftlichen Erkenntnismethoden, die Produktion irrationalistischer Weltbilder mythologisierenden Charakters, die Emotionalisierung der Philosophie, ihren Übergang zur Erfüllung von Erbauungs-, Seelsorge- und Erlösungsfunktionen sowie die Erneuerung der theologisch-dogmatisch gebundenen scholastischen Philosophie. Dies sei zunächst als annähernde Zusammenfassung verstanden.

In welchem Sinne ist hier der Begriff der Religion gemeint? Religion ist hier nicht gemeint als Gestalt einer bestimmten Kirche, sondern im Sinne der allgemeinsten Struktur religiösen Verhaltens als praktisch-geistige Verhaltens- und Bewußtseinsform der Menschen in der Klassengesellschaft, und zwar hinsichtlich ihres Verhaltens gegenüber den durch ihre gesellschaftliche Praxis selbst erzeugten Verhältnissen, Zusammenhängen und Mächten.

---

[71] Friedrich Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, a. a. O., S. 35.
[72] Karl Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 363.

Waren die mythologischen Vorstellungen und Kulte innerhalb der Urgemeinschaft phantastische Widerspiegelungen, welche die reale Ohnmacht gegenüber der Natur durch illusionäre Formen zu überwinden trachteten, und dienten sie gleichzeitig der emotionalen Festigung und normativen Bindung dieser Gemeinschaften, so entwickelten sich mit der Entstehung der Sklaverei in wachsendem Maße die Herrschafts- und Erlösungsreligionen. Die Not, die religiös illusorisch gebannt werden sollte, hatte ihre Grundlagen immer weniger in der Ohnmacht gegenüber den Naturgewalten, immer mehr aber in der Ohnmacht gegenüber den gesellschaftlichen Verhältnissen, in der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen. Dementsprechend wandelt sich die religiöse Phantastik. Spiegelte sie die Mächte, die das alltägliche Leben beherrschten, dergestalt wider, daß nach Analogie des eigenen Erfahrungshorizontes in der Regel menschliche Beziehungen, Tätigkeiten und Motive in die Natur projiziert und dieser unterstellt wurden, so geschieht dies in der Klassengesellschaft in wachsendem Maße mit den gesellschaftlichen Mächten, den Resultaten des eigenen Handelns der Men-[78]schen, die ihnen gegenüber sich verselbständigten und als fremde Macht und Ordnung ihnen entgegentreten. Wohl von denjenigen Formen, die schon vorher entwickelt waren, ausgehend, nehmen die handfesten anthropomorphistischen waldursprünglichen Formen der religiösen Phantastik im Verein mit den politischen Entwicklungen usw. einen abstrakteren, „geistigeren", jenseitigen Charakter an. So ungeheuer vielgestaltig dies auch war, als allgemeine Tendenz setzte sich die Entwicklung zu spezifischen Herrschafts- und Erlösungsreligionen durch, wobei der Sanktionierung der irdischen Herrschaft, der Ausbeutung und des Elends der Ausgebeuteten die illusorische Erlösung im Geiste – sei es im mystischen oder orgiastischen Akt, im Jenseits nach diesem Leben o. a. – entsprach. Die Religion wurde aus einer illusorischen Überwindung der Ohnmacht gegenüber der Natur primär zur illusorischen Überwindung und zum praktischen Bejahen der Ohnmacht gegenüber den eigenes gesellschaftlichen Mächten, die so groß war, daß in den Jahrtausenden der Klassenherrschaft bis an die Schwelle der, bürgerlichen Aufklärung alle politische Massenbewegung religiöser Parolen bedurfte. Als die Ideologen der vorproletarisch-plebejischen Fraktion in der Bauernkriegsepoche weit in die Zukunft weisende Gedanken entwickelten, das Privateigentum in Frage stellten und zum revolutionären Sturm gegen die bestehenden feudalen Verhältnisse aufforderten, erschien auch ihnen diese Tat höchster geschichtlicher Schöpferkraft der Massen, die Revolution, als fremde Tat, als Tat Gottes: des gesellschaftlich geglaubten Gedankenproduktes. So spiegelt die Religion sowohl Negativ-Ökonomisches, in der Ohnmacht gegenüber der Natur, und – mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte – Positiv-Ökonomisches, in der Ohnmacht der Menschen gegenüber den von ihnen selbst geschaffenen gesellschaftlichen Verhältnissen und ihrer Bewegung, in phantastischer Form wider. Dabei reproduziert die intellektuelle Ohnmacht die praktische und ist zugleich ein Mittel für deren Befestigung. Als Erlösungsreligion aber ist sie illusionäres Glück und praktische Unterordnung, illusionäre Erlösung und praktische Anpassung für die unterdrückten und ausgebeuteten Klassen, während sie den herrschenden als Rechtfertigung und Demagogie ihrer Herrschaft, als Selbstbestätigung und Herrschaftsmittel dient – als religiöse Anschauung, ihr entsprechendes Verhalten der Gläubigen und dessen organisatorische Regulierung innerhalb religiöser Gemeinschaften und Institutionen.

„In der Religion machen die Menschen ihre empirische Welt zu einem nur gedachten, vorgestellten Wesen, das ihnen fremd gegenübertritt."[73] Die Er-[79]klärung dafür bietet der jeweils gegebene Zustand der materiellen Welt. Fragen wir nun nach der allgemeinsten Struktur religiösen Verhaltens, so reicht diese Bestimmung noch nicht aus. Sie gilt in gleichem Maße für die idealistische Weltinterpretation. Die religiöse Phantastik selbständiger Pseudowesen bildet nicht nur Objekte religiösen Verhaltens mit entsprechenden Gemeinschafts- und Institutionsbeziehungen, sondern impliziert über die religiöse Vermittlung das Verhalten zu den das gesellschaftliche und individuelle Leben beherrschenden Mächten – für unseren historischen Zusammenhang zu den Resultaten der wechselseitigen gesellschaftlichen Aktionen, zu den gesellschaftlichen Verhältnissen als den Individuen gegenüber verselbständigten Zusammenhängen. Hier charakterisiert Engels die Religion als „unmittelbare, das heißt gefühlsmäßige Form des Verhaltens der Menschen zu den sie beherrschenden fremden, natürlichen und

[73] Ebenda, S. 143.

gesellschaftlichen Mächten“[74]. Dies ist jedoch nicht als psychologische Bestimmung aufzufassen. Sie schließt die historisch-materialistische Analyse eben der Mächte, die das Leben beherrschen, ein. Und diese „Mächte“ enthüllen sich in der Analyse als Ergebnisse der wechselseitigen Aktion der Menschen, als soziale Verhältnisse in der Klassengesellschaft, als verselbständigte Produkte gesellschaftlichen Handelns. In bezug auf die bloße Beschreibung sind analoge Bestimmungen der Religion in der modernen Religionswissenschaft, soweit sie nicht selbst theologisiert, durchaus zu finden. Beispielsweise in dem von Ringgren und Ström verfaßten Grundriß der allgemeinen Religionsgeschichte führen die Verfasser folgende „wesentliche Momente der Religion“ an:

„1. ein intellektuelles Moment: man ist überzeugt, daß es eine Macht oder Mächte gibt, die die Kontrolle über das menschliche Schicksal haben und welche die geistigen und materiellen Werte, deren man sich bedürftig fühlt, aufrechterhalten,

2. ein emotionales Moment: man fühlt sich von dieser Macht (diesen Mächten) abhängig, und erlebt auf verschiedene Weise die Verbindung mit ihr (ihnen),

3. ein Verhaltens-Moment: die Religion kommt durch gewisse Handlungen oder durch ein bestimmtes Verhalten zum Ausdruck, z. B. durch Opfer, Gebete oder durch Erfüllung bestimmter ethischer Forderungen,

4. ein soziales Moment: die Religion verlangt Gemeinschaft und schafft Gemeinschaftsformen, innerhalb derer Menschen zusammenarbeiten, um die von der Religion dargebotenen Werte zu erreichen.“[75]

[80] Diese Bestimmung, die hier nur als Beispiel gilt, trifft deskriptiv durchaus verschiedene Momente, faßt diese aber zu äußerlich, begreift nicht den Zusammenhang einmal zwischen religiösen Vorstellungen und je gegebener historischer Realität, zum anderen zwischen religiösem Verhalten und Gesellschaft, begreift nur die jeweils subjektiv gemeinten Objekte, nicht die objektiven Zusammenhänge, in denen und auf Grund derer religiöses Verhalten statthat. Diese deskriptive Bestimmung kombiniert dementsprechend die verschiedenen Momente als einander äußerlich. Die scheinbar bloß vorsichtige empirische Beschreibung verhüllt Theorie und Methode: sie eliminiert aus dem vermeintlich Faktischen den sozialhistorischen wie den Widerspiegelungszusammenhang. Darum fehlt dem reichhaltig zusammengestellten Material der Verfasser jeder echte Ansatz, die Religion im realen empirischen gesellschaftlichen Lebenszusammenhang, als Produkt unter bestimmten materiellen geschichtlichen Bedingungen handelnder und produzierender Menschen und damit in ihrer Entstehung und Entwicklung als gesetzmäßige Erscheinung zu begreifen.

Engels’ Bestimmung setzt also die Analyse der materiellen Lebenszusammenhänge und der in ihnen getätigten Widerspiegelung der gesellschaftlichen Verhältnisse voraus.

Versuchen wir nun diese Emotionalität näher zu bestimmen. Dabei soll nicht versucht werden, eine Universalbestimmung religiösen Verhaltens zu entwickeln, sondern vor allem solche Züge zu betonen, die für die christliche Tradition wesentlich sind, die ja auf mannigfache Weise die moderne bürgerliche Philosophie in Deutschland beeinflußt und zu deren Umwelt gehört. Zunächst seien hier nur einige sehr allgemeine Strukturzusammenhänge dargelegt. Auf Prozesse der Konventionalisierung, der Entleerung und Entwertung der religiösen Form sei später hingewiesen. Da es sich hier nur um die Darlegung sehr allgemeiner Zuge der Emotionalität handelt, dies wiederum nur ein Weg ist, die Wendung zur Religion in der Philosophie als deren Wandlung in der Beziehung zur gesellschaftlichen Realität zu konturieren, kann auf die nähere Auseinandersetzung mit den vielfältigen Tendenzen der von idealistischer Position ausgehenden religionswissenschaftlichen Theorien abgesehen werden.

Emotionalität bedeutet hier ein Dreifaches, das zugleich zusammengehört: einmal, daß in diesem Verhältnis die Stufe der sinnlich-bildhaften Widerspiegelung nicht überschritten wird, so daß die sinnliche Erscheinung, in entsprechend anthropomorph-bildhafter Vorstellung zum Fetisch erhoben,

[74] Friedrich Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, a. a. O., S. 294 f.
[75] Helmer Ringgren/Ake V. Ström, Die Religionen der Völker, Stuttgart 1959, S. 1 f.

mit phantastischer „Bedeutung“ besetzt, in einen phantastischen Zusammenhang eingeordnet werden kann.

[81] Zum anderen bedeutet die Emotionalität des Verhältnisses, daß es in der Gefühlssphäre bewußt wird, daß die Ohnmachtsbeziehung in einem spezifischen Gefühl zum religiösen Objekt, das als phantastische Übermacht erscheint, bewußt wird. Dieses Gefühl ist nicht unbedingt eindeutig zu definieren, es nimmt in der historischen Entwicklung bei verschiedenen religiösen Gemeinschaften entsprechend den Kultformen verschiedene Gestalt und Akzentuierung an, die letztlich durch die objektiven Bedingungen, die tatsächlichen Beziehungen der Individuen untereinander und zum gesellschaftlichen Gesamtprozeß in der jeweiligen Epoche bestimmt werden.

Unter Absehen von vielerlei Besonderungen kann man feststellen, daß dies spezifisch religiöse Gefühl der Beziehung zum eingebildeten religiösen Objekt als geglaubter übermächtiger Realität phantastisch die wirkliche Ohnmacht gegenüber verselbständigten gesellschaftlichen Mächten reproduziert, diese zugleich mystifiziert, ihnen gegenüber praktische Unterwerfung und Illusion der Erlösung vermittelt. Das spezifisch religiöse Gefühl ist oft genug beschrieben worden als Gefühl des Heiligen, des Schreckens, als „Erfahrung“ eines Ganz-Anderen, Numinosen, Übermächtigen, Ungeheuren, als Erfahrung dessen, wovon man schlechthin abhängig sei. Im religiösen Erlebnis erscheint die fremde Macht als Übermacht, deren illusorisch-phantastischer Charakter keineswegs im Widerspruch zu ihrer gesellschaftlich geglaubten und illusionär erfahrenen Realität steht.

Diese Pseudorealität des Ganz-Anderen, des Gottes ist die phantastische Projektion der unbegriffenen gesellschaftlichen Übermacht als Korrelat des subjektiven, dem wirklichen Verhältnis entspringenden Ohnmachtserlebnisses, wobei dieses Korrelat das verkehrte überdimensionierte Bild derer, die es schaffen, ist. Diese „Logik“ hat Feuerbach schon nachgewiesen. Doch genügt die Charakterisierung der negativen Gefühle, der bloßen Ohnmachts-, Vernichtungs- und Angstgefühle nicht. Diese stehlen nur eine Seite dar, die unlöslich mit der anderen verbunden ist, mit der ebenso illusorischen Aufhebung der Angst, Not usw. in Geborgenheit, Erlösung, Wiedergeburt, der Aufnahme in die Gemeinschaft der Heiligen und in „Erfahrung“ der göttlichen Liebe, bis zum ekstatischen Aufgehen in jenem Übermächtigen, zur Aufnahme in die Mitstreiterschar Gottes für mythische Auseinandersetzung und Erwählung zu höherer Sendung. Beide Seiten vermögen sich zu durchdringen, können auch verschiedene Stufen darstellen, ja bis zur Gefühlstechnik entwickelt werden: jedenfalls stellen sie die Ambivalenz eines Zusammenhangs zwischen Mensch und geglaubter religiöser Übermacht dar, eines Zusammenhangs, innerhalb dessen emotionaler Sphäre dann das religiöse „Wissen“ offenbart wird, in der illusionären personalen Begegnung zwischen beiden, vermittelt in der Regel durch die institutionalisierte Tra-[82]dition. Im Grunde wird das emotionale Ohnmachtsverhältnis nur ins Positive verkehrt.

Und gegenüber der spezifisch emotionalen Beziehung und der mit dieser verbundenen Objektbildung sind die dogmatische Fixierung, theoretische Systematisierung und selbst Rationalisierung des phantastischen Reflexes gesellschaftlicher Verhältnisse und Mächte sekundär, denn an der Anschaulichkeit von Macht und Ohnmacht hängt die Emotion. Zugleich sind die Bildungen fixer Vorstellungsformen, kultischer Praktiken usw. selbst Bedingung für die Tradiierung, relative Verselbständigung und Institutionalisierung der Religion als gesellschaftliche Mittel ihrer Einübung.

Eine dritte Seite der Emotionalität liegt in der. eigentümlich personalen Beziehung zwischen Individuum und Gott, wie diese auch erscheinen mag und so verschiedenartig auch die Vermittlungen sein mögen: über das Wort, das Sakrament, den Priester. In aller Vermittlung trägt diese Beziehung zugleich den Charakter scheinbarer Unmittelbarkeit – wobei auf seiten des gläubigen Individuums die Haltung schlechthinniger Hingabe, der gläubigen Hinnahme der letztlich unbegreiflichen Offenbarung, gefäßhafter Offenheit für den fremden Inhalt, des Gehorsams gegenüber dem nichtdiskutierbaren Gebot, des unbedingt glaubenden Empfängers der ihn anredenden Offenbarung geboten ist. Natürlich ist in dieser illusionären Beziehung der Gläubige Gefäß für irdische Inhalte in phantastischer Form. Dieses personale Moment muß betont werden: denn gerade seine Struktur taucht dann in Jaspers’ Konzeption der Beziehung von Existenz und Transzendenz oder Heideggers Harren auf das Diktat des Seins auf.

Es ist kein Zufall, daß der katholische Philosoph Hans Köhler in seinem Buch „Gründe des dialektischen Materialismus im europäischen Denken“ nicht nur die Gesamtleistung des fortschrittlichen, sich von der Theologie emanzipierenden philosophischen Denkens zu diesen „Gründen“ mit Recht zählt, sondern daß er auch innerhalb der christlichen Mystik mit dem Spürsinn des Ketzerrichters dort den Ansatz zum Abfall erkennt, wo „in Eckarts Denken das personale Verhältnis zwischen Gott und Mensch ganz in den Hintergrund tritt und statt dessen das ontologische Element in den Vordergrund gerückt wurde“[76]. Wir brauchen hier Köhlers z. T. recht phantasievoller, ja wüster Konstruktion einer Entwicklungslinie, die vom Abfall von der Hingabe an Gott zur Hingabe an den Kosmos bis zur rein innerweltlichen Hingabe an das Kollektiv führt, nicht zu folgen. Jedenfalls: in waldursprünglicher Zeit entstanden, gehört diese eigentümliche Personen- und Herr-[83]schaftsbeziehung in der Illusion als Beziehung zur göttlichen Übermacht, die ihrerseits ja das aktive, rationale intellektuelle Verhalten ausschließt und die subjektive Passivität und Hinnahme als Norm setzt, zum Bestand religiöser Haltung, besonders der christlichen Tradition.

So sehr die Welt des Heiligen bloße Projektion und ideell-phantastische Reproduktion der profanen unbeherrschten Verhältnisse ist, über die aus der unmittelbaren empirischen Umwelt genommenen Vorstellungsmodelle wird die vertraute, bekannte und praktizierte irdische Macht ins Universale gehoben, die Weltordnung nach dem Modell der irdischen Ordnung modelliert und auf diese wiederum zurückbezogen. Sie erscheint dann als Norm und Grund und allgemeiner Zusammenhang irdischer Verhältnisse. Die gegebenen Verhältnisse werden auf diese Weise sanktioniert, geheiligt, ihre moralisch-politische und juristische Sanktionierung und Sicherung erhält den Heiligenschein, die kosmische Allgewalt konkretisiert sich zur herrschenden Macht. Von den alten kosmischen Mythologien des Zweistromlandes bis zum katholischen Naturrecht läßt sich dies nachweisen – und ist auch nachgewiesen worden. Damit zugleich werden die wirklichen Zusammenhänge des gesellschaftlichen Lebens durch die scheinbare Macht religiöser Gewalt verhüllt, die gegebenen Verhältnisse ihrerseits als Resultate der ideologischen Ordnungsstiftung mystifiziert und verklärt, die wirklichen materiellen Beziehungen aber, so sehr sie tagtäglich empirisch praktiziert werden, durch den Schein der illusionären Beziehung menschlicher Praxis zu Heil und Unheil, Fluch und Segen, eben durch die religiöse „Bedeutung“ versubjektiviert und rationaler Durchdringung entzogen.

Die Ambivalenz der religiösen Gefühlsbeziehung auf der einen Seite, die Konfrontation der Erlösungsideale mit der unerlösten Realität auf der anderen Seite, die Möglichkeit, der religiösen Form jeweils konkrete besondere irdische Inhalte zu unterlegen und auf diese die religiöse Verneinung oder Bejahung als Ergebung in eine vorhandene Ordnung oder Empörung gegen sie im Namen eines heiligen Auftrags oder Rechts anzuwenden – das ermöglicht, daß verschiedene Klassen ihre entgegengesetzten Interessen in religiös-illusionärer Form austragen können, daß andererseits insgesamt die religiöse Form in Richtung auf Bestätigung des Vorhandenen und Ergebung in Gottes Willen für diejenigen, die sich keineswegs von ihren Lebensumständen gehätschelt fühlen können, dominiert.

„Wendung“ der modernen bürgerlichen Philosophie zur Religion besagt, daß innerhalb der Philosophie als theoretischer Weltanschauung und Methode die Tendenz der Durchsetzung eines emotionalen Verhältnisses zu den das gesellschaftliche Leben beherrschenden Mächten des Kapitalismus dominant wird. Das ist eine Tendenz zur Auflösung der Philosophie als ratio-[84]naler Welterklärung. Die Emotionalität erscheint in vielfältiger Weise in den Versuchen eines jenseits der Wissenschaft liegenden, scheinbar unmittelbareren, persönlicheren Zugangs zur Wirklichkeit, zum Sein und in irrationalistischen, mythologisierenden Seinsmodellen sowie in der Aufnahme religiöser Motive und Denkformen in der Philosophie. Im späteren Zusammenhang wird vor allem der Übergang, der Weg zu diesen religiösen Momenten untersucht. Philosophien, die schon von religiösen Offenbarungsglauben ausgehen, die also von der kirchlichen Tradition her das Resultat der Bewegung schon voraussetzen, bieten, weniger theoretisches Interesse. In diesem Prozeß wird der Idealismus als Weg zum Pfaffentum zu seinem geschichtlichen Ende geführt. Diese Logik der philosophischen Entwicklung ist dem idealistischen Ansatz immanent, sie wird aber durchgesetzt, vorangetrieben zu dieser

[76] Hans Köhler, Gründe des dialektischen Materialismus im europäischen Denken, München 1961, S. 21.

Konsequenz der Eliminierung des rationalen Gehaltes durch die Logik des Klassenkampfes. Den Weg zur Religion geht die bürgerliche Philosophie, indem sie den Idealismus zur Klassennorm philosophischer Weltanschauung erhebt, die Naturwissenschaft als konstitutive Quelle der Weltanschauungsbildung negiert und in der Reflexion der sozialen Problematik und deren weltanschaulicher Verallgemeinerung gezwungen ist, sich im Kampf gegen den Sozialismus und gegen dessen revolutionäre Theorie auf die Positionen religiöser Irrationalität zu reduzieren – der Rationalität aber notgedrungen den Charakter handhabbarer Instrumentalität bestenfalls zu belassen.

Darin geht zwar diese Philosophie nicht auf – und kann das gar nicht, wie wir sehen werden –, aber das ist eine allgemeine Tendenz, die auf Reproduktion religiöser Unmittelbarkeit und Abhängigkeit ebenso gesetzmäßig wie spontan drängt. Sie zielt auf die Verabschiedung eigentlich philosophischen Geistes, weil die Klassenproblematik der Entfremdung, der geschichtlichen Ohnmacht, des In-der-Krise-Stehens von den ideologischen Voraussetzungen her die philosophischen Lösungen in Richtung der „Erlösung" drängt, innerhalb der Bedingungen bürgerlicher Ideologienbildung.

In der „Heiligen Familie" schreiben Marx und Engels: „Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als ihre eigene Macht und besitzt in ihr den Schein einer menschlichen Existenz ..."[77] Mit dem Donnerschlag der Pariser Kommune, mit dem Übergang zum Imperialismus, in und nach der ersten Weltkriegskatastrophe und angesichts der dann geschichtlich [85] unaufhaltsam voranschreitenden kommunistischen Umwälzung wird in wachsendem Maße die Entfremdung als Ohnmacht, als Not bewußt, der Schein der menschlichen Existenz durch die Resultate kapitalistischen Handelns selbst destruiert und durch den Klassenkampf des Proletariats und den Kampf der kolonial unterdrückten Völker das Wohlbefinden zerstört und durch ein wachsendes und nicht mehr zu beschwichtigendes Krisen- und Ohnmachtsbewußtsein verdrängt. Die Klasse, die die Entfremdung als ihre Macht weiß, kann in der Krise sich dieser zugleich nur in entfremdeter, ohnmächtiger, die Wirklichkeit verkehrender Weise bewußt werden. Das Aufdämmern dieser Krise ist der Beginn des Übergangs zu irrationalistischen und religiösen Philosophien, auf der theoretischen Grundlage eines Idealismus, der im Kampf schon gegen den Materialismus und die diesen bekennende Arbeiterbewegung formiert worden war. Der Widerspruch zwischen Selbstbejahung und Krisenbewußtsein aber, da er sachlich unlösbar, zwingt zum Sprung in die emotionale unbedingte, schlechthinnige Bindung an das Abenteuer der eigenen Macht. Idealistische Philosophie ist schon Produkt der Ohnmacht gegenüber verselbständigten gesellschaftlichen Verhältnissen – wie die Religion. Wird diese Ohnmacht als Not erfahren, die rational nicht mehr zu bewältigen ist, so wird die emotionale Bindung an die Mächte, die das Leben beherrschen und zugleich Bedingungen der eigenen Klassenmacht sind, zum Klassenbedürfnis. Das ist die Logik einer geschichtlichen Position, deren Existenzinteresse die Negation der objektiven Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung und damit, iii erkenntnismäßiger Beziehung, die Negation der gesellschaftlichen Wahrheit einschließt.

Der Übergang führt – im ganzen gesehen – vom subjektiven Idealismus neukantianischer oder positivistischer Prägung zu einem eklektischen, in der Regel die subjektiv-idealistischen Momente und Grundlagen bewahrenden objektiven Idealismus irrationalistischen Charakters; er führt von einem primär erkenntniskritisch-methodologisch orientierten und das Modell der mathematischen Naturwissenschaften verabsolutierenden zu einem Philosophieren, das primär die Entfremdungserfahrung aus den innergesellschaftlichen Beziehungen und die geschichtliche Ohnmacht und heranreifende wie ausgebrochene Krise des Kapitalismus in ihren verschiedenen Erscheinungsformen reflektiert. Hier vollzieht sich – als ideologisch-philosophische Reaktion der konservativen Seite des Grundwiderspruchs unserer Epoche – eine qualitative Veränderung innerhalb des idealistischen Philosophierens, trotz analoger Vorläufer im 19. Jahrhundert, an die ja auch angeknüpft wird (Schopenhauer, Schelling, Kierkegaard). Nun sind Religion und idealistische Philosophie durchaus verwandt in bestimmter Beziehung. Fragen wir also nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden.

[77] Friedrich Engels/Karl Marx, Die heilige Familie, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 2, Berlin 1957, S. 37.

[86] An die Religion knüpft der Idealismus schon in der Entstehung an. Er ist ihre Partei innerhalb der Philosophie.

Das Anknüpfen ist zugleich Umformung, Verwandlung in theoretisch begründende systematische Form. Aber er entsteht in der griechischen Philosophie z. B., nachdem der Materialismus entstanden, als Reaktion der Sklavenhalteraristokratie auf die Demokratie und die mit der Demokratie verbundene sophistische Aufklärung und den Materialismus, als Reaktion der Verteidigung der Religion. Der Radikalismus Platons ist bekannt. Und gerade bei Platon, wie vorher bei der pythagoräischen Philosophie, konserviert die philosophische Reflexion die religiöse Erlösungsproblematik, da der Mensch nach seiner Lehre im Reich der ewigen Ideen seine Heimat hat, von dieser entfernt ist, und das immer Bestehende der idealen Ordnung auf dem Wege der Wiedererinnerung wiederfindet.

Die erkenntnistheoretischen Ansätze dieses Idealismus, die zur Hypostasierung des allgemeinen Begriffs führen, werden erst voll wirksam durch die religiöse Akzentuierung und klassenmäßige Verabsolutierung des geistigen Tuns.

Die Gemeinsamkeit von Religion und idealistischer Philosophie liegt in der Negation des Materialismus, in der Ableitung der Welt aus ideellen Bewußtseinsprodukten bzw. dem Bewußtsein, der Herstellung der wirklichen Welt durch einen, wenn auch verschieden konzipierten, anthropomorphen Schöpfungsakt, damit der Verdopplung der Wirklichkeit. Sie liegt in der Fetischisierung der Ohnmacht der Menschen, sei es gegenüber der Natur, sei es gegenüber den Bedingungen ihres eigenen gesellschaftlichen Daseins, zugleich in der Subjektivierung der materiellen Grundlagen dieses Daseins, folglich in der Bejahung des jeweils Bestehenden durch seine Heiligsprechung oder die Reduktion aller Änderung auf subjektive Innerlichkeit und Interpretationsänderung. Die reale Ohnmacht wird durch die illusionäre Macht des Gedankens nicht aufgehoben, sondern bestätigt. Das bedeutet für die herrschende Klasse Selbstbestätigung, für die ausgebeuteten Massen Unterordnung, für beide praktische Bejahung des Bestehenden, das ja nicht durch eine nur auf die Innerlichkeit beschränkte Verneinung aufgehoben wird. Daß Religion herrschaftsnotwendig, hat Platon selbst präzise ausgedrückt.

Der Idealismus als eine Philosophie ausbeutender herrschender Klassen ist der philosophische Gedanke ihrer Herrschaft. Die Ohnmacht, mit der sie sich selbst gegenüber dem Geschichtsprozeß verhalten, wird nur in Krisenzeiten zur Not. Umgekehrt spiegelt sich in der idealistischen Verkehrung diese wirkliche Ohnmacht wider, spiegelt sich in der Verkehrung der realen Verhältnisse das intellektuell, weil praktisch ohnmächtige und der Illusion [87] bedürfende Verhältnis zu den Gesetzmäßigkeiten und der objektiven Gesamtbewegung der Geschichte wider.

Die jeweils historisch gegebenen Schranken der Macht der Menschen über die Natur und ihre in der Klassengesellschaft unvermeidlich bestehende Ohnmacht gegenüber den spontan sich durchsetzenden objektiven Gesetzmäßigkeiten des gesellschaftlichen Lebens bedeuten für den Materialismus historische Beschränkung. Die gleichen Grenzen sind für den Idealismus Lebensbedingungen und Konstruktionsprinzipien. Denn der Materialismus ist – im Gegensatz zum Idealismus – auf die wachsende reale Macht der Menschen über die Natur und sich selbst gerichtet, er wird erst dort konsequent durchgeführt, wo er die gesellschaftliche bewußte Herrschaft über die Produktion gedanklich antizipiert im dialektischen und historischen Materialismus.

Die Gemeinsamkeit von idealistischer Philosophie und Religion darf nicht blind machen gegen den grundlegenden Unterschied, der zwischen ihnen besteht. Wenn wir die Entwicklung der modernen bürgerlichen Philosophie in Deutschland als eine Wende zur Religion charakterisieren, so besagt dies mehr als die allgemeinen Gemeinsamkeiten von idealistischem Philosophieren und Religion; es zielt auf ein besonders inniges Verhältnis, einen spezifischen Übergang, nicht aber auf ein Verhältnis zur Religion, wie etwa das der protheologischen Philosophie von Leibniz und Hegel.

Versuchen wir diesen Unterschied zu klären:

Die Philosophie entstand auf einer relativ hohen Stufe der Entwicklung der Produktivkräfte und der konkreten Erkenntnis natürlicher Zusammenhänge als eine besondere Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, die gegenüber einer religiös-mythologischen Weltanschauung und Erklärung etwas

qualitativ Neues darstellte: eine wissenschaftlich-begriffliche, aus der Naturwissenschaft erwachsende und mit dieser noch untrennbar verbundene, natürlich zunächst naive universelle Welterklärung und Gesamtanschauung. An die Stelle von Offenbarung, Göttererzählung und naiv anthropomorpher analogischer Übertragung zwischenmenschlicher Beziehung auf das Universum setzte sie die Erkenntnis objektiver, der Welt immanenter Zusammenhänge, die wissenschaftlich nachgewiesen und zwingend bewiesen werden, so unvollkommen, analogisch und spekulativ dies zunächst auch geschah und nur geschehen konnte. Wenn theologisierende Philosophiehistoriker wie Werner Jäger diese Entstehung des Neuen dem Alten, der religiösen Welterklärung zu subsumieren suchen und dabei die unvermeidlichen Merkmale des Alten, die schon in den sprachlichen Bezeichnungen mit liegen, aufblähen, so wird gerade das Entscheidende und Wesentliche damit verdeckt, der wirkliche Sachverhalt, der Gegensatz der neuen Philosophie zur alten [88] Religion auf den Kopf gestellt. Neu also ist die Intention wissenschaftlicher Welterklärung, Verallgemeinerung konkreten Wissens, Ausgehen von wirklicher Erfahrung und deren gedanklich-begrifflicher Verallgemeinerung. Ihrem Wesen nach steht Philosophie somit gegen mythologische Naturphantastik als rational begründete wissenschaftliche Welterklärung, gegen religiöse Erlösungslehre als theoretische Lösung, versuchte Antwort auf Fragen nach den allgemeinen Zusammenhängen, in denen sich menschliches Leben vollzieht. Darum entstand Philosophie als Materialismus. Ihre Entstehung war ein gewaltiger Fortschritt in der Erkenntnis: die allgemeinen Welt- und Lebenszusammenhänge, die vorher religiös-mythologischer phantastischer Interpretation unterlagen, werden Gegenstand eines rationalen wissenschaftlichen Erkennens.

Als der Idealismus als Partei der Religion innerhalb der Philosophie als Reaktion auf diesen Fortschritt einsetzte, war dies nicht mehr mit den alten Mitteln unmittelbar religiöser Argumentation möglich, als bloße Fortsetzung priesterlicher Lehre und naiv geglaubter Volksmythologie. Im Gegensatz zur genialen Naivität der ersten philosophischen Materialisten, die eine plausible und vernünftige Welterklärung an die Stelle einer phantastischen und falschen setzen wollten, reagierten die idealistischen Philosophen in gewissem Sinne bewußter, direkt negierend auf den Materialismus und rückten die Grundfrage der Philosophie in das Zentrum der Auseinandersetzung, wobei sie von reaktionären Klassenpositionen ausgingen. Nun standen sich nicht mehr Wissenschaft und Religion, Natur- und Wirklichkeitserkenntnis und Phantastik gegenüber, sondern der Widerspruch zwischen ihnen nahm die neue Gestalt des Gegensatzes von Materialismus und Idealismus an innerhalb der philosophisch-theoretischen Reflexion.

So setzt der Idealismus als Grundrichtung innerhalb der Philosophie den Materialismus sowie die zunächst mit ihm unmittelbar verbundenen Einzelwissenschaften voraus und bekämpft den Materialismus auf jener Ebene philosophisch-weltanschaulicher theoretischer Verallgemeinerung, auf der Ebene spezifisch philosophischer Reflexion, die jene errangen, mit den theoretischen Mitteln, die durch jene mitgeschaffen. Er tritt deshalb dem Materialismus gegenüber als Theorie, in der Form wissenschaftlicher Erkenntnis, mit dem Anspruch, allgemeine Zusammenhänge der Welt und des Erkennens nachweisen und begründen zu können und logisch aus gegebenen Daten zwingende Schlüsse zu ziehen. Er erscheint als weltlich-wissenschaftliche Theorie.

Deshalb ist philosophischer Idealismus wesentlich von Theologie unterschieden. Theologie setzt offen einen gegebenen Bestand irgendwie offenbarter oder religiös gewisser dogmatischer Anschauungen voraus, interpre-[89]tiert und systematisiert diese Dogmen, versucht sie rational zu begründen und zu erhellen, als Dogmen tiefer zu verstehen und somit der vorhandenen Lehre zusätzlich Hilfsmittel zur Stützung der Glaubensgewißheit zu verleihen. Daß dies ein Zeichen schon offenbaren Widerspruchs zwischen religiösen und wissenschaftlich-weltlich orientierten Anschauungen, ist evident. Bei ihrem Geschäft bedient sich die Theologie durchaus philosophisch-idealistischer Mittel, ohne deshalb Philosophie zu werden. Dem widerspricht nicht, daß unter der Bedingung der Unterordnung aller Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins unter die Religion, wie dies im Mittelalter der Fall gewesen, die philosophische Problematik zunächst innerhalb dieses theologischen Rahmens aufgeworfen und durchgekämpft wurde, bevor er durch offen atheistisch-materialistische Konsequenzen gesprengt wurde.

Während die Form der Philosophie schon einen Widerspruch zur Religion darstellt, ist innerhalb der Philosophie der Idealismus auf eine spezifische Weise Partei der Religion:

Als Negation des Materialismus wie der materialistischen Bedeutung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse kämpft er gegen die einzig echte Alternative zur religiös-phantastischen Weltanschauung. Durch die idealistische Umkehrung oder agnostizistische Entwertung und Relativierung wissenschaftlichen Erkennens hebt er die faktische Erkenntnis auf in einem phantastischen Zusammenhange oder schafft einen illusionären offenen Raum für religiöse Lehren aus anderen denn wissenschaftlich legitimen Quellen. In der positiven Spekulation schließlich ermöglicht er Reproduktion religiöser Inhalte als Ergebnisse philosophischen Denkens bzw. philosophische Interpretation religiöser Dogmen. So außerordentlich verschieden Gestalt und Methode idealistischer Philosophien auch waren und sind, im Prinzip führen sie zur Religion hin, und sei es auch nur durch positivistische Leugnung ihrer Alternative. Auf philosophisch-theoretische Weise wird die religiöse Verkehrung der wirklichen Verhältnisse reproduziert, werden sogar Funktionen der Theologie erfüllt: denken wir an Platons Monotheismus und Mythenerzählung, an Kants Begründung von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Postulate der praktischen Vernunft oder an Hegels Religionsinterpretation, in der sich auch gegenüber der Religion sein „falscher Positivismus“ bewährt.

Überhaupt kann der Idealismus, wenn er eine positive Konzeption der Wirklichkeit vertritt, nicht auf mythologische Elemente verzichten, wenn diese auch in säkularisierter und abstrakter Form erscheinen.

Doch genügt dies keineswegs, um den tatsächlichen Gehalt idealistischer Philosophien zu charakterisieren. In der Beziehung zur Religion erschöpft [90] sich nicht der Gehalt idealistischer Systeme. Ihr Unterschied zur Religion ist auch nicht generell auf die bloße Form zu reduzieren.

Die geschichtlich unvermeidliche Beschränktheit des vormarxistischen Materialismus auf Grund des beschränkten Standes der Naturerkenntnis und der aus historisch-sozialen Gründen bestehenden Unmöglichkeit, die inneren Zusammenhänge des gesellschaftlichen Lebens zu erfassen, ist bekannt. Unter bestimmten historischen Bedingungen bot nun die idealistische Philosophie die Möglichkeit, Probleme, die auf dem Boden des Materialismus noch nicht lösbar waren, innerhalb der verkehrt-spekulativen Form einer Lösung näher zu bringen. Die Entwicklung der Dialektik im 18. und 19. Jahrhundert, besonders in der Leistung der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel, ist dafür ein Beispiel. Nicht zufällig betont Marx in den Feuerbachthesen, daß die „aktive Seite“, die schöpferisch-produktive Aktivität der menschlichen Arbeit und Erkenntnis von der idealistischen Philosophie – innerhalb der Grenzen ihrer Möglichkeiten – erkannt wurde, wenn sie auch die materielle Arbeit nicht begriff, sondern als ideelle Praxis interpretierte und dadurch die geistige Tätigkeit verabsolutierte. Ebenfalls ergaben sich unter bestimmten historischen Bedingungen Möglichkeiten, innerhalb der Sphäre abstrakt-formaler Zusammenhänge, besonders der Mathematik, zu tieferen Einsichten trotz der gegebenen Beschränktheit zu gelangen, als von der Grundlage des gleichzeitigen Materialismus aus möglich gewesen: Beispiele dafür reichen von den Pythagoräern bis hin zu Leibniz.

Diese Möglichkeit und Notwendigkeit des „rationellen Gehaltes“ idealistischer Philosophien besagt nicht, daß dieser immer dergestalt vorhanden, daß diese Philosophie immer Erkenntnisfortschritte gebracht habe, Fortschritte, die in einem durch sie ermöglicht und zugleich negiert wurden. Stellen wir einander gegenüber: Leibniz den Okkasionalisten Geulincx und Malberanche, oder innerhalb der deutschen Philosophie den Vertretern der Schulphilosophie Buddeus oder Crusius, Kant den Eberhard und Jacobi, Hagel dem alten Schelling oder seinen orthodoxen Anhängern, Fichte den Herbart und Lotze, so wird hier ein bedeutsamer Unterschied deutlich. Dieser Unterschied betrifft eben den rationellen Gehalt, damit die gedanklich-philosophische Tiefe, in der die objektive Realität widergespiegelt und ihre Probleme aufgeworfen werden in der verzerrt-philosophisch-idealistischen Form, er betrifft zugleich die von diesem Gehalt ausgehende Entwicklungstendenz, soweit jedes System innerhalb des historischen Erkenntnisprozesses einen bestimmten Stellenwert hat, dabei über die jeweilige Systemform hinausweist, indem es Möglichkeiten fortschreitender Erkenntnis bietet, und schließlich – eng verbunden mit diesen Seiten – die in der Philo-[91]sophie lebendige und in ihr zum Ausdruck kommende soziale und politische Parteilichkeit und Perspektive.

Dieser Unterschied betrifft zugleich die konkrete Beziehung der Philosophen und Philosophien zur Entwicklung der Wissenschaft im gegebenen Stadium ihrer Verbindung oder Loslösung von der Philosophie, er kommt sowohl in positiven Leistungen einzelwissenschaftlicher Art, auch in der philosophisch-allgemeineren Form, als auch in den gedanklichen Antizipationen künftiger Ergebnisse zum Ausdruck.

Die begrifflich-rationale Form und die Möglichkeit des rationellen Gehalts unterscheiden den philosophischen Idealismus von der Religion.

So sehr der philosophische Idealismus Wurzeln und Grundmethode der Umkehrung der Wirklichkeit mit der Religion gemeinsam hat, er kann deren Emotionalität nicht leisten, solange er als Philosophie wirken und nicht in Theologie übergehen will. Seine Rationalität, die objektive Erkenntnis relativer Art ermöglicht, wird gegenüber der religiösen Form zum unwesentlichen Instrument, Verteidigungsmittel: die eigentliche Wahrheit liegt dort höher denn alle Vernunft: Credo, ut intellegam [ich glaube, damit ich erkennen kann] und Credo, quia absurdum [ich glaube, weil es widersinnig ist] – das sind die grundlegenden Beziehungen, denen gegenüber das Intellego, ut credam [ich gebrauche den Verstand, um zum Glauben zu kommen] zur Unterordnung emotionaler Offenbarungsunmittelbarkeit unter rationale Einsicht und zur Umwandlung des irrationalen Glaubensaktes in ein bloßes Für-wahr-Halten abstruser Ideen wird.

Der philosophische Idealismus ist eine Blüte, aber eine taube Blüte am Baum der Erkenntnis, wie Lenin formulierte, während die religiöse emotionale Ohnmachtsbeziehung Erkenntnis ausschließt. Nur in phantastisch-fremder Form können die irdischen Gehalte in ihr wirksam werden und zu einem irdischen Bedürfnissen gemäßen Handeln motivieren.

Gerade deshalb müssen wir unterscheiden zwischen idealistischer Philosophie und Religion – trotz der engen Beziehungen und Verwandtschaft zwischen ihnen. Es sind zwei Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins, die hier einander gegenüberstehen. Mit dem Übergang zur Emotionalität verliert die Philosophie ihren spezifischen Charakter als Philosophie und wird Übergang zur eigentlichen Religion, wie sie mit dem Übergang zur Exegese vorgegebener „heiliger“ Offenbarungen als letzter Wahrheit zur Theologie wird.

Der Kampf zwischen Materialismus und Idealismus erreicht mit der Entstehung des dialektischen und historischen Materialismus als der wissenschaftlichen philosophischen Weltanschauung der revolutionären Arbeiterpartei eine neue Etappe: jene Etappe, in welcher der Idealismus theoretisch und historisch endgültig besiegt wird. Beide Seiten des Widerspruches, der [92] in seiner Bewegung Reproduktion letztlich des Klassenantagonismus ist, verändern sich qualitativ.

Mit der Revolution in der Geschichte der Philosophie, die Marx und Engels geleistet, verlor der Idealismus das Element relativer historischer Berechtigung, das er besaß, als er immer einen historisch und sozial beschrankten Materialismus zum Gegner hatte, der wesentlich von der Dialektik getrennt war, inkonsequent blieb, die Gesellschaftserkenntnis nicht bestimmte und durchdrang. Marx und Engels aber hatten den Materialismus von allen klassenmäßigen Schranken befreit, ihn zugleich von seiner historischen Beschränktheit, von der dogmatischen Bindung an einen bestimmten Stand der Naturerkenntnis befreit und durch seine Anwendung auf die Gesellschaft als dialektischen Materialismus konsequent zu Ende geführt, wobei sie das rationelle Erbe der idealistischen Philosophie in ihm aufhoben. Sie haben ihn aus seinem dogmatischen Verhältnis zur Wissenschaft, besonders der Naturwissenschaft befreit, von der Rolle einer spekulativen Wissenschaft der Wissenschaften, und ihn eben dadurch als Wissenschaft statuiert. Sie haben ihn aus einer kontemplativen Weltinterpretation in die revolutionäre Weltanschauung der kommunistischen Umgestaltung der Gesellschaft, aus dem Dogma in die Wissenschaft, aus der Weltinterpretation in die Anleitung zum bewußten Handeln verwandelt.

Jetzt entstand eine qualitativ neue Polarisierung: Während der Materialismus, schöpferisch weiterentwickelt von Lenin, zur Weltanschauung der Partei neuen Typus’ wurde, dadurch im Prozeß des Kampfes gegen Kapitalismus und Imperialismus und im Aufbau der neuen sozialistischen Welt zur

tief die Massen ergreifenden Weltanschauung und immer mehr die wirklich herrschende Weltanschauung geworden ist und wird, kehrte der Idealismus, als Reaktion auf diesen Prozeß, immer mehr, offener und konsequenter sein erkenntnisfeindliches, zur Religion führendes Wesen hervor, enthüllt er immer offener sein zutiefst konservatives, die Ohnmacht der Menschen gegenüber ihren gesellschaftlichen Lebensbedingungen spiegelndes und befestigendes Wesen. Er wurde in unserem Jahrhundert zur Weltanschauung des sterbenden Kapitalismus. Angesichts der sozialistischen Umwälzung der Welt reicht jetzt der Begriff des Reaktionären zu seiner Charakterisierung nicht aus: Er wird konterrevolutionär, Negation der Selbstbefreiung der werktätigen Massen und dadurch Negation des Bewußtseins dieser Selbstbefreiung als bourgeoise Klassenideologie.

Damit setzt zugleich innerhalb der bürgerlichen Philosophie ein echter Zerstörungsprozeß ein in bezug auf die spezifischen Leistungen der Philosophie als besonderer Form des gesellschaftlichen Bewußtseins wie in bezug auf die historische Leistung, die Erkenntnisleistung der vorangegangenen [93] Philosophie. So vielschichtig und widerspruchsvoll dieser Prozeß ist, er ist gesetzmäßiger Ausdruck der historisch unvermeidlich einsetzenden Endkrise der bürgerlichen Ideologie, er ist die Dekadenz der Philosophie der Klassengesellschaft. Das ist die bestimmende, sich durchsetzende Tendenz in der Entwicklung der bürgerlichen Philosophie in Deutschland.

[95]

KAPITEL III
Philosophie des bürgerlichen Praktizismus

1. Grundtendenzen der bürgerlichen Philosophie im 19. Jahrhundert in Deutschland

Um die Krise der bürgerlichen Philosophie näher abzugrenzen, ist zunächst ein kurzer philosophiegeschichtlicher Rückblick sowie die Darstellung ihrer Ausgangsposition notwendig.

In der Geschichte der deutschen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts gibt es innerhalb der idealistischen Philosophie zwei Tendenzen, die bei aller Gemeinsamkeit zugleich entgegengesetzte Bedeutung hatten und Wirkung ausübten: Einmal haben wir die für die philosophische Entwicklung im ganzen positive, schöpferisch echte Erkenntnisse und Problemstellungen enthaltende Linie, die Von Leibniz als dem bedeutendsten deutschen Vertreter der mit wissenschaftlich-profanem Gehalt versetzten. „Metaphysik des 17. Jahrhunderts“[1] zur aus der Aufklärung sich entwickelnden „gehaltvollen Restauration“ dieser Metaphysik führt, die von Lessing, Kant und Herder zu Hegel reicht. Diese Linie ist diejenige philosophische Richtung, die innerhalb der idealistischen Philosophie das Emanzipationsbestreben der aufsteigenden Bourgeoisie zum Ausdruck bringt, in der es seine philosophischen Sprecher findet.

Im Gegensatz dazu steht die konservative antiwissenschaftliche Linie, die von der katholischen und protestantischen Spätscholastik ausgeht, in den Theologen der wolffischen Schulphilosophie ihre Vertreter im 18. und unter den eigentlichen Restaurationsphilosophen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts typische Repräsentanten in Schelling, Schopenhauer und Baader findet, dann nach der Jahrhundertmitte im sogenannten Spätidealismus ein klägliches Nachspiel, zugleich eine Erneuerung in den „Wissenschaftssynthesen“ der Hartmann und Wundt und der neukantischen und positivistischen Schulen erlebt und auf diese Weise in das 20. Jahrhundert hinüberreicht.

[96] Bei beiden Linien handelt es sich um einen Idealismus, der als Reaktion dem Materialismus entgegentrat, sowohl dem Materialismus fortgeschrittenerer Bourgeoisien, zunächst der Niederlande und Englands, später Frankreichs, als auch den Vertretern materialistischer Gedanken in Deutschland. Die materialistische Linie in Deutschland ist weitgehend unterschätzt worden: sie findet in Matthias Knutsen und Wagner charakteristische Gegenspieler zu Leibniz, in Bucher, dem vermutlichen Verfasser des „Briefwechsels vom Wesen der Seele“, einen wirksamen, naturwissenschaftlich argumentierenden Kritiker der idealistischen Seelenauffassung, sie erschien als aggressive Gegenposition gegen die herrschende idealistisch-theologische Schulphilosophie der Universitäten und höfisch-bürokratisch gebundenen Aufklärung im sehr produktiven deutschen Spinozismus. Dieser führt von Stosch im 17. zu Lau am Anfang des 18. Jahrhunderts, vom idealistisch noch stark befangenen Christian Edelmann zu Lessing und Herder. Dabei nimmt er immer bewußter den Stoff der Wirklichkeit als materialistische Erkenntnis auf, er wird zu deren Gewande und erlangt schließlich in Goethes philosophischen Ideen seine dem Materialismus nächste Gestalt und seinen Höhepunkt, hier materialistische Gedanken Spinozas mit Konzeptionen einer die Gesellschaft mit umfassenden allgemeinen Naturentwicklung verbindend. Diese materialistische Linie erscheint weiterhin in mehr oder minder wirksamer Form, näher dem französischen Materialismus, bei Knebel, Einsiedel und Forster, gewinnt eine neue Höhe bei Büchner und Heine, gipfelt schließlich in Feuerbach. Insgesamt ist sie mehr als eine andere Philosophie mit den demokratischen antifeudalen Bewegungen verbunden und deren konsequentester weltanschaulicher Ausdruck.

Im Vergleich mit der Entwicklung des Materialismus in Frankreich bildet dieser in Deutschland nur eine recht schwache Tradition. Er existierte die längste Zeit als illegale unterirdische Geheimansicht unter dem Druck des feudalabsolutistischen und auch patrizischen Terrors, trat dann in relativ wenig verbindlicher, verschleierter und poetisierter Form offen auf und gewann erst in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts eine aggressive Breite. Trotzdem war er die eigentlich fortschrittliche, vorwärtstreibende Linie, die am engsten mit der Naturwissenschaft und den demokratischen Bewegungen verbunden war.

[1] Friedrich Engels/Karl Marx, Die heilige Familie, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 2, Berlin 1957, S. 133 f.

Er war die weltlich aufgeklärte Form der Emanzipationsideologie der unterdrückten Klassen, sehen wir von höfischen Modeerscheinungen ab. Er hing daher durch zahlreiche Fäden mit der wirklichen Oppositionsbewegung zusammen, war politischer, als den philosophischen Formulierungen obenhin anzusehen ist. Der Zusammenhang mit der früheren Oppositionsbewegung in noch religiöser Gestalt, in Sektenform ist ebenfalls damit ge-[97]geben, zugleich die unmittelbare Berührung. Es sei hier nur an die Rolle Gottfried Arnolds erinnert, an die aufklärerische Funktion der Antitrinitarier oder an die Entwicklung Christian Edelmanns, der von der Sektenopposition herkam, erst sich aus deren bornierter Enge freikämpfen mußte und über die Rezeption Spinozas zur aufgeklärten Weltanschauung gelangte. Der oben erwähnte Knutsen verkündete schon in den siebziger Jahren des 17. Jahrhunderts, daß man sehr gut ohne Gott und Obrigkeit könne, und berief sich auf Vernunft und Natur. Von ihm wurde in einzigartiger Form die revolutionäre Tradition bewußt atheistisch auf eine neue Weise fortgeführt. Doch dürfte die wirkliche Kontinuität materialistischer und revolutionärer Gedanken unter der Oberfläche der offiziellen Lehren und Institutionen noch längst nicht genügend erforscht sein. Der Theologen permanente Klagen über wachsenden Atheismus und die Flut der apologetischen Widerlegungsliteratur weisen auf eine größere Opposition hin, als heute schon namhaft zu machen ist für die Zeiten der feudalabsolutistischen Herrschaft.

Dennoch – verglichen mit der Philosophie Frankreichs – dominiert in Deutschland der Idealismus.

Die ökonomisch-historischen Gründe für diese Entwicklung haben Marx und Engels ausführlich dargelegt, ebenso die Ursache für das Dominieren des philosophischen Idealismus in seiner Bedeutung als „Verlängerung der deutschen Geschichte“[2], zugleich als staatlich angestellte, „befugte“[3] Universitätsphilosophie, die ihr staatliches Soll in der Verteidigung von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu leisten hatte, und dies, selbst wenn es aus theoretischer Vernunft nicht mehr möglich, so doch aus praktischer Vernunft leistete.

Die bürgerliche Philosophie ist über diese Positionen niemals hinausgekommen, sondern nach der Revolution von 1848 hinter sie zurückgefallen: Der Idealismus verlor gänzlich seinen möglichen rationellen Gehalt und wurde in wachsendem Maße direkte Reaktion gegen den neuen marxistischen Materialismus und die ihn tragende Arbeiterbewegung. Der bürgerliche Materialismus gewann zunächst eine gewisse Breitenwirkung als kleinbürgerliche Bildungsbewegung im sogenannten Vulgärmaterialismus von Büchner und im Monismus von Haeckel, die ihn mit der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre zu verbinden suchten, er verwässerte schließlich als Monismus, wobei er niemals die Schranken der Metaphysik und deren Beschränkt-[98]heit auf dem Gebiet der Naturinterpretation überwand, in der Gesellschaftstheorie dagegen die reaktionären bürgerlichen Konzeptionen bis hin zum Sozialdarwinismus teilte. Schließlich hörte er in der allgemeinen Krise des Kapitalismus auf, eine ideologisch relevante Rolle als philosophische antitheologische und antiidealistische Weltanschauung innerhalb der bürgerlichen Philosophie zu spielen.

Daraus ergibt sich aber, daß das Charakteristische der modernen bürgerlichen Philosophie die Preisgabe ihres Wahrheitsgehaltes ist, Preisgabe des Materialismus wie der rationellen Elemente der idealistischen Dialektik. Der philosophische Erkenntnisfortschritt, der für sie in Hegel und Feuerbach gegipfelt hatte, vollzog sich – nach 1848 – jenseits ihres Bereiches. Der alte theoretisch-rücksichtslose Geist ist ihr nach 1848 verlorengegangen, die „offiziellen Vertreter dieser Wissenschaft sind die unverhüllten Ideologen der Bourgeoisie und des bestehenden Staats geworden – aber zu einer Zeit, wo beide im offnen Gegensatz stehn zur Arbeiterklasse“[4].

Wie Engels plastisch darstellt, warf nach der gescheiterten Revolution das gebildete Deutschland die klassische Philosophie und mit der idealistischen Spekulation die Dialektik über Bord; die Bourgeoisie und ihre Ideologen orientierten sich auf industrielle Praxis und empirische Naturwissenschaft, deren

[2] Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 1, Berlin 1956, S. 383.
[3] Karl Marx, Debatten über die Preßfreiheit, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 1, S. 72.
[4] Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 21, Berlin 1962, S. 306.

Ergebnisse dann vom Vulgärmaterialismus, der aus der kleinbürgerlichen Oppositionsbewegung stammte und deren Halbheiten, auch ihren Antisozialismus an sich hatte, in antitheologischem und antiidealistischem, aber borniert metaphysischem Sinne verallgemeinert wurden.

Im Bildungspublikum fungierten „Schopenhauers flache Reflexionen“[5] als weltanschaulicher Trost und Ausdruck der Enttäuschung über das Scheitern der Illusionen, die mit der 48er Revolution verbunden waren. Schopenhauers Philosophie vermittelte der Intelligenz vornehme Abstinenz gegenüber den Massen und der politischen Praxis; konservativ-untertänige Haltung und politische Ohnmacht erschienen als Ausfluß weiser Einsicht in die Welttragik, ein ästhetisierender Pseudobuddhismus diente als Bildungsreligion, bei zeitgemäß entsprechender praktischer Anerkennung. und weltanschaulich-theoretischer Aufhebung der Erkenntnis der Naturwissenschaft im subjektiv-idealistischen System. Selbst dem Materialismus wurden partielle Zugeständnisse bei radikaler Feindschaft gemacht.

Die Universitätsphilosophie traditioneller Form konnte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Bedürfnisse der Bourgeoisie nicht mehr er [99] füllen, da sie – wesentlich im Gefolge Schellings – zum Theismus und Offenbarungsglauben abgeschwenkt war, zur modernen Naturwissenschaft ein spekulativ dogmatisches, bestenfalls konstruierend-eklektisches Verhältnis hatte und sich als unfähig erwies, wirksam der naturwissenschaftlich fundierten Argumentation des Materialismus zu begegnen. Sie gehörte zur vergehenden patriarchalisch-ständisch geordneten Welt und lag fern der Entwicklung des modernen Industriekapitalismus. Die den Bedürfnissen der in schnellem Tempo ökonomisch aufsteigenden deutschen Bourgeoisie unter den Bedingungen des Kapitalismus der freien Konkurrenz am meisten entsprechenden philosophischen Richtungen wurden der Neukantianismus und die unter dem Begriff des Positivismus zusammenzufassenden Tendenzen des empiristisch-sensualistischen subjektiven Idealismus. Als Reaktion auf den Materialismus und in wachsendem Maße auf den Marxismus und die Arbeiterbewegung entsprachen sie wesentlich den Positionen der liberalen Bourgeoisie, wohlgemerkt einer liberalen Bourgeoisie, die keineswegs entschlossen für ihre antifeudalen Ziele wirklich kämpfte, die aus Furcht vor der nationalen und demokratischen Bewegung der Volksmassen, im besonderen vor den revolutionären Bestrebungen des Proletariats den Weg des Kompromisses mit der alten Großgrundbesitzerklasse und dem preußischen Absolutismus eingeschlagen hatte.

In diesem Zusammenhang entwickelt sich der Neukantianismus als antimaterialistische Reaktion seit den sechziger Jahren, wird allmählich zur dominierenden Philosophie nach 1870 im Bereich des Hochschullebens und behält diese Stellung, trotz anhebender weiterführender Richtungen bis in die Zeit vor dem ersten Weltkrieg, mit stark abflauender Bedeutung noch die zwanziger Jahre hinein, wobei sich jedoch charakteristische Wandlungen in ihm vollzogen.

In diesen und den etwas späteren Schulrichtungen des Positivismus wurden die allgemeinsten erkenntnistheoretischen Grundpositionen ausgearbeitet, die zur Grundlage für die Entwicklung der modernen Philosophie wurden, abgesehen von der Sondertradition der Neoscholastik.

Die aus den grundlegenden Interessen der liberalen Bourgeoisie erwachsenden philosophischen Bedürfnisse zielten auf eine Philosophie, welche die bürgerliche Praxis und Herrschaftsordnung als normal, ewig und ewig fortschreitend bestätigte und die theoretische Grundlage für die politische Konzeption abgeben konnte. Diese Philosophie mußte den Sozialismus mit modernen Mitteln bekämpfen können, damit dem Materialismus aktiv entgegentreten, zugleich aber den stürmischen Aufschwung der Naturwissenschaft auf eine Weise interpretieren, daß dessen Ergebnisse bestätigt und für die Bourgeoisie nutzbar gemacht, zugleich der Einfluß hemmender Speku-[100]lation und Theologie ausgeschaltet wurden, soweit diese die Naturwissenschaft hindern.

Daraus ergeben sich Traditionswahl und spezifische Form der Philosophie des Neukantianismus und Positivismus. Das Anknüpfen an Kant einerseits, Hume und Berkeley andererseits ist zugleich der Versuch, die in der idealistischen Philosophie entwickelte Dialektik zu negieren, einschließlich der

[5] Friedrich Engels, Dialektik der Natur, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 20, Berlin 1962, S. 332.

„Drachensaat“ der Hegelschen Philosophie. Der Weg zurück zur metaphysischen Methode und – zunächst – zum subjektiven Idealismus Kants ist außerordentlich typisch, er wird eklatant deutlich in der Entwicklung ehemaliger Hegelianer wie Fr. Th. Vischer und Rudolf Haym. Marx hat den Kantischen Idealismus treffend charakterisiert als die Übersetzung des französischen und englischen realen Liberalismus in einen deutschen idealen, als Resultat der Ohnmacht der deutschen Bourgeoisie.[6] Der Rückgang auf Kant resultiert in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts keineswegs mehr aus der Schwäche und Zersplitterung der Bourgeoisie, sondern aus ihrer fortgeschrittenen Entwicklung, aus ihrem wachsenden Gegensatz zum Proletariat. Dieser Gegensatz läßt sie epigonal werden und auf die jeweils für sie brauchbarste Tradition zurückgreifen. Es ist kein Zufall, daß dem Rückgang auf Kant später der Rückgang auf Fichte und selbst Hegel folgte, jedoch nicht im Sinne der früheren Entwicklung eines Fortschrittes zur Dialektik, sondern im Sinne einer Reaktivierung der spezifisch reaktionären Züge dieser Denker, wobei die Hegelsche Dialektik zur irrationalen Sophistik lebensphilosophischer Prägung wird. Der Rückgang auf Kant und Hume schafft die Ausgangspositionen dieser Entwicklung, die gerade die theologischen Elemente zur unerfreulichen Wiedergeburt bringt.

„Die sokratische Rettungsarbeit des gesamten Neukantianismus hat ... eigentlich den großen Kulturzweck verfolgt, dem Platonismus der kommenden Epoche der Philosophie den Weg frei zu machen“[7], schrieb der Theologe Peter Wust in seinem Buch „Die Auferstehung der Metaphysik“. Er hat damit die spezifische Funktion nicht nur des Neukantianismus, sondern zugleich des Positivismus in seiner Art ausgesprochen, einseitig insofern, als keineswegs nur Platonismus aus positivistischen und neukantianischen Philosophien entsprang bzw. von diesen der „Weg frei“ gemacht wurde. Diese Funktion besteht und bestand in der Bekämpfung des Materialismus mit den Mitteln erkenntnistheoretischer und pseudonaturwissenschaftlicher Argumentation, sowohl hinsichtlich der philosophischen Richtung [101] des Materialismus als auch hinsichtlich des spontanen Materialismus der Naturwissenschaftler, des naturwissenschaftlichen Materialismus, „die spontane nicht erkannte, ungeformte, philosophisch-unbewußte Überzeugung der überwiegenden Mehrzahl der Naturforscher von der durch unser Bewußtsein widergespiegelten objektiven Realität der Außenwelt“[8].

Dieser elementare Materialismus ist, da aus der Praxis mit Notwendigkeit erwachsend, unausrottbar. Daraus ergibt sich die Dauerfunktion von Positivismus, Neukantianismus usw. innerhalb der bürgerlichen Philosophie, also solcher idealistischen Richtungen, die den Materialismus mit scheinbar naturwissenschaftlich legitimen Mitteln bekämpfen. Dabei nutzen sie sowohl – je nach Entwicklungsstand – einzelne Disziplinen (z. B. anfangs die Sinnesphysiologie) aus als auch – und dies in erster Linie – die unvermeidlichen Krisen des naturwissenschaftlichen Fortschrittes beim Zusammenbrechen und Überholtwerden alter Theorien oder der Entdeckung neuer, theoretisch noch unbegriffener Tatsachen, oder schließlich besondere methodische Entwicklungen, so die Mathematisierung, wobei sie die praktischen Ergebnisse der Naturwissenschaft anerkennen, ihre weltanschaulich-materialistische Bedeutung aber negieren.

2. Die neukantianische Reaktion auf den Materialismus. Modellfall: Cohen

Die neukantianische Philosophie setzt als ideologische Tendenz in den sechziger Jahren ein, unmittelbar als Reaktion auf den naturwissenschaftlichen Materialismus und die Arbeiterbewegung. Dieser Zusammenhang wird deutlich, wenn wir den umfassendsten historisch angelegten Versuch einer Widerlegung des Materialismus, Friedrich Albert Langes „Geschichte des Materialismus“, betrachten. Lange setzt von vornherein „theoretischen“ und „ethischen Materialismus“ in eine enge Beziehung, versucht den theoretischen Materialismus vom Standpunkt eines physiologisch-psychologischen Kantianismus zu widerlegen, während er den sogenannten ethischen Materialismus durch den „Standpunkt des Ideals“ überwinden will, seine angeblichen zwei Gestalten: die egoistische Moral des manchesterlichen Interessenstandpunktes und den Materialismus der sozialistischen „Umsturzpartei“. Was herauskommt, ist kleinbürgerlicher Reformismus. Nun war Lange keineswegs – wie schon

[6] Karl Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 3, Berlin 1958, S. 176 f.
[7] Peter Wust, Die Auferstehung der Metaphysik, Leipzig 1920, S. 123.
[8] W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, in: W. I. Lenin, Werke, Bd. 24, Berlin 1962, S. 351.

OCR-Texterkennung Max Stirner Archiv Leipzig – 27.10.2023

deutlich – liberaler Bourgeois, sondern, wenigstens in den Jahren seiner stärksten Wirksamkeit, kleinbürgerlicher antiliberaler Demokrat, der eine aktive Rolle bei der Befreiung der Arbeiterbewegung [102] von liberaler Führung spielte, sie mit in den demokratischen Kampf führte und dem sozialistischen gegenüber sich praktisch wohlwollend und unterstützend im ganzen verhielt, während er in seiner Schrift über die Arbeiterfrage theoretisch nicht über einen schlecht angewandten Darwinismus hinauskam.[9]

Der Neukantianismus erscheint zunächst als Philosophie der liberalen Herrschaftsmethode der Bourgeoisie, er entwickelt von vornherein sowohl einen „ethischen" Sozialismus als Professorendemagogie, zugleich aber wirkt er als bürgerliche Ideologie innerhalb der Arbeiterbewegung. Lange, der subjektiv gegen die Unterordnung der Arbeiterklasse unter die Bourgeoisie eintrat, ist auf Grund des objektiven Gehalts seiner Theorie Stammvater beider Tendenzen geworden; die erste wurde von Cohen, Natorp u. a., die zweite von Langes Schüler Höchberg und Eduard Bernstein, Max Adler u. a. fortgesetzt. Beide Tendenzen fanden sich später, ihr soziales Wesen enthüllend, als Apologetik des „Kriegssozialismus" des deutschen Imperialismus.

Lange ist ein Beispiel dafür, daß in einer Zeit, da die kleinbürgerlich-demokratische Bewegung ihre selbständige Bedeutung einbüßt, sich die Klassenrolle ihrer Ideen und Versöhnungsillusionen verändert. Als kleinbürgerliche Illusionen innerhalb der Arbeiterbewegung werden sie zu ideologischen Herrschaftsmitteln der großen Bourgeoisie.

In bezug auf den Kampf gegen den Materialismus besteht das Charakteristische des Neukantianismus darin, daß er der theologisierenden traditionellen Schulrichtung überlegen war durch die Ausnutzung der Naturwissenschaft. Sein Verhältnis zu dieser stellt gerade das spezifisch Moderne dar. Es kommt in der Reduktion der Philosophie auf Methodologie und Erkenntniskritik und damit in der Zuweisung aller positiv-inhaltlichen Erkenntnis der Welt an die Einzelwissenschaften zum Ausdruck.

Dies ermöglicht ihm, sowohl offen als Idealismus aufzutreten als auch den Materialismus wie den spekulativen Idealismus als „Metaphysik" zu bekämpfen, wobei – das entspricht seinem Charakter als einer philosophischen [103] Defensivposition, die eine weltanschauliche Offensive vorbereitet – der naturwissenschaftliche Materialismus als heuristisches Prinzip innerhalb der Naturforschung, in der besonderen Gestalt des atomistischen Mechanizismus, anerkannt, als Hypothese gewertet und zugleich weltanschaulich bagatellisiert wird. Eine Generation später finden wir – bei Weber u. a. – eine ähnliche „Anerkennung" des historischen Materialismus als interessantes Forschungsmittel, heuristisches Prinzip u. dgl.

Der Widerspruch zwischen Erkenntnis- und Mystifikationsinteresse äußert sich somit unmittelbar in der idealistischen Interpretation der gegebenen Naturwissenschaft, er kommt darin zum Ausdruck, daß Philosophie als erkenntnistheoretische Interpretation der Naturwissenschaft zum Mittel wird, zu verhindern, daß aus deren Ergebnissen weltanschauliche materialistische Konsequenzen gezogen werden. Daraus wiederum ergibt sich die Legitimation idealistischer Gesellschaftsbetrachtung. Was gegenüber der Naturwissenschaft eine deren Inhalt nicht unmittelbar berührende, den nur allgemeinsten weltanschaulichen Zusammenhang betreffende Form bedeutet, gewinnt gegenüber der Betrachtung der Gesellschaft inhaltliche konstruktive Bedeutung. Dies nimmt bei den verschiedenen Richtungen des Neukantianismus wie des Positivismus verschiedene Form an, führt jedoch zum gleichen Ergebnis.

So führt die kantianische Wendung der philosophischen Betrachtung von der objektiven Realität zu deren aus den wirklichen Zusammenhängen herausgelöstem und isoliertem Abbild in der Wissenschaft, und das dadurch bewirkte Zerreißen des Zusammenhangs von Wirklichkeit und Widerspiegelung

[9] Vgl. Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn 1866; Die Arbeiterfrage, Duisburg 1865.
Vgl. Brief von Engels an Marx vom 11.3.1865 (Karl Marx/Friedrich Engels, Briefwechsel, Bd. III, Berlin 1950, S. 300 f.).
Vgl. Brief von Engels an Lange vom 29.3.1865 (Karl Marx/Friedrich Engels, Ausgewählte Briefe, Berlin 1953, 5. 201 f.).
Vgl. Brief von Marx an Kugelmann vom 27.6.1870 (Karl Marx/Friedrich Engels, Ausgewählte Briefe, S. 275 f.).
Franz Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, in: Franz Mehring, Gesammelte Schriften, Berlin 1960, Bd. 1 u. 2.

innerhalb der neukantianischen Schule – insbesondere der Marburger und Badischen Richtung – hat die Verabsolutierung des Subjekts und die Leugnung des Dinges an sich, das Kant immer anerkannt und vorausgesetzt hatte, zur Konsequenz. Demgegenüber versucht die schwächer entwickelte agnostizistische Richtung (Lange, Riehl) unmittelbar naturwissenschaftlich-sinnesphysiologische Erkenntnisse zur Widerlegung des Materialismus zu nutzen und stellt daher schon einen Übergang zum Positivismus dar mit dem Versuch? den Materialismus nach Langeschem Programm durch seine naturwissenschaftlichen Konsequenzen hindurch zu widerlegen. Die extremste und am klarsten ausgeprägte subjektiv-idealistische Konzeption hat Hermann Cohen, der Gründer der Marburger Schule, ausgebildet. Bei ihm erreicht der subjektive Idealismus und universelle Methodologismus seine reinste Form.

Cohen ist ebenso konsequenter subjektiver Idealist wie Rationalist. Er faßt die mathematische Naturwissenschaft und deren Methode als Erkenntnismodell schlechthin auf.

[104] Er bestimmt seinen „kritischen Idealismus“ durch zwei Momente:

1. „Einerseits muß der construktive Charakter des Denkens im Vordergrunde bleiben: daß die Welt der Dinge auf dem Grunde der Gesetze des Denkens beruht ... Das ist das Bestimmende der Idee des Idealismus: keine Dinge anders als in und aus Gedanken.“[10]

2. „Die differentia spezifica (gegenüber dem dogmatischen Idealismus) liegt erst und ausschließlich in dem Hinweis auf die Wissenschaft, in welcher allein Dinge gegeben und für die philosophischen Fragen angreifbar vorhanden sind: nicht am Himmel sind Sterne gegeben, sondern in der Wissenschaft der Astronomie bezeichnen wir diejenigen Gegenstände als gegeben, welche wir von ... Erzeugungen und Bearbeitungen des Denkens als in der Sinnlichkeit gegründet unterscheiden. Nicht. im Auge liegt die Sinnlichkeit, sondern in den raisons d’astronomie ...“[11]

So vereint er das idealistische Extrem, daß nichts dem reinen Denken als gegeben gelten dürfe, daß es auch das Gegebene aus sich selber erzeugen müsse, mit der Fetischisierung der gegebenen systematischen einzelwissenschaftlichen Theorie.[12] Das Denken erzeugt hier selbst die Empfindung, Raum und Zeit werden gänzlich unkantisch – als Kategorien aufgefaßt, Denken erzeugt damit die Natur der Naturwissenschaft. Aber es geht keinen Schritt über diese hinaus, weiß sie nur als unendlichen einzelwissenschaftlichen Bewußtseinsprozeß.

Von hier aus ist der Weg zum historischen Idealismus nicht weit. Auch hier wird die transzendentale Wendung zur Rechtfertigung des Geltenden, d. h. des in der bürgerlichen Gesellschaftsideologie Geltenden.

„Alle Philosophie ist auf das Faktum der Wissenschaften angewiesen“, erklärt Cohen. „Diese Anweisung gilt uns als das Ewige in Kants System. Das Analogon zur Mathematik bildet die Rechtswissenschaft. Sie darf als die Mathematik der Geisteswissenschaften und vornehmlich für die Ethik als ihre Mathematik bezeichnet werden.“[13] So rückt die Ethik des reinen Willens zur Logik der Geisteswissenschaften auf, wie die Logik des reinen Bewußtseins die Naturwissenschaften formal bestimmt. Inhalt des reinen Willens ist damit das Selbstbewußtsein in seiner formalen Allgemeinheit. Seine Bestimmungen zielen auf Allheit. Diese realisiere sich im Staate. „Nicht in der sinnlichen Einzelheit und Besonderheit liegt die Einheit des Menschen, sondern in der abstrakten Einheit, die dennoch die gediegenste Wirklich-[105]keit zur Erzeugung bringt: in der Einheit der staatlichen Allheit, in der Einheit der staatlichen Sittlichkeit.“[14]

Diese Konzeption der Bestätigung des Bewußtseinszustandes in den Wissenschaften nimmt die Form systematischer Wissenschaft zum Kriterium des Inhalts, egalisiert von hier aus Mathematik und

[10] Hermann Cohen, Das Prinzip der Infinitesimalmethode, Berlin 1883, S. 126.
[11] Ebenda, S. 127.
[12] Vgl. bes. Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl., Berlin 1885; Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1902.
[13] Hermann Cohen, Ethik des reinen Willens, 3. Aufl., Berlin 1921, S. 67.
[14] Ebenda, S. 83.

Rechtswissenschaft in ihrer systematischen Bedeutung. Doch die Mathematik ist legitime Grundlagenwissenschaft und methodisches Instrument der Naturwissenschaft; die Rechtswissenschaft dagegen ist die Theorie und systematische Entwicklung des bürgerlichen Klassenrechtes, in dem die besonderen Interessen der Bourgeoisie unter dem Titel allgemeiner Rechtsnormen verkündet, in dem die bestehenden Besitzverhältnisse auf ihren normativen Ausdruck gebracht und die Verhaltensnormen ihrer Erhaltung und Sicherung festgelegt werden. Insofern ist Recht ideologischer Ausdruck bestehender Verhältnisse, die erst Staat und Recht geschaffen haben. Diese wirklichen Verhältnisse sind keineswegs von der Staatsmacht geschaffen, sind vielmehr die sie schaffende Macht. „Die unter diesen Verhältnissen herrschenden Individuen müssen, abgesehen davon, daß sich ihre Macht als Staat konstituieren muß, ihrem durch ihre bestimmten Verhältnisse bedingten Willen einen allgemeinen Ausdruck als Staatswillen geben, als Gesetz – einen Ausdruck, dessen Inhalt immer durch die Verhältnisse dieser Klasse gegeben ist, wie das Privat- und Kriminalrecht aufs klarste beweisen.“[15]

Und der abstrakte und subjektivierte Ausdruck dieser Verhältnisse wird von Cohen zur Bestimmung eines illusorischen reinen Willens erhoben, das Produkt der Macht der herrschenden Klasse zur Selbstbestimmung des reinen Willens als Ethik, die ihrerseits als Logik der Geisteswissenschaft fungieren soll, sublimiert. Diese abstrakte Idealisierung des Profanen gibt dann das Ideal ab, das der empirischen Wirklichkeit, die ja ihrerseits hier Bewußtseinsprodukt ist, entgegen- und als unendliche Aufgabe, mit theologischer Ewigkeitsgarantie, ihr vorangestellt wird.

Und hier ist ein Vergleich zwischen Cohens und Kantischer Ethik zweckmäßig, denn er zeigt, daß das Epigonentum die ins Reaktionäre gewandelte Karikatur des Vorbilds erzeugt. Kant stellt in seiner Ethik bürgerliche Ideale einer feudalen Welt entgegen. Cohen geht von bürgerlich-kapitalistischen Verhältnissen aus. Kant idealisiert und verinnerlicht Rousseaus volonté générale zur Selbstbestimmung der praktischen Vernunft, er übersetzt diese ideologisch-politische Formel für die revolutionäre Abschaffung feudaler Ungleichheit und feudalabsolutistischer Unfreiheit ins Spirituell-[106]Deutsche der allgemeinen Selbstgesetzgebung des individuellen Willens aus praktischer Vernunft. Sie wird dadurch zu einem ohnmächtigen Jenseits der wirklichen Zustände, zum Ideal eines guten Willens, der wohl fordern und Kriterien aufstellen, nicht revolutionär handeln darf und kann. Zugleich stellt er einen Protest dar, der gegen ständische Ungleichheit und theologische Morallehre gerichtet ist. Zugleich liegen in der Konstruktion dieser Ethik Kants echte Entdeckungen hinsichtlich der allgemeinen Form des moralischen Bewußtseins, so unhistorisch sie auftreten. Das entspricht ihrem bürgerlich-aufklärerischen Charakter. Der Formalismus dieser Ethik, die in die praktische Vernunft verlegt, was der französischen materialistischen Aufklärung aus der Natur – einer sehr bürgerlichen Natur – zu folgen schien, dieser Formalismus resultiert ja aus der Spiritualisierung des Citoyenideals, dem der Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit verliehen wird, wobei eben Einzel- und Allgemeininteressen ideell harmonisiert und eine Gesellschaft von Gleichen vorausgesetzt werden. Diese doppelte Ideologisierung schließt nicht nur ein, daß die formale Gleichheit die Ungleichheit von Eigentümern und Besitzlosen verdeckt. Sie ermöglicht zugleich, daß die formale Allgemeinheit mit der konkret-inhaltlichen einer bestehenden Ordnung, des jeweils bestehenden Staates identifiziert wurde und wird. Dafür boten sich vom feudalabsolutistischen Staat friderizianischer Prägung bis zum bürgerlichen Staat, gerade weil dieser den Schein des Über-den-Klassen-Schwebens erzeugt, reiche Anwendungsmöglichkeiten.

Kants Ethik spiegelt als Ethik des guten, allgemeinen formalen Willens im Gegensatz zur englischen und französischen bürgerlichen Aufklärung, im Gegensatz zu den konkreten politischen Forderungen des englischen oder französischen Liberalismus die Ohnmacht der deutschen Bourgeoisie wider. Diese Ohnmacht ermöglicht – weil die praktischen Konsequenzen des Kapitalismus noch gar nicht vorhanden – ihre abstrakt allgemeine Fassung, sie bedingt die Verinnerlichung der Illusionen der revolutionären Bourgeoisie Frankreichs, zugleich deren Verallgemeinerung. Ebenso wird die Unentwickeltheit der deutschen Bourgeoisie an den erheblichen Resten ständischer Normierung (Gegenüberstellung von Staatsbürgern und Staatsgenossen), an der Beibehaltung christlicher Wertungen (das „radikal Böse“)

[15] Karl Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 311.

deutlich. Hier sei nur auf die Einschätzung von Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ sowie auf Mehrings Darlegung in seiner Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus verwiesen.[16]

[107] Dennoch, Kants Ethik ist Ethik eines antifeudalen Protestes noch in der Form der Untertänigkeit, eines bürgerlichen Humanismus, der sich auf seine Ziele erst zu besinnen beginnt. Sie vereint die Schranken der bürgerlichen Ideologie mit denen einer unentwickelten, erst werdenden Bourgeoisie. Doch steckt in dieser verkehrten und gebrochenen Form eine tiefe Ahnung menschlicher Freiheit und Selbstbestimmung.

Cohen knüpft wohl an Kants Ethik als vorgefundenem Gedankenmaterial an. Doch verändert sie sich unter seinen Händen. Anstatt die vorwärtsweisenden, wahrhaft kritischen Elemente zu entwickeln, systematisiert und verbiegt er ihre Schranken zu einem System liberaler Apologetik mit pseudosozialistischem Flitter.

Er stellt der bürgerlichen Realität und Macht ihren abstrakt idealistischen Ausdruck gegenüber und fordert dessen Verwirklichung vom idealen Staat, der Idealisierung des wirklichen Klassenstaates. So erhebt er den juristischen Schein der Gleichheit aller vor dem Gesetz zum Wesen, die egoistische Besonderheit der Bourgeoisie zum Allgemeinmenschlichen, indem er deren Existenzbedingungen zu allgemeinmenschlichen macht, und interpretiert die Macht der herrschenden Klasse in der idealen Verkehrung als Bestimmung des reinen Willens, als Prinzip des Handelns, das, allerdings dem Prinzip nie adäquat sein kann.

Kant hatte dem kategorischen Imperativ die Fassung gegeben: „Handle so, daß du die Menschheit in deiner Person wie in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“

Diese Formel vom Gebrauch der Menschen und Menschheit als Zweck und Mittel impliziert bürgerliche Gleichheit und Freiheit und bringt nur in philosophische Form, was im freien Warentausch die einander gegenübertretenden Warenbesitzer tun. Dies hat Marx nachgewiesen. Denn im Tauschakt erreicht jeder nur seinen Zweck als Mittel des anderen, wird jeder nur Mittel des anderen, als er zugleich Selbstzweck ist, somit notwendigerweise jeder in einem und wechselseitig Zweck und Mittel ist, in einem Akt, in dem er frei als Gleicher und gleichberechtigter Warenbesitzer dem anderen entgegentritt und sein Interesse befriedigt, soweit er das Interesse des anderen befriedigt.[17]

Der ideale Ausdruck, gewandt gegen feudale Ungleichheit und Knechtschaft, hat bürgerlich-revolutionäre Bedeutung. Die Weihe des Menschheitlichen besitzt er nicht. Die Kategorien von Zweck und Mittel selbst entspringen ursprünglich der Beziehung von Mensch und Ding, das Mittel dient [108] als sachliches Instrument des Produzenten zur Erreichung seines Zweckes. Die Übertragung der Begriffe auf die Beziehung von Mensch zu Mensch setzt die Verwandlung von Menschen in Sklaven – in stimmbegabte Instrumente – voraus. Als doppelsinniges Verhältnis, in dem jeder zugleich Zweck und Mittel ist, generalisieren sie die Gesellschaft einfacher Warenproduktion, die als solche nie existierte. Als allgemeine Phrase der Gleichheit verdecken sie die wirkliche Ungleichheit des Kapitalismus, die Tatsache, daß das Proletariat eben als Mittel der Profiterzeugung fungiert, das Kapital Selbstzweck ist. Obwohl also bürgerlichen Verhältnissen entsprungen, kann diese Formel des Kategorischen Imperativs niemals im Kapitalismus realisiert werden. Wird sie kritisch gegen ihn gewandt, so führt sie wiederum keineswegs über ihn hinaus, sondern kritisiert ihn von seinen eigenen Illusionen und elementaren Grundlagen her. Cohen versucht mit dieser Bestimmung des Menschen als Selbstzweck den Sozialismus zu begründen, genauer, diese Bestimmung als Sozialismus zu bezeichnen. Es ist daher zwangsläufig, daß er – bei kathedersozialistischen Umschreibungen – schließlich wohl den Begriff des Kapitals abzuschaffen bereit ist, vage „staatssozialistische“ Assoziationspläne hegt, doch die Ewigkeit des Eigentums behauptet, es höchstens eingeschränkt denkt in einem idealen Staat, der Akteur dieses Sozialismus sein soll.

[16] Franz Mehring, Immanuel Kant; Kant und der Sozialismus, in: Franz Mehring, Gesammelte Schriften, Bd. 13, Berlin 1961.
[17] Vgl. Karl Marx, Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 155 f.

Aus dieser Problematik erhellt, was gemeint ist, wenn er erklärt: „Die Ethik fragt nach dem Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein bildet das Sein der Sittlichkeit.“[18] Und weil dies Selbstbewußtsein bürgerlich denkt und spirituell und abstrakt wiederholt, was der Bourgeois praktisch ist, erklärt er der Arbeiterklasse: „Das Problem des Eigentums darf nicht von den Schultern des Kapitalunternehmers übertragen werden auf die des Lohnarbeiters.“[19] Wenn das sittliche „Sein“, das Selbstbewußtsein, das Ideal jedoch prinzipiell nie zu realisieren ist, dennoch aber Himmel und Erde vergehen mögen, die Sittlichkeit aber bleibt[20], so erweist sich der wirkliche materielle Sozialismus als höchst überflüssig und diese Auslegung des Kategorischen Imperativs eben als „sozialistische“ Bestätigung der bürgerlichen Gesellschaft. Gerade dies aber ist der Sinn der „kritischen“ Rechtfertigung der gegebenen normativen Bewußtseinsinhalte.

Cohens System des transzendentalen Idealismus ist als radikaler subjektiver Idealismus ein System der Methoden der „ Gegenstandserzeugung“ innerhalb der theoretischen, ethischen und ästhetischen „Sphäre“ und führt [109] direkt hin zur idealistischen Gesellschaftsauffassung. Der Formalismus dieser Art Gegenstandserzeugung führt dahin, daß zu ihrem Inhalt einmal die gegebene mathematische Naturwissenschaft, zum anderen die bürgerlichen Illusionen in der besonderen Form ein es „redlichen Beamtenbewußtseins“ liberaler Tendenz und kathedersozialistischer Färbung werden. Mit anderen Worten: Das „Erkannte“ und „Übliche“ innerhalb des geistigen Haushaltes des Bürgertums wird mit subjektiv-idealistischem Öle gesalbt und dadurch harmonisiert, und zwar entsprechend den Anschauungen jener Richtung der Bourgeoisie, die innerhalb der bestehenden Verhältnisse und der schnellen Aufschwungsbewegung des Kapitalismus gegenüber der Arbeiterklasse liberalen Methoden zuneigt. Die Illusion dieser Haltung hat Cohen philosophisch formuliert.

3. Die positivistische Reaktion auf den Materialismus

Der Empiriokritizismus von Mach und Avenarius war die zunächst wirksamste Richtung des Positivismus, die sich von älteren Tendenzen (Comte, Spencer) ähnlicher Art dadurch unterschied, daß er nicht Synthese positiver Einzelwissenschaften, sondern Wissenschaftsmethodologie sein wollte. Gegenüber dem extrem logizistischen Neukantianismus Marburger Prägung stellt er die sensualistische Ergänzung, zugleich das Gegenteil innerhalb des subjektiven Idealismus dar.

Im folgenden wird Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus“ vorausgesetzt. Seine Ergebnisse sind heute noch gültig. Der Empiriokritizismus als der unmittelbare Vorläufer des Neopositivismus der zwanziger und folgenden Jahre ist breitenwirksamer und für die weitere Entwicklung wohl bedeutungsvoller geworden als der Neukantianismus, mindestens als dessen logizistische Richtung. Deren zugespitzter Rationalismus geriet mit der Tendenz zum Irrationalismus in unmittelbaren Konflikt, während der Positivismus, wenn auch bekämpft, leichter in sie eingehen konnte, obwohl beide ihr den Weg frei machten. Gleichzeitig bot er wesentlich bequemere Möglichkeiten der Anpassung an die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft als der Kantianismus, der besonders angesichts der Entwicklung der nichteuklidischen Geometrie und deren physikalischer Anwendung innerhalb der Relativitätstheorie ein Element der Lehre Kants nach dem anderen preisgeben mußte, so daß schließlich nur noch bestimmte Grundmotive der Kantischen Philosophie übrigblieben, die mit ihrem Original wenig zu tun hatten.

[110] Der Neukantianismus war offener Idealismus, der sich als Wissenschaftsmethodologie jenseits der sogenannten „Metaphysik“ von Materialismus und objektivem Idealismus gab. Der Empiriokritizismus aber versteckt seinen Idealismus: Er prätendiert, die dritte Partei jenseits von Materialismus und Idealismus zu sein, überhaupt jenseits aller möglichen „Metaphysik“, d. h. einer Philosophie, die Aussagen über eine jenseits der Empfindungssphäre liegende objektive Realität macht, unabhängig davon, ob diese materialistisch oder idealistisch konzipiert werde. Er sei nur reines Bewußtsein dessen, was wissenschaftliche Erkenntnis ist. Mach und Avenarius geben den Namen des Idealismus

[18] Hermann Cohen, Ethik des reinen Willens, S. 617.
[19] Ebenda, S. 617.
[20] Ebenda, S. 415.

preis, forcieren aber seine Sache. Mag das auf subjektiver Illusion beruhen, im Kampf gegen den Materialismus wird es eine Demagogie.

Empiriokritizismus ist subjektiver Idealismus sensualistischer Prägung im Gefolge von Berkeley und Hume, er ist idealistischer Nominalismus, der den solipsistischen Konsequenzen durch logische Inkonsequenz zu entgehen sucht, bis später Wittgenstein, der eigentliche Begründer des Neopositivismus, sich offen dazu bekennt.

Die „antimetaphysische" Position ist ein Schein. Sie behauptet, sich der Aussagen über eine objektive Realität enthalten zu können. In Wirklichkeit ist der Positivismus eine subjektiv-idealistische Ontologie, die ihr Wesen verbirgt. Dies gilt von der Fundamentalthese, daß das Seiende Empfindungen oder „Elemente" sei, das gilt ebenso von den eingeschmuggelten biologischen Konzeptionen, das gilt schließlich von der Frage nach dem erkennenden Subjekt.

Wie der Neukantianismus will der Positivismus Theorie der empirischen Wissenschaft sein, Theorie der Erfahrung. Während die Marburger Richtung das logische Element absolut setzt und in der Erfahrung das Erfahrene gleichsam von einem dinghaften Denkprozeß unpersönlicher Art erzeugt werden läßt, wird von Mach und Avenarius die emotionale Seite des Erkenntnisprozesses verabsolutiert, die Empfindung von der Realität und vom empfindenden menschlichen Subjekt getrennt, zu einem selbsttätigen Fetisch aufgebläht, demgegenüber das Subjekt einen Aspekt, einen ausgezeichneten Empfindungskomplex darstellt. So wird hier der gesellschaftliche Erkenntnisprozeß, in dem die Realität abgebildet wird, zu einer eigentümlich versachlichten Gestalt travestiert, der gegenüber die Personen ein Anhängsel bedeuten, ihre Qualität als Subjekte, die erkennen, verlieren, vielmehr Funktionen eines bewußtseinsimmanenten Denkprozesses sind. So wirkt sich die Versachlichung der Person in der Struktur der erkenntnistheoretischen Konzeption selbst aus. Das ist zugleich eine logische Konsequenz: Wenn der Empfindungsprozeß von der Realität getrennt wird, gewinnt er eine fremd-[111]irrationale Gestalt. Soll Objektivität dennoch gesichert werden, muß er zum selbstlaufenden Automaten oder Produkt eines Bewußtseins ohne Träger konstruiert werden. Das Subjekt steht nicht mehr der Realität erkennend gegenüber, sondern dem Empfindungsprozeß, dem „Gegebenen". Gegenüber diesem Gegebenen vermag es sich nur anzupassen. Dementsprechend werden bei Mach die Begriffe orientierende Namen für Empfindungskomplexe, werden Gesetzmäßigkeiten, die die Wissenschaft erkannt hat, auf Erwartungseinschränkungen und -wahrscheinlichkeiten reduziert. Deshalb konzipieren schließlich Mach und Avenarius das Prinzip der Denkökonomie bzw. des kleinsten Kraftmaßes, das wiederum – nicht einmal konsequent und dabei die eigenen Voraussetzungen verleugnend – biologistisch begründet wird.

Erscheinen in dieser Sicht die Realität als gegebenes bewußtseinsimmanentes Faktenkonglomerat, die Fakten als Sinnesdaten, so wird die Wissenschaft zum rationalen Ordnungsinstrument innerhalb irrationaler Zusammenhänge. Ihre Leistung ist nicht Erkenntnis objektiver Zusammenhänge, die diese mehr oder weniger adäquat abbildet, sondern die Schaffung praktikabler Orientierungs- und Handlungsmodelle.

Die spezifische Rolle des Empiriokritizismus bestand darin, den naiven, spontanen Materialismus, der in alltäglicher, wissenschaftlicher wie technischer und politischer Praxis elementare Grundüberzeugung jeden Denkens und Handelns ist, zu zerstören, mindestens zu verhindern, daß dieser von der praktischen Anerkennung her zu theoretischer Bewußtheit erhoben wird. Er tat dies in einer Form, die scheinwissenschaftlich war und dem naiven Materialismus scheinbar entgegenkam.

Die scheinwissenschaftliche Form beruht einmal auf der Behauptung, daß der Empiriokritizismus allein die empirische Erfahrung anerkenne wie die Physik, daß er nur ausspreche, was die Physik tue, und sie vor der Metaphysik behüten wolle, indem er allein die reine Erfahrung, die Sinnesempfindung als Quelle des Wissens anerkenne. In dieser Berufung auf die Praxis der Naturwissenschaft in Verbindung mit der Konstruktion einer Scheinobjektivität, die wissenschaftliche Erkenntnis im Gegensatz zu individueller Willkür ermögliche, liegt der Schein der Wissenschaftlichkeit beschlossen, der noch durch formelle Analogien in Sprache und Darstellungsmethode, am extremsten später bei den logistisch formulierten Darstellungen des Neopositivismus, verstärkt wird.

Die Leugnung des Abbildcharakters der menschlichen Erkenntnis, damit der objektiven materiellen Realität außerhalb des Bewußtseins, hebt den wirklichen Erkenntnisprozeß auf, nimmt ihm das Objekt, damit die Möglichkeit, Wahrheit zu erkennen, damit den Unterschied zwischen Illusion [112] und Realität. Berkeley löste in seinem Sinne das Problem, indem er vom subjektiven zum theologischen objektiven Idealismus überging und Gott zum Produzenten der Vorstellungen machte. Cohen wiederum ließ als offener subjektiver Idealist die Objektivität aus der allgemeinen Gesetzlichkeit des erzeugenden Denkens erstehen. Mach und Avenarius, die ihre Konzeption in konsequent empiristischem Sinne begründen wollen, sind gezwungen, die Empfindungen zur scheinobjektiven Gegenständlichkeit zu erheben, damit die geleugnete Abbildbeziehung innerhalb des Bewußtseins in verkehrter und verstümmelter Form zu erneuern. Daraus folgt eine totale Verkehrung der wirklichen Beziehungen in der Form eines relativistischen Nominalismus. Ist in Wirklichkeit die Empfindung der Form nach subjektiv, dem Inhalt nach objektiv, so besagt hier Objektivität, daß die Empfindung eine objektive, unabhängig vom Betrachter bestehende materielle Eigenschaft, die wiederum durch materielle Prozesse vermittelt ist, abbildet. Im Machismus wird dies Verhältnis doppelt verkehrt: der objektive Inhalt erscheint als subjektive Zutat, die subjektive Form aber als Inhalt, als das letztlich und einzig „Gegebene“, außer dem und hinter dem nichts ist. Nicht die Welt wird in Erlebnissen gespiegelt, die Erlebnisse sind die Welt. So wird die verselbständigte Sphäre der Empfindung zum Gegenstand der Erkenntnis. Das Wörtchen „Element“ an Stelle der trivialeren „Empfindung“ soll die scheinbare Indifferenz gegenüber Psychischem und Physischem ausdrücken.

Wird die Beziehung zwischen Abbild und Realität zerstört, so wird gleichzeitig die Dialektik des Allgemeinen und Einzelnen aufgehoben. Es ist nur konsequent, daß Mach und Avenarius das Allgemeine, Gesetzmäßige, das in der Wissenschaft erkannt wird, theoretisch als Erkenntnis ebenso verneinen, wie sie es praktisch als subjektive Orientierungskonzeption und -mittel bejahen. Das eine müssen sie tun um ihres Idealismus willen, das andere, um die wissenschaftliche Praxis formal anzuerkennen. Grotesk deutlich wird dies Verhältnis, wenn Mach z. B. den Determinismus für den Forscher für eine theoretische Notwendigkeit, für die Reflexion über die Forschung jedoch für suspendierbar hält.

In Avenarius’ empiriokritischer Prinzipialkoordination finden wir in gleichem Sinne und mit gleichem Zweck dies travestierte Auftauchen der Abbildbeziehung, hier nun als Subjekt-Objekt-Beziehung, als unauflösliche Koordination von Ich und Umgebung, die beide empirisch in gleichem Sinne Vorgefundenes seien. Nun ist tatsächlich innerhalb eines gegebenen Erkenntnisaktes das Objekt eben Objekt eines Subjektes, weil Erkenntnis ohne erkennendes Subjekt nun einmal nicht möglich ist. Das ist trivial. Aber diese Trivialität wird Konstruktionsprinzip idealistischer Erkenntnistheorien, eben weil sie Gegenstand und Abbildung des Gegenstandes [113] identifizieren. Die objektive Realität existiert unabhängig vom Erkanntwerden. Daß sie Erkenntnisobjekt ist, ist weder ihre Eigenschaft noch eine wesensmäßige Zuordnung zum Bewußtsein. Wird die erkenntnistheoretische Beziehung von Subjekt und Objekt ontologisiert, was in dem Augenblick stattfindet, da die objektive Realität außerhalb des Bewußtseins verneint, das Bewußtsein absolut gesetzt wird, so werden Ich und Mitwelt, Bewußtsein und Sein, Subjekt und Objekt zu gleichsinnigen Kategorien, deren bestimmende Seite das Subjekt ist. Hier liegt die geheime Ontologie des Empiriokritizismus auf der Hand.

Nun ist diese bewußtseinsimmanente Subjekt-Objekt-Korrelation keine Erfindung von Avenarius. Sie gehört zum Bestand des subjektiven Idealismus. Sie ist ja gerade das Konstruktionsprinzip, das die solipsistischen Konsequenzen abbiegen soll. Avenarius hat ihr nur eine wirksame Form gegeben. Die gleiche Grundposition finden wir beim größten Teil des modernen Idealismus: von Husserl bis hin zu Heidegger und Jaspers. Die Subjekt-Objekt-Beziehung wird als Konstruktionsprinzip für die verschiedensten idealistischen Konstruktionen verwendet – sei es, daß sie in Fortführung der demagogischen Berufung auf den naiven Realismus zum Prinzip einer „Lebenswelt“ bei Husserl, zum In-der-Welt-Sein bei Heidegger oder zur Eingrenzung der Realität als relativer Erscheinung, zum verschwindenden Dasein zwischen Existenz und Gott bei Jaspers genutzt wird. Hier liegt ein viel variiertes Denkschema vor, das aus den subjektiv-idealistischen Prämissen folgt. Nur nebenbei sei bemerkt, daß die Subjekt-Objekt-Relation keineswegs auf die Erkenntnistheorie beschränkt ist, daß sie

in allen Tätigkeitsbereichen des Menschen anwendbar ist und jeweils neu bestimmt werden muß. Im Arbeitsprozeß handelt es sich um ein materielles Verhältnis z. B., das durch das zielbewußte menschliche Handeln hergestellt wird. Der Fehler entsteht dann, wenn das erkenntnistheoretische Verhältnis als ontologisches einerseits interpretiert, andererseits auf die erkenntnistheoretische Grundfrage übertragen wird und zugleich die ganz verschieden gearteten Inhalte und Formen der Subjekt-Objekt-Relationen egalisiert werden.

Die Macht des Menschen als Subjekt über das Objekt seiner Produktionstätigkeit wächst in dem Maße, als er die allgemeinen objektiven Gesetzmäßigkeiten, denen das Objekt unterliegt, im Bewußtsein abbildet, beherrscht und anwendet. Gerade weil er den Primat der Materie gegenüber dem Bewußtsein anerkennt, gewinnt der Mensch, nicht als „erkenntnistheoretisches Subjekt", sondern als leibhaftiges gesellschaftliches Wesen, Macht über die Natur, der er sich nicht anpaßt wie das Tier oder die Machschen Gedanken den Empfindungen, sondern die von ihm bewußt verändert wird.

[114] Das Anpassungsverhältnis, das nach Mach zwischen Empfindungen und Gedanken bestehen soll, ist in mehrfacher Beziehung eine metaphysische Konstruktion. Diese zerstört den dialektischen Zusammenhang, der zwischen Allgemeinem und Einzelnem in der objektiven Dialektik sowie in ihrer subjektiven Reproduktion, zwischen objektiver und subjektiver Dialektik sowohl hinsichtlich der logischen Struktur als auch hinsichtlich des historischen Aneignungsprozesses auf der Grundlage der Praxis besteht, sowie die Dialektik des damit eng verbundenen, doch keineswegs identischen Verhältnisses von emotionaler und rationaler Stufe der Erkenntnis. Mit der Leugnung des Abbildungsverhältnisses auf der einen, der objektiven Existenz des Allgemeinen auf der anderen Seite fallen die verschiedenen Elemente in das eine Verhältnis von Empfindungen und Denken innerhalb des Bewußtseins zusammen. Zwischen beiden Seiten besteht bei Mach eine Beziehung der Äußerlichkeit und Fremdheit, wobei das Einzelne vereinzelt und das Allgemeine versubjektiviert wird. Das idealistisch vorinterpretierte „gegebene" Faktum ist Produkt künstlicher Isolierung als aus dem Gesamtzusammenhang herausgeschnittenes „Ding", in dem Wesen und Erscheinung zusammenfallen. Es ist pure Gedankenkonstruktion.

Auch hinsichtlich des psychologischen Tatbestandes sind die „Elemente" Machs Produkt falscher Abstraktion. Sie sind gebildet unter Abstraktion von der menschlichen Praxis, ja vom spezifisch Menschlichen, dem rationalen Element der sinnlichen Sphäre. Daß uns schließlich nur Empfindungen gegeben seien, wir eben Welt nur „im" Bewußtsein hätten, ist eine auf keine sinnliche Erfahrung reduzierbare theoretische Verallgemeinerung der nachträglichen Reflexion, vielmehr eine von idealistischen Prämissen ausgehende Interpretation, keineswegs „Beschreibung". Fragen wir nicht nach weiteren logischen Fehlern, sondern nach dem Verhalten, das in der positivistischen Theorie seinen theoretischen Ausdruck findet. Dies wird erkennbar am positivistischen Begriff der „Tatsache", die in der Erkenntnis nur beschrieben werden soll. Auch die Tatsache ist hier – da als „Element" Bewußtseinsinhalt – immer Tatsache des Bewußtseins, aber als solche eine metaphysische Produktion. Das Einzelne wird verdinglicht, seiner Konkretheit entkleidet, zum abstrakt Vereinzelten, was hier von Mach als Gegebenheit vorausgesetzt, in Wirklichkeit nur in Gedanken möglich ist. Und es ist ein soziales Signum, wenn diesen Tatsachen gegenüber als „Wirklichkeit" Anpassung gefordert wird.

Die positive „Tatsache", die eine Interpretation ist, steht für die Wirklichkeit. Ihr gegenüber werden immer Zusammenhänge, Gesetzmäßigkeiten, Notwendigkeiten als subjektiv, subjektive Anpassung, Orientierungen, Erwartung, Einschränkungen usw. interpretiert. Mach und Avenarius operieren [115] mit den Argumenten Humes gegen die Objektivität der Kausalität, sie ersetzen die objektive Gesetzmäßigkeit durch die subjektive Zweckmäßigkeit der Denkökonomie und biologischen Anpassung, fassen sie auf als subjektives Prinzip der zusammenfassenden Beschreibung der „Tatsachen". Daraus resultiert die philosophische Entwertung der Theorie. Ihre notwendig allgemeine Erkenntnis verliert den Wahrheitscharakter. Sie wird Instrument, das sich bewährt oder nicht bewährt.

Mach spaltet Theorie und Praxis auf eine sehr typische Art und stellt sie einander gegenüber, darin den Klassencharakter seiner Philosophie offenbarend.

„Während der Forschung ist jeder Denker notwendig theoretisch Determinist“[21], erklärt er und bestreitet zugleich die Beweisbarkeit und Richtigkeit des Determinismus in der philosophischen Theorie. Für die Physik sei er notwendig, für die Philosophie nicht. Umgekehrt behauptet er, daß „derjenige, welcher in der Theorie einen extremen Determinismus vertritt, praktisch dennoch Indeterminist bleiben müsse“[22]. Die philosophische Theorie, welche Theorie und Praxis, Natur und Gesellschaft betrifft, bleibt „positivistisch“, die naturwissenschaftliche Theorie muß sich deterministisch und materialistisch verhalten; daß aber ihre Ergebnisse nicht verallgemeinert werden, dafür sorgt eben die Philosophie, die sie innerhalb der Einzelwissenschaft anerkennt und im allgemeinen theoretisch verneint, so daß für die gesellschaftliche Praxis hinsichtlich ihrer allgemeinen Zusammenhänge, da diese ja nur als subjektive Konstruktionen bestehen, der Indeterminismus gilt.[23]

Daraus erhellt aber ein Doppeltes: Die normative Kraft des Faktischen, die der Rechtspositivismus lehrt, hat ihren erkenntnistheoretischen Grund in der Fetischisierung der „Tatsache“ im genannten Sinne, des Gegebenen, bei gleichzeitiger Unerkennbarkeit des allgemeinen Zusammenhanges in Natur und Gesellschaft. Das ist aber die Akzeptierung des gegebenen Gesellschaftszusammenhanges, seine Bestätigung, da kein möglicher Grund einer Veränderung in bezug auf seine inneren Zusammenhänge angegeben werden kann, wird einmal die positivistische Konzeption angenommen.

Zum anderen resultiert aus dem Gesagten der pragmatische Instrumentalismus, in dessen Rahmen allein Theorie und einzelwissenschaftliche Erkenntnis anerkannt werden: als technische Mittel zu Zwecken angeblich „indeterminierter“ subjektiver Willkür.

[116] Schließlich wird das Bewußtsein – wenn es sich an die Norm dieser Theorie hält – fixiert auf die äußerste Oberfläche sinnlicher Erscheinung. Erkenntnis gesellschaftlicher Zusammenhänge wird grundsätzlich unmöglich, da auf Grund dieser Erkenntniskonzeption diese sich bestenfalls auf technisch-physikalische oder körperlich-biologische Prozesse beziehen kann, grundsätzlich nicht aber auf die – keineswegs in Aussagen über Sinnesempfindungen abbildbaren – materiellen Zusammenhänge des gesellschaftlichen Lebens. Denn diese bestehen ja nur im praktischen Handeln der Menschen als dessen innerer Zusammenhang, als das Wesentliche der unendlichen Vielzahl gesellschaftlicher Beziehungen und Handlungen. Wird die Erscheinung absolut gesetzt, bzw. deren subjektiver Reflex, so wird wissenschaftliche Gesellschaftserkenntnis, die das Wesen der widersprechenden Erscheinungen erfaßt, unmöglich. Gesellschaftsveränderung auf dieser Position bleibt technologische, hygienische oder psychologisch-bewußtseins-manipulierende Veränderung im Sinne des Reformismus und einer Herrschaftstechnik, die die vorhandene Ordnung bejaht und ihr zum reibungslosen Funktionieren verhelfen will. Der innere Zusammenhang, die Ordnung als solche entziehen sich hier der Erkenntnis.

Von hier aus ist zu verstehen, warum revisionistischer Reformismus positivistisch argumentieren kann, warum die schon von Mach inaugurierte „Tendenz zur Stabilität“[24] von Petzoldt zum Gesellschaftsideal erhoben werden kann, warum die positivistische Rechtstheorie das Recht zum bloßen Instrument der jeweiligen Macht prinzipiell erhebt, warum die positivistische Soziologie als Deskription der Oberfläche und Technik der Herrschaft mittels Manipulation sich entwickelte.

Die positivistische Fixierung des Bewußtseins an der Oberfläche schließt eben die Norm der Unterordnung unter das vorhandene und agnostizistisch vernebelte Konkret-Allgemeine ein. Es braucht nicht erkannt zu werden, wenn es als Faktum anerkannt wird. Was für die herrschende Klasse hier Selbstbejahung, wird für die Ausgebeuteten Unterwerfungsideologie. Wie die Gedanken zur Empfindung, soll das Individuum zur Realität sich verhalten bzw. verhält es sich nach positivistischem Grundmodell: es paßt sich an. Das liegt in der idealistischen Formel der „Gegebenheit“ beschlossen.

Die positivistische Philosophie von Mach, Avenarius und ihren Nachfolgern ist eigentlich Anti-Philosophie. Denn sie leugnet das Philosophisch-Allgemeine, leugnet die Möglichkeit philosophischer Weltanschauung. Vielmehr konstituiert sie sich als Instanz zur Verhinderung weltanschaulicher

[21] Ernst Mach, Erkenntnis und Irrtum, 2. Aufl., Leipzig 1906, S. 283.
[22] Ebenda.
[23] Vgl. W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, a. a. O., S. 188 f.
[24] Ernst Mach, Erkenntnis und Irrtum, S. 108 f.

Konsequenzen aus naturwissenschaftlicher Forschung. „Weltanschauungen“ werden [117] liberal in die Sphäre privater Meinungen verwiesen – mit wachsender Unduldsamkeit gegen Materialismus und Atheismus, wachsender Duldsamkeit gegenüber der Theologie, mit gleichbleibender Ablehnung solcher Spekulationen, soweit sie den Gang naturwissenschaftlicher Arbeit hindern könnten.

Eine besondere Wirkung des Machismus setzte ein, als im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts durch die revolutionäre Entwicklung der Physik die Beschränktheit der klassischen Physik und die Unhaltbarkeit des mechanistischen Naturmodells offenbar wurde: Das Feld als Form der Materie wurde entdeckt, das Atom erwies sich weder als letzter unteilbarer noch als mechanistisch zu erklärender Bestandteil der Materie, die mikrophysikalischen Prozesse entzogen sich bildhaft-anschaulichen Vorstellungen, bald erwies sich, daß die mechanistische Trennung des Raumes und der Zeit von der Materie und der Bewegung in den makrophysikalischen Bereichen unhaltbar war. Die Relativität wissenschaftlicher Erkenntnis wurde deutlich, aber auch der stetige Fortschritt. Doch dessen philosophische Verallgemeinerung war nicht möglich mit den Mitteln des mechanischen Materialismus des 19. Jahrhunderts, dessen Anhänger die meisten Naturwissenschaftler waren. Vom dialektischen Materialismus aber hielt sie ihr soziales Milieu fern. Um so mehr drängte sich ihnen eine Philosophie auf, die an ihre eigenen Erfahrungen anzuknüpfen schien, welche die erfahrene Relativität relativistisch und den Fall der mechanistischen Schranken der alten Materieauffassung sowie die Unanschaulichkeit mikrophysikalischer Prozesse als Verschwinden der Materie interpretierte, die Problematik und Unzulänglichkeit eines mechanistisch aufgefaßten Kausalnexus zu lösen schien, indem dieser als subjektives Beschreibungsmittel aufgefaßt wurde usw.; sie akzeptierte den wirklichen Gang physikalischer Forschung, hielt „nur“ für die Enttäuschung über das Scheitern gewohnter Vorstellungen das Trostmittel bereit, daß ja in Wirklichkeit keine Realität erkannt würde, sondern die einzig gegebenen Empfindungen beschrieben würden und die Überzeugung von der objektiv existierenden Materie überholte Metaphysik sei. Dies ist im Einzelnen hier nicht darzustellen; wichtig nur, daß es auf diese Weise gelang, trotz des Widerspruchs auf materialistischen Positionen verharrender Physiker wie Boltzmann und Planck die philosophische Bedeutung der neuen Entdeckungen zu verdecken, gerade mittels der subjektiv-idealistischen, a gnostizistischen und relativistischen Interpretationen den einzelwissenschaftlichen Praktizismus zu bewahren, die praktische Eingliederung dieser neuen Entdeckungen in die beruhigt-stabile Ordnung, deren Zusammenhang in Natur und Gesellschaft letztlich unerkennbar sei, zu gewährleisten. Gerade hier bewährte sich der Machismus als Verbotsinstanz für materia-[118]listische und dialektische, als Wegbereiter für offen idealistische Interpretationen. Diese Bedeutung in ihren weiteren Perspektiven, sowie die Konsequenzen für die materialistische Konzeption des philosophischen Materiebegriffes – und damit das Wesen auch der Krise der Physik erfaßte allein Lenin: besteht das Wesen der ‚Krise der modernen Physik‘ in philosophischer Hinsicht darin, daß die alte Physik in ihren Theorien die ‚reale Erkenntnis der materiellen Welt‘, d. h. die Widerspiegelung der objektiven Realität sah. Die neue Strömung in der Physik sieht hingegen in der Theorie nur Symbole, Zeichen, Merkmale für die Praxis, d. h., sie leugnet die Existenz der von unserem Bewußtsein unabhängigen und von ihm widergespiegelten objektiven Realität ...“[25] „Das *Wesen* der Krise der modernen Physik besteht in der Zerstörung der alten Gesetze und Grundprinzipien, in der Preisgabe der außerhalb des Bewußtseins existierenden objektiven Realität, d. h. in der Ersetzung des Materialismus durch Idealismus und Agnostizismus ...“[26]

So stellt sich der Empiriokritizismus als eine bürgerliche Ideologie typischer Art dar; er steht hier für jeden Positivismus der Zeit: Er ist die Ideologie der beruhigten Anpassung an das Vorhandene, der bejahten Einordnung in eine als stabil, dauernd, unbedroht und gleichsam noch selbstverständlich angesehene bürgerliche Gesellschafts- und Herrschaftsordnung. Er bietet keine aktivierende Konzeption, sondern ist ein – im Grunde scheinphilosophischer – Ausdruck des Sichbeschränkens aufs Praktische, Nützliche, Alltägliche, Ausdruck des Praktizismus unter Abwehr aller Gedanken, die diesen in Frage stellen könnten. Er ist Apologetik einer bürgerlichen modernen Praxis, die sich als absolut setzt, die ihre Prinzipien als selbstverständliche „Fakten“, ihre Bewegung als harmonisch, sich quasi

[25] W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, a. a. O., S. 256.
[26] Ebenda, S. 25.

praktisch von selbst vollziehenden Fortschritt zum immer Besseren, Stabilen auffaßt, die immer schon eine Harmonie im Ganzen vertrauend voraussetzt und die Frage nach deren Bestehen als Metaphysik abweist. Es ist kein Zufall, daß er politisch von der liberalen Bourgeoisie vertreten wurde, ihrer reformistischen Politik durchaus entgegenkam und ihren Stimmungen entsprach, solange der Klassenkampf sie nicht vor Existenzfragen stellte und zu aktiveren Konzeptionen zwang. Er entspricht zugleich intellektuell-kleinbürgerlicher Anpassung ans Gegebene bei gleichzeitiger Fetischisierung der jeweils besonderen arbeitsteiligen Tätigkeit. [119]

4. Neukantianismus und Positivismus als Klassenideologien und ihr Verhältnis zur Religion

Wir haben die beiden Extreme des subjektiven Idealismus, den logizistischen Neukantianismus und den sensualistischen Empiriokritizismus, skizziert, die beide als Reaktion auf den Materialismus und die zum dialektischen Materialismus hindrängende Entwicklung der modernen Naturwissenschaft entstanden. Das spezifisch Moderne dieser Richtung liegt in ihrer wissenschaftstheoretischen Orientierung, damit im Verzicht auf eine inhaltliche philosophische Weltanschauung. Ob nun mit rationalistischer oder sensualistischer Argumentation, der subjektive Idealismus ist hier gerade durch seine die positive einzelwissenschaftliche Erkenntnis interpretierende und in ihrer philosophischen Bedeutung „kritisch“ begrenzende Form charakteristisch.

Das übergreifende Moment im Verhältnis dieser beiden Extreme ist der positivistisch-empiristische Zug, der die Philosophie auf idealistische Erkenntnistheorie reduziert und damit zur Methode der Abwehr materialistischer Konsequenzen aus gegebenen Einzelwissenschaften werden läßt. Wie auch die Differenzen zwischen den einzelnen Schulen sein mögen, gemeinsam ist ihnen die Interpretation des Allgemeinen, Gesetzmäßigen, eben gerade des spezifischen Gegenstandes der Wissenschaft, als subjektiv, sei es als apriorische rationale Form des Bewußtseins, sei es als subjektive Konvention, als Instrument, Ordnungsschema, Abkürzungsverfahren usw.

Es ist im folgenden nicht notwendig, die Differenzen zwischen den verschiedenen Richtungen und Schulen innerhalb der subjektiv-idealistisch-positivistischen Linie der bürgerlichen Philosophie zu analysieren. Sie bleiben im Rahmen der genannten Grenzen. Selbst wenn z. B. Alois Riehl die objektive Realität als außerhalb des Bewußtseins existierend annimmt, so entfernt er diese zugleich durch einen subjektiv-idealistisch motivierten Agnostizismus. Der Streit zwischen Vertretern des offenen Solipsismus und Anhängern verschiedener kritizistischer u. a. Methoden, diesen zu verschleiern, ist für unseren Zusammenhang ohne Interesse. Auch – was bei den genannten Positionen einsichtig – daß die Psychologie zum Philosophieersatz werden konnte, entspricht nur jener Maskierung, die dazu diente, der idealistischen Philosophie Legitimität als „exakte“ Einzelwissenschaft zu verschaffen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts schien die Philosophie, soweit sie an den Hochschullehrstühlen gelehrt wurde, aufgelöst in Erkenntnistheorie und Psychologie. „Der Psychologismus erwies sich gerade als eine behagliche Grundlage für die Beruhigung bei den wechselnden Tatsachen der Ge-[120]schichte“[27] – schreibt erbittert der Neukantianer Wilhelm Windelband. Er repräsentiert schon das bürgerliche Ungenügen an dieser Art erkenntnistheoretischem Methodologismus und Formalismus. Diesen akzentuiert er auf charakteristische Art: „Diese Erkenntnistheorie war einer Zeit sympathisch, welche die Möglichkeit einer philosophischen Weltanschauung bestritt, weil sie ihrer für ihre realen Arbeiten nicht zu bedürfen meinte.“[28]

Er hat – wenn auch mit der falschen Adresse „der Zeit“ – hier ein wesentliches Merkmal der gesamten erkenntnistheoretisierenden Richtung getroffen: ihre relative Weltanschauungsindifferenz. Nur muß man verstehen, daß diese Indifferenz auf der Basis der Verneinung des Materialismus besteht. Dementsprechend bleibt für alle idealistische oder religiöse Weltanschauung das private Bekenntnis möglich, falls man sich nicht zu einem pseudoheroischen. und sehr bequemen Agnostizismus entschloß. Aber dieser Agnostizismus ist das eigentliche Vorfeld religiöser Vorstellungen. Er braucht nur auf die Unmöglichkeit, mit wissenschaftlich-rationalen Mitteln wahre Erkenntnis von der Welt zu

[27] Wilhelm Windelband, Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1909, S. 89.
[28] Ebenda, S. 82 f.

erhalten, beschränkt zu werden. In der Folge erwies er sich als solche die wissenschaftliche Erkenntnis entwertende Methode, als der eigentliche Übergang zu Offenbarungen verschiedener Art, zu besonderen, jenseits der Wissenschaft und Rationalität liegenden Wegen, Ich und Welt oder Gott in der Illusion begegnen zu lassen.

Antitheologisch war der bürgerliche Materialismus gewesen, und er hatte in Feuerbach den Denker gefunden, der die spezifische Form religiöser Widerspiegelung in ihrer Phantastik und zugleich den inneren sachlichen Zusammenhang von idealistischer und theologischer Weltauffassung nachwies. Der naturwissenschaftliche Materialismus der Büchner, Moleschott usw. war in der Sache über Feuerbach nicht hinausgegangen, hatte jedoch die atheistische Position konsequent bewahrt. Mit dem Übergang zum modernisierten neukantianischen oder positivistischen Idealismus nach i 848, besonders nach 1870/71 wurde sofort der Zusammenhang mit der Religion wiederhergestellt, auch wenn er zunächst nur verschleiert auftrat. Denn mit der Leugnung der objektiven materiellen Realität außerhalb des menschlichen Bewußtseins bzw. der agnostizistischen Abwiegelung dieser Frage wird von vornherein einer prinzipiellen atheistischen Argumentation der eigentliche Boden entzogen. In „Materialismus und Empiriokritizismus“ hat Lenin dies ausführlich nachgewiesen. Die Toleranz gegenüber religiösen Anschauungen [121] als subjektiv möglichen Bekenntnissen – gemeint ist hier Toleranz in bezug auf die Wahrheitsfrage – öffnet ihr ebenso das .Tor wie die neukantianische Philosophie Cohens, die wohl an der mythologischen Personvorstellung Gottes Kritik übt, aber gleichzeitig Gott als Idee, welche die Harmonie zwischen menschlicher Natur und Sittengesetz herzustellen garantiere, rehabilitiert. Offen ist das Bekenntnis zur Theologie in der Immanenzphilosophie der Schuppe, Schubert-Soldern usw. War Mach persönlich Atheist, so ließ ihn die eigene Philosophie seinen Atheismus doch nicht begründen. Sein Gefolgsmann Hans Cornelius wiederum konnte mit seiner Philosophie schon die Wendung zum „Göttlichen“ vereinbaren. Das Verhältnis dieser ganzen philosophischen Linie zu den in Deutschland bestehenden Religionsformen war somit eklektisch, wohl äußerlich, anpassend, wenn auch nicht aktiv bejahend, jedenfalls nicht philosophisch verneinend; selbst dann nicht, wenn das grundsätzliche Ja in das Nein gegenüber bestimmten Formen verpackt wurde. Damit war aber der bürgerlichen Religionskritik – in Reaktion auf das Vordringen und Sichdurchsetzen materialistischer und atheistischer Gedanken innerhalb der Arbeiterbewegung – die Stoßkraft genommen.

Daß dies geschah im Zusammenhang mit der Bejahung der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis, die gerade in der Naturwissenschaft sprunghaft voranschritt, mit der Bejahung der revolutionär sich vorwärtsbewegenden Produktion hinsichtlich ihrer Technik, ihrer Quantität und Qualität, mit der Orientierung auf die Praxis und Realität, denen gegenüber das ideale Reich der Gedanken leerer Erbauungsdunst schien, und unter gleichzeitiger agnostizistischer und subjektiv-idealistischer Verneblung dieser Realität, damit der Zusammenhänge, in denen die Praxis betrieben wurde – das verweist uns auf die tiefer liegenden Klassenbindungen des Philosophierens. Unmittelbar wird der Widerspruch sichtbar, der die ganze positivistisch-wissenschaftsmethodologische Tendenz charakterisiert. Die philosophische Theorie orientiert auf einzelwissenschaftlich-empirische Praxis und negiert zugleich deren wirklichen materialistischen Gehalt. Offensichtlich erwächst diese Art erkenntnistheoretischer Problemstellung nicht aus der wissenschaftlichen Praxis als konkreter Erkenntnis selbst. Sie ist keine von der Sache erzwungene Problematik, sondern das „Problem“ entsteht hier aus dem Widerspruch, daß das Verhalten, das unabdingbar notwendig in Naturwissenschaft, Technik und Produktionstätigkeit ist und gesellschaftlich praktiziert wird, von der Bourgeoisie nur insofern und soweit, hier aber als notwendig, anerkannt wird, als es mehrwerterzeugend ist, der Herrschaft des Kapitals subsumiert werden kann, daß aber dessen immanente materialistische und dialektische revolutionäre Prinzipien nicht angewandt werden [122] dürfen auf das gesellschaftliche Verhältnis selbst, in dem sie gehandhabt werden.

Offenkundig wird dies zum Widerspruch in dem Augenblick, da das Proletariat in ideologischer und politischer Beziehung selbständig aufzutreten beginnt. Es gehört zur spezifischen Klassenaufgabe und Funktion der bürgerlichen Philosophie, auf ideologisch-illusionäre Weise diesen Widerspruch zu überwinden und – in bezug auf Wahrheit und Illusion – die wahre Naturerkenntnis als unvermeidliche Bedingung der bürgerlichen Produktion den Illusionen des bürgerlichen Bewußtseins über den gesellschaftlichen Zusammenhang seine Bewegung und Perspektive, somit der Weltanschauung

unterzuordnen, sie zu integrieren. Das geschieht dergestalt, daß sie ebenso benutzt wird wie weltanschaulich unverbindlich bleibt, daß ihre Entwicklung als notwendig gesichert und ihr materialistischer Gehalt liquidiert werden.

Diese ganze „positivistische“ Richtung des Philosophierens, von der wir nur einige Beispiele skizziert haben, ist eben mehr als nur Sondertendenz eines von der Lebenspraxis getrennten Hochschulfaches Philosophie, das angesichts des vielberedeten „Zusammenbruchs des deutschen Idealismus“ und seiner Systeme sich eine dürftige Existenzberechtigung als erkenntnistheoretische Spezialdisziplin verschafft. Nicht die Systeme brachen zusammen, sondern sie wurden als hinderlich und überflüssig beiseite gelegt. Aber was im akademisch beschränkten Philosophieren hier Gestalt gewinnt, ist mehr als der Philosophen Kampf um Existenzberechtigung. Sie gewinnen ihre „Berechtigung“ eben im Aussprechen und philosophischen Formulieren dessen, was die Bourgeoisie tut und will vom Standpunkt und mit der Optik einer Bourgeoisie, die ihre revolutionäre Periode hinter sich hat.

Deshalb ist dieser Positivismus neukantianischer oder machistischer Prägung der philosophische Ausdruck der wirklichen Klassenhaltung, ist die typische Philosophie der Bourgeoisie einer bestimmten Epoche und Lage. Diese sind dadurch gekennzeichnet, daß die Bourgeoisie nicht mehr revolutionär ist, aber noch nicht durch den Klassenkampf des Proletariats und den imperialistischen Kampf um die Weltherrschaft, somit durch die Zuspitzung der Widersprüche gezwungen ist zur Herausbildung aktiver Herrschafts- und Aggressionskonzeptionen. Dabei ist der entscheidende Widerspruch der Klassenantagonismus. Solange dieser Zwang nicht besteht und er entsteht bald –, genügt die Beruhigung bei dem Vertrauen in die Macht des Faktischen, „Gegebenen“, in die vorhandene Gesamtbewegung in das unmittelbar praktisch Vorhandene und seine Bewegung, genügt die „kritische“ abwehrende Sicherung gegen Störungsfaktoren.

[123] Diese von der Haltung der Bourgeoisie als Klasse, näher von der „liberalen“ Bourgeoisie bestimmte Philosophie ist – ihrer Grundtendenz nach – somit nicht die spezifischen Umstände in Deutschland, durch das Klassenkompromiß zu erklären. Damit stehen wir im Gegensatz zu einer Konzeption, wie sie von Georg Lukács wie folgt begründet wird:

„Die Philosophie dieser Periode ist die gedankliche Widerspiegelung des Klassenkompromisses. Die Philosophie weicht vor der Beantwortung der letzten weltanschaulichen Fragen zurück. Der gedankliche erkenntnistheoretische Ausdruck dieser Tendenz ist der Agnostizismus ... Die Rolle der Philosophie beschränkt sich darauf, darüber zu wachen, daß niemand jene Grenze überschreitet, die der Erkenntnis des Wesens gezogen wurde, daß niemand aus den Natur- und Gesellschaftswissenschaften Konsequenzen ziehe die den Kapitalismus als allein selig machende Gesellschaftsordnung in Zweifel setzen oder mit den Satzungen der Religion in Widerspruch geraten könnten. Diese Philosophie lehnt prinzipiell die Frage der Weltanschauung ab, als eine Frage, zu der die Wissenschaft keinen Zugang habe, die in wissenschaftlichem Sinne unlösbar sei. Natürlich ist diese Philosophie, die hauptsächlich als Neukantianismus und Positivismus auftritt, nicht die einzige, sondern nur die herrschende Philosophie dieser Periode ... Die herrschende Philosophie ist die Philosophie der Professoren ... (sie) wird zur Spezialwissenschaft, das ist lediglich die andere Seite der entschiedenen prinzipiellen Abkehr von jeder Weltanschauungsfrage. Damit sagt sie sich von ihrer alten gesellschaftlichen Rolle, die gedankliche Ausdrucksform der großen welthistorischen Interessen einer aufstrebenden Klasse zu sein, los. Dadurch, daß sie bereit ist, einen für die damalige Bourgeoisie notwendigen, vom Gesichtspunkt des mit der Reaktion eingegangenen festen Klassenkompromisses unentbehrlichen weltanschaulichen Grenzposten einzunehmen, werden die einzelnen Schritte und Resultate ... immer gleichgültiger für die bürgerliche Klasse. Die Ausarbeitung dieser Einzelheiten überläßt die Bourgeoisie in vollem Umfang der Intelligenz, und zwar in erster Linie der im Staatsapparat stehenden bürokratischen Intelligenz. So wird diese entsprechend der entwickelten kapitalistischen Arbeitsteilung relativ verselbständigte Schicht zum gesellschaftlichen Träger dieser neuen Philosophie.“ Lukács betont die Relativität dieser Selbständigkeit, erklärt jedoch: „... es sind die besonderen Lebensprobleme dieser Schicht, die die Form und den Inhalt der Philosophie bestimmen“.[29]

[29] Georg Lukács, Existentialismus und Marxismus, Berlin 1951, S. 12 ff.

An den Ausführungen von Lukács erscheint die Charakterisierung der Rolle und des erkenntnistheoretischen Wesens dieser Philosophie zutreffend [124] – nicht aber seine These, daß gerade diese Richtung der Philosophie eine gedankliche Spiegelung des Klassenkompromisses sei, und nicht seine Überschätzung der spezifischen Probleme der Intelligenz für die Entwicklung der Philosophie. Lukács stellt – mit Recht – den Agnostizismus in den Mittelpunkt seiner Kritik. Die Frage ist also, ob dieser ein spezifischer Ausdruck des Klassenkompromisses der deutschen Bourgeoisie mit den junkerlich-feudalen Kräften sei.

Die bisherigen Ausführungen zeigten, wie dieser Agnostizismus, zunächst in Form des Neukantianismus, entwickelt wurde als Reaktion nicht nur auf theoretische Anschauungen materialistischer Art, sondern auch auf deren Anwendung auf das soziale Leben innerhalb der Arbeiterbewegung. Diese bürgerliche Reaktionsphilosophie empfing ihre sozialpolitischen Antriebe aus dem Verhältnis zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Sie spiegelt primär nicht das Kompromiß wider, sondern, daß die Bourgeoisie das Proletariat mehr fürchtete als das Junkertum, mit dem sie das gemeinsame Interesse ausbeutender Klassen verband. Der Gegensatz zum Proletariat trat in Deutschland für die Bourgeoisie in den Vordergrund, bevor der Gegensatz zwischen ihr und dem Adel ausgetragen war. Das Kompromiß zwischen der ökonomisch schnell erstarkenden Bourgeoisie und dem zum modernen kapitalistischen Großgrundbesitzertum sich mausernden Adel erleichterte und beschleunigte die Hervorkehrung jener Züge einer herrschenden ausbeutenden Klasse, die sie annahm, bevor sie politisch herrschte: die typischen Züge einer nachrevolutionären Bourgeoisie. Und gerade in diesen Zügen zeigte sie ideologische Gemeinsamkeiten mit der englischen und französischen Bourgeoisie.

Diese resultierten aus der nachrevolutionären Lage einerseits, den durch die industrielle Umwälzung sich schnell vertiefenden Klassengegensätzen zwischen Bourgeoisie und Proletariat andererseits. Sicherung des Festigungs- und Entfaltungsprozesses der kapitalistischen Ordnung bei gleichzeitigem Interesse an der Entwicklung der Naturwissenschaft zum Zwecke der profitablen technisch-industriellen Entwicklung wurden zum dominierenden philosophischen Anliegen. Je aus nationaler Tradition, konkreter politischer und sozialer Situation, dem Reifegrad der Entwicklung und innerer Differenzierung der Bourgeoisie ergaben sich die Unterschiede in einem Prozeß, der in stürmischem Tempo die alten ständischen Ordnungen und halbfeudalen patriarchalisch- traditionellen Verhältnisse zersetzte und umwälzte Die Wandlung innerhalb der bürgerlichen Ideologie ist tiefgreifend. Sie wird aus einer Emanzipationsideologie zur Apologetik der eigenen Herrschaft. Im ganzen kann man sagen, daß – roh und schematisch gesehen – wir die Teilung der bürgerlichen Philosophie in zwei Linien verfolgen können, deren [125] erste zunächst unter der Herrschaft der Heiligen Allianz dominierte: die eine restaurierte ältere idealistisch-spiritualistische und traditionelle theologische Konzeptionen, die zweite gibt vor, alle Spekulationen über Bord zu werfen, womit sie die materialistischen und dialektischen Einsichten der bürgerlichen Emanzipationsphilosophie meint, um sich den positiven einzelnen Wissenschaften, der „Praxis“ zuzuwenden. Sie verhält sich negativ zur ersten, soweit diese innerhalb .der Naturwissenschaft spekulativ auftrat, aber versöhnlerisch, soweit deren allgemein weltanschauliche Überzeugungen als hypothetische Möglichkeiten oder methodisch-erkenntnistheoretische Voraussetzungen anerkannt wurden. Diese Linie erlebte gewisse Wandlungen: von Versuchen einer Wissenschaftssynthese bis zur Reduktion auf Methodologie und Erkenntnistheorie, von Comte, Mill und Spencer zu Mach, Poincaré und Russell.

In Deutschland später einsetzend, bleibt die erste Phase des Positivismus des 19. Jahrhunderts ohne selbständige Ausprägung, wird wesentlich nur passiv aufgenommen. Die selbständige Entwicklung setzt früh – schon durch die Tradition Kants und durch die frühe und schnelle Entwicklung einer marxistischen Arbeiterbewegung bedingt – auf der Linie des Methodologismus ein, wobei hier die Benutzung bestimmter Naturwissenschaften zur Begründung des Agnostizismus einhergeht mit der logizistisch-formalistischen Tendenz.

Offensichtlich ist diese Entwicklungstendenz in der Philosophie ihrem philosophischen Wesen nach also nicht aus dem Klassenkompromiß der Bourgeoisie mit dem Adel abzuleiten.

Ein Kompromiß wäre es, wenn der Materialismus die genuin bürgerliche Philosophie wäre. Aber nur in Frankreich – in der Periode der ideologischen Vorbereitung der Revolution – war der Materialismus

längere Zeit die revolutionäre Anschauung der Bourgeoisie. In Deutschland war dies bestenfalls ein kurzer Frühling gewesen: am Vorabend der Revolution von 1848, sowie in den 50/60er Jahren. Doch angesichts der Reife der proletarischen Bewegung trennten sich schon früh die weltanschaulichen Fronten, die der liberalen und der demokratischen Linie entsprachen: hier die Linie, die von Heine und Büchner zu Feuerbach und zum naturwissenschaftlichen Materialismus führt; dort die Linie, die vom Jungen Deutschland und Linkshegelianertum zum Neukantianismus und Positivismus verläuft. Der Materialismus ist Ausdruck typisch bourgeoiser Interessen nur unter ganz bestimmten Bedingungen: wenn im revolutionären Konflikt mit dem Adel gegenüber einer genügend selbstbewußten und starken Bourgeoisie Theologie und Idealismus unmittelbar mit der Macht des Feudalismus verbunden [126] sind. Eine solche Zuspitzung hatte sich in Frankreich entwickelt und hatte sich in Deutschland zu entwickeln begonnen.

Nach der Revolution bestand bei der Bourgeoisie als Klasse kein Bedürfnis nach der offen materialistischen Philosophie. Im Gegenteil, der. Klassenkampf des Proletariats lehrte sie die Kirchen als Garanten der Ruhe und Ordnung schätzen. Das besagt nicht, daß der Gegensatz zum traditionellen Kirchenglauben ohne weiteres verschwand. Aufklärungstraditionen wurden weitergetragen, waren oft genug mit dem Positivismus verbunden, wurden gerade bei Konflikten hervorgekehrt: doch war dies schon nicht mehr Sache der führenden Kräfte der Bourgeoisie, sondern in stärkerem Maße der kleinbürgerlich-demokratischen Opposition. Engels schildert die Lage nach den revolutionären Kämpfen der Jahrhundertmitte:

„Mehr als je galt es jetzt, das Volk im Zaum zu halten durch moralische Mittel; das erste und wichtigste moralische Mittel aber, womit man auf die Massen wirkt, bleibt – die Religion. Daher stammen die Pfaffenmajoritäten in den Schulbehörden, daher die wachsende Selbstbesteurung der Bourgeoisie für alle möglichen Sorten frommer Demagogie, vom Ritualismus bis zur Heilsarmee. Und jetzt kam der Triumph des britischen respektablen Philisteriums über die Freigeisterei und religiöse Indifferenz des kontinentalen Bourgeois. Die Arbeiter Frankreichs und Deutschlands waren rebellisch geworden ... Was blieb dem französischen und deutschen Bourgeois als letzte Hülfsquelle anders, als ihre Freigeisterei stillschweigend fallenzulassen ... Sie waren mit ihrem Materialismus ins Pech geraten. ‚Die Religion muß dem Volk erhalten werden' – das wär das letzte und einzige Mittel zur Rettung der Gesellschaft vor totalem Untergang. Zum Unglück für sie selbst entdeckten sie dies erst, nachdem sie ihr Menschenmöglichstes getan, die Religion für immer zu ruinieren."[30]

Dies schrieb Engels 1892 – im Rückblick auf die Entwicklung des Verhältnisses der Bourgeoisie zur Religion, wie es sich nach der Revolutionsperiode in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausgebildet hatte. Seine Ausführungen zeigen klar, warum der offene Atheismus und Materialismus sich nicht mehr mit bürgerlichen Interessen vertrug.

Doch setzte sich die Wendung widerspruchsvoll durch – und es ist ein weiter Weg von der bürgerlichen Ideologie und Politik, sagen wir der sechziger Jahre, bis zu mythologischen Massendemagogien im Sinne des Nationalsozialismus und zum politischen Klerikalismus.

[127] Der neukantianisch-positivistische Agnostizismus ward charakteristisch für eine Lage, in welcher der bürgerliche Materialismus nicht mehr den Interessen der Bourgeoisie entsprach, zugleich der Prozeß der Loslösung der bürgerlichen Kultur aus den traditionell kirchlichen Formen in Ideenwelt und Organisation keineswegs abgeschlossen war, sondern von der Umwälzung der alten halbfeudalen, patriarchalischen Verhältnisse, dem schnellen Fortschritt der Naturwissenschaft und Technik vielmehr vorangetrieben wurde. Hebbels Meister Anton konnte eine solche Welt nicht mehr verstehen; und auf ihn hatte sich die Kirche als Gläubigen gestützt. So finden wir Tendenzen der praktischen Unterstützung der Kirche zu Herrschaftszwecken zumal sie in enger Verbindung mit den konservativen alten Klassen und dem Staatsapparat stand – und gleichzeitig die Tendenz des fortschreitenden Wirkungsverlustes ihrer Ideologie. Und erst neue Erschütterungen – nach der Pariser Kommune, vor

[30] Friedrich Engels, Einleitung zur englischen Ausgabe von „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft", in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 19, Berlin 1962, S. 542 f.

allem im Prozeß des Übergangs zum Imperialismus – lassen hier eine Wandlung eintreten. Doch wird diese vorbereitet durch die innerhalb der Kirchen sich durchsetzende antiliberale konservativ-orthodoxe Reaktion, sowohl innerhalb des protestantischen Bereiches als auch innerhalb der katholischen Kirche, in welcher sie ihren Höhepunkt im Vatikanum 1870 mit der Erklärung des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogmas fand.

Zunächst einmal wirkte sich – als dominierender Zug – die umwälzende, alle fromme Traditionalität zerstörende Wirkung des Kapitalismus in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts aus. Das Klima der neu entstehenden großen Industriestädte war insgesamt antitheologisch, selbst dann, wenn bürgerliche Fabrikbesitzer Frömmigkeit und patriarchalischen Schein kultivierten. So schreibt der Theologe Ernst Troeltsch 20 Jahre nach Engels' Ausführungen: „Unsere gebildete Welt steht teils unter dem Einfluß Frankreichs ... dessen Literatur seit 1848 die aufgeklärten und demokratischen Geister bestimmt und dessen alles zersetzende Belletristik und nichts respektierendes Artistentum gerade die reinsten Geister heute beeinflußt. Dazu kommt, daß die proletarische Unterschicht in den schroffsten Haß gegen die Kirchen und damit auch gegen das von ihnen kaum unterschiedene Christentum überhaupt hineingetrieben worden ist."[31] Troeltschs Zeugnis, dem zahlreiche andere zur Seite gestellt werden können, ist durchaus wertvoll. Er stellt fest, daß die repräsentative bürgerliche Intelligenz in bezug auf die vorhandenen Kirchen weitgehend indifferente Anschauungen vertrat, darunter auch Tendenzen des Antiklerikalismus und der Freigeisterei. Er identifiziert jedoch nicht [128] Bourgeoisie und ihre Intelligenz, was sicher richtig ist. Zugleich unterscheidet er scharf die Haltung der „Gebildeten" von der prinzipiellen Haltung der Arbeiterklasse, die von deren Organisation, der damaligen Sozialdemokratie, vorgetragen wurde.

Es ist sehr charakteristisch, daß Troeltsch in gleichem Zusammenhang sorgfältig differenziert zwischen dem „gemäßigten" Liberalismus und radikalen demokratischen Anschauungen innerhalb der bürgerlichen Intelligenz. Dabei soll nicht vergessen werden, daß der bürgerliche Demokratismus als selbständige treibende Kraft nach 1870 im wesentlichen ausstarb.

Außerordentlich interessant ist sein weiterer Gedankengang: „In scharfem Kontrast zu dieser Stellung der Religion in der Gesellschaft steht nun aber ihre außerordentliche Bedeutung in der staatlichen Politik ..."[32] Und er verweist auf das Zentrum und die Konservative Partei im Deutschen Reiche. Er charakterisiert die Konservativen als Partei des „preußischen Großgrundbesitzes, der ihm angeschlossenen Bauern und des gewerblichen Mittelstandes, verstärkt durch die Beamten und die ganze Schar derer, die im Anschluß an diese Gesellschaftsschicht den Zugang zu vornehmen und offiziellen Kreisen suchen"[33]. Den lutherischen Protestantismus, zu dem diese Partei sich bekennt, kennzeichnet er näher: „So beruht bis zum Tage die gefühlsmäßige Stellung der Herrenklasse in ihren eigenen Augen und denen ihrer Untergebenen auf jenen patriarchalischen Gefühlen der Ergebung in die irdische Autorität, die von Gott zur Ordnung der weltlichen Dinge bestellt und dafür nur an ihr Gewissen gebunden ist. Das bedeutet eine enorme gefühlsmäßige Festigung der Machtstellung und eine Entwicklung von ganz bestimmten damit verbundenen Eigenschaften der Herrscher und Beherrschten ... Es bedeutet die Möglichkeit, den ganzen im Sinne des lutherischen Katechismus patriarchalisch empfindenden Mittelstand um der gleichen religiösen Grundstimmung willen an sich zu ziehen. Es vereinigt die bäuerliche Ethik mit der junkerlichen. Es gestattet schließlich, eine Menge von klassenmäßig völlig fernstehenden, aber religiös Übereinstimmenden an die Partei zu fesseln."[34]

Diese Charakterisierung scheint insofern richtig, als sie den Zusammenhang von protestantischer Orthodoxie und junkerlichem Konservatismus nachweist, die in der Gemeinsamkeit der Glaubensüberzeugung das Mittel der Unterordnung der Interessen der nicht-junkerlichen Klassen und Schichten unter deren politische Führung findet. Nur vernachlässigt Troeltsch hier [129] wie in den anderen

[31] Ernst Troeltsch, Die Religion im deutschen Staat, in: Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften, Bd. II, Tübingen 1913, S. 73.
[32] Ebenda, S. 74.
[33] Ebenda, S. 75.
[34] Ebenda, S. 78.

Einschätzungen die Bourgeoisie als Klasse, den Prozeß der Verschmelzung der Spitzen des Bank- und Industriekapitals mit dem Adel, der zu seiner Zeit nur noch feudal verbrämten kapitalistischen Großgrundbesitzercharakter angenommen hatte. Andererseits findet sich in der Einschätzung die Bemerkung, daß die Arbeit er und die Gebildeten sich der Kirche entzogen hätten – ein höchst charakteristischer Widerspruch. Er besteht darin, daß auf der einen Seite eine eindeutig bestimmte Klasse, das moderne Proletariat, als der Kirche entwachsen dargestellt wird, auf der anderen Seite keine Klasse, sondern „die Gebildeten". Gemeint ist der Gesamtbereich moderner bürgerlich geprägter Bildung. Nun hatte sich die bürgerliche Kultur schon im 18. Jahrhundert von kirchlicher Vormundschaft emanzipiert, der romantische Rückfall konnte angesichts des modernen Lebens nicht lange währen.

Diese Tradition hatte die moderne bürgerliche Bildungsnorm wesentlich bestimmt. Freilich veränderte sie sich nach 1848. Auf der einen Seite entwickelte sich die allgemeine Tendenz eines naturwissenschaftlich orientierten Bildungshorizontes, dem das Ästhetische ein gemütserbauender Anhang bedeutet, auf der anderen Seite finden wir das resignierende Festhalten an den klassisch-humanistischen Idealen angesichts einer Welt, die sie in der modernen kapitalistischen Praxis täglich widerlegte. Daher die Resignationshaltung der Raabe, Storm und anderer. Schließlich gab es das breite „Bildungsphilistertum", jene Schicht mit gymnasialer Standesbildung, welche die Anbetung des preußisch-deutschen Staates mit dem klassischen Zitatenschatz verband, aus dem Kulturerbe politische Machtansprüche begründete und jenen chauvinistischen Bildungsdünkel pflegte, der die Illusion vom Volk der Dichter und Denker in der Praxis von Blut und Eisen bestätigt fand.

Doch verschwanden die weltanschaulichen und religiösen Bedürfnisse nicht. Sie wurden von der kapitalistischen Praxis ständig neu erzeugt. Und hier setzte, da diese Praxis die historischen traditionellen Formen entleerte, die ästhetisch-musische Kulturbetätigung als Freizeitgestaltung und die ihr entsprechende Kulturindustrie als Traumfabrik an, lieferte die Erhebung über den nüchternen Alltag, die träumende Erlösung von jenen Übeln, deren Realität die Realität des Kapitalismus ist. Das diente zugleich als Fassadenschmuck des absolutistisch-monarchistischen Überbaus. Was Schopenhauer über die erlösende Funktion der Musik geschrieben, fand seine Verwirklichung in Richard Wagners Musik des erlösenden Rausches. Die Künste der sehnsüchtigen Flucht aus dem Alltag basierten auf der Ohnmacht und Resignation gegenüber diesem Alltag; ob dies in der ästhetischen Flucht der Feuerbach, Böcklin und Marees, in der Kunst einer resignativen und verkauzten humoristischen Anpassung, wie bei Spitzweg oder Busch, geschieht [130] oder auch in der Pseudokunst historischer Kostümfeste und heroischer Aufputzung preußisch-deutscher Machträusche bei Piloty oder Anton von Werner. So innerlich widerspruchsvoll die Gesamtbewegung der Flucht vor der Realität in der Kunst sich vollzieht, bald als Opposition, bald als primitive Verschönerung, die Gesamtfunktion der musischen Kultur als Bestandteil des bürgerlichen Lebens wird – nach dem romantischen Vorspiel und von diesem schon antizipiert – „bereichert" um die Funktion der Erfüllung von Erlösungs- und Erhebungsbedürfnissen.

Es genügt daher auch nicht, wenn – durchaus mit Recht – in naturalistischen u. ä. ästhetischen Bestrebungen des Protestes gegen die offizielle Kunst der Flucht aus dem Alltag oder gegen dessen verlogene Dekorierung die innere Gemeinsamkeit mit dem Positivismus u. ä. nachgewiesen wird. Zweifellos kann die impressionistische Reproduktion der Wirklichkeit als Summe von Sinnesreizen mit dem Empiriokritizismus in inneren Zusammenhang gebracht und in beiden die gleiche Beziehung zur Realität nachgewiesen werden. Aber wichtiger erscheint hier, daß das positivistisch-praktische Verhalten den „privaten" Raum der Erlösungs- und Erhebungsbedürfnisse ausdrücklich ausspart und dafür eine ästhetische Erfüllung fordert, die rational-theoretisch nicht geleistet werden kann, als ebenso intensiv erlebte wie bewußte Selbsttäuschung. Gerade im Gegeneinander verschiedener Strömungen. setzt sich hier der innere Zusammenhang durch. Insgesamt kann man sagen, daß die moderne bürgerliche Bildung, soweit sie mit dem Fortschritt der Naturwissenschaften ging und das moderne Leben zu Bewußtsein brachte, enttheologisiert war: mindestens insofern, als sie getragen wurde von der liberalen Bourgeoisie und ihrer Intelligenz.

Aber diese Charakterisierung genügt keineswegs, um das wirkliche Verhalten der Bourgeoisie als Klasse zu bestimmen. Faktisch waren im Vormärz Materialismus und Atheismus, so seht sie Klassenbedürfnisse zum Ausdruck brachten, doch nur Bildung einer intellektuellen Vorhut. Die Masse der

Klassenmitglieder blieb in der traditionellen kirchlichen Bindung stehen, bejahte diese als Tradition und Konvention. Und gerade diese Seite verstärkte sich nach der Revolution. Die Bourgeoisie als Klasse blieb konventionell kirchenchristlich, vorwiegend protestantisch. Dieses Konventionsverhältnis war bindend genug, um gegen Materialismus und Atheismus abzuschirmen und deren öffentliches Wirken zu bekämpfen, es war Ausdruck der Bejahung der gegebenen gesellschaftlichen Ordnung, es war jedoch elastisch genug, um sich weder im praktischen Geschäft noch in der fachspezialistischen Wissenschaft hindern zu lassen. Es verpflichtete keineswegs zur Unterstützung der preußischen Konservativen, charakterisierte zu gleich die Halbheit des deutschen Liberalismus und erleichterte durch die luthe-[131]rische Staatsfrömmigkeit die wachsende Einheit mit dem preußisch-deutschen Militärdespotismus. Die der Form nach traditionelle Konvention erhielt in wachsendem Maße aus den sozialen Quellen religiöser Vorstellungen, die dem Kapitalismus eigen, neue Nahrung und neuen Inhalt und diente zugleich – eben weil sie als Konvention Verhaltensnorm der Unterordnung unter die bürgerliche Gesellschaft ist – als Herrschaftsmittel gegenüber den Volksmassen. Engels' These, daß die Bourgeoisie der Religion als Herrschaftsmittel sich dort erneut zuwandte, wo sie sich im Gegensatz zu England von ihr zu emanzipieren begonnen hatte, wird also nicht aufgehoben durch die Schilderung von Troeltsch. Der Widerspruch liegt im Verbalten der Bourgeoisie selbst. Engels zeigt das grundlegende, aus dem Verhältnis zum Proletariat resultierende Verhältnis zur Religion als Mittel und Produkt der Klassenherrschaft. Troeltschs Darstellung bezieht sich auf die Gesamtheit der Resultate der Entfesselung neuer Produktivkräfte, der Entwicklung der Naturwissenschaft, der kapitalistischen Umwälzung der alten, ständisch geprägten Verhältnisse, mit denen die Kirchen als Organisationen eng verbunden waren. Erst allmählich stellten diese sich auf die neuen Verhältnisse ein, wurden umfunktioniert von Apparaturen feudaler zu Apparaturen bürgerlicher Herrschaft. Troeltschs Darstellung unterschlägt die Bourgeoisie als Klasse und bezieht sich allein auf jene Fraktion, vor allem auf die immer zahlreicher werdende Intelligenzschicht, die das Antlitz der großstädtischen literarischen und wissenschaftlichen Kultur aktiv bestimmte, die sich allerdings vom kirchlichen Einfluß fortschreitend emanzipierte.

Troeltsch unterscheidet richtig zwischen bürgerlich-liberalen und demokratischen Tendenzen hinsichtlich ihrer weltanschaulichen Radikalität. Letztere führen in bestimmter Beziehung die aufklärerisch-materialistische und atheistische Tradition fort: vom naturwissenschaftlichen Materialismus bis hin zum Monistenbund, mindestens im progressiven Flügel dieses Bundes. Dagegen steht die Gesamtheit der offiziellen neukantianisch-positivistischen Philosophie, die gerade der liberalen Tendenz entspricht. Ihr Agnostizismus in seinen verschiedenen Begründungen kennzeichnet jene Einschränkung der wissenschaftlichen Erkenntnis, welcher die Unterordnung unter die gesellschaftlich-bürgerliche Konvention in. kirchlich-religiöser Beziehung bedarf. Sie zieht zugleich gegenüber theologischen und spekulativen Anschauungen die Grenze, welche zur Sicherung der technisch-wissenschaftlichen Praxis, damit zur Sicherung der empirisch-einzelwissenschaftlichen Betätigung notwendig ist. Wie das Konventionschristentum sich mit privater Indifferenz verbinden konnte und verband und als öffentlich-moralische Loyalitätsnorm fungierte, so ist die positivistische Philosophie die philosophische Sicherung gerade dieser Haltung: Sie entzieht dem Atheismus den Boden, öffnet dem [132] Glauben die Tür, bestreitet wohl seine wissenschaftliche Legitimität, akzeptiert ihn aber als private Möglichkeit ohne Wahrheitsentscheidung und relativiert den antagonistischen Gegensatz von Wissen und Glauben, Atheismus und Theologie zu möglichen gleichberechtigten Glaubensentscheidungen ohne Wahrheitsanspruch. Sie verlegt somit die Frage der weltanschaulichen Wahrheit in die Sphäre subjektiven privaten Meinens. So läßt sich ebensowenig wie die These des Klassenkompromisses als der Grundlage der neukantianisch-positivistischen Philosophie die These von Lukács aufrechterhalten, daß diese Philosophie der Beantwortung der letzten weltanschaulichen Fragen ausweiche. Die Grundfrage der Philosophie wird eindeutig, und zwar idealistisch beantwortet. Diese idealistische Beantwortung ist die Voraussetzung für die scheinbare Indifferenz gegenüber positiven Aussagen über Weltzusammenhang und -perspektive. Die Indifferenz ist insofern nur scheinbar, als der Materialismus durch ihre Voraussetzung ausgeschlossen, die Dialektik verneint wird. Der Verzicht auf eine philosophische Weltanschauung ist hier zugleich die Tolerierung beliebiger traditioneller, soweit sie nicht materialistisch sind. So notwendig der spontane Materialismus für die Praxis, erweist sich der Positivismus als Maßnahme zu verhindern, daß er ein bewußter werde.

So bewährt und bestätigt sich in dieser neukantianisch-positivistischen Philosophie die innere Widersprüchlichkeit der Bourgeoisie als einer noch ökonomisch schnell aufsteigenden, schon an der politischen Macht partizipierenden, von ihr auf jeden Fall geschützten, nicht mehr revolutionären Klasse, die ihre Herrschaft über das Proletariat für eine ewige, bestenfalls durch „Störungen“ gehemmte Naturgegebenheit hält, die ihre Perspektiven gesichert glaubt, zu Tradition und Wissenschaft unter dem Gesichtspunkt der praktischen Nützlichkeit sich verhält und zum Prozeß ihres eigenen Aufstiegs ein fraglos-sicheres Verhältnis hat. Die neukantianische Formel des unendlichen Prozesses impliziert mit der liberalen Fortschrittsillusion auch das Gegenwartsverständnis als Ausschnitt aus einem unendlichen Verbesserungsprozeß, der gleichsam mechanisch und naturhaft aus der bloßen Betätigung des Kapitalismus resultiert. Die Widersprüche im Verhalten zum Proletariat und zur sich entfaltenden kapitalistischen Gesellschaft, im Verhalten zur Naturwissenschaft und Technik einerseits, zu den Zusammenhängen. des eigenen gesellschaftlichen Lebens andererseits, zur neuen wissenschaftlichen Erkenntnis einerseits, den Traditionen und Konventionen andererseits – diese Widersprüche, die aus der objektiven Lage der Klasse erwachsen und von ihr praktisch betätigt werden, werden durch den Agnostizismus ebenso zugedeckt wie in der Illusion versöhnt. Sie können auf diese den Praktizismus ins Theoretisch-Philosophische nur übersetzende Weise scheinbar ver-[133]söhnt werden, weil die relative Unentwickeltheit der Klassengegensätze die wirklichen Kämpfe als vorübergehende Störungen einer unendlich gesicherten Perspektive noch erscheinen läßt. Gerade deshalb reduziert sich die Funktion der Philosophie auf die Grenzwächterrolle – hier hat Lukács richtig charakterisiert –, die verhindert und verhindern soll, daß das materialistische Verhalten gegenüber der Natur auf die Gesellschaft übertragen wird.

Das Klassenkompromiß aber hat in der Ausbildung dieser Philosophie eine beschleunigende Rolle gespielt. Deshalb hat die Tendenz zu positivistischer Wissenschaftssynthese, wie sie zunächst in England und Frankreich sich entwickelt hatte und in welcher bei aller Halbschlächtigkeit noch das Element des Anspruches auf eine inhaltlich bestimmte bürgerliche Weltanschauung lag, in Deutschland nur schwächliche und wirkungslose Nachfolge. Hier spielte von vornherein die inhaltslosere erkenntnistheoretisch-methodologische Richtung die bestimmende Rolle, zumal sie gerade um ihres spezialwissenschaftlichen Formalismus willen zugleich als offizielle Schulphilosophie anstandslos in den konventionellen staatlichen Wissenschaftsbetrieb paßte. Daß die Kompromißhaltung in den politischen, moralischen und sozialen Anschauungen der einzelnen Philosophen nachzuweisen, ist allerdings selbstverständlich. Nur ist aus ihr nicht die Beantwortung der Grundfrage der Philosophie abzuleiten.

Das zwieschlächtige, tolerierende „liberale“ Verhältnis zur Religion und Kirche wurde schon dargelegt. Die Frage, welche möglichen Ansätze zu religiösen Vorstellungen und Haltungen innerhalb dieser Philosophie selbst gegeben sind, ist nicht aus den privaten Anschauungen der Philosophen zu beantworten, auch wenn deren oft theologische Prägung für den Gehalt des „Fachphilosophischen“ symptomatisch ist. Die Beziehung zur Religion ist tiefer, fundamentaler schon im Grundverhältnis zur gesellschaftlichen Realität angelegt, das hier philosophisch reproduziert wird.

Diese Philosophie des bürgerlichen Praktizismus erhebt das elementarste spontane Anpassungsverhalten zur Norm, sei es als Anpassung ans sinnlich Gegebene, sei es, daß die normativen Inhalte der bürgerlichen Ideologie als Vernunftgegebenheiten in fetischisierter Selbständigkeit erscheinen. Die gedankenlos-praktizistische Haltung ist stärker beim Machismus ausgeprägt.

Der Praktizismus spiegelt sich zunächst im Verhältnis von Erkenntnistheorie und Einzelwissenschaft. So erklärt der Dilthey-Schüler Max Frischeisen-Köhler in seinem Buche „Wissenschaft und Wirklichkeit“ von 1912, dem er gegenüber dem logizistischen Neukantianismus ein Scheingefecht innerhalb des subjektiven Idealismus für die Objektivität des Erkenntnisgegenstandes mit dem Argument des von Dilthey hervorgehobenen emotionalen Widerstandserlebnisses führt, wobei er diese Objektivität wiederum [134] immanenzphilosophisch aufhebt: „... die allgemeine erkenntnistheoretische Einsicht, daß das Bewußtsein gleichmäßig mich wie die Welt umfängt, ist letzthin nur für die eigentlich metaphysischen Betrachtungen vernichtend, welche hinter dem Bewußtsein das Absolute erfassen wollen. Die Analyse, welche die Existenz der Welt als bedingt durch ein Bewußtsein überhaupt erwiesen hat, ändert an den Verhältnissen in diesem Reiche räumlich-zeitlichen Geschehens

schlechterdings nichts ... Natur- und Geisteswelt bestehen fort in ihrer Eigenart, in ihrem Gegensatz und ihren Beziehungen und erfahren in keinem Punkt eine Modifikation durch die Ergebnisse der erkenntnistheoretischen Besinnung. Wie dies folgerichtig auf die Totalität des Wirklichen geht, ist sie in bezug auf die Realitätsbestimmung der Teilinhalte indifferent, sie untersucht nur die Bedingungen, denen das Ganze unterliegt ... Daher ist es in letzter Linie nur eine Zweckmäßigkeitsfrage der Terminologie, wie man das Ganze hinsichtlich dieser konstituierenden Bedingungen nennt. Mag man die Welt als Phänomen, als Vorstellung. oder gar als Traum, als Illusion oder Halluzination bezeichnen, so ist dagegen nichts einzuwenden, solange das Mißverständnis ausgeschaltet wird, es sei die Welt mein Phänomen, meine Vorstellung ... Für welche Formel man sich auch entscheide, so ist klar, daß sie ... für jedes Sonderproblem in dem Arrangement des Gegebenen gleichgültig ist.“[35]

Diese Sätze Frischeisen-Köhlers bestätigen, was bislang über die gesamte Tendenz der neukantianisch-positivistischen Philosophie gesagt wurde: Der „Liberalismus“ in bezug auf die Interpretation der Welttotalität bezieht sich auf die Variationen idealistischer Interpretation unter Ausschluß eines jeden Materialismus.

Besonders typisch ist die Betonung der Gleichgültigkeit der erkenntnistheoretischen Reflexion für die positive Einzelwissenschaft. Die allgemeinsten Zusammenhänge – die „Totalität des Wirklichen“ – werden hier vom Besonderen der Teilbereiche metaphysisch getrennt und diesen äußerlich gegenübergestellt. Diese Zerstörung einer dialektischen Einheit ermöglicht die theoretische Sophistik, innerhalb der Naturwissenschaft materialistische Konzeptionen zu akzeptieren, sie darauf zu begrenzen und zugleich die „Totalität des Wirklichen“ in die Bewußtseinsimmanenz zu verlegen. In Wirklichkeit sind diese allgemeinsten Zusammenhänge zugleich den Teilbereichen der Wissenschaft – sowohl objektiv in der realen Gegenständlichkeit als auch im Prozeß ihrer subjektiven Widerspiegelung – immanent. Es handelt sich hier eben darum, ihr Bewußtwerden im Erkenntnisprozeß zu verhindern, zugleich ist die Beteuerung der Gleichgültigkeit der philo-[135]sophischen Erkenntniskritik für die wissenschaftliche Einzelerkenntnis das offenkundige Eingeständnis ihrer wirklichen Belanglosigkeit hinsichtlich realer Erkenntnis. Gerade darin aber enthüllt sich das soziale Wesen.

Zunächst werden hier die gegebenen Einzelwissenschaften in ihrer arbeitsteilig-spezialisiert vorliegenden Form, So wie sie sich im bürgerlich-modernen Wissenschaftsbetrieb entwickelt haben, als „Gegebenheit“ hingenommen. Sie erscheinen als selbsttätiger Prozeß in verabsolutierter Vereinzelung. Der Zusammenhang – die Totalität des Wirklichen – ist ihnen ebenso äußerlich wie fremd. Diese Philosophie, anstatt diese Totalität durch sie hindurch, auf dem Wege der Verallgemeinerung zu suchen und gerade im allgemeinen Zusammenhang einen Gegenstand zu finden, den keine Einzelwissenschaft als solche untersucht und untersuchen kann, zu dem aber jede hinführt und in deren Gegenstand jener eine Seite und das letztlich übergreifende Moment darstellt, schreibt ihn schlicht ab. Denn die Reduktion der Totalität des Wirklichen auf die Beziehung von Sein und Bewußtsein ersetzt die Frage nach allgemeinsten Zusammenhängen des Wirklichen durch die Frage nach der allgemeinsten Beziehung des Bewußtseins zu diesem Wirklichen, unterstellt dieses schon der Widerspiegelung. Auf diese Weise wird der wirkliche allgemeine Zusammenhang, der zugleich je dem menschlichen Sein und Tun immanent und zu dessen wissenschaftlichem Begreifen unbedingt notwendig, mystifiziert. Wenn Ich und Welt bewußtseinsimmanent, werden sie beide Prädikate eines unbekannten Subjekts. Umgekehrt wird für die wirkliche Welt die Zusammenhangslosigkeit proklamiert, werden die Einzelwissenschaften, die besondere Sphären und Seiten der objektiven Realität untersuchen, künstlich vereinzelt. Und es ist nur ein theoretischer Notnagel, sie von hintenherum die Einheit vom Subjekt her gewinnen zu lassen.

Daraus ergibt sich ein Weiteres. Diese Art philosophischer Reflexion bestätigt nicht die Einzelwissenschaft als reale Erkenntnis, sondern die Tätigkeit der Wissenschaft als gesellschaftlicher Institution, losgelöst von der materiellen Praxis, überhaupt aus ihrem sozialen Zusammenhang. Sie wird zum Fetisch erhoben. Ihr Zustand ist normative Gegebenheit.

[35] Max Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, Leipzig 1912, S. 474 f.

Aber wenn schon die erkenntnismäßige Belanglosigkeit in bezug auf konkrete positive Erkenntnis so energisch behauptet wird, so geschieht das nicht, um das Verschwinden der Philosophie zu begründen. Sie wird nicht dem Arrangement des Gegebenen überlassen. Ein bestimmter Zustand in Theorie und Methode wird zur Norm erhoben. Und dieser Zustand ist eben Resultat ihrer Herausbildung und Bewegung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. Diese Normierung ergibt sich aus den allgemeinsten [136] erkenntnistheoretischen Prämissen, im besonderen aus der erkenntnistheoretischen Verabsolutierung einer „Erfahrung“, die nicht Widerspiegelung ist.

Fungiert diese Erkenntnistheorie gegenüber der Naturwissenschaft als Verbotstafel ihrer erkenntnistheoretischen und weltanschaulichen Verallgemeinerung, stellt sie hier eine Art erkenntnistheoretischen Schwanz dar, so leistet sie gegenüber der Gesellschaftswissenschaft viel mehr: sie erhebt die Spontan entwickelte idealistische Grundlage zur Norm. Der alte christliche Gegensatz von Geist und Fleisch erscheint wieder im Gegensatz von Natur- und Geisteswissenschaften. Die erkenntnistheoretische Methode, diesen zu statuieren, besteht in der Verabsolutierung des Unterschiedes von innerer und äußerer Erfahrung, von dinghafter Gegenstandserfahrung und Erfahrung der Subjektivität. Die Erhebung der Bewußtseinsvermittlung menschlichen Handelns zum Gegenstand der Gesellschaftswissenschaft impliziert – schon vom erkenntnistheoretischen Ansatz her – zweierlei: die schlichte Leugnung vom Bewußtsein unabhängiger materieller Beziehungen als des gesellschaftlichen Seins, ferner die Fixierung des Bewußtseins auf die subjektiv erfahrene Oberfläche des gesellschaftlichen Lebens.

Seine Realität als wirklicher- immanenter materieller Zusammenhang verschwindet hinter der scheinbaren Totalität des individuellen oder kollektiven Bestandes subjektiver unmittelbarer Erfahrungen. Was erkenntnismäßiger Zugang zur gesellschaftlichen Realität, der Weg zur rationellen Theorie, zum theoretischen Begreifen der inneren notwendigen Zusammenhänge der widersprüchlichen Erscheinungen, wird damit zum Wesen und zur Erkenntnis selbst aufgebläht.

Demgegenüber ist dann sekundär, ob die psychischen Erfahrungen mit einzelnen Ergebnissen der Biologie in Zusammenhang gesetzt werden, ob ein ewiger Dualismus konstruiert oder eine subjektiv-idealistische Pseudoeinheit im Sinne des Psychomonismus konzipiert wird. Während somit gegenüber der Naturwissenschaft die dort gefundenen speziellen Gesetzmäßigkeiten anerkannt und hinterher idealistisch interpretiert werden, wird durch die subjektiv-idealistische Ausgangsposition der traditionelle Idealismus innerhalb der Gesellschaftswissenschaft zum Gesetz erhöben und eine Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten des gesellschaftlichen Lebens selbst von vornherein unmöglich gemacht. Ist Erkenntnis Weg von der Erscheinung zum Wesen, so läßt diese neukantianische und positivistische Philosophie das Bewußtsein auf der Erscheinung aufsitzen: angesichts einer historischen Epoche, da deren Durchschauen möglich geworden.

Auf diese Weise wird erkenntnistheoretisch legitimiert, was die Vulgärökonomie tut, und der Praktizismus, der die nutzbaren und geltenden „Tatsachen“ allein anerkennt, in seiner Borniertheit philosophisch reproduziert. [137] Auf diese Weise ist eine philosophische Position geschaffen worden, die eine Haltung rechtfertigt und theoretisch begründet, die sich dem praktisch Nutzbaren allein zuwendet, das übrige aber der Konvention überläßt und nur in der Hinsicht wachsam ist, daß die bourgeoise Geschäftigkeit in Ruhe und Ordnung verläuft, weder weltanschaulich noch sozial-konzeptionell gestört wird.

Nun hat Marx bewiesen, welch kompliziertes Produkt die Oberfläche des gesellschaftlichen Lebens, sein den Akteuren des Lebensprozesses entgegentretendes Zur-Erscheinung-Kommen ist. Die Mystifikation, die hier objektiv besteht und durch bürgerliche Interessen befestigt wird, hat in der Fixierung auf die Oberfläche, in der Anbetung des „Gegebenen“ ihren adäquaten philosophischen Ausdruck gefunden. Der bürgerliche Materialismus hatte – bei all seiner Beschränktheit – durch die Entlarvung des religiösen Scheines einen ersten, inkonsequenten Schritt gemacht, über das bürgerlich Gegebene hinauszugehen. Ebenso fand sich ein erster Ansatz in Hegels wenn auch idealistisch konzipierter Auffassung der Geschichte als der Selbsterzeugung des Menschen durch die Arbeit. Dies sind nur die extremsten Fälle, in denen das kritische Verhältnis zur Wirklichkeit der gesellschaftlichen Praxis philosophisch zur Sprache kam. Diese Gefahr beseitigt zu haben, ist das traurige

Verdienst jener ersten philosophischen Reaktionsbewegung der deutschen bürgerlichen Philosophie. Die Frage nach den Ansätzen religiöser Haltung innerhalb dieser philosophischen Richtung ist dadurch zu beantworten, daß hier die Gemeinsamkeit von Religion und dieser, ihr formal so entgegengesetzten, fakten- und wissenschaftsgläubigen Erkenntnistheorie im Verhältnis zur Realität des gesellschaftlichen Lebens dargelegt wird. Beiden, der religiösen Phantastik und der so unphantastisch erscheinenden neukantianisch-positivistischen Philosophie, ist gemeinsam die Fixierung des Bewußtseins auf die Oberfläche des gesellschaftlichen Lebens. Religion ist das emotionale Ohnmachtsverhältnis zu den Mächten, die das gesellschaftliche Leben beherrschen. Positivistische Philosophie ist eine theoretische Grundlegung dafür, daß diese Ohnmacht nicht anders denn in phantastischen Formen gespiegelt werden kann, ohne daß sie dies schon tut. Aber sie öffnet den Weg. Gegenüber den fremden und übermächtigen gesellschaftlichen Erscheinungen zeigt sie das gleiche Ohnmachtsverhältnis an, spiegelt die Herrschaft der Produktion über den Menschen, fixiert die intellektuelle Ohnmacht ihr gegenüber und erweist sich darin als Produkt der praktischen Ohnmacht. Ist doch ihr Grenzwächteramt letztlich nichts anderes, als diese intellektuelle Ohnmacht bedingungslos zu sichern. Diese Ohnmacht wird noch nicht als Not spürbar. Die Klasse fühlt sich in Aufstiegsbewegung, die Klassenwidersprüche sind noch nicht so zugespitzt, daß andere denn die [138] konventionellen Mittel zu ihrer Bewältigung notwendig erscheinen. In diesem Miteinander von Faktengläubigkeit und Konventionssicherheit, Wissenschaftsbejahung und agnostizistischer Mystifikation des eigenen gesellschaftlichen Seins, in dieser Haltung, die in der Macht des Faktums das Faktum der Macht anbetet, sind alle Elemente angelegt, die in der weiteren Entwicklung der bürgerlichen Philosophie sich entfalten: es bedarf dazu nur dessen, daß die eingebildete Harmonie und Sicherheit ins Wanken gerät. Die „Erkenntniskritik“ sorgt dafür, daß alle Gegenkräfte methodisch ausgeschaltet werden, wenn die Stunde der Mythologie schlägt. Dann genügt die Beruhigung und das Sichverlassen aufs „Gegebene“ und für einen unendlichen Prozeß Ausgegebene nicht mehr. Aber um die große geistige Emanzipationsleistung des Bürgertums gegenüber der mittelalterlichen Welt zurückzunehmen und in die geistige Barbarei zurückzufallen, sind – unter der Maske der Wissenschaftlichkeit – die dauernden Grundlagen gelegt. Darum konnte die positivistisch-neukantianische Philosophie in Deutschland herrschend nur eine relativ kurze Periode sein, ihre Dauerfunktion aber behält sie für die Bekämpfung des Umschlagens vom spontanen zum bewußten Materialismus und drängt, nachdem ihre große Zeit mit dem ersten Weltkrieg endete, nur in Phasen relativer Stabilisierung nach vorn. Es gehört zur bourgeoisen Psychologie, die relativ günstige Konjunktur im Wunschdenken als normalen Dauerzustand zu interpretieren.

Aber auch die theoretischen Ansätze zu aktiven inhaltlichen Konzeptionen sind keimhaft schon vorhanden: der Ansatz zum Biologismus und Voluntarismus bei Mach und Avenarius, der Übergang von der formalen Konzeption des subjektiven Geistes zu einer inhaltlichen, die mystizistische platonisierende Tendenzen nahelegt, von der formalen methodologischen zu einer inhaltlichen Funktion Gottes – Cohen und Natorp sind diesen Weg ja gegangen –, von der Übertragung naturwissenschaftlich-biologischer Zusammenhänge auf die gesellschaftlichen Konflikte – im Sozialdarwinismus und bei Nietzsche –, der Ansatz zum Irrationalismus in der Verabsolutierung der sinnlichen Unmittelbarkeit usw. Doch dieser Übergang soll in anderem Zusammenhang näher gezeigt werden.

Und schließlich ist die künftige Problematik im ambivalenten Verhältnis zu den traditionellen Kirchen in der konventionellen Lässigkeit angelegt: sowohl die Möglichkeit, angesichts der wachsenden Entfremdung der Kirche von den Massen diese als Herrschaftsmittel über Bord zu werfen, als auch die Tendenz ihrer Aktivierung, Reorganisation, Anpassung, wobei zwischen diesen Möglichkeiten am Ende der Klassengesellschaft die Bourgeoisie nach dem Scheitern von Ersatzkirchen zum Ältesten und Traditionellen zurückkehrt.

[139]

KAPITEL IV
Zur Herausbildung einer Philosophie der imperialistischen Bourgeoisie

1. Über den Anfang einer spezifisch imperialistischen Linie in der bürgerlichen Philosophie

Die positivistisch-neukantianische Philosophie war bis zum Ausbruch der allgemeinen Krise des Kapitalismus der dominierende Typus akademischen Philosophierens. Er konnte dominieren, solange die konventionellen und traditionellen politisch-moralischen und weltanschaulichen Bindungen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft Deutschlands mit ihrem monarchistisch-militaristischen Überbau gleichsam noch selbstverständlich, in ihrer Macht unangefochten und intakt erschienen.

Diese führende Position verloren Neukantianismus und Positivismus, als die Katastrophe des ersten Weltkrieges die Sicherheitsillusionen begrub, als die immer eindeutiger und brutaler vom Monopolkapital beherrschte Gesellschaftsordnung gegen das geschichtlich Neue der nun anhebenden Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus unmittelbar verteidigt werden mußte. Gegen dies Neue, das im eigenen Lande heranreifte, das in der Sowjetunion der übrigen Welt siegreich entgegentrat und unaufhaltsam sich entwickelte, reichte Philosophie als Theorie der Sicherung gegebener Zustände, der bloßen Bejahung dieser Zustände nicht mehr aus. Sie mußte aktivierende Konzeptionen liefern.

Im Grunde begann die akademische Philosophie der genannten Richtung für die Bourgeoisie in gewissem Sinne schon überfällig zu werden mit dem Übergange zum Imperialismus. Sie dominierte eben innerhalb der akademischen Sphäre mit geringer Breitenwirkung, verkörperte deren Traditionalismus und konservatives Beharrungsvermögen gegenüber der schnell fortschreitenden Entwicklung. Der Übergang setzt nicht erst ein mit der Reaktion auf die revolutionären Bewegungen von 1917 bis 1923, er beginnt vorher, ohne schon die Schulphilosophie verdrängen zu können, während er sie in der tatsächlichen Wirkung zu überrunden begann. Er setzte ein, als die Bourgeoisie ihre nationalen Forderungen erfüllt sah, durch die Pariser Kom-[140]mune tief erschreckt wurde und die Erfolglosigkeit der Sozialistengesetze bewies, daß mit der revolutionären Arbeiterbewegung eine neue, unheimlich erscheinende Kraft auf die Bühne der Geschichte getreten war, die sich keineswegs wegmanipulieren oder unterdrücken ließ. Zugleich ging die Bourgeoisie vom Kapitalismus der freien Konkurrenz zum Monopolkapitalismus, Zum Imperialismus über. Die wachsenden inneren Widersprüche und der anhebende Kampf um die Neuaufteilung der Erde verlangten ideologische Rechtfertigung und massenwirksame Mobilisierungsideen. Der Bogen dieser Entwicklung reicht von Nietzsche zur eigentlichen Kriegsphilosophie von 1914-1918 in seiner ersten Phase. Demgegenüber blieb die akademische Schulphilosophie im ganzen innerhalb des traditionellen Methodologismus stehen und akzeptierte die herrschenden konservativen und nationalliberalen Ideen. Doch zugleich konnte sie sich den Veränderungen nicht entziehen: Sie bereitete die Wende innerhalb der erkenntnistheoretisch-methodologischen Sphäre vor. Deshalb darf ihr Anteil an der Herausbildung einer eigentlich imperialistischen Philosophie nicht unterschätzt werden: Die inhaltlichen Konzeptionen der Nietzsche, Chamberlain, Rathenau u. a. werden ergänzt durch die Entwicklung einer irrationalistischen Methodologie, innerhalb des Neukantianismus durch Rickert, vor allem durch Dilthey und Husserl. Entscheidende inhaltliche Anstöße kamen aus dem jenseits der akademischen Arbeit liegenden Bereich der ästhetischen Kultur. Hier wurde in der Sphäre bewußter Selbsttäuschung als Widerspiegelung und Widerspiel des kapitalistischen Alltags, als phantastische Ergänzung seiner Entfremdung schon jene Romantik der Entfesselung, des Rausches, der Gewaltanbetung und Erlösung, der grenzenlosen Expansion und des ästhetisch genossenen Untergangs vorgespielt und emotional-bildhaft antizipiert, die von der ökonomischen Alltagspraxis des Kapitalismus ebensosehr produziert wie verdeckt wurde, ihr tendenziell immanent und zugleich als ästhetischer Glanz zur Verhüllung der Brutalität des Geschäftes als Bedürfnis erzeugt war. Was in der Sphäre der ästhetischen Emotionalität vorgespielt, als nicht ernst genommene Dekoration der politischen Macht benutzt wurde, drängte unter der Bedingung der zunehmenden Widersprüchlichkeit des gesellschaftlichen Lebens, des Heranreifens imperialistischer Expansionslust zur Formulierung als politisch-soziale Ideologie, zur Prägung als Weltanschauung, zum philosophisch-allgemein formulierten Aktionsprogramm. So münzte z. B. der Bayreuther Kreis

die ästhetischen Anstöße Wagners in politische extrem-reaktionäre Ideologie um. Nietzsche fand seine Antwort auf die Kommune in der Programmatik der Erneuerung der Kultur aus dem Geiste Wagnerscher Musik, seine Wendung vom ästhetischen Romantizismus schopenhauerscher Herkunft zum Positivismus war wesentlich nur ein Übergang dazu, den so-[141]zial-politischen und weltanschaulich-programmatischen Gehalt brutaler und unverhüllter freizusetzen.

Die Zäsur, die Nietzsche in der Reihe der bürgerlichen Philosophen darstellt, wird unmittelbar deutlich in seiner Begegnung mit Jacob Burckhardt. Man sollte dieses Zusammentreffen, den anfänglichen scheinbaren Zusammenklang und dann Burckhardts Nicht-Verstehen-Wollen und -Können, nicht gerade zu einer weltgeschichtlichen Entscheidungsstunde umstilisieren, wie dies Edgar Salm getan, sondern erkennen, daß hier der resignierende Repräsentant einer vom Industriekapitalismus zermalmten, im modernen Geschäftsbetrieb zerriebenen, bürgerlich-patrizischen, konservativ-liberal gestimmten Kultur auf den Sprecher der offenen und versteckten Barbarei des Imperialismus, des höchsten und letzten Stadiums des Kapitalismus, stößt. Gewiß, beide befanden sich in Opposition gegen ihre Zeit, gegen deren Kultur, beide spürten tief eine historische Krise sich vollziehen, beide fanden subjektiv zunächst im Bestreben zusammen, „die Kultur“ gegen das moderne Leben zu verteidigen. Doch diese Gemeinsamkeit war Schein. Burckhardt resignierte, spürte den tiefen Widerspruch zwischen moderner Industrie- und Geschäftswelt und seinen aristokratisch gefärbten bürgerlich-humanistischen Idealen, er versuchte, als Historiker von Krisenepochen sich über die Gegenwartsproblematik aufzuklären, fühlte tiefe Angst vor einem „Aufstand der Massen“ auf dem Wege der „Gleichheit“ des allgemeinen Stimmrechtes und sah mit Schaudern eine Zeit heraufkommen, die, zwischen „völliger Demokratie“ und „absolutem, rechtlosem Despotismus“[1] von Militärdiktaturen pendelnd, über Weltkriege zu einem neuen Imperium führen würde. Er verneinte den kapitalistischen Konkurrenzkampf und zugleich die wachsende politische Aktivität der Volksmassen und sah seit der Französischen Revolution, die diese Kräfte entbunden, eine umfassende historische Umwälzung heranreifen, die jene Kultur zerstören würde, die er schätzte und die dem ständischen Bürgertum angehörte. Seine Haltung war resignierend, pessimistisch, kontemplativ, ohnmächtig, erfüllt von dem Bewußtsein, vom Geschichtsprozeß beiseite geschoben zu sein, ohne Kraft und Möglichkeit, in ihn einzugreifen. Sein schon zum ästhetischen Idol gewordenes Ideal der Individualität ward ihm unter der Hand zur bloßen Folie, das Verderben seiner Zeit zu bestimmen.

Diese Haltung, deren Vielschichtigkeit und inneres Schwanken hier nicht näher zu analysieren sind, findet ihren prägnanten Ausdruck in Burckhardts Gedanken, daß „das Böse“ die Gewalt, die Macht an sich sei.

[142] „Und nun ist das Böse auf Erden allerdings ein Teil der großen weltgeschichtlichen Ökonomie: es ist die Gewalt, das Recht des Stärkeren über den Schwächeren, vorgebildet schon in demjenigen Kampf ums Dasein, welcher die ganze Natur, Tierwelt wie Pflanzenwelt, erfüllt, weitergeführt in der Menschheit durch Raub und Mord in den früheren Zeiten, durch Verdrängung resp. Vertilgung oder Knechtung schwächerer Rassen, schwächerer Völker; innerhalb derselben Rasse schwächerer Staatenbildungen, schwächerer gesellschaftlicher Schichten innerhalb desselben Staates und Volkes.“[2] Und Burckhardt rätselt über diese Ökonomie der Weltgeschichte: „Und nun waren diese unterlegenen Kräfte vielleicht edler und besser; allein die Sieger, obwohl nur von Herrschsucht getrieben, führen eine Zukunft herauf, von welcher sie selbst keine Ahnung haben.“[3] Doch bleibt dies zuletzt dunkel, hier „Wissen wir nie, was geschehen sein würde, wenn etwas, und sei es das Schrecklichste, unterblieben wäre“[4]. Burckhardt erwägt so manchen „Trost“ aus den jeweils errungenen Resultaten historischer Gewalttätigkeit und hebt ihn schließlich skeptisch wieder auf. Der Gedanke der historischen Notwendigkeit ist hier verloren, der Gedanke des historischen Fortschrittes problematisch geworden. Die letztlich christlich bestimmte moralische Bewertung, obzwar festgehalten, ist gegenüber der Historie eine Verlegenheit, und die Spontaneität des historischen Handelns wird vage geahnt, doch nicht

[1] Jakob Burckhardt, Briefe. Hrsg. v. Fritz Kaphan, Leipzig o. J., Brief an Friedrich Preen vom 13.IV.1882.
[2] Jakob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen. Hrsg. v. R. Marx, Leipzig., o. J., S. 262 f.
[3] Ebenda, S. 263.
[4] Ebenda, S. 266.

begriffen, als Schicksal hingenommen. Burckhardts moralische Bewertung der Gewalt des Bösen an sich verbietet im Grunde jedes politische Handeln, zumal es aus dem Dunkeln ins Ungewisse führe. Gerade diese Bewertung der Macht unterwirft das Subjekt der je wirklichen herrschenden Gewalt als einer bösen: sie macht wehrlos. Gewiß verbinden vielerlei Elemente Burckhardt und Nietzsche, Elemente bildungsmäßiger und sozialer Art, nehmen sie doch beide eine Gegenposition zu den demokratischen und sozialistischen Bewegungen ein. Beide distanzieren sich voll Verachtung vom Manchester-Liberalismus Doch der Gegensatz ist tiefer, Burckhardt urteilt vom Standpunkt patrizischer Vergangenheit, Nietzsche vom Standpunkt der nächsten Zukunft der Bourgeoisie. Nietzsche bejaht, was für Burckhardt das. Böse ist, als das Gute, Gesunde, Große. Ihm ist Leben Wille zur Macht, das Sein schlechthin Wille zur Macht, und seine Bewegung besteht für ihn darin, daß „jede Macht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz zieht“[5].

[143] „Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter‘ bin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben Wille zur Macht und nichts außerdem.“[6] Diese Konzeption, deren Willkürlichkeit und theoretische Haltlosigkeit evident sind, ist ihrem Wesen nach eine sozial und politisch determinierte Seinskonstruktion, ontologisierter subjektiver Idealismus, politisches Wunschgebilde, vom Schopenhauerschen und positivistischen Ansatz her konstruierte Gegenmetaphysik und Apologetik der Klassenherrschaft gegen das, was als drohende Gefahr erscheint: „Moral ist heute in Europa Herdentier-Moral ...“[7], in ihr sieht Nietzsche den Sklavenaufstand: „... das immer rasender werdende Geheul, das immer unverhülltere Zähnefletschen der Anarchisten-Hunde, welche jetzt durch die Gassen der europäischen Kultur schweifen: anscheinend im Gegensatz zu den friedlich-arbeitsamen Demokraten und Revolutions-Ideologen, noch mehr zu den tölpelhaften Philosophastern und Bruderschafts-Schwärmern, welche sich Sozialisten nennen und die ‚freie Gesellschaft‘ wollen, in Wahrheit aber eins mit ihnen allen in der gründlichen und instinktiven Feindseligkeit gegen jede andre Gesellschaftsform als die der autonomen Herde (bis hinauf zur Ablehnung selbst der Begriffe ‚Herr‘ und ‚Knecht‘ – ni dieu ni maître heißt eine sozialistische Formel –), eins im zähen Widerstande gegen jeden Sonderanspruch, jedes Sonderrecht und Vorrecht ...“[8] Dieser haß- und angstgejagte Ausbruch Nietzsches, der den Klassenaffekt als konstruktives Prinzip demonstriert, findet dann in der leicht zu enthüllenden Apologetik der Ausbeutung seine metaphysische Scheinargumentation: „Die Ausbeutung gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört ins Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist. – Gesetzt – dies ist als Theorie eine Neuerung – als Realität ist es das Ur-Faktum aller Geschichte: man sei doch soweit gegen sich ehrlich.“[9]

Und von hier aus, von der Konzeption einer Welt aus, in der „alles organische Geschehen in der Welt ein Überwältigen, ein Herrwerden“[10] ist, wird die „prachtvolle, nach Beute und Sieg lüstern schweifende blonde Bestie“[11] als gesund, als Verkörperung des starken Lebens legitimiert.

Aus der Demontage scheinobjektiver religiöser und idealistischer Sinngebung und Wertung der bürgerlichen Tradition springt Nietzsche in den [144] offenen Subjektivismus des „Willens zur Macht“. Die Konsequenz seines Denkens in Negation und Position drängt auf die Lösung, zu der die gesellschaftliche Praxis, der Übergang vom Kapitalismus der freien Konkurrenz zum Monopolkapitalismus treibt. Indem er den Sozialdarwinismus zu seinen äußersten philosophischen Konsequenzen verallgemeinert, vollzieht er in Gedanken, was der Kapitalismus der freien Konkurrenz in der Herausbildung der Monopolbourgeoisie leistet: die Bildung einer Oligarchie, die nicht bürgerliche Freiheit, sondern unumschränkte Herrschaft will. Er formuliert die Formeln, welche die Herrschaft über die Massen und den heranschleichenden Weltkrieg ohne Bemäntelung auf das letzte und einzige

[5] Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta, München: o. J., Bd. II, S. 586.
[6] Ebenda, S. 601.
[7] Ebenda, S. 659.
[8] Ebenda, S. 660.
[9] Ebenda, S. 729.
[10] Ebenda, S. 818.
[11] Ebenda, S. 786.

Argument der Gewalt abstellen. Das Weltbild, das er entwirft, ist nur dürftige, weltanschaulich-verallgemeinernde legitimierende Umschreibung dieser Gewalt.

Burckhardt begreift nicht die Rolle der Gewalt in der Geschichte, er verurteilt sie moralisch als das Böse und resigniert in Skepsis. Nietzsche begreift diese Rolle noch weniger: Er verabsolutiert sie, ästhetisiert und mythologisiert sie in seiner Konzeption eines voluntaristischen Idealismus und lehrt die pure Bejahung der Gewalt als reinster Lebensbetätigung, die pure Machtsteigerung, die ihm immer soziale Machtsteigerung des Herren gegenüber den Knechten ist, als deren Grundform. Burckhardt rechtfertigt nicht die Gewalt, aber irrationalisiert sie. Für Nietzsche ist sie – über die weltanschauliche Verallgemeinerung Selbstzweck, sie bedarf keiner Legitimation, keines Inhalts, ist als Macht und Machtbetätigung der Inhalt selbst.

Bei beiden handelt es sich um typische Illusionsbildungen, in denen Erscheinungen, die in Wirklichkeit Mittel, Werkzeug und Form sozialökonomischer Prozesse sind, zum Primären erhoben werden, zumal sie einer an die Oberfläche gebundenen Betrachtung, die von der Produktionssphäre losgelöst ist und von ihrem Standort aus die subjektiven Absichten zu Ursachen des Handelns ideologisiert, als das Primäre erscheinen.

Hier ist es nicht notwendig, Engels' Argumentation gegen Dührings Gewalttheorie zu wiederholen. Dührings Ideen wurden zeitweise von Nietzsche eifrig studiert. Wenn Burckhardt erklärt, daß Gewalt „schon durch die Ungleichheit der menschlichen Anlagen von selbst entsteht“[12], so zeigt sich darin, daß er im Grunde von Nietzsches theoretischer Grundkonzeption gar nicht so weit entfernt ist, daß er sich vielmehr von diesem durch die entgegengesetzte Wertung der Gewalt unterscheidet. Burckhardts Wertung spiegelt in ihrer ideologisch-absoluten Form wirkliche historische und politische Ohnmacht, die ihre Ohnmacht durch Verteufelung der Macht, damit auch [145] des Kampfes um die Macht bestätigt. Burckhardts Wertung lebt aus christlicher Tradition. Nietzsche dagegen vergöttert Macht und Gewalt. Er unterscheidet sich in dieser Beziehung nicht von den offiziellen Theologen, die die Fahnen der preußischen Macht segneten. Doch geht Nietzsche viel weiter: Er verallgemeinert weltanschaulich die offene kriegerische und terroristische Gewalt als Wesen aller äußeren und inneren Beziehungen der herrschenden Klasse zur Norm der Geschichte, vor allem der Zukunft.

Nietzsches mythologische Konzeption vom Willen zur Macht als Wesen des Seins kennzeichnet das Neue. Gegenüber dem quietistischen „Buddhismus“ Schopenhauers wird der Wille hier aktivistisch und aggressiv. Der „Wille zur Macht“ ist eine phantastische Formel bürgerlicher Selbstbejahung, eine sozialdarwinistisch formulierte Programmatik des imperialistischen Kampfes um den Platz an der Sonne und der offenen, unverhüllten terroristischen Gewaltherrschaft gegenüber den Volksmassen.

Doch wollen wir hier Nietzsche nur als besonders typisches Beispiel verstehen. Er darf nicht im Sinne seiner eigenen Geschichtskonzeption monumentalisch und isoliert betrachtet werden. Er ist der wirksamste, originellste und konsequenteste einer ganzen Schar von Ideologen. Diese stand teils in Opposition gegen die akademische Philosophie, kam teils vom konservativen Kampf gegen den Liberalismus her, drängte teils auf ein „neues“ weltanschaulich-religiös orientiertes Philosophieren und wirkte insgesamt als weltanschauliche Konzipierung jener Tendenzen, die dann in den „völkischen“ und alldeutschen Bestrebungen wie in der literarischen Neuromantik und dem Georgekreis „fruchtbar“ wurden. Hier sei an Lagarde und Langbehn, an Hasse und Class, an Chamberlain und Ammon, selbst an Marr und Ahlwardt gedacht. Bei einer historischen Betrachtung dürfen auch nicht die Reden Wilhelms II. übersehen werden. Natürlich handelt es sich dann kaum mehr um „Philosophie“, sondern schon um deren politische Umsetzung und Anwendung, doch werden in der Zone des geistigen Verfalls, der die imperialistische Ideologie auszeichnet, die „amtlichen“ Klassifikationen und Grenzziehungen unbrauchbar.

2. Klerikale Philosophie

Diese Wende wäre in bezug auf die „Fachphilosophie“ nur zur Hälfte charakterisiert, wenn wir sie auf die Herausbildung der Lebensphilosophie und verwandter Richtungen beschränken würden. Sie

[12] Jakob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, S. 32.

ist zugleich durch den Aufstieg der katholischen Scholastik gekennzeichnet. Diese wiederum ist Bestandteil des Erstarkens der katholischen Kirche in unserem Jahrhundert, [146] zugleich der Herausbildung des modernen politischen Klerikalismus, wobei dies Erstarken wieder sich in erster Linie auf das Wachstum der kirchlichen Kaderorganisation sowie deren politisch-ideologischen Einfluß erstreckt. Obwohl die katholische Kirche nicht nur – wie vorher – Großgrundbesitzer ist, sondern selbst eine außerordentliche Zusammenballung von Kapital darstellt und eine erstrangige monopolkapitalistische Organisation geworden ist, besteht ihre Hauptfunktion darin, daß sie zum Überbau des modernen Monopolkapitalismus wurde. Ihr Erstarken ist dadurch bedingt, daß ihre mittelalterliche Ideologie und modernisierte Kaderorganisation den Bedürfnissen der herrschenden Bourgeoisie durchaus entsprachen, daß sie unmittelbar gerade diejenigen Ideen und Bestrebungen verneinte, die mit dem Übergang zum Imperialismus von der Bourgeoisie verneint und von nun an bekämpft wurden.

Die Wende von der liberalen zur imperialistischen Ideologie, von der Ideologie des Kapitalismus der freien Konkurrenz zur Ideologie des Monopolkapitalismus impliziert die Zurücknahme der antifeudalen bürgerlichen Aufklärung hinsichtlich ihrer weltanschaulichen und demokratischen Emanzipationsideen. Sie fand daher ihr Resultat schon vorgeformt in der reaktionären katholischen Ideologie, die zu eben dieser Zeit den Prozeß ihrer Anpassung an die bürgerliche Gesellschaft abschloß. Die katholische Kirche hatte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts mit der modernen bürgerlichen Gesellschaft und den modernen Staaten abfinden müssen, hatte sich in ihnen eingerichtet und war vor allem Bollwerk des Großgrundbesitzes geblieben – in unversöhnlicher Feindschaft gegen die „modernen“ Ideen, eben die liberalen und demokratischen bürgerlichen Ideen, die sie zugleich für ihre Zwecke, unter dem Schlagwort der „Freiheit für die Kirche“, ausnutzte. Sie war vor allem Feind jeder demokratischen Massenbetätigung vom Standpunkt der Forderung der unbedingten politischen Unterordnung der Massen unter die herrschenden Klassen, im gleichen Sinne wie es mit den Laien unter die kirchliche Führung geschah. Der sehr widerspruchsvolle, zögernde, von der Bourgeoisie erzwungene Anpassungsprozeß in der Zeit zwischen dem Konkordat mit Napoleon, dem Eintrittsbillett in die moderne bürgerliche Gesellschaft, und dem Vatikanum von 1870, das den kirchlichen Zentralismus auf die Spitze trieb und die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes dogmatisierte, mit der unmittelbar folgenden erzwungenen Liquidation des Kirchenstaates sowie der damit verbundenen, der Entfeudalisierung entsprechenden „Spiritualisierung“ der katholischen Kirche, kann hier nicht untersucht werden. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde die katholische Kirche aus einem Bestandteil des feudalen Überbaus und einer feudalen Macht zum Bestandteil des Überbaus des Kapitalismus. Die letzten Schritte [147] dieses Funktionswandels wurden gegen Ende des Jahrhunderts vollzogen, unter dem Pontifikat Leos XIII. Charakteristisch dafür ist, daß die ideologisch-politische Stoßrichtung sich nicht mehr primär gegen den bürgerlichen Liberalismus und „Säkularismus“ richtete, sondern daß der Kampf gegen die sozialistische Arbeiterbewegung in den Vordergrund trat, zugleich eine spezielle Sozialdemagogie der Klassenversöhnung entwickelt und die Orientierung auf klerikale Arbeiterorganisationen als Instrumente der Einordnung der Arbeiterklasse in die bürgerliche Gesellschaft gegeben wurde. Das Ideal der Monarchie als spezifisch christlicher Staatsform wurde preisgegeben und die Prinzipien einer elastischeren Staatstheorie entwickelt, die jedoch einen extrem antidemokratischen, autoritären und zu jeder faschistischen Zuspitzung fähigen Charakter trägt. Die Methode, die Laien in klerikal geführten Massenverbänden zu organisieren und als politische Kampforganisationen zu nutzen, die schon im Laufe des 19. Jahrhunderts ausgebildet worden war, wurde immer systematischer entwickelt.

Diese Anpassung und Umwandlung des Katholizismus als kirchlicher Organisation vollzog sich auf der Grundlage seiner Entwicklung zu einer kapitalistischen Macht. Wie immer in der Geschichte, ging er mit den jeweils reaktionärsten Klassen zusammen: mit dem Übergang zum Imperialismus wurde er zum Herrschaftsinstrument letztlich der Großgrundbesitzer und des Monopolkapitals. Es ist typisch, daß die deutsche Zentrumspartei – bei aller Demagogie mit demokratischen und sozialen Forderungen – konsequent die Linie der imperialistischen Expansion und des antisozialistischen Kampfes verfolgte.

Auch die anderen Kirchen wurden Bestandteile des imperialistischen Überbaus, doch profitierte der Katholizismus auf Grund seiner besonderen organisatorischen und ideologischen Struktur am meisten

in diesem Prozeß, auch wenn dies zunächst nicht unmittelbar sichtbar wurde. Er wurde zum Prototyp in der Entwicklung des politischen Klerikalismus. Er entfaltete die größte Aktivität und schuf die selbständigste Ideologie. In dem Maße, indem die allgemeine Krise des Kapitalismus sich ausbildete, trat die klerikale Form des Kampfes gegen den Sozialismus in den Vordergrund, die Ausnutzung der religiösen Vorurteile der Massen zur Bindung an die Herrschaft der Monopole und zur Mobilisierung in imperialistischem Interesse.

Dieser Entwicklung, die mit einer wesentlichen Stärkung der politischen Macht, der äußeren Organisationen des Katholizismus einhergeht, entspricht die Entwicklung der modernen Sozial- und Staatstheorie des römischen Katholizismus. Es ist kein Zufall, daß hierin führend die jesuitischen Theoretiker waren und daß gerade die deutschen und österreichischen Jesuiten dabei eine dominierende Rolle spielten. Sie waren die aktivsten Kräfte dieser [148] „Modernisierung“ des Katholizismus. So schreibt der englische Katholik Michael P. Fogarty in der umfassenden Darstellung „Christliche Demokratie in Westeuropa 1820-1953“: „Die wahrscheinlich einflußreichste Schule ..., deren Ansichten sowohl päpstliche Erklärungen wie praktische Programme geformt haben, ist die der deutschen und österreichischen Jesuiten. Die sechs Gründer dieser Schule, deren Hauptwerk in die Zeit von 1868 bis zum ersten Weltkrieg fiel – die Patres Meyer, Costa-Rosetti, Lehmkuhl, Biederlack, Cathrein und Pesch –, überarbeiteten die traditionelle katholische Lehre des Naturrechtes und ihre Anwendung auf das moderne Leben nach Richtlinien, denen die übrige Kirche seither immer gefolgt ist. P. Pesch vor allem erarbeitete in großem Maße eine Philosophie des ‚Solidarismus‘, die nichts anderes ist als die politische und gesellschaftliche Theorie, die dem christlich-demokratischen Programm von heute zugrunde liegt ... Ihre hervorragendsten Vertreter sind heute wohl P. Gundlach, P. von Nell-Breuning und P. Messner.“[13]

Dies Zitat wurde angeführt zugleich als Beleg für die zentrale Rolle, welche die klerikale Ideologie, die in Verbindung mit dem deutschen Imperialismus ausgearbeitet wurde, international spielte. Daß der Vatikan sich gerade auf diesen stützte, liegt an seiner strukturellen Unselbständigkeit: Er paßt sich jeweils den stärksten und reaktionärsten Mächten an, weshalb er nach dem zweiten Weltkrieg sich besonders auf die USA orientiert. Zugleich wird hier die Rolle Deutschlands als Geburtsstätte der internationalen Reaktion im Sinne der Produktion der extrem reaktionären imperialistischen Ideologie früh sichtbar. In diesen Rahmen gehört die Erneuerung der mittelalterlichen thomistischen Scholastik. Natürlich war diese Erneuerung kein Neubeginn, es bestand durchaus eine ungebrochene Tradition innerhalb der kirchlichen Lehranstalten und Institutionen als eine Tendenz neben anderen. Mit der Enzyklika Aeterni patris, die Leo XIII. 1879 verkündete, wurde durch die Erhebung des Thomas von Aquino zum Normphilosophen der Kirche nicht nur die philosophische Lehre gleichgeschaltet und diszipliniert, sondern zugleich eine verbindliche Grundlage für den philosophisch-ideologischen Angriff festgelegt, den diese Enzyklika mit einleitet. Als Hauptgegner galt zunächst der „Säkularismus“, der naturwissenschaftlich bestimmte bürgerlich-liberale Atheismus und Materialismus bzw. Indifferentismus.

Sehr klar hat Wilhelm Ostwald, der selbst kein Materialist war, jedoch ein kämpferischer Atheist, die Linie, gegen welche der Papst in weltanschaulicher Hinsicht in erster Linie den Kampf orientierte, charakterisiert: „Wir [149] erkennen“, erklärte Ostwald auf dem Kongreß des Bundes der Monisten 1911, „daß für uns Monisten der Begriff der Wissenschaft sich unwiderstehlich an die Stelle schiebt, die für weniger entwickelte Geister der Gottesbegriff bisher eingenommen hatte. Denn alles was die Menschheit an Wünschen und Hoffnungen, an Zielen und Idealen in den Begriff Gott zusammengedrängt hatte, wird uns von der Wissenschaft erfüllt.“[14]

Wir können hier davon absehen, daß es nur zum Teil jene Wissenschaft ist, die Ostwald meinte, die den Gottesglauben tatsächlich verdrängt, sei es in der Argumentation, sei es – und das ist entscheidender – in ihrer praktischen Anwendung, insofern sie die sozialen Wurzeln der Religion aufheben lehrt. Ostwald steht ganz im Banne der bürgerlichen Aufklärungsüberzeugung, und gegen ihn gilt die

[13] Michael P. Fogarty, Christliche Demokratie in Westeuropa 1820-1953, Basel–Freiburg–Wien 1959, S. 488.
[14] Zitiert nach Hans Leisegang, Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert, Breslau 1928, S. 22.

Kritik, die schon nahezu 70 Jahre früher von Marx gegen den antireligiösen Kampf der Junghegelianer und Feuerbachs geltend gemacht wurde.[15]

Das Zitat zeigt vielmehr, gegen wen sich der weltanschauliche Kampf primär richtete. Erscheint doch in katholischen Konzeptionen bis heute als Wurzel allen Übels, insofern diese historisch faßbar, die bürgerliche Emanzipation von der mittelalterlichen Kirchenherrschaft.

Nun wurde die thomistische Philosophie Normphilosophie gerade deshalb, weil sie synkretistischen Charakter trägt und im Mittelalter fungierte als System der Versöhnung von Vernunft und Glauben. Gerade diese Versöhnung war das dringendste Anliegen der Kirche in weltanschaulicher Beziehung angesichts der modernen Welt, nicht die verbohrte offene Verneinung der Wissenschaft, sondern eine solche „Versöhnung", die den Primat des Dogmas sicherte.

Schon kurz vorher, auf dem Vatikanischen Konzil, das auf so charakteristische Weise am Vorabend des Verlustes des Kirchenstaates die innerkirchliche Zentralisation auf das Höchste entwickelte, die kirchenamtliche Autorität des Papstes steigerte und den alten Konziliarismus, der im Konzil, nicht im Papst die höchste kirchliche Autorität sah, besiegte, gerade auf diesem Konzil äußerster innerkirchlicher Reaktion steht in bezug auf die Glaubensfragen das Verhältnis von Glaube und Vernunft mit im Vordergrunde. In der am 24.4.1870 beschlossenen Constitutio de fide wird die thomistische Auffassung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft vertreten. Sie betont, daß Glaube und Vernunft nicht im Widerspruch zueinander stehen könnten; die „natürliche Offenbarung" wird normativ behauptet und [150] derjenige verdammt, der behauptet, daß die Existenz Gottes nicht sicher aus der Schöpfung mit dem Lichte der natürlichen Vernunft erkannt werden könne. Zugleich gebe es die übernatürliche Offenbarung, der sich bei Widerspruch die Vernunft als gottgesetztem Dogma zu unterwerfen habe. Die gleiche Constitutio verdammt diejenigen, welche die Wunder, deren Erkennbarkeit und Beweiskraft leugnen.

Damit ist der Rahmen der Versöhnung von Wissenschaft und Religion abgesteckt. Die Theorie und Methode dieser Versöhnung ist der Thomismus, sein Herzstück sind dementsprechend die Gottesbeweise. Der Kern des Glaubens aber ist das Wunder, das unbegreifbare Geheimnis.

Die Versöhnung von Glaube, und Vernunft aber bedeutet hier zugleich Versuch der Integration der modernen Entwicklung der Wissenschaft in das mittelalterliche System des Thomas, das die Versöhnung schon bewerkstelligt habe.

„Indem er genau, wie es sich gebührt, zwischen Vernunft und Glauben unterschied, beide aber in einem Freundschaftsbunde einte, hat er sowohl die Rechte beider gewahrt als auch für beider Würde Sorge getragen, derart, daß die Vernunft, auf den Flügeln des Heiligen zu ihrer höchsten menschlichen Vollendung emporgetragen, nun kaum mehr höher zu steigen vermag, noch der Glaube von der Vernunft kaum weitere oder triftigere Beweise fordern kann, als er schon durch Thomas erlangt hat." So erklärte Leo XIII. in seiner Enzyklika, und seine Nachfolger haben diese Norm des thomistischen Systems oft bestätigt. Illustriert wird dies durch den päpstlichen Antimodernismus, den Kampf gegen im Grund liberale Tendenzen der Anpassung des Katholizismus an die moderne Bildung in bezug auf Lehrinhalt, Exegese und historische Bibelkritik. Der Modernismus wurde 1907 ex cathedra in der Enzyklika Pascendi dominici gregis verdammt. Wie die theologischen Neuerer zu Beginn des 19. Jahrhunderts, wie jener Hermes, mit dem Marx sich auseinandersetzte, so mußten die deutschen Vertreter des Modernismus, allen voran ihr bedeutendster, Hermann Schell, sich ebenso unterwerfen, und sie unterwarfen sich, wie die gegen das Unfehlbarkeitsdogma protestierenden Bischöfe es vorher taten. „Die Kirche ist nicht ein Glaube, die Kirche ist eine Disziplin."[16]

Auf solcher dogmatisch-disziplinarisch begrenzten Grundlage erhebt sich das neoscholastische Philosophieren. Die Philosophie ist hier Magd der Theologie, zu der sie ebenso hinführt, wie, sie diese voraussetzt. Das tho-[151]mistische System trägt schon historisch den Charakter der Versöhnung und Vermittlung, des Synkretismus: Werden in ihm doch alle wesentlichen scholastischen und antiken

[15] Vgl. Ernst Haeckel, Die Welträtsel, Berlin 1960, bes. S. 395.
[16] Zitiert nach Friedrich Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, München 1923, S. 242.

philosophischen Traditionen – nur den Materialismus und Atheismus ausgeschlossen – reflektiert, verbunden, synthetisiert, allen voran die Tradition des Aristotelismus und Neuplatonismus.

Die Philosophie, die herauskommt, ist gerade in ihrer Spezifik von einer einzigartigen Wendigkeit: ein imposantes Lehrgebäude, das jedem das Seine zuzuteilen bereit ist, um ihn im ganzen in seinen Heilszusammenhang einzugliedern. Dem einen ist es „Rationalismus", dem anderen Irrationalismus, weil eben die Vernunft nur an die Schwelle des Geheimnisses führe, gegen den Idealismus vom Typus Berkeleys betont der Thomismus den Realismus – die Existenz der vom menschlich-individuellen Bewußtsein unabhängig bestehenden Realität – von der Pflanze bis zu den Engeln, gegen den Idealismus vom Typus Hegels die konkrete Leibhaftigkeit des Seins, gegen den Agnostizismus die rationale Erkennbarkeit der Schöpfung, gegen die wissenschaftliche Überzeugung von der Erkennbarkeit allen Seins aber die Unerkennbarkeit Gottes und seines Heilsplanes. Dem einen beweist Thomas die Realität der Wunder, dem anderen der Engel, der dritte mag mit thomistischen Kommentaren die Quantenphysik sich aneignen. Dem einen wird die Ewigkeit des Privateigentums, dem anderen aber sein Anspruch auf „Gerechtigkeit" zugestanden, dem einen die Größe der Vernunft, dem anderen deren Kleinheit vor den Offenbarungen, dem einen der tragische Zwiespalt, dem anderen die Harmonie des Seins, dem einen der Verfall in der Geschichte und das Ende aller Dinge, dem anderen die Geborgenheit in Gott – das läßt sich fortsetzen. Die Verbindung von strenger Begrifflichkeit und Irrationalität, Eklektizismus und strenger Systematik, einer Vernunft, die dem gesunden metaphysischen Menschenverstand von ferne ähnelt, und diffizilster Logik mit minutiöser Beweistechnik und beweislosem devotem Glauben – dieses eigentümliche Schillern, ja Kokettieren nach allen Seiten umhüllt den Kern extremer religiöser Irrationalität, dem angesichts der entscheidenden Grundfragen der Philosophie das scheinwissenschaftliche und scheinphilosophische Gewand wie morscher Plunder abfällt.

Der Kampf der katholischen Philosophie, im besonderen des Neothomismus, richtet sich primär gegen den Materialismus. Doch zugleich ist er gegen den subjektiven Idealismus gerichtet, soweit dieser zugleich den objektiven Idealismus thomistischer Prägung und seinen Anspruch der Wahrheitserkenntnis ausschließt, soweit er mit der bürgerlichen Emanzipationsideologie verbunden. Er beginnt damit als Offensive gegen Neukantianismus und Positivismus. „Die Signatur der modernen Tagesweisheit ... ist die innere Haltlosigkeit einer in ihren eigenen Vertretern sich vielfältig widersprechenden [152] relativen Wahrheitserkenntnis die über immanente, d. i. lediglich auf subjektives Innenleben gegründete, wenn auch gesetzmäßig geregelte Wahrnehmung nicht hinausführt." Dies sei eine Wurzel „dieser aus den festen Bahnen absolut zuverlässigen und ewig gültiger Wahrheitsnormen entgleisten modernen Weltansicht"[17] – so wird z. B. ein Angriff auf Kant von Anton Seitz eingeleitet. Es handelt sich für unseren Zusammenhang zunächst nicht darum, daß Kant natürlich schon vorbei heftig kritisiert wurde, sondern daß die Erneuerung der Scholastik zusammenfällt mit der Tendenz in der bürgerlichen Philosophie, aus dem Agnostizismus und der Wissenschaftsmethodologie zu verbindlichen Weltanschauungskonzeptionen zu inhaltlichen Weltanschauungen zu kommen. Sie läuft eben parallel zur „Wiederauferstehung der Metaphysik".

Es geht hier um mehr als einen Angriff auf den subjektiven Idealismus allein. Der Thomismus bzw. seine Modernisierung treten auf mit dem Anspruch, die durch den Wechsel der Jahrhunderte unwandelbare Philosophia perennis als eine kontinuierliche im Kern unerschütterliche, wohl aber anzureichernde Tradition zu lehren. Diese angeblich ewigen Wahrheiten in der Tradition sind der philosophische Strohhalm in den Fluten der stürmischen revolutionären Epoche des Übergangs zum Sozialismus. Johannes Hirschberger z. B. beschwört – in Berufung auf seine Kollegen – die Linie dieses Philosophierens, das sich auf dem Boden der alten Philosophia perennis „ewig erneuert und Antwort geben kann auf alle Fragen der Gegenwart, und das mit einer Klarheit und Bestimmtheit, die in geistigen Notzeiten von unschätzbarem Wert ist. Bei all diesen Denkern (gemeint sind Philosophen wie Hertling, Dyroff, Bäumcker, Geyser und Meyer – *W. H.*) findet sich ein gewisses Depositum von philosophischen Lehren, das sie zusammenhält: Es gibt Wahrheiten überhaupt und ewige Wahrheiten; das

[17] Abhandlung auf dem Gebiet der Philosophie und ihrer Geschichte. Festgabe zum 70. Geburtstag von Georg Freiherr von Hertling, Freiburg 1913, S. 331 f.

Erkennen des Menschen schließt den Modus cognoscentis ein, wird aber dadurch nicht zu reiner relativistischer Subjektivität; es ist vielmehr das Sein selbst erkennbar und hat einen objektiven Charakter; es läßt sich analysieren in geschaffenes und ungeschaffenes Sein, Akt und Potenz, Urbild und Abbild, in die Schichten des körperlichen, lebendigen, seelischen, geistigen Seins; die Seele des Menschen ist immateriell, substantiell und unsterblich; dadurch unterscheidet sich der Mensch wesenhaft vom Tier; Sittlichkeit, Recht und Staat richten sich nach ewigen Normen; und erste Ursache allen Seins, aller Wahrheit und Werte ist der transzendente Gott.“[18]

[153] Dieses metaphysische Minimum gestattet natürlich Differenzen, die hier nicht interessieren. Wichtiger ist, daß Hirschberger den idealistischen Charakter der thomistischen Philosophie besonders hervorhebt: „Die Grundhaltung (ist) immer getragen vom Geiste der platonisch-aristotelischen Philosophie und ihrer Metaphysik der Wesenheiten, Formen und Ideen, jener Metaphysik also, die ernst macht mit dem Wort, daß das ens metaphysicum das ens intelligibile und als solches ein ‚der Natur nach Früheres‘ ist: geschichtlich gesprochen, daß die Seele der Metaphysik des Aristoteles im mundus intelligibilis Platons zu suchen ist, bei ihm selbst und auch in der späteren Entwicklung.“[19]

Damit wendet Hirschberger sich gegen einen modernisierten Aristotelismus. Er ist von seinem Standpunkt aus konsequent. Diese scholastische Metaphysik muß Aristoteles platonisieren, muß zugleich die Elemente seiner Dialektik eliminieren, muß ihn also verfälschen, ihn reduzieren auf seinen Idealismus, den Materialismus aber über Bord werfen. Damit ist zugleich die Norm der Aufnahme und Akzeptierung subjektiv-idealistischer Ideen gegeben: soweit sie sich mit der Religion unmittelbar verbinden lassen und als besondere Wege zu den vorgeschriebenen absoluten ewigen Wahrheiten dienen zu können scheinen. Der Kantische Subjektivismus stört eben nur insofern, als er die scholastischen Gottesbeweise liquidierte, die Wissenschaft und die Erfahrung zur Erkenntnisnorm erhob, soweit er Aufklärung war.

Dieses Philosophieren ist seinem Wesen nach antiphilosophisch. Denn seine Voraussetzung ist schon die Negation der Philosophie als selbständiger Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, die Unterordnung der Philosophie unter den Glauben, unter das Wunder der Offenbarung, sein Ziel ist das letzte sacrificium intellectus. Die mit viel Scharfsinn angewandte und entwickelte Intellektualität, alle Philosophie – und sei es in ihrer an sich schon mittelalterlich fixierten, spekulativ vorwissenschaftlichen aristotelisch-thomistischen Form – ist aufgehoben im mythologischen Zusammenhang. Historisch gesehen bedeutet dies nicht nur äußerste Verschärfung des Kampfes des Idealismus gegen den Materialismus innerhalb der Philosophie, wobei der Idealismus unmittelbar als Theologie erscheint und damit sein Wesen enthüllt, sondern zugleich das Rückgängigmachen des weltanschaulichen Fortschrittes seit der bürgerlichen Emanzipation, damit der Emanzipation der Philosophie und Wissenschaft von der Theologie. Der Kampf dieser Philosophie ist Kampf einer nur formell modernisierten, versteinerten Tradition, in Fortsetzung jener obskuren Linie, die ihren klassischen Ausdruck im Syllabus von 1864 gefunden. Doch im Unterschied zu jener Zeit vor rund [154] 100 Jahren wird diese Linie von den führenden Ideologen der Bourgeoisie nicht mehr als ein Beispiel bald vergehenden mittelalterlichen Spuks betrachtet. Soweit sie gegenwärtig nicht unmittelbar mit ihr verbunden, sind sie zu wesensähnlichen Konzeptionen gelangt.

Der Aufstieg der katholisch-scholastischen Philosophie ist somit nicht der Aufstieg einer neuen, sondern Reaktivierung einer alten, längst widerlegten Ideenwelt. Daß diese wesentlich aus der vorkapitalistischen Zeit stammenden Ideen reaktiviert wurden und werden konnten, liegt eben darin, daß sie im Überbau des Imperialismus eine neue Funktion zu erfüllen hatten, die zugleich die allen Ideen ausbeutender Klassen gemeinsame Funktion ist. Die spezifische Eingliederung in den Überbau des modernen Imperialismus ist das eigentlich aktivierende, belebende Element. Zugleich verrät dies die tiefe ideologische Krise der Bourgeoisie, daß sie um ihrer Herrschaft willen, auf ihre eigenen Emanzipationsideen verzichten muß. Daraus erklärt sich, daß der Aufstieg der Neoscholastik wohl im Winkel des zeitgenössischen Philosophierens begann, kaum bemerkt, außerhalb der katholischen Kirche

[18] Georg Hirschberger, Geschichte der Philosophie, 2. Teil, Freiburg 1958, S. 512 f.
[19] Ebenda, S. 513.

belächelt von der akademischen Schulphilosophie liberalen Typus', daß aber nach dem Ausbruch der allgemeinen Krise des Kapitalismus Philosophen des Katholizismus zu Repräsentanten der bürgerlichen Philosophie schlechthin wurden. Ist für die erste Phase die Gruppe der Historiker wie der ersten Systematiker der Gesellschaftstheorie charakteristisch, so werden für die Zeit nach 1917 zunächst die Philosophen typisch, die umfassend den Katholizismus als Ausweg aus der Krise der bürgerlichen Ideologie und in der Krise der bürgerlichen Philosophie die Wendung zur Religion, Metaphysik bis hin Zur Theologie preisen, so Scheler (zeitweise), Guardini, Przywara, Wust, Hans Urs v. Balthasar u. a., oder klerikalhistorische Konzeptionen als Zukunftsmodelle entwerfen, wie Dempf und Eibl. Stand im Vordergrund des Kampfes gegen den Marxismus-Leninismus zunächst der Kampf gegen den historischen Materialismus, der in seinen politischen Konsequenzen als Folge der Demokratie und Französischen Revolution interpretiert wurde – charakteristisch für die faschistische Stoßrichtung – und demgegenüber die antidemokratische und antisozialistische Gesellschaftslehre faschistisch zugestutzt wurde, so rückt im Gefolge des zweiten Weltkrieges immer mehr der unmittelbare Kampf gegen den dialektischen Materialismus in den Vordergrund: Es beginnt die Auseinandersetzung mit der Philosophie des dialektischen Materialismus, die vorher mit dem mechanischen Materialismus demagogisch gleichgesetzt wurde, von hier aus wird die weltanschauliche Begründung des Antikommunismus geleistet (Wetter, Hommes, De Vries u. a.), während die Sozial- und Staatstheorie sich mehr und mehr auf den Scheindemokratismus orientiert, auf eine „gemäßigte Demokratie" sowie den wach-[155]senden staatsmonopolistischen Kapitalismus amerikanischer und westdeutscher Prägung. Gegenüber den um sich greifenden Krisen- und Hoffnungslosigkeitsstimmungen versucht der Klerikalismus Kampfbereitschaft und religiös wie soziologisch begründeten Optimismus durchzusetzen und gerade damit immer mehr als die führende Ideologie des Kapitalismus, dessen Sterben er verhüllt, hervorzutreten.

Welche Bedeutung jene Entwicklungsprozesse innerhalb der Philosophie hatten, die zunächst fast unmerklich begannen, unbeachtet im Ghetto des Katholizismus, oder die von Außenseitern aggressiv vorgetragen wurden, schließlich als bloße Methodendiskussion innerhalb der akademischen Philosophie anhoben, hat das 20. Jahrhundert gelehrt. Die Ideologen selbst waren sich dessen nicht bewußt, daß gerade sie Initiatoren der Herausbildung einer den Bedürfnissen des Monopolkapitals entsprechenden Philosophie waren. Ihr Protest gegen das 19. Jahrhundert, der Protest gegen eine „entseelte" Welt, ihre konservativ-dogmatische Verurteilung der modernen Ideen usw. trugen spontanen Charakter, der die künftige Barbarei des deutschen Imperialismus bestenfalls als ästhetische Salonbewunderung von übermenschlichen Kraftgestalten oder als Apologetik der Kolonialexzesse vorwegnahm. In diesem ideellen Tun verbarg die Unmittelbarkeit des jeweiligen Anliegens die Klassenfunktion der Fragestellungen und der Ergebnisse. Die ideologische Form philosophischer Allgemeinheit verdeckte, daß hier die Philosophie des sterbenden Kapitalismus, die letzten philosophischen Waffen seiner Selbsterhaltung produziert wurden.

Das Gesagte deutet an, auf welchen verschiedenen Wegen, von welchen verschiedenen Ausgangspunkten her die Entwicklung vorangetrieben wurde: sowohl von der brutal konservativen katholischen Position her, als auch von der preußisch-konservativen, als auch von der akademisch-romantisierenden wie fachspezialistisch-methodologischen her, die ihre Grundlage in der liberalen Bourgeoisie fand. Nun war der Liberalismus als politisch profilierte Richtung selbst längst im monarchistischen Nationalliberalismus aufgegangen, das Bündnis von Junkertum und Großbourgeoisie trotz aller Gegensätze geschlossen. In der ideologisch-philosophischen Entwicklung zeigt sich hier sehr früh die Verschmelzung der verschiedenen Fraktionen der imperialistischen Bourgeoisie. Was im internationalen Maßstab galt, die Verschmelzung der republikanisch-demokratischen und monarchistisch-reaktionären Bourgeoisie, vollzog sich in Deutschland früh auf der Grundlage des Bündnisses zwischen Bourgeoisie und Junkertum und prägte die geistige Physiognomie des junkerlich-bourgeoisen deutschen Imperialismus.

Es handelt sich bei der Wende somit um einen seinem Wesen nach einheitlichen Prozeß, um den Übergang zur „Reaktion auf der ganzen Linie" im Be-[156]reich der Ideologie und Philosophie. Dieser schließt ein sowohl den Übergang vom liberal geprägten wie vom konservativ-traditionalen

Standpunkt zu Positionen, die den neuen, den imperialistischen Bedürfnissen entsprechen. Dieser innere Zusammenhang läßt natürlich Fraktionsgegensätze zu: So war Nietzsche den klerikal Gebundenen ein Greuel, weil er den Tod Gottes verkündete, während er selbst die Liberalen, genauer die alte liberale Ideologie wütend bekämpfte; so besteht zweifellos deutlich ein Unterschied zwischen der „liberalen" Fraktion der imperialistischen Bourgeoisie, wie sie Max Weber vertrat, und den Alldeutschen zwischen den Ideologen des Zentrums. und der Konservativen. Doch sind das hinsichtlich der Gesamtbewegung keine qualitativen Unterschiede, vielmehr Differenzen innerhalb der Herausbildung der imperialistischen Ideologie, die sich aus den Unterschieden besonderer Interessen, in den Methoden der Verfolgung imperialistischer Ziele, in der Konsequenz und Offenheit, mit der sie ausgesprochen und durchgesetzt wurden, ergeben.

3. Philosophisches Krisenbewußtsein als Ausgangspunkt der Konzeptionsbildung

Der Übergang zu den eigentlich imperialistischen Konzeptionen innerhalb der Philosophie setzt ein mit dem Unsicherwerden und der Kritik an jenen Konventionen, Idealen, Normen und Traditionen, auf die sich die obengenannten liberalen Tendenzen so selbstverständlich verließen. Er setzt ein als spontanes Bewußtwerden der Bedrohtheit bürgerlicher Herrschaftsordnung durch die revolutionäre Bewegung der Arbeiterklasse und als Erkenntnis, daß dieser Bewegung gegenüber die traditionellen weltanschaulich-moralischen Verhaltensnormen keineswegs mehr ausreichen, daß auf diese kein Verlaß sei, daß sie von der Arbeiterklasse nicht gläubig akzeptiert würden. Andererseits erweisen sich eben diese bürgerlich-traditionellen Formen, Konventionen usw. in bestimmter Beziehung als Hemmnisse einer Praxis, die von der zum Monopolkapitalismus sich entwickelnden großen Bourgeoisie durchgeführt und projektiert wird. Die Verbindung der Bedrohung der Herrschaftsordnung von unten mit der explosiven imperialistischen Aggressivität nach außen erhält nun ihre besondere Färbung durch das „Unbehagen" an den gegebenen Zuständen, das außer den genannten Elementen zugleich das Gefühl einer wachsenden Ohnmacht gegenüber einer immer fremder, übermächtiger und unmenschlicher werdenden Automatik des gesellschaftlichen Gesamtprozesses umfaßt. Gerade für die Intelligenz gewinnt der letztere Aspekt als Krise der Kultur unter dem Schlagwort der Bedrohtheit des Indi-[157]viduums in seiner individuellen Aktions- und Bildungssphäre gegenüber dem konformitätszwang des Kapitalismus eine besondere Dringlichkeit: spürt sie doch darin die Konsequenzen ihrer Verwandlung in Lohnarbeiter. Aber hier muß Lukács widersprochen werden – diese Intelligenzproblematik ist dem Wesen nach Reproduktion einer allgemeineren Problematik, die für jede Klasse und Schicht ihre besonderen Aspekte trägt und durch die fortschreitende Isolierung der verschiedenen Sphären des gesellschaftlichen Lebens voneinander, durch die kapitalistische Arbeitsteilung und den Schein ihrer Verselbständigung zugleich den illusionären Glanz einzigartiger Besonderheit erhält. In Wirklichkeit liegt der reale Gehalt der Intelligenzproblematik in der Reproduktion der jeweiligen Klassenproblematik. Das grundlegende Verhältnis des Ideologen zur Klasse, deren Ideolog er ist, wird nicht durch die relative Isolierung, wird auch nicht durch die quantitative Zunahme der intellektuellen Tätigkeit in allen Produktionsbereichen aufgehoben, diese ist vielmehr eine Bedingung dafür, daß die Illusionen des gesellschaftlichen Bewußtseins der Bourgeoisie nicht nur einen besonderen Produktionszweig darstellen, sondern auch mit dem Anspruch allgemeiner Geltung erzeugt werden.

Denn Träger einer Philosophie im Sinne ihres Produzenten ist immer die „Intelligenz", so verschieden in qualitativer und quantitativer Beziehung sie auftreten mag, solange der Gegensatz von Hand- und Kopfarbeit dauert. Die jeweilige Besonderheit ihrer Stellung im Ganzen der Gesellschaft und im Verhältnis zur herrschenden Klasse stellen hier die besonderen Bedingungen der Produktion jener Ideen dar, in denen sie das objektive Sein der herrschenden wie anderer, um die Herrschaft kämpfender, auch entthronter Klassen auf ideologische, für ausbeutende Klassen notwendig illusionäre Formeln bringt.

Lukács' These „Die Intelligenz schafft eine Philosophie für die Intelligenz"[20] ist deshalb falsch. Wenn er dann erklärt: „Der Faschismus übersetzt alle Errungenschaften der imperialistischen Philosophie in die reaktionärste Sprache der nationalen und sozialen Demagogie des allerreaktionärsten Monopolkapitalismus, er trägt sie von den Kathedern, aus den Salons, aus den Kaffeehäusern auf die

[20] Georg Lukács, Marxismus oder Existentialismus?, Berlin 1951, S. 14.

Straße“[21], so vergißt er, daß gerade diese Übersetzung ein Geschäft der faschistisch engagierten Intelligenz war. Nie wird von Intelligenz nur für Intelligenz philosophiert, das ist eine Eliteillusion philosophischer Produktion, andererseits ist in der Klassengesellschaft die Beziehung von konzeptiver Ideenproduktion und der Klasse, deren Inter-[158]essenausdruck sie ist, wie derjenigen Klassen, die ideologisch untergeordnet werden, ein Prozeß vielfältiger Vermittlung. Auch von den Kanzeln wurden und werden nicht unmittelbar die scholastischen Spekulationen gepredigt.

Das „Unbehagen“ spiegelt in noch näher zu differenzierender Weise und mit unterschiedlichen Akzenten nicht nur als vages Bewußtwerden die aufdämmernde Unsicherheit und Perspektivlosigkeit bürgerlicher Herrschaft, nicht nur den spürbarer werdenden depravierenden unmenschlichen Charakter der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, es findet zugleich seine Nahrung in jenen spontanen und unklaren Proteststimmungen all jener Klassen und Schichten, die vom vorwärtsmarschierenden Industriekapitalismus zermalmt, deren traditionelles Kleineigentum wertlos, deren beschränkte, aber sicher erscheinende Daseinsweise zerschlagen wurde, die, ständig von oben bedroht, Angst hatten, nach unten zu sinken. Es spiegelt dies wider in der besonderen Brechung durch die Produktionsbedingungen der Intelligenz, die durch staatliche Institutionalisierung und anonymen Markt die geistige Tätigkeit zu Lohnarbeit und Produktion gängiger Waren zwingen.

Das Bewußtsein einer Krise, in der man stehe, einer bedrängenden Not oder Drohung ist der eigentliche, unmittelbare Ausgangspunkt der neuen inhaltlichen philosophischen Konzeptionen der imperialistischen Epoche. Die objektiven sozialen Widersprüche, die inneren und äußeren, werden auf den verschiedenen Ebenen der philosophischen Problematik und Disziplinen, von verschiedenartigen, individuell bestimmten Ausgangspunkten in ideologisierter Form bewußt, erscheinen als Krise einer traditionellen und nun bedrohten oder überreif und unbrauchbar gewordenen politisch-moralischen und geistigen Ordnung, zugleich als Forderung oder Geburtsakt dessen, was an neuen Werten, Idealen, Zielen an deren Stelle treten soll. Die eigentliche mobilisierende Konzeption in der Philosophie liegt gerade in jenen Ideen, die eine Überwindung der Krise darstellen sollen. Doch im Gegensatz zur Zukunftsgewißheit der liberalen Bourgeoisie dämmert hier, daß die Lösung keine Lösung, daß jede „Lösung“ den Kampf nicht aufhebt, sondern gesteigert erzeugt. Nietzsche faßte sein Philosophieren als ein solches „tragisches“, dessen Perspektivlosigkeit in der Wiederkehr des Gleichen als der Formel des tödlichen historischen Kreislaufes seine Ohnmacht offenbart. Er denkt aus dem Bewußtsein einer tiefen Erschütterung und Instabilität der Gesellschaft: „Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus. Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden: denn die Notwendigkeit selbst ist hier am Werke! Diese Zukunft redet in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an; für diese Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespitzt. Unsere ganze europäische Kul-[159]tur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt; einem Strom ähnlich, der ans Ende will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht hat, sich zu besinnen.“[22] Nietzsche hat in einer Zeit scheinbarer Sekurität, gesicherten Aufstiegs noch, der „machtgeschützten Innerlichkeit“ und des anhebenden preußisch-deutschen Weltreichtaumels diese innere Katastrophenhaftigkeit der europäischen bürgerlichen „Kultur“, damit die Gesamtheit der Lebensordnung meinend, gespürt und die hinter der Fassade christlicher Wohlanständigkeit und bürgerlicher Ehrbarkeit lauernde Barbarei offen ausgesprochen. Für Nietzsche gab der revolutionäre Kampf des französischen und deutschen Proletariats den erschütternden Anstoß. Von ihm aus wurde der Widerspruch zwischen der alten bürgerlichen Gleichheitsmoral und den bourgeoisen Herrschaftsbedürfnissen, die Entwertung der Werte und die projektierte Errichtung neuer Werttafeln einer stabilen Herrschaft, die „Entdeckung“ vom Tode Gottes, damit der „Sinnlosigkeit“ des Lebens, zum entscheidenden Problem. So sprach er das tiefe Erschrecken über die Pariser Kommune aus und zog daraus die perspektivischen Konsequenzen.[23]

[21] Ebenda, S. 14 f.
[22] Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, Bd. III, S. 634.
[23] Vgl. Georg Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954, S. 244 f.

Mit dem Übergang zum Imperialismus – also der Jahrhundertwende –vertiefte sich das Unbehagen zur Unruhe über die wachsende Ohnmacht gegenüber der ökonomisch-sozialen Entwicklung, ihren Widersprüchen und ihrem „Automatismus“.

Das Beispiel Nietzsche zeigt, daß das philosophische Krisenbewußtsein einmal die vorhandenen, sich allmählich verstärkenden Elemente der allgemeinen Krise des Kapitalismus vor ihrem Ausbrechen reflektiert und jenes ahnend antizipiert, in der Erwartung künftiger Katastrophen und Erschütterungen, welche die noch stabil erscheinende bürgerliche Gesellschaft bedrohen. Nach dem Ausbrechen der allgemeinen Krise spiegelt das Krisenbewußtsein diese selbst vom bürgerlichen Klassenstandpunkt, es nimmt zugleich einen allgemeineren Charakter an, wirkt in die breite und steigert sich zum affektiven Entsetzen.

Zugleich ist dies Krisenbewußtsein das Bewußtsein von der Krise der bürgerlichen Philosophie, ein Bewußtwerden dessen, daß nicht mehr in der alten Weise geruhig akademischen Philosophierens weitergemacht werden könne. Der Neukantianismus dagegen war schon Antwort auf ein früheres Stadium dieser Krise: Er verteidigte die Existenzberechtigung der Philo-[160]sophie durch deren Entwicklung zur Spezialdisziplin, suchte sie in einer „praktizistischen“ Umwelt zu „retten“.

Das jetzt anhebende Stadium ist dagegen dadurch gekennzeichnet, daß die Herrschaftspraxis der Bourgeoisie selbst eine aktivierende philosophisch-weltanschauliche Perspektivenbildung verlangt und die bürgerliche Philosophie – notwendigerweise – dies Bedürfnis nur immer inadäquat erfüllen kann. Das Neue am Bewußtsein der Krise der bürgerlichen Philosophie besteht darin, daß nicht nur die Philosophie ihren Klassenaufgaben, deren beschränkter sozialer Inhalt in der allgemein-theoretischen Form verschwindet, nicht mehr genügt, sondern daß das „Leben“ einer neuen philosophischen Durchdringung und Führung bedurfte.

Dies praktische Bedürfnis aktiviert seinerseits die weltanschauliche Dringlichkeit der Lösung der Widersprüche zwischen den davonjagenden einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen und den philosophischen Modellen, in die sie eingeordnet, mit denen sie interpretiert wurden, die als weltanschauliche Erwartungsschemata fungierten. Das reicht von der Grundlagenkrise in Mathematik und Logik über die Revolution in der Physik bis hin zur Sprengung der überlieferten Geschichtsmodelle durch die unermeßlich anwachsende historische Stoffülle. Direkt oder indirekt wirkt der Widerspruch zwischen bürgerlicher Philosophie und Realität in der ständigen Produktion und Reproduktion einer philosophischen Grundlagenkrise, die bislang zu keinem Halten gekommen ist und auch nicht mehr kommen wird. Das Bewußtsein des krisenhaften Gesamtzustandes in weltanschaulich-geschichtlicher Beziehung schließt das Bewußtsein der Krise der bürgerlichen Philosophie mit ein.

Dieses Krisenbewußtsein ist der Ausgangspunkt, als Bewußtsein eines Bruchs in der Wirklichkeit und zwischen Philosophie und Wirklichkeit, das philosophische Denken in Richtung auf Überwindung der Krise zu orientieren, die Not zu beheben, sei es, daß diese unmittelbar als historische Krise, sei es, daß sie als spezifische geistige Not erfahren wird. Die Philosophie wird dadurch Philosophie illusionärer Krisenüberwindung.

Zugleich wird auf spezifische Weise im Krisenbewußtsein die Krise der bürgerlichen Philosophie bewußt. Diese ist ein historischer Tatbestand, der das Reaktionär-Werden, den Wahrheitsverlust, die Zersetzung der bürgerlichen Philosophie und die Tendenz zur Religion umfaßt. Sie darf nicht mit der Krise der bürgerlichen Ideologie verwechselt werden, sie wird zu deren Bestandteil in bezug auf den Wandel der bürgerlichen Weltanschauung angesichts der sozialistischen Umwälzung der Welt. Krise der Ideologie schließt ein die Zersetzung der Gesamtideologie als Herrschaftsideologie Die Krise der bürgerlichen Philosophie umfaßt einen anderen Prozeß: die Zersetzung [161] der Philosophie als spezifischer Form des gesellschaftlichen Bewußtseins auf Grund eines negativen, durch das Klasseninteresse erzeugten Verhältnisses zur Wahrheit. Die Krise der bürgerlichen Philosophie setzte ein, als die Bourgeoisie aufhörte, eine fortschrittliche Klasse zu sein, und ihr im Marxismus die revolutionäre Philosophie des Proletariats entgegentrat. Sie begann in Deutschland mit der bürgerlichen Revolution von 1848. Solange die Bourgeoisie im Kapitalismus der freien Konkurrenz liberaler Illusionen frönen konnte, genügte ihr die Philosophie des Praktizismus, welche den ersten dominierenden Verfallstypus

darstellt. Ihre Gleichgültigkeit gegenübet der akademischen Spezialdisziplin demonstriert die quasi „gesunde“ Selbstgewißheit dieses Praktizismus. Sie bedurfte wieder der Philosophie, als die inneren Widersprüche des Kapitalismus derart sich zuspitzten, daß es auf die alte, gedankenlose Weise eben nicht mehr weiterzugehen schien.

Und jetzt setzt eine hektische Philosophieproduktion ein; die bürgerliche Philosophie tritt wieder auf mit dem Anspruch, Antwort auf die großen Fragen der Zeit und der Weltanschauung zu geben. Gerade dies Philosophieren demonstriert die akute Krise der bürgerlichen Philosophie. In der fieberhaften Ideenproduktion setzt sich im ganzen der Zerstörungsprozeß durch.

Es ist überhaupt charakteristisch für die herrschende Klasse, daß die Widersprüche des Klassenkampfes, daß ihre geschichtliche Ohnmacht sie zur philosophischen Ideenproduktion zwingen. Es geht ihr als Klasse nicht anders als jenem Kleinbürger Theobald Maske, den Sternheim in der Komödie „Die Hose“ schildert: Frau Maske hat ihre Unterhose auf dem Spaziergange verloren. Maskes Wutausbruch zu Hause: „Schuldig, ein solches Weib zu haben, solchen Schlampen, eine Trulle und Sterngu-ckerin. – (Außer sich:) Wo ist die Welt? (Er packt sie beim Kopf und schlägt ihn auf den Tisch.) Unten, im Kochtopf, auf dem mit Staub bedeckten Boden deiner Stube und nicht im Himmel, hörst du! Ist dieser Stuhl blank? Nein – Dreck! Hat diese Tasse einen Henkel? Wohin ich fasse, klafft Welt. Loch an Loch in solcher Existenz. Schauerlich. O Mensch, bedenk doch! Ein gütiges Schicksal gab mir ein Amt, das siebenhundert Taler einbringt ... “[24] Die „Welt“ Maskes ist in Unordnung. Kurz darauf philosophiert Maske weiter, als er in der Zeitung von der Seeschlange gelesen:

„Was habe ich mit dieser Schlange gemein. Regt sie nicht höchstens meine Phantasie auf? Wozu das alles? (Erhebt sich.) Hat man seine Stübchen. Da ist einem alles bekannt, nacheinander hinzugekommen, lieb und wert geworden. Muß man fürchten, unsere Uhr speit Feuer, der Vogel stürzt sich aus dem Käfig gierig auf den Hund? Nein. Es schlägt sechs, wenn es, wie seit [162] dreitausend Jahren, sechs ist. Das nenne ich Ordnung. Das liebt man, das ist man selbst.“[25]

Sternheim ist zweifellos der bedeutendste bürgerliche Kritiker der Welt des deutschen Imperialismus unter den Dramatikern. Was er hier an Theobald Maskes Wutanfall und Reflexion über die Löcher der Existenz enthüllt, ist im Grunde die typische Form, in der die Illusion von der schön geordneten Welt zerbricht, die aber nicht, wie bei Maske, wiederhergestellt wird, der Bruch mit und in der Wirklichkeit ist tiefer: er zwingt, diesen Löchern nachzudenken.

In der Zeit bis zum Ausbruch der allgemeinen Krise des Kapitalismus werden schon alle Grundmotive jenes Krisenbewußtseins angeschlagen, die später angesichts der Verschärfung des Klassenkampfes, der Konfrontierung mit der sozialistischen Realität und der Zusammenbrüche des deutschen wie des Niedergangs des Weltimperialismus radikalisiert und innerhalb der bürgerlichen Philosophie allgemeiner durchgesetzt werden.

Im folgenden sollen einige typische Beispiele des theoretisch formulierten Krisenbewußtseins dargelegt werden – zunächst nur als Material. Unsere These ist, daß dieses Krisenbewußtsein konstitutiv für die philosophische Konzeption als notwendig illusorische Überwindung der Krise ist, daß somit die gesellschaftliche Erfahrung der historischen Ohnmacht der Bourgeoisie Ausgangspunkt ihrer weltanschaulichen Konzeptionen ist. Nun ist die Krisenerfahrung im theoretischen Niederschlag schon Interpretation, Bewertung, determiniert durch Klassenposition, traditionell-ideologische Ausgangsposition im allgemeinen, die philosophische Schultradition im besonderen. Die „Problemstellung“ als solche ist hier schon ideologisierte Problemstellung, die somit keine sozialistische, nur eine mögliche Lösung im Sinne der Konservierung der bürgerlichen Gesellschaft zuläßt. In der Bestimmung des Negativen liegen hier schon die Momente der „positiven“ Lösung eingeschlossen, werden schon die Diagnosen unter dem Aspekt der ideologischen Therapie gestellt. Für uns ist zunächst entscheidend, daß überhaupt hier bürgerliche Ideologen am Resultat der Entwicklung und Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaft selbst irre werden. Die eigentlich imperialistische Linie innerhalb der

[24] Carl Sternheim, Aus dem bürgerlichen Heldenleben, 1. Teil, Berlin 1947, S. 19.
[25] Ebenda, S. 22.

bürgerlichen Philosophie geht wesentlich von diesem Krisengefühl und dessen theoretischer Formulierung, von diesem Irrewerden aus.

Programmatisch hat Wilhelm Windelband als führender Philosophiehistoriker des badischen Neukantianismus die Klassenaufgaben der bürgerlichen Philosophie in die Formeln seiner Schule zu bringen versucht: Der [163] bedeutsamste Moment der Gegenwart, schrieb er 1909, „entspringt der sozialen Bewegung, welche bei uns ... dem gesamten Leben eine völlig veränderte Struktur gegeben hat. Jener unruhige Drang hat in gleicher Weise alle Schichten der Bevölkerung ausnahmslos ergriffen. Hegels Wort ist zur Wahrheit geworden: die Massen avancieren. Sie sind in die historische Bewegung eingetreten, die sich früher in der Hauptsache über ihnen in einer dünnen Oberschicht abgespielt hatte ..., niemals ist der Boden der Überzeugungen, auf denen sich die soziale Gemeinschaft aufbauen soll, so tief unterwühlt, so schwankend und unsicher gewesen, wie in unseren Tagen ...“[26] „Nietzsches Umwertung aller Werte ist nicht umsonst ein Schlagwort unserer Tage geworden. In der gewaltigen Umwälzung aller Lebensverhältnisse ist in der Tat die überkommene Substanz unserer Wertungen in Fluß geraten, und die Bedrängnis der Zweifel, in die uns der Streit zwischen alten und neuen Lebensformen stürzt, macht sich als ein tiefes Gefühl der Unruhe und als die Sehnsucht nach einer neuen Festigung der Überzeugung allüberall geltend ..., was wir heute von der Philosophie erwarten, ist die Besinnung auf die bleibenden Werte, die über den wechselnden Interessen der Zeiten in einer höheren geistigen Wirklichkeit beheimatet sind.“[27]

Windelbands Schilderung geht zunächst von einem bürgerlich-konservativen, akademisch spezialisierten Standpunkte aus, der in bourgeoisen Werten sich ausprägt, die einem Zustand der bürgerlichen Gesellschaft entsprachen, bevor die eigentliche Entfesselung des modernen Kapitalismus, die volle Entfaltung des Kapitalismus der freien Konkurrenz, der Übergang zum Monopolkapitalismus und damit die Vollendung der Durchindustrialisierung Deutschlands eingesetzt hatten. Aber er bringt mehr als die Klage über die zerbrochene Tradition zum Ausdruck. Er weist der bürgerlichen Philosophie gegen die angebliche Massenherrschaft, gegen das „demokratisierende und sozialisierende Massendasein“ die Aufgabe der Besinnung auf stabile, unveränderliche Werte zu, an denen als Grundlage der sozialen Ordnung nicht gerüttelt werden könne, an denen die Massen nicht rütteln dürfen. So illusionär dies in mehrfacher Hinsicht ist, das Denken des werttheoretisch orientierten Neukantianismus, der damit die eigentlich kantianischen Grundlagen sprengte, ist auf Stabilisierung der bedrohten Ordnung durch Statuierung unveränderlicher, normativ für die Gesellschaft geltender Werte gerichtet. Er hat kein Bewußtsein dessen, daß es die mörderische kapitalistische Praxis der Ausbeutung und des Konkurrenzkampfes selbst ist, [164] welche die traditionellen Werttafeln zerbricht, die „geltenden“ moralischen Wertungen des bürgerlichen Humanismus widerlegt und zur Phrase werden läßt, so sehr die Klassenherrschaft zugleich der Lüge des Heiligenscheins bedarf und sie erzeugt, so sehr sie der ideologisch-moralischen Beherrschung der Massen bedarf.

Neben Nietzsche wirkte als konzeptioneller Ideologe dieses Krisenbewußtseins Ferdinand Tönnies, der in dieser Rolle meist unterschätzt wird. Während bei Nietzsche der Klassenaffekt gegen den revolutionären Kampf der Volksmassen im Vordergrund steht, ist es bei Tönnies die aufdämmernde Ahnung der Ohnmacht und Hilflosigkeit gegenüber der immanenten Entwicklungstendenz des Kapitalismus, gegenüber der sachlichen Übermacht der gesellschaftlichen Verhältnisse, gegenüber der Macht des Kapitals und seiner Bewegung. Ist die Ausgangsposition Nietzsches charakteristisch für weltanschaulich-politische Kampfpositionen, die entwickelt werden, so diejenige Tönnies’ für die zahlreichen Diagnosen, welche ein Unbehagen am Kapitalismus reflektieren und eine solche Theorie liefern, die über eine Scheinkritik zu Konzeptionen illusionärer Versöhnung der sozialen Gegensätze und der Fixierung der Ohnmacht gegenüber den materiellen Beziehungen führen.

Tönnies ist gerade deshalb so außerordentlich charakteristisch, weil bei ihm die theoretisch-methodologische Grundkonzeption zu Konsequenzen führte, die jenseits seiner bewußten Absichten lagen. Denn er ist eigentlicher Stammvater der modernen enthistorisierenden und psychologisierenden

[26] Wilhelm Windelband, Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1909, S. 109 f.
[27] Ebenda, S. 118 f.

Methode in der deutschen Soziologie. Während er die Proteststimmungen der kleinbürgerlichen und bäuerlichen Schichten ausdrückte, unmittelbar von Marx und Engels sich anregen ließ und diese erheblich plünderte, brachte er den empirischen Inhalt in ein theoretisches System ahistorischer Kategorien, das dann schulbildend für die imperialistische Demagogie für die Kleinbürger und für das Aufnehmen und Umbiegen antikapitalistischer Stimmungen werden konnte.

Tönnies verkündet für die bürgerliche Gesellschaft eine Untergangsperspektive dergestalt, daß notwendig der Klassenkampf zum Untergang jeder Zivilisation führe: „Der Staat ist ihr (der besitzlosen Massen – *W. H.*) Feind. Er steht ihnen als fremde und kalte Gewalt gegenüber. Scheinbar von ihnen selbst autorisiert ..., ist er doch allen ihren Bedürfnissen und Wünschen entgegen, Beschützer des Eigentums, welches sie nicht besitzen, Zwinger zum Kriegsdienst für das Vaterland, das ihnen nur Herd und Altar ist in Gestalt eines heizbaren Zimmers höherer Stockwerke ..., während ihr eigentliches Leben in einem Gegensatz von Arbeit und Feier, welcher beide verzerrt, zwischen Fabrik als Leid und Schenke als Lust geteilt wird. So ist Groß-[165]stadt und gesellschaftlicher Zustand das Verderben und der Tod des Volkes, welches umsonst sich bemüht, durch seine Menge mächtig zu werden ... Die Menge gelangt zur Bewußtheit ... Sie erhebt sich vom Klassenbewußtsein zum Klassenkampfe. Der Klassenkampf zerstört die Gesellschaft und den Staat, welchen er umgestalten will. Und da die gesamte Kultur in gesellschaftliche und staatliche Zivilisation umgeschlagen ist, so geht in dieser ihrer gewandelten Gestalt die Kultur selber zu Ende, es sei denn, daß ihre zerstreuten Keime lebendig bleiben ...“[28]

Tönnies übernahm vom Marxismus eine Anzahl Bestimmungen der kapitalistischen Ausbeutung, der „sachlichen“ Form dieser Ausbeutung, der inneren Dialektik des Kapitalismus. Doch werden diese bei ihm in einen gänzlich veränderten Zusammenhang eingebaut, ihres eigentlichen Sinnes entkleidet als Bestimmungen der „Gesellschaft“ im Gegensatz zur „Gemeinschaft“, die beide wiederum in einem schopenhauerianisch aufgefaßten subjektiven Willen fundiert seien: das erste in einem rational zwecksetzenden Willen, das letztere in einem emotionalen Willen. So stellt er seinem Zeitalter die Diagnose, auf das katastrophale Ende der Zivilisation zuzueilen, vorwärtsgetrieben vom Klassenkampf, als ein Fatum, das sich kreislaufartig in der Geschichte vollziehe: Aus Gemeinschaft werde Gesellschaft, die notwendig untergehe, wie in der Antike, so auch in der modernen bürgerlichen Welt.

Tönnies negiert nicht nur die Perspektive des Kapitalismus, zugleich des Sozialismus, den er letztlich mit jenem als rationale Zivilisation identifiziert. Während er „Gemeinschaft“ (Urkommunismus und Feudalismus einschließlich aller Formen patriarchalisch, idyllisch, religiös und traditionell verhüllter, auf unmittelbaren Beziehungen beruhender Ausbeutung) idyllisiert, wird „Gesellschaft“ Inbegriff eines gesetzmäßig untergehenden Zeitalters der Rationalität, der rationalen Zweckbeziehungen im Sinne des Naturrechts, des Egoismus usw. „Gesellschaft“ umfaßt bei Tönnies Warenproduktion, Kapitalismus und Sozialismus. Gerade deshalb eignet sich dieser Begriff der „Gesellschaft“ als umfassender Ausdruck des Unbehagens am Kapitalismus, weil er den Sozialismus als qualitative Alternative aus- und als bloße Variante des Gleichen einschloß, zugleich die eigentliche Grundlage – die materiellen Produktionsverhältnisse – zum Sekundären machte.

In diesen Rahmen zwängt nun Tönnies als Krisenmomente bzw. Faktoren dessen, was ideologisiert als Ursache und Symptom erscheint: die „kalte“, atomistische egoistische Rationalität, die kapitalistische Ausbeutung, den [166] Klassenkampf, die Versachlichung und die Herrschaft quasi automatisch wirksamer fremder Verhältnisse, die Zerstörung der vorkapitalistischen Moral, Religion, Sitte, die Entpersönlichung der Individuen usw. Wesentliche Momente hat er dabei Marx abgesehen, doch in einen solchen Zusammenhang gebaut, daß die revolutionäre Konsequenz ausgeschlossen, die wirkliche Historizität des Kapitalismus verhüllt, zugleich mit der Dialektik der Materialismus durch eine subjektivistische, voluntaristische Metaphysik aufgehoben wird. Daraus folgt bei ihm, daß Gemeinschaft jenseits von Kapitalismus und Sozialismus, jenseits des Klassenkampfes besteht: Es bedurfte keiner wesentlichen Wandlungen dieser Konzeption, daß aus der reaktionären Sehnsuchtsutopie

[28] Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, Berlin 1922, 4. Aufl., Berlin 1922, S. 246 f.

dieser Gemeinschaft die imperialistische Demagogie eines dritten Weges und der Scheinrevolution durch eine Gemeinschaftsbildung auf dem Wege bloßer Willenserneuerung oder Erweckung wurde.

Jedenfalls: die liberale Utopie, der Glaube an unbegrenzten Fortschritt und wachsende Harmonie, das gute Gewissen eines ungebrochenen bürgerlichen Selbstbewußtseins, die bedenkenlose Bejahung des technischen Fortschrittes – all das ist bei Tönnies verloren und in der Düsternis des Bildes eines dem Untergange zueilenden mechanischen Systems verschwunden.

Im Grunde bringen die Folgenden nur besondere Aspekte dessen, was schon Tönnies vorweggenommen, in ihrer spezifischen Interpretation: Die Kritik am „Mechanischen" des Kapitalismus wird vor allem von der Lebensphilosophie geübt, ohne daß die Adresse, der Kapitalismus, wesentlich dabei genannt wird; wie bei Tönnies hinter der Gesellschaft verschwindet er hier hinter Rationalität, erstarrtem Leben usw. Walther Rathenau versucht z. B., im Begriff der „Mechanisierung" das Zentralphänomen der „Moderne" zu treffen. Mechanisierung fand dieser philosophierende Großindustrielle in der „Entfesselung der Mechanik"[29]. Die mechanisierte Produktion habe sich zum Selbstzweck erhoben. Rathenau fand sie im mechanisierten Besitz des Kapitals und in dessen Formen, in der Struktur und den Funktionen des Staates, im universell gewordenen Wissenschaftsbetrieb, in der Herausbildung einer nivellierten, homogenisierten, mechanisierten Gesellschaft. Das Individuum sei brauchbares Schräubchen eines maschinenhaften Massenprozesses geworden, wobei die Arbeit sich zur „fremden Funktion", zur „Anpassung des Leibes und der Seele an den Mechanismus"[30] entwickelt habe.

Rathenau schildert also – nur wesentlich unkonkreter und noch losgelöster von der Ökonomie als Tönnies – verschiedene Seiten des modernen [167] Kapitalismus als ein unmenschlich-fremdes System, das, von Menschen geschaffen, zum übermächtigen Selbstzweck, zum Herrscher über die Menschen geworden. Rathenau erklärt die Entstehung dieses Systems mit einer Rassentheorie im Gefolge Nietzsches. Zugleich wird von ihm diese Mechanisierung wieder im Subjektiven fundiert – als Resultat des zwecksetzenden, zweckrationalen Denkens, des Intellektualismus und Utilitarismus. Er stellt die Untergangsprognose, diese Mechanisierung trage „schon heute den Tod im Herzen. Denn im Urgrund ihres Bewußtseins graut dieser Welt vor ihr selbst; ihre innersten Regungen klagen sie an und drängen nach Befreiung aus den Ketten unablässiger Zweckgedanken ... Sie fühlt, daß die Materie sie nicht beglückt und ist verurteilt, sie immer von neuem zu begehren."[31]

In unserem Zusammenhang ist Rathenaus Ausweg in Mystizismus auf der einen, einen Scheinreformismus mit modern staatsmonopolistischem Inhalt auf der anderen Seite nur anzudeuten.

Eine in manchem verwandte Position nimmt Emil Hammacher in seinem Buch „Hauptfragen der modernen Kultur" von 1914 ein. Hammacher versuchte, aus subjektivem Idealismus und Hegelianismus eine Philosophie zu entwickeln, die schließlich als weltanschauliche Perspektive die Notwendigkeit der Mystik begründet. Auf seine Versuche als Marxtöter brauchen wir hier nicht einzugehen: Er machte das so gut und schlecht wie üblich bei diesem Gewerbe.

Auch Hammacher sieht im „Rationalismus" das Hauptübel der Kultur der Gegenwart, bringt diesen „Rationalismus" in Zusammenhang mit Nietzsches Konzeption der Herdenmoral und propagiert als Aufgabe für die Gegenwart die „Überwindung der Aufklärung".

Er spricht ausführlich von der Krise, die aus dem Antagonismus von Rationalismus und Leben resultiere. Der Kapitalismus sei Folge des Rationalismus: „Sein Zweck ist die Bereicherung des Menschen, die Eroberung einer neuen Welt. Indem er durch den Fortschritt selbst einen neue Sachkultur schafft, die dem Individuum als beherrschende Lebensmacht gegenübertritt, zertrümmert er die Persönlichkeit, die er doch wegen der notwendigen Unfertigkeit seines Gelingens braucht und arbeitet so an seinem eigenen Untergange."[32]

[29] Walther Rathenau, Zur Kritik der Zeit, Berlin 1912, S. 65.
[30] Ebenda, S. 90.
[31] Ebenda, S. 135.
[32] Emil Hammacher, Hauptfragen der modernen Kultur, 1914, S. 99.

Hammacher entwickelt die These vom übermächtigen und zerstörenden Charakter der unmenschlich-fremd erscheinenden gesellschaftlichen Mächte einerseits, die er auf der anderen Seite völlig subjektiviert. Er findet diese Tendenz in der sich verselbständigenden, auseinanderschießenden Wissens-[168]kultur, die immer mehr vom Leben isoliert und in ihren Konsequenzen relativistisch sei, er bestimmt sie für die Ökonomie: „Wehrlos steht die Masse der Arbeiter der unbekannten Macht gegenüber, die ihre sozialen Beziehungen immer mehr entpersönlicht und ihre Arbeitsleistungen mechanisiert.“[33]

Die „rationalistische“ Wirtschaftsentwicklung führe zu einer raffinierten Arbeitsteilung, „die so zwar allein die Verwertung des Kapitals in ökonomischem Sinne ermöglicht, den Arbeiter selbst aber zu einer geringen ... Teilfunktion erniedrigt“[34]. Doch von hier aus werde der ganze Gesellschaftszustand bestimmt: „Die auf solche Weise verursachte Schädigung mit ihrer natürlichen Folge, der Entfremdung zwischen dem Ich, der Seele des Menschen und seinem Beruf ist ein allgemeiner, sie ist typisch auch für die Geisteskultur der Gegenwart ...“[35]

Diese „Geisteskultur“ sei in Gefahr, denn „eine auch nur ungefähr gesicherte und allgemein zugestandene unangezweifelte Gesamtüberzeugung von der Beschaffenheit der Welt, vom Sinn des Daseins“ existiere nicht mehr.[36] Vorherrschaft des Denkens, des analytischen gegenüber dem synthetischen Denken wird beklagt, schließlich wirke ohne Religion die Wissenschaft zersetzend. Der Rationalismus in Geisteskultur und Wirtschaft, entsprungen der Aufklärung, habe im 19. Jahrhundert zur sozialen Atomistik, zum abstrakten Fürsichsein geführt, habe die Hast und Unruhe des modernen Lebens erzeugt, das Zeitalter der Massen und der öffentlichen Meinung gebracht, habe den Individuen wie auch der Gesellschaft ihren „organischen Mittelpunkt“ genommen, zur Zersetzung der Nationalkultur, zu allgemeiner Entfremdung geführt, zum Intellektualismus, der in Massenvoluntarismus umschlage, somit zum Kampf zwischen Individuum und Masse auf Leben und Tod. Denn siege die Masse, werde aller Kulturfortschritt getötet. Bliebe das Individuum Herr, bliebe es vom Volk getrennt, so daß auch hier der Untergang komme. Hammachers Versuch, ein neues Kulturideal zur Rettung aus der Krise zu erdenken, die „Schaffung eines organisch Allgemeinen“, braucht hier nicht zu interessieren.

Hammacher ist symptomatisch sehr interessant, gerade weil er ein Eklektiker ist, der zahlreiche Motive versammelt und, mittels einer müdestrapazierten Dialektik junghegelianischen Typs, zu vereinen sucht. Er beginnt mit dem Satz: „Die letzte Tatsache der modernen Kultur ist mir der Wille, [169] bewußt zu leben“, welcher als mystisches Faktum Ausgangspunkt und in der reinen mystischen Schau als Weltanschauung höchster „Reife“ sein Endpunkt ist. Dieser Idealismus stellt die Dinge auf den Kopf, so daß „die soziale Frage“, das „Verhältnis zwischen objektiver und subjektiver Kultur, dem der Gegensatz von Kapital und Arbeit untergeordnet ist“, als „Sonderfall des allgemeinen Problems: Individuum und Gesellschaft“ erscheint.[37] Das gleiche Schema, das Hammacher als soziale Atomistik bekämpft, bannt ihn in den idealistischen Schematismus der spezifisch bürgerlichen metaphysischen Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft.

Die gleiche Problematik wirkt bei Georg Simmel und bestimmt seine Wendung vom extrem relativistischen subjektiven Idealismus zur Annäherung an einen objektiven Idealismus lebensphilosophischer Prägung Fut ihn wird die Verselbständigung der ökonomischen Bewegung als quasi autonome Macht zum Modell für die Tendenz des „Lebens“, objektive Formen zu schaffen und diese sich gegenüberzustellen, die sich dann verselbständigen.

Die Wirtschaft sei aus den Bedürfnissen, Hunger usw., hervorgetrieben worden. Dann habe sich die Wirtschaft verselbständigt: „... die vollkommene Drehung, durch die die Wirtschaft wirklich eine Welt für sich wird, sobald sie ein nach rein objektiven, sachlich-technischen Gesetzlichkeiten und Formen ablaufender Prozeß wird, für den die lebendigen Menschen nur Träger, Ausführende der ihm

[33] Ebenda, S. 101.
[34] Ebenda, S. 4.
[35] Ebenda.
[36] Ebenda, S. 8.
[37] Ebenda, S. 5.

immanenten, aus ihm heraus notwendigen Normen sind, wenn der Besitzer und Betriebsleiter nicht anders als der Arbeiter und Laufbursche Sklaven des Produktionsprozesses sind. Die gewalttätige Logik seiner Entwicklung fragt nach keinem Willen der Subjekte, nicht nach dem Sinn und den Notwendigkeiten ihres Lebens. Die Wirtschaft geht jetzt ihren zwangsläufigen Gang, ganz und gar so, als ob die Menschen nur ihrethalben da wären, nicht aber sie um der Menschen willen. Von all jenen Welten, deren Formen die Lebensentwicklung in und aus sich selbst erzeugt hat und die dann ihr Zentrum in sich selbst gefunden haben und ihrerseits das Leben beherrschen, ist wohl keine an ihrem Ursprung so fraglos und unzertrennlich dem unmittelbarsten Leben eingewachsen ... und zugleich keine, die nach jener Achsendrehung sich dem eigentlichen Sinn und den eigentlichen Forderungen des Lebens mit so rücksichtsloser Objektivität, mit so dämonischer Vergewaltigung durch ihre rein sachliche Logik und Dialektik gegenüberstellte – wie die moderne Wirtschaft. Die Spannung zwischen dem Leben und jenem Gegenüber vom Leben, das seine von ihm [170] selbst zweckmäßig erzeugten Formen gewinnen, ist hier ein Maximum –freilich auch eine Tragik und eine Karikatur – geworden."[38]

Simmel hat zu Beginn seines Philosophierens in der „Philosophie des Geldes" eine lebensphilosophische liberale Apologetik des Kapitalismus verfaßt, vom Standpunkt eines individualistischen Persönlichkeitsgenusses. Es bedurfte der gewaltsamen Zuspitzung aller gesellschaftlichen Widersprüche einschließlich des Weltkrieges, daß er von der lebensphilosophisch-impressionistischen Koketterie zur melancholischen „Tragik der Kultur" kam, die anfing, unheimlich und fremd zu werden.

Für Simmel wird die Tragik kapitalistischer Entfremdung zum ewigen Wesenszug des „Lebens", ja, hier findet seine Konzeption des Lebens ihr Grundmodell: „Ich kann hier keinen anderen Ausweg als einen metaphysischen sehen ... Wie das Leben auf seiner physiologischen Stufe ein fortwährendes Erzeugen ist ..., so erzeugt es auf der Stufe des Geistes etwas, das Mehr-als-Leben ist: Das Objektive, das Gebilde, das in sich Bedeutsame und Gültige. Diese Steigerung des Lebens über sich hinaus ... ist sein eigenes unmittelbares Wesen selbst ... In relativistischem Prozeß erhebt sich über das subjektiv-psychologische Geschehen die von ihm unabhängige Gestalt und Wahrheit, Norm und Absolutheit – bis auch sie wieder als subjektiv erkannt wird, weil eine höhere Objektivität entwickelt ist, und so fort in die Unabsehbarkeit des Kulturprozesses. Freilich liegt hierin auch dessen ganze Tragik, die Tragik des Geistes überhaupt: daß das Leben sich an den Gebilden, die es als starr objektiv aus sich herausgesetzt hat, oft wund stößt ..."[39]

Dieses „Leben" ist Chiffre für den irrationalisierten und anonymisierten Prozeß entfremdeter gesellschaftlicher Produktion. Simmels wolkiger Begriff findet hier seine empirische Grundlage, der gegenüber er bloße Mystifikation ist. Der historisch-gesellschaftlich bestimmte, durch das Privateigentum bedingte Charakter der entfremdeten Arbeit wird hier zum Wesenszug des „Lebens" deklariert, das „Leben" schlechthin zum Subjekt, das sich als Geist vergegenständlicht und – ganz im „positivistischen" und unkritischen Sinne Hegels – entfremdet. Doch hier verschwindet gerade die eigentlich gesellschaftlich-menschliche Sphäre, damit das produktiv-aktive Moment, das Hegel in der Selbsterzeugung des Menschen durch die Arbeit faßte, im allgemeinen Brei des „Lebens". Vielmehr wird das Strukturmodell entfremdeter Arbeit und Verhältnisse seines historisch-sozialen und klassenmäßigen Wesens entkleidet, zur allgemeinen Äußerungsform des Lebens als „Geist" er-[171]hoben, so daß die kapitalistische Entfremdung normale Äußerung des Lebens als des sich entfremdenden fremden Subjekts erscheint, daher als unaufhebbare, von Menschen nicht gemachte oder beeinflußbare „Tragik". Welcher Abstieg von Hegels gedanklicher Höhe! Bei Simmel tauchen von Hegels Dialektik nur irrationalisierte, abstrakte und der Energie der Dialektik entkleidete Restformen auf. Doch zu dieser in die Schematik eines idealistisch interpretierten Subjekt-Objekt-Verhältnisses gepreßten Problemstellung war Simmel durch den Druck der objektiven gesellschaftlichen Entfremdungsproblematik getrieben worden, die ihn aus dem relativistischen subjektiven Idealismus zur Scheinobjektivität der „Metaphysik des Lebens vorwärtszwang, wie sie den harmonisierenden

[38] Georg Simmel, Lebensanschauung, 2. Aufl., München–Leipzig 1920, S. 91.
[39] Ebenda, S. 94 f.

Neukantianismus zur versubjektivierten und irrationalisierten Scheindialektik des Neuhegelianismus trieb. So erzwingen die sozialen Widersprüche die Veränderung der philosophischen Interpretationsmethode im Sinne eines apologetischen Anpassungsmodus. Die wirkliche kapitalistische Entfremdung ist historisch vergänglich, durch die revolutionäre Aktion, sozialistische Umwälzung der Verhältnisse und Errichtung der kommunistischen Gesellschaft aufhebbar. Die Tragik des Lebens aber ist ewig. Ihre Formel deklariert die ewige Ohnmacht der Menschen gegenüber ihrer eigenen Tat. Doch daß diese als „Tragik" umschrieben wird, weist darauf hin, daß die Ohnmacht als solche erfahren wird. Die bürgerliche Sicherheit, das Sichverlassen auf den Gang des Gesellschaftsprozesses, des „Lebens", ist vorbei. Dieses Fremd- und Unsicherwerden bestimmt in gleichem Maße die fachphilosophische wie die auf das Individuum unmittelbar bezogene Reflexionsproblematik. Schon Nietzsche schrieb: „Das Auseinanderfallen, also die Ungewißheit ist dieser Zeit eigen: Nichts steht auf festen Füßen und hartem Glauben an sich (auch nicht der gepanzerte Militärstaat), man lebt für morgen, denn das Übermorgen ist zweifelhaft (auch in der europäischen Politik). Es ist alles glatt und gefährlich auf unserer Bahn, und dabei ist das Eis, das uns noch trägt, so dünn geworden: wir fühlen alle den warmen unheimlichen Atem des Tauwindes – wo wir noch gehen, da wird bald niemand mehr gehen können."[40] Dies gelte für den Gesamtzustand wie für die individuelle Lebensperspektive.

Der skeptische Dilthey versuchte auf seine Weise, den Relativismus durch seine Konsequenzen hindurch zu überwinden und festen Fuß zu fassen. Ihm lösen sich alle mit unbedingtem Wahrheitsanspruch auftretenden Weltanschauungen in die Relativität historisch gegebener gleichwertiger Typen der Weltanschauung auf, an die die Menschen gebunden seien, zwischen denen [172] nur Wahl möglich sei und die sich nicht mehr auseinander ableiten ließen. Er versucht, dem Zauberkreis der Anarchie des Denkens und der Bodenlosigkeit des Relativismus zu entrinnen, indem er in der Subjektivität des Erlebens den Grund der ausgearbeiteten Weltanschauungen finden zu können glaubt. Er rekurriert auf eine elementare Lebensauffassung, die er – sich selbst widersprechend – als allgemeinmenschlich anspricht, somit versucht er, die Historizität der philosophischen Systeme in ahistorischer Psychologie, auf der Annahme einer immer gleichen menschlichen Natur zu begründen. Charakteristisch ist die Bestimmung dieser elementaren Lebensauffassung allgemeinmenschlichen Anspruchs, weil sie die klassenmäßige und historische Bedingtheit zeigt: „So gestaltet sich die Lebenserfahrung verschieden in den Einzelnen. Ihren gemeinsamen Untergrund in allen bilden die Anschauungen von der Macht des Zufalls, der Korruptibilität von allem, was wir besitzen, lieben oder auch hassen und fürchten, und von der beständigen Gegenwart des Todes, der allgewaltig für jeden von uns Bedeutung und Sinn des Lebens bestimmt."[41]

Diese Grunderfahrung ist nicht allgemeinmenschlich sondern historisch-soziales Produkt; sie ist weniger Erfahrung denn Interpretation. Sie setzt die aus der Praxis der kapitalistischen Verhältnisse erwachsende Abstraktion eines punktuellen Daseins als real voraus und spiegelt zugleich die Entleerung, Gehaltlosigkeit und Ohnmacht eben dieses individuellen Daseins unter dem Aspekt enttäuschter religiöser Geborgenheitsbedürfnisse und utopischer Sicherheitserwartungen wider. Charakteristisch ist die Ausklammerung der sozialen Beziehungen, die als äußerliche Gegebenheit dem Individuum fremd hier gegenübergestellt sind, zumal sie jenseits des intim-emotionalen Zusammenhanges liegen; fundamentaler ist überhaupt die Ausklammerung des gesamten Produktionsbereiches der schöpferischen Arbeit. Die Anschauung von der „Macht des Zufalls" setzt die objektiven Zusammenhänge als unbegreifliches Schicksal, die Anschauung vom Tode als Bedeutungsstifter des Lebens setzt dessen erlebte „Sinnlosigkeit" als normal voraus. „Aus den wechselnden Lebenserfahrungen tritt dem auf das Ganze gerichteten Auffassen das Ganze des Lebens hervor, widerspruchsvoll Lebendigkeit zugleich und Gesetz, Vernunft und Willkür, immer neue Seiten darbietend, und so im Einzelnen vielleicht klar, im Ganzen vollkommen rätselhaft ... Der Mittelpunkt aller Unverständlichkeiten sind Zeugung, Geburt, Entwicklung und Tod ... Vom ersten Blick auf einen Toten ab ist dem Leben der Tod unfaßlich. und hierauf beruht zu allernächst unsere Stellung zur Welt als zu etwas anderem, Fremdartigem und Furchtbarem ... [173] Und die Fremdartigkeit des Lebens nimmt zu, indem der Mensch

[40] Friedrich Nietzsche, Gesammelte Werke, Bd. XV, Leipzig 1911, S. 188.
[41] Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Berlin–Leipzig 1931, S. 79.

in Gesellschaft und Natur permanenten Kampf, beständige Vernichtung des einen Geschöpfes durch das andere, die Grausamkeit dessen, was in der Natur waltet, erfährt.“[42]

So sinnvoll eine historisch vorgehende Analyse der weltanschauungsbildenden Lebenserfahrungen wäre, hier enthistorisiert Dilthey, abstrahiert von der wirklichen historischen Fülle und Vielgestaltigkeit, reduziert auf ein abstrakt-unhistorisches Erfahrungsmodell, in dem die Fremdheitsbeziehung gegenüber Wirklichkeit und Gesellschaft dominiert – ohne daß er die impliziten Wertungen analysiert. Er verabsolutiert die Selbsterfahrung, gesammelt in bestimmter historischer Situation, erlebt nicht so sehr als Lebenserfahrung, sondern als Erfahrung des Widerspruchs von bildungsmäßig erworbener Weltanschauung und Wertung einerseits, zur gesellschaftlichen Wirklichkeit andererseits, bestimmt von Wertungen, die der christlichen und aufklärerisch-idealistischen Tradition entstammen.

Was hier als abstrakteste historische Verallgemeinerung aus der Geschichte der Weltanschauungsbildung auftritt, ist in Wirklichkeit das abstrakte Residuum solcher Weltanschauungen nach der theoretischen wie praktischen Widerlegung ihrer konkreten Gestaltungen, formuliert als Stimmung und Weltanschauungsbedürfnis. Dies eben spiegelt einen ideologischen Stand in der Bourgeoisie, da die Lebenspraxis ein solches Bedürfnis wohl erzeugt, da die depressiven Momente, Ohnmacht und Scheitern als Erfahrungsresümee sich vordrängen, da aber die Tradition der bürgerlichen Aufklärung und Wissenschaft noch stark genug ist, auf keine der widerlegten traditionellen metaphysisch-spekulativen Anschauungen zu rekurrieren, da sie aber nicht mehr stark genug ist, eine positive Weltanschauung zu leisten: die Perspektivlosigkeit dämmert auf. Dilthey hütet sich, mit seinen wissenschaftlichen Mitteln eine Ersatzperspektive oder Weltanschauung zu liefern. Doch bereitet er – gerade durch die agnostizistische subjektiv-idealistische Konzeption des „Verstehens“ – methodische Mittel vor, eine solche aus anderen denn wissenschaftlichen Quellen zu zaubern. Dilthey hat die Konsequenzen des bürgerlichen Historismus gezogen. Sein Ergebnis ist Resignation.

Weil die bürgerliche Praxis nicht mehr gesichert und selbstverständlich zu funktionieren scheint, entsteht die Frage nach dem Werte des Handelns, da von eben dieser Praxis die traditionellen Werte demontiert werden. Zugleich zeigt diese Art der Ratlosigkeit, daß eben die von Dilthey gestellten Fragen, die als Rätsel gelten, Fragen früherer spekulativer religiöser [174] oder idealistischer Antworten sind. Aus dem Widerspruch .zwischen der keine Antwort zulassenden modernen Wissenschaftlichkeit auf der einen, der „Ratlosigkeit des Geistes über sich selbst“ auf der anderen Seite erwachse, erklärt dann Dilthey, „die Grundstimmung der modernen Philosophie“, der „Schmerz der Leere ..., Bewußtsein der Anarchie in allen tieferen Überzeugungen. ... Unsicherheit über die Werte und Ziele des Lebens“[43]. Und vergeblich fragt er: „... wo sind die Mittel, die Anarchie der Überzeugungen, die hereinzubrechen droht, zu überwinden?“[44]

Was die Praxis, die Anarchie, der Konkurrenzkampf des Kapitalismus erzeugte und zugleich zerstörte, erscheint hier, im ideologischen Reflex, als Resultat der geistigen Entwicklung allein. Und zweifellos hat die Entwicklung der Naturwissenschaft wie der Geschichtswissenschaft zersetzend auf die bürgerliche „geltende“ Tradition weltanschaulicher und moralischer Normen und Illusionen gewirkt. Die Geschichtsforschung wies die historische Relativität politischer und moralischer Ideen und Institutionen nach, die Masse historischen und ethnographischen Materials ließ vertraute Absoluta als bedingte Fälle neben anderen erscheinen, die Wertungen Gut und Böse, unmittelbar als unbedingt geltende Wertungen gelernt, enthüllten sich als relativ, variabel je nach Bedingungen, die geglaubten fixen Sinngebungen des Lebens und Handelns erschienen als pure Willkür nach Entzifferung ihrer geschichtlichen Relativität und der Bedingungen ihrer Genesis. Der anthropomorphistische „Sinn“ des Seins blättert angesichts der naturwissenschaftlichen Erkenntnis ab, und die Astronomie spricht der Erwartung eines von menschlichen Werten getragenen kosmischen Sinnzusammenhangs Hohn. Der riesig anwachsende Erfahrungs- und Wissensstoff paßte nicht mehr in die Schemata der Tradition der bürgerlichen Ideologie, entleerte diese zu formalen Deutungsklammern ohne Wert, sprengte die

[42] Ebenda, S. 80.
[43] Ebenda, S. 198.
[44] Ebenda, Bd. V, Leipzig 1924, S. 9.

Überzeugungen und Wertungen, die Konstruktionstypen der bürgerlichen Philosophie und religiösen Tradition. Gott, Weltgeist und Kategorischer Imperativ ließen sich nicht mit Thermodynamik, Darwinismus und dem ethnologischen Forschungsmaterial sinnvoll vereint zusammendenken. So liegt innerhalb der Geschichte des wissenschaftlichen Erkennens selbst der Sprengstoff, der die traditionellen Wert- und Verallgemeinerungsmodelle zerbricht.

Aber hier geht es um mehr. Der Widerspruch zwischen Gewußtem und ideologisch gebundenem weltanschaulichem Verallgemeinerungsmodell und soziologisch-moralischer Normierung wurde als geistige Krise, als akute Lebensnot erfahren auf Grund des praktischen Widerspruchs zwischen ideo-[175]logischer Tradition und Lebenspraxis, zwischen Wirklichkeit und subjektiver Sinngebung, zwischen Erwartung und realem Resultat der Praxis. Es ist die Praxis des Kapitalismus selbst, die alle gemütlichen Illusionen zerstört, alle heiligen Werte entwertet, wie dies Marx und Engels im Kommunistischen Manifest dargestellt haben.[45]

Und gerade an Dilthey sind die traditionalen Wertungen und Erwartungen in bezug auf die Philosophie, so sehr er sich der Relativität der tradiierten Systeme bewußt war, nachzuweisen und darin die ausgelaufene Tradition eines verinnerlichten Protestantismus und entleerten klassischen Idealismus, ob er den Vorrang der Innenwelt vor der äußeren Erfahrung in bezug auf die Wirklichkeitsauffassung entwickelt, ob er von der Philosophie Erfüllung religiöser Funktionen, Idealgebung usw. erwartet oder geradezu religiös formuliert, daß die Philosophie das „höhere Leben der wissenschaftlichen Rechtfertigung zugänglich machen“ sollte, was ja offensichtlich zeigt, daß dieses „höhere Leben“ einer Rechtfertigung innerhalb der ihm widersprechenden gesellschaftlichen Praxis bedurfte.[46] Dies zeigt sich zugleich in seinem schwankenden Verhältnis einerseits der Anerkennung der – biologisch konzipierten – „Herrschaft der Triebe“, andererseits deren Bewertung als „furchtbar“: worin die Inhomogenität von Erfahrung und Interpretationsschema zum Ausdruck kommt. Das resignative Resultat, das Dilthey formulierte, spiegelt das wirkliche Ausmaß des Zerstörungsprozesses, den der moderne Kapitalismus brachte, die Uferlosigkeit seines Relativismus, die Zerstörungen der traditionellen Wertvorstellungen und Maßstäbe, und dies in einem Augenblick, da das Bedürfnis nach Ordnung, Sicherheit, allgemein und unbedingt herrschenden Anschauungen usw. zum Herrschaftsbedürfnis der Bourgeoisie und als Bedürfnis bewußt wird. Die tiefe historische Irritiertheit, die Diltheys letztes Wort ist, ist zugleich der Ausgangspunkt der erfolgreichen Schule der Phänomenologie: sie liefert die Methode, auf neuem Wege illusionäre Antworten, Sicherheiten, Werthierarchien usw. zu finden.

Husserl bleibt wie Dilthey innerhalb des subjektiven Idealismus. Die Neubegründung der Philosophie als exakter Wissenschaft ist sein Anliegen, seine Absicht die Überwindung des Relativismus, Historismus und „Naturalismus“, doch auf Grund der immanenten Logik eben seiner sozial-historischen und systematischen Position ward seine „Wissenschaft“ das peinlich [176] genau entwickelte Gegenteil der Wissenschaft, die Methode der Willkür intuitiver Schau. Doch fragen wir nach Husserls Ausgangspunkt, nach der „Not“, die ihn zu seinen Konsequenzen treibt: „Die geistige Not unserer Zeit ist in der Tat unerträglich geworden. Wäre es doch nur die theoretische Unklarheit über den Sinn der in den Natur- und Geisteswissenschaften erforschten ‚Wirklichkeiten‘ – insofern nämlich in ihnen Sein im letzten Sinne erkannt, was als solches ‚absolutes‘ Sein anzusehen und ob dergleichen überhaupt erkennbar sei. Es ist vielmehr die radikalste Lebensnot, an der wir leiden, eine Not, die an keinem Punkte unseres Lebens Halt macht. Alles Leben ist Stellungnehmen, alles Stellungnehmen steht unter einem Sollen, einer Rechtsprechung über Gültigkeit oder Ungültigkeit, nach prätendierten Normen von absoluter Geltung. Solange diese Normen unangefochten, durch keine Skepsis bedroht und verspottet waren, gab es nur eine Lebensfrage, wie ihnen praktisch am besten zu genügen sei. Wie aber jetzt, wo alle und jede Normen bestritten oder empirisch verfälscht oder ihrer idealen Geltung beraubt werden? Naturalisten und Historizisten kämpfen um die Weltanschauung, und doch sind

[45] Karl Marx/Friedrich Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 4, Berlin 1959, S. 465 f.
[46] Vgl. Zusammenstellung bei Arnold Gehlen, Formen und Schicksale der Ratio, in: „Blätter für deutsche Philosophie“, Bd. 17, H. 1/2, 1943.

beide von verschiedenen Seiten am Werk, Ideen in Tatsachen umzudeuten und alle Wirklichkeit, alles Leben in ein unverständliches ideenloses Gemenge von Tatsachen zu verwandeln.“[47]

Hier wird deutlich, daß Husserls Kampf gegen den „Psychologismus“ und „Naturalismus“ kein Kampf war, nur mit dem Ziel, Irrtümer zu berichtigen. Es ging um eine „Lebensnot“, um Festigkeit und Allgemeingültigkeit, somit um eine Lebensordnung.

Husserl entsetzt sich – tiefer als Dilthey – über die Konsequenzen der alles umwälzenden Dynamik des Kapitalismus auf dem geistig-ideologischen Gebiete, einschließlich der Konsequenzen, die aus der inneren Logik der wissenschaftlichen Entwicklung stammen. Doch ist dies ein Erschrecken über die Resultate bürgerlichen Handelns und Denkens, die nicht erwartet und vorausgesehen waren. Und die Phänomenologie erschien ihm wie seinen Jüngern als Weg, als Zauberstab, im Fließenden des Alltags, der Erfahrung, der feindlichen Welt das Bleibende, Dauernde, das reine Wesen zu schauen.

Diese Art Krisenbewußtsein ist in der noch stabil erscheinenden Gesellschaft vor dem ersten Weltkrieg ein subjektiver Ausgangspunkt für die Geburt neuer Konzeptionen, Weltanschauungen, Philosophien. In ihm wird der Zersetzungsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft, die Dekadenz ihrer [177] Kultur, das unterirdische Grollen der unterdrückten und ausgebeuteten Klassen reflektiert, der Kampf der Arbeiterklasse erscheint als ständiger Stachel, und in ihm wird – von verschiedenen Aspekten her – das Heranreifen der Katastrophe des ersten Weltkriegs geahnt, das Heranreifen der allgemeinen Krise des Kapitalismus. Damit wird dies Bewußtsein der Krise Ausgangspunkt der Bildung von Stabilisierungs- und Kampfkonzeptionen, Konstruktionen idealer stabiler Reiche des „Geltenden“, der Wesenheiten, eines autonomen Geisteslebens bis hin zu romantischen Konzeptionen der Volksseele und der brutalsten aller, der Rassentheorie. Die subjektive Unmittelbarkeit der Krisenerfahrung, die Bindung an diese Unmittelbarkeit, damit die Bindung an die Bedingungen der bürgerlichen Ideologie wirken dergestalt, daß mit ziemlicher Regelmäßigkeit der Umschlag vom protestierenden Ansatz in eine Pseudolösung erfolgt, die gerade die wirklichen Bedingungen der „Krise“ stabilisiert und in Richtung ihrer Verschärfung aktiviert, mehr noch, die die Illusion webt, unter der gerade die imperialistischen Interessen sich betätigen können. So bleibt auch ein Protest, der demokratische Impulse in sich birgt, ohnmächtig, solange er nicht den Weg zur wirklichen revolutionären Bewegung der Arbeiterklasse findet, solange er innerhalb der Ideologie nicht den bornierten bürgerlichen Klassenhorizont sprengt. Typisch geradezu für diese fatale Lage ist Theodor Lessing, der wohl ein demokratisch gesinnter Denker war, dessen subjektiver gefühlsmäßiger Protest gegen den erstickenden Automatismus und die fremde Gewalt der Verhältnisse, gegen deren Reproduktion im Widerspruch zwischen vom Leben isoliertem Geist und einem geistlosen Leben in die Pseudoidylle der Lebensphilosophie flieht – analog dem Lebensstrome Bergsons. Aus dem Protest gegen einen bestimmten, aber unbegriffenen gesellschaftlichen Zustand wird, indem dessen subjektive Widerspiegelung als die Realität schlechthin gesetzt wird, Protest gegen den lebensentfremdeten Geist, gegen die „Subjekt-Objekt-Spaltung“ wird, da Lessing innerhalb der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der traditionellen bürgerlichen Philosophie bleibt, der Mystizismus einer phantastischen Einheit im Erlebnisstrom, im „Leben“. Lessing hat dies dann zu pessimistischen Kulturprognosen entwickelt, während sein einstiger Freund Klages den Lessingschen, den allgemeinen lebensphilosophischen Gedanken zur religiösen Mythologie hinführte, indem er dem „chthonischen“ Leben einen .rassistischen Unterbau im Arier unterstellt, und dem Geiste, als dem Widersacher des Lebens und der Hülle der Instinktverarmung und Seelenöde der Menschheit, ein Prinzip, den „Judaismus“, dessen Träger eben die Antiarier, die Juden seien. Lessing, der kleinbürgerlicher Demokrat war, kam philosophisch dennoch nicht über den Dunstkreis der Lebensphilosophie, damit der Irrationalisierung der Rea-[178]lität, hinaus. Sein politischer Demokratismus konnte deshalb nur moralistisch argumentieren.

Dies Schema von Krisenerfahrung und illusorischer Lösung reproduziert sich auf den verschiedensten Ebenen: von der sublimen Philosophie über die Literatur bis hin zu den zahlreichen Sektengruppierungen mit messianischen Tendenzen und zur vulgären alldeutschen und antisemitischen Demagogie.

[47] Edmund Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, in: „Logos“, Bd. 1, 1910/11.

Auch die schöne Literatur spiegelt die tiefe Unruhe jener ersten Etappe des Imperialismus wider in den verschiedenen Phasen in messianischen Hoffnungen am Ende des Jahrhunderts – Hauptmanns „Emanuel Quint“ ist dafür typisch – in der Fin-de-siècle-Stimmung von der Vergänglichkeit und dem Genuß des schwindenden Augenblicks, im Umschlag des Dekadenzgefühls in. die tiefer dekadenten Barbarismen des Schreies nach Kraft und Gewalttat – brutal bei Nietzsche, poetisiert bei George und seinem aristokratisierenden Kreise, wo Nietzsches Herrschaftsmodell zum Bilde künftiger Ordnung, künftiger Herrschaft über die Massen, damit der Überwindung der „Vermassung“ wurde; eine andere Variante zeigt Rilke im Pendeln zwischen Dekadenzgenuß und ästhetisierender Religiosität; ehrlicher, greller ist der Protest im jungen Expressionismus der den Ekel über die herrschenden Zustände aussprach und dennoch in der Wirre des allgemeinen Protests steckenbleiben mußte. Seit den siebziger Jahren kann man verfolgen, wie die Unsicherheit, die Unruhe sich steigert, wie zugleich die Tendenz anwächst, aus dieser Angst und Not in die Phantastik, in das praktische Abenteuer, letztlich in die Gewalt zu fliehen. Und in den Jahren unmittelbar vor dem Kriege wird eben diese Tendenz immer stärker, die in der Betätigung des Imperialismus die „Erlösung“ zu finden glaubt, in einem Weltreich, in einer neuen sozialen Ordnung jenseits des Sozialismus, in der Explosion des Krieges: Gerade dies hat dann die eigentliche Kriegsphilosophie durchgeführt. Der ganze schillernde ideologische Prozeß war aber die den Akteuren unbewußte Durchsetzung der Bedürfnisse des Imperialismus, zugleich der Anpassung an sie; er spiegelte facettenartig der Prozeß der Herausbildung der imperialistischen Ideologie unter dem Aspekt der Ohnmacht gegenüber dem gesellschaftlichen Gesamtprozeß, der intellektuellen Reproduktion dieser Ohnmacht und der Scheinlösung mit der Tendenz zur „Erlösung“, deren praktisches Resultat eben die Bestätigung letztlich der materiellen Praxis des sich zur Welteroberung anschickenden deutschen Monopolkapitals war. Das zeigt den abgeleiteten, reflexhaften Charakter des Gesamtprozesses, zugleich, daß diese Bewegung noch innerhalb einer relativ kleinen intellektuellen Schicht spielte, während insgesamt die Verhältnisse noch sicher schienen und die Ideologie diese Sicherheit mit Illusionen nährte. Das ändert nichts daran, daß gerade in den Krisenpunkten die je-[179]weils „neuen“ Ideen produziert wurden, zugleich, daß die intellektuelle Entwicklung hier einen antizipierenden Charakter trug.

Robert Musil hat in seinem Monumentalroman „Der Mann ohne Eigenschaften“ versucht, diese geistige Entwicklung zu analysieren. Es ist hier nicht der Ort, an Hand eben dieses Werkes, das äußerst kritisch und realistisch beginnt und dennoch im Uferlosen und verzweifelt Hilflosen verrinnt, die Reproduktion des Krisenschemas auf künstlerischer Ebene im Stadium einer späteren Entwicklung zu analysieren. Jedenfalls enthält es eine ausgezeichnete Symptomatologie der ideologischen Zersetzung und eine Fülle gescheiter Einsicht, soweit Musil im Deskriptiven bleibt. Er faßt in einer Notiz plastisch die Entwicklung zusammen: „Das Ganze war aber – den Beteiligten unbewußt, weil über das enge historische Blickfeld hinausreichend – nur eine Phase in folgendem Prozeß: 1870 hatte sich ein großer europäischer Organismus konstituiert. Bis 1890 zehrte er den übernommenen Ideenfond auf: war im Kampf gegen Gründertum, Kriegsnachrausch und dergleichen tugendhaft, bis alle Ideen leer waren. Dann kam um 1890 die geistige Krise, Wehen einer eigenen Seele. Dieser Versuch mißlingt. Die um 1910 auftretende Erlöseridee ist bereits Resignation, ebenso die Wendung zu Religion und Seele. Die Synthese Seele-Ratio ist mißlungen. Das führt in direkter Linie zum Kriege.“[48] Die skeptische Alternative lautet dann: „Man hat nur die Wahl, diese niederträchtige Zeit mitzumachen (mit den Wölfen zu heulen) oder Neurotiker zu werden.“[49] Und genau diese Alternative zeigt. die Schranke, die Unfähigkeit, die Unmittelbarkeit des intellektuell-bourgeoisen Horizonts zu durchbrechen und damit auch das im tiefsten Sinne Konservative des ganzen Prozesses. Die „Synthese Seele-Ratio“ ist dabei nur Heilungsprogramm für die subjektive Reduktion und die Depravierung des Individuums unter der kapitalistischen Arbeitsteilung, für die speziell intellektuelle Problematik, da die eigene Tätigkeit der Intellektualität eine fremde Gestalt annimmt, verkäufliche Ware und zugleich eigengesetzliche Logik ist gegenüber einer sonst verkümmernden ohnmächtigen Psyche: ein abgeleiteter reproduzierter Widerspruch, der zugleich im Verhältnis von Handeln und Denken auftritt und

[48] Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, Hamburg 1956, S. 1634.
[49] Ebenda, S. 1636.

letztlich seinen Grund im Grundwiderspruch des Kapitalismus findet. Dieser wird davon nicht berührt, wenn an seinen Auswirkungen radiert wird, und mag dies mit noch so großer subjektiver Leidenschaft, Sehnsucht und Qual geschehen.

Natürlich führt die ideologische Entwicklung nicht dergestalt zum Kriege, daß sie diesen erzeugt. Der erste Weltkrieg entsprang den materiellen öko-[180]nomischen Triebkräften, er war auf Grund der Ungleichmäßigkeit der Entwicklung des Kapitalismus in der Epoche des Imperialismus unvermeidlich. Aber sie machte ideologisch reif für den Krieg.

Das Bewußtsein der Lebens- und Geisteskrise wird nach Ausbruch der allgemeinen Krise des Kapitalismus und ihrer Entfaltung radikalisiert. Sein Kern bleibt die Erfahrung der geschichtlichen Ohnmacht des Menschen – in Wirklichkeit des Bourgeois –, zugleich der Perspektivlosigkeit der bürgerlichen Gesellschaft. Was 1914 noch als sicher beherrschte imperialistisch geordnete Welt erschien, als Herrschaft über die stummen Völker Asiens und Afrikas, zerbricht. In einem halben Jahrhundert erfährt die Bourgeoisie die Entstehung des Sozialismus und seine Entwicklung zum Weltsystem, erfährt die koloniale Revolution und kann den gesetzmäßig fortschreitenden Prozeß der sozialistischen Befreiung der Völker nur als fremdes Schicksal und übermächtige Gewalt begreifen, der gegenüber sie sich zu behaupten versucht mit allen Mitteln ihrer Macht.

Die ideologische Krisenproblematik, die in der Struktur ihres Bewußtwerdens schon die Logik der illusorischen Lösungen in sich birgt, ist geschichtlich unvermeidlich. Sie ist Ausdruck und Resultat der Spontaneität der Entwicklung des Kapitalismus. Denn in ihr wird der Widerspruch zwischen dem, was die Bourgeoisie von der Entfesselung des Kapitalismus erwartet hat, und den wirklichen direkten und indirekten Resultaten dieser Entfesselung – ihres eigenen Handelns – bewußt, ohne daß dies Bewußtsein den Raum der Spontaneität verläßt und verlassen kann, damit die Sphäre der Ohnmacht gegenüber dem Gesamtprozeß. Dies Krisenbewußtsein einschließlich der ihm verbundenen konzeptionellen „Lösungen“ vermittelt den eigentlichen Prozeß der ideologischen, damit auch der praktischen Anpassung an die veränderte Welt, vom Standpunkt der herrschenden Klasse aus, im Sinne der Sicherung, Ausweitung, Rückeroberung ihrer Herrschaft, somit im Sinne der Konservierung eben jener Bedingungen, welche die Krise erzeugten.

Doch bevor auf diesen Prozeß näher eingegangen werden kann, muß der allgemeine Zusammenhang, in dem die Philosophie hinsichtlich ihrer weltanschaulichen und methodologischen Konzeptionen sich entwickelt, näher untersucht werden, eben die Herausbildung, Struktur und Entwicklung der imperialistischen Ideologie in Deutschland.

Die imperialistische Ideologie umfaßt die Ideen der imperialistischen Herrschaft, genauer die Herrschaftsideen des Monopolkapitals. Ihrem Klasseninhalt und ihrer Klassenfunktion entsprechend, bilden diese Ideen einen inneren systematischen Zusammenhang. Sie durchdringen alle Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins als Spiegelung des gesellschaftlichen Seins. [181] Diese Ideen können ebenso in vulgär-agitatorischer Form auftreten wie in edler Sprache und mit sublimem Bildungsschmuck vorgetragen werden. Sie können bewußte Demagogie sein – objektiv sind sie das in jedem Fall – wie subjektiv leidenschaftlich bejahte und erlebte Glaubensinhalte. In eben diesem Zusammenhang, der sich mit dem Übergang zum Imperialismus herausbildet, verändert sich die bürgerliche Philosophie. Dabei wird es die entscheidende, am tiefsten fundierende Bestimmung dieser Philosophie, die Weltanschauung des Kampfes gegen die revolutionäre kommunistische Bewegung und Umwälzung zu bilden. Sie wird Philosophie der Konterrevolution, sowohl im unmittelbar aktuellen wie im historisch allgemeineren Sinne.

Und dieser Charakter der Gegenbewegung bestimmt die Ideologie im allgemeinen wie die Philosophie im besonderen. In ihm verändern beide sich. Die Logik dieser Reaktion auf die kommunistische Umwälzung ist dergestalt, daß sie – von der Krise ausgehend – in immer phantastischere und abenteuerlichere Lösungen verfällt und eben in diesem Prozeß auf die jeweils primitivere Geisteshaltung sich reduziert. Daher die Klerikalisierung, daher zugleich jener Vorgang, den Thomas Mann mit der „Zurücknahme der Neunten Symphonie“ gekennzeichnet hat.

Auch dies ist in der bürgerlichen Ideologie selbst ausgesprochen worden, freilich in feierlicher Form, romantisch verklärt. Es war Hugo von Hoffmannsthal, der – mehr Membran denn konzeptiver Denker – die Formel von der konservativen Revolution populär machte: „Ich spreche von einem Prozeß, in dem wir mitten innestehen, einer Synthese, so langsam und großartig, wenn man sie von außen zu sehen vermöchte, als finster und prüfend, wenn man in ihr steht. Langsam und großartig können wir den Vorgang wohl nennen, wenn wir bedenken, daß auch der lange Zeitraum der Entwicklung von den Zuckungen des Aufklärungszeitalters bis zu uns nur eine Spanne in ihm ist, daß er eigentlich anhebt als eine innere Gegenbewegung gegen jene Geistesumwälzung des 16. Jahrhunderts, die wir in zwei Aspekten Renaissance und Reformation zu nennen pflegen. Der Prozeß, in dem wir stehen, ist nichts anderes als eine konservative Revolution von einem Umfange, wie ihn die europäische Geschichte nicht kennt.

Ihr Ziel ist Form, eine neue deutsche Wirklichkeit, an der die ganze Nation teilnehmen könne.“[50]

So wob die Intellektuellenillusion den romantischen Schleier für den heraufkommenden Faschismus. Mir scheint, daß die demagogische Formel der [182] konservativen Revolution plastisch die Grundtendenz der imperialistischen Ideologie zum Ausdruck bringt, ihren geschichtlich-konservativen Sinn, ihre Tendenz zu konterrevolutionärem Aktivismus und schließlich die Tendenz der Zerstörung der Gesamtheit jenes geistigen Fortschrittes, den die Bourgeoisie einst errungen hatte.

[183]

[50] Hugo von Hoffmannsthal, Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation, München 1927, S. 26.

KAPITEL V
Erkenntnistheoretische und soziologische Aspekte der Ideologie des deutschen Imperialismus

1. Zum Verhältnis von Ideologie und Philosophie

Unter Ideologie verstehen wir die Gesamtheit der gesellschaftlichen Anschauungen einer Klasse, damit die künstlerischen, philosophischen, religiösen, ästhetischen, moralischen, juristischen und politischen Anschauungen, denen sich die Lage und die Interessen dieser Klasse spiegeln. Damit nicht gemeint die jeweilig individuellen Anschauungen der einzelnen Mitglieder dieser Klasse, additiv zusammengefaßt. Die Ideologie bezeichnet gerade das Allgemeine dieser Anschauungen, insofern eben die allgemeinen Existenzbedingungen der Herrschaft, die Interessen dieser Klasse sich darin spiegeln. Dadurch erhalten diese Anschauungen einen inneren gesetzmäßigen Zusammenhang, der aus der objektiven Interessenkonstellation resultiert. Dieser prägt die verschiedenen Anschauungen in den jeweils besonderen ideologischen Formen des juristischen, religiösen usw. Bewußtseins, das eine gesellschaftliche Objektivität in spezifischen Gebilden – sowohl den Gestaltungen als politische Theorie, als Kunstwerk, religiöses Dogma und Kultordnung, als fixiertes Gesetz als auch den ihnen entsprechenden jeweils besonderen Organisations- und Institutionsbeziehungen usw. – findet. Doch genügt dies nicht, um die reale Ideologie zu fassen. Die bürgerliche Ideologie ist Herrschaftsideologie einer ausbeutenden Klasse. Ihre Herrschaftsfunktion übt sie gerade dadurch aus, daß sie solche Anschauungen, Normen usw. vermittelt, die ein Verhalten normieren und motivieren, das gerade den Bedingungen bürgerlicher Klassenherrschaft entspricht, ihr dient. Als herrschende Ideologie ist sie Ideologie der Unterordnung der von der Bourgeoisie beherrschten Klassen, denen sie die besonderen Interessen der Bourgeoisie, die besonderen Bedingungen der Herrschaft der Bourgeoisie als allgemeine Interessen und allgemeine Naturbedingungen des gesellschaftlichen Lebens schlechthin einredet. Es muß also die jeweils bestimmte Ideologie in ihrer spezifischen Eigenart nicht nur vom Klasseninhalt, sondern [184] zugleich von der spezifischen Herrschaftsfunktion bzw. ihrer spezifischen Rolle im Kampf und in den Wechselbeziehungen der Klassen her bestimmt werden. Die imperialistische Ideologie bedeutet z. B. völlige Unterordnung der von ihr beherrschten nichtmonopolistischen Klassen und Schichten unter das Diktat der Monopole. Die sozialistische Ideologie dagegen bedeutet, wenn sie als herrschende Ideologie in den Köpfen der Individuen nichtproletarischer Klassen und Schichten sich durchsetzt, nicht Fremdherrschaft, ebensowenig wie sie für das Proletariat Fremdherrschaft bedeutet, sondern ideelle Befreiung von der Unterordnung unter das Eigentum, unter die Schranken der Eigentümerideologie und Erweckung zu historischer Schöpfertätigkeit. Die imperialistische Ideologie prägt die Illusion der herrschenden Klasse über sich selbst als Norm für alle Gesellschaftsmitglieder – dem Anspruch nach. Die marxistisch-leninistische Ideologie ist die wissenschaftliche Erkenntnis von der Notwendigkeit und den Bedingungen der Befreiung des Proletariats und damit der ganzen Gesellschaft von Ausbeutung und Knechtschaft.

Ideologie darf selbst nicht als isoliertes und ruhendes Ding betrachtet werden oder als fixer Bestand abstrakter Theorie. In Wirklichkeit besteht sie als Ideologie nur im Prozeß ihrer gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion. Unmittelbar gesehen, entsteht sie als ideeller Ausdruck der materiellen Verhältnisse in der Klassengesellschaft, zugleich als Widerspiegelung des Allgemeinen einer Klasse – dessen, was deren Mitglieder eben zu Mitgliedern dieser Klasse im Gegensatz zu anderen Klassen und in einem spezifischen Verhältnis untereinander macht, in engem Zusammenhang mit und auf der Grundlage der – nicht recht glücklich – als „Klassenpsychologie“ bezeichneten Gesamtheit der Gefühle, Stimmungen, Erfahrungen, Alltagsmeinungen, Affekte und Illusionen wie Traditionen der Individuen der Klasse. Ihre Grundlage ist somit ein massenhafter emotionaler und rationaler Widerspiegelungsprozeß. Nun entsteht eine Ideologie nicht durch bloße Verallgemeinerung und Zusammenfassung der Meinungen der Mitglieder der Klasse. Sie nimmt diese auf, aber reflektiert die Gesamtbedingungen dieser Klasse im Verhältnis zur Gesamtgesellschaft in der jeweiligen Phase des Klassenkampfes; sie spiegelt diese in Fortführung der je vorgegebenen Tradition sowohl allgemeingedanklichen Art als auch unter dem besonderen Aspekt der ideologischen Arbeitsteilung, die ihrerseits die Verselbständigung der verschiedenen Sphären der gesellschaftlichen Arbeitsteilung in der

Klassengesellschaft voraussetzt. Denn die Ideologie wird formuliert, gewinnt objektive Gestalt durch die Tätigkeit der Intelligenz der Klasse. Diese Produktion ist die eigentliche Funktion der aktiv konzeptiv tätigen Intelligenz. Gerinnt Ideologie als Widerspiegelung so zu allge-[185]meiner Form, so wirkt sie wiederum zurück im lebendigen Prozeß, geht ein in den alltäglichen Bewußtseinsprozeß als normatives und erzieherisches Moment.

Nun ist dies Verhältnis von Ideologie und gesellschaftlicher Psychologie selbst nicht konstant, sondern muß für jede Klasse auf Grund der objektiven Bedingungen ihrer Ideologienbildung, entsprechend ihrer geschichtlichen Lage besonders bestimmt werden. Es ist hier zu unterscheiden zwischen ausgebeuteten und ausbeutenden, herrschenden und unterdrückten Klassen, sowie wiederum nach den spezifischen Besonderheiten ihrer Formierung, den spezifischen Bedingungen des Klassenkampfes u. a. Denken wir nur an die ganz spezifischen Bedingungen, unter denen für das Proletariat eine selbständige Ideologie entwickelt wurde, und zugleich an deren qualitativen Unterschied zu allen vorhergehenden Ideologien. Auf der anderen Seite sei nur daran erinnert, daß das beschriebene Krisenbewußtsein keineswegs schon die Ebene der theoretischen Verallgemeinerung erreicht, mindestens seinem Ausgangspunkt nach relativ unmittelbar die soziale Psychologie reflektiert – jedoch unter dem besonderen Aspekt des Spezialisten für Ideologie und Philosophie. Schließlich ist die Wirkung bestimmter Philosophen, wie Nietzsche, Spengler, Heidegger, Jaspers u. a., nur dadurch erklärbar, daß sie unklaren Stimmungen, Bestrebungen usw. einen „bewußten", objektiv formulierten Ausdruck gaben, sie dadurch philosophisch allgemein formulierten. Schließlich sei darauf hingewiesen, daß diese Stimmungen, Gefühle, Illusionen der Klasse einerseits spontan immer wieder lebendig neu produziert werden, daß sie aber schon traditionell durchdrungen sind von Ideologie, die zur veralltäglichten Gewohnheit, zum Vorurteil, zur gewohnten Lebensbewertung usw. geworden. Denken wir nur an die Rolle des Chauvinismus und Revanchismus. Solche Breitenwirkung der Ideologie macht die Wirkung der Spengler und Heidegger möglich, ja sie ermöglicht überhaupt erst deren Philosophie selbst: Sie knüpfen unmittelbar an jene an, sind erfüllt von ihnen. Sie sind ihnen nichts Äußerliches, auch nicht nur eine spezielle „fachliche" Tradition, sondern schon veralltäglichte Lebensillusion, von der sie beherrscht werden. Es fehlt noch die Geschichte der Philosophie, welche die undiskutierten, „selbstverständlichen" ideologischen Voraussetzungen des Philosophierens als besondere Frage untersucht.

Die Art und Methode, in der das gesellschaftliche Sein gespiegelt wird, hängt ebenso von dessen gegebener historischer materieller Struktur als auch von dem besonderen Klasseninteresse derjenigen Klasse ab, von deren Standpunkt aus es gespiegelt wird. Damit sind zugleich Bedingungen für das erkenntnistheoretische Wesen der Ideologie, ihren Wahrheitsgehalt gegeben.

[186] Die Bedingungen der Herrschaft des Monopolkapitals fordern ein mystifiziertes, verkehrtes Bewußtsein, eine verkehrte Widerspiegelung. Diese Mystifikation ist selbst nicht Produkt der Willkür. Sie erwächst aus den allgemeinen Bedingungen der bürgerlichen Ideologie, resultiert aus der objektiven Erscheinungsweise der kapitalistischen Produktionsverhältnisse für die Produktionsagenten, modifiziert durch die Herausbildung des Monopolkapitals. Diese Erscheinungsweise ist – entsprechend dem Charakter kapitalistischer Verhältnisse – selbst objektives Element, das aus der tagtäglichen Praxis der Warenproduktion und des Warentausches entspringt. Doch daß diese Erscheinungsweise in ihrer Unmittelbarkeit fixiert wird und dementsprechend die Grundform der bürgerlichen Ideologie bestimmt, ist vom Klasseninteresse bestimmt, das den Erkenntnisprozeß deformiert, an der Oberfläche fixiert, das Erkenntnisinteresse in Herrschaftsapologetik pervertiert.

Nun ist die besondere Rolle der Philosophie im Rahmen der Ideologie selbst historisch zu bestimmen, da sie von Tradition, Entwicklungsetappe und Klassencharakter abhängig, durch das variable Verhältnis der verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins zueinander bedingt ist. Zum Beispiel stellt für die marxistisch-leninistische Ideologie der dialektische und historische Materialismus die allgemeine weltanschauliche theoretische und methodologische Grundlage dar. Er ist eine wissenschaftliche Ideologie, welche die Religion ausschließt. Er ist zugleich auch für die Kunst die allgemeine weltanschauliche Grundlage, die in ihr, gerade in ihrer Spezifik wirksam wird, wobei diese Spezifik sich aus dem je besonderen Gegenstand, den besonderen Beziehungen zum Gegenstand und der daraus resultierenden Form seiner Aneignung ergibt.

Die bürgerliche Ideologie entbehrt dieser Einheitlichkeit. Die gesellschaftlichen Anschauungen der Bourgeoisie konnten niemals auf die religiöse Form der phantastischen Widerspiegelung verzichten. Innerhalb der imperialistischen Ideologie als der Ideologie des sterbenden Kapitalismus wird die bürgerliche Emanzipation von der Religion, die bürgerliche Aufklärung zurückgenommen, ohne daß deren Resultate wirklich aufgehoben werden können. Sie drängt auf religiöse Widerspiegelung, ohne die alltägliche Destruktion der Religion beseitigen zu können. Ihre innere Widersprüchlichkeit bezieht sich jedoch nicht allein auf die Formen der Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins – innerhalb derer besteht selbst keine Einheitlichkeit. Es gibt dementsprechend keine bestimmte Religion und keine Philosophie, die als *die* Grundlage der bürgerlichen Ideologie in weltanschaulicher und methodologischer Beziehung anzusprechen wäre. Dem widerspricht schon die für den Kapitalismus charakteristische Verselbständigung der verschie-[187]denen Sphären der Ideologie gegeneinander als Resultat der kapitalistischen Arbeitsteilung. Dem widerspricht nicht, daß von bestimmten partiellen Seiten dieser Ideologie totale weltanschauliche Ansprüche erhoben werden: die Verabsolutierungstendenzen reichen von der „biologischen" Weltanschauung bis hin zur „künstlerischen", wobei jeder dieser Versuche notwendig scheitern, auch in sich eklektisch und inkonsequent bleiben muß.

So setzt sich die gesetzmäßige Einheitlichkeit der bürgerlichen Ideologie – erwachsend aus Klasseninhalt und Funktion in der geschichtlichen Etappe des Klassenkampfes – nicht nur in den verschiedenen ideologischen Formen, zugleich in der Anarchie der verschiedenen Richtungen, Bestrebungen und Tendenzen innerhalb dieser Formen durch. Diese sind dabei traditionell vorgegeben, historisch überliefert und werden weiterentwickelt. Der Konkurrenzkampf innerhalb der Bourgeoisie findet hier seine geistige Reproduktion. Zugleich wirkt stabilisierend in bezug auf Anarchie und Eklektizismus gerade die vereinheitlichende Tendenz der imperialistischen Ideologie, demagogisch an Ideen und Vorstellungstraditionen der vom Monopolkapital unterdrückten Klassen und Schichten anknüpfen zu müssen.

Dies vorausgesetzt, fungiert die bürgerliche Philosophie als die eigentliche theoretische Werkstatt für die Entwicklung, Ausarbeitung und Begründung der allgemeinsten weltanschaulichen Konzeptionen in methodologischer wie theoretischer Hinsicht. Dabei impliziert die weltanschauliche Fragestellung die Grundlegung der gesellschaftlich-historischen Konzeptionen.

Das besagt nicht, daß die staatlich angestellten Berufsphilosophen die eigentlichen Konzeptionsbildner sind. Das kann, muß aber nicht der Fall sein.

Zugleich ist die religiöse Weltanschauung tradiiert und vorgegeben. Das philosophische Geschäft besteht dann in ihrer Begründung, theoretisch-argumentierenden Ausarbeitung wie in der philosophischen Hinführung zu ihr, und es ist sekundär, ob diese Betätigung von Berufsphilosophen oder Theologen betrieben wird. Natürlich wirkt die Philosophie nicht oder nur sehr begrenzt unmittelbar in die Breite. Sie erscheint als Fachdisziplin einer esoterischen Elite, arbeitsteilig spezialisiert und akademisch institutionalisiert. Dennoch sind den gesellschaftlichen Anschauungen philosophische Anschauungen und Methoden immanent, werden von ihnen gefordert. Was dann breitenwirksam ist, ist in der Regel durch verschiedene Vermittlungen gelaufen, über den Apparat der Meinungs- und Kulturindustrie. Aber mag auch der äußerliche Anschein oft wenig Gemeinsamkeit zeigen zwischen subtilen erkenntnistheoretischen Untersuchungen und politischen Tagesparolen: Auch der Tagesparole ist Philosophie in bestimmter Beziehung immanent, wobei der Zusammenhang zwischen der Philosophie als besonderer ideologischer [188] Form und der politischen Parole keineswegs nur eine äußerliche Parallelität darstellt. Denken wir z. B. nur an den Zusammenhang, der besteht zwischen der intellektuell hochgespielten, „feinsinnigen" und ästhetisch so anspruchsvollen Demontage des bürgerlichen Humanismus, die in der Linie von Nietzsche, Klages, Spengler, Jünger usw. geleistet wurde und zur Vergötzung des unmittelbaren Lebens und Erlebens, des gewaltsamen militanten Kraftaktes bis zur faszinierten Beschwörung „bluthaft-chthonischer" Phantasiemächte führte auf der einen Seite und der hitlerfaschistischen Demagogie von der Stimme des Blutes, die das Sprechen der Vernunft liquidierte, andererseits. Beide Erscheinungen sind Produkt der durch die kapitalistische Praxis erzeugten Demontage der bürgerlich-humanistischen Ideale, der moralischen Depravierung und Bestialisierung: Aber der ästhetische Barbarismus antizipierte den politischen, er verschaffte ihm das

weltanschaulich gute Gewissen, er schuf die Voraussetzung seiner Deklarierung als allgemeines Programm, gestattete die offizielle Beseitigung hemmender Heuchelei.

Gewiß reflektiert der Rassismus Nietzsches die vorhandene nationale, koloniale und soziale Unterdrückung des 19. Jahrhunderts. Aber indem er – mit ähnlich gerichteten Ideologen – im Gegensatz zur liberal und demokratisch gestimmten bürgerlichen Ideologie die Teilung der Menschen in Herren- und Sklavenrasse verkündete, nahm er das Programm der brutalsten, offensten imperialistischen Unterdrückung vorweg – er erzeugte sie nicht, sondern sprach die noch verhüllte Tendenz zu ihr hin offen aus, brachte sie auf eine philosophisch legitime Formel, verhalf ihr als ideologischer Bestrebung zur Philosophischen, das heißt weltanschaulich allgemeinen Form und erleichterte damit die praktische Durchsetzung selbst.

Innerhalb der Entwicklung der bürgerlichen Philosophie hat die vorwärtstreibende, konzeptionsbildende und in diesem Sinne „produktive“ Linie eine antizipierende Funktion: Sie nimmt nicht nur spätere Breitenwirkungen vorweg, sondern entwickelt Verhaltensweisen, Normen, Krisenempfindungen früher, als sie akut, „gewöhnlich“ und herrschend werden, sie ist den Keimen späterer Entwicklungen innerhalb der Bourgeoisie eher zugewandt, als die offizielle Klassenmentalität dies zugibt. Es ist kein Zufall, daß jene Philosophen, die weltanschauliche Formulierer von Konjunkturillusionen in den Konjunkturphasen waren, schnell vergessen wurden und – über ihre unmittelbare Festrednerfähigkeit hinaus – wirkungslos bleiben gegenüber den eigentlichen Philosophen der „Krise“, deren Tätigkeit eine kontinuierliche Linie der Entwicklung darstellt. Das besagt zugleich, daß die konzeptiven bürgerlichen Philosophen ernst genommen werden müssen – als diejenigen, die die künftige Praxis programmieren. Doch dieses Programmierer unterliegt der Ohnmacht der Spontaneität. Die Denker vermögen nicht die gesell-[189]schaftlichen Resultate ihres Denkens vorauszusehen, können nicht die Verwirklichung dessen, was sie erspürt, voraussagen, weil das keimhaft von Ihnen Aufgenommene selbst schon mit verkehrtem Bewußtsein gespiegelt wird. Sie sind wichtig, weil sie künftige Tendenzen der bürgerlichen Ideologie und Klassenpraxis, deren jeweils gegenwärtige Probleme und Tendenzen sie aufnehmen, antizipieren.

Beispielhaft dafür ist wieder Nietzsche. Wohl war er seinerzeit ein Außenseiter. Doch hat er sehr genau den Widerspruch zwischen bürgerlichen Aufstiegsillusionen und der Moral und den praktischen Bedürfnissen des zum Kampf um ein Weltreich sich anschickenden Großkapitals gespürt, er hat die in der kapitalistischen Praxis selbst liegende Barbarei als große Gesundheit gefeiert und von moralischen Hemmungen zu befreien gesucht, die jene praktisch in den imperialistischen Kriegen, im weißen Terror der Bürgerkriege, schließlich im Faschismus über Bord warfen. Was an Nietzsche den Zeitgenossen als kranke Phantasie erschien, war Vorwegnahme der Bestialität des Imperialismus, die Konsequenz der Tendenzen, die er spürte und in „ästhetischer“ Unschuld verkündete.

Diese antizipierende Funktion der Philosophie erwächst aus ihrem Widerspiegelungscharakter. Denn ihre allgemeinen Gedanken reproduzieren – wenn auch auf den Kopf gestellt – die allgemeinen materiellen Verhältnisse im ideellen Ausdruck unter dem besonderen Aspekt des bourgeoisen Klassenstandpunktes. Dieser ist schon den ideologisch-theoretischen Voraussetzungen, allgemeinen Konzeptionen, Denkmodellen und Normen immanent.

Die jeweilige Lösung der spontan erfahrenen und philosophisch ausgedrückten „Krise“ geschieht nun in einer Richtung, die in den allgenfeinen Zügen der imperialistischen Ideologie vorgezeichnet ist: in der allgemeinen Struktur der vom Warenfetischismus bestimmten bürgerlichen Ideologie, in der besonderen Zuspitzung im Schematismus der imperialistischen Ideologie, der Wendung zur „Reaktion auf der ganzen Linie“, in der spezifischen Form der Verkehrung und Mystifikation und in der Richtung der Mobilisierung, für welche die philosophische Motivierung geliefert wird.

Insofern die „Krise“ nicht Durchgangspunkt zur wirklichen Kritik am Imperialismus und Kapitalismus wird, sondern unmittelbarer Ausgangspunkt, erscheint als Resultat eine Philosophie, die voll in den Rahmen der Mobilisierungsideologie hineinpaßt. Daß sie „hineinpasse“, ist zu mechanistisch formuliert, denn jene ist ja nicht als äußeres Gefäß vorgegeben, sondern wird in bezug auf ihre weltanschaulich-philosophische Seite gerade von hier aus entwickelt. Die „Lösung“ erfolgt von den

gegebenen Voraussetzun-[190]gen her unter dem Aspekt ihrer Stabilisierung und Entfaltung, reflektiert die allgemeinen sozialen Verhältnisse in der verkehrten Widerspiegelung und drängt auf eine Aktivität, die nur, in Richtung der Betätigung der Interessen der herrschenden Klasse konkreten Inhalt erhalten kann.

Es ist deshalb nicht nur eine äußerliche Parallelität, sondern Ausdruck der spontan wirksamen Gesetzmäßigkeit, daß die weltanschaulich-konzeptiven Philosophien in der Regel eng verbunden waren und sind mit der imperialistischen Politik antidemokratischer, antiliberaler, konservativer und faschistischer Richtung. Es ist ebenso kein Zufall, daß den Illusionen der liberalen Methode die wissenschaftsmethodologisch-formalistische Fragestellung, der weltanschauliche Relativismus entspricht, daß gerade in dieser Richtung jedoch die Tendenzen der Zersetzung und Relativierung der liberal-demokratischen Illusionen dominieren und – dafür bietet die Geschichte genügend Beispiele – von hier aus die geistige Entwaffnung gegenüber den faschistischen u. ä. durchgeführt wird: typisch dafür sind – auf jeweils verschiedener Ebene – Karl Mannheim, Alfred Weber und Karl Jaspers am Vorabend des Hitlerfaschismus. Hier wird die zum Faschismus treibende Funktion des Antikommunismus ablesbar: im Extremfalle an Jaspers' späterer philosophischer Begründung der atomaren Aufrüstung Westdeutschlands. Es entspricht deshalb auch durchaus dieser Grundtendenz, daß die konservativ-nationalistische Hochschulphilosophie in ihren mancherlei Spielarten ohne wesentliche Wandlung kontinuierlich von der Weimarer Republik über den Hitlerfaschismus bis zum Bonner Regime dominierte: die „Säuberungen" 1933 betrafen Demokraten und Juden, die jedoch nicht dominierend wirkten. Nach 1945 zeigte sich in Westdeutschland keine wesentliche Wandlung – wenn wir vom Übergang vom nazistisch zum klerikal orientierten Philosophieren bei personeller Kontinuität absehen. Einige Philosophen, die sich allzu eng als Nazipropagandisten betätigt, traten zeitweilig in den Hintergrund. Über den Kampf gegen den Marxismus-Leninismus ward die Wendung dann zur erneuten, wenn auch unter veränderten Bedingungen vorangetriebenen Mobilisierungsphilosophie vollzogen.

Ob nun hochschulgebunden oder nicht, die Philosophen, die repräsentativ für die Linie des weltanschaulich-inhaltlich konzeptiven Philosophierens sind, standen und stehen überwiegend auf der „rechten" Seite der Skala der Fraktionen bürgerlicher Politik: das gilt von Nietzsche und Spengler, von Heidegger und Jaspers, von Freyer und Gehlen, von den Vertretern der Scholastik wie von den Hofphilosophen des Hitlerfaschismus Bäumler, Krieck usw., das gilt von Keyserling und Jung, Eibl und Dempf, das gilt vor allem für die Linie der „Deutschen Philosophischen Gesellschaft", die 1917 gegründet wurde als Verband des Kampfes gegen „undeutsche" Philo-[191]sophie. Die methodologischen Konzeptionen der Dilthey und Husserl wurden erst hier fruchtbar. Es ist kein Zufall, daß auf dieser rechten Seite diejenigen Philosophen standen, die über den Neukantianismus in Richtung auf den objektiven Idealismus – so Cohen und Natorp zur Zeit des ersten Weltkrieges –, in Richtung auf den Irrationalismus – so Rickert – oder in Richtung auf den Neuhegelianismus hinausgingen. Letzteres gilt für Glockner besonders.

Als Beweis kann nicht nur der Beitrag an handfest imperialistischer Propaganda dienen – von Simmel bis Wundt, von den Obengenannten bis zu Rothacker, Haering, Heimsoeth u. a.; der tiefere Zusammenhang besteht eben darin, daß es sich nicht um ein äußerliches Nebeneinander von politischer Gesinnung und philosophischer Position handelt – ein solches Nebeneinander ist typisch für Haeckel als Vertreter des naturwissenschaftlichen Materialismus –, sondern daß in der weltanschaulichen konzeptiven Entwicklung mit ihrer Gesamttendenz zur Religion, zum Mystizismus usw. genau den immanenten Bedürfnissen der imperialistischen Konzeptionsbildung entsprochen wird, daß das Abschwören der liberalen Illusionen – ohne deren bourgeoise Voraussetzungen anzutasten – eben die Produktion faschistischer Illusionen zur sachlichen Konsequenz hat. Der Zusammenhang liegt darin, daß spontan die materiellen Bedingungen der imperialistischen Klassenherrschaft als Bedingungen der ideologischen Konzeptionsbildung wirken, in dieser sich gesetzmäßig durchsetzen, in der Produktion der phantastischen philosophischen Widerspiegelung zum Zwecke der Lösung der anhebenden und akuten allgemeinen und ideologischen Krise der Bourgeoisie.

Die Wendung zur Religion in der bürgerlichen Philosophie vollzieht sich innerhalb ihrer spezifischen Weise weltanschaulicher Verallgemeinerung, die darin besteht, daß der besondere Interessen- und

Erfahrungshorizont der Bourgeoisie allgemein gesetzt, die Existenzbedingungen ihrer Herrschaft als ideale Bedingungen abstrakt gespiegelt werden und in dieser Spiegelung den Charakter des Normativen und Normalen, Ewigen und Natürlichen erhalten. So erscheint ihre Herrschaftsordnung, eine relative und geschichtlich vergängliche, als Norm der Weltordnung, deren drohendes Ende als Weltuntergang, ihre soziale Psychologie als normatives Bild des Menschen schlechthin verallgemeinert. Das notwendig unkritische Verhältnis zu den Grundlagen der eigenen Klassenherrschaft läßt deren Historizität hinter scheinbarer Natürlichkeit verschwinden, deren Krise als Menschheitskrise, den Kampf gegen die bürgerliche Ordnung als Aufstand gegen eine ewige Ordnung – gleich wie diese begründet wird – erscheinen. Daraus erwächst ihre spezifische Demagogie und die weltanschauliche Form des Herrschafts-[192]anspruches der Bourgeoisie. Die Unterordnung unter ihre Herrschaft erscheint als Unterordnung unter die Ordnung Gottes, der Natur usw., die Unterordnung unter die. Gedanken ihrer Herrschaft als Unterordnung unter allgemeine „Wahrheit“: So malt sich das Bild einer Selbstinterpretation, die den Gang der bürgerlichen Gesellschaft erst in der Weise des Ganges der Sterne, ihren Untergang aber als Apokalypse ausgestaltet. Daraus ergibt sich die spezifische Demagogie: Die Akzeptierung bürgerlicher Philosophie .als angeblich allgemeiner klassenloser Wahrheit integriert ideologisch in den Herrschaftsbereich des Kapitals. Die Vielfalt bürgerlicher Philosophien, welche deren allgemeine Struktur verdeckt, gewinnt in diesem Zusammenhang die Funktion, auf verschiedenen Wegen, die jeweils an bestimmte Traditionen und Erfahrungsinhalte anknüpfen, zum letztlich gleichen Ziele zu führen.

Darin bewährt sich die spezifische Überbaufunktion der bürgerlichen Philosophie: Weil der besondere Klasseninhalt in der Hülle des Allgemeinen, Allgemeinverbindlichen, jeden gleichsam in klassenloser Vereinzelung unmittelbar Angehenden erscheint, kann er als allgemein und herrschend durchgesetzt werden. Diese Funktion wird dadurch erfüllt, daß die Philosophie solche Weltanschauungen, Konzeptionen des Zeit-, Gesellschafts- und Selbstverständnisses und solche Haltungen entwickelt, die ein Handeln zu lenken vermögen, das die materiellen Grundlagen des Kapitalismus nicht tangiert, sie duldet, hinnimmt, ihnen sich anpaßt, schließlich aggressiv verteidigt unter dem Aspekt nicht der Verteidigung der besonderen sozialen und politischen Herrschaftsordnung einer eng begrenzten Klasse, sondern einer in irgendeiner Weise zu bejahenden allgemeinen Ordnung überhaupt: mag diese nun gegenüber konkurrierenden Imperialismen einen nationalen Anstrich, gegenüber dem sozialistischen Weltsystem einen abendländischen oder christlichen erhalten, gegenüber den inneren revolutionären Kräften als Naturordnung schlechthin erscheinen.

Der Widerspruch zur Grundgesetzmäßigkeit unserer Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus, die Verteidigung des sterbenden Kapitalismus unter den besonders zugespitzten Bedingungen des deutschen Imperialismus bestimmt die Besonderheit der deutschen Philosophie unseres Jahrhunderts.

Sie unterliegt damit der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der bürgerlichen Ideologie in unserer Epoche. Im folgenden sei versucht, unter erkenntnistheoretischem Aspekt einige allgemeine Wesenszüge dieser Ideologie zu bestimmen.

[193]

2. Allgemeine Grundzüge

Mit dem Übergang zum Monopolkapitalismus und Imperialismus vollzog die Bourgeoisie auch eine ideologische Schwenkung: Verhältnismäßig gleichzeitig in den imperialistischen Hauptländern entwickelte sie eine spezifisch imperialistische Ideologie.[1] Diese fungierte und fungiert als ideologisches Herrschaftsmittel, als Apologetik der Politik des Finanzkapitals, sie spiegelt seine Bestrebungen und formuliert seine konzeptiven Anschauungen.

[1] Vgl. A. S. Jerussalimski, Die Außenpolitik und Diplomatie des deutschen Imperialismus Ende des 19. Jahrhunderts, Berlin 1954, S. 68 ff.

In Deutschland zeichnete sich dieser Übergang am sinnfälligsten ab in der Entwicklung und Tätigkeit des Alldeutschen Verbandes, der wichtigsten Propagandaorganisation des Monopolkapitals[2], in der zunehmenden Verbreitung seiner Ideologie, sowie in der analogen offiziellen Reichsideologie der Wendung zur „Weltpolitik", die am brutalsten in Wilhelms II. Reden dargelegt wurde. Diese Aggressionsideologie des preußisch-deutschen Imperialismus und Militarismus ward genährt von der Tradition der chauvinistischen konservativ-militaristischen Ideologie eines germanisch-christlichen Reiches, von deren konterrevolutionärer antisozialistischer und antidemokratischer Programmatik, beides häufig in der Vulgärform des Antisemitismus zusammenfassend, und von dem damit verbundenen Kult der militärischen Gewalt und des Staates als expansiver Militärmaschinerie. Diese Tradition verschmolz in der alldeutschen Ideologie mit den aggressiv-imperialistischen, demagogisch bestimmte antikapitalistische Stimmungen auffangenden und umbiegenden Ideen von der Weltsendung Deutschlands, der historischen Mission des Germanentums, der alleinigen Herrschaftsmission germanisch-arischer Herrenrasse gegenüber den minderwertigen Rassen und einer geopolitisch begründeten Notwendigkeit der imperialistischen Expansion und Kolonialpolitik.

Die historisch rückständige politische Ordnung in Deutschland wird in dieser Ideologie zum Verdienst germanischer Besonderheit einer „organischen" Ordnung, die verspielte bürgerliche Revolution aus einem Mangel zur geschichtlichen Leistung, die siegreiche bürgerliche Revolution des westlichen Erbfeindes aber zum Zeichen seiner Minderwertigkeit. So schlagen die feudalen in großbürgerliche Wertungen um. Als Konsequenz aller dieser Ideen erscheint hinsichtlich der inneren Ordnung die militaristische, vom Kaiser repräsentierte, ständisch verbrämte Diktatur, hinsichtlich der äußeren Politik aber der Krieg – als immanentes und auch ausgesprochenes, ja die [194] Völkerausrottung schon einbegreifendes Ziel. Das wurde von den Class und Chamberlain, den Woltmann und Lagarde, den Bley und Bartels, in der offiziellen Presse- oder in Propagandaschriften und dicken Bänden, von Kanzeln und Kathedern gefordert, gepredigt, suggeriert – in unterschiedlicher Weise und Stoßrichtung, diplomatisch oder brutal, völkisch-sektiererisch oder pangermanistisch-imperialistisch, romantisierend oder pseudonaturwissenschaftlich verbrämt, als Rechtsanspruch der „deutschen Seele" oder „deutschen Blutes", „deutscher Arbeit" oder Waffen, deutscher Vergangenheit und Zukunft. Heinrich Mann hat im „Untertan" den Träger dieser Ideologie plastisch genug gezeichnet. Weltweite Herrschaftsansprüche eines hypertrophen Chauvinismus als Quasirechte, deren Nichterfüllung Unrecht sei, deren Erfüllung Gewalt und Unterdrückung rechtfertige, zumal sie alle inneren Übel heile – das kennzeichnet die Ideologie der Kriegsvorbereitung in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg auf der allgemeineren Grundlage der durch die ganze offizielle Erziehungsapparatur und Tradition eingebleuten untertänigen kaisertreuen Gesinnungsnorm.

Im Jahre 1905 schrieb triumphierend der konservative bürgerliche Historiker Erich Marcks über die „imperialistische Idee der Gegenwart": „Der Bruch mit dem liberalen Weltalter ist augenscheinlich: Überall ist der alte Liberalismus, der Prediger der freien Bewegung, der Harmonie der Interessen, der Beschränkung der Staatsgewalt mitsamt den moralisch-politischen Idealen und Dogmen, an die er so innig glaubte, zurückgeworfen worden. Die Welt ist härter, kriegerischer, eben ausschließlicher geworden ..."[3] Und Marcks begrüßt als Ideologe eben diesen Imperialismus, die „große und weitausschauende Machtpolitik", feiert den Imperialismus, dessen ökonomisches Wesen ihm verborgen ist, als „starken Erzieher", als „Sturmfahne" und verkündet die Zeichen des kommenden Kampfes der Staaten. Er begrüßt diesen als Völkerkampf, der schon immer „Leben und Energie bedeutet" habe, als den großen „Schöpfer".

Imperialistische Ideen entstanden und verbreiteten sich in all jenen Hauptzentren der kapitalistischen Ordnung, in denen gesetzmäßig der Übergang vom Kapitalismus der freien Konkurrenz zum Monopolkapitalismus sich vollzog. Die Finanzoligarchie bedurfte einer Kampfideologie, die ihren Bedürfnissen in der neuen Epoche entsprach, einer Epoche, die nicht mehr den relativ friedlichen Charakter

[2] Vgl. Jürgen Kuczynski, Propagandaorganisationen des Monopolkapitals. Studien zur Geschichte des deutschen Imperialismus, I, II, Berlin 1950.
[3] Erich Marcks, Die imperialistische Idee der Gegenwart, in: Erich Marcks, Männer und Zeiten, Leipzig 1918, Bd. II, S. 233.

der vorhergehenden besaß, sondern einen sprunghaften, katastrophenreichen, alle Widersprüche bis zu gewaltsamen Kataklysmen zuspitzenden Charakter annahm. Es verschärfte sich der Kampf [195] der imperialistischen Mächte um die Absatzmärkte, Kapitalanlagesphären, Rohstoffe und Arbeitskräfte. Er entbrannte als Kampf um die Neuaufteilung der schon aufgeteilten Erde, als Kampf um die Weltherrschaft. Der Weltkrieg reifte heran.

Die Triebkraft dieser Entwicklung liegt in der Ökonomie. Die Konzentration der Produktion in riesenhaften Betrieben trieb die Vergesellschaftung der Arbeit sprunghaft voran, steigerte zugleich den Widerspruch zwischen dem gesellschaftlichen Charakter der Arbeit und privater Aneignung, zumal auf Seiten des Kapitals durch den Zentralisations- und Konzentrationsprozeß das Monopolkapital entstand, durch Verschmelzung von Industrie- und Bankkapital die Finanzoligarchie gebildet wurde und immer riesenhaftere Kapitalmengen in immer weniger Händen sich vereinigten. Der Kapitalismus erreichte sein letztes und höchstes Stadium, in dem sich alle Widersprüche extrem zuspitzen: der Grundwiderspruch, daraus abgeleitet die Widersprüche zwischen Kapital und Arbeit, zwischen den ausgebeuteten, unterdrückten Nationen der kolonialen und abhängigen Länder zu den imperialistischen Mächten sowie zwischen diesen selbst. Diese Widersprüche machen, daß der Kapitalismus mit der sozialistischen Revolution schwanger geht. Der Imperialismus ist ihr historischer Vorabend.

Deshalb bestimmt die Zuspitzung des Konkurrenzkampfes der imperialistischen Mächte um die Weltherrschaft keineswegs allein den Charakter ihrer Ideologie. Diese spiegelt vielmehr die objektive historische Position des Finanzkapitals, sie spiegelt den Kapitalismus am Vorabend der sozialistischen Revolution und ist eine Waffe der Selbsterhaltung der imperialistischen Klassenherrschaft. Von Anfang an extrem antikommunistisch und konterrevolutionär, wird diese Seite nach Ausbruch der allgemeinen Krise zum bestimmenden, in deren zweiter Etappe zum absolut dominierenden Inhalt. Der Messianismus, zu dem der kläglich zusammengebrochene Mythos vom amerikanischen Jahrhundert gehört, erhielt so im Laufe der fortschreitenden Krise des Imperialismus und der siegreich voranschreitenden sozialistischen Revolution sowie der kolonialen Befreiungsrevolutionen immer mehr diesen konterrevolutionären, abenteuerlich-perspektivlosen Inhalt. Es sind die gleichen Triebkräfte, die nicht allein gegen Konkurrenten gleicher Art, sondern gegen ihre eigene Aufhebung und ihren historischen Untergang die aggressive Mission postulieren.

So erwächst die Ideologie der Finanzoligarchie aus einem Klasseninteresse, das Negation der historischen Gesetzmäßigkeit des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus ist, Negation der Befreiung der Produktivkräfte der Gesellschaft, deren wesentlichste die Arbeiterklasse selbst ist, von aller Knechtung und Fesselung, wobei diese Negation sich sowohl auf die im [196] eigenen Lande unvermeidlich erwachende revolutionäre Bewegung als auch auf die internationale Bewegung der sozialistischen Völkerbefreiung bezieht.

Nun entwickelten die verschiedenen imperialistischen Zentren verschiedene konkrete Ideologien – entsprechend ihrer besonderen Lage und Tradition, ihren inneren und äußeren Entwicklungsbedingungen und ihrer historischen Situation. Die Ideologie des deutschen Imperialismus spiegelt in ihren verschiedenen Entwicklungsphasen sowohl dessen historische Rückständigkeit – das Scheitern der bürgerlichen Revolution, das Bündnis zwischen Großbourgeoisie und Junkertum – als auch dessen „Jugend“, als er in eine bereits aufgeteilte Welt eindrang, sie spiegelt sein Scheitern im Kampf um die Neuaufteilung der Welt im Revanchismus, sie spiegelt dann nach 1917 seine Rolle als Stoßtrupp der internationalen imperialistischen Reaktion im extremen Antikommunismus und Kosmopolitismus, wobei letzterer zugleich die wachsende Verflechtung des internationalen Finanzkapitals zum Ausdruck bringt. Die besondere historische Lage des deutschen Imperialismus läßt ihn sowohl besonders extrem die imperialistische Ideologie herausbilden als auch besonders früh die Züge der ideologischen Krise der Bourgeoisie entwickeln.

Im folgenden soll versucht werden, einige aus der historischen und sozialen Position des Imperialismus erwachsende allgemeine strukturelle Grundzüge und gesetzmäßige Entwicklungstendenzen seiner Ideologie, die ja ihrerseits wiederum in verschiedenen Ideologien ihre besondere Ausprägung erfahren, unter erkenntnistheoretischem Aspekt zu bestimmen.

Die Grundzüge der imperialistischen Ideologie hat in Deutschland als erster Rudolf Hilferding in seinem 1905 abgeschlossenen und 1909 erschienenen Buch „Das Finanzkapital“ systematisch zu entwickeln versucht. Trotz seiner bekannten Schwächen und des späteren Renegatentums Hilferdings stellt es eine bedeutende Leistung dar.

Hilferding charakterisiert die neuen Züge der Ideologie des Finanzkapitals in folgender Weise:

Zunächst stellt er den Gegensatz der neuen Ideologie zur liberalen in den Vordergrund: „Diese Ideologie ist aber der des Liberalismus völlig entgegengesetzt; das Finanzkapital will nicht Freiheit, sondern Herrschaft; es hat keinen Sinn für die Selbständigkeit des Einzelkapitalisten, sondern verlangt seine Bindung; es verabscheut die Anarchie der Konkurrenz und will die Organisation, freilich nur, um auf immer höherer Stufenleiter die Konkurrenz aufnehmen zu können ...

Es braucht einen politisch mächtigen Staat, der in seiner Handelspolitik nicht auf die entgegengesetzten Interessen anderer Mächte Rücksicht zu neh-[197]men braucht ... Einen Staat, der überall in der Welt eingreifen kann, um die ganze Welt in Anlagesphären für sein Finanzkapital verwandeln ..., um Expansionspolitik treiben und neue Kolonien sich einverleiben zu können ..., so wird die Machtpolitik ohne jede Schranke zur Forderung des Finanzkapitalismus.“[4]

Hilferding führt nun aus: „Das Verlangen nach Expansionspolitik aber revolutioniert auch die ganze Weltanschauung des Bürgertums.“[5] Das Finanzkapital „hält nichts von der Harmonie der kapitalistischen Interessen, sondern weiß, daß der Konkurrenzkampf immer mehr zu einem politischen Machtkampf wird. Das Friedensideal verblaßt, an Stelle der Idee der Humanität tritt das ideal der Größe und Macht des Staates.“[6]

Er charakterisiert dann „jene ... Umbiegung des nationalen Gedankens, der nicht mehr das Recht jeder Nation auf Selbstbestimmung und Unabhängigkeit anerkennt und der nicht mehr Ausdruck ist des demokratischen Glaubenssatzes von der Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt, auf nationalem Maßstab.“[7] „Als Ideal erscheint es jetzt, der eigenen Nation die Herrschaft über die Welt zu sichern, ein Streben, ebenso unbegrenzt wie das Profitstreben des Kapitals, dem es entsprang ...“[8] „Da die Unterwerfung fremder Nationen auf Gewalt, also auf sehr natürlichem Wege vor sich geht, scheint die herrschende Nation diese Herrschaft ihren besonderen natürlichen Eigenschaften zu verdanken, also ihren Rasseeigenschaften. In der Rassenideologie ersteht so eine naturwissenschaftlich verkleidete Begründung des Machtstrebens des Finanzkapitals ... An die Stelle des demokratischen Gleichheitsideals ist ein oligarchisches Herrschaftsideal getreten.

Umfaßt aber dieses Ideal auf dem Gebiet der auswärtigen Politik scheinbar die ganze Nation, so schlägt es auf dem Gebiet der inneren Politik in die Betonung des Herrenstandpunktes gegenüber der Arbeiterklasse um.“[9]

Hilferding weist auf die Desillusionierung und den Zynismus gegenüber den „verblichenen Idealen“[10] hin, die Abwertung der „Humanitätsduselei“, des Gerechtigkeitsideals als schöner Traum usw. und zeigt mit seinen Mitteln den Widerspruch: „Er (der Imperialist – *W. H.*) ist nüchtern bei der Abwägung des realen Widerstreits kapitalistischer Interessen, und er begreift [198] die ganze innere Politik als Geschäft miteinander kämpfender, aber auch miteinander sich vereinigender kapitalistischer Syndikate. Aber er wird hinreißend und berauschend, wenn er sein eigenes Ideal enthüllt ...

Mit harten klaren Augen blickt er auf das Gemenge der Völker und erblickt über ihnen allen die eigene Nation. Sie ist wirklich, sie lebt in dem mächtigen, immer mächtiger werdenden Staate ... Die Hingabe des Einzelinteresses an ein höheres Allgemeininteresse das die Bedingung jeder lebensfähigen sozialen

[4] Rudolf Hilferding, Das Finanzkapital, Berlin 1947, S. 462 f.
[5] Ebenda, S. 463.
[6] Ebenda, S. 464.
[7] Ebenda.
[8] Ebenda.
[9] Ebenda, S. 464 f.
[10] Ebenda, S. 465.

Ideologie ausmacht, ist damit gewonnen, der volksfremde Staat und die Nation selbst zu einer Einheit verbunden und die nationale Idee als Triebkraft in den Dienst der Politik gestellt. Die Klassengegensätze sind verschwunden und aufgehoben in dem Dienst an der Gesamtheit. An Stelle des für die Besitzenden ausweglosen gefährlichen Kampfes der Klassen ist die gemeinsame Aktion der zum Ziele nationaler Größe Vereinten Nation getreten."[11] „So setzt der Imperialismus diese Auflösung aller Illusionen nur, um selbst eine neue und größere zu wecken."[12]

Soweit Hilferding. Er hat das wissenschaftliche Verdienst, die allgemeinen Zuge der imperialistischen Ideologie aus deren Ökonomik systematisch abzuleiten versucht zu haben. Allerdings mit jenen Grenzen, die schon sein damaliges Werk zeigte. Wie er dort die Produktionssphäre vernachlässigt, die Konzentration der Produktion in ihrer bestimmenden Bedeutung unterschätzt und die Zirkulationssphäre überschätzt, so leitet er die Wandlung in der Weltanschauung der Bourgeoisie Zu einseitig aus dem „Verlangen nach Expansionspolitik" ab, nicht zugleich und primär aus der Bewegung der inneren Widersprüche. So richtig es ist, in jenem Expansionsinteresse ein konzeptionsbildendes Moment zu erkennen, so ist dieses viel schärfer auf die Vorbereitung imperialistischer Aggressionskriege hin orientiert, als es bei Hilferding zum Ausdruck kommt und kommen konnte. Nach zwei Weltkriegen ist diese Erkenntnis einfach geworden. Wesentlicher aber ist, daß die Ausarbeitung jener Konzeption tiefer und unmittelbarer mit der Reaktion auf den Klassenkampf des Proletariats verbunden ist, als bei ihm sichtbar wird. Die Herausbildung des oligarchischen Ideals ist primär innere Reaktion, beginnt schon in der liberalen Ideologie als Reaktion auf das selbständige Auftreten des Proletariats. Um so mehr gilt dies für Deutschland, dessen Liberalismus nie als solcher – quasi formal-rein – herrschte, sondern sich vom Vormärzliberalismus zum schon antidemokratischen Nationalliberalismus mauserte. Hier sind zweifellos Elemente einer Verschönerung des bürgerlichen Liberalismus erkennbar, wobei ihm Gehalte des vorwiegend kleinbürgerlichen Demokratismus unterstellt werden.

[199] Richtig ist, daß

1. die liberale Ideologie über Bord geworfen, der bürgerliche Demokratismus negiert wurde;

2. das bürgerliche Gleichheitsideal nach außen durch die These von der Ungleichwertigkeit der Nationen, dem Recht des Stärkeren und durch Weltherrschaftsansprüche, nach innen durch oligarchische Herrschaftsideale ersetzt wurde.

3. Richtig ist die Charakterisierung der demagogischen Funktion als Demagogie einer illusionären Gemeinschaft der antagonistischen Klassen mit der äußeren Aufgabe des Kampfes um die Weltherrschaft.

Ungenau ist die Charakterisierung der Rassentheorie. Wohl entstanden ihre Keime ursprünglich im kolonialen Raum, jedoch systematisch wurde sie als eine Theorie der inneren Unterdrückung ausgearbeitet, die zugleich als Expansionstheorie fungieren konnte. Dies wird bei Gobineau und Chamberlain ebenso deutlich wie bei Nietzsche. Es war gerade eine solche Theorie, welche Negation der Demokratie nach innen und nach außen in theoretischen Zusammenhang bringen konnte. Die hitlerfaschistische Diktatur z. B. zeigte, daß der Rassismus zunächst der Unterdrückung der sozialistischen und demokratischen Kräfte diente, die Judenausrottung als innerer Terror und Einschüchterung fungierte, zugleich aber das Modell abgab für die Terrorisierung und Ausrottung anderer Völker.

Doch Hilferding spricht von einer weltanschaulichen Wandlung, während die Wandlung, die er tatsächlich charakterisiert, nur die politischen und sozialen Anschauungen, keineswegs, aber die Gesamtheit der Weltanschauung betrifft. Es scheint, daß gerade gewisse kantianische Elemente, die sein Buch aufweist – Lenin wies darauf hin –, ihn zugleich blind machten für die weltanschaulichen Veränderungen, die wohl die genannten Anschauungen umfassen, doch gleichzeitig einen weiteren Zusammenhang größerer Allgemeinheit in sich schließen.

Deshalb geht in Hilferdings Konzept nicht ein der für die imperialistische Ideologie charakteristische Prozeß der Zurücknahme und Zerstörung der Traditionen der progressiven bürgerlichen Aufstiegsideologie,

[11] Ebenda, S. 466.
[12] Ebenda, S. 465 f.

wie z. B. der Aufklärung, und die entsprechende Wendung zu phantastisch-religiösen Formen, von denen die einst fortschrittliche Bourgeoisie sich emanzipiert hatte.

Die deutsche Kriegsideologie des ersten Weltkrieges war, entsprechend den herrschenden Verhältnissen und Traditionen, in weltanschaulicher Beziehung weitgehend traditionell-kirchlich bestimmt, die hitlerfaschistische Ideologie trug offen religiös-phantastische Züge als „Mythus des 20. Jahr-[200]hunderts“, während das gegenwärtige Bonner Regime in Fortsetzung des politischen Klerikalismus der zwanziger und frühen dreißiger Jahre wiederum eine klerikale Leitideologie propagiert: als Kampfidee einer Klasse, die einst im Namen der Vernunft den mittelalterlichen Aberglauben und die Kirche als Feudalmacht bekämpfte.

Schließlich fehlt das für die ideologisch-weltanschauliche Entwicklung wesentliche Element des Parasitismus bei Hilferding, weil es in seiner ökonomischen und politischen Charakterisierung fehlt. Dementsprechend fehlt die Herausarbeitung jener Züge, die den Imperialismus als sterbenden und parasitären Kapitalismus auszeichnen und dadurch seine Ideologie prägen. Erst von hier aus ist – das sei nur angedeutet – die Spezifik der bürgerlichen Dekadenz in ideologischer wie auch in künstlerischer Beziehung voll zu begreifen.

Dennoch hat Hilferding das Wesentliche der Veränderung des politisch-ideologischen Überbaus des Monopolkapitalismus gekennzeichnet.

Lenin faßt dies zusammen auf der Grundlage seiner den dialektischen Materialismus anwendenden, dementsprechend die innere Dialektik des Imperialismus als des höchsten Stadiums des Kapitalismus erst erfassenden Analyse: „Der politische Überbau über der neuen Ökonomik, über dem monopolistischen Kapitalismus (Imperialismus ist monopolistischer Kapitalismus) ist die Wendung von der Demokratie zur politischen Reaktion. Der freien Konkurrenz entspricht die Demokratie. Dem Monopol entspricht die politische Reaktion ... Sowohl in der Außenpolitik wie auch gleicherweise in der Innenpolitik strebt der Imperialismus zur Verletzung der Demokratie, zur Reaktion. In diesem Sinne ist unbestreitbar, daß der Imperialismus ‚Negation‘ der Demokratie überhaupt, der ganzen Demokratie ist ...“[13]

Lenins Charakteristik ist zugleich allgemeiner und tiefer. Sie trifft den Kern der imperialistischen Politik und Ideologie. Sie bedeutet in bezug auf die inneren Verhältnisse der deutschen Nation: Streben des Monopolkapitals nach uneingeschränkter Herrschaft, nach Unterordnung der ganzen Nation unter seine Herrschaft, nach Ausschaltung aller widerstrebenden Kräfte, damit Tendenz zur totalen Herrschaft vermittels der verschiedenen Methoden politischer Machtausübung. Das bedeutet in bezug auf die äußeren Beziehungen zu anderen Staaten und Nationen: Streben nach gewaltsamer Ausdehnung, Neuverteilung der imperialistischen Herrschaftssphären, nach Unterordnung und Versklavung fremder Nationen und Völker. Kriegsvorbe-[201]reitung und Aggression sind systemimmanente Tendenzen der ökonomischen Basis des Imperialismus.

Der Zusammenhang der Zerstörung demokratischer Beziehungen in äußerer und innerer Hinsicht liegt auf der Hand; er wird unmittelbar anschaulich in der inneren Militarisierung zum Zwecke der Niederhaltung der Volksmassen und ihrer Mobilisierung für äußere Aggression, wie umgekehrt diese wiederum ein Mittel zur Befestigung der inneren Herrschaft ist.

Negation der Demokratie bezieht sich zugleich auf die politische Herrschaftsmethode und auf die Ideologie als das System der Ideen dieser Herrschaft. Das bedeutet die Zerstörung der demokratischen Tradition in der bürgerlichen Ideologie, Wende zur Reaktion als Anknüpfen an die Reaktionsideologie des 19. Jahrhunderts. In der Tat gibt es keine imperialistische Kampfideologie, die nicht ihre Vorläufer, ihre Elemente in den reaktionären Strömungen des 19. Jahrhunderts findet – vom Antisemitismus über den politischen Katholizismus bis hin zur Idee der germanischen Weltsendung. Doch ist diese Fortführung zugleich Umwandlung: Sie bildet auf Grund der neuen Klasseninhalte eine neue Ideologie. Ihr Klasseninhalt ist ein anderer, zugleich verändert sind Form und Methode. Zum Beispiel

[13] W. I. Lenin, Über eine Karikatur auf den Marxismus und über den „imperialistischen Ökonomismus“, in: W. I. Lenin, Werke, Bd. 23, Berlin 1957, S. 34.

ist die Art der Zerstörung der demokratischen Tradition neu: Sie wird nicht nur dadurch zerstört, daß sie offen abgebaut wird. Das ist in der Regel das Endprodukt des Prozesses. Sie wird auch dadurch zerstört, daß ihren Worten entgegengesetzte Begriffe unterstellt werden. Zum Beispiel war der Gedanke nationaler Selbstbestimmung ein Gedanke der Befreiung unterdrückter Nationen. Die Parole der Selbstbestimmung erhielt aber entgegengesetzten Inhalt, als die alldeutsche Propaganda den ersten Weltkrieg, die imperialistische Aggression als Kampf um nationale Selbstbestimmung feierte, als im zweiten Weltkrieg diese Parole zur Ausdehnung der Macht des deutschen Imperialismus und zugleich zur Unterdrückung anderer Nationen angewandt wurde. Schließlich dient die alte Melodie wiederum mit dem Inhalt der Expansion der Herrschaft des Monopolkapitals, einen neuen Revanchekrieg von seiten des Bonner Regimes zu propagieren. Diese inhaltliche Verfälschung und Verwandlung ins Gegenteil lassen sich für alle demokratischen Ideen als Vokabeln imperialistischer Ideologie nachweisen, wie Demokratie, Freiheit, Gleichheit, Volk, Nation usw. Hier erweist sich zugleich ihr defensiver Charakter. Diese Ideologie ist gezwungen, sich den Volksmassen anzupassen, sie kann nicht einfach wie die Reaktion des 19. Jahrhunderts auf die guten alten Zeiten pochen, die bloße Tradition beschwören; sie muß die Tatsache der Zerstörung dieser Tradition voraussetzen. Denn die Volksmassen sind politisch aktiv geworden, haben die Bühne der Geschichte offen betreten, und selbst die äußerste Herrschaft über die Massen im Rahmen des imperialistischen [202] Krieges ist nicht mehr ohne ihre Zustimmung möglich; ohne ihre Selbsttäuschung, eigenen Interessen zu dienen. Denn die Kriege sind totale, die ganze Bevölkerung erfassende Kriege geworden.

Der spezifische Charakter der imperialistischen Ideologie kommt darin zum Ausdruck, daß sie in ideologischer Form die Interessen des Monopolkapitals spiegelt. Sie gibt in den jeweiligen Entwicklungsetappen die Konzeption für die praktische ökonomische und staatliche Politik wieder. Ihre Spezifik erwächst jedoch daraus, daß sie diese Inhalte für andere Klassen – eben für die Objekte der Ausbeutung und Niederhaltung – anpreist, daß sie Ideologie für diejenigen ist, die den imperialistischen Interessen untergeordnet werden sollen.

Aber nicht nur eine Niederhaltefunktion, eine Funktion der Einordnung und Unterordnung soll diese Ideologie erfüllen. Untrennbar vom Imperialismus, aus seiner Ökonomik mit Notwendigkeit erwachsend, ist die Tendenz zum Kriege, zur gewaltsamen Neuverteilung der ökonomisch und territorial aufgeteilten Welt. Zur Vorbereitung und Führung dieser Kriege bedarf es der Massenmobilisierung. Dementsprechend trägt die imperialistische Ideologie zugleich einen solchen kriegsmobilisierenden Charakter. Das Monopolkapital will und braucht Massen, die für seine Zwecke arbeiten, kämpfen und sterben, als arbeiteten, kämpften und stürben sie für ihre eigenen wirklichen Interessen. Ebenso hat seine Ideologie eine Seite, die den unterworfenen oder zu unterwerfenden und abhängigen Völkern zugewandt ist, deren demokratische Interessen sie ebenso verneint, wie sie diese „integrieren“ und auch mobilisieren soll.

So ergibt sich das Wesen und die innere Struktur der imperialistischen Ideologie aus ihrer Rolle als Mittel, die äußeren und inneren Widersprüche, auf die das Monopolkapital in seinem schrankenlosen Profitstreben stößt, zu bewältigen.

Von hier aus kann die Grundstruktur der imperialistischen Ideologie bestimmt werden. Hilferdings Charakterisierung bezieht sich allein auf einen bestimmten Typus dieser Ideologie, der vor dem Ausbruch der allgemeinen Krise des Kapitalismus ausgebildet wurde und eine historische Etappe kennzeichnet, in der dem Imperialismus noch nicht der Sozialismus als gesellschaftliches System entgegentrat.

Im folgenden beschränken wir uns auf den Kern der imperialistischen Ideologie, der sich auf die sozialen und politischen Grundfragen bezieht.

Die „Grundstruktur“ charakterisiert den inneren Zusammenhang der Ideen der imperialistischen Ideologie und gibt die Bedingungen an, die diese erfüllen müssen, um ihre spezifische ideologische Funktion im Interesse der Finanzoligarchie auszuüben. Sie resultiert gesetzmäßig aus den objek-[203]tiven Widersprüchen der Gesellschaft. Sie trägt gegenüber den bestimmten Ideen als Vorstellungsinhalten einen formalen Charakter, wobei sie im Sinne des Klasseninhalts den eigentlichen

Inhalt gegenüber den bestimmten Ideen als deren auswechselbare Form darstellt. Sie bestimmt den Inhalt dieser Ideen als Herrschaftsinstrumente des Monopolkapitals zur Unterdrückung und Mobilisierung der Massen für Zwecke, die gegen deren objektiv-historische Interessen, gegen die geschichtliche Gesetzmäßigkeit des Übergangs zum Sozialismus gerichtet sind. Die Tatsache, daß die imperialistische Ideologie ein recht buntes Erscheinungsbild bietet, daß neben die Nation Konzeptionen wie Volk, Rasse, Demokratie, neben die chauvinistischen Ideen immer stärker kosmopolitische treten, daß insgesamt der Anbruch der neuen Epoche des Übergangs zum Sozialismus auf seiten der imperialistischen Ideologie immer neue Reaktionen zeitigt, rechtfertigt die Frage nach der strukturellen Gemeinsamkeit, die alle diese Vorstellungen im Zusammenhang dieser Ideologie zu imperialistischen macht.

Wie das Monopolkapital auf dem Kapitalismus allgemein basiert, so hat die imperialistische Ideologie die allgemeinen Grundzüge der bürgerlichen Ideologie als Grundlage. Ihre Besonderheit resultiert aus der extremen Zuspitzung aller Widersprüche in Verbindung mit der Tendenz zur Unterordnung der ganzen Gesellschaft unter die Interessen des Monopolkapitals – am extremsten in Gestalt des staatsmonopolistischen Kapitalismus – und im besonderen aus der Tatsache, daß sie Mobilisierungsideologie für diese Interessen, angewandt auf die Volksmassen in der Ära der sozialen Revolutionen ist.

Der wichtigste Widerspruch ist und bleibt der Grundwiderspruch des Kapitalismus, der Widerspruch zwischen dem gesellschaftlichen Charakter der Arbeit und der privaten Aneignung, der im Klassenkampf von Bourgeoisie und Proletariat in Erscheinung tritt. Doch geht es nicht nur um diesen Widerspruch. Er ist Kern des umfassenden Gegensatzes zwischen Imperialismus und Volk, zwischen dem Monopolkapital und den objektiven Interessen aller nichtmonopolistischen Klassen und Schichten. Dieser Widerspruch hat sich allmählich in diesem Jahrhundert herausgebildet und zugespitzt. Er resultiert aus dem monopolistischen Bestreben, alle produktiven Kräfte der Nation sich unterzuordnen und anzueignen.

Das Monopolkapital steht der organisierten Arbeiterbewegung gegenüber, steht zugleich vor einer wachsenden antiimperialistischen, demokratischen Bewegung. Umgekehrt bedarf es der Volksmassen als Produzenten und Objekte der Ausbeutung, als Menschenmaterial seiner Herrschaft und Kriegführung. Es bedarf der Volksmassen – der Arbeiterklasse wie aller anderen Zwischenschichten, die objektiv ihm entgegengesetzte Interessen haben und [204] seiner nicht bedürfen. Somit ist elementares Interesse und Bedingung der ideologischen Herrschaft – diese wiederum als Bestandteil des ökonomisch-politischen Herrschaftsmechanismus aufgefaßt das Nichterkennen der Volksmassen, ihre Nichtbewußtheit der objektiven gesellschaftlichen Zusammenhänge ihres eigenen Tuns und Daseins, ihrer objektiven gesellschaftlichen Klasseninteressen, der Unversöhnlichkeit des Klassengegensatzes und der daraus resultierenden Notwendigkeit des Sturzes der politischen Herrschaft der Bourgeoisie und der Errichtung der eigenen staatlichen Herrschaft.

Monopolkapital ist oligarchisch und antidemokratisch orientiert, weil jede Tendenz zu politischer Selbstbetätigung – wofür die bürgerliche Demokratie Möglichkeiten bietet – sich gegen es selbst richten muß. Es ist zugleich darauf angewiesen, seinen volksfeindlichen antidemokratischen Charakter zu verstecken, weil es ohne die Massen nichts ist.

Aus diesen Gründen ist unabtrennbarer Bestandteil der imperialistischen Ideologie eine soziale Demagogie, die eine illusionäre Gemeinschaft zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten stiftet. Ob als Nation, Rasse, Volksgemeinschaft oder Christentum deklariert, soll diese Gemeinschaft die Klassenversöhnung, die Versöhnung des Unversöhnlichen bewerkstelligen, den Antagonismus weglügen, um die Gegensätze als gott- oder naturgewollte Unterschiede einer Familie akzeptieren zu lassen. So ist die imperialistische Ideologie immer eine Ideologie der Zudeckung des inneren Klassenwiderspruchs, die die klassenversöhnende Gemeinschaftsdemagogie mit einer Elitekonzeption verbindet.

Und dieser Gemeinschaft gegen über erscheint dann der innere Widerspruch als ein äußerer. Ihre Grenze, die sie als besondere „Gemeinschaft“ zusammenschließt, ist einmal gegenüber dem inneren „Feind“, der in Wirklichkeit das Monopolkapital, in der Illusion diese Gemeinschaft bedroht, gezogen, zum anderen gegenüber den projektierten Ausbeutungs- und Eroberungsobjekten, denen gegenüber

die „Gemeinschaft“ als höherwertig, Träger einer phantastisch legitimierten Herrschaftsmission, jene ihr gegenüber aber als minderwertig, als Aggressor und Unterwerfungsmaterial zugleich erscheinen. Entscheidend ist, daß die illusionäre Gemeinschaft, als Träger der „höheren“ Allgemeininteressen, ihren Gehalt, ihre Zielsetzung aus der äußeren Beziehung empfängt: sie hat eine „Mission“ – als Nation, Rasse, Glaubensgemeinschaft, als traditionelle, blutmäßige oder ideelle Gemeinschaft. Diese „Mission“ ist die Expansion nach außen, die Ausdehnung der angeblich gemeinsamen Macht. Die Mission wird verschieden begründet, immer aber wird die Verantwortung für die Aggression dem Feind, gegen den man sich zu „verteidigen“ habe, zugeschoben. Immer wird sie zu-[205]gleich als Auftrag einer „höheren“ Macht, als in deren Verantwortung liegend, interpretiert: Gott, Schicksal, Natur. Diese „höhere“ Weihe gibt zugleich die weltanschaulich-moralische Norm der Bindungen der „Gemeinschaft“.

So wird in jeder Beziehung die demokratische Gleichheitskonzeption preisgegeben: nach innen im Sinne einer hierarchischen Ordnung, im Sinne der monarchistisch-militaristisch-bürokratischen des kaiserlichen Deutschland, der nach dem Führerprinzip gegliederten, noch bürokratisierteren hitlerfaschistischen „Volksgemeinschaft“, der ständischen klerikalen Konzeption, der „Demokratie der Verbände“ schließlich. Nach außen wird sie aufgegeben durch die Konzeptionen der Ungleichheit, genauer Ungleichwertigkeit, der Völker und Nationen, durch deren Einteilung in Herren- und Sklavenvölker, in entwickelte und unterentwickelte, führende und führungsbedürftige, schützende und schutzbedürftige.

Die Negation der Demokratie nach innen hat einen weiteren Aspekt. Die Ideologie der Unterordnung der „Gemeinschaft“ unter eine „Mission“ ist Ideologie der Unterordnung der Nation unter die Interessen des Monopolkapitals. Deshalb ist die innere Grenze der Gemeinschaft dort gezogen, wo die wirklichen sozialen Antagonismen aufbrechen, wo sich die wirklichen Interessen der werktätigen Massen im Konflikt mit der herrschenden Klasse politisch und ökonomisch betätigen, wo der Widerspruch, der die Existenz des Kapitals bedingt, zu seiner Lösung drängt. Die Grenze dieser „Volksgemeinschaft“ wird dementsprechend gegenüber der revolutionären Arbeiterbewegung gezogen, sie führt schließlich zur Abgrenzung von jeder demokratischen Betätigung, in welcher Richtung diese sich auch äußern mag. Die Ideologie antizipiert die Tendenz zur totalen praktischen Herrschaft des Monopolkapitals in ökonomischer, politischer wie ideologischer Beziehung und sucht sie zu vollenden. Darum beginnt jenseits der Grenze der Klassenversöhnung der Terror, tritt die Freund-Feind-Alternative in Aktion.

Der innere „Feind“ erscheint dann als Ableger, Agent, Analogie, als Verbündeter des äußeren: Er negiert die „Mission“ als vaterlandsloser Geselle, Fremdkörper usw. Wie der hitlerfaschistische Antisemitismus beweist, können auch illusionäre Widersprüche und Gruppenbildungen als Modell des Terrors nach innen und außen dienen.

Ein für die imperialistische Ideologie grundlegendes Charakteristikum ist somit, daß die Betätigung der realen Interessen der Volksmassen, in erster Linie ihrer revolutionärsten Kraft, des Proletariats, gerade diesen als Feindtätigkeit suggeriert wird. Ihre Selbstentfremdung erscheint dann als Kriterium gerade jener Höherwertigkeit, während ihre Selbstbetätigung Feindarbeit und Untermenschentum ist. So wurde die Sozialdemokratie im kaiser-[206]lichen Deutschland als von der „Nation“ ausgeschlossen betrachtet, so galten die demokratischen Ideen als unvereinbar mit dem „nationalen“ Denken, in Wirklichkeit dem hypertrophen Chauvinismus der Rechten in der Weimarer Republik, so ist das allgemein demokratische Eintreten für Sicherung des Friedens auf dem Wege der Abrüstung in der Bonner „Demokratie“ zum Signum des Kommunismus und der Feindschaft gegen die angeblich freiheitliche Ordnung geworden – die Beispiele lassen sich hier häufen; diese Methode des Ziehens einer inneren Grenze, jenseits derer der Terror legitim ist, innerhalb derer die illusionäre klassenharmonische Gemeinschaft liegt, begleitet, wenn auch mit wichtigen Nuancen, alle imperialistische ideologische Herrschaft in Deutschland.

Dies letzte erfährt eine weitere „Vertiefung“: Gerade weil die Unterordnung total sein soll, trifft sie zugleich das Individuum und seine psychischen Regungen; was als äußerer „Feind“, als gemeinschaftsfremdes und feindliches Element, als „subversives Handeln“ entgegentritt, taucht für das

Individuum als „innerer Schweinehund“ auf, als „das Totalitäre in uns“ und wie die Bezeichnungen heißen mögen. Dies letztere zielt auf die Normierung auch des geheimsten Seelenlebens und Erzeugung des schlechten Gewissens bei Abweichung von der Norm.

Gerade hier wirken die direkt und indirekt Konformität erzeugenden und erzwingenden Institutionen und gesellschaftlichen Mechanismen: angefangen von der militaristischen Kasernenhoferziehung und dem Zwang des staatlichen Loyalitätsbekenntnisse im Sinne z. B. des hitlerfaschistischen Staates oder der antikommunistischen Norm des Bonner Staates über die Beichtstuhlregulierung der Gewissen. bis hin zu dem in unserem Jahrhundert schnell gewachsenen industriellen Gesamtapparat der Meinungs-, Gesinnungs- und Geschmackslenkung.

Diese Form der Bildung einer relativ homogenen und äußeren Freund-Feind-Beziehung und -Grenze, jenseits derer die pure Gewalt, das zoologische Recht des Stärkeren herrschen, ist ein besonders wichtiges Kettenglied der ideologischen, damit psychologischen Bindung an die imperialistische Politik auf dem Wege der Einschüchterung und Demagogie.

Gerade hier liegt jener Knotenpunkt der Erziehung zur imperialistischen Barbarei und ihrer Auslösung. Es sind nur Nuancen, welche Nietzsches Preis. der blonden Bestie von antisemitischen und alldeutschen Hetztiraden, die Hunnenrede Wilhelms II. von der Machtstaatskonzeption Max Webers unterscheiden. Und diese Linie wird durchgehalten von der Antibolschewistischen Liga und der Freikorpsideologie, von den Spengler und Jünger zum Hitlerfaschismus bis hin zu den ideologischen Begründungen für die Notwendigkeit atomarer Aufrüstung, Opferbereitschaft und antikommunisti-[207]scher Mobilmachung, die in der Nachkriegszeit von Pius XII. über die Jaspers und Gundlach die offizielle Doktrin der Bonner Bundesrepublik ausmachen und den Grundgedanken ihrer psychologischen Kriegführung darstellen. Wohl wechseln Argumente; Vokabeln, die Barbarei kann offen oder in Glacéhandschuhen auftreten – dem Wesen nach bleibt mit dem sozialen Gehalt die Methode der irrationalen Grenzzeichnung, jenseits derer Wildnis und Gewalt beginnen.

Es ist nicht sonderlich schwierig, hierzu die Vorläufer zu finden, ja bis in die Vorgeschichte zurückzugreifen und den Unterschied zwischen Binnen- und Außenmoral noch halbtierischer Horden zu untersuchen. Aber das würde nur beweisen, daß die Vorgeschichte der Menschheit noch perenniert. Das sagt nichts aus über die wirklichen Triebkräfte und nichts über den jeweiligen Ort der Grenzziehung. Denn es handelt sich keineswegs um zeitlos überliefertes Erbgut an Barbarei, sondern um ein Erzeugnis der modernen hochindustrialisierten kapitalistischen Gesellschaft. Die aufbrechende atavistische Bestialität ist alles andere denn naive Primitivität: Sie ist das Produkt einer alltäglichen massenhaften Ausbeutung, Vernutzung, Deformierung und Depravierung der Menschen als Arbeitsmaterial des Kapitals; sie offenbart das „humane“ Wesen monopolistischer Profitjagd, niedergeschlagen und konkretisiert in der politisch-moralischen Norm für ihre menschlichen Instrumente.

Die allgemeinen Züge der imperialistischen Ideologie treten am reinsten an den Demagogien der unmittelbaren Kriegsvorbereitung und -führung hervor und erreichen ihre Vollendung in den antikommunistischen Kreuzzugsdemagogien.

Hier tritt die äußere expansiv-aggressive Seite am reinsten hervor. Die innere „Gemeinschafts“bildung ist zugleich die ideologisch verklärende Formel für die Zusammenfassung der inneren Kräfte zum Zwecke der Verwirklichung des imperialistischen Weltmachtstrebens. In der demagogischen Illusion erhält die Gemeinschaft ihren Gehalt aus dieser Mission nach außen, die als innere Notwendigkeit, geschichtlicher Auftrag o. ä. deklariert wird und deren Inhalt die Herrschaft der „Gemeinschaft“ – in Wirklichkeit des Kapitals – über andere Völker als Arbeitskräfte und über fremde Territorien als Rohstoffquellen und Investitionsgebiete ist.

Gerade diese Seite ist in der Ideologie des deutschen Imperialismus besonders ausgeprägt, weil er einmal aggressiv ist, zum anderen aber, trotz seiner erheblichen ökonomischen Stärke, zu schwach ist, das Kräfteverhältnis innerhalb der imperialistischen Welt wesentlich zu ändern – ganz abgesehen davon, daß er seit der Oktoberrevolution und seit dem zweiten Weltkriege zu schwach ist, das Kräfteverhältnis zwischen Kapitalismus und So-[208]zialismus in der Welt zu seinen Gunsten zu

verändern. Daraus entspringt eine besonders ausgeprägte Abenteuerlichkeit der Ideologie, die spezifische Phantastik z. B. einer Herrenrasse von besonderen Gnaden und Gaben, die über andere Völker zu herrschen Recht und Pflicht besitze, daraus entspringt ebenso die Ideologie, durch einen kriegerischen Akt diese Welt gemäß dieser Mission in eine „neue Ordnung“ zu bringen. Während die älteren imperialistischen Staaten eine vorhandene Herrschaft als legitime Mission ideologisch zu feiern hatten, war der deutsche Imperialismus auf deren Eroberung aus, orientiert auf einen phantastisch begründeten gewaltsamen Kraftakt, eine besondere kriegerische Anstrengung, die eben, weil die Substanz zu dünn war, ihrerseits die abenteuerlichen Züge des Wunders tragen mußte. Hieraus entspringen die verschiedenen, regelmäßig gescheiterten und wieder erneuerten Blitzkriegskonzeptionen, die gegenüber der Ideologie des englischen, französischen oder amerikanischen Imperialismus besonders forcierte Mythologisierung der inneren Zusammenfassung aller Kräfte als innere Einheit wie zugleich der subjektiven Anstrengung, sowie die in dieser Beziehung den preußischen Militarismus unmittelbar fortsetzende Vergötzung von Staat und militärischer Gewalt.

So weist die imperialistische Ideologie folgende Züge auf, die in allen Ideologien des deutschen Imperialismus wiederkehren:

1. Demagogie einer illusionären „Gemeinschaft“, welche alle Klassengegensätze in ihrer objektiven Unversöhnlichkeit in sich aufhebt und sich auf den nationalen Herrschaftsbereich des deutschen Monopolkapitals erstreckt.

2. Demagogie einer „Mission“ zur Veränderung der äußeren Verhältnisse, der Ausdehnung der Macht dieser „Gemeinschaft“ als prätendierte Herrschafts-, mindestens Führungsmission gegenüber anderen Völkern.

3. Grundbedingung dieser Gemeinschaft ist die unbedingte Anerkennung des Privateigentums an den Produktionsmitteln. Ihrer politischen Struktur nach ist sie ausgezeichnet durch die Tendenz der Ersetzung des bürgerlichen Egalitarismus durch hierarchische ständische und militärisch geformte Unterordnungsverhältnisse. Doch tritt letztere Seite in Phasen der Abwiegelung revolutionärer Bewegungen des Proletariats und der liberal argumentierenden Demagogie gegen den Kommunismus zeitweise zurück, verstärkt sich jedoch im Maße der jeweiligen Militarisierung. Diese „Gemeinschaft“ ist also elitär geordnet, wesentlich antidemokratisch.

4. Diese „Gemeinschaft“ ist jeweils nach außen wie nach innen, wo der Klassenkampf gegen die Herrschaft der Monopole politische Gestalt gewinnt, durch eine Grenze abgesteckt, jenseits derer der Feind – der Erbfeind, Untermensch o. ä. – steht; diesem Feind gegenüber besteht prinzipiell keine Bindung, ist jede Gewalt legitim.

[209]

5. Das Mittel, die Mission der „Gemeinschaft“ zu realisieren, ist in jedem Falle die Gewalt, die militärische Stärke. Offen oder als noch verschwiegene Konsequenz der politischen Forderungen der Missionsverkündigung zielt diese Demagogie auf den imperialistischen Krieg als notwendige Betätigung und Erfüllung der Gemeinschaftsmission mit dem Anspruch des unbedingten Gehorsams und äußersten Opfers für jedes Glied der Gemeinschaft.

6. Als äußere Form, Repräsentant und integrierende Klammer der Gemeinschaft erscheint dann der Staat – als Repräsentant des Allgemeininteresses.

Diese allgemeinen Elemente schießen zusammen zu einem Grundmodell der imperialistischen Ideologie und charakterisieren dessen verschiedene Seiten. Es drückt diejenigen Bedingungen aus, die erfüllt werden müssen, damit die betreffende Ideologie im Sinne der Betätigung des Herrschaftssystems des Imperialismus fungieren kann – als Bewußtseinsvermittlung der ideologischen politisch-moralischen Beziehungen einer aktiven Massenbasis. Im konkreten Bewußtseinsbildungsprozeß fungiert dieses Modell dann als das allgemeine Schema, das die gesellschaftlichen Erfahrungen der Individuen vorinterpretieren und kanalisieren und damit von der objektiven Realität der grundlegenden gesellschaftlichen Verhältnisse entfremden soll. Daher basiert diese Grundformel auf der Umkehrung

und Verhüllung der wirklichen gesellschaftlichen Widersprüche und entspricht so den Herrschaftsinteressen der Finanzoligarchie, stellt sie doch in der Illusion die Identität des Einzel- und des Allgemeininteresses her.

Daß aber eine solche illusionäre Identität der antagonistischen Interessen als Vorstellung und Handlungsmotiv massenwirksam werden kann, läßt sich nicht allein aus dem Monopol der meinungsbildenden Institutionen, Apparaturen und Mittel auf seiten der herrschenden Klasse erklären. Im alltäglichen Leben selbst müssen die Möglichkeiten solcher „verkehrter" Interpretationen angelegt sein. Die Wirksamkeit der bürgerlichen Ideologie erklärt sich mit daraus, daß sie aus den materiellen Lebensbedingungen selbst entsteht und deren den inneren Zusammenhang verdeckende Erscheinungsweise spiegelt. Dieser Widerspruch von Erscheinung und Wesen, den Marx ausführlich für den Kapitalismus analysiert hat, bestimmt diese Ideologie in ihrer theoretischen Formulierung durch die spezialisierten Ideologen wie auch in ihrer Massenrezeption, Wie aus der Verselbständigung der Verhältnisse gegenüber den Individuen die idealistische Verselbständigung der Gedanken und aus der Arbeitsteilung unter den Bedingungen der Klassengesellschaft die Verselbständigung der verschiedenen Sphären der Ideolo-[210]gie erwachsen, so erwächst zugleich die Scheinidentität aus bestimmten Prozessen der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst und wird zur von Illusion und Verkehrung schon durchdrungenen „Erfahrung". Im Imperialismus wirkt hier besonders die aus der Vergesellschaftung der Arbeit resultierende wachsende Dichte der ideologisch-organisatorischen Beziehungen, die sich verstärkende Rolle des vom Monopolkapital beherrschten Staates und die daraus erwachsenden Bindungen, auch das Einandergegenübertreten dieser Staaten, die sich gegenseitig in der kriegerischen Aktion total als „Feinde" behandeln, so daß die innere „Gemeinschaft" als evident erscheint. Von besonderer Bedeutung für diese Wirksamkeit sind zugleich in den Massen lebendige ideologische Traditionen, die ihrerseits aus den realen Bindungen und Bedingungen früherer Verhältnisse erwachsen sind, in denen in Gestalt von Vorurteilen, Wertungen, Glaubensvorstellungen, Loyalitätsbindungen die Ohnmacht früherer Formation sich niedergeschlagen hat und weitergeschleppt wird.

Die Grundform der imperialistischen Ideologie bedarf einer konkreten inhaltlichen Erfüllung. Ihre konkrete Gestalt erhält sie wesentlich aus der Interpretation dessen, was inhaltlich die Gemeinschaft begründet, was die Mission zum Gegenstande hat, welche vorgebliche Notwendigkeit hinter dieser Mission steckt und wer als Feind die Gemeinschaft und ihre Mission negiert. Da es sich um Demagogie für die Massen handelt, ist diese inhaltliche Bestimmung jeweils auf die konkrete ideologische Situation der Volksmassen angewiesen, entsprechend ihrer Lage, Schichtung, Tradition und ideologischen Reife. Ungeachtet der Spaltung in Binnen- und Außenideologie, bedarf es zugleich bestimmter „Theorien" zur unmittelbaren Begründung und Ausarbeitung der imperialistischen Politik als deren apologetischer Legitimation sowie einer allgemeineren weltanschaulichen Legitimation, welche die höhere Weihe, die allgemein-weltanschauliche Begründung und damit zugleich die moralische Bindung leisten soll.

So bedarf die „Gemeinschaft" jeweils bestimmter „Deutungen" ihrer Bindung, die in traditionalistischer, pseudonaturwissenschaftlicher oder religiöser bzw. weltanschaulicher Richtung liegen, jedoch prinzipiell die materiellen Beziehungen ausklammern; die Mission wird z. B. geopolitisch begründet in den konkreten Forderungen, im allgemeinen aus einer äußeren Pseudobedrohung abgeleitet und als Rettungsaktion eingeführt, die Gewaltanwendung wird moralisch-politisch als normal im sozialdarwinistischen Sinne, als Verteidigung aus der üblichen Verkehrung heraus, als Recht rassistisch, als Befreiungsaktion für sich selbst wie für andere mit völkischer, pseudoliberaler oder klerikaler Demagogie „begründet". Das Weltmachtstreben des deutschen Imperialismus bewegt sich von Anfang an auf die Hegemonie auf [211] dem europäischen Festlande, auf Ausdehnung nach Osten, nach Asien und Afrika hinein in gleicher Richtung, und es ist nur eine Frage des konkreten Kräfteverhältnisses, ob dieses chauvinistisch oder kosmopolitisch näher „begründet" wird; in der Regel wird beides für verschiedene Publikumsschichten verwendet.

Charakterisieren die obengenannten Momente die Grundstruktur der imperialistischen deutschen Ideologie hinsichtlich ihres positiven illusionären Vorstellungsgehaltes, so wird der wirkliche Inhalt sichtbar am Antikommunismus, der jeder Form immanent ist. Wie im Antikommunismus der absolute

Gegensatz zwischen den Interessen der Finanzoligarchie und dem objektiven Entwicklungsgesetz der Gesellschaft seinen konzentriertesten Ausdruck findet, so faßt sich in ihm das demagogische, die Wirklichkeit verfälschende, auf den Kopf stellende Wesen der imperialistischen Ideologie, zugleich ihre Funktion als Mittel der totalen Unterordnung der Gesellschaft unter das Diktat des Finanzkapitals zusammen. Innerhalb der imperialistischen Ideologie erscheint daher der Kommunismus als illusionsbestimmtes Zerrbild, als äußerste Negation dessen, was als positiver Inhalt der illusionären Gemeinschaft deklariert wird. Darauf wird unten näher eingegangen.

Die Grundform der Mobilisierungsideologie des Monopolkapitals bezeichnet das Strukturell-Allgemeine; Sie gibt die Funktion an, welche die besonderen Ideologien als Variable erfüllen müssen. Sie spiegelt zugleich eine allgemeine Gesetzmäßigkeit: In bezug auf die grundlegenden materiellen Zusammenhänge und Klassenbeziehungen entsteht hier ein antagonistischer Widerspruch von Bewußtsein und Realität. Dieser Widerspruch ist gerade die Bedingung eines Verhaltens, das den Anspruch des Imperialismus als eines volksfeindlichen Herrschaftssystems erfüllt: den Volksmassen erscheint das wirkliche eigene Interesse als das feindliche, dem illusionären Allgemeininteresse entgegengesetzte, das Interesse des Klassenfeindes als das eigene in der verkehrten und entfremdeten Gestalt eines Allgemeininteresses, hinter dem das besondere Interesse des Monopolkapitals ebenso verschwindet, wie es dieses als das allgemeine deklariert. Gerade ein solch verkehrtes Bewußtsein ist notwendig, um die ideologischen moralisch-politischen Beziehungen innerhalb des imperialistischen Herrschaftssystems zu vermitteln. Darin besteht eben die Rolle der imperialistischen Ideologie.

Das besagt zugleich, daß in bezug auf die Erkenntnis der Zusammenhänge, Widersprüche und Bewegungsgesetze des gesellschaftlichen Seins die Unwahrheit ideologische Herrschaftsbedingung des Kapitals ist. Hier fließen Antisozialismus und Verneinung der gesellschaftlichen Wahrheit zusammen – im Kampf gegen die Taktische Erkenntnis in der marxistisch-leninistischen Theorie und Bewegung. Die Tendenz zur Unterdrückung jeder prak-[212]tischen Selbstbetätigung der werktätigen Massen schließt die theoretische, eben die Erkenntnis, mit ein. Darum wird die imperialistische Ideologie in der Regel idealistisch oder mythologisch begründet, wird mit religiösen Vorstellungen verschmolzen, aus deren Phantastik allein die unbedingte Verbindlichkeit der politisch-moralischen Bindungen der illusionären Gemeinschaft und ein irreales Heil als Alternative zu wirklicher Selbstbefreiung der Massen ableitbar sind.

Dieses letzte ist der allgemeine Rahmen, in dem ein spezifischer Zug der Demagogie des deutschen Imperialismus sich entfaltet in der Vorbereitung des ersten und zweiten Weltkrieges, in welchem dessen besondere, gegen die ältere Konkurrenz gerichteten Züge zum Ausdruck kommen: Gerade weil er ein gehemmter und gescheiterter Imperialismus ist, werden die Überwindung der Hemmung – der vorhandene Aufteilungsmodus – und das Rückgängigmachen des Scheiterns, der Weltkriegsniederlagen und deren Konsequenzen als ein pseudorevolutionärer Sprung von den extremsten aktivistischen Richtungen gefeiert als „Aufbruch“ eines „jungen“ Volkes, als nationales Erwachen, als „Heil“, wobei sehr typisch ist, daß gerade die archaischsten Traditionen beschworen wurden, um die „Jugend“ des Volkes zu begründen, zugleich eine „neue Ordnung“ innerhalb des eigenen Volkes und gegenüber anderen Völkern zu proklamieren, die zugleich aus dem Ältesten oder Außergeschichtlichen resultieren – als „Reich“ oder Naturrecht –, je nach Bedarf. Wurde die reale Perspektivlosigkeit als Zukunftsphantastik verklärt, so die Gegenwart als Dornröschenschlaf romantisch kritisiert. Dieser Zug trat dann in den Vordergrund, wenn der Imperialismus sich anschickte, den jeweils gegebenen, ihn nicht befriedigenden Zustand zu korrigieren und dazu eines Extrems an Massendemagogie zu Aufputschungszwecken bedurfte. Das hinderte ihn jedoch nicht, gegenüber dem Sozialismus eben diesen Zustand als bestmögliche Ordnung zu verklären, solange er sich parlamentarischer Methoden bediente, wie er diktatorische Methoden als spezifisch deutsche Tradition gegenüber der „westlichen Demokratie“ vor dem ersten Weltkriege und innerhalb der konterrevolutionären Bewegung vor dem und während des zweiten feierte. Nach dem zweiten Weltkriege kam ihm die allgemeine Klerikalisierung der westlichen kontinentaleuropäischen Staaten entgegen, die für die zweite und dritte Etappe der all gemeinen Krise des Kapitalismus, damit für die Vertiefung der ideologischen Krise der Bourgeoisie typisch ist.

Diese „neue“ Ordnung, die aus dem Ältesten emporsteigen soll, ist charakteristischerweise von Anfang an ein Grundelement deutsch-imperialistischer Zukunftsdemagogie: Sie steckt hinter den „herrlichen Zeiten“, die Wilhelm II. versprach, geistert in der alldeutschen Propaganda als germanisch-[213]ständisches Modell, von wo aus sie zum Hitlerfaschismus gelangte und von diesem bestialisch verwirklicht wurde, sie klang und klingt als phantastische Zukunftsmelodie in den klerikalen Konzeptionen des christlichen Abendlandes auf; immer als eine neue, die Krise überwindende, die Zerrissenheit heilende, die Machtlosigkeit sprengende „Ordnung“, als innenpolitische Bereinigung der Unterdrückung aller antiimperialistischen Bestrebungen und als Expansion zur „Neuordnung Europas“.

Die genannten Züge der imperialistischen Ideologie umschreiben zugleich, zugespitzt auf den Staatsbürger als Illusion seiner staatlich-gesellschaftlichen Perspektiven und Pflichten, das Citoyenideal, das den Bedürfnissen des Monopolkapitals entspricht.[14]

Der Citoyen als Staatsbürger repräsentiert das illusionäre Allgemeininteresse der bürgerlichen Gesellschaft als allgemeines Interesse des Eigentums, von dem aus jeder Staatsbürger als Eigentümer, unabhängig davon, ob er Eigentümer von Produktionsmitteln oder nur Eigentümer von Arbeitskraft ist, behandelt wird. Marx hat diese Seite des Citoyen schon in der „Judenfrage“ als die Illusion des Bourgeois und den Bourgeois als reale Gestalt des „Menschen“ der Menschenrechte nachgewiesen. Hier kommt es für unseren Zusammenhang – darauf an, zu sehen – und das kann nur angedeutet werden und verlangt weitere Analyse –, daß das Citoyenideal im Imperialismus gegenüber der Idealbildung des Kapitalismus der freien Konkurrenz sich verändert, wobei das ältere Ideal mit seinen egalitären Zügen jedoch nicht verschwindet, sondern einmal vor allem in Gestalt der sozialdemokratischen Ideologie als ideologisches Integrationsmittel gegenüber der Arbeiterklasse fungiert, zum anderen zugleich in dem Maße „gepflegt“ wird, als der imperialistische Staat den Schein der Demokratie und des Legalismus aufrechterhält. Doch trägt gegenüber der schwungvollen und klaren Idealbildung der Französischen Revolution dieses Ideal in solcher Form stark beamtenhafte Züge und ist gleichzeitig – entsprechend der gewaltigen Ausdehnung des Staatsapparates in der imperialistischen Periode –, verstärkt durch die fortgeführte Tradition des preußisch-deutschen Militarismus und autoritären Staates, Spezialideologie der Staatsangestellten. Doch die grundlegende Wandlung von der Ideologie des Kapitalismus der freien Konkurrenz zur imperialistischen Ideologie greift tiefer: Der Citoyen als politisches Ideal des Staatsbürgers des vom Monopolkapital beherrschten Staates gewinnt immer mehr instrumentale Züge. An die Stelle [214] der Norm rechtlicher Gleichheit treten immer mehr Konzeptionen substantieller oder gesinnungsmäßiger Verbundenheit, die den Gehorsam gegenüber der vorher dominierenden Entscheidungsfähigkeit verabsolutieren. Der Citoyen im alten Sinne bleibt wesentlich Akklamationssubjekt. Im imperialistischen Sinne erfüllt er seine Funktion als Träger der Mission, Vollstrecker des Befehls, als kaiserlicher Untertan, als Gefolgsmann des „Führers“, als menschliches Instrument.

Doch dürfen wiederum die Ideale nicht zu hoch gestellt werden. Sie sind verbunden mit der jeweiligen Aufstiegsprämien, sind verbunden mit der Entfachung der Illusion, daß, so wie jeder vom Staat als Eigentümer behandelt wird, er auch als Eigentümer Perspektiven und Chancen besäße, somit die große Mission für den einzelnen als großes Geschäft sich erfülle: vom versprochenen Siedlungsland bis hin zu billigen Knechten fremder Rassen und Völker, von der Partizipation am Rüstungsgeschäft bis zum „Eigentum für alle“. Mit anderen Worten: Die imperialistische Ideologie postuliert und suggeriert für die werktätigen Massen. nicht nur die höhere Mission, sondern zugleich die Illusion, als Bourgeois in der Gesellschaft sich einrichten zu können – im gleichen Augenblick, da sieden imperialistischen Interessen geopfert werden. Sie korrumpiert durch Entfesselung von Besitzerinstinkten und -illusionen bis hin zum Kraftrausch, Herr über Knechte sein zu können. Sie demoralisiert also. Das Glied der Gemeinschaft wird nicht nur in den erhabenen Zusammenhang einer seinem Leben Sinn gebenden Mission gestellt, es wird gleichzeitig als „Privatmann“ am Geschäft beteiligt – und zwar in bezug auf seine wirklichen Interessen in der Illusion: auch wenn, die Geschäftsbeteiligung zunächst goldene Früchte zu tragen schien, wurde sie noch allemal mit der totalen Katastrophe oder dem Leben bezahlt.

[14] Vgl. Karl Marx, Zur Judenfrage, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 1, Berlin 1956.

Zugleich aber ergibt sich hier ein verändertes Verhältnis zwischen dem Citoyen und dem Bourgeois in folgender Beziehung: Im Sinne der Herrschaft der den Staat bestimmenden und in der Hand habenden Klassenkräfte des Finanzkapitals ist die entscheidende, übergreifende Seite das Moment des Citoyen. Die „Menschenrechte“ des Bourgeois sind für die Zubereitung des Menschenmaterials imperialistischer Kriegführung ein Hemmnis. Daraus resultiert die Tendenz der imperialistischen Ideologie – im besonderen auf der Grundlage des staatsmonopolistischen Kapitalismus – auf totalen Anspruch, auf totale Beanspruchung des Individuums, auf Forderung seines Aufgehens im Ganzen der Gemeinschaft, und zwar um so mehr, je intensiver die Militarisierung betrieben wird. Während die Trennung von privater und öffentlicher Sphäre von der kapitalistischen Praxis notwendig [215] erzeugt wird und die wirkliche Bewegung der materiellen Interessen ständig die Citoyenillusionen widerlegt, versucht umgekehrt das Monopolkapital, sein besonderes Interesse in Gestalt des Gemeinschaftsinteresses als totale Norm durchzusetzen auf dem Wege der ideologischen Mobilisierung und organisatorischen Durchdringung der Volksmassen, um die Gefügigkeit des Menschenmaterials bis ins letzte zu sichern. Es versucht, den Widerspruch von Citoyen und Bourgeois in der Illusion zu überwinden. Doch die gleichen objektiven Verhältnisse erzeugen innerhalb der bürgerlichen Ideologie – und damit als politisches Verhaltensmodell – dies entgegengesetzte Tendenz: die sich steigernde Isolierung des egoistischen Bourgeois, der nicht Mittel für „höhere“ Zwecke sein will, für den vielmehr die Gesellschaft Mittels eines privaten Daseins ist. Das spiegelt sich zum Beispiel in entgegengesetzten Tendenzen der bürgerlichen Freiheitskonzeptionen. „Freiheit“ ist überhaupt innerhalb der bürgerlichen Ideologie Formel der spontanen Selbstbestätigung und illusionären Selbstbetätigung geworden. In bezug auf die Freiheitskonzeption zeichnet sich ja den militanten Mobilisierungsideologien die Tendenz ab, Freiheit als Gehorsamsbindung an die höhere staatliche „Ordnung“ aufzufassen, die ihrerseits phantastisch irrational begründet wird. Dies ist besonders deutlich bei der hitlerfaschistischen und klerikalen Freiheitskonzeption. Auf der anderen Seite erhält Freiheit den Inhalt der privaten Bourgeois-Praxis, den Genuß des zufälligen individuellen Aktionsradius, wobei die objektiven sozialen Verhältnisse als Naturgegebenheit hingenommen werden, während als Inhalt der reduzierten Freiheit die Scheinfreiheit der bloß subjektiven Meinung und des Konsums wesentlich bleibt. In der Anerkennung der Eigentumsverhältnisse und der Gesellschaftsordnung als vorgegebener Naturordnung realisiert sich zugleich die Anerkennung der herrschenden Klasse, für die diese Verhältnisse die Herrschaftsbedingungen darstellen. Real bleibt in allem nur die Freiheit des kapitalistischen Eigentums, verwirklicht wird die Macht der großen Eigentümer, die – genießen am wissenschaftlichen Freiheitsbegriff – zugleich geschichtliche Ohnmacht und Unfreiheit ist.

Die antikommunistische Mobilisierung des Bourgeois als des privaten Menschen erfolgt dann über die suggerierte Angst, den privaten Freiheitsraum zu verlieren, der in Wirklichkeit schon untergeordneter und manipulierter Marktbezirk wird – am präzisesten im werbetechnisch suggerierten Hobby gespiegelt. Der Zufälligkeit, schlechten Subjektivität und Leere dieser aufs Eigentum funktionalisierten privaten Freiheit entspricht dann die gesteigerte Phantastik der höheren Werte ‚;des“ Menschen, in deren Namen sie verteidigt und zu Zwecken imperialistischer Politik mobilisiert wird. So wird der Bourgeois zum regierbaren, angepaßten Objekt des ökonomischen [216] Ausbeutungs- und Herrschaftsmechanismus, der Citoyen zum Menschenmaterial imperialistischer Politik.

Zugleich stellen beide Seiten einen Gegensatz dar, der zum Konflikt werden kann. Ideologisch spiegelt sich dies im Gegeneinander liberaler und klerikaler Werte und Normen, im Gegensatz von positivistischer Zustandsvergötzung und phantastischer Perspektivenkonstruktion, von Freiheit als privatem Selbstgenuß und Freiheit als Erfüllung abenteuerlicher Missionen. Der Gegensatz hat praktische Bedeutung: So regierbar der Privatier ist, so kann doch die Orientierung auf das private Dasein Hemmnis der Mobilisierung werden. Dies wird an militaristischen Klagen über Mangel an Opferfreudigkeit, an der hitlerfaschistischen Demagogie gegen das „Spießertum“ und an klerikalen Klagen über Egoismus und daseinsgenießenden „Materialismus“ deutlich. Daß diese gewachsene Widersprüchlichkeit und die Tendenz ihrer illusionären Versöhnung in der Irrationalisierung der Idealisierung des Bourgeois zum Menschen schlechthin mit sich niederschlägt, daß hier mannigfache Versöhnungskonzeptionen erwachsen – wie in der klerikalen Ideologie –, sei nur erwähnt.

Jedenfalls dürfte daraus erhellen, daß das von Marx dargelegte Verhältnis von Bourgeois und Citoyen durch die Entwicklung zum Monopolkapitalismus, besonders zum staatsmonopolistischen Kapitalismus, charakteristischen Wandlungen unterliegt, die eine Dekadenz beider Seiten bedingen. Hier wird die Krise der politisch-moralischen Ideologie der Bourgeoisie erkennbar.

3. Die imperialistische Ideologie – Negation der gesellschaftlichen Wahrheit

Die Beziehung der genannten allgemeinen Grundzüge der imperialistischen Ideologie zur gesellschaftlichen Realität, im besonderen zu deren grundlegenden inneren Zusammenhängen, ist nur dann richtig zu bestimmen, wenn nicht vergessen wird, daß die durch Abstraktion gewonnenen Grundzüge als Strukturmodelle, als immanent Allgemeines der wirklichen Ideologien verstanden werden müssen. In bezug auf die ideologisch-politische Bindung der vom Monopolkapital beherrschten und ausgebeuteten Massen stellen sie ein Strukturmodell der ideellen Vermittlung dieser Bindungen dar.

Die konkreten Ideologien – die ihrerseits selbst gegenüber dem realen Prozeß der gesellschaftlichen Bewußtseinsbildung ein Allgemeines darstellen – sind stets eine Besonderung, eine inhaltliche Erfüllung der allgemeinen Form, die relativ konstant gegenüber den variablen Inhalten bleibt. [217] So wenig das Grundmodell willkürlich wählbar ist, so wenig sind die konkreten Ideologien in bezug auf diese Inhaltlichkeit der Willkür unterworfen. In der tatsächlichen Ideologie gibt es also keine Gemeinschaft schlechthin, sondern immer nur eine besondere, die auf spezifischen Bindungen und Gemeinsamkeiten beruht. Wie die wirkliche Unterordnung unter die herrschende Klasse in der Illusion zur Gemeinschaft verkehrt wird, so tragen die spezifischen Bindungen dieser Gemeinschaft einen illusionären Charakter in bezug auf diese klassenüberbrückende Gemeinschaftlichkeit. Diese bestimmten Illusionen der Gemeinschaftlichkeit aber verabsolutieren wirkliche traditionelle und fixierte ideologische Gemeinsamkeiten, die auf wirklichen Gemeinsamkeiten beruhen, auf Nationalität, Geschichte, Staatsbürgerschaft u. a., auf gemeinsamen ideellen Traditionen, wie Glaubensgemeinschaft, oder auf eigens erfundenen Gemeinsamkeiten, die ihrerseits mit den traditionellen Werten aufgeladen werden, wie beim Rassismus. Zugleich suggeriert die wirkliche Ideologie die Erfüllung, die vorhandene oder kommende, immer aber erlogene Erfüllung traditioneller Kampfziele, Wünsche, Sehnsüchte und Bestrebungen der Volksmassen, Aufhebung aktueller Notlagen usw., kombiniert eine schillernde Vielfalt aus Tradition und Zukunftsvision, um möglichst jedem das Seine zu geben. Ein Musterbeispiel dafür war die hitlerfaschistische Demagogie.

Ebenso ist die Negation dieser Gemeinschaft, der Feind, immer konkret bestimmt als die Negation der „Gemeinschaft“: ist sie als „rassische“ Gemeinschaft konzipiert, verkörpert er die Gegenrasse, ist sie als christliche firmiert, so fungiert er als Antichrist usw., wobei wiederum die Leitideologie in ihrem Gefolge und ihrer inhaltlichen Bestimmung die vorhandenen Traditionen, Bestrebungen usw. so weit als möglich zu integrieren sucht. Und gerade weil die Struktur das Allgemeine gegenüber den Besonderungen ist, weil in den ideologischen Systemen die gleichen Funktionen erfüllt werden müssen, erfolgt eine starke gegenseitige Durchdringung der verschiedenen Ideologien, stellt die jeweils herrschende ein Konglomerat verschiedener Elemente dar, die ihrerseits verschiedenen Richtungen, Traditionen entsprechen und zugleich verschiedene Schichten und Klassen ansprechen sollen. Erwachsen nun die Grundzüge gesetzmäßig aus dem Klasseninteresse und den Bedingungen seiner Durchsetzung, so steht die Ideologie zugleich in weiteren, sie gesetzmäßig fundierenden Zusammenhängen, die ihre Entwicklungsrichtung, die Methode der Begründung und den Charakter ihrer Inhalte bedingen.

Im folgenden sei kurz eingegangen zunächst auf das allgemeine Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein in bezug auf die Ideologie des deutschen Monopolkapitals. Von hier aus wird das Ver-[218]hältnis der Ideologie als ein illusionäres Bewußtsein gesellschaftlichen Handelns zu den grundlegenden Entwicklungsgesetzmäßigkeiten der Gesellschaft bestimmt – angesichts des Heranreifens und Vollzugs des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus, und schließlich werden die daraus resultierenden weltanschaulichen und methodologischen Konsequenzen gezogen.

a) Verkehrte Widerspiegelung

Aus dem bislang Dargestellten folgt, daß die Ideologie des Monopolkapitals als Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins eine verkehrte, weil die Zusammenhänge auf den Kopf stellende, sie

verkehrende Widerspiegelung ist. Die Umkehrung bezieht sich sowohl auf den grundlegenden Widerspruch des gesellschaftlichen Lebens als auch auf jene Zusammenhänge, die das Verhältnis des Primären und Sekundären, des Bestimmenden und Bestimmten, Bedingten und Bedingenden, der Ursache und Wirkung betreffen.

So erscheint der grundlegende Klassenantagonismus in verkehrten Fronten. Ihre äußerste Zuspitzung erhält diese Verkehrung durch den Antikommunismus, der für die Massen die Entfremdung ihres elementaren geschichtlichen Lebensinteresses und seine Verkehrung ins Feindliche, Absolut-Entgegengesetzte bedeutet, der ihre Selbstbefreiung als Knechtschaft, die wirkliche Knechtung unter die Herrschaft des Kapitals als Freiheit suggeriert.

Ein charakteristisches Beispiel und ein spezifischer Höhepunkt dieser Verkehrung sind die praktisch betätigten parlamentarischen Illusionen in dem Wahlakt unter den Fittichen des Bonner Regimes. In der Wahl werden nach der Gleichschaltung der SPD von den offiziellen Parteien keine Alternativen der Politik in bezug auf die Grundfragen des nationalen Lebens, Krieg und Frieden, Wiedervereinigung usw., geschweige denn über die soziale Grundordnung dieses Lebens zur Entscheidung gestellt. Sie vollzieht sich unter der Voraussetzung der Akzeptierurig und der Unterwerfung unter die Herrschaft der Monopole. Erzeugt wird der Schein einer politischen Selbstbetätigung der Massen, der Schein einer Entscheidung innerhalb der Sphäre einer Ohnmacht, die weder den politischen Kurs noch das Herrschaftssystem tangiert. Der subjektive Wahlakt vollzieht sich unter dem Druck einer technisch perfektionierten Bewußtseinsmanipulation mit dem Mittel psychologischer Verkaufswerbung. Sein Resultat ist ein Parlament, das Anhängsel der autoritären Regierung, zugleich Instrument der Regierung und der die Regierung, den Staatsapparat wie das Parlament direkt und indirekt beherrschenden Finanzoligarchie ist, Tummelplatz der Lobbys und direkte Verlängerung der Konzerne. Die Macht des Kapitals setzt sich hier politisch durch über das undurchsichtige Geflecht miteinander verschmelzender und verfilzter Konzern-, Staats-, Kirchen- und Militärbürokratien sowie [219] Parteibürokratien und -apparate, unter Einschaltung wesentlicher Teile der Bürokratie der rechten Gewerkschafts- und SPD-Führung, besonders ihrer direkt imperialistische Politik betreibenden Fraktionen.

Der Wahlakt schafft und betätigt. die Illusion der Bestimmung der Politik der Bonner Regierung. Der Wähler genießt in der Illusion die Macht des politisch bestimmenden Individuums. Dieser Schein verhüllt sein Gegenteil. Der subjektive Schein von persönlicher Macht des Individuums und persönlicher Macht der Gewählten, die – als besondere Persönlichkeitsbilder propagiert – die Entscheidung zur Personenentscheidung stempeln sollen, ist die Illusionssphäre, welche die wirkliche Machtlosigkeit der Wähler, die Determiniertheit ihrer Entscheidung, die wirkliche Funktion der Regierung als Interessenvertretung des Willens der Monopolbourgeoisie, die Macht ihrer Herrschaftsapparatur verdeckt. Diese Illusion der Macht ist gerade das Mittel, die Machtlosigkeit zu erhalten, Die Illusion, politisches Subjekt zu sein, ist das Mittel, das Individuum als Objekt zu manipulieren. Der Untertan ist regierbarer, wenn er sich einbildet, nicht nur Untertan zu sein.

Ist dies der Mechanismus des Parlamentarismus im Sinne der Herrschaft der Konzerne, so bedeutet das noch nicht die Bedeutungslosigkeit einer solchen Wahl. Sie kann jedoch nur dann Element wirklicher Selbstbestimmung der Volksmassen sein, wenn sie reale bewußte Kräfte fördert, die ihre wirklichen Lebensinteressen gegen das herrschende imperialistische, klerikal-militaristische System in dem Maße, als die Institutionen dafür noch nutzbar sind, durchsetzen bzw. dafür wirklich kämpfen, soweit eben diese Wahl ein Element eines umfassenden antiimperialistischen demokratischen und sozialistischen Massenkampfes ist. Gegen diesen richtet sich der Bonner Machtapparat. Selbstbestimmung verwirklicht sich nur gegen die sanfte und die harte Gewalt des Imperialismus, als Macht des Volkes und Entmachtung seiner Feinde. Zum widersinnigen Extrem und praktischen Selbstmord wird diese Verkehrung dort, wo die imperialistische Ideologie Bewußtsein von aus Arbeitern und Bauern gebildetem „Menschenmaterial“ der antisowjetischen Aggression ist. Hier wird die Phantastik unmittelbarer Reflex absoluter Perspektivlosigkeit einer Aktion, die bei Stalingrad einst endete und im atomaren Inferno enden kann.

Gerade solche Extreme zeigen, was durch diese Verkehrung der Fronten, diese Mystifikation der Realität in der Ideologie erreicht werden soll und auch wird. Sie führt zu einem entfremdeten, blinden,

fremden Interessen dienenden und die eigenen preisgebenden Handeln. Nicht schlechthin blind ist dies Handeln natürlich, es kann sich modernster Technik ausgezeichnet bedienen: vom Bombenwurf bis zum fabrikmäßigen Massenmord. Die Blindheit bezieht sich auf den inneren gesetzmäßigen Zusammenhang und [220] die geschichtliche Perspektive, innerhalb deren dies Handeln einen Moment darstellt. Ideologie dieser Art vermittelt und spiegelt ein entfremdetes, sein eigenes Wesen nicht begreifendes, fremden Interessen dienendes Verhalten. Es ist seinen wirklichen Voraussetzungen gegenüber ohnmächtig und blind, darum seinem Inhalt nach extrem konservativ in bezug auf die gegebenen sozialen Verhältnisse der Ausbeutung und Knechtschaft, in bezug auf die gegebene Herrschaft des Kapitals. Es begreift nicht den Zusammenhang seines eigenen Seins und Tuns.

Die Verkehrung bezieht sich nicht allein auf die Umkehrung der grundlegenden gesellschaftlichen Antagonismen in der Ideologie. Deren Umkehrung charakterisiert den das politische Handeln unmittelbar bestimmenden Kern der Ideologie. Dieser steht in umfassenderen Zusammenhängen, die ihn „begründen“ und legitimieren. Diese tragen allgemeineren Charakter, weil sie selbst ein allgemeineres Verhältnis spiegeln. Sie spiegeln das grundlegende Verhältnis und Verhalten gegenüber den bestimmenden materiellen Notwendigkeiten des gesellschaftlichen Lebens wider, sie spiegeln die Ohnmacht gegenüber deren Naturwüchsigkeit dergestalt wider, daß das Abbild Illusion, ideelles Mittel der Durchsetzung und Konservierung dieser Ohnmacht ist. Damit wird die grundlegende Beziehung zwischen dem gesellschaftlichen Sein und dem gesellschaftlichen Bewußtsein verkehrt gespiegelt.

Von hier aus erfolgt die weltanschaulich-phantastische Verallgemeinerung. So erscheinen deren allgemeine Zusammenhänge gegenüber dem Kern der sozial-politischen Ideologie als deren theoretisch-allgemeine Begründung. Die Verkehrung der grundlegenden Antagonismen des Klassenkampf es basiert theoretisch auf der Verkehrung des Primären und Sekundären: das Primäre, das gesellschaftliche Sein, erscheint als das Sekundäre, Abgeleitete. Die ideelle Vermittlung erscheint als Ursache und bestimmende gesellschaftliche Triebkraft. Und der Schein wird dadurch begründet, daß die materiellen Beziehungen, primär die Produktionsverhältnisse, als Resultate geistiger Entscheidungen, als im Geist angelegte, vom Geist oder von Gott gestiftete Ordnung oder als vorgegebene quasi außergesellschaftliche Naturbedingungen aufgefaßt werden, in noch näher zu bestimmendem Ineinander von subjektiver Willkür und menschenfremder Fatalität. Wie dem im einzelnen auch sei – jedenfalls wird das gesellschaftliche Leben, wird das gesellschaftliche Sein in seiner Materialität, Struktur und Entwicklungsnotwendigkeit mystifiziert. Von hier aus wird die Mystifikation auf das Sein schlechthin ausgedehnt, wobei dann diese Verallgemeinerung in der ideologisierenden Verkehrung wiederum als das Primäre erscheint. In einer geschichtlichen Periode, da die Ohnmacht gegenüber der Natur praktisch auf-[221]gehoben ist, wird die gesellschaftliche Ohnmacht Basis weltanschaulicher Phantastik. Das ist – in bezug auf unsere Periode – nichts Neues. Doch gewinnt es eine neue Qualität in Verbindung mit der Verkehrung dieser bestimmten Klassenfronten in der Epoche des Übergangs zum Sozialismus, als Negation dieser historischen Bewegung, als weltanschauliche Seite des Klassenkampfes gegen den Sozialismus.

In erkenntnistheoretischer Beziehung zeigt diese Verkehrung die Inadäquatheit des Verhältnisses von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein, in praktischer Beziehung aber erweist sich diese Inadäquatheit gerade als das Mittel, dieses Sein unberührt zu lassen, es zu bestätigen, seiner Gegebenheit sich zu unterwerfen, insofern es bewußte Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse des Kapitalismus ausschließt.

b) Über die praktisch erzeugte Mystifikation der gesellschaftlichen Verhältnisse

Der Widerspruch zwischen den materiellen Verhältnissen und ihrer Reproduktion in der bürgerlichen Ideologie entspringt dem spezifischen Charakter der kapitalistischen Gesellschaftsformation – sowohl in jener allgemeinen Beziehung, die sie mit allen vorsozialistischen Gesellschaftsformationen gemein hat, als auch in der ihr eigenen spezifischen Struktur der Warenproduktion und des Kapitalsverhältnisses. Es gewinnt seine Zuspitzung aus den Besonderheiten des historischen Endstadiums des Kapitalismus als des Endstadiums der Vorgeschichte der Menschheit, der Naturwüchsigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung, der Herrschaft der Produktion über die Produzenten, damit der Spontaneität des sozialen Lebensprozesses.

Marx' Enthüllung der „sachlichen Abhängigkeit" als Strukturform der kapitalistischen Verhältnisse erschließt zugleich die Struktur der bürgerlichen Ideologie, damit die Scheinhaftigkeit der bürgerlichen Unabhängigkeit und „Freiheit", damit die Logik der Mystifikation der gesellschaftlichen Verhältnisse aus dem Verhältnis zwischen der objektiven ökonomischen Struktur, deren objektiver „verkehrter" Erscheinungsweise und deren subjektiver Widerspiegelung auf der Basis der objektiven Stellung und Interessen der Klassen. Das Stadium des Imperialismus wirkt nun durch die Veränderung der materiellen Beziehungen und die Herausbildung des Monopolkapitals dergestalt, daß es – als eine bestimmende Tendenz – den Widerspruch zwischen Erscheinung und Wesen der gesellschaftlichen Verhältnisse vertieft und schwerer durchschaubar macht für die Produktionsagenten. Auf dieser Tendenz basiert der ideologische Klassenkampf der Bourgeoisie, auf sie stützt sich ihre ideologische Herrschaftsapparatur und -technik, die gegenüber früheren Epochen quantitativ und qualitativ gewachsen ist.

[222] Doch ist dies eben eine, nicht die allein bestimmende, sondern im ganzen untergeordnete Tendenz gegenüber der übergreifenden der Lösung des Widerspruchs von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen durch den Klassenkampf des Proletariats. Von hier aus und nur von hier aus, von der realen Bewegung wird auch die ideologische Herrschaft der Bourgeoisie und damit zugleich die Mystifikation gesprengt. Die Bewegung der bürgerlichen Ideologie ist demgegenüber auf die Fixierung und Befestigung dieser Mystifikation orientiert: als Ausdruck ihres unmittelbaren Klasseninteresses. Zugleich ist sie ihr Lebenselement und Gesetz.

Die Entwicklung zum Monopolkapitalismus und staatsmonopolistischen Kapitalismus treibt die sachliche Abhängigkeit auf die Spitze. Die fortschreitende Vergesellschaftung der Arbeit unter den kapitalistischen Bedingungen ist die Grundlage dafür. Die Konzentration der Produktion in riesenhaften Produktionssystemen, die fortschreitende Konzentration des Kapitals und die Monopolbildung multiplizieren diese sachliche Abhängigkeit, wie sie unter den gegebenen sozialen Bedingungen ein System ideologisch-organisatorischer Abhängigkeitsbeziehungen des staatsmonopolistischen Herrschaftsmechanismus schaffen, und steigern den Widerspruch zwischen der entfremdeten Erscheinungsform der ökonomischen Verhältnisse und deren wesentlichem innerem Zusammenhang selbst. Die Verselbständigung dieser Verhältnisse gegenüber den Individuen bedingt neue Formen, Möglichkeiten und eine Forcierung der illusionären Verselbständigung der Gedanken als eines ideellen Reflexes. Insgesamt nimmt der Verdinglichungsprozeß allseitig zu, durchdringt alle Sphären des gesellschaftlichen Lebens, forciert die Verselbständigung der verschiedenen Seiten der gesellschaftlichen Tätigkeit, ebenso den Schein, daß die Produzenten nur menschliche Rädchen und Anhängsel der gleichsam selbstschöpferischen technisch-organisatorischen Produktionssysteme seien. Zugleich entstehen neue, zusätzliche Bindungen über die Beziehungen des Massengütermarktes.

So erscheint das Verhalten der Menschen zueinander als Abhängigkeit von verselbständigten technischen Apparaturen und Riesenorganisationen, deren sozialer Inhalt verdeckt ist. Zugleich schreitet die Arbeitsteilung fort, mit ihr die soziale Differenzierung. Während die Polarisierung der Gesellschaft in Bourgeoisie und Proletariat unaufhaltsam voranschreitet, wird sie verschleiert durch stärkere Aufspaltung innerhalb des Produktionsprozesses. Durch die Tendenz der Verselbständigung der Gruppeninteressen durch besondere Korruptionsmechanismen, wie die Ausbildung der Arbeiteraristokratie, verstärkt sich diese Differenzierung spontan und wird zugleich bewußt forciert zur Verschärfung des Konkurrenzkampfes innerhalb der Arbeiterklasse – so der qualifizierten gegen weniger qualifizierte Arbeiter, [223] der Lohnarbeiter gegen die Angestellten, wobei die massenhafte Eingliederung geistiger Arbeit in die Lohnarbeit durch das Angestelltenverhältnis nur verdeckt wird. Zugleich wird das Sterben des selbständigen Mittelstandes verhüllt durch eine Fülle scheinbar selbständiger, in Wirklichkeit vom Monopol abhängiger Zuliefer- und Reparaturfunktionen, die zusammen mit einem Teil der Angestellten den Schein eines „neuen Mittelstandes" entstehen lassen.

Zugleich wird von den Monopolen die Herrschaft über die Sphären außerhalb der Produktion erobert: vom Markt der einfachsten Lebensmittel über die technischen Konsumgüter bis hin zur „Freizeitgestaltung" wird der Produzent als Konsument manipuliertes Objekt. Der durch die steigende Arbeitsproduktivität der Massenproduktion ermöglichte leichtere Erwerb technischer Güter verhüllt nicht

nur durch den Schein höheren Lebensstandards die höhere Ausbeutungsrate, er schafft gleichzeitig neue ökonomische und ideologische Abhängigkeitsbeziehungen und Einflußmöglichkeiten.

Zugleich entwickelt sich über den Überbau ein zusätzlicher Mechanismus der Verschleierung wie der ideologischen Bindungen. Das Monopolkapital schafft einen riesigen bürokratischen Herrschaftsapparat – die Konzernbürokratie, die Parteimaschinen und aufgeblähten Staatsapparaturen einschließlich des bewaffneten Gewaltapparates. Gerade das Wachstum der Staatsapparatur verstärkt den Schein ihrer Selbständigkeit, verschleiert nicht nur, daß sie Instrument des Monopolkapitals, sondern zum Instrument der stärksten Monopole, der Neuverteilung des Nationaleinkommens zu seinen Gunsten und der Sicherung eines Rüstungsmarktes auf Kosten des Volkes geworden ist.

Die Entwicklung des Monopolkapitalismus steigert sich zum staatsmonopolistischen Kapitalismus. Hier wird der Staat unmittelbares Instrument der stärksten Fraktion der Finanzoligarchie und greift in ihrem Interesse in die Produktion regulierend ein. Die mächtigsten Konzernherren in immer kleinerer Zahl sind die eigentlichen Herren des Staats und seinen scheinbaren Selbständigkeit. Sie sind die treibende Kraft, die Profiteure und Lenker der Militarisierung, die ihrerseits den Nebel verstärkt, zugleich unmittelbar in alle Sphären des gesellschaftlichen Lebens eindringt. „Der staatsmonopolistische Kapitalismus vereinigt die Macht der Monopole und die Macht des Staates zu einem einheitlichen Apparat, der für die Bereicherung der Monopole, die Unterdrückung der Arbeiterbewegung und des nationalen Befreiungskampfes sorgen, die kapitalistische Ordnung retten und aggressive Kriege entfesseln soll.“[15]

[224] Dem Individuum aber tritt dies mit dem Schein der Repräsentation des Allgemeininteresses, der Nation und seiner individuellen Interessen, als sein Staat entgegen und beansprucht deshalb seine Leistung und sein Opfer.

Eng damit verbunden ist, daß die Apparatur der ideologischen Herrschaft quantitativ und qualitativ gewachsen und ein Erziehung, Information, Bildung und Kultur wie Freizeitleben umfassendes System der ideologischen Machtausübung und Gleichschaltung geworden ,ist: Geschäft und Herrschaftsmittel. Zugleich entwickelt sich immer stärker die Tendenz, den durch die geschichtliche Entwicklung wirksamen Schwund an mobilisierenden Ideen durch organisatorische Beziehungen und Bindungen zu ersetzen – sowohl in der primitiven Form des Nationalsozialismus und seines verschieden gestuften, den einzelnen mehrfach erfassenden Organisationssystems als auch in der getarnteren und raffinierteren Form des gegenwärtigen Bonner Systems mit seiner Vielschichtigkeit klerikaler, militaristischer, ökonomischer usw. Verbände. In diesen Zusammenhang gehört auch die Tendenz, die Gewerkschaften und SPD über die Korruption ihrer Führung in Bestandteile der Herrschaftsapparatur zu verwandeln. Diese Verbände haben zugleich den Vorteil, unmittelbar persönliche Interessen – bzw. das, was als unmittelbares Interesse geglaubt wird – direkt ansprechen und regulieren zu können. Auch hier entsteht – auf verschiedenen Ebenen – die Illusion einer Macht im System der Unterordnung und Machtlosigkeit der Massen.

Dies gilt auch bis hinein in die Sphäre der individuellen Meinungsbildung, der geistigen Produktion und ihres „Konsums“. Die bürgerliche Freiheit von feudaler Bevormundung und Zwangsregulierung verwandelte sich längst in die Abhängigkeit von Geldsack und Markt, der Konformismus bürgerlicher Kulturproduktion, speziell der „Kulturindustrie“, hat diese zum Geschäft und das Geschäft zur kulturellen Norm, die freie Presse zur inneren Konformität mit äußerlich nachhelfender Dotierung und polizeilicher Regulierung gemacht. Als die liberale Freiheit vom Faschismus liquidiert ward, war diese vorher schon zum größten Teil beseitigt unter dem Druck der meinungsfabrizierenden Monopole. Die Instrumentalisierung von Kultur und Meinungsbildung als Geschäftsbereich und Herrschaftsmittel, für den Konsumenten verschleiert durch die „freie“ Beziehung des Käufers zur Ware, webt ebenso spontan wie innerhalb der Spontaneität gelenkt am Schleier der Entfremdung. Was schließlich als innerlichste Freiheit des einsamen Genusses eines individuellen Kulturproduktes erscheint, ist gerade die scheinbar freie Form der geistigen Unterwerfung unter den fremden Zwang der herrschenden Klasse.

[15] Programm und Statut der Kommunistischen Partei der Sowjetunion, Berlin 1965, S. 25.

Dies ist ebenso reale Macht wie Tendenz, darf aber nicht verabsolutiert werden. Denn die Unterordnung des Interesses der Massen wie der Wahr-[225]heit unter das Kapitalsinteresse kann beide nicht liquidieren. So darf auch der Warenfetischismus – wie von Theodor Adorno[16] – nicht zum Fetisch erhoben, seiner Totalität eine maschinenhafte Übermacht zugeschrieben und die Kritik folglich auf eine – letztlich konservative – gedankliche Auflösung des versteinert Erscheinenden reduziert werden. Gerade dadurch wird die revolutionäre Potenz aller Unterdrückungsverhältnisse negiert und diese Kritik zur raffiniertesten Form der Anerkennung – im Gefolge eines dem Junghegelianismus analogen „dialektischen" Verhaltens, dessen brutale Wahrheit im Antisowjetismus durchbricht.

Solche Kritik bleibt Anerkennung des Bestehenden, wenn sie nicht in der Dialektik der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst die Kraft ihrer Umwälzung aufdeckt und deshalb nicht als Theorie den Weg der umwälzenden Praxis weist. So bleibt sie reservatio mentalis als distanzierende Interpretation dessen, was sowieso hingenommen wird. Das ist die Grenze, innerhalb derer in der bürgerlichen Ideologie der Marxismus als intellektuelles Instrument akzeptiert und in einen – seinem Wesen widersprechenden – bloßen Interpretationsmodus verwandelt wird. Theoretisch drückt sich das in seiner Spiritualisierung aus.

Freilich, den Weg durch die widersprechende Erscheinung zu bahnen, ist schwierig, um so mehr, wenn spontan das isolierte Erscheinungsbild der kapitalistischen Zentren im Glanze hochkonjunktureller Beschäftigung als Norm vorausgesetzt und der geschichtliche Zusammenhang, in dem die transitorischen Zustände auftreten, verdrängt wird. So tritt in der bürgerlichen Literatur häufig die These auf, daß das Proletariat sich aufgelöst habe, daß es zur Mittelstandsexistenz geworden, daß durch die Hebung des Lebensstandards in der „Gesellschaft des Überflusses" die von Marx vorausgesagte Pauperisierung aufgehoben sei. Beispielsweise schreibt Jürgen Habermas, der aus der Schule Adornos kommt, als „Argument gegen Marx": „Wohl ist die Masse der Bevölkerung, nach ihrer objektiven Stellung im Produktionsprozeß beurteilt, ‚proletarisch'; sie hat keine tatsächliche Verfügungsgewalt über Produktionsmittel. Daran kann auch der sogenannte Volkskapitalismus ... nichts ändern ... Andererseits ist aber der Ausschluß von der Verfügung über Produktionsmittel nicht mehr derart mit dem Entzug von sozialen Entschädigungen (Einkommen, Sicherheit, Erziehung usw.) verbunden, daß diese objektive Lage auch subjektiv noch irgend als proletarisch erfahren werden müßte. Ein Klassenbewußtsein, zumal ein revolutionäres, ist heute auch in den Kernschichten der Arbeiterklasse nicht festzu-[226]stellen. Jede revolutionäre Theorie entbehrt unter diesen Umständen ihres Adressaten ..."[17] Habermas stellt in diesem Zusammenhang fest: „Ebenso hat Herrschaft, als die Kehrseite der Entfremdung, den unverhüllten Ausdruck eines im Lohnarbeitsvertrag fixierten Gewaltverhältnisses abgestreift. In dem Maße, in dem der ökonomische wie politische Status der ‚Diensttuenden' gesichert wird, treten Verhältnisse persönlicher Herrschaft hinter dem anonymen Zwang indirekter Steuerung zurück – in wachsenden Bereichen des gesellschaftlichen Lebens verlieren Anweisungen ihre Befehlsform und werden auf dem Wege sozialtechnischer Manipulation derart übersetzt, daß die zum Gehorsam gehaltenen, gut integriert, im Bewußtsein der Freiheit tun können, was sie tun sollen."[18]

Habermas begibt sich mit Recht nicht auf die schlüpfrige Bahn der einfachen Dekretierung der klassenlosen Gesellschaft. Auch ist seine Beobachtung der Zielsetzung der ideologischen Manipulierung richtig. Doch stimmen die Voraussetzungen und Maßstäbe nicht. Wie die offiziellen Bestrebungen zur Notstandsgesetzgebung, wie das Dienstverpflichtungsgesetz in Westdeutschland zeigen, weiß die herrschende Klasse, daß sie sich keineswegs auf Manipulierung verlassen kann: Diese funktioniert nur innerhalb solcher Bereiche, innerhalb derer der Zwang ihrer Herrschaft die harmlose Gestalt natürlicher Umweltbedingungen anzunehmen vermag.

Der Gegensatz des modernen zum Kapitalismus der freien Konkurrenz wird gerade in bezug auf den Herrschaftsmodus von Habermas unzutreffend bestimmt. Keineswegs war der Arbeitsvertrag „unverhüllter Ausdruck" eines Gewaltverhältnisses, er demonstrierte vielmehr die bürgerliche Gleichheit

[16] Vgl. besonders Max Horkheimer u. Theodor Adorno, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947.
[17] Jürgen Habermas, Theorie und Praxis, Neuwied 1963, S. 164.
[18] Ebenda, S. 164 f.

als Verhüllung der Ungleichheit zwischen Kapitalbesitzer und Verkäufer der Arbeitskraft und die bürgerliche Freiheit in der gegenseitigen Anerkennung als unabhängige Warenverkäufer. So sehr die innerbetriebliche Befehlsform sich auch gewandelt und die sozialpolitische Manipulation sie variiert haben mag: sie verliert nicht ihre Struktur eines, wenn auch wesentlich als technische Notwendigkeit verkleideten Herrschaftsverhältnisses, des Kommandos über den Verbrauch der gekauften Arbeitskraft. Wesentlicher ist jedoch, daß in der imperialistischen Phase der bürgerliche Staat – als durch scheinbare Selbständigkeit den Klasseninhalt verdeckender Gewaltapparat – immer tiefer in die sozialen Beziehungen eingreift und als Gewaltverhältnis besonders im Militarisierungsprozeß sowie in Phasen zugespitzter sozialer Konflikte in Erscheinung tritt. Er übt allgemein einen Konformitäts- und Begrenzungszwang aus, der den Rahmen der indirekten [227] Steuerung absteckt. Er fungiert als zur Institution erhobene Klassengarantie der totalen Verfügbarkeit der Individuen als Material für Produktion und Kriegführung – der Verfügbarkeit für das System der Herrschaft des Kapitals –, und allein der Klassenkampf der Beherrschten, ihr politischer Kampf für demokratische Rechte vermag diese Tendenz einzuschränken. Besonders lehrreich für diese Funktion des imperialistischen Staates und die Methode ihrer Durchsetzung ist das Studium der Begründung des Verbots der Kommunistischen Partei sowie der zahlreichen politischen Prozesse in Westdeutschland.

Der direkte und indirekte Herrschaftsdruck auf das Individuum hat unter dem Monopolkapitalismus besonders durch den staatsmonopolistischen Kapitalismus zugenommen.

Die liberale Methode wird begrenzt von der gewaltsam erzwungenen praktischen Konformität der Beherrschten. Sie wird im Prozeß der Militarisierung, der Vorbereitung des imperialistischen Krieges aufgehoben, sie wird gegenwärtig von dessen kleiner Form als Kampf gegen die Freiheitsbestrebungen der kolonial abhängigen und unterdrückten Völker als faschistisches Übungsfeld durchlöchert. Sie wird zugleich erzwungen vom nationalen und internationalen Klassenkampf für Demokratie der inneren und äußeren Beziehungen. Was als Bestandteil einer immanenten Entwicklung des Kapitalismus erscheint, gleichsam als „Läuterung“, ist Anpassungs- und Defensiveffekt ein Teilaspekt in der allgemeinen Krise. Was dem Horizont des Privaten des entpolitisierten „Bourgeois“ innerhalb seiner Anpassung an das System der Kapitalsherrschaft sich entzieht, ist gerade die Totalität dieses Systems und seiner ökonomiegesteuerten politischen Gewalt, die auch ihm zugefügt wird. Dieser Horizont verliert natürlich nicht seine Borniertheit, wenn er theoretisch formuliert wird.

Die oben skizzierten Verschleierungsmechanismen führen in der theoretischen Reflexion zur Verabsolutierung des objektiven Scheins, der nächsten Vermittlungen und ihrer subjektiven Reproduktion.

Habermas sieht selbst, daß der Adressat der revolutionären Theorie nicht verschwunden ist, soweit er den objektiven Prozeß der Proletarisierung durchaus anerkennt. Daß kein Klassenbewußtsein festzustellen sei – so variabel dies auch in seiner Qualität sein mag – als Bewußtsein des Gegensatzes von Bourgeoisie und Proletariat, als Bewußtsein der Feindlichkeit dieses Gegensatzes und der historischen Aufgabe des Proletariats, ist eine unbeweisbare Behauptung. Sie wird schon durch die Tatsache starker kommunistischer Parteien in hochindustrialisierten Ländern widerlegt; denn die vertretene These will ja einen allgemeinen Entwicklungstrend ausdrücken. Sie wird – hinsichtlich geringerer Höhe des Klassenbewußtseins – durch [228] die Tatsache der im internationalen Maßstabe zunehmenden Streikbewegungen widerlegt. Und nicht einmal empirisch-positivistische Untersuchungen kommen umhin, trotz aller Beschränktheit der Methode, das Bewußtsein des sozialen Gegensatzes – so vage es auch auftreten mag – als Realität anzuerkennen. Daß proletarisches Klassenbewußtsein reduziert und verbogen werden kann, daß seine Entwicklung verhindert werden kann, zumal es ja nicht spontan zu sozialistischer Einsicht sich erhebt, ist keine neue Erscheinung. Daß die Bourgeoisie auf Grund ihrer Erfahrungen im Kampf gegen den Sozialismus ihre ideologischen Herrschaftsmethoden außerordentlich entwickelt und einen umfassenden Integrationsmechanismus aufgebaut hat, ist ebenfalls kein Argument wider die Dialektik der Klassengegensätze. Daß, auf Grund eines vielschichtigen Komplexes zusammenwirkender Ursachen und Faktoren, das proletarische Klassenbewußtsein in einigen imperialistischen Staaten, wie USA und Westdeutschland, unterentwickelt ist, ist ein Faktum, das analysiert, nicht aber als Normalzustand hingenommen sein will. Daß eine solche Analyse, die den Rahmen dieser Untersuchung sprengt, von marxistischer Seite noch nicht zu einer Theorie

der Gesetzmäßigkeit der Bildung des sozialistischen Bewußtseins unter den Bedingungen des modernen Kapitalismus und des Wettbewerbs zwischen sozialistischem und imperialistischem Weltsystem gediehen ist, weist auf zu lösende wissenschaftliche Aufgaben hin, ist aber kein Argument, Tatsachen zu fetischisieren und sie nicht als transitorische Resultate innerhalb des Zusammenhangs unserer Epoche zu bestimmen.

Habermas aber verabschiedet die Dialektik angesichts dieser „Tatsachen" – er verallgemeinert einige, die sich in Westdeutschland besonders aufdrängen – und fällt in die theoretische Vergötzung des vergänglichen Zustands in Form der Konjunktur- und Reformillusion des staatsmonopolistischen Kapitalismus: „Die erzwungene Kontrolle über weite gesellschaftliche Bereiche hat ... Organisationsformen der Sicherung sozialer Stellungen und des Ausgleichs sozialer Schädigungen, hat eine Art institutionalisierter Dauerreform hervorgebracht, so daß eine Selbstregulierung des Kapitalismus durch die Kräfte der ‚Selbstdisziplin' als möglich erscheint: das Stichwort für diese Entwicklung ist in den USA geprägt worden: new capitalism. Demgegenüber scheint sich der sowjetische Weg des Sozialismus nur noch als eine Methode abgekürzter Industrialisierung für Entwicklungsländer zu empfehlen ..."[19]

Was Habermas als Selbstregulierung beschreibt, ist wesentlich die Funktion des staatsmonopolistischen Kapitalismus. Er übt zweifellos die Funk-[229]tion der sozialen Stabilisierung aus, auf der Grundlage der wachsenden strukturellen Instabilität des Kapitalismus. Diese Egalisierung von Kapitalismus und Sozialismus als Varianten eines Industrialisierungsprozesses, der ihren Hauptinhalt ausmache, deren Konzipierung auf Verselbständigung der auf bloße Technik reduzierten Produktivkräfte beruht, negiert den entgegengesetzten Klasseninhalt, zugleich die Materialität und Dialektik der sozialen Verhältnisse. Schon Bernstein hat seinerzeit analoge Argumente beigebracht, die durchaus analoge Prozesse der gesellschaftlichen Entwicklung am Ende des 19. Jahrhunderts reflektierten: Ihn widerlegte ein halbes Jahrhundert. des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus. Die Vorstellung vom sich selbst reformierenden Kapitalismus ist nicht neu: Die ersten Illusionen zerschlug der erste Weltkrieg, ihre Neuauflage die Weltwirtschaftskrise und der zweite Weltkrieg. Der Aufstieg des sozialistischen Weltsystems wird hier, nachdem die Erwartungen und Prophezeiungen seines Zusammenbruchs selbst zusammengebrochen, den illusionären Normen kapitalistischer Apologetik subsumiert. Der Anpassungsmodus des Kapitalismus an die veränderte Welt, an die ihm immanente Krise, das praktische Eingeständnis, daß der Widerspruch zwischen fortschreitender Vergesellschaftung der Arbeit und privater Aneignung nur mehr mit staatlicher Hilfe ökonomisch zu bewältigen ist, werden hier als Zukunftsmodell verabsolutiert und relative Ruhe innerhalb der Beziehungen von Bourgeoisie und Proletariat als normale Dauerstabilität der Beziehungen gewünscht. Natürlich werden sich Anlaß, Formen, Tempo der sozialistischen Revolution in den hochindustrialisierten Ländern erheblich von den Formen der Umwälzung vor vierzig Jahren unterscheiden, natürlich gewinnt die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen unter der Bedingung des Kampfes der beiden Weltsysteme, des Zusammenbruchs der Kolonialreiche und der in beiden Systemen sich vollziehenden wissenschaftlich-technischen Revolution eine neue Gestalt ihrer Bewegung und Lösung des Widerspruchs: doch schon die Frage hiernach wird verbaut, wenn gegen die Erfahrungen unserer Epoche die antagonistische Struktur der sozialen Verhältnisse im Kapitalismus zugunsten eines metaphysischen Versöhnungsmodells verkannt wird.

Jedenfalls läßt sich feststellen, daß die „verkehrte" Erscheinungsweise des gesellschaftlichen Zusammenhanges, als ihr Erscheinen für die Individuen, die in ihnen sich betätigen und deren gesellschaftliche Betätigung sie herstellt, gegenüber dem Kapitalismus der freien Konkurrenz unter der Herrschaft des Monopolkapitals eine neue Qualität erreicht. Die Subsumierung des Individuums unter das Kapital ist gewachsen, totaler geworden, seine Ohnmacht folglich gegenüber dem gesellschaftlichen Gesamtprozeß und sei-[230]ner Bewegung gewachsen, insofern und soweit es eben den Verhältnissen sich unterwirft.

Diese Ohnmacht wird in der verkehrten Form bewußt, daß hier versteinerte fremde Verhältnisse als Übermacht, die mystifiziert und phantastisch aufgebläht wird, als Dschungel dem Individuum

[19] Ebenda, S. 165.

entgegentreten und „Anpassung“ und Gehorsam verlangen – und gleichzeitig erzeugt dieser Schein der Automatik die Illusion, als ob die Männer an den Steuerrudern dieser Riesenschiffe „Geschichte machen“: als isolierte „Männer“ Entscheidungsträger der Geschichte nach einem zugleich übermenschlich-fremden Willen seien.

Die reale Ohnmacht der Individuen korrespondiert ihrer Bindung an die verkehrte Erscheinungsweise ihres eigenen gesellschaftlichen Daseins. Diese Bindung ist kein Fatum. Sie war unvermeidlich, als der industrielle Kapitalismus noch in Kinderschuhen steckte. Sie wurde durch Marx und Engels als Grenze der Erkenntnis gesprengt, als der selbständige Kampf des Proletariats die empirischen Möglichkeiten dazu geschaffen hatte. So sehr der gegenständliche Schein sich verstärkt hat, so ist er dennoch durchschaubar geworden.

Die objektiven Bedingungen dafür sind im realen Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit, zwischen Imperialismus und Volk gegeben: Dieser wird als konkreter Konflikt überall dort der Möglichkeit nach faßbar, wo die Volksinteressen gegen den Druck der monopolistischen Herrschaft zu Betätigung und Befriedigung drängen: im elementarsten ökonomischen Kampf der Arbeiter und Bauern, im Kampf gegen den fortschreitenden Druck der Militarisierung und Faschisierung, im Ringen um die Sicherung des allgemeinsten, elementarsten Lebensinteresses der Nation: der Sicherung des Friedens gegen den deutschen Militarismus. Der Konflikt, in dem der Grundwiderspruch konkret erscheint, ist der objektive Ansatzpunkt, die Haltung untertäniger Anpassung zu überwinden, die konjunkturgenährten Illusionen von der Harmonie der Interessen zu überwinden und in der Aktion fortschreitend sowohl das Bewußtsein der eigenen geschichtlichen Interessen als auch des nationalen gemeinsamen Interesses zu gewinnen. Freilich, aus objektiver Grundlage, Möglichkeit und Notwendigkeit resultieren keineswegs schon die wirkliche subjektive Bewußtheit und ein entsprechendes organisiertes Handeln der Arbeiterklasse. Dazu bedarf es des Wirkens der marxistisch-leninistischen Partei.

[231]

c) Fixierung der Spontaneität gegen den Prozeß der Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins

Die Herrschaft der Monopole drängt auf totale, uneingeschränkte Macht. Doch kann sie diese Totalität nie erreichen: Denn gerade dies Drängen steigert die inneren wie äußeren Widersprüche, führt in Krisen und Kriegskatastrophen, läßt die Notwendigkeit der Lösung der grundlegenden Widersprüche dringender und spürbarer werden, zumal die wirkliche Macht des Volkes außerhalb des Herrschaftsbereiches des Imperialismus wächst und ausstrahlt. So steckt hinter dem riesenhaften Herrschaftsapparat des deutschen Imperialismus – bei aller Gefährlichkeit – die geschichtliche Ohnmacht gegenüber dem Prozeß des Übergangs zum Sozialismus und des Sturzes des Imperialismus. Das ist konkret die Frage der Entwicklung der subjektiven Bedingungen, des Begreifens der eigenen Interessen durch die Volksmassen, ihrer Organisierung, Mobilisierung und Führung durch die revolutionäre Arbeiterklasse, der Einigung, Organisierung und Erziehung der Arbeiterklasse durch die marxistisch-leninistische Partei. Daß dies eine unvermeidlich sich durchsetzende Gesetzmäßigkeit ist, hat die bisherige Geschichte der Epoche des Übergangs zum Sozialismus bewiesen, wie die 120 Jahre Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung und ihr Resultat, die Deutsche Demokratische Republik, die Notwendigkeit und Möglichkeit für Deutschland bewiesen haben.

Die spezifische Funktion der imperialistischen Ideologie in bezug auf diesen Erkenntnisprozeß ist negativer Art. Sie besteht eben darin, die Erkenntnis des Grundwiderspruchs zu verhindern. Sie besteht darin, das Bewußtsein der Massen an die Oberfläche der Erscheinung zu fixieren, an die verkehrte Erscheinungsweise zu binden und zu verhindern, daß von der Erscheinung zum Wesen vorgedrungen wird, sowie zu erreichen, daß dieser Erscheinung ein phantastisches Wesen unterstellt wird. Und dies illusionäre Wesen ersetzt den wirklichen Zusammenhang des eigenen Handelns durch einen fremden und phantastischen, spiegelt gerade darin die Herrschaft der wirklichen Verhältnisse über die Individuen, setzt dadurch in der ideellen Sphäre die anpassende Unterwerfung der Produzenten unter das System des Monopolkapitals durch.

Innerhalb dieser Ohnmacht entfaltet sich die Macht der ideologisch-politischen und kulturellen Herrschaftsapparatur des Monopolkapitals. Sie verhält sich nicht weniger ohnmächtig gegenüber dem

Wesen der gesellschaftlichen Zusammenhänge, als das Instrument, den Zustand der Macht des Monopolkapitals – die Kehrseite der Ohnmacht der Massen – zu verewigen.

Die Funktion der Verhinderung gesellschaftlicher Erkenntnis wird realisiert durch die positive Inhaltlichkeit jener Zusammenhänge und Vorstellun-[232]gen, die – von der Oberflächenerscheinung ausgehend – deren inneren Zusammenhang und Bedeutung darstellen sollen. Subjektiv gesehen ist das der Aufstieg von einer relativ unmittelbaren Erfahrung – die allerdings immer schon spontane Interpretation einschließt – zur Phantastik eines illusionären Zusammenhanges, in dem man zu stehen und an dem man teilzuhaben glaubt. Von hier aus erfolgt dann die Motivierung des Handelns nach Normen, hinter denen der fremde Klassenwille steht. Die methodologische Konsequenz ist, daß in bezug auf die allgemeinen Zusammenhänge nicht rationale, sondern emotionale bildhafte Vorstellungen dominieren, zumal diese die Möglichkeit affektiver Aufladung bieten: so Schicksal – Gott –Rasse usw. Die Anpassung an die übermächtige fremde Gewalt der Verhältnisse führt im Erkenntnisprozeß zur Fixierung nicht nur der äußeren Erscheinungsweise, subjektiv zugleich der emotionalen Stufe der Erkenntnis in bezug auf die Bewegungsgesetzmäßigkeit der Gesellschaft, sie führt zur Negation der rationalen Erkenntnis und bloßen „Rationalisierung“ des Affektes. Die Ohnmacht des Verhaltens spiegelt sich in dieser Art des Subjektivismus, erzeugt ihn zugleich, reproduziert sich innerhalb der Erkenntnissphäre als intellektuelle Ohnmacht.

Dieser erkenntnistheoretische Aspekt steht in einem weiteren Zusammenhang, welch er allgemein das Verhältnis der Menschen zu den grundlegenden Gesetzmäßigkeiten ihres eigenen Tuns und Handelns, zu den Gesetzmäßigkeiten des gesellschaftlichen Lebens, die sich in diesem Handeln durchsetzen, betrifft. Diese Gesetzmäßigkeiten setzen sich in der vorsozialistischen Gesellschaftsformation unabhängig vom Willen und Bewußtsein der Menschen durch, entsprechend der „Naturwüchsigkeit“ der gesellschaftlichen Entwicklung im ganzen, entsprechend der Herrschaft der Produktion über die Produzenten.

Das bedeutet, daß im gesellschaftlichen Handeln die Menschen nach ihren unmittelbaren Interessen handeln und diesen Interessen gemäß bewußt handeln, daß sie jedoch in der Bindung an das Unmittelbar-Nächstliegende nicht in der Lage sind, die gesellschaftlichen Konsequenzen ihres Handelns zu überschauen und zu bestimmen. Diese setzen sich vielmehr als gesetzmäßiger Zusammenhang unabhängig vom Willen und Bewußtsein der Handelnden durch. Dies Verhalten trägt den Charakter der Spontaneität. Das Bewußtsein, durch das es vermittelt wird, trägt spontanen, der objektiven Notwendigkeit des eigenen Handelns unbewußten Charakter. Die Alternative Spontaneität und Bewußtheit bezeichnet somit keineswegs psychologische Zusammenhänge, sondern bezieht sich auf objektives Verhalten sowie die diesem Verhalten entsprechenden Bewußtseinsinhalte. Bewußtsein, das die Ohnmacht gegenüber den gesellschaftlichen Zusammenhängen zur Vor-[233]aussetzung hat, trägt spontanen Charakter. Bewußtsein, das die Macht über die Lebensbedingungen des gesellschaftlichen Lebens intendiert, das dementsprechend ein wissenschaftliches, dessen objektive Gesetzmäßigkeiten spiegelndes und dessen materielle Bedürfnisse tatsächlich erfassendes sein muß, trägt in diesem Sinne „bewußten“ Charakter. Es trägt zugleich Klassencharakter: die Ohnmacht gegenüber den Verhältnissen ist Bedingung bourgeoiser Macht. Der Gegensatz von Spontaneität und Bewußtheit ist –in unserer Epoche – identisch mit dem Gegensatz von bürgerlichem und sozialistischem Bewußtsein und Handeln.

Das wissenschaftliche sozialistische Bewußtsein ist selbst ein objektives Erfordernis, um die Eigentumsverhältnisse dem vom Kapitalismus erzeugten gesellschaftlichen Charakter der Produktivkräfte anzupassen, sie entsprechend umzugestalten und die Produktion auf der Grundlage des gesellschaftlichen Eigentums zu regeln, sie zu beherrschen, als Gesellschaft die Bedingung der eigenen Existenz bewußt und unter gemeinsamer Kontrolle planmäßig zu gestalten. Diese Bewußtheit ist – ihrer theoretischen Gestalt nach – der Marxismus-Leninismus in seiner schöpferischen Entwicklung.

Sie ist real wirksam nicht als bloße Theorie, sondern als Bewußtsein organisiert handelnder Menschen, als Bewußtsein der wichtigsten Produktivkraft der Gesellschaft, der Produzenten, die dieses nicht spontan erringen können, in die vielmehr das sozialistische Bewußtsein, das in der Wissenschaft entwickelt wurde, von der marxistisch-leninistischen Partei hineingetragen werden muß. Die Partei

als höchste Klassenorganisation verschmilzt die sozialistische Theorie mit der Arbeiterbewegung, erhebt sie zur Theorie dieser Bewegung und die Bewegung zur umgestaltenden revolutionären Kraft des Übergangs vom Kapitalismus zum Kommunismus.

Dieser Verschmelzungsprozeß ist zugleich massenhafter Erkenntnisprozeß, der zum Verständnis der eigenen Klassenerfahrurigen führt. Im ganzen gesehen handelt es sich hier um einen geschichtlichen, die Massen ergreifenden und von diesen getätigten Erkenntnisprozeß, der als Bewußtheit des proletarischen Klassenkampfes anhebt und mit der massenhaften Bildung des kommunistischen Menschen endet. So beginnt die Aufhebung der Spontaneität noch unter der Herrschaft des Kapitals als die intellektuelle Antizipation des Sturzes dieser Herrschaft, beginnt als bewußter organisierter revolutionärer Klassenkampf für die sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft, er beginnt als politischer Kampf noch unter der Herrschaft der ökonomischen Gesetzmäßigkeiten des Kapitalismus, der Bedingung der Ohnmacht diesen gegenüber – mit dem Ziel, die politische Macht als Instrument der sozialistischen Umgestaltung der Ökonomik zu erobern, diese Ohnmacht dadurch [234] aufzuheben, in bewußte, das gesellschaftliche Leben beherrschende Macht und den gesellschaftlichen Lebensprozeß aus der fremden Notwendigkeit in die freie Tat zu verwandeln. Das ist der Prozeß der Aufhebung der „Entfremdung“, der im Kommunismus sich vollendet.

Bei unserer Behandlung der praktischen Mystifizierung der inneren gesellschaftlichen Zusammenhänge hatten wir naturgemäß die Phase der friedlichen Entwicklung und des Konjunkturaufschwungs vor Augen – als Modell, an dem die neuen Tendenzen sichtbar zu machen sind. Sie erscheinen daher allgemeiner und absoluter, als sie sind. Wie verhält es sich nun in Phasen der Krise und des imperialistischen Krieges, wenn der Widerspruch von Illusion und Wirklichkeit offenkundig wird, wenn die imperialistische Praxis sich selbst entlarvt als Feind der Völker, wenn das Monopolkapital als der Blutsauger erscheint, der es ist? Solche Phasen der Entwicklung machen den Widerspruch von imperialistischer Ideologie und Wirklichkeit leichter durchschaubar, sie lassen leichter Illusionen als Illusionen erkennen. Schärfer zeichnen sich die Klassenfronten, und der Charakter des kapitalistischen Systems als Einheit der Ausbeutung und der Ausrottung des Menschen durch den Menschen wird offenkundiger. Zugleich entstehen neue Bindungen ideologischer Art, z. B. innerhalb der militärischen Organisation und der Kriegspraxis. So sehr die Krise denken lehren kann, sie kann auch demoralisieren, wenn die würgende Not zum Strohhalm der eingängigsten Versprechen greifen läßt. Wir können nur sagen, die Chancen zur Gewinnung von Einsicht wachsen, aber es gibt keinen Automatismus. Im Gegenteil, die sehr unterschiedlichen Erfahrungen aus zwei Weltkriegen beweisen, wie kompliziert es für das Individuum ist, den Nebel von Phrase, Illusion und unbegriffener Erfahrung. zu durchdringen. Sie beweisen die Unumgänglichkeit der marxistisch-leninistischen Klassenorganisation, welche ihm die Resultate der wissenschaftlichen Erkenntnis vermittelt und es in den Erkenntnisprozeß einbezieht, das Gesetzmäßige innerhalb seines beschränkten und zufälligen Erfahrungshorizonts erfassen läßt. Erst in der sozialistischen Gemeinschaft kann der Marxismus als Ideologie leben, als Theorie und schöpferischer Erkenntnisprozeß, erst hier gewinnt er die Kraft, innerhalb der und durch die bewußten Gemeinschaftsbeziehungen dem ungeheuren ideologischen Druck der kapitalistischen Umwelt standzuhalten. Kollektive sozialistische Erkenntnis des gesellschaftlichen Seins bedarf solcher gesellschaftlichen Vermittlung als Organisator; soziale Bindung und Träger, sie bedarf der marxistisch-leninistischen Partei. Gerade hier erweist sich, daß Lenins Erkenntnis, die er in „Was tun?“ entwickelt hatte, in wachsendem Maße Gültigkeit besitzt für die gegenwärtigen hochindustrialisierten Staaten des Monopolkapitals.

[235] Diese Revolution in Wissenschaft und Denken, die Verschmelzung von Wissenschaft und Massendenken ist ein langwieriger, widerspruchsvoller Prozeß, der besonders in seinen ersten Phasen mit Rückschlägen, Verirrungen, Stockungen verbunden ist, der ruckweise vor sich geht, oft verborgen nur und scheinbar stagnierend. Für unseren Zusammenhang ist allein wichtig: Er ist diejenige ideologische Bewegung, die historisch gesetzmäßig und notwendig sich vollzieht, durch die revolutionäre Partei des Proletariats geführt und organisiert wird, gegen die die ideologische Bewegung der Bourgeoisie die Reaktion darstellt, die reaktive Gegenbewegung auf die soziale Bewegung des Proletariats wie auf seine Ideen.

Da die marxistisch-leninistische Ideologie Erbe auch der wissenschaftlichen Leistung und demokratischen wie humanistischen Ideen der Bourgeoisie ist, trägt die Gegenbewegung den Charakter der Zurücknahme dieser Leistungen, den Charakter einer Reduktion, die immer Primitiveres freisetzt.

Wir haben oben den Charakter dieser Ideologie als Fixierung des Bewußtseins an der Oberfläche, der verkehrten Erscheinungsweise des gesellschaftlichen Lebens, charakterisiert. Es genügt nicht, sie als bloße Verhinderung der Erkenntnis zu bestimmen. Sie ist dies gegen den realen fortschreitenden Erkenntnisprozeß. Daraus ergibt sich als das Wesen der ideologischen Reaktionsbewegung die Fixierung und Verabsolutierung der Spontaneität auf der ökonomischen Basis des Imperialismus gegen die geschichtliche Bewegung des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus, gegen den Bewußtwerdungs- und Befreiungsprozeß der Volksmassen.

d) Weltanschauliche und methodologische Konsequenzen

Aus dieser Tendenz zur Fixierung der Spontaneität erklärt sich der Prozeß der Mythisierung und Theologisierung der imperialistischen Ideologie. Da Religion emotionales Ohnmachtsverhältnis gegenüber den das Leben beherrschenden Mächten, religiöse Vorstellungen deren phantastische Widerspiegelung sind, entstehen mit Notwendigkeit aus der wirklichen Ohnmacht der Massen gegenüber dem Kapital, die in Krisen und den Weltkriegen als Schicksalskatastrophen erfahren wird, spontan religiöse Anschauungen und Haltungen. Diese reproduzieren die reale als intellektuelle Ohnmacht. Die imperialistische Ideologie, welche diese Ohnmacht voraussetzt, bestätigt, zu erhalten und in die Pseudomacht des militanten Aktivismus zu verwandeln sucht, trägt notwendig und in steigendem Maße religiöse Elemente in sich: muß sie doch die Phantastik der antikommunistischen Mission mit dem Glanz religiösen Heils umgeben.

[236] Einerseits entsteht die Tendenz zur Religion als praktisch-geistiges Verhältnis aus der wirklichen Ohnmacht der Massen gegenüber dem gesellschaftlichen Zusammenhang, der ihnen als fremde, katastrophal sich bewegende Übermacht entgegentritt. Die gleiche Ohnmacht besteht auch für die herrschende Klasse selbst. Stellt für die Massen der ungeheure Druck der Verhältnisse – insofern sie sich noch anpassend und untertänig verhalten – das fremde Schicksal dar, so ist es für die Bourgeoisie ihre immer spürbarer werdende Ohnmacht gegenüber dem Geschichtsprozeß, gegenüber dem revolutionär erschütterten Boden, auf dem sie steht, bis hin zum sozialistischen Weltsystem, das ihr Verschwinden in der Zukunft als Gegenwart repräsentiert. Die Demagogie der Umkehrung besteht hier gerade darin, daß der Not der Massen die Ursachen für die Angst der Bourgeoisie unterstellt werden und die „Mission“ imperialistischer Aktivität als das Heil ihrer Erlösung suggeriert wird.

Um so zugespitzter entwickelt sich innerhalb der imperialistischen Ideologie die Wende zur Religion, als sie Reaktion gegen den massenhaften revolutionären Erkenntnisprozeß ist. Sie hat die Methode der Wissenschaft gegen sich. Sie ist Verhinderung wissenschaftlichen Denkens in bezug auf die gesellschaftlichen Lebenszusammenhänge, Fixierung des Bewußtseins in bezug auf die Gesellschaft auf einen Stand, den bestenfalls die mittelalterliche Naturspekulation hatte.

Daraus folgt, daß als weltanschauliche Begründung der imperialistischen Ideologie die Religion, als ihr methodologischer Grundzug eine fortschreitende Emotionalisierung des Bewußtseins in bezug auf das gesellschaftliche Verhalten auftreten. Was in der Philosophie als Intuitionismus erscheint, begegnet uns als Offenbarungstheologie, als Appell an Gefühl und Instinkt in der politischen Demagogie, als wachsende Reduktion des Intellekts zugunsten bildhaft-emotionaler Vorstellungen in der Information durch die Massenkommunikationsmittel. Dies zeigt einen inneren Zusammenhang an, der eben zwischen Phänomenologie und kapitalistischer Werbetechnik besteht: beide sind Glieder eines Prozesses.

So zeichnet sich ein einheitlicher gesetzmäßiger Zusammenhang ab, der die geistige Krise der Bourgeoisie determiniert und ein Gesetz der Bildung ihrer imperialistischen und antikommunistischen Ideologie ist. Aus der historischen Position der Bourgeoisie, aus ihrem negativen, reaktiven und retrograden Verhalten gegenüber der historisch notwendigen und unaufhaltsam sich durchsetzenden sozialistischen Umwälzung resultiert die Tendenz zur gewaltsamen Fixierung der Spontaneität innerhalb der

ideologischen Sphäre, ihrer gedanklichen Verabsolutierung als geistiges Verhalten, daraus die Verkehrung der realen Verhältnisse in einem illusionären Bewußtsein und die [237] daraus herrührende Grundstruktur der imperialistischen Ideologie, der Ideologie des sterbenden Kapitalismus.

In ihrer weltanschaulichen Grundstruktur spiegelt sich dies als Tendenz zur Mythisierung, als Wende zur Religion als zu einem emotionalen Verhalten der Ohnmacht gegenüber den gesellschaftlichen Mächten wider und manifestiert sich gleichzeitig in ihrer Methodologie als Emotionalisierung iii subjektiver, als Fixierung des Bewußtseins an der unmittelbaren Oberfläche der gesellschaftlichen Erscheinungen in objektiver Beziehung. Der ganze Prozeß dieser Bewußtseinsformierung ist zu fassen als die Negation der gesellschaftlichen Wahrheit in Kampfposition gegen deren Bewußt- und Erkanntwerden als subjektives Element der sozialistischen Revolution, damit die Spiegelung und zugleich Motivierung eines entfremdeten, gegen die objektive geschichtliche Gesetzmäßigkeit des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus gerichteten Verhaltens.

4. Zur Krise der bürgerlichen Ideologie

Nun sind die bislang charakterisierten Grundzüge statisch dargelegt worden. Es wurde davon abgesehen, daß die eigentliche imperialistische Ideologie allmählich unter erheblichen fraktionellen Konkurrenzkämpfen durchgesetzt und entsprechend den Fraktionen und der allgemeinen Entwicklung verändert wurde. Sie muß weiterhin differenziert betrachtet werden entsprechend den verschiedenen Klassen, an die sie sich wandte, entsprechend auch der Wirksamkeit bzw. dem Wirkungsloswerden bestimmter Traditionen und traditioneller ideologischer Bindungen, z. B. – auf verschiedener Ebene – des Monarchismus und der Kirchen.

Die wichtigste Veränderung erwächst aus der Reaktion auf die Bewegung der grundlegenden Klassenkräfte in der Welt und in Deutschland. Sie erwächst aus dem Anbruch der Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus, die durch die Große Sozialistische Oktoberrevolution eingeleitet wurde. Damit beginnt zugleich die allgemeine Krise des Kapitalismus, beginnt gesetzmäßig auch die Krise der bürgerlichen Ideologie.

Die imperialistische Ideologie ist schon Ideologie des sterbenden Kapitalismus. Denn Imperialismus ist – wie Lenin nachgewiesen und die Geschichte seit 50 Jahren praktisch bewiesen hat – sterbender Kapitalismus. Lenin hebt besonders die Monopolbildung und die fortschreitende Vergesellschaftung der Arbeit als Momente und Seiten des „Sterbens“ hervor.

Es bedurfte nur weniger Jahre, daß die inneren Widersprüche des imperialistischen Weltsystems in der Explosion des ersten Weltkrieges nicht nur [238] zum Ausbruch kamen, sondern darin sich derart rapide verschärften, daß gesetzmäßig die allgemeine Krise des Kapitalismus gerade am Umschlagspunkt der vollen Ausbildung des imperialistischen Systems einsetzte, als „allumfassende Krise des Kapitalismus als Gesellschaftssystem“[20]. Sie brach mit den Erschütterungen des ersten Weltkrieges aus und wurde in der Oktoberrevolution offenkundig. Die Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus begann, in welcher der Kapitalismus in das Stadium seines Zusammenbruchs und Untergangs trat.

Die Krise der bürgerlichen Ideologie i t ein Moment und zugleich Spiegel der allgemeinen Krise des Kapitalismus. Es handelt sich dabei um einen qualitativ fundamentaleren Prozeß als die Krise einer bestimmten bürgerlichen Ideologie, wie z. B. der revolutionären jakobinischen Ideologie angesichts der Resultate des entfalteten Sturmes und Dranges des Kapitalismus oder der deutschen liberalen Ideologie angesichts der Verpreußung Deutschlands und des Überganges zum Imperialismus.

Hier handelt es sich um den Zersetzungsprozeß der bürgerlichen Ideenherrschaft, damit der Beziehungen dieser Ideen zu den Beherrschten und zugleich um die Zersetzung des bürgerlichen Ideensystems selbst. Diese innere Zersetzung entsteht aus dem wachsenden Widerspruch der bürgerlichen Ideenwelt zur gesellschaftlichen Realität der revolutionären Übergangsepoche und zugleich aus dem

[20] Grundlagen des Marxismus-Leninismus, Berlin 2960, S. 302. Vgl. besonders Definition der allgemeinen Krise des Kapitalismus.

permanenten Bestreben, im Sinne der Reaktion darauf, im Sinne des Aufhaltens der geschichtlichen Entwicklung die Ideologie der veränderten Situation anzupassen und umzuformen – und Zwar in doppelter Hinsicht: mit der Absicht sowohl einer Weltinterpretation und Handlungskonzeption für die Bourgeoisie als auch einer praktikablen Mobilisierungsideologie Die Zielsetzung dieser Ideologie. ist, den Widerspruch zwischen Sozialismus und Imperialismus im Sinne der Beseitigung des Sozialismus zu lösen, den Widerspruch zwischen dem Charakter der Produktivkräfte und den alten Produktionsverhältnissen zu stabilisieren, dementsprechend den Klassenantagonismus zu konservieren in einer Periode, da diese Widersprüche fortschreitend im Sinne ihrer revolutionären Seite gelöst werden.

Elemente der ideologischen Krise tauchen schon früher auf. So tritt der bürgerlichen Ideologie mit der marxistischen Ideologie schon seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ein neuer Antagonist entgegen. Zugleich finden innerhalb der bürgerlichen Ideologie an den entscheidenden historischen Wendepunkten tiefgehende Krisenprozesse statt, so nach der bürgerlichen Revo-[239]lution von 1848/49 in Deutschland, so nach 1870/71 in Europa, nach der Pariser Kommune. Doch danach war die Bourgeoisie noch einmal in der Lage, diese Krisenelemente in der Herausbildung einer spezifisch imperialistischen Ideologie – die jene also zur Voraussetzung hat – aufzufangen: durch die Herausbildung besonderer imperialistischer Mobilisierungsideologien und durch die Entwicklung des Opportunismus und Sozialreformismus, die schon – als Anleihe und als revisionistische Umformung des Marxismus – ein Ausdruck der wachsenden historischen Schwäche des Kapitalismus und seiner Ideologie sind.

Die partiellen Krisen wurden akut, als die Bourgeoisie zur herrschenden bzw. an der Macht beteiligten Klasse wurde, als sie zur konservativen Klasse wurde – im Maße der Entwicklung und Zuspitzung des Gegensatzes zur Arbeiterklasse. Dies spiegelt sich im Übergang von der Emanzipationsideologie zur bloßen Apologetik und Herrschaftsdemagogie wider, zeigt sich in der Preisgabe der Aufklärungsideen und innerhalb der Philosophie im Bekämpfen und Verleugnen des Materialismus. Der bürgerliche Liberalismus wird konservativ und trennt sich vom Demokratismus. Als charakteristische bürgerliche Ideologie des Kapitalismus der freien Konkurrenz setzt sich zunächst die liberale Ideologie durch, die wohl den technischen Fortschritt anerkennt und bejaht, jedoch schon konservativ, in bezug auf die gesellschaftlichen Verhältnisse ist, ein harmonisch-utopisches undialektisches Zukunftsideal und Entwicklungsmodell verkündet, wohl eklektisch die Traditionen der Emanzipationsideologie bewahrt, sie jedoch ihres revolutionären Gehalts beraubt.

Die Herausbildung der imperialistischen Ideologie setzt die Erschütterung durch die Entwicklung der Arbeiterbewegung, was im besonderen ein Ergebnis der Pariser Kommune war, voraus; die neuen Expansionsideale und die Vergötzung der Gewalt sprechen nicht nur die Expansionsbedürfnisse der Monopolbourgeoisie aus, sondern werden zugleich als Pseudoüberwindungen der inneren sozialen Konflikte angesehen – von Nietzsche bis zu Cecil Rhodes.

Daher vollzieht sich jetzt eine neue qualitative Wendung in der bürgerlichen Ideologie: von den praktizistischen und traditionell bestimmten Ideen zu den eigentlich imperialistischen mobilisierenden Missionskonzeptionen, die allerdings alte reaktionäre Traditionen des 19. Jahrhunderts – auch der konservativen Politik der Bourgeoisie – weiterführen. Von hier aus erfolgt die Wende zur aktiven Zerstörung und offenen Degradierung der eigenen Emanzipationstradition – es sei denn, sie wird als antisozialistische Demagogie verwandt –, die Wende zur ideologischen Reaktion auf der ganzen [240] Linie, zur Zurücknahme der Gleichheitsidee und der Fortschrittskonzeptionen, zum Abbau des Humanitätsideals zugunsten fortschreitender Brutalisierung, zur spezifisch imperialistischen Demagogie, zugleich in weltanschaulicher Beziehung zur Religion, damit zum Klerikalismus, zu mythologisch-phantastischen Konzeptionen, zu irrationalistischen Methoden in der Philosophie.

So sehr also der innere Fäulnisprozeß der bürgerlichen Ideologie als Regressionsprozeß mit dem Übergang zum Imperialismus eine neue Stufe erreicht hat, so ist es dennoch gerechtfertigt, von der Krise der bürgerlichen Ideologie als einem permanenten Zustande erst vom Ausbruch der allgemeinen Krise des Kapitalismus an zu sprechen.

Diese Krise umfaßt eben mehr als die bloße Veränderung der Ideen der Bourgeoisie. Sie betrifft zugleich deren Funktionieren im Gesamtsystem der kapitalistischen Herrschaft. Als Bestandteil und

Reflex der allgemeinen Krise des Kapitalismus charakterisiert sie das Endstadium der bürgerlichen Ideologie, da diese in einem umfassenden historischen Prozeß die Fähigkeit verliert, die Volksmassen an die Kapitalherrschaft zu ketten. Sie wird erfaßt und bestimmt von der Labilität des kapitalistischen Systems, das die Völker nicht mehr unterjochen kann, von dem sie sich vielmehr – eines nach dem anderen – befreien. Von nun an ist die bürgerliche Ideologie Reaktion auf diesen Prozeß, sie ist Reaktion auf die sich vollziehenden sozialistischen und antiimperialistischen Revolutionen, und sie reagiert als ideologische Widerspiegelung der kapitalistischen Basis in bezug auf die gesamte internationale Bewegung, die sie mit reflektiert, sie reagiert zugleich im Sinne der Spiegelung des kapitalistischen Herrschaftsschwundes wie im Sinne des ohnmächtigen Bemühens, ihn aufzuhalten und rückgängig zu machen. Die bürgerliche Ideologie ist von nun an gezwungen, den existierenden, siegreich sich ausdehnenden Sozialismus von der ohnmächtigen Position der blinden Verneinung zu spiegeln: vorher negiert sie nur dessen Möglichkeit und Notwendigkeit als mögliche Gefahr. Die Konsequenzen daraus werden im weiteren näher gezeigt. Die Realität des Sozialismus auf der einen Seite, das Fortschreiten der allgemeinen Krise hat von nun an einen relativ schnellen Abbau und Verschleiß der Gesamtheit der ideologischen Bindungen des Kapitalismus und damit der Klassengesellschaft zur Folge – dementsprechend auch die forcierte Anstrengung, diese Bindung jeweils neu herzustellen und gewaltsam zu festigen. Der Antikommunismus wird zum Hauptinhalt der bürgerlichen Ideologie. Während in der geistigen Entwicklung der Menschheit der sozialistische Befreiungs- und Entfaltungsprozeß als die ideelle Seite der revolutionären Praxis zum bestimmenden Faktor wird [241] – so vielfältig die Ausgangspunkte und widersprüchlich die Wege auf Grund des sehr ungleichen Entwicklungsniveaus der Völker sein mögen –,so ist gegenüber diesem massenhaften. Erkenntnisprozeß die bürgerliche Ideologie zur Defensive gezwungen, ist gezwungen, sich ihm anzupassen. Die objektive Dialektik des Klassenkampfes – im nationalen wie internationalen Maßstab – erzeugt die für die Bourgeoisie ausweglose Situation, daß ihre Reaktionen – die praktischen wie ideologischen Reaktionen – auf den fortschreitenden Herrschaftsschwund den revolutionären Prozeß auf die Dauer nicht hemmen können, vielmehr dessen Macht in ihrer Anpassung und Gegenreaktion verwirklichen und gerade darin die eigentliche Zersetzung der Ideologie und damit die Einengung ihrer Möglichkeiten vorantreiben.

Durch die Entwicklung von der Oktoberrevolution bis zu unserer unmittelbaren Gegenwart eines sozialistischen Weltsystems ist bewiesen, daß mit dem Sturz der Herrschaft des Imperialismus, der imperialistischen Bourgeoisie die Befreiung von der Herrschaft ihrer Ideen, welche das hoch legitimierten und ertragen ließen, verbunden ist. Natürlich ist dies ein außerordentlich komplizierter Prozeß, dessen Knotenpunkt die Errichtung der Macht der Arbeiterklasse und damit die Durchsetzung des Marxismus-Leninismus als herrschender Ideologie ist, die sich vollzieht im Laufe der Errichtung der sozialistischen Gesellschaft und z. T. erst im Übergang zum Kommunismus.

So stark auch in den Metropolen des Imperialismus die imperialistische Ideologie noch wirken mag, wie widerspruchsvoll auch die Entwicklung in den ehemals kolonialen und abhängigen, jetzt befreiten Nationalstaaten verläuft – im Weltmaßstab gesehen ist die Krise der bürgerlichen Ideologie charakterisiert durch den Verlust ihres Herrschaftsbereiches, durch die aktive Einwirkung des erstarkenden sozialistischen Systems, durch die fortschreitende Zersetzung der ideologischen Herrschaft sowie den Prozeß, in dem die bürgerliche Ideologie selbst verändert wird, sich den neuen Bedingungen anzupassen sucht, um die schwindende Herrschaft zu erhalten – und eben darin zersetzt wird. Die Lage ist heute dadurch gekennzeichnet, daß einmal das sozialistische Weltsystem unbesiegbare Realität geworden, das imperialistische Kolonialreich zerbrochen ist, die gegen den Imperialismus und für die sozialistische Umwälzung kämpfenden Kräfte zum bestimmen den Faktor der Weltentwicklung geworden sind und – seit der Oktoberrevolution – den noch herrschenden Bourgeoisien marxistisch-leninistische Kampfparteien im eigenen Lande entgegentreten, womit zugleich die Wirkung des sozialistischen Weltsystems auf diese Länder sich gesetzmäßig verstärkt. Die großen Einschnitte in der Entwicklung der Krise der bürger-[242]lichen Ideologie liegen nach ihrem Ausbrechen in der Zeit der Herausbildung des sozialistischen Weltsystems und des Beginns der zweiten Etappe der allgemeinen Krise im Gefolge der Erschütterungen des zweiten Weltkrieges einerseits, andererseits in dem Eintreten einer dritten Etappe der allgemeinen Krise, die hinsichtlich der Ideologie die Erfahrung von der faktischen Unbesiegbarkeit des sozialistischen Weltsystems zur Voraussetzung hat.

Eine gründliche Analyse der Krise der bürgerlichen Ideologie steht noch aus, sie kann auch hier nicht gegeben werden. Sie müßte den historischen Prozeß in seinen nationalen und etappenweisen Besonderheiten untersuchen, die Bildung, Rolle, Wirkung und das Verbrauchtwerden der verschiedenen ideologischen Tendenzen, die subjektiven und objektiven Bedingungen des Widerlegtwerdens der Ideologien als besonderer Ideensysteme durch den Vormarsch des Sozialismus auf der einen, durch die Praxis der Bourgeoisie auf der anderen Seite. In eine solche Analyse gehört die Untersuchung der Bewegung des Widerspruchs zwischen Ideologie und Realität und seines In-Erscheinung-Tretens für die Massen wie auch das Unbrauchbarwerden bestimmter bürgerlicher Ideologien für die Herrschaftspraxis der Bourgeoisie selbst. Hieraus erwächst die gesteigerte ideologische Aktivität der imperialistischen Bourgeoisie, welche die ideologischen Bindungen immer neu herzustellen, zu festigen sucht gegen die Gesamtentwicklung im internationalen und nationalen Maßstabe. Als positive Seite einer solchen Analyse wären die Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten der Bildung des sozialistischen Bewußtseins und eines antiimperialistischen demokratischen Bewußtseins unter den Verhältnissen des entwickelten, in die allgemeine Krise geratenen Imperialismus zu untersuchen und hierin die unabdingbare Notwendigkeit der marxistisch-leninistischen Partei, zugleich auch die neuen Möglichkeiten der Bildung des revolutionären Bewußtseins, seiner Durchsetzung als Massenideologie nachzuweisen. Der oben dargelegte Prozeß der tieferen Verschleierung der gesellschaftlichen Zusammenhänge ist letztlich untergeordnet dem Prozeß des Zerreißens dieser Verschleierung, sowohl durch die objektive Selbstentlarvung der imperialistischen Bourgeoisie als auch subjektiv durch die Wirkung der marxistisch-leninistischen Parteien sowie durch die mannigfache Ausstrahlung des Aufstiegs der neuen sozialistischen Welt.

Die Krise der Ideologie ist – in bezug auf die Ideen der bürgerlichen Herrschaft selbst – der Prozeß ihrer Veränderung und Umformung in der Reaktion auf die revolutionären Umwälzungen in der Welt, in der Reaktion auf die Emanzipation der Massen von imperialistischer und kapitalistischer Herrschaft, auf die tiefen Erschütterungen und den Schwund des imperialistischen Weltsystems. Diese Reaktion zielt auf Erhaltung und Rück-[243]eroberung der Herrschaft des Monopolkapitals, sie ist zugleich ideologischer Kampf gegen die marxistisch-leninistische Ideologie, darüber hinaus gegen alle fortschrittlichen und demokratischen Ideen, in denen die Interessen der Volker bewußt werden. In diesem Reaktionsprozeß, diesem aktiven Kampf setzt sich die Krise der bürgerlichen Ideologie als Niedergang, als Selbstzersetzung durch.

Im folgenden seien die wichtigsten Momente dieser Krise, insofern sie in der Veränderung der Ideen zum Ausdruck kommen, zu charakterisieren versucht.

1. Die bürgerliche Ideologie gründet auf der Illusion von der Ewigkeit, Normalität und Selbstverständlichkeit des Kapitalismus, damit des Privateigentums an den Produktionsmitteln. Diese Illusion wurde nicht nur seit langem theoretisch durch die marxistische Theorie widerlegt. Sie wurde durch die Oktoberrevolution und den Aufbau des Sozialismus in einem Lande praktisch zerstört. Mit der Herausbildung des sozialistischen Weltsystems wurde offenkundig, daß diese praktische Widerlegung in der Sowjetunion Ausdruck einer allgemeinen historischen Notwendigkeit ist. Dadurch wurde der Charakter unserer Epoche als der Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus praktisch nachgewiesen. So ist die bürgerliche Ideologie umfassend theoretisch wie praktisch widerlegt, indem die Überholtheit ihrer realen Basis im Weltmaßstab nachgewiesen wurde. Mehr noch, ein qualitativ höheres Entwicklungstempo der Produktion, die militärische Unwiderlegbarkeit der geschaffenen welthistorischen Tatsache und schließlich ein neuer Raum für die grenzenlose Entfaltung der menschlichen Schöpferkräfte, zum Beispiel die Eroberung des Kosmos, sind in den praktischen Beweis mit eingeschlossen.

Doch genügt es nicht, nur diese Widerlegtheit der bürgerlichen Ideologie festzustellen. Sie ist im Wesen unwahr, und diese Unwahrheit ist erwiesen.

Das ist keine Frage einer nur von außen kommenden Betrachtung, sondern trifft den inneren Lebensnerv der bürgerlichen Ideologie. Sie muß nun ihre eigene geschichtliche Negation, die Negation ihrer eigenen Basis als objektive Realität spiegeln. Von ihren strukturellen Voraussetzungen her, ihren

ideologischen Modellen her ist dies Neue nicht rational als historisch-gesetzmäßig zu begreifen. Sie versucht, es nach dem eigenen Bilde in dessen Zerrlinse zu spiegeln, vor allem, es als Störung, Katastrophe, als irrational zu fassen.

Das gilt natürlich nicht absolut. In dem Maße, in dem die Macht und Überlegenheit des Sozialismus sinnfällig werden, in dem sinnfällig wird, daß die gegen den Imperialismus und für den Sozialismus kämpfenden Kräfte die geschichtliche Entwicklung bestimmen, wird die Unzulänglichkeit [244] derartiger Schemata spürbar, nimmt der sachliche Zwang zur Erkenntnis, damit die ideologische Labilität zu, folglich die Möglichkeit, die Fesseln der bürgerlichen Ideologie zu sprengen.

Charakteristisch für die Krise der bürgerlichen Ideologie ist, daß mit der neuen Situation angesichts des werdenden Sozialismus bewußter, gewaltsamer und angestrengter die Versubjektivierung der materiellen Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft in der ideologischen Mystifikation behauptet wird, heftiger und organisierter jede kritisch-revolutionäre Erkenntnis bekämpft und der Sozialismus als Hypertrophie menschlichen Wollens und Planens deklariert wird. Die soziale und weltanschauliche Apologetik tendiert auf den Dualismus von Phantastik religiöser Form und den die irrationale Gegebenheit anbetenden zustandsvergötzenden Positivismus. Gegen die neue sozialistische Realität werden in immer stärkerem Maße solche Ideen entwickelt, welche rationale Unwiderlegbarkeit prätendieren und deren Erkenntnislegitimation, in bezug auf die Motivation des Handelns, aus Bereichen jenseits wissenschaftlich-materialistischer Erkenntnis bezogen wird. Zugleich werden in wachsendem Maße Techniken der Bewußtseinsmanipulation und entsprechende wissenschaftliche Disziplinen entwickelt und die Traditionen geistiger Knechtschaft aus der Gesamtheit der Klassengesellschaft zu aktivieren gesucht, solche Traditionen, welche ein konservatives blindes Verhalten gegenüber den bestehenden Verhältnissen zur glaubensmäßig verankerten Norm erheben. So sehr alle diese Momente schon von Anfang an ein der imperialistischen Ideologie eigener Wesenszug sind, so werden sie nach Ausbruch der allgemeinen Krise erheblich forciert, ja zur bewußten Anstrengung erhoben, zumal die Erschütterungen des Weltkrieges und seine Folgen auf die noch bestehenden politisch-moralischen Traditionen die je nach nationaler Besonderheit zu differenzieren sind – tief zerstörerisch wirkten.

Damit wird auf die Spitze getrieben, was Marx und Engels schon längst voraussagten: „Je mehr die normale Verkehrsform der Gesellschaft und damit die Bedingungen der herrschenden Klasse ihren Gegensatz gegen die fortgeschrittenen Produktivkräfte entwickeln, je größer daher der Zwiespalt in der herrschenden Klasse selbst und mit der beherrschten Klasse wird, desto unwahrer wird natürlich das dieser Verkehrsform ursprünglich entsprechende Bewußtsein, d. h. es hört auf, das ihr entsprechende Bewußtsein zu sein, desto mehr sinken die früheren überlieferten Vorstellungen der Verkehrsverhältnisse, worin die wirklichen persönlichen Interessen pp. als allgemeine ausgesprochen werden, zu bloß idealisierenden Phrasen, zur bewußten Illusion, zur absichtlichen Heuchelei herab: Je mehr sie aber durch das Leben Lüge gestraft werden und je [245] weniger sie dem Bewußtsein selbst gelten, desto entschiedener werden sie geltend gemacht, desto heuchlerischer, moralischer und heiliger wird die Sprache dieser normalen Gesellschaft.“[21]

2. Nirgends gewinnen die idealisierenden Phrasen, die bewußte Illusion und absichtliche Heuchelei konkretere Gestalt als im Antikommunismus. Er wird von nun an zur wichtigsten ideologischen Waffe des Imperialismus, zum eigentlichen Kern seiner Ideologie. In ihm findet dessen nach außen wie innen aggressives antidemokratisches Wesen seinen konzentriertesten Ausdruck.

Der Antikommunismus stand, international gesehen, in der revolutionären Krise 1918 im Vordergrund der bürgerlichen Ideologie. Er verband sich im Zuge der Vorbereitung des zweiten Weltkrieges mit den verschiedenen Konzeptionen der miteinander konkurrierenden imperialistischen Mächte, wie mit der Rassentheorie und dem Chauvinismus, und wurde in der zweiten Etappe der allgemeinen Krise zur eindeutig und offen dominierenden, die verschiedenen Richtungen der imperialistischen Ideologie integrierenden Ideologie. In ihm gewinnt das oben charakterisierte Schema der imperialistischen Ideologie seine „klassische“ Gestalt.

[21] Karl Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 3, Berlin 1958, S. 274.

Der Hauptinhalt des Antikommunismus ist „die Verleumdung der sozialistischen Gesellschaftsordnung sowie die verfälschte Darstellung der Politik und Ziele der kommunistischen Parteien und der marxistisch-leninistischen Lehre“[22]. Dieser Inhalt charakterisiert ihn als ideologische Waffe einer entsprechenden Politik, der Politik der extremen und aggressiven Reaktion gegen den Sozialismus und die Arbeiterbewegung. Vor 1917 war der Antikommunismus eine vorwiegend innenpolitische Kampfposition und Demagogie der Großbourgeoisie und des Großgrundbesitzes, dem als praktische Konsequenz der bare Terror immanent war – nach dem Modell der Niederschlagung der Pariser Kommune. Jetzt wird dieses Verhältnis der uneingeschränkten Feindlichkeit auf die zwischenstaatlichen Beziehungen zunächst zum ersten sozialistischen Staat, später zu den Staaten des sozialistischen Weltsystems übertragen – mit dem Anspruch legitimer Gewaltanwendung und der Einmischung in die inneren Angelegenheiten.

Es ist außerordentlich charakteristisch, daß die imperialistische Hetze gegen die Sowjetunion von deren Geburtsstunde an datiert: von Anfang an wurde sie als „imperialistische“ welterobernde Macht, asiatisches Massentum, Zerstörung von Kultur und Christentum, Aufstand der Massen usw., [246] je nach den ideologischen Ausgangspositionen als deren Negativbild, als der. „Feind“ schlechthin suggeriert.

Von hier aus vollendet sich zugleich die innere Demagogie des Imperialismus, wird die Verkehrung der Fronten auf die Spitze getrieben: in der antikommunistischen Demagogie erscheint der revolutionäre Kampf der Arbeiterklasse als äußere Machination, als Agentenbetätigung, als Resultat einer „ausländischen“ Verschwörung usw.

So wurde der Antikommunismus zur Hauptmethode der politisch-ideologischen Unterdrückung und Unterordnung der Volksmassen unter die Herrschaft der Finanzoligarchie als Ideologie einer Politik, die Terror und Hetze, betrug und Einschüchterung, Suggestion und Drohung kombiniert. Er ist seinem Wesen nach eine imperialistische Ideologie, die gerade ein solches Verhalten motiviert, das der Herrschaft des Monopolkapitals dient.

So fungiert er von Anfang an in Deutschland z. B. als Staatsdoktrin des deutschen Nachkriegsstaates und blieb dies bis hin Zur Bundesrepublik. Als Staatsdoktrin dient er zugleich der Aufhebung, Untergrabung und Aushöhlung und schließlichen Zerstörung jener relativ beschränkten formellen Errungenschaften, jener Rechte, die sich die Volksmassen 1918 erkämpft hatten und die ihnen auch zunächst nach 1945 zugestanden werden mußten.

Der Antikommunismus ist zugleich das Instrument der totalen politisch-ideologischen Unterordnung der Gesellschaft unter die Politik der Monopole. Es ist kein Zufall, daß alle vom großen Kapital beherrschten staatlichen oder nichtstaatlichen erziehungs- und meinungsbildenden Institutionen ihn mit allen Mitteln der Demagogie, der Lüge bis hin zur kriminellen Fälschung, der Diffamierung und Drohung durchsetzen, daß die antikommunistische Gleichschaltung Voraussetzung und Bestandteil der militaristischen Mobilisierung ist.

Nun ist der Antikommunismus keineswegs auf die Monopolbourgeoisie beschränkt, wird von Vertretern der mittleren Bourgeoisie, des Kleinbürgertums usw., geteilt, wie er zugleich besonders durch die rechten Kräfte innerhalb der SPD in die Arbeiterklasse hineingetragen worden ist. Er trägt insofern einen allgemeinbourgeoisen Charakter. Aber eine solche Kennzeichnung trifft wohl das Verhalten hinsichtlich des Kapitalismus im ganzen. Sie trifft in bezug auf das Stadium des Monopolkapitalismus eben nur eine Seite. Der Kleinbürger, der sich einbildet, seines kleinen Eigentums beraubt zu werden, wird dessen in der Tat beraubt: vom Monopolkapital. Der kleine Kapitalist wird vom großen enteignet. Beide bilden sich ein, durch antikommunistische Haltung ihren Interessen zu dienen. In Wirklichkeit werden sie unfähig, sich gegen die Herrschaft der großen Monopole, gegen deren politischen Kurs, der unter antikommunistischen Vorzeichen läuft, zu weh-[247]ren, sie werden unfähig, sich gegen den Abbau der Demokratie zu stemmen, denn auch dieser geschieht unter der Flagge der Sicherung gegen den Kommunismus. Während objektiv der Widerspruch zwischen den Interessen

[22] Programm und Statut der Kommunistischen Partei der Sowjetunion, S. 49.

des Monopolkapitals und allen von ihm ausgebeuteten Klassen und Schichten immer weiter klafft, wird der Antikommunismus zur entscheidenden Methode, eben diese ausgebeuteten und abhängigen Schichten an das Monopolkapital zu ketten, als „Retter“ ihnen das Fell über die Ohren zu ziehen.

Die Dialektik der Klassenkräfte läßt keine andere Lösung zu: Die aggressiv antikommunistische Haltung verwandelt jeden, unabhängig von seiner tatsächlichen Klassenlage und seinem objektiven Klasseninteresse, in ein Instrument der reaktionärsten und aggressivsten Kräfte, mindestens schafft er diesen einen Raum der Widerstandslosigkeit.

Im höchsten Maße gilt dies für die Arbeiterklasse. Ihr gegenüber ist der Antikommunismus Methode der Spaltung, Verwirrung und ideologisch-politischen Bindung an die Kapitalherrschaft. Er wird in sie über die bürgerlichen Agenturen hineingetragen, über den Opportunismus und Revisionismus, führt über die Spaltung der Arbeiterbewegung immer mehr dazu, die opportunistisch geführte SPD und Gewerkschaftsverbände enger und enger mit dem bestehenden Staat zu verbinden, an die Politik der Finanzoligarchie zu ketten, sie schließlich in ein direktes Instrument dieser Politik zu verwandeln.

Der Antikommunismus ist – seinem unmittelbaren Inhalt nach – als Ideologie diffamierende, affektaufputschende Hetze gegen die Sowjetunion, gegen das sozialistische Weltsystem und gegen die kommunistischen Parteien. Das Charakteristische an dieser Hetze ist, daß sie ihrer Methode der Lüge nach abhängig ist von den „positiven Idealen“, die den Objekten der Demagogie suggeriert werden und zugleich als Wünsche und Illusionen bei ihnen lebendig sind. Daher operiert er mit charakteristischerweise einander ausschließenden Alternativen:

Der Kommunismus wurde zunächst diffamiert mit dem Argument, er bringe vollendete Anarchie, Herrschaft der Masse, der Minderwertigen, Ungebildeten usw. Dies ist die übliche mehrtausendjährige Schreckvorstellung herrschender Ausbeuterklassen gegenüber der Revolution ausgebeuteter Massen: der Barbarensturm. Sie appelliert an alle Besitzerinstinkte und -ängste.

Er wurde zugleich diffamiert als „Diktatur“, die Freiheit und Demokratie durch Terror ersetze. Diese Methode, seit der Oktoberrevolution üblich, nach dem zweiten Weltkriege noch einmal hochgeputscht, appelliert an die kleinbürgerlich-demokratischen Illusionen – sowohl die demokratischen Ideale wie die pazifistischen Versöhnungsträume. Sie unterstellt als Freiheit [248] und Demokratie zugleich die bestehenden Zustände der Herrschaft des Imperialismus.

Der Kommunismus wurde schließlich diffamiert, nicht weil er anarchische Unordnung, sondern weil er totale Ordnung sei: das unmenschliche System. Hier werden die Ängste und Ohnmachtsempfindungen der Individuen, die unter der Herrschaft der Monopole leiden, zu einem positiven Schreckbild zusammengefaßt.

Damit hängt zusammen, daß der Kommunismus nicht mehr als Aufstand der Masse, sondern als Diktatur einer Verschwörergruppe dargestellt wird, die, auf den Wellen einer blinden Massenbewegung reitend, die Herrschaft ihrer „Elite“ stabilisiert hätte. Insgesamt wird. dem Kommunismus entweder das Negativbild der Illusionen, die in den Massen erzeugt werden sollen, oder das, was die Bourgeoisie in Wirklichkeit tut, in die Schuhe geschoben. Kein Zufall ist, daß hier alle diejenigen Argumente variiert auftauchen, die schon einmal gegen die Massenbewegung der Französischen bürgerlichen Revolution angewandt wurden.

Alle diese Linien der Demagogie werden sehr früh, in den ersten Jahren nach der Oktoberrevolution, entwickelt. Dennoch zeichnen sich charakteristische Verschiebungen ab, die dahingehend sich zusammenfassen lassen, daß dem Kommunismus anfangs vorwiegend die Abschaffung der Klassen vorgeworfen wurde, später ihre angebliche Neubildung. Dies ist ein Symptom dafür, daß die Klassenordnung von der Bourgeoisie selbst nicht mehr offen zu verteidigen gewagt wird. In Deutschland dominierte solange die Bourgeoisie überwiegend der Methode der liberal-parlamentarischen Herrschaft sich bediente, die Demagogie von Freiheit-Demokratie für die Arbeiterklasse, hier propagiert von den Rechtssozialisten, und für die demokratisch gesinnten Teile des Klein- und mittleren Bürgertums. Die Anarchiebeschwörung wurde für die konservativ gesinnten Bevölkerungsteile angewandt, der Hitlerfaschismus verband letztere mit der Systemmalerei: einer Projizierung dessen, was

er selbst praktizierte. Nach dem zweiten Weltkrieg wurde ungebrochen diese Linie fortgesetzt, nicht mehr rassistisch, sondern vorwiegend klerikal motiviert und mit der Freiheitsdemagogie verschmolzen – entsprechend der neuen Situation.

Gerade am Antikommunismus erfüllt sich das demagogische Wesen imperialistischer Ideologie, damit die relative Austauschbarkeit konkreter Ideologien. Jede reaktionäre Richtung hat ihre Begründung des Antikommunismus. Die theologische Konzeption interpretiert den Kommunismus als Aufstand gegen Gott und seine Ordnung, seine Niederschlagung als Heilsauftrag der Gläubigen; die rassistische als Aufstand der minderwertigen Rassen und seine Niederschlagung als Herstellung der natürlichen Rassenhierarchie, [249] die neoliberale – die zugleich vom Rechtssozialismus propagiert wird – als Unfreiheit, „Totalitarismus", Staatsomnipotenz und Massendasein. Die geopolitisch und kulturimperialistisch orientierte Ideologie interpretiert ihn als Asien, dem gegenüber. Europa verteidigt werden müsse bzw. im ewigen Kampf liege. Zugleich durchdringen und verschmelzen sich diese Richtungen.

Es ist sehr charakteristisch, daß gegenüber dem Kommunismus die Bourgeoisie gezwungen ist, eine wesentlich prinzipiellere Kampfideologie und Prinzipien von höherer weltanschaulicher Allgemeinheit zu entwickeln als für den Konkurrenzkampf untereinander. Zum Beispiel die Sombartsche Demagogie des ersten Weltkrieges vom Kampf der „Helden" gegen die „Händler" reicht in ihren Alternativen nicht mehr aus, oder die Demagogie des Kampfes deutscher gemütvoller Seelen gegen den französischen kalten mechanistischen Verstand, die zugleich als französische Seele gegen die deutsche nüchtern-mechanistische Verstandesdürre bergsonistisch umgedreht angewandt wurde. Die antikommunistischen Demagogien zeigen an, daß es hier um Fundamentaleres, um das Ganze geht.

So wurde der Antikommunismus zur wichtigsten ideologischen Waffe des Imperialismus. Er drückt die historische Defensivposition aus, bestimmt den Charakter ihrer Waffen: der Lüge, Demagogie und Gewalt. Er hat die innere Konsequenz, auf faschistische und aggressiv-expansionistische Politik zu drängen. Er hat zugleich die Funktion der Integration aller Feinde des sozialistischen, demokratischen und nationalen Freiheitskampfes der Völker: „Unter diesem schwarzen Banner haben sich alle Feinde des sozialen Fortschritts heute zusammengefunden: die Finanzoligarchie und die Militaristen, die Faschisten und die reaktionären Klerikalen, die Kolonialherren und die Gutsbesitzer sowie alle ideologischen und politischen Handlanger der imperialistischen Reaktion. Im Antikommunismus zeigt sich, welch äußersten Grad des Verfalls die bürgerliche Ideologie erreicht hat."[23]

Ausdruck des äußersten Niedergangs der bürgerlichen Ideologie ist der Antikommunismus – obwohl er ideologische Hauptwaffe ist und weil er dies ist –, weil in ihm die Widersprüche zwischen imperialistischer Ideologie und gesellschaftlicher Wahrheit, zwischen historischer Gesetzmäßigkeit und Klasseninteresse des Monopolkapitals sowie der mit ihm verbundenen reaktionären Klassen und Schichten, zwischen den Lebensinteressen der Völker und den Interessen des Imperialismus sich akkumulieren, sich zum Extrem in Ideologie und Politik zusammenfassen. Pendelnd zwischen Betrug und Selbstbetrug religiös phantastischer Argumentation und sophistischer Manipulation, führt er im schnellen Austausch der Argumente zur Entwertung [250] jeder rationalen Argumentation um die Menschen zu affektivem Haß, der auf suggerierter Angst gründet, zuzubereiten.

Gerade weil er und indem er sich mit allen reaktionären ideologischen Richtungen und Traditionen zu verbinden vermag und selbst progressive Tendenzen ausnutzt und verfälscht, beweist er deren Gleichgültigkeit und Instrumentalität gegenüber dem grundlegenden Inhalt, den manipulationstechnischen Charakter der ideologischen Variationen als bloßer Anknüpfungspunkte und illusionärer positiver Inhalte, fördert er dadurch deren Verschmelzung, zugleich aber Vergleichgültigung, so daß er schließlich auf eine affektiv-emotional fixierte Haltung mit auswechselbarer „Weltanschauung zielt. Während er in der „Begründung" ins Phantastische ausschweifen muß, bleibt er in der konkreten Aktion seiner Sudelküchen Lüge, ob nun in Form theologischer Teufelsbeschwörung oder pseudowissenschaftlicher Kremlastrologie. Hier wird die schon dargelegte Zurücknahme des bürgerlichen progressiven Erbes radikal zu Ende geführt.

[23] Ebenda.

Dieser Niedergang der bürgerlichen Ideologie zum Standpunkt äußerster Reaktion, Unwahrheit und moralischer Depravierung als technisches Herrschaftsmittel bringt die ideologische Krise zum Ausdruck. Das hebt jedoch noch nicht die Wirksamkeit dieser Niedergangsideologie selbst auf. Zugleich werden darin spezifische politisch-ideologische Schwächemoment wirksam. Einmal macht der Antikommunismus seine Ideologen und Politiker zu Gefangenen der eigenen Lüge und laßt sie die wirklichen Kräfteverhältnisse und Perspektiven nach der Logik eines klassenbedingten Wunschdenkens fehleinschätzen. Ihr Scheitern an den wirklichen Kräften des Sozialismus ist deshalb unvermeidlich. Es sei hier nur an die Versuche antikommunistischer Kreuzzüge, an die zahllosen Prognosen nahender Zusammenbrüche der Sowjetunion und ihrer Planwirtschaft usw. erinnert, auch daran, wie oft die kommunistische Partei in Deutschland totgesagt wurde.

Anders steht es mit den antikommunistischen Vorurteilen, die in den Volksmassen wirksam sind. Die Massen sind ja das eigentliche Bearbeitungsobjekt der antikommunistischen Demagogie, und ihnen wird das Vorurteil als eine vor allem rationalen Urteilen fixierte Wertung suggeriert. Doch der Widerspruch zur Realität der objektiven Verhältnisse und der eigenen Lebensinteressen, der diese Wertung zur Bindung an die herrschende Klasse macht, birgt in sich zugleich die Möglichkeit und Notwendigkeit seiner Auflösung, damit die Labilität und Verletzlichkeit des Vorurteils, damit seiner Überwindbarkeit.

Dies hängt dann ab vom Grade der Bewegung der Volksmassen im Kampf um die Durchsetzung ihrer Lebensinteressen, von der Rolle und Überzeugungsarbeit der Kommunisten, von der wachsenden Einwirkung [251] des sozialistischen Weltsystems und der damit verbundenen Sinnfälligkeit seines Aufstiegs. In bezug auf das letzte sei nur an die Erschütterung der Vorstellungen von der Sowjetunion durch die kreisenden Sputniks erinnert.

Natürlich knüpfte und knüpft die antikommunistische Propaganda so weit als möglich an empirische Gegebenheiten an. Sie nutzte und nutzt alle unvermeidlichen Entwicklungsschwierigkeiten des Sozialismus aus, um an ihnen das gesellschaftliche System zu diffamieren, ja selbst die Folgen von Krieg und Bürgerkrieg dem Kommunismus als Gesellschaftsordnung in die Schuhe zu schieben. Sie nutzt natürlich ebenso auch Fehler und Fehlentwicklungen, wie die mit dem Personenkult zusammenhängenden Erscheinungen, aus. Aber sie reflektiert all diese Momente in einem ihr Wesen verfälschenden Zusammenhang. Je mehr dem Antikommunismus durch den ökonomischen Aufstieg der Sowjetunion und des sozialistischen Weltsystems und durch die wachsende Reife der sozialistischen und Arbeiterparteien die Felle in dieser Beziehung wegschwimmen, um so mehr gerät er selbst in eine Krise. Er bringt als spezifische Tendenz nicht nur die Krise und den Niedergang der bürgerlichen Ideologie als Gesamtsystem zum Ausdruck, sondern an ihm vollzieht sich selbst konzentriert die Logik dieser Krise. Das spiegelt sich im Wechsel der Argumentationen, in der Tendenz seit der zweiten Etappe der allgemeinen Krise, sich „wissenschaftlich“ zu geben und zugleich die Argumentation zu sublimieren. Seine weiteren Wandlungen, die Anpassungen der Ohnmacht sind, können sein Wesen – den Krieg gegen die Wahrheit – nicht ändern und damit seine Perspektivlosigkeit nicht aufheben.

3. Ein weiteres grundlegendes Element der Krise der bürgerlichen Ideologie ist das Schwinden der Perspektivgewißheit. Gewiß wurde dies schon vorher antizipiert von jenen Ideologen, die besonders empfindlich auf das Heranreifen der allgemeinen Krise reagierten und die innere Labilität des Kapitalismus früher spürten – in Deutschland besonders in jener Linie, die durch die Namen Nietzsche und Rathenau charakterisiert wird. Deren Sorgen blieben jedoch Angelegenheit des kulturellen Unbehagens einer relativ beschränkten Intellektuellengruppe. Doch mit dem Ausbruch der allgemeinen Krise wird die Unsicherheit, der Verlust der Perspektivgewißheit allgemeiner, und häufig auftauchende pessimistische Stimmungen und Theorien sind dessen Ausdruck.

Der Bourgeoisie und ihren Ideologen dämmert immer mehr die eigene geschichtliche Ohnmacht gegenüber der Dynamik und inneren Explosivität des Kapitalismus und gegenüber den revolutionären Prozessen in der Welt; zugleich wird der Widerspruch zwischen den eigenen Plänen, Absichten und Konzeptionen und den Resultaten der Handlungen, die mit jenen motiviert waren, zur geschichtlichen Erfahrung. Die große Kraftprobe des Im-[252]perialismus im ersten Weltkrieg hatte Resultate, die den Absichten, Illusionen, Wünschen der einzelnen imperialistischen Mächte entgegengesetzt waren:

das Resultat der Oktoberrevolution, der revolutionären Krise, der allgemeinen wirtschaftlichen Krise und Not; kein Problem war wirklich gelöst, die Gegensätze unter den Konkurrenten hatten sich verschärft, die koloniale Revolution trat immer deutlicher in Erscheinung. Von nun an beginnt eine entgegengesetzte Entwicklung in den beiden einander gegenüberstehenden Systemen:

Während in der Sowjetunion trotz ungeheurer Erschwernisse die neue Gesellschaft planmäßig und systematisch aufgebaut wird, wird das Scheitern der bürgerlichen Ideologie als Mittel zur Sicherung der Perspektive offenkundig, wird die objektive Perspektivlosigkeit des Kapitalismus deutlich. Jede Handlung des Imperialismus. zeigt – im ganzen gesehen – das entgegengesetzte Resultat: Das Scheitern reichte vom Feldzug der 14 Staaten über das Scheitern der relativen Stabilisierung in der Weltwirtschaftskrise zum Scheitern des Waffenganges um die Neuaufteilung der Welt und Liquidierung des Sozialismus durch den Hitlerfaschismus bis hin zum Scheitern des amerikanischen Jahrhunderts. Weder gelingt es dem Monopolkapital, eine stabile Wirtschaft zu errichten, noch den Siegeszug des Sozialismus, noch die koloniale Revolution Zu stoppen.

Die Kehrseite des Scheiterns der Klassenstrategie ist das Scheitern der Ideologie, mit der diese begründet wurde, das Scheitern der Erwartungen, die sich an sie knüpften – von den Illusionen des demokratischen Pazifismus hin Zu den Stabilisierungsillusionen, von den Illusionen von der Überwindung der Krise in einer neuen Ordnung faschistischer Prägung, sei es in klerikaler oder hitlerfaschistischer Form, bis zu den Illusionen der Roll-back-Politik: Die geschichtliche Ohnmacht der eigenen Position spiegelt sich in der Ohnmacht gegenüber dem unaufhaltsam erstarkenden Sozialismus wider. Dessen Aufstieg war und ist ein Zwang, der Lieblingsvorstellung vom Zusammenbruch der Sowjetunion, von ihrer inneren Schwäche usw. zu entsagen. Das ist das Resümee der bourgeoisen Erfahrungen über die Resultate des eigenen weltgeschichtlichen Handelns und Denkens im zwanzigsten Jahrhundert. Diese Erfahrungen können – da dies Handeln spontan, gegen die objektive historische Entwicklungsgesetzmäßigkeit des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus gerichtet ist – nicht anders sein. Damit geht die Perspektivsicherheft verloren.

Doch die objektive Perspektivlosigkeit wird angesichts ihres Offenkundigwerdens in allgemeiner Krise und des Aufstiegs des Sozialismus reflektiert vom Standpunkt der unbedingten Erhaltung und Verteidigung des Imperia-[253]lismus, der Ausschaltung eines kritischen Verhältnisses zu seinen ökonomischen Grundlagen unter den Bedingungen und Voraussetzungen und in den Formen seiner Herrschaftsideologie. Die Perspektivsicherheit, die bis zum Ausbruch der allgemeinen Krise dominierte – trotz schon vorhandener entgegengesetzter Tendenzen –, war die Sicherheit einer Illusion, die aus einer vom Imperialismus beherrschten Welt den Schein der Berechtigung bezog. Seit dem ersten Weltkrieg und der Oktoberrevolution ist diese Sicherheit, ist das Vertrauen in die Stabilität der bürgerlichen Weltordnung zunehmend geschwunden – natürlich auf unterschiedliche Weise, je nach der besonderen Lage der verschiedenen imperialistischen Mächte. Die Verbreitung pessimistischer Stimmungen, Stimmungen der Lebensleere, Hoffnungslosigkeit der Sinnentleerung des Daseins, wachsender Unsicherheit und Katastrophenbedrohtheit ist ein noch sehr unmittelbarer Reflex, Ausdruck konkreter Krisenerfahrungen, in denen der Widerspruch zwischen Erwartungsillusion und Wirklichkeit schmerzlich bewußt wurde. Diese Stimmungen bzw. ihr fixierter Ausdruck in Literatur und Philosophie usw. sind je doch schon vorgeprägt und bestimmt als Enttäuschungen ideologischer Illusionserwartungen. Sie fixieren den Widerspruch von Ideologie und Wirklichkeit, indem sie das besondere Scheitern bürgerlicher Politik und Ideologie zum Allgemeinmenschlichen erheben. Sie sind zugleich Voraussetzung der nun einsetzenden Aktivierungskonzeptionen. Zu den Grundzügen der bürgerlichen Ideologie gehört, daß sie das spezifisch bürgerliche Interesse als allgemeines, als Menschheitsnorm setzt, zugleich eine qualitative Entwicklung über den Kapitalismus hinaus prinzipiell negiert, diese vielmehr als Menschheitsuntergang, als Versinken in Geschichtslosigkeit u. ä. nur zu fassen vermag. Die Bourgeoisie gibt sich nicht selbst auf. Ihre ideologische Reaktion ist daher die Wendung zum irrational motivierten Aktivismus, sei es in Form eines heroischen Pessimismus oder in Form phantastisch, meist theologisch begründeter Ersatzperspektiven, die ihrerseits einen partiellen, aus Konjunkturillusionen genährten Optimismus einzuschließen vermögen. Der Verlust der Perspektivsicherheit führt also nicht in der Hauptlinie der ideologischen Entwicklung zu einem bloßen

Quietismus – dieser kann höchstens als Abwiegelungs- und Ablenkungsideologie wirksam werden – , sondern zu hektischen Konstruktionen ideologischer Modelle phantastischer Perspektiven bzw. einer ebenso phantastisch begründeten Perspektivlosigkeit als Menschheitsnorm, die beide die wesentlichen gesellschaftlichen Zusammenhänge mystifizieren und zu schicksalhaft irrationalen Gewalten erheben. Also nicht der Pessimismus eines Schopenhauer ist das Modell, sondern dessen Umschlag in Aktivismus nach dem Vorbild Nietzsches, Spenglers, Jüngers, Heideggers usw. Die hitlerfaschistische Ideologie kombinierte beide Metho-[254]den. Gegenwärtig dominiert der „gedämpfte“ Optimismus, der in klerikal-theologischem Zusammenhang zugleich aufgehoben wird.

Hier sei eine charakteristische Tendenz erwähnt: In der ersten Etappe der allgemeinen Krise wurde neben technokratischen Utopien ein brutal-offener Pessimismus verkündet. Die Sowjetunion konnte, da sie isoliert war, noch als nationaler Einzelfall erscheinen. In der zweiten Etappe der allgemeinen Krise aber setzt sich dominierend die Ideologie der theologisch und technologisch begründeten und zugleich entwerteten Ersatzperspektiven durch. Das sozialistische Weltsystem wirkt schon so stark, daß die zur Norm erhobene Perspektivlosigkeit im Spenglerschen Sinne im Kampf der Ideen das Eingeständnis der Niederlage wäre. Zugleich aber – und das ist charakteristisch – werden die zweckoptimistischen Ersatzperspektiven als in die Zukunft verlängerte Konjunkturillusionen von einem ständigen Gefühl ihrer Irrealität begleitet und nicht recht geglaubt. Das jetzt allgemeiner gewordene Krisenbewußtsein – wie es z. B. in der schönen Literatur Sprache gewinnt – dokumentiert deren Unglaubwürdigkeit, sie werden als idealisierende Phrasen erkannt.

Die Krise der bürgerlichen Ideologie reproduziert sich somit in der Grundproblematik der Ideologienproduktion, die darauf abzielt, angesichts der Krise des Kapitalismus und des fortschreitenden Herrschaftsschwundes für eben diese Herrschaft als Aktionsmotive und -konzeptionen Ersatzperspektiven zu liefern, die ihrerseits aber fortschreitend praktisch widerlegt werden. Daraus erwächst unvermeidlich ein zunehmender Verschleiß der positiven Zielsetzung der antikommunistischen Demagogien, die ihrerseits das oben entwickelte Grundschema nur variieren können.

Zugleich werden diese Perspektivkonstruktionen durch ein zunehmendes Krisenbewußtsein innerhalb der Ideologie selbst relativiert: Ein wachsendes Bewußtsein der Vergänglichkeit, der Fragwürdigkeit der bürgerlichen Welt ist sowohl Ausgangspunkt der Perspektivkonstruktionen als auch deren unaufhebbarer Gegensatz. Der Widerspruch zwischen objektiver Perspektivlosigkeit, subjektivem Krisenbewußtsein und dem Klassenbedürfnis nach einer Handlungssicherheit verleihenden Ersatzperspektive kann nur noch durch Produktion phantastischen Charakter annehmender Illusionen, also gar nicht gelöst werden.

4. Die allgemeine Krise des Kapitalismus, das unaufhaltsame Anschwellen des antiimperialistischen und antikapitalistischen Kampfes prägt der imperialistischen Ideologie den Charakter der Defensive auf – der Defensive im historischen Sinne, der ihrer Aggressivität nicht widerspricht. Besonders charakteristisch dafür ist, daß sie immer mehr zur Tarnung der imperialistischen Interessen und Absichten gezwungen ist Während z. B. [255] vor dem ersten Weltkriege offen der Imperialismus als Herrschaft über Kolonialvölker gepriesen und die angebliche Minderwertigkeit dieser Völker als Naturgegebenheit behauptet wurde, hat im Verlauf der Entwicklung des kolonialen Befreiungskampfes hier eine erhebliche Veränderung stattgefunden: Der Kolonialismus wurde zur Mimikry gezwungen, er erhält das würdige „humane“ und diplomatische Gesicht der „Entwicklungshilfe“ als neokolonialistischer Demagogie.

Wichtiger noch ist, daß gegen den Kommunismus immer – aber nie im Namen des wirklichen Kapitalismus – argumentiert und der antikommunistische Kampf geführt wurde und wird im Namen der Demokratie und Freiheit, der Zivilisation oder des christlichen Abendlandes, des Gemeinwohls, der Kultur, des Volkstums oder der Rasse, des Glaubens und der Moral – und nur die Selbstverblendung des Siegesrausches öffnete einst Goebbels die Lippen, daß er das bekannte Eingeständnis von sich gab, man wolle sich gesundstoßen.

Ebenso wird in genauer Entsprechung der antikommunistischen Parolen die soziale Demagogie quantitativ und qualitativ verstärkt. Sie erhält in Verbindung mit dem Antikommunismus als Waffe des

ideologischen Klassenkampfes einen neuen Stellenwert, um so mehr, als die die sozialen Gegensatze ständisch verkleidenden Traditionen mit dem ersten Weltkrieg zerbrachen.

Je nach Tradition, Konjunktur oder Krisensituation wurde die Versöhnung der Klassen, die Klassenzusammenarbeit bis hin zum Verschwinden der Klassengegensätze als vorhandener Zustand oder gerade anbrechende neue Ordnung gepriesen in den Formen der „sozialen Demokratie“, der „Volksgemeinschaft“ völkischer oder klerikaler Prägung, der „Partnerschaft“ in einer Gesellschaft, welche durch sozialen „Ausgleich“, „Vermittelständlichung“, organisch-harmonische Gliederung, ja selbst durch das Verschwinden der Klassen und Entproletarisierung ausgezeichnet sei, die ein nationaler Sozialismus, eine Wohlstandsgesellschaft, Volkskapitalismus u. a. sei oder gerade werde. Diese Demagogie diente dabei sowohl dem antikommunistischen Kampf des Monopolkapitals als auch seiner spezifischen Methode, im bewaffneten Kampf gegen konkurrierende Imperialismen die „eigene“ Arbeiterklasse fest an die monopolistische Politik zu ketten. Dies wurde schon im ersten Weltkrieg angefangen, als vom Rechtssozialismus her der „Kriegssozialismus“ begrüßt wurde und z. B. Max Scheler den Krieg gegen England als Krieg gegen den „Kapitalismus“ lebensphilosophisch interpretierte. Verstärkt wurde es im zweiten Weltkrieg in der hitlerfaschistischen Demagogie vom Kampf des deutschen „Sozialismus“ gegen die westlichen „Plutokratien“ betrieben. In diesen Zusammenhang gehören auch die zahl-[256]reichen Theorien einer angeblichen Wesensumwandlung des Kapitalismus, der im 19. Jahrhundert liberal und antagonistisch gewesen sei, im 20. Jahrhundert aber zur „Wohlstandsgesellschaft“ geworden sei, welche die Arbeiterklasse integriere bzw. integrieren werde.

Das Charakteristische derartiger den Klassenantagonismus verhüllender Demagogien ist die Tendenz auf verstärkte Mimikry. Natürlich ist dies schon Element der bürgerlichen Ideologie des 19. Jahrhunderts und des Übergangs zum Imperialismus. Doch mit dem Ausbrechen der allgemeinen Krise gewinnt die soziale Demagogie für die imperialistische Bourgeoisie eine zentrale Bedeutung als ideologisches Herrschaftsinstrument zur Verwirrung und Ablenkung der Arbeiterklasse. Sie charakterisiert den – geschichtlich gesehen – defensiven Charakter der imperialistischen Ideologie, drückt den Zwang zur Mimikry, zum Sichverstecken aus.

Zugleich wird hier ein charakteristischer Widerspruch deutlich: Die Zuspitzung des Gegensatzes von verlogener Illusion und Realität vertieft zugleich die Widersprüche innerhalb der imperialistischen Ideologie und treibt von hier aus deren Zersetzung voran.

Einmal ist die soziale Demagogie mit die verwundbarste Stelle, weil sie der unmittelbaren Klassenerfahrung widerspricht. Nicht zufällig wird sie von technischen Disziplinen für die Ein- und Unterordnung der Arbeiterklasse und entsprechenden Spezialisten zugleich unmittelbar praktiziert und in der von Betriebssoziologie und Sozialpsychologie ausgearbeiteten Weise manipuliert. Zum anderen zerreißt die Monopolbourgeoisie durch ihre eigene Praxis in ökonomischer wie politischer Hinsicht den schönen Schleier, den ihre Ideologen weben: in der sich ständig steigernden Ausbeutung, in der Gesamttendenz ihrer Politik auf Ausschaltung der Volksmassen von aller politischen Entscheidung, in der gewaltsamen Durchsetzung der „Klassenharmonie“ als ihrer Klassendiktatur über die Apparaturen des staatsmonopolistischen Kapitalismus, der Militarisierung und Faschisierung.

Doch die gleiche Tendenz, welche die imperialistische Bourgeoisie zur verstärkten Demagogie der Klassenversöhnung zwingt, erzeugt auch die entgegengesetzte Tendenz innerhalb ihrer Ideologie: Im Maße der Zuspitzung der allgemeinen Krise entwickelt sie wachsend die Tendenz zur Zerstörung der Demokratie,. ideologisch gespiegelt in Elitetheorien, hierarchischen Herrschaftsmodellen u. a. Zwischen diesen und der Sozialdemagogie gibt es dann den offenen Gegensatz bei Fraktionsstreitigkeiten oder ein eklektisches Nebeneinander, wie es z. B. in der hitlerfaschistischen und klerikal-militaristischen Ideologie der Fall ist. Zugleich führt der Prozeß der Produktion sozialer Demagogien und ihres ständigen Verschleißes zu der Annäherung, Verschmelzung und dem Ineinanderübergehen der verschiedenen, [257] von traditionellen Ausgangspunkten ausgehenden, zunächst sich heftig bekämpfenden ideologischen Richtungen, die sich wohl wieder differenzieren, aber nur das gleiche Modell für verschiedene Kreise propagieren. Der Liberalismus ward zum Neoliberalismus, ihm näherte sich die rechtssozialistische Ideologie – ganz offenkundig nach dem zweiten Weltkrieg –, beide nähern

sich der klerikalen Demagogie, die ihrerseits den offenen Antidemokratismus preisgab und mit jenen sich auf der halbfaschistischen Ebene der dem modernen staatsmonopolistischen Kapitalismus entsprechenden „Demokratie der Verbände“ trifft. Dieser Reduktionsprozeß der imperialistischen Ideologie, der die Schrumpfung ihres Spielraums charakterisiert, zeichnet sich besonders nach dem Ausbrechen der zweiten Etappe der allgemeinen Krise ab.

All diesen miteinander verschmelzenden bzw. einander sich annähernden Richtungen ist die Tendenz zur verstärkten Mimikry, ist die Anstrengung verstärkter Demagogie gemeinsam. Dabei werden natürlich die oben dargelegten Verhüllungsmechanismen, die aus der Praxis des modernen Kapitalismus erwachsen, ebenso ausgenutzt wie besonders sinnfällige Erscheinungen verabsolutiert.

Besonders typisch dafür ist die Tendenz, mittels einer wortmagischen Prozedur den Kapitalismus durch Verschweigen seines Namens bzw. Verbannung in die Vergangenheit „verschwinden“ zu lassen. An seine Stelle tritt dann die „Industriegesellschaft“ des „technischen Zeitalters“. Das, was Gesellschaft zur Gesellschaft macht, die Produktionsverhältnisse, d. h. die bestimmenden materiellen Beziehungen der Individuen untereinander, die zugleich den Gegensatz zwischen Kapitalismus und Sozialismus charakterisieren, verschwindet auf diese Weise. Es kann gar nicht mehr nach ihm gefragt werden. So sehr das nur – wissenschaftlich gesehen – ein demagogischer Trick ist, so verrät es die tiefe Schwäche dessen, der Mimikry nötig hat.

5. Die Entwicklung des Antikommunismus zur imperialistischen Aggressionsideologie spiegelt ihrerseits, daß von nun an der Widerspruch zwischen Interessen der miteinander konkurrierenden imperialistischen Mächte und den allgemeinimperialistischen Interessen selbst zu einem Widerspruch wird, der die imperialistische Ideologie innerlich zersetzt.

Vor der Oktoberrevolution hatte jede imperialistische Macht als äußeren Gegner nur Konkurrenten gleichen Schlages bzw. Eroberungsobjekte vor sich. Ihre ideologische Waffe war daher der Chauvinismus, verbunden mit der jeweils spezifisch formulierten Demagogie der nationalen „Mission“.

Von nun an kommt die Bourgeoisie nicht mehr aus mit dem Chauvinismus allein: Sie bedarf einer spezifisch antikommunistischen, ihre allgemeinen [258] Interessen spiegelnden kosmopolitischen Ideologie. Nun hatte schon die frühe imperialistische Ideologie kosmopolitische Züge. Doch diese träten primär als Weltreichsordnung unter der offenen Dominanz eines bestimmten Imperialismus auf: etwa die Mitteleuropaideologie des deutschen Imperialismus. Angesichts der sozialistischen Revolution aber läßt sich damit allein nicht mehr operieren. Dementsprechend wird die Ideologie des imperialistischen Allgemeininteresses als kosmopolitischer Antikommunismus entwickelt.

Diese Allgemeininteressen der Imperialisten gegenüber dem Proletariat und der proletarischen Revolution heben jedoch die Konkurrenz unter ihnen nicht auf, versöhnen keineswegs die Widersprüche, die sich vielmehr im Verlauf der Vertiefung der allgemeinen Krise verschärfen.

Daraus entsteht dann der Widerspruch, daß auf der einen Seite Ideologien eines mit konterrevolutionärer Stoßrichtung geeinten „Europa“ entwickelt werden, andererseits eben diese Ideologien zugleich als Ideologien des Kampfes um die Hegemonie, die Unterordnung und Niederringung des jeweiligen Konkurrenten fungieren. Umgekehrt kann der jeweilige Imperialismus keineswegs auf den Chauvinismus verzichten. Daraus entsteht ein innerer Widerspruch innerhalb der Ideologie, einerseits ein Pendeln zwischen Kosmopolitismus und Chauvinismus mit mannigfachen Kombinationen, zugleich die Tendenz, das eine durch das andere auszudrücken wie zugleich zu verhüllen, schließlich auch das Einandergegenübertreten als Ausdruck verschiedener Fraktionsstrategien des Imperialismus.

Dabei ist zu berücksichtigen, daß dieser Widerspruch charakteristischen Wandlungen insofern unterliegt, als in der ersten Etappe der allgemeinen Krise bei den Besiegten des ersten Weltkrieges der Chauvinismus als Kampfideologie sich offen durchsetzte, während nach Ausbruch der zweiten Etappe die kosmopolitische Seite dominiert: Die Völkerbundideologie und das Paneuropa Briands standen gegen den extremen Chauvinismus des Hitlerfaschismus als ebenfalls imperialistische Ideologien, zerstoben schließlich im Feuer des zweiten Weltkrieges. Der Kosmopolitismus der zweiten Etappe der allgemeinen Krise entstand als spezifische Ideologie der Unterordnung aller kapitalistischen Interessen .unter

die Interessen des USA-Imperialismus. Er wurde zur Form, unter der der Kampf um die Hegemonie in Europa – verschleiert in den staatsmonopolistischen Organisationen – zwischen den westeuropäischen imperialistischen Staaten geführt wird, unter der sie sich zugleich gegen den amerikanischen Konkurrenten, vor allem aber zur gemeinsamen Unterdrückung „ihrer“ Völker, zur gegenseitigen Sicherung vor revolutionären Entwicklungen und zum gemeinsamen Kampf gegen den erstarkenden Sozialismus zusammenschließen. Die letztlich in der Entwick-[259]lung der modernen Produktivkräfte liegende Tendenz der Sprengung der nationalen Schranken realisiert sich hier als kosmopolitische Vereinigung der Monopole gegen die Völker mit der Tendenz der Zerstörung der nationalen Souveränität und des nationalen Bewußtseins, ohne daß der Chauvinismus verschwand. Er dominiert nicht über den Kosmopolitismus, dieser ist wirksamer und fester verbreitet als nach dem ersten Weltkrieg als NATO-Ideologie. Dennoch ist der Widerspruch nicht aufgehoben: Einmal werden die besonderen Ziele der verschiedenen Imperialismen – besonders des deutschen Imperialismus – mit kosmopolitischen Parolen verfolgt, zugleich wird die Entfachung chauvinistischer Siedehitze genutzt, während insgesamt der Antikommunismus als ideologische Legitimation der Einmischung in die inneren Angelegenheiten anderer Länder fungiert. Auch bei einer Verschärfung der Widersprüche zwischen den westeuropäischen und anderen imperialistischen Mächten werden die Konkurrenzkämpfe mehr als vor dem zweiten Weltkriege unter kosmopolitischen Parolen geführt werden, unter Parolen, die zugleich der antikommunistischen Mobilisierung dienen. Unausbleiblich aber ist, daß dabei die spezifisch chauvinistischen Elemente, wenn auch in modifizierter Gestalt, stärker zur Wirkung kommen. Der permanente Widerspruch aber wirkt – da er zum Pendeln zwingt, ähnlich jener Wandlung, die in der hitlerfaschistischen Propaganda zutage trat, als mit dem Überfall auf die Sowjetunion die Parole von der „Verteidigung Europas“ gängig wurde – insgesamt destruktiv, da er die ideologische Wirkung beider Tendenzen durch gegenseitige Aufhebung schwächt.

6. Die genannten Momente stellen einige Merkmale der Krise der bürgerlichen Ideologie dar. Sie erschöpfen sie bei weitem nicht: hier handelt es sich nur um die wichtigsten, das gesellschaftliche Wirken dieser Ideologie bei der Herstellung der ideologischen Beziehungen unmittelbar betreffenden Seiten. Die Krise trägt einen totalen Charakter. Sie ist wirksam – auf verschiedene Weise – in den gegensätzlich und verselbständigt entwickelten Bereichen der Ideologie, in der Gesamtheit der politischen, weltanschaulichen und moralischen Bindungen. Sie ist nachweisbar in der Krise der Philosophie, des Geschichtsbewußtseins und entsprechender Geschichtswissenschaften, in den positivistischen Konzeptionen wie den Krisentheorien der Soziologie, in der Anarchie der moralischen Werte und Ideale und der künstlerischen Dekadenz. Sowenig sie für das Individuum ein Schicksal ist, bestimmt sie doch den Gesamtcharakter der bürgerlichen Ideenwelt, deren – trotz aller Gleichschaltungstendenzen – immer wieder aufbrechende Anarchie und Destruktion.

In diesem Krisenprozeß entwickeln die herrschende imperialistische Bourgeoisie bzw. ihre Ideologen eine gesteigerte Aktivität, um die Volksmassen [260] am Erkennen ihrer eigenen geschichtlichen Interessen zu hindern. Und dieser Aktivität sind Zielsetzung und Methoden durch die objektiven Bedingungen und die imperialistischen Interessen vorgeschrieben. Diese ideologische Aktivität – in der ja die Krise der Ideologie produziert und reproduziert wird – besteht eben darin, immer wieder gegen die gesellschaftliche Wahrheit, gegen den historischen Prozeß selbst Illusionen zu liefern, die scheinbare Auswege aus der allgemeinen Krise weisen, illusionäre Alternativen gegenüber dem historisch unvermeidlich sich vollziehenden Prozeß der Umwälzung der Welt aufstellen, ihn als Zufall, als vermeidbar und umkehrbar hinstellen. Der Selbstbetrug ist zugleich Bedingung des Massenbetruges, ohne daß die Ideen beider identisch sind.

Diese gesteigerte ideologische Aktivität aber versucht eine Situation zu retten, welche durch die schnelle katastrophenreiche Entwicklung, sprunghafte Wendungen, permanente schleichende Krisenerscheinungen usw. und durch permanente Erfolglosigkeit in bezug auf die historische Gesamtentwicklung gekennzeichnet ist. Unter der Bedingung des umfassenden realen wie ideologischen Angriffes der Kräfte, die gegen den Imperialismus und für den Sozialismus kämpfen, angesichts einer alle Versprechungen blamierenden Krisenentwicklung, angesichts einer die eigene Ideologie ständig widerlegenden imperialistischen Praxis ergibt sich, daß die gesteigerte hektische ideologische Aktivität

Ausdruck der Tatsache ist, daß die Bourgeoisie durch ihre eigene Praxis zu ständigen ideologischen Wechseln gezwungen ist, da die Mode von gestern die Praktiken von heute hemmt. Mehr noch: Es setzt ein reißender Strom der Destruktion ihrer Ideologie ein, der wohl vorher begonnen hat, nunmehr ein außerordentlich schnelles Tempo einschlägt. Diese Destruktion ist durch das Unbrauchbarwerden ihrer konkreten Ideologien gekennzeichnet, durch deren Verbrauchtwerden als Herrschaftsmittel, schließlich durch den Zwang, die Ideologien ständig neuen Situationen anzupassen.

In diesem Prozeß verliert die imperialistische Ideologie in wachsendem Maße ihre Fähigkeit, als Mobilisierungsideologie wirken zu können. Natürlich bedeutet Krise der Ideologie keineswegs sofortigen Verlust dieser Fähigkeit, bedeutet nicht, daß zeitweilige Massenmobilisierungen für imperialistische Ziele nicht mehr gelingen können. Dennoch setzt sich im ganzen und auf die Dauer der Zersetzungs- und Destruktionsprozeß durch. Die Antwort der Volksmassen im antiimperialistischen Kampf, im Kampf um die Errichtung einer sozialistischen Welt beweist das.

Das Resultat. dieses Prozesses, dem zugleich die akkumulierte Erfahrung der Massen entspricht, wird im Programm der KPdSU formuliert: „Die [261] Bourgeoisie ist nicht mehr imstande, Ideen hervorzubringen, die die Volksmassen mitreißen könnten.“[24]

Die letzte Periode ideologischer Produktivität liegt vor dem ersten Weltkriege. Die letzte Periode zeitweiliger Begeisterung von Volksmassen durch demagogisch erzeugten Begeisterungstaumel zeigten die faschistischen Diktaturen in der Phase ihrer erfolgreichen Expansionen. Die nach dem zweiten Weltkrieg dominierende antikommunistische amerikanisierte Ideologie vermag zu verdummen und einzuschüchtern, im Negativen durch Angstsuggestion zu fanatisieren, sie vermag nicht mehr für eine Zukunft zu begeistern, sondern nur noch Verteidigungsbereitschaft für ein angeblich Vorhandenes durch Angst zu erreichen. Die Suche nach leitenden Ideen setzte nach dem zweiten Weltkrieg ein und dauert noch an. Dies ist das eigene Eingeständnis, das unfreiwillige, der Perspektivlosigkeit.

5. Über den Destruktionsprozeß der imperialistischen Ideologie

Die Herrschaftsdemagogie des deutschen Monopolkapitals, sowohl als Abwiegelungs- als auch als Mobilisierungsdemagogie, steht nicht nur im Widerspruch zur gesellschaftlichen Wahrheit, sondern ist Kampf gegen deren Erkanntwerden durch die Volksmassen. Sie entspringt nicht nur einem passiven Nicht-Erkennen-Können, sondern ist aktives Unterdrückungsinstrument.

In der Endphase ihrer Herrschaft tendiert die imperialistische Bourgeoisie auf reine Gewalt nach innen und außen. Ihre „Friedlichkeit“ wird jeweils von den gegen sie gerichteten Klassenkräften erzwungen. Der Widerspruch, der ihr Verhältnis zu den geschichtlich notwendigen Bedürfnissen der gesellschaftlichen Entwicklung bestimmt, bestimmt zugleich den Widerspruch zwischen ihrer Ideologie und der gesellschaftlichen Wahrheit und reproduziert sich schließlich im Verhältnis von Klasse und Ideologie. Das letztere Verhältnis trägt einen machttechnischen Charakter, ist ein nihilistisches, d. h. ausschließlich auf letztlich argumentslose Behauptung und Ausdehnung der Macht gerichtetes Verhältnis. Daraus erklärt sich mit – bei aller Konstanz der Grundstruktur – der schnelle Wechsel innerhalb der imperialistischen Ideologien. Sie sind Kostümierungen eines Inhalts. Die Kostüme werden je nach Situation angezogen. Innerhalb der ideologieproduzierenden Intelligenz spiegelt sich dies als außerordentlich schnelle Abnutzung der jeweils in der Mode führenden Repräsentanten, deren „Ruhm“ an ihre situationsgebundene Publikumsmanipulation gebunden ist.

[262] Dies machttechnische Verhältnis zur Ideologie bedeutet jedoch keineswegs deren Durchschauen, sondern ist ein praktizistisch-zynisches Verhalten, dessen Bewußtsein auf das unmittelbare Profit- und Herrschaftsinteresse und die Brauchbarkeit der Ideen zu dessen Durchsetzung beschränkt ist. Dies borniert-zynische Bewußtsein bleibt jedoch als solches nur sehr bedingt und partiell, zumal es immer in Gefahr ist, Gefangener der eigenen Propaganda zu werden.

Sehr bezeichnend ist dafür folgende Stelle aus einem Vortrage von Ernst Troeltsch, den dieser 1922 hielt: „Die von beiden Seiten geführte Kultur- und Moralpropaganda des Weltkriegs zeigt, daß in den

[24] Ebenda, S. 48.

heutigen demokratischen Verhältnissen moralische und geschichtsphilosophische Bemäntelung der Politik zur Mobilisation der Massen unentbehrlich ist. Es war Moral und Geschichtsphilosophie als Kriegsmittel in der Hand eines politisch geleiteten, zentralisierten Journalismus, dem sich die Gelehrten nur allzuhäufig anpaßten ... Das ist ja überhaupt heute in dem furchtbar gesteigerten Daseinskampf die Rolle des Moralischen, wenigstens der öffentlichen und politischen Moral geworden, daß es wesentlich als Waffe zur moralischen Entlarvung der Gegner, nicht aber als Regel des eigenen Verhaltens dient.“[25]

Troeltschs Erschrecken über diesen für die moralisch-politische Praxis des modernen Kapitalismus so typischen Tatbestand bleibt nur rhetorisch. Er wendet sich sofort zur aktiven Ideologienkonzeption für den deutschen Imperialismus auf seiner besonderen zwischen Liberalismus und Konservatismus liegenden – antisozialistischen Linie. Er bestätigt naiv-zynisch von seinem Standpunkt aus, was Lenin als Gesetzmäßigkeit feststellt: „... ohne die Massen kommt man nicht aus, die Massen aber können im Zeitalter des Buchdrucks und des Parlamentarismus nicht geführt werden ohne ein weitverzweigtes, systematisch angewandtes, solide ausgerüstetes System von Schmeichelei, Lüge, Gaunerei, das mit populären Modeschlagworten jongliert, den Arbeitern alles mögliche, beliebige Reformen und beliebige Wohltaten verspricht – wenn diese nur auf den revolutionären Kampf für den Sturz der Bourgeoisie verzichten.“[26]

Bezeichnend für das von Lenin charakterisierte System der ideologischen Herrschaft ist die Entstehung ganzer wissenschaftlicher Disziplinen, deren einziger Sinn darin liegt, die Technik dieses Systems zu entwickeln, die Technik der Massenbeeinflussung und -manipulation, der „psychologischen Mobilisierung“ und „moralischen Aufrüstung“ zu perfektionieren. Die häufig [263] gewordenen Klagen in der bürgerlichen Literatur über den Manipulierungscharakter der Ideologien, der in der Regel an verbrauchten, überholten und gescheiterten Ideologien nachgewiesen wird, fungieren im ganzen gesehen auch nur als Mittel, dem Gegner in die Schuhe zu schieben, was man selbst eifrig betreibt. Doch die Forcierung der Technik zur Reparatur der ideologischen Herrschaftsbeziehungen und -bindungen zeigt eben deren Reparaturbedürftigkeit, damit den faktischen Krisenprozeß an. Der Widerspruch dieser Ideologien imperialistischer Massenführung zur Wirklichkeit wirkt selbst zersetzend auf das ideologische Herrschaftssystem. Die verschiedenen Ideologien werden schnell abgenützt, weil die Wirklichkeit stärker ist als sie, weil der Glaube an sie nur soweit reicht, als Erfolge für sie zu sprechen scheinen, während der Abnutzungsprozeß selbst wachsende Gleichgültigkeit erzeugt. Indem der Widerspruch zwischen der immer krisenhafter werdenden und schrumpfenden Welt des Imperialismus und dem aufsteigenden Sozialismus sich zuspitzt, entstehen hier zwei einander bedingende Tendenzen: die fortschreitende Verstärkung der Phantastik auf der einen, Desillusionierungszynismus und Gleichgültigkeit auf der anderen Seite. Das eigentliche Konstruktionsproblem der Ideologen besteht dann im Versuch, die Brücke von der Desillusionierung zur nächsten Phantastik zu schlagen, die einen zunehmend abenteuerlichen und zugleich ernüchterten Charakter annimmt, wobei das Neue jeweils die Struktur und zugleich Restbestände demontierter und von der Wirklichkeit abgebauter Ideologien komponiert und aufputzt. Diese Destruktion basiert eben auf dem Verhältnis, das zwischen den wirklichen Erfahrungen der Massen und den Demagogien, die diese an die imperialistische Herrschaft binden sollen, besteht: die Verkünder der ständig erneuerten Versprechungen – und auch eine suggerierte Weltanschauung impliziert Zukunftsversprechen – haben sich regelmäßig blamiert, ihre Gläubigen wurden auf immer katastrophalere Weise enttäuscht.

Doch stellen diese beiden Tendenzen der Ideologienbildung und -rezeption nicht nur die Folge des Scheiterns der Ideen von Weltreich und Klassenharmonie dar. Sie können nur auf diese eigentümliche Weise sich ausbilden, zuspitzen und zugleich durchdringen, weil der Widerspruch zwischen allgemeiner Ideologie und desillusioniertem Verhalten täglich praktiziert wird: Während wir auf der einen Seite die phantastisch-demagogischen Citoyenideale haben, spiegeln Desillusionierungszynismus und Praktizismus eben die ernüchtert-brutale Sphäre des Dschungelkampf es um das Dasein im

[25] Ernst Troeltsch, Deutscher Geist und Westeuropa, Tübingen 1925, S. 3.
[26] W. I. Lenin, Der Imperialismus und die Spaltung des Sozialismus, in: W. I. Lenin, Werke, Bd. 23, Berlin 1957, S. 114 f.

Kapitalismus wider, im borniert-unmittelbaren praktizistischen Egoismus des Bourgeois und seiner spontanen massenhaften Reproduktion als milieuerzwungene Verhaltensnorm. Wenn z. B. die Soziologen des Katholizismus die Feminisierung, Verkindung und Vergreisung der Gemeinden beklagen – [264] gerade angesichts der gewachsenen politischen Macht des Klerikalismus, so ist dies auch dafür ein Ausdruck und nicht nur für die fortschreitende Zerstörung der traditionellen Frömmigkeit. Doch handelt es sich bei beiden Tendenzen um ebenso spontane wie borniert beschränkte Verhaltensweisen, die schnell ineinander umschlagen können, deren Verhältnis zueinander bei aller Gegensätzlichkeit tiefe Gemeinsamkeiten aufweist, zumal die Citoyenideologie Mittel der Durchsetzung der bourgeoisen zynisch-egoistischen Interessen ist, wie umgekehrt auch der Zynismus, wenn er in den Massen verbreitet wird, die Haltung der unbedingten Akzeptierung der kapitalistischen Verhältnisse einschließt. Dies prägt sich in dem Nebeneinander von Tendenzen zu phantastisch-religiösen Mobilisierungsideologien und der Vergötzung des individuellen Lebensstandards aus.

Die schnelle Abnutzung und damit der Form- und Argumentationswandel der imperialistischen Ideologie stellen einen im ganzen unaufhaltsamen Destruktionsprozeß dar, der gerade in der fortschreitenden Steigerung der Phantastik und Preisgabe der rationalen Argumentation immer stärker auf reinen Nihilismus und technisches Verhältnis zur Ideologie tendiert. Nur verbindet das Spiel mit den Lügen immer stärker mit dem Prinzip der Lüge.

Dieser Destruktionsprozeß setzt sich besonders schnell in den Krisen und nach den militärischen Katastrophen innerhalb der Anarchie der immer wieder auseinanderschießenden ideologischen Tendenzen durch, vor allem beim Zusammenbruch jener staatlich-allgemeinverbindlichen Ideologien, wie sie die offizielle des wilhelminischen Deutschland und die hitlerfaschistische darstellten. Hier liegt einer der Gründe, daß trotz der spontanen Tendenz zur Vereinheitlichung und Egalisierung eine einheitliche, weltanschaulich gebundene Ideologie von seiten der Bourgeoisie gar nicht mehr möglich ist, sondern nur mit staatlicher Macht durchgesetzt werden kann, zumal die moralisch-politischen Bindungen der Tradition seit dem ersten Weltkrieg nicht mehr massenwirksam sind.

Dieser Prozeß der Abnützung als Resultat des Widerspruchs von Ideologie und ihr entsprechender Erwartung und der realen Erfahrung auf seiten der Volksmassen, sofern sie sich nicht und noch nicht von der ideologischen Fremdherrschaft befreit haben, wirkt keineswegs befreiend, sondern erzeugt eben die Mentalität der gleichgültigen Anpassung ans Gegebene und der Wundererwartung in Krisenlagen.

Insgesamt vollzieht sich dieser Prozeß auf den verschiedenen Ebenen der Ideologie, verschieden für die verschiedenen Klassen, Schichten und besonderen Traditionen. Er beginnt, geschichtlich gesehen, mit der Zerstörung der monarchistisch-ständischen Tradition und reicht bis hin zu den Enttäuschungen über die wechselnden „Führer“, er reißt die traditionellen wie die je-[265]weils wieder neu errichteten Werthierarchien ein – von der militärischen Kastenordnung über die Beamtenhierarchie bis hin zur Bildungshierarchie, er setzt sich im individuellen Leben des durch die offizielle Schule geprägten wilhelminischen, Weimarer oder hitlerfaschistischen oder Bonner jungen / Untertanen durch, der gelernte Ideale mit seiner Erfahrung vergleicht.

Hieraus erklären sich die jeweils „zornigen jungen Männer“ bürgerlicher Jugend – von der Jugendbewegung bis zur „Skeptischen Generation“. Je nachdem wie die jeweiligen Klassen, Schichten, Kreise sozial und lokal unter die Räder des Kapitalismus geraten, von den politischen Ereignissen unmittelbar betroffen werden, eigene spezifische Traditionen haben usw., wäre hier zu differenzieren.

Zugleich ist das Verhältnis zur Tradition selbst widersprüchlich. Der 1 Übergang zum Monopolkapitalismus hat die Tendenz zur Zerstörung traditioneller Verhältnisse, Normen, Werte keineswegs gemildert, sondern noch erheblich verstärkt. Sie ist keine Frage eines subjektiven Wollens, sondern objektive Konsequenz der Durchsetzung und Entwicklung der kapitalistischen Verhältnisse. Andererseits aber ist die imperialistische Ideologie auf bestimmte Traditionen selbst angewiesen. Die gleiche Gesetzmäßigkeit, welche die weltgeschichtlichen Totenbeschwörungen der revolutionären Bourgeoisie als heroische Illusionen erzwang, bedingt zugleich den Pseudoheroismus der Totenbeschwörungen der konterrevolutionären Bourgeoisie. Die Wirksamkeit derartiger Totenbeschwörungen –

denken wir an Mythen vom „Reich“, von Germanentum und Christlichem Abendland – beruht nun ihrerseits auf der Beschränktheit und Widersprüchlichkeit der wirklichen Zerstörung der Tradition in bezug auf die Volksmassen. Wird z. B. mit der Industrialisierung und Vergroßstädterung des modernen Kapitalismus die kirchliche Gemeinde, die auf überschaubaren persönlichen Beziehungen beruht, zersetzt, so ist dies noch nicht identisch mit dem Wirkungsloswerden christlich-traditioneller Überzeugungen. So sehr über die Leere der Kirchen, über die Vergreisung und Feminisierung der Gemeinden geklagt wird, so ist der Rückgang des praktizierenden Christentums noch nicht unmittelbar ein Ausdruck wirklicher atheistischer Aufklärung. Die Vergleichgültigung des Kirchenglaubens bezieht sich auf dessen praktische Bedeutung im unmittelbar alltäglichen, überschauten Daseinsbereich. Wird die Kirche als Heilsinstitution und -verkündigung aus diesem Alltagsbereich verdrängt, so wird sie doch als Heilsanstalt für die Not der unbeherrschten und unerkannten Lebenszusammenhänge konserviert. Der bürgerliche Praktizismus sprengt in seinen sublimen wie massenwirksamen Formen keineswegs die Blindheit spontanen Verhaltens, setzt sie vielmehr durch. Gerade deshalb werden die aus ihm unmittelbar eliminierten Horte sozialer [266] und weltanschaulicher Phantastik, in denen traditionelle Bindungen, die soziale Ohnmacht langer Jahrhunderte sich niedergeschlagen haben und zu. ideologischen festen Formen geronnen sind, konserviert. Diese Vorstellungen – sehen wir von Institutionen ab – beziehen sich dann auf die allgemeinen Lebens-, Gesellschafts- und Weltzusammenhänge und bieten einen phantastischen Zusammenhang als Pendant der wirklichen sozialen Ohnmacht. Ihr Mitschleppen als Brauchtum ist dann Voraussetzung ihrer ideologisch-politischen Aktivierung in Krisensituationen. Die phantastische Sinngebung des individuellen und sozialen Daseins ist dabei das Korrelat seiner praktischen wie praktizistischen „Sinnentleerung“. Diese ist Ausdruck der wirklichen Entfremdung und Ohnmacht der Individuen. Sie wird bewußt am Widerspruch zwischen traditionellen Sinn- und Wertvorstellungen phantastisch begründeter Art und der wirklichen empirischen Lebenswirklichkeit, sie führt dann wieder in den Bannkreis illusionärer Sinngebungen und Heilverkündigungen zurück. Da Sinn und Wert nicht aus borniertem Praktizismus bezogen werden können, da die Mobilisierung der Illusion der großen weltanschaulichen Zielsetzung und Sinnstiftung bedarf, ist die imperialistische Ideologie auf Traditionsaktivierung angewiesen, um zu wirken, wie sie auf Grund ihrer eigenen, objektiv bedingten Struktur – in Widerspiegelung der Herrschaft der toten über die lebendige Arbeit, der Vergangenheit über die Gegenwart – ihre Ahistorizität im historischen Kostüm formulieren muß. Dies ermöglicht mit die illusionäre Identifizierung der Masseninteressen mit den Interessen der herrschenden Klasse. Ansatzpunkte dafür sind dann die noch wirksamen, ramponierten und konventionalisierten Traditionen, die jedoch über ihre, politische Aktivierung unvermeidlich um so tiefer in den Zerstörungsprozeß hineingerissen werden.

Dieser Zusammenhang bedingt, daß der Destruktionsprozeß der Ideologie in der Destruktion doch zugleich traditionsaktivierend wirkt, im weiteren Fortgang diese aktivierten Traditionen wiederum in ihrer spezifischen Funktion im System der imperialistischen Ideologie zersetzt, nach weitgehender Abnützung spezifisch bürgerlicher Tradition die vorbürgerlichen aktiviert, archaisch-phantastische Momente heraufbeschwört. Der Klerikalismus ist eine letzte Position der imperialistischen Ideologie, weil er die letzte noch relativ intakte Tradition ausnutzt, die relativ allgemeine Verbreitung besitzt. In bezug auf die, weitere Perspektive würde das eine Zunahme der Anarchie der ideologischen Bestrebungen zur Folge haben. Jedenfalls, der Destruktionsprozeß der imperialistischen Ideologie führt als solcher keineswegs zur Zerstörung der Bindung an den Imperialismus, er ramponiert deren Festigkeit, schafft Möglichkeiten, sie zu zerreißen. Er führt unmittelbar nicht zur Erkenntnis, es sei denn, der [267] Widerspruch von Erfahrung und Demagogie wird zum Ausgangspunkt einer Überwindung des Scheins, es handele sich nur um Personen und Ideen, die da enttäuschten, durch Erkenntnis der Klassenkräfte, die Deutschland in den Abgrund steuerten. Jedenfalls muß die Ebene von geglaubter Ideologie und unmittelbarer Erfahrung verlassen werden, anderenfalls resultieren daraus nur neue Formen der Anpassung, oder es versickert die Opposition in sektiererischem Separieren von der Gesellschaft. Für letzteres ist das seit der Jahrhundertwende sich immer wieder neu bildende Sekten- und Klüngelwesen typisch. Nur wenn die Enttäuschung zu aktiver Opposition, zu einer grundsätzlichen Opposition und Aktion führt, die nicht die Führer wechseln, sondern den Grundwiderspruch in Deutschland lösen will, somit mindestens Elemente der Bewußtheit einschließt, ist hier ein erster

Ansatz zur Befreiung von der ideologischen Fremdherrschaft gegeben. Als Beispiel sei ein Leserbrief an die westdeutsche Zeitschrift „Neue Politik“ zitiert, der an Erkenntnis heranführt, ohne sie explizit zu vollziehen, der noch nicht den Sprung von der emotionalen Enttäuschung und Empörung zur aktiven Erkenntnis vollzieht: „... Seltsam, es gelingt immer wieder, bewußt die (insbesondere deutsche) Masse zur politischen Denkfaulheit zu erziehen. Immer, wieder bewußt denkfaul erzogene Deutsche? Hier ein kleiner Auszug aus der jüngsten deutschen Geschichte als Beweis:

Vor dem Weltkrieg I

Ein ganzes Volk war kaisertreu. Militäruntauglich sein war für den Betroffenen schlimm. Er war fast kein Mensch mehr. Bestenfalls war er bedauernswert. Die Jugend war in Überzeugung zum, Sterben fürs Vaterland bereit. Am deutschen Wesen soll die Welt genesen. Wehe dem, der muckte!

Vor dem Weltkrieg II

Ein Volk, ein Reich, ein Führer! Heil! Die Jugend (ich weiß es von mir selbst) war wieder treuen Herzens zum Sterben bereit. Wehe dem, der muckte!

Vor dem Weltkrieg III

Wer nicht für die Regierungspolitik ist, ist Kommunist. Wer nicht mitläuft, wer nicht glaubt, was die ‚Presse‘ schreibt, und wer dagegen spricht oder handelt, kommt nicht weiter, er stirbt durch Rufmord. Ein ganzes Volk himmelt den alten Kanzler an und marschiert willig in den nächsten Krieg.“[27]

Der Verfasser vergißt in seiner leidenschaftlichen Kritik die wirklichen Gegenkräfte, die jeweils – um jene plastisch geschilderte offizielle Linie durchzusetzen – unterdrückt worden waren, er vergißt vor allem die revo-[268]lutionäre Arbeiterbewegung. Darum ist die Adresse seiner Anklage eine Verlegenheit: „Ich klage die Alten an !“ Klassenfragen sind keine Generationsfragen.

Gerade die Spontaneität der „Enttäuschungshaltung“ ist Form der Konservierung der grundsätzlichen ideologischen Bindung. Davon sind die Intellektuellen nicht ausgenommen, im Gegenteil, sie demonstrieren dies sehr präzise und prägen die Formeln dafür. Das bildet mit die Physiognomie der Gesellschaftswissenschaften bürgerlich-ideologischen Gehalts nach dem zweiten Weltkrieg. Dafür nur ein Beispiel:

Helmut Schelsky schreibt in „Ortsbestimmung der deutschen Soziologie“: „Die Realerfahrung dieses Zustandes (Herrschaft des Hitlerfaschismus –*W. H.*) genügte, um heute bei uns nicht nur diese spezielle Ideologie, sondern die Herrschaft jeder Ordnungs- und Weltanschauungsideologie abzulehnen ... Das Bedürfnis, das als universale Welt- und Sozialorientierung an die deutsche Soziologie heute heranritt ... ist als das Bedürfnis nach einer neutralistischen Hintergrundsideologie unantagonistischen Charakters zu bestimmen ... Hintergrundsideologie ist für uns jene nicht offen als rationalisiertes Glaubenssystem hervortretende Universalerklärung der Welt- und Sozialzusammenhänge, die einem das Gefühl der Gesamtorientierung verschafft, aber nicht ohne weiteres in ideologische, bekenntnishafte Fronten zwingt ... Dieser Neutralismus wird am besten erreicht, wenn als Wertungen, auf die sich jene Deutungen stützen und mit denen sie sich sozialemotional aufladen können, jene unbezweifelten Restwerte der sogenannten abendländischen, genauer westeuropäisch-nordamerikanischen Gesellschaft verwendet werden, die der Diskussion weitgehend entzogen sind ..., eine Restmischung von Christlichkeit und Humanismus, von Freiheit der Person und sozialer Gerechtigkeit, d. h. von Liberalismus und Sozialismus, von unprinzipiellem Konservativismus der Werte unserer kulturellen Vergangenheit und einer ebenso reduzierten zeitkritisch-revolutionären Verbesserungshaltung. Das Abendland wird auf den Resten seiner ideellen Auseinandersetzung einig ...“[28]

Schelskys „Hintergrundsideologie“ ist im Grunde antikommunistischer Konformismus: Sie vereint Restbestände liberal-reformistischer und faschistischer Konzeptionen auf der Ebene eines akademischen Pseudoliberalismus, der jede Freiheit zuläßt außer derjenigen, die Grundlagen des Bonner Staates grundsätzlich in Frage zu stellen. Diese „liberal-konservative“ Haltung hat den Wert der Toleranz

[27] „Neue Politik“, Hamburg, 6. Jg., Nr. 33(19.8.1961).
[28] Helmut Schelsky, Ortsbestimmung der deutschen Soziologie, Düsseldorf–Köln 1959, S. 23.

schätzen gelernt, nachdem man sich am Hitlerfaschismus die Finger verbrannt hat und Toleranz gegenüber akademischen Ver-[269]tretern des nazistischen Regimes deren dringendes Bedürfnis geworden ist. Schelsky verschweigt die keineswegs so vornehm vor politischer Entscheidung ausweichende klerikale Linie in der Soziologie, er umgeht zugleich die wirkliche Entscheidung für imperialistische Herrschaft, die Grundlage dieses Resignationskonformismus ist. Soziologie ist hier empirische Spezialwissenschaft zu Markt- und Herrschaftszwecken. Insofern die Destruktion der Ideologie derartige Reduktionsideologien erzeugt, erzeugt sie zugleich die Ausgangspositionen für die nächste Mobilisierungs- und Kampfideologie; Schelsky verschweigt schließlich – und muß das auf Grund seiner Position –, daß die Reduktion, die er meint, verschiedenartige Ideologie betrifft: sowohl blamierte imperialistische Konzeptionen als auch die Konzeptionen des progressiven bürgerlichen Erbes. In der Ideologie des abendländischen Minimums hat dieses Erbe – z. B. die Menschenrechte der Französischen Revolution – eine antikommunistische Funktion.

Der Destruktionsprozeß der bürgerlichen Ideologie ist die Krise und der Niedergang dieser Ideologie unter dem Aspekt des Verbrauchs und der Selbstzerstörung ihrer konkreten ideologischen Formen. Er ist total, dementsprechend in allen Bereichen des geistigen Lebens nachweisbar und wird begleitet von einem wachsenden Unsicherheitsgefühl. Der Wechsel der Ideale und Loyalitäten, das Pendeln zwischen Rausch und Ernüchterung, Verbleichen der Sterne von gestern im Heute, die Fülle der Ismen, auf die geschworen wird – aber je nur kurze Zeit –, widerspiegelt dies ebenso wie der Markt der ästhetischen Moden. Das Zerbrechen der Schönheitsform, die vor dem ersten Weltkrieg noch behauptet wurde, obwohl schon als Lüge bewußt und als Phrase übersteigert, führt zum Kult des Häßlichen, zur Konstruktion barbarischer Pseudoschönheit – z. B. in hitlerfaschistischer Dekorationsplastik oder in frömmelnder Provinzidylle. Die Klage über die Sinnlosigkeit des Daseins schlägt um in den nihilistischen Genuß dieser Sinnlosigkeit. Die Destruktion des humanistischen Menschenbildes gehört in diesen Zusammenhang wie die Entwertung der Werte, so wie der ständig erneuerte Versuch, das Verbrauchte gewaltsam zu fixieren. Im Gesamtprozeß setzt sich die Barbarisierungstendenz durch in der Doppelgesichtigkeit von Nihilismus und abenteuerlicher Phantastik. In der Begründung der sittlichen Akzeptierung der atomaren Aufrüstung durch den Jesuiten Gundlach erreicht die Verbindung beider ein Extrem. Von den eigenen sozialen und immanenten Voraussetzungen her ist hier für die bürgerliche Ideologie kein Ausweg gegeben, nur die leere Reproduktion bei vielfältig möglichen Varianten und Anpassungen. Natürlich besteht dieser Ausweg für die Menschen, die sich gegenwärtig von ihr beherrschen lassen. Doch ist dies ein neues Thema.
[270]

6. Zur Methode der Adaption vorsozialistischer Ideologien

Die vorangegangene skizzenhafte Darstellung trägt hypothetischen Charakter, sie erhebt auch nicht den Anspruch einer Theorie der imperialistischen Ideologie, die erst aus expliziter Analyse der geschichtlichen Entwicklung gewonnen werden und in historisch-konkreter Darstellung und Prognose sich bewähren muß. In unserem Zusammenhang geht es allein um Herausdestillierung einiger erkenntnistheoretischer Aspekte, die für Ideologie im allgemeinen und Philosophie als deren besondere Form gleichermaßen relevant sind.

Der für unseren Zusammenhang entscheidende erkenntnismethodologische Grundzug dieser Ideologie, der in all ihren Varianten sich durchhält, ist die Entfremdung des gesellschaftlichen Bewußtseins von der Wirklichkeit als Reproduktion der wirklichen kapitalistischen Entfremdung. Diese Entfremdung bezieht sich auf die grundlegenden materiellen gesetzmäßigen Zusammenhänge des gesellschaftlichen Lebens. Darin sind eingeschlossen die Verkehrung des Verhältnisses von Primärem und Sekundärem, die Fixierung des Bewußtseins am objektiven Schein, die Tendenz zur scheinbaren Unmittelbarkeit und Emotionalität. Dies gerinnt bei theoretischer Fassung im Idealismus. Die besondere Qualität dieses Idealismus aber wird am Prozeß seiner Irrationalisierung und Emotionalisierung – als Zweier Momente eines Zusammenhangs – sichtbar. Doch gerade dieses Moment des Idealismus als durchgehender theoretischer Charakter der imperialistischen Ideologie, soweit sie weltanschaulich und gesellschaftstheoretisch konzeptionell formuliert wird, liegt nicht ohne weiteres auf der Hand. Das ist zwar deutlich bei solchen Ideologien, .die klerikales Gepräge tragen, es ist schon verborgener

bei scheinwissenschaftlicher biologistischer oder positivistischer Apologetik und im oft als „materialistisch“ denunzierten Alltagsbewußtsein und wird besonders häufig bestritten für die hitlerfaschistische Ideologie. Wenn Oswald von Nell-Breuning erklärt: „Gesellschaft setzt ein objektives, aller subjektiven Willkür entrücktes, in der Seinsordnung (der göttlichen Schöpfungsordnung) selbst gründendes Wertsystem voraus, das für alles menschliche Gemeinschaftshandeln ebenso verbindlich ist wie für das Handeln des einzelnen“[29], so ist hier der für die klerikale Ideologie unvermeidliche idealistische Charakter einsichtig; die idealistische Umkehrung ist nicht nur ein theologisches Vorwort für die wirkliche Welt, sondern die Konsequenz der Umkehrung reicht bis in die Struktur der Bestimmung und Erklärung [271] gesellschaftlicher Tatsachen. Hier wird die menschlich-gesellschaftliche, historisch-relative subjektive Wertung, die immer Klassencharakter in der Klassengesellschaft trägt, als Bestandteil einer ewigen Schöpfungsordnung, das historisch-relative Produkt der Gesellschaft als deren ewige Norm gesetzt, die Widerspiegelung als Gesetz des Widergespiegelten. In der hitlerfaschistischen Ideologie, die sich auf Blut und Boden, Rasse und Natur berief, ist der idealistische Charakter weniger offenkundig – und daher werden wir im folgenden ihre religiösen Züge nachzuweisen haben.

Nun ist diese idealistische Umkehrung nicht von der imperialistischen Ideologie geschaffen worden. Sie ist in den traditionellen, massenhaft verbreiteten Ideologien ja vorhanden. Erst der Marxismus-Leninismus ist, geschichtlich gesehen, die erste materialistische Massenweltanschauung, trotz des immer vorhandenen praktizierten spontanen Materialismus, der eben nicht bewußte Theorie ist. In früherem Zusammenhang wurde auf die sozialen Wurzeln des Idealismus und der Religion im Kapitalismus hingewiesen. Diese bestehen – auf je spezifische Weise – in der Klassengesellschaft auf Grund der praktischen Ohnmacht, Ausbeutung und Entfremdung der Massen in allen vorkapitalistischen, auf Ausbeutung beruhenden Formationen und bestimmen wesentlich die weltanschauliche Struktur der in den Massen wirksamen Ideologien. An deren Tradition knüpft die imperialistische Ideologie an, ja, die Weise der Anknüpfung ist selbst Bestandteil ihrer spezifischen Struktur als Demagogie. Der spezifisch imperialistische Charakter, der reale Klasseninhalt der offiziellen Mobilisierungsideologien wird dadurch mit verhüllt, daß er sich kleidet in die Form der in den Massen wirksamen und lebendigen Ideen, Überzeugungen und Traditionen, die sowohl Niederschlag ihrer eigenen geschichtlichen Ohnmacht, Produkt vergangener materieller und geistiger Knechtung als auch Ausdruck ihres Emanzipationsstrebens sind, manchmal bis zur Ununterscheidbarkeit verschlungen, manchmal auch getrennt. Die imperialistische Ideologie steckt ihren Klasseninhalt möglichst in die Gestalt der ideologischen Formen, Traditionen usw., in denen die Volksmassen ihre Wünsche, Hoffnungen und Zielsetzungen formulierten und sich ihre Erfahrung niedergeschlagen hat. Durch diesen Anknüpfungsmechanismus erfolgt die ideologische Integration durch Unterschiebung: dem traditionell und spontan als wertvoll und bindend empfundenen wird ein neuer Klasseninhalt unterlegt, so daß der vermeintliche Interessenausdruck und die vermeintliche Selbstbestätigung ihr klassenmäßiges Gegenteil enthalten und dadurch als Bindung an die imperialistische Herrschaft fungieren.

Dies gilt nicht nur hinsichtlich der allgemeinsten weltanschaulichen Momente, sondern zugleich hinsichtlich der besonderen sozialen und politischen [272] Inhalte. Die Möglichkeit dazu ergibt sich durch den spontanen Charakter der Traditionsideologie.

Es gehört nicht zum Wesen des christlichen Glaubens, antikommunistische Mobilisierungsideologie zu sein. Aber das reaktionäre Wesen des Imperialismus manifestiert sich gerade in der demagogischen Verwendung dieser Glaubensinhalte, an die er als massenhaft verbreitete anknüpft, um nun seine besonderen menschenfeindlichen Interessen im Namen und unter der Flagge der religiösen Formen zu verkünden. Spiegelt der traditionelle religiöse Inhalt das reale ohnmächtige Verhalten wider, so wird er durch den Klerikalismus als imperialistische Ideologie benutzt als Vehikel der antikommunistischen Mobilisierung.

Dies geschieht durch die Identifikation weltanschaulicher Gegensätze mit sozialen, durch Identifikation des Kommunismus mit dem Atheismus und des Imperialismus mit dem Christentum, wobei die sozialen Inhalte mystifiziert und durch religiöse Wertung irrationalisiert werden. Dabei setzt der

[29] Oswald von Nell-Breuning, Wirtschaft und Gesellschaft, Freiburg 1956, Bd. I, S. 89.

Klerikalismus die sozialpolitische Funktion der Kirchen im Überbau des Kapitalismus unter modernen Bedingungen fort, integriert die Kirchen in den Herrschaftsmechanismus des Monopolkapitals und negiert zugleich die Gesamtheit der humanistischen Gehalte, die in christlicher Form lebendig blieben und bewahrt wurden, negiert die friedliebenden, humanistischen und demokratischen Bestrebungen der in den kirchlichen Organisationen zusammengefaßten Gläubigen und verkehrt traditionelle Werte wie Menschenwürde, Gerechtigkeit und Freiheit in ihr Gegenteil durch Bindung an die Norm des Kapitals. Es gehört auch nicht zum Wesen der kleinbürgerlich-demokratischen Ideale der Gleichheit und Freiheit, die der Warenproduktion entstammen und deren Bedingungen spiegeln, daß sie zur ideologischen Waffe gerade jener Klasse umfunktioniert werden, die nur ihre Freiheit und die Zerstörung selbst der bürgerlich-formellen Gleichheit betreibt. Generell haben die Mittelschichten zwischen Bourgeoisie und Proletariat eine Ideologie der Versöhnung der Gegensätze, ihrer Abstumpfung, Milderung, die von der Arbeiteraristokratie mitgetragen wird wie auch von der kleineren Bourgeoisie. Diese Ideologie entwächst den Bedingungen ihrer Zwischen- und Übergangsstellung. Die imperialistische Sozialdemagogie trägt immer einen solchen kleinbürgerlichen Zug der Versöhnung der Klassengegensätze in einer „Gemeinschaft“ – als Ideologie für diejenigen, die total dem Interesse des Monopolkapitals untergeordnet werden sollen und werden.

Dies sind nur typische Beispiele. In Wirklichkeit handelt es sich um die Gesamtheit der vorsozialistischen ideologischen Bindungen und ideellen Traditionen, die in den Massen wirksam sind, die ausgenutzt, verfälscht, umstrukturiert werden, ob nun Nationalgefühl in Chauvinismus pervertiert [273] wird, ob, religiöse Traditionen mißbraucht werden, ob geschichtliche Traditionen als heroisches Gewand zu demagogischen Zwecken verwendet werden – hier sei an die Ausstaffierung hitlerfaschistischer Bauernpolitik mit der Tradition des Bauernkrieges erinnert, schließlich an die Verwendung der vom Kapitalismus längst praktisch widerlegten ständischen Traditionen der Klassen und Schichten kleiner Eigentümer durch alldeutsche, klerikalfaschistische, völkische und hitlerfaschistische Propaganda. Zugleich handelt es sich hier um die Summe ideologisch schon vorgeprägter kollektiver Erfahrungen und Erlebnisse – vom Kriegsrausch 1914 bis zur Erfahrung der Inflation, Krise usw. –, wobei die Empörungsstimmungen, revolutionäre, aber unklar spontane Bestrebungen oder auch nur die Angst, Vorhandenes zu verlieren, Anknüpfungsmöglichkeiten boten und bieten.

Insofern diese verschiedenartigen ideologischen Komplexe, an welchen die imperialistische Demagogie anknüpft, Ausdruck dieser oder jener Klasse oder Schicht zwischen Bourgeoisie und Proletariat sind, ist zu fragen, ob und inwieweit ihnen im Gesamtzusammenhang des imperialistischen Systems der politischen, ökonomischen und ideologischen Herrschaft eine selbständige Bedeutung zukommt. Das Kriterium, ob ihnen eine solche Bedeutung zukommt, ist darin gegeben, ob sie als Ideologie zu einem politischen Handeln zu motivieren vermögen, das auf den Sturz der Herrschaft der Monopole gerichtet ist.

Die spontane Produktion und Reproduktion solcher traditionellen Ideen und Ideologien, welche Interessenausdruck der vom Konzentrationsprozeß des Kapitals überwältigten Zwischenschichten und Klassen sind, reicht nicht aus, deren Interessen tatsächlich zu repräsentieren. Die spontane Erhebung traditioneller nationaler Bindungsgefühle, die allein eine abstrakte Nationalität betreffen, reicht ebenfalls nicht aus, die nationalen Interessen zum Ausdruck zu bringen.

Als Ideologisierungen – im Engelsschen Sinne – gewinnen sie die Funktion der Unterordnung unter das Interesse des Monopolkapitals. Sie können ihre spezifische Klassenfunktion dann und nur dann erfüllen, wenn sie mit Elementen der Bewußtheit verbunden sind, das bedeutet gegenwärtig, je nach der Tiefe und Konsequenz, mit der von ihnen aus der Grundwiderspruch in Deutschland erfaßt und auf dessen progressive Lösung, damit auf Entmachtung der Monopole und Militaristen gedrängt wird. Nur insofern sind sie imstande, objektive Interessen der Zwischenschichten zu reflektieren. Wirksam können sie werden, insofern sie Motive gegen den deutschen Imperialismus gerichteter politischer und ökonomischer Aktionen werden. Das wiederum ist ein Prozeß, dessen Effektivität, Stärke und Intensität vom [274] antimonopolistischen von der Hauptkraft des Kampfes um die Sicherung des Friedens, der revolutionären Arbeiterbewegung, geführten Bündnis der Friedenskräfte abhängt. Gerade weil historisch die Arbeiterklasse zur führenden Kraft der Nation geworden, kann der selbständige

demokratische und humanistische Gehalt jener Ideen und Ideale erst im Bündnisverhältnis fruchtbar werden und als realer Gehalt sich entfalten. Umgekehrt verurteilt der Antikommunismus sie zur Unterordnung unter die Herrschaft der Monopole und damit kur Erniedrigung in Instrumente zu Zwecken, die ihrer Intention gerade entgegengesetzt sind.

Generell gilt, daß die imperialistische Ideologie darauf drängt, vorhandene wirkende Traditionen, Wünsche, Stimmungen der Volksmassen in ihrem Sinne auszunutzen, zu sortieren, zu entschärfen und umzufunktionieren. Im Prinzip sind alle nicht konsequent marxistisch-leninistischen Ideen davor nicht gefeit. Das ist überhaupt ein Grundzug und eine Bedingung der Wirksamkeit der imperialistischen Ideologie. Ob nun als „demokratische“ Abwiegelungsideologie nach dem ersten oder dem zweiten Weltkriege, ob als revanchistische Aufputschungsdemagogie als hitlerfaschistischer Pseudosozialismus oder Bonner Klerikalismus, welche Ideologie jeweils im Vordergrunde steht, hängt von der Situation, den massenwirksamen Anknüpfungspunkten, von den spontanen Bestrebungen ab. Sowenig diese die imperialistische Ideologie erzeugen – obwohl sie in ihrer jeweiligen Prägung auch mit das Resultat ihrer Indoktrination sind, verschieden nach Schicht, Klasse, besonderer Tradition –, so sind umgekehrt die Ideologen der herrschenden Klasse keineswegs frei in der Wahl der Ideologie, sondern müssen sich den Gegebenheiten ihrerseits anpassen. Die ideologische Politik der imperialistischen Bourgeoisie ist somit auf die jeweiligen Anknüpfungspunkte angewiesen, von denen aus ihre besondere ideologische Richtung demagogisch infiltriert wird. Wie dies geschieht, zeigt recht deutlich die Entwicklung in Westdeutschland, als nach 1945 antifaschistisch-demokratische, teilweise zum Sozialismus strebende Tendenzen vorherrschten, teilweise die Kirche erheblichen Zulauf hatte, teilweise unverändert nazistische Ideen verborgen weiterlebten. Scheinantifaschismus und Antikommunismus dienten als allgemeiner Integrationsrahmen ergänzt durch das Christentum, um von hier aus in der Arbeiterklasse wirksame sozialistische Tendenzen, demokratische und antifaschistische Bestrebungen über den Antikommunismus allmählich auf aggressiv imperialistische Positionen zu führen und mit der traditionellen imperialistischen Ideologie zu verbinden, bei inhaltlicher und auch immer mehr die verbale Form bestimmender Eliminierung ihres ursprünglich demokratischen Anliegens. Auf andere Weise wird dies an der revanchistischen Hetze deutlich. Es versteht sich, daß dies kein Prozeß ist, der nur als bloße [275] Gedankenführung auftritt, sondern zugleich der Prozeß des Aufbaus und der Durchsetzung der ideologischen Herrschaft des Imperialismus.

Von hier aus ist auch das Einbeziehen spezifisch religiöser Traditionen in die imperialistische Ideologie – gerade hinsichtlich der staatsoffiziellen Formen – zu verstehen. Darum sei hier ausdrücklich unterschieden zwischen christlicher Gesinnung, die zugleich Form humanistischer, antimilitaristischer und demokratischer Haltung und Zielsetzung sein kann und die in ihrem moralischen Grundanliegen erst unter sozialistischen Verhältnissen die eigenen Werte verbindlich verwirklichen kann, und dem Klerikalismus als kirchlich-institutionalisierter Ausnutzung des Christentums als Mittel der antikommunistischen Mobilisierung, als Mittel der Integration in den Herrschaftsbereich der Großbourgeoisie. Gerade die Gegenwart zeigt, daß mit der Veränderung des Kräfteverhältnisses zwischen Kapitalismus und Sozialismus in der Welt, mit dem Wachstum der demokratischen und revolutionären Bestrebungen der Massen im innerkirchlichen Raum die antiimperialistischen und sozialrevolutionären Bestrebungen an Boden gewinnen, die offizielle Hierarchie zu verstärkter Anpassung zwingen, selbst – wie das Beispiel Johannes’ XXIII. zeigt – dazu, der Friedenssehnsucht der Massen Stimme zu verleihen. Die Differenzierung reicht somit bis in die Hierarchie hinein. Zugleich versucht diese, dem wachsenden Druck durch veränderte, modernisierte Demagogie zu begegnen – wofür die Verhandlungen des Vatikanischen Konzils zahlreiche Beispiele erbringen.[30] Gerade die relative Allgemeinheit der christlichen Weltanschauung und die Tatsache, daß die Kirche im Kapitalismus sowohl Bestandteil des Herrschaftsapparates als auch Organisation der Gläubigen ist, ermöglicht den Gegensatz antagonistischer Klassenlinien innerhalb des Christentums, erzwingt zugleich die demagogische christliche Verpackung der imperialistischen Ideologie.

[30] Vgl. Horst Hartwig, Zur ersten Etappe des 2. Vatikanischen Konzils, „Dokumentader Zeit“, 1963, H. 282; Zur zweiten Etappe des 2. Vatikanischen Konzils, „Dokumentation der Zeit“, 1964, H. 303.

7. Zur Demagogie in scheinwissenschaftlicher und mystizistischer Form

Hinsichtlich der Tendenz der Klerikalisierung bzw. Mythisierung der imperialistischen Ideologie bietet der Begriff der Remythisierung, der Wendung zur Religion,. eine gewisse Schwierigkeit. Er gilt nur im Verhältnis zur bürgerlichen Aufklärungsideologie. Er gilt nicht in bezug auf die offizielle herrschende Ideologie in der ganzen imperialistischen Phase des deutschen Kapitalismus, denn eben die aufgeklärte liberale Bourgeoisie ist niemals herrschende Klasse gewesen. Als die Bourgeoisie ausschließlich die [276] Macht hatte, war sie nicht mehr die alte liberale, aufgeklärte Bourgeoisie, sondern eine sich liberaler und faschistischer Methoden bedienende und entsprechend ideologisch verhaltende Monopolbourgeoisie.

Offiziell herrschte im kaiserlichen Deutschland die christlich-kirchliche Weltanschauung bei Dominanz des Protestantismus. Auch das wichtigste Propagandainstrument des Monopolkapitals, der Alldeutsche Verband, war weltanschaulich im wesentlichen konservativ-kirchlich, gleichzeitig z. T. im Sinne eines mythologischen Germanenglaubens orientiert. Seine Propaganda verfocht religiöse Elemente mit der völkischen und sozialdarwinistischen Begründung des Chauvinismus. Typisch ist hier z. B. die Schrift von Fritz Bley „Die Weltstellung des Deutschtums“: „Gott, der dem Menschen seinen lebendigen Odem eingeblasen hat, denkt in uns. Er drängt uns durch unser Gewissen, die in uns gelegten Eigenschaften zu reiner Vollkommenheit herauszuarbeiten. Er will den Kampf aller gegen alle, damit die Besten, Tüchtigsten als Sieger daraus hervorgehen. Der Starke soll herrschen. Er soll seine Eigenschaften der Nachwelt vererben, er soll zur Sippe, zur Volkheit und letzten Endes zur Menschheit sich erweitern, der mit dem Weidenglücke gotteserbärmlicher Herdenmenschen nicht vorwärts geholfen werden kann ...“[31] Daß Gott mit den stärkeren Bataillonen, gehörte zum Glaubenskodex des preußischen Staatskirchentums wie die religiöse Sanktionierung der Macht vom Gendarm zum Junker und Monarchen.

Auch der Katholizismus blieb hier nicht zurück. Während des ersten Weltkrieges schrieb Hermann Bahr in der Zeitschrift „Hochland“: „Irgend etwas Neues, Anderes, Unbekanntes muß in diesem Krieg erschienen sein, denn wir fühlen uns befreit, fühlen uns erlöst. Die Zeit vor dem Krieg war drohend durch ihre Willkür. Alles schien Zufall und nirgend mehr .., ein waltendes Gesetz ... Jetzt aber empfinden wir überall Notwendigkeit, überall den festen Tritt einer bestimmenden Macht ... Wir hatten in lauter Relativitäten gelebt und werden staunend zum ersten Male wieder das Absolute gewahr.“[32] Und Johann Plenge, einer der Erfinder der „Ideen von 1914“ sieht „das Letzte und Größte der Ideen von 1914 in der Wiedervereinigung mit Gott“[33]. Darin war er sich als Nichtkatholik mit dem Katholiken Bahr einig.

Diese für die chauvinistische Siedehitze der Intellektuellen charakteristischen Belege sollen hier nicht ergänzt werden durch die offiziellen Verlautbarungen der Kirchen über den Weltkrieg als Zuchtrute Gottes, als Strafe [277] für Materialismus und mangelnden Gehorsam, als Bestrafung der Entchristlichung, nicht durch offizielle Verdammung der Feinde und Gebete für den Sieg deutscher Waffen, auch nicht durch christlich getönte Weltreichskonzeptionen protestantischer Konservativer und expansionslustiger Zentrumspolitiker und -ideologen.

Es war nur eine begrenzte Richtung innerhalb der Intelligenz, die von nichtkirchlichen Voraussetzungen aus den Übergang von der Aufklärung zu Mythologemen vollzog. Prototypisch dafür sind Nietzsche, auch Simmel u. a. Sie vollzogen innerhalb der Sphäre der bürgerlichen Bildung, die jenseits der politischen Macht existierte, diese Bewegung. Breitenwirksam wurde dies erst durch Synthese mit dem offiziellen Christentum, weshalb H. St. Chamberlain sich bemühen mußte, das Ariertum Christi „nachzuweisen“.

In der Weimarer Republik blieb der Protestantismus als kirchliche Institution konservativ-nationalistisch und antidemokratisch, mit den monarchistischen und deutschnationalen Parteien der bürgerlichen Rechten gegen die parlamentarische Demokratie verbunden, während er gleichzeitig demokratische Tendenzen aus sich entlassen mußte. Der politische Katholizismus gewann an Aktivität und

[31] Zitiert bei Harry Pross, Die Zerstörung der deutschen Politik 1871–1933, Frankfurt a. M. 1959, 5. 60.
[32] Hermann Bahr, Ideen von 1914, Hochland, Jan. 1917, S. 54.
[33] Johann Plenge, Zur Vertiefung des Sozialismus, Leipzig 1919, S. 70.

unternahm den ersten Anlauf, gestützt auf die Zentrumspartei, aus dem „Exil“ heraus zu bestimmender politischer Wirksamkeit zu gelangen. Er dankte als politische Kraft dann zugunsten des Hitlerfaschismus als des besseren Bekämpfers des Bolschewismus und der Demokratie ab und ebnete diesem den Weg.34 So relativ groß die Rolle der kirchlichen Institutionen war, die Erfahrungen des ersten Weltkrieges und das Preisen der Kirche für Sieg und Zerschmetterung der Feinde – auf allen beteiligten Seiten – sowie ihre Ohnmacht den tiefen Krisen gegenüber hatten ihnen die Massen immer mehr entfremdet. Um so mehr wirkten religiöse Vorstellungen in den völkischen Gruppen, kamen hier allmählich bis zum Wunderglauben, wirkten in zahlreichen heilsuchenden und Erneuerung predigenden Sekten, verschmolzen mit dem Rassismus und Antisemitismus zu konfusen mystizistischen Vorstellungen eines deutschen Christentums bis zum nicht mehr christlichen „Deutschen Glauben“. Zugleich kam die Bewegung zum Irrationalismus und Mythologismus innerhalb der Intelligenz immer mehr zum Durchbruch. Diese weltanschauliche Bewegung siegte schließlich in und mit dem Hitlerfaschismus – wie dieser über die konservativen Deutschnationalen und Alldeutschen, denen er die meisten Ideen entnommen, so auch über die zu starren konservativen kirchlichen Instanzen, die wohl in der antikommunistischen Mobilisierung und in der Hetze gegen die Weimarer Republik als einer „gottlosen“ Macht ihr Scherflein leisteten, den [278] noch nicht die Dynamik einer konterrevolutionären sozialdemagogischen Massenbewegung aufbrachten. Entspricht diese weltanschauliche Linie politisch dem Massenanhang der reaktionärsten und militantesten Fraktion der Monopolbourgeoisie, so blieb die liberale Intelligenz ihr gegenüber wehrlos, trieb sie ja den Zersetzungsprozeß ihrer alten Ideale über Psychologie und Soziologie immer weiter und landete schließlich beim Kult des Irrationalen, des élan vital, des Unbewußten. Die Geisteshaltung, die Bahr in bezug auf den Krieg verklärte und aussprach, wurde noch einmal in „vertiefter“ Form reproduziert. Der Chauvinismus nahm religiöse Qualität, nahm Züge des „Heils“ und der endlich gefundenen Gemeinschaftsbindung an.

Die dominierende, religiös gebundene Form imperialistischer Ideologie schließt keineswegs Konzeptionen pseudonaturwissenschaftlicher Art aus, sondern integriert sie in der Regel. Solche Konzeptionen, die zum Dauerarsenal des deutschen – und nicht nur des deutschen – Imperialismus gehören, sind der Sozialdarwinismus, der Neomalthusianismus, die Rassentheorie und die Geopolitik im Stile Haushofers, die sich untereinander wiederum eng verbinden können.

Im Grunde ist diese Erscheinung sehr verwandt der Ausnutzung, Umfunktionierung und -demagogischen Umkehrung der in den Massen wirksamen traditionellen Vorstellungen. Die gewaltige Entwicklung der Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert bat dieser eine außerordentliche Achtung verschafft. Sie erkannte, das Wirkliche, Gesetzmäßige gegenüber der Spekulation. Sie gab beweisbares Wissen gegenüber der Phantasie. Ihr Wissen gab Macht über die Natur. So wirkte sie in die Breite, wirkte befreiend gegenüber dem kirchlichen Glauben. Was lag nun näher, als den ideologischen Formeln, deren das Kapital zu Herrschaftszwecken bedurfte, die Allgemeinheit, Notwendigkeit, Sicherheit der Form naturwissenschaftlicher Erkenntnis zu verleihen? Erschienen doch dann die vorhandene bürgerliche Herrschaft als Resultat eines vom Willen unabhängigen, unbeeinflußbaren Naturprozesses und die imperialistische Machtbetätigung nach innen und außen einschließlich der kriegerischen Explosionen als natürlich und normal.

Nun bestreitet unsere These keineswegs, daß solche Theorien bestehen, sie bestimmt nur den Zusammenhang, in dem sie bestehen und wirksam werden. Sie spricht eine Tendenz aus, die sich im geschichtlichen Prozeß durchsetzt. Bestimmte Richtungen – wie der Positivismus – tragen natürlich unmittelbar kein theologisches Gewand. Aber sie führen zur Religion hin, ebnen ihr den Weg, schon dadurch, daß sie die wirklich antireligiösen ideellen Richtungen, wie den Materialismus, bekämpfen und zersetzen.

[279] In bestimmter Beziehung gilt dies auch für die biologistischen Konzeptionen. Einmal ist deren naturwissenschaftliche Dignität eine reine Phrase, insofern sie darin besteht, partielle naturwissenschaftliche Einzelerkenntnisse unmittelbar auf die Gesellschaft zu übertragen, sozial-historische

[34] Vgl. dazu z. B. die Schriftenreihe „Kirche und Reich“, Münster 1933, bes. die Aufsätze von Michael Schmaus, Josef Lortz und F. G. Taeschner.

Prozesse aus biologischen zu erklären, zugleich den menschlichen Handlungen und der ihnen immanenten Gesetzmäßigkeiten das fremde Gesicht menschenfreier und gesellschaftsfreier ahistorischer Natur zu verleihen. In der Praxis wird den Dschungelgesetzen des kapitalistischen Konkurrenzkampfes und den Herrenmenschenansprüchen der deutschen Imperialisten nur die geborgte und unmenschliche Würde ewiger Naturnotwendigkeit zugesprochen, zugleich eine Begründung für deren barbarische Härte gegeben, aus der das schlechte Gewissen spricht.

Die Reichweite und Umformung dieses Biologismus ist begrenzt. In besonderem Maße wird dies in der Rassentheorie deutlich. Ihre politische Wirksamkeit erhielt sie keineswegs aus den naturwissenschaftlichen Schädelmessungen, sondern aus der mit keinem naturwissenschaftlichen Argument zu rechtfertigenden Koppelung sozialer, und seelischer Qualitäten mit der Struktur des Körperbaus, der Hautfarbe usw. Gerade in der Rassenideologie wurde die äußerliche Bewertung immer mehr abgebaut. Schon H. St. Chamberlain fundierte die Rasse in Selbstinterpretation und Selbstgefühl und interpretierte die Ablehnung des Rassismus als schlechtes Gewissen schlechten Blutes.

Hans F. K. Günther faßte die Rasse als platonische Idee, Rosenberg entwickelte die Mystik der durch die Geschichte wandernden Rassenseele. Der „Mythos des 20. Jahrhunderts“ war es, der den Instinkt des Blutes zum Fetisch erhob. Die Berufung auf Daten des Körperbaus – so abstrus und unwissenschaftlich sie in diesem spezifisch sozialen Zusammenhange auch ist – wurde zum bloßen Schnörkel und pseudowissenschaftlichen Aushängeschild des Mythos.

Es ist eine unwissenschaftliche und theologische Auffassung, den nationalsozialistischen Rassismus als „Materialismus“ zu interpretieren. Diese Auffassung ist ein beliebtes Argument der antikommunistischen klerikalen Demagogie, den bei den Massen diskreditierten Hitlerfaschismus mit dem Kommunismus gleichzusetzen.

Die biologistischen sozialdarwinistischen u. a. Theorien, welche die Geschichte auf Zusammenhänge außergesellschaftlicher Art reduzieren und ihre Bewegung aus dieser ableiten wollen, haben nichts mit dem historischen Materialismus gemein. Das gesellschaftliche Sein besteht nicht aus der Summe der Körper, sondern den gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen; die gesellschaftlichen Bewegungen sind Bewegungen dieser Beziehun-[280]gen und nicht der körperlichen Physiologie, geschweige denn mysteriös fixierter, absolut gesetzter Erbmassen. Der naturwissenschaftliche Materialismus, unmittelbar auf die Gesellschaft übertragen durch Subsumierung der Gesellschaft unter außergesellschaftliche Faktoren, schlägt notwendig in Idealismus um, wenn er die soziale Entwicklung deuten will. Das ist nicht nur historisch nachweisbar, sondern liegt logisch zwingend im Ansatz schon.

Die gesellschaftlichen Beziehungen und Wechselwirkungen sind in ihrer Materialität weder physikalisch noch physiologisch faßbar. Ihre Ableitung aus der Körperlichkeit schlägt um in Mythologie der Erbmasse und schweigend durch die Geschichte ziehender Rassenseele oder in eine Psychologisierung, wie sie gerade an Freuds Theorie sichtbar wird. Verabsolutierung der Körperlichkeit bei Abstraktion von den materiellen Produktionsbeziehungen, angewandt auf Erklärung selbst der elementarsten sozialen Zusammenhänge, fordert dann die Postulierung einer selbständigen Seele, deren Instrument oder Erscheinung der Körper ist, eines vitalen Willens, einer irgendwie psychisch gearteten „Kraft“, wobei in concreto in der Regel ein bestimmter historisch und klassenmäßig bedingter psychischer Habitus bzw. dessen ideale Verklärung als ewige Naturnorm behauptet werden.

Es ist nicht zu verkennen, daß die Bedeutung dieser pseudonaturwissenschaftlichen Konzeptionen im Rahmen der deutschen bürgerlichen Ideologie erheblich zurückgegangen ist, sie ist für den Ausgang des 19. und den Beginn des 20. Jahrhunderts typisch, läßt jedoch im Zusammenhang mit der vorwärtsdrängenden Theologisierung später merklich nach, wird untergeordnetes Element immer phantastischerer Konzeptionen. Zum Beispiel läßt sich die nationalsozialistische Ideologie nur zu geringem Teil auf sie zurückführen, trotz der biologistischen Rassen- und Züchtungstheorien. Nach 1945 – angesichts der Übermacht des Klerikalismus – ist diese Art der theoretischen Begründung imperialistischer Politik in Deutschland relativ unwirksam geworden, sie hat sich weitgehend abgenutzt, obwohl verschiedenartige Reaktivierungsbestrebungen durch den Einfluß des amerikanischen Neomalthusianismus sich abzeichneten, die Argumente rassistischer Eugenik nicht ausgestorben sind und

in bestimmter Beziehung die medizinisch argumentierende Kulturkritik und -prognose, oft mit schärfster Zivilisationsablehnung verbunden, zugenommen hat. Letztere tragt auch anderen Charakter, soweit empirische Tatsachen analysiert werden. Darum geht es in diesem Zusammenhang nicht, sondern um die ideologische Funktion der Reduzierung sozialer Zusammenhänge auf biologische, außergesellschaftliche, „natürliche".

[281]

8. Über den Klassencharakter theologischer Argumentationen und die religiösen Züge der hitlerfaschistischen Ideologie

Die gesetzmäßige Tendenz der Mythisierung in der imperialistischen Ideologie fand in der Ideologie des Hitlerfaschismus eine besonders einprägsame Gestalt und einen spezifischen Höhepunkt. Ein Höhepunkt war dies, insofern hier zum ersten und wohl letzten Male die imperialistische Bourgeoisie versuchte, mittels einer eigens entwickelten, nicht traditionell kirchlich gebundenen „offiziellen" Glaubens- und Weltanschauung die Massen zu beherrschen und zu binden. In diese „Weltanschauung" gingen manche Momente der christlichen Traditionsreligion ein, besonders als Mittel, zugleich die Kreise der Gläubigen über die Demagogie eines „positiven Christentums" anzusprechen.

Von theologischer Seite wird immer wieder der antichristliche, antikirchliche Zug des Nationalsozialismus hervorgehoben und dieser als ein Absud von Gott abgefallener materialistischer Wissenschaft dargestellt. Den Hitlerfaschismus als Hybris atheistischer Revolte gegen Gott und seine Niederlage als deren Konsequenz zu interpretieren, gehört zur klerikalen Demagogie.

So heißt es lapidar in den „Leitsätzen der Christlich-Demokratischen Partei in Rheinland und Westfalen" von 1945:

„Gott ist der Herr der Geschichte und der Völker, Christus die Kraft und das Gesetz unseres Lebens. Die deutsche Politik unter der Herrschaft des Nationalsozialismus hat diese Wahrheit geleugnet und mißachtet. Das deutsche Volk ist deshalb in die Katastrophe getrieben worden. Rettung und Aufstieg hängen deshalb ab von der Wirksamkeit der christlichen Lebenskräfte im Volk. Deshalb bekennen wir uns zum demokratischen Staat, der christlich, deutsch und sozial ist."[35]

Zugespitzter wird im „Programm der Christlich-Demokratischen Union der britischen Besatzungszone" von 1946, das von Adenauer unmittelbar lanciert wurde, formuliert: „Die Epoche, in der die materialistische Weltanschauung in Deutschland die geistige Grundlage wurde, Staat, Wirtschaft und Kultur beherrschte, soll zu Ende sein ... An die Stelle der materialistischen Weltanschauung muß wieder die christliche Weltanschauung treten ..."[36]

Während so die CDU als „christliche" reaktionäre Sammelpartei des Antikommunismus begründet wurde, entwickelten sich allmählich die alten militaristischen Organisationen. Hier sei nur aus einer Verlautbarung der [282] Bundesführung des „Stahlhelm" zitiert: „Die idealistische Grundhaltung des Stahlhelm entspricht der Absage an die materialistischen Lehren einer hinter uns liegenden Epoche und insbesondere damit der Kampfansage an den Bolschewismus ..."[37]

Zeugnisse dieser Art lassen sich in größeren Mengen anführen. Das ist alles nicht neu. Die gleiche Argumentation findet sich in der ganzen Tradition antidemokratischer und antisozialistischer klerikaler Reaktionsideologie. Sie wird nur jeweils auf verschiedene Ereignisse und Gegenstände bezogen, wie den ersten Weltkrieg, die Revolution 1918, Inflation u. a. Es handelt sich um eine praktikable weltanschauliche Leerform, welche bei wechselnden konkreten Inhalten gerade in ihrer Allgemeinheit den allgemeinen Klasseninhalt der antisozialistischen und antidemokratischen Frontstellung als weltanschaulich-politische Bindung vermitteln soll.

Solche Argumentationen sind typisch für die nach 1945 entwickelte Methode der klerikalen Demagogie der herrschenden Klasse in Westdeutschland: Sie hüllte sich zunächst in ein scheinantifaschistische

[35] Leo Schwering, Die Entstehung der CDU, Köln-Lindenthal 1946, S. 35 (zit. nach Helmut Bertsch, CDU/CSU demaskiert, Berlin 1961, S. 58).
[36] Ebenda, Dokumentenanhang, Nr. 7, S. 638 f.
[37] Der Stahlhelm" v. 8.3.1954.

Gewand, kritisierte am Hitlerfaschismus dessen Staatsideologie, Methode und Mißerfolg, verhüllte zugleich seine ökonomische Basis und sein Klassenwesen als Herrschaft der aggressivsten Teile der Finanzoligarchie. Damit ist der Sinn dieser Demagogie noch nicht erfüllt, daß sie ablenkt von den wahren Schuldigen. Der Sinn besteht gerade darin, die alten Ziele mit neuen Methoden dadurch zu erreichen, daß mit der demagogischen Behauptung der Wesensverwandtschaft und Identität von Hitlerfaschismus und Kommunismus der Antikommunismus als gemeinsame Grundlinie von ersterem und Bonner Regime beibehalten und durchgesetzt wird. So wird den antifaschistischen Stimmungen und Bestrebungen in der Demagogie ein total entgegengesetztes Objekt der Verneinung suggestiv unterstellt, damit aber in einer Aktionsrichtung sowohl abgewiegelt als auch mobilisiert, die den alten Zielen des deutschen Imperialismus entspricht. Zugleich wird dadurch eine ideologische Bindung politisch aktiviert, die wiederum an die einst den Hitlerfaschismus tragenden Kräfte und deren Politik fesselt, die Bindung der Unterordnung unter jene ist. Diente unmittelbar in den Jahren nach 1945 – bis etwa 1949 – diese Demagogie Abwiegelungszwecken dem Zweck der Tarnung und Umgruppierung der Kräfte des Monopolkapitals so nachher der Mobilisierung, der allmählichen ideologischen Kriegsvorbereitung.

Präzise hat diese Linie der klerikalen Demagogie Adenauer in seiner programmatischen Grußbotschaft an den Eucharistischen Weltkongreß 1961 zusammengefaßt: „Im Gefolge dieses Krieges ist der materialistische Atheis-[283]mus in der ganzen Welt zu einer Offensive aufgebrochen und steht seit 1945 ich Herzen des europäischen Kontinents, des Abendlandes, ja er bedroht seinen geistigen Kern ... Das abendländische Erbe ... kann gegen den Ansturm des Bolschewismus nur dann erfolgreich verteidigt werden, wenn die freien Völker Europas den nationalstaatlichen Egoismus überwinden und sich immer stärker zusammenschließen. Dadurch gewinnen sie auch die geistigen und materiellen Kräfte, um ihren Beitrag für das Leben der Welt, die Hilfe für die unterentwickelten Länder und Völker Asiens und Afrikas in Liebe und Freiheit zu leisten.“[38] Hier wird die direkte ideelle Verbindung von Antikommunismus, Kosmopolitismus als Ideologie der „Integration“ und Neokolonialismus sichtbar – damit die politische Konsequenz jener Argumentation, das, worauf sie hinausläuft.

Ihr Ausgangspunkt war also die Verhüllung des imperialistischen Klasseninhalts des Hitlerfaschismus zwecks Fortführung seiner Sache durch die Behauptung, dessen Ideologie sei materialistisch und atheistisch gewesen, er habe eine „Herrschaft des Materialismus“ dargestellt. In Wirklichkeit ist das eine bloße Behauptung und an den Tatsachen widerlegbare Lüge. Er war weder das eine noch das andere. Er vertrat eine nicht- bzw. antikirchliche Weltanschauung, war aber weder antireligiös noch antiidealistisch, zeitigte dagegen zahlreiche Formen einer Verbindung von christlichen Glaubensvorstellungen mit Rassismus und völkischem Gedankengut.

Dafür einige Beispiele: Zur Begründung der Nürnberger Rassengesetze erklärte Hermann Göring: „Gott hat die Rassen geschaffen. Er wollte nichts Gleiches, und wir weisen deshalb weit von uns, diese Rassenreinheit umzufälschen in Gleichheit.“[39] Den Haß gegen die „Gleichheit“ teilen Hitlerfaschisten und Klerikalfaschisten, hier sei nur an die ständig wiederholte Beschwörung der Enzykliken zur Anerkennung der gottgewollten Ungleichheit erinnert.

Doch zu unserer Fragestellung: Der Theologe Eschweiler verkündete: „Die gottgeschaffene natürliche Würde des Menschen kann nicht grundsätzlicher anerkannt werden als in dem weltanschaulichen Glauben, daß nur diejenige Intelligenz in der Welt wahr und gut sein kann, die durch Rasse und Blut wirksam ist.“[40] Denn „der Nationalsozialismus stellt dem liberalistischen und materialistischen Staatsgedanken die völkische Bluts- und [284] Schicksalsgemeinschaft ... gegenüber: das Gesetz von Blut und Boden“, heißt es im „Buch des deutschen Bauern“.[41]

Als vor der Berliner Universität jene Bücherverbrennung stattfand, deren Symbolgehalt die Menschenverbrennung von Auschwitz enthüllte, erklärte der erste „Rufer“, als er Bücher ins Feuer warf:

[38] Bulletin des Presse- und Informationsdienstes der Bundesregierung v. 29.7.1960.
[39] Zitiert nach Léon Poliacov und Josef Wulf, Das Dritte Reich und seine Denker, Berlin 1956, S. 7.
[40] Ebenda, S. 50.
[41] Das Buch des deutschen Bauern, bearb. v. Friedrich Wilhelm Runge, Berlin 1935, S. 2.

„Gegen Klassenkampf und Materialismus, für Volksgemeinschaft und idealistische Lebenshaltung! Ich übergebe der Flamme die Schriften von Marx und Kautsky.“[42]

Und auf dem Gelände des Konzentrationslagers Auschwitz fand man folgenden Wandspruch, unterzeichnet mit dem Namen des berüchtigten Theodor Eicke, der hier teilweise zitiert sei: „Wir hassen den Gestank des Weihrauchs, er verdirbt die deutsche Seele wie der Jude die Rasse. Wir glauben an Gott, aber nicht an seine Stellvertreter, das wäre Götzendienst und heidnisch. Wir glauben an unseren Führer und an die Größe unseres Vaterlandes ...“[43]

Dies sind nur einige Beispiele, die sich beliebig ergänzen ließen aus den Schriften der Deutschen Christen oder der Deutschen Glaubensbewegung, aus Mythologemen von „nordischer Gottesschau“, göttlicher Offenbarung in Blut und Volksgemeinschaft, aus den religiösen Partien der offiziellen Blut- und Bodenliteratur und gereimten Gebeten für den „Führer“, aus religionsphilosophischen Spekulationen von Himmler oder Rosenbergs Beweisführung, daß und warum „der Jude“ ein „materialistischer Monist“ sein müsse, bis hin zu Hitlers rhetorischen Beschwörungen des „Herrgott“. So vielgestaltig die weltanschauliche Färbung der nationalsozialistischen Weltanschauung war, die um den Rassismus sowohl traditionelle Anschauungen als auch deren Zersetzungsprodukte gruppierte – hier sei nur der ganzen Gruppierung vom Katholizismus herstammender, antikirchlicher rassistisch-religiöser Ordensgründungen vom Neutemplerorden bis zum Artamanenorden oder der Thulegesellschaft gedacht oder der Mathilde Ludendorffs „Heiliger Quell deutscher Kraft“, die seit der Jahrhundertwende immer mehr aufschossen und einen weltanschaulichen Untergrunddschungel darstellten –, so buntscheckig also diese „Weltanschauung“ in ihren Bekennern erscheint, gemeinsam ist allen ein manchmal pseudonaturwissenschaftlich gefärbter, manchmal aber solcher Tarnung nicht bedürfender idealistischer Mystizismus. Das Bekenntnis zu Gott, vom germanisch gefärbten christlichen Gott über dessen germanisierte und arisierte Variante, über pantheistische Weltvergottung und -beseelung bis hin zum nornenhaften Schicksal oder der [285] Vorsehung reichend, ist ebenso allgemein wie der Kampf gegen den Materialismus und Atheismus. Daß der Materialismus in der Optik dieser Weltanschauung verbunden wird mit der bekannten Spießerinterpretation, ändert am Wesen der Sache nichts.

Das religiöse Element liegt nicht nur in der „nationalsozialistischen Weltanschauung“, es wirkt – und ward bewußt eingesetzt – in der Massenpropaganda des Hitlerfaschismus und gewann seine besondere Ausprägung im Führerkult. Die blinde Bindung an die Person Hitlers impliziert unbedingten, gläubigen Gehorsam, schlechthinnige Gefühlsabhängigkeit bis zur Heils- und Wundererwartung in bezug auf den Mann, den Schicksal, Vorsehung oder Gott gesendet hatten. Dies ward ebenso zielstrebig manipuliert wie subjektiv angeeignet und praktiziert. Es sei hier nur aus dem Leitartikel der Wochenzeitung „Das Reich“ vom 31. Dezember 1944 zitiert, um diese Züge zwischen Wahn, Glaube und demagogischer Technik zu belegen: Dieser Artikel ward verfaßt von Joseph Goebbels und hieß „Der Führer“. Aus dem verlogenen Schmus sei nur zitiert: „Er ist der Fels, an dem sich die Sturzwellen des von ihnen (den Feinden – *W. H.*) aufgepeitschten Ozeans der Leidenschaften brechen ... Hinter ihm steht sein Volk wie eine Mauer. Es sieht ihn mit den Augen des Glaubens, auch wenn er nicht sichtbar wird ... Es vertraut ihm, wie man einem Menschen überhaupt nur vertrauen kann. Er ist das Wunder der Deutschen. Alles andere bei uns ist erklärlich, hat seine Gründe und Ursachen; er allein ist das Unerklärliche, das Geheimnis und der Mythos unseres Volkes ... Er ist in jedem von uns, auch ohne täglichen Anruf. Die Nation empfindet ihn als ihr gutes Gewissen ... Walten einer höheren Vorsehung ... Er ist die Anspruchslosigkeit selbst ... keine Macht der Erde ihn daran hindern kann, seinen Auftrag zu erfüllen. Das große Leid, das heute auf der ganzen Welt lastet, wird eines Tages seine jähe Auslösung im Rausch seiner tiefen Beseeligung der Menschheit finden ... Er ist ein Verwandler der Menschheit.“ Als Goebbels dies, schrieb, war die Macht des Hitlerfaschismus schon am Zusammenbrechen, der Spuk im Untergang in Blut und Feuer, der Wahn aber noch nicht gebrochen.

Es ist durchaus nützlich, die bewußten Hinweise für die hitlerfaschistische Propaganda in diesem Zusammenhang zu sichten, sowohl Hitlers eigene Ausführungen wie die Konzeptionen seiner

[42] Léon Poliacov und Josef Wulf, Das Dritte Reich und seine Denker, S. 121.
[43] Ebenda, S. 262.

Ideologen in bezug auf die Herstellung emotionaler Bindungen durch Ausschaltung des „zersetzenden“ Verstandes und Herstellung von Bild und Emotion mit Heilsakzenten. Nehmen wir als Beispiel Ernst Kriecks Ausführungen aus dem Zusammenhange seiner „Nationalpolitischen Erziehung“: „Aus einem revolutionären Instinkt heraus arbeitet die nationalsozialistische Agitation vorwiegend nicht mit intellektuellen Beweisen und Argumenten, sondern mit der Urkraft des [286] Rhythmus, der auf der Grenze alles Rationalen und Irrationalen beheimatet ist und mit allem, was dem Rhythmus verwandt ist und seine erregende Kraft ausströmt. Der Sprechchor ist dieser Art und die ganze Kunst der Beherrschung, der Erregung und Lenkung von Massenversammlungen. Aus demselben Instinkt heraus arbeitet der Nationalsozialismus auch lieber mit dem Symbol und Seiner eindringlichen Anschaubarkeit als mit dem rationalen Begriff: Hakenkreuz, Grußformen, Drittes Reich haben die unmittelbare, dem Unterirdischen verwandte Bewegungskraft alles Symbolischen. Man nenne das romantisch, primitiv, chaotisch – und hat recht damit. Aber es ist damit nichts bewiesen und nichts widerlegt: es gibt sich darin das Bewegende, das Irrationale, das Elementare kund, aus dem zuletzt die Kraft geschichtsbildender, schicksalhafter Bewegung stammt, ohne die ein Volk sterben, Geschichte aufhören müßte, mit der aber neues Sein und Werden in Volk und Geschichte heraufkommt. Der Vorgang aber heißt Revolution.“[44]

Die idealistische Fehlinterpretation, welche die biologistische Form mit dem philosophischen Inhalt identifiziert und den Klasseninhalt verdeckt, zerstört somit die Möglichkeit einer wirklichen ideologisch-politischen wie sozialen Erkenntnis des Hitlerfaschismus und damit der Liquidierung seiner Ursachen.

Selbst der liberal und antifaschistisch orientierte Helmut Plessner kann sich dieser Logik – gegen seine in bestimmten begrenzten Ansätzen progressive und humanistische Intention – nicht entziehen.

So richtig im einzelnen seine Ablehnung des Sozialdarwinismus, Rassismus usw. ist, auf Grund der ihr immanenten Wertmaßstäbe und erkenntnistheoretischen Prämissen gelangt seine Konzeption zu einer Konstruktion, die der theologischen tief verwandt ist. Dadurch fehlen ihm die wirklichen Ansatzpunkte einer Kritik des modernen Faschismus.

Plessner schreibt in „Die verspätete Nation“: „Über der, ungezwungenen Logik, welche die geschichtlichen Etappen des europäischen Unglaubens regiert, darf man nicht ihre innere Zweideutigkeit vergessen. So natürlich es scheint, daß jede verloren gegangene Autorität durch eine neue Autorität ersetzt wird und jede spätere der Erde und den Sinnen näher liegt, so seltsam berührt es zugleich, daß diese im biologischen Materialismus mündende Ersatzfolge von dem Willen nach Freiheit beseelt ist und den Menschen nicht nur vom Christentum, sondern schließlich von allen Bindungen frei machen will. Je gründlicher das Bewußtsein über seinen bisherigen Glauben aufgeklärt wird, desto tiefer sinkt es im Sein, um sich am Ende im Mecha-[287]nismus der Natur zu verlieren ... Die überweltliche Heilsordnung weicht der Vernunft, diese der Geschichte, diese der Ökonomie und Gesellschaft und ihre Stelle nimmt schließlich das Blut ein. Für die himmlische Verheißung und Erlösung gibt es die innerweltliche Verheißung und Erlösung in einer Evolution des Wissens und Könnens, und als es mit dem Glauben an den Fortschritt schließlich zuende ist, die vor- und untermenschliche Sicherung des Menschen im Volkstum.“[45]

Daß hier eine solche „Logik“ behauptet werden kann, setzt im Grunde die theologische Auffassung voraus, zugleich deren Interpretation des Säkularisierungsprozesses als eines Abstiegs von der wahren Religion zu fortschreitend dem Bösen und Irdisch-Natürlich-Minderwertigen verfallenden Ersatzreligionen und Autoritäten; Methodisch gesehen wird hier die Fragwürdigkeit einer lebensphilosophisch orientierten Geistesgeschichte ohne Wahrheitskriterium sichtbar, die folglich zu einer nur nuancierenden, aber nicht prinzipiell entgegensetzenden Egalisierung von Wahrem und Unwahrem führt, der – wie bei Plessner – dann soziologische Elemente nur äußerlich zugefügt werden.

Tatsächlich ist die Bewegung eine gänzlich andere und unterliegt anderer Logik. Ein Prozeß der Destruktion der Religion durch bürgerliche Aufklärung führt als fortschreitender Erkenntnisprozeß an

[44] Ernst Krieck, Nationalpolitische Erziehung, Leipzig 1933, S. 38.
[45] Helmut Plessner, Die verspätete Nation, Stuttgart 1959, S. 106.

die Schwelle der Erkenntnis des gesellschaftlichen Seins. Religion wird wissenschaftlich erklärt erst im Marxismus. Nicht ihre Autorität wird durch eine andere ersetzt, sondern der Schein dieser religiösen Autorität durchschaut. Der nur in der bürgerlichen Ideologie stattfindende Biologisierungs- und Psychologisierungsprozeß trägt einen ganz anderen Charakter. Hier wird nicht Religion destruiert, sondern in der Form der Destruktion weitgehend nur umgeformt – bzw. das lässige Verhältnis des Positivismus erzeugt, wobei der soziale Boden und das grundlegende Verhalten, aus dem Religion entsteht, bewahrt und ihre wirkliche weltanschauliche Alternative, der Materialismus, abgebaut und bekämpft werden. In dem Maße, in dem die objektive Krisenproblematik subjektiv als Heils- und Erlösungsbedürfnis akut wird, in dem die bürgerliche Gesellschaftsordnung in ihre Endkrise gerät, werden sowohl die traditionellen Kirchen und deren Glauben reaktiviert als auch Mythologeme ersatzkirchlichen Charakters entwickelt. Die offizielle Ideologie des Hitlerfaschismus tragt einen solchen Charakter des Kirchenersatzes.

Aus der Tatsache, daß die „nationalsozialistische Weltanschauung“ religiöse Funktionen erfüllte, ist die intensive Wirkung und Bindungskraft dieser Ideologie mit zu begreifen. Es handelt sich dabei eben nicht nur um [288] falsche Vorstellungen, sondern um solche falschen Vorstellungen, die zu nazistischem Handeln zu fanatisieren vermochten, die ihren Gläubigen einen Lebenssinn zu geben versprachen.

Die religiösen Züge der hitlerfaschistischen Ideologie liegen in folgendem:

1. Die allgemeinsten und zugleich das Leben des Volkes wie des einzelnen bestimmenden Zusammenhänge erscheinen in der entfremdet-mystifizierten Form des fremden, letztlich unerkennbaren Willens – als Schicksal, Vorsehung, Gott, denen gehorcht werden muß.

2. Zu gleich wird die unmittelbar gesellschaftliche Bindung mystifiziert als „Erscheinung“ und Gestaltung der im Blute sich äußernden, sprechenden und wirkenden Rasse. In grotesker Verkehrung und Verfälschung erscheint der gesellschaftliche Antagonismus als Gegensatz von arisch-heldischer Edelrasse und „dem Juden“ als der Gegenrasse, als teuflischer Ursache allen Übels, als Gegensatz von Erwählten und zu Vernichtenden, von Böse und Gut, und zwar in bildhaft-mythologisierter Gestalt, die zugleich in völlig entgegengesetzten Erscheinungen (Finanzkapital und Kommunismus) sich betätige.

3. Die Vorstellungen von der Befreiung von dem „Bösen“ und dem Sieg des Lichtariers tragen Züge der Erlösung, eines irrationalen qualitativen Sprunges, der alles Übel aufhebt, aus der Einsamkeit in die Gemeinschaft, aus der Angst in die Sicherheit, aus der Not ins heil, aus der wertlosen Existenz in die wertvolle, aus dem verneinenswerten ins bejahte Dasein rettet.

4. In diesem Zusammenhang zwischen dem irrationalen Schicksal bzw. Gott als der Macht über. den Menschen und der irrationalen Macht in den Menschen, dem Blut, erscheint dann der Führer als Heilbringer, als Träger aller Sorgen, Quelle des Rechtes, als „Mittler“: von ihm aus wird Heil und Unheil erkannt, wird zugleich das der Rasse und Volksgemeinschaft entsprechende Handeln im Befehl faßbar: als Gefolgschaft des Führers erst erhält die „Volksgemeinschaft“ Gestalt und Ordnung. Zum „Führer“ besteht daher ein Offenbarungsverhältnis, das erst die Offenbarung des Blutes legitimiert.

5. Alle diese Momente: Gott über und in uns, Beziehung zum Führer, Gefolgschaftsbindung liegen jenseits der Rationalität, sind höher denn die Vernunft, nicht zu „erklügeln“. Es handelt sich um eine Verbindung von Wunderglaube und Mystik, in dem absoluter Gehorsam das größte Heil – und in diesem Rahmen natürlich das individuelle Geschäft – verspricht, bei Anerkennung des dogmatischen Gehorsams.

[289] 6. Eng verbunden damit sind die kultischen Formen – vom Gruß bis Weihe der Blutfahne, von der Bildung von Eliteorden zum Märtyrerkult, Todessymbolik und magischer Weihe zu Ahnenromantik und Kreuzritterpathos.

Daß diese Momente sich mit der technisch raffinierten Einschüchterungsmethode durch Terror und Drohung, durch die reale Angst ergänzen, daß hier die äußerste Zuspitzung in der Verbindung vom

instrumentalisierten Menschen als Gefolgsmann und dessen Recht zum staatlich autorisierten Gewaltexzeß sichtbar wird, sei nur erwähnt – wie auch die Tatsache, daß eine wirkliche Durchdringung der werktätigen Massen mit dieser neugermanischen Religion nicht gelang.

Das Schauerlich-Groteske bleibt dabei, daß mittels dieser Ideologie der „kleine“ Volksgenosse zu einem Verhalten gebracht wird, das von ihm unbedingte und blinde Unterordnung, Kadavergehorsam und „letzten Einsatz“ verlangt, für eine Politik, für Interessen, die den seinen absolut entgegenlaufen. Alle kleine zusätzliche Korruption ist nur Mittel, durch Beteiligung die Kriegsmaschine zu schmieren, sie für den „Glauben“ an die immanente Gnade der Herrenmenschengabe empfänglicher zu machen. Ihm erscheint die Politik der herrschenden Klasse als Mission der ihm selbst immanenten Rasse, ihm erscheint seine totale Unfreiheit als Freiheit im Dienst an der eigenen Sache, ihm erscheint die bestialische Kampfmethode des deutschen Imperialismus und Militarismus als Ausfluß des Naturgesetzes, als gottgegebenes Siegesgebot der Rasse, ihm erscheint die Unterordnung unter das Diktat der Monopole als Bildung der ihn selbst bestätigenden Gemeinschaft und sein instrumentales Dasein in der größenwahnsinnigen Sicht, Herrenmensch gegenüber Sklaven zu sein. Hatten die Konzerne ihn in der Inflation verarmen lassen und arbeitslos gemacht, jetzt konnte er gegen den Schuldigen an allem kämpfen, gegen „den Juden“: und siehe da, der wär mordbar. Daß es endlos so weiterginge, dafür sorgten die Vorsehung, der Führer, deutsche Tüchtigkeit und Rasse.

Dies Verhalten war emotional, blind, klammerte sich an phantastische Vorstellungen, war völlig seinem realen Zusammenhang entfremdet, war völlige Unterordnung unter die Macht des Kapitals in der Illusion, das eigene Heil zu gewinnen und die eigene Auserwähltheit zu bestätigen. Das sind alles zweifellos religiöse Elemente und Züge, sicher keine abgerundete „Religion“, sondern schon gebildet aus der Zersetzung der traditionellen Religionen, Reproduktion einst christlicher Vorstellungen unter Bedingungen, da der Kirche Versprechungen nichts mehr geben konnten, die traditionellen Bindungen abrissen. Und der Nachkriegsdrang 1945 zu den Kirchen spricht dafür, daß der Gott gewechselt, aber das Prinzip religiöser Phan-[290]tastik das gleiche geblieben ist, als mit dem Mißerfolg das schlechte Gewissen des Katecheten sich meldete.

Natürlich ist in bezug auf die wirkliche Verhaltensweise zwischen dein absoluten Anspruch und dessen Anwendung, zwischen dem Modell des faschistischen Citoyenideals und den je sehr konkret zu bestimmenden wirklichen und noch mehr illusionären Interessen des „Bourgeois“ zu unterscheiden, doch das ist der Unterschied, der in seiner Weise auch das praktische im Verhältnis zum religiösen Verhalten des Katholiken und Protestanten unterscheidet.

Die theologisierende Kritik trifft also nicht einmal das äußerliche Wesen des Nationalsozialismus, sie verdeckt gerade auch seine religiösen Züge.

Wenn Plessner die theologische Logik akzeptiert, so verwischt er die entscheidenden qualitativen Gegensätze im ideellen Gesamtprozeß und auch die Kontinuität der Phantastik, die von der übermenschlichen Sicherung des Menschen im phantastischen Jenseits zur untermenschlichen Sicherung im mythologisierten bluthaften Volkstum führt und von hier aus zurück zur Jenseitsphantastik geführt hat: Doch diesen letzten Schritt konnte Plessner, der dies Buch 1935 veröffentlichte; nicht voraussehen. Auf jeden Fall aber nahm er sich die Möglichkeit, den wirklichen Widerspruch in der Ideologie zu erfassen, damit ihr Entwicklungsgesetz und damit auch eine beweiskräftige Gegenposition gegen die faschistische Barbarei, gegen die er schrieb, zu finden.

9. Der Antikommunismus – Negation der nationalen Lebensinteressen

Die bürgerliche Ideologie im Deutschland des 20. Jahrhunderts wird dadurch geprägt, daß die allgemeine Krise des Kapitalismus mit den besonderen Krisen des deutschen Imperialismus zusammenfällt und in ihnen sich ausdrückt. Die Entwicklungsetappen der allgemeinen Krise des Kapitalismus fallen wesentlich zusammen mit den geschichtlichen Niederlagen dieses besonders aggressiven junkerlich-bourgeoisen Imperialismus. Das Scheitern seines ersten Anlaufes im Kampf um ein Weltreich fiel mit dem Ausbruch der allgemeinen Krise, das Scheitern seines zweiten Versuchs mit dem Beginn der zweiten Etappe dieser Krise zusammen. Die erste Etappe wurde eingeleitet durch den revolutionären

Sturz der Monarchie, die Revolution von 1918; Revolution und Konterrevolution standen sich bewaffnet gegenüber. Die zweite Etappe begann mit der totalen Niederlage des Hitlerfaschismus und der antifaschistisch-demokratischen Umwälzung in der damaligen sowjetischen Besatzungszone. Hier wurden die ökonomischen Grundlagen des Imperialismus – Monopolkapital und Großgrundbesitz – [291] durch die Aktion der von der Arbeiterklasse geführten werktätigen Massen beseitigt. Der Beginn der dritten Etappe der allgemeinen Krise des Kapitalismus findet in Deutschland einen festgefügten sozialistischen Staat vor, der untrennbarer Bestandteil des sozialistischen Weltsystems ist. Der Bankrott der revanchistischen Politik und Zielsetzung des Bonner Regimes wurde – nach den Putsch- und Unterminierungsversuchen – am 13. August 1961 offenkundig.

Die Oktoberrevolution fand die deutschen Imperialisten in den Reihen der Interventen. Der zweite Weltkrieg zeitigte als Sieger über das faschistische Deutschland die Weltmacht der Sowjetunion. Der Beginn der dritten Etappe, demonstriert die Stärke des sozialistischen Weltsystems in Deutschland selbst. Die Politik des deutschen Imperialismus aber führte in zwei nationale Katastrophen, zur Spaltung Deutschlands, sie bedroht jetzt die Existenz des deutschen Volkes durch einen nuklear geführten Krieg als Konsequenz der revanchistischen Zielsetzung des Bonner Regimes.

Diese von der geschichtlichen Praxis widerlegte Politik hatte seit der Oktoberrevolution die Leitparole, daß Deutschlands „Mission“ darin bestünde, „Bollwerk“ gegenüber dem Bolschewismus zu sein.

Unmittelbar nach den Weltkriegsniederlagen fungierte diese Ideologie als Mittel, durch innere „Ruhe und Ordnung“, durch terroristische Unterdrückung der sozialistischen Bestrebungen sich den siegreichen imperialistischen Konkurrenten anzubiedern und als künftigen Degen anzubieten. Sie diente als Mittel der Erpressung von wirtschaftlicher Unterstützung und wachsendem politischem Spielraum, der Sicherung des militärischen Potentials wie der Remilitarisierung. Bei genügender wirtschaftlicher und militärischer Stärke wandelt sie sich und wird Ausdruck des Hegemonieanspruchs des deutschen Imperialismus gegenüber Westeuropa und der unmittelbaren Vorbereitung der Aggression, wandelt sich von der pazifistischen zur aggressiv-militanten Europaideologie, wird Fahne der „Integration“ Europas unter deutsch-imperialistischer Dominanz und antikommunistischem Vorzeichen.

Diese Bollwerksideologie diente schon 1918 als Erpressungsinstrument bei den Friedensverhandlungen und als „Begründung“ des antikommunistischen Terrors, sie erhielt ihre offizielle Legitimation von den Westmächten in Locarno, in ihrem Zeichen marschierte der Hitlerfaschismus, sie war geradezu das Hauptargument für seine Unterstützung durch den politischen Klerikalismus. Im Namen dieser Ideologie ward die Aggression gegen die Sowjetunion entfesselt, und in ihrem Namen einigten sich nach 1945 die deutschen, amerikanischen und englischen Monopolherren über die Unterdrückung antifaschistischer Maßnahmen und Bestrebungen. Sie wurde Flagge der Wieder-[292]erstehung des deutschen Imperialismus bis hin zu seiner atomaren Aufrüstung.

So zeigt sich eine einheitliche Linie, die von der „Bewährung“ des deutschen Imperialismus als erster antisowjetischer Interventionsmacht und dem Ausschlagen der großzügigen Hilfsangebote der jungen Sowjetunion durch die westorientierte Ebert-Regierung bis zur Praxis und Demagogie der Kriegsvorbereitung der sechziger Jahre reicht. In geradezu „klassischer“ Weise vereint diese These vom deutschen „Bollwerk gegen den Bolschewismus“ innere und äußere Konterrevolution, aggressiv imperialistische und revanchistische Zielsetzung und Verrat der nationalen Interessen mit dem imperialistischen Weltmachtstreben unter der Form verlogener, die realen Zusammenhänge auf den Köpf stehender „Verteidigungs“demagogie. Diese Ideologie spiegelt die expansiven und aggressiven Grundtendenzen des deutschen Imperialismus; ihre jeweiligen Akzentuierungen reflektieren die Veränderungen im Kräfteverhältnis sowohl zwischen Sozialismus und Kapitalismus als auch zwischen den imperialistischen Mächten; die schnell verschleißende sozialdemagogische und weltanschauliche Verpackung wiederum paßt die Grundkonzeption den wechselnden ideologisch-politischen Massensituationen und -stimmungen an. An ihr sind alle strukturellen Momente der imperialistischen Demagogie präzise demonstrierbar, besonders der gewaltsame, zum Kriege mobilisierende Charakter; die Verlogenheit feierlicher Missionsbeschwörung, schließlich das demagogische, die soziale Wirklichkeit auf den Kopf stellende Wesen.

Im sozialen wie politischen Grundgehalt dieser Konzeption und den wechselnden Rattenfängermelodien ihrer Verpackung repräsentiert sich jene Linie der Politik des deutschen Monopolkapitals, die für die allgemeine Krise des Kapitalismus charakteristisch ist, sie integriert die Gesamtheit imperialistischer Weltmacht-, Expansions- und Revancheideologien. Gerade die Konstanz des Gehalts gegenüber den jeweils als demagogische Mittel genutzten weltanschaulich-theoretischen Formen und Begründungen, den wohl jeweils unbedingte Bindung verlangenden, jedoch schnell wechselnden Göttern, sowie die Verklammerung von sozialer Konterrevolution und imperialistischer Expansion charakterisiert sie als typische Erscheinung der Krise der Ideologie der deutschen Großbourgeoisie. Sie proklamiert eine angebliche nationale Mission. Sie vermittelt dadurch die Unterordnung der Nation unter das großbürgerliche Klasseninteresse, unter den Imperialismus als System, damit unter den Katastrophenweg seiner Politik.

Darin spiegelt sich zugleich die spezifische Funktion des deutschen Imperialismus innerhalb des Systems des Weltimperialismus in der Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus. Dazu schrieb Walter [293] Ulbricht: „Seit der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution ist die Aufrechterhaltung der reaktionären imperialistischen Verhältnisse in Deutschland und die Verhinderung des Sieges der deutschen Arbeiterklasse ein Lebensinteresse nicht nur des deutschen Imperialismus, sondern ebensosehr der imperialistischen Westmächte, vor allem des USA-Imperialismus. Eine Beseitigung der imperialistischen Herrschaft in Deutschland müßte die Niederlage des Imperialismus mindestens in Europa zur Folge haben. Umgekehrt bedeutet die Sicherung der imperialistischen Herrschaft in Deutschland oder wenigstens in einem größeren Teil Deutschlands den Fortbestand der imperialistischen Herrschaft über große Teile Europas ...

Die revolutionäre deutsche Arbeiterklasse stand daher nicht erst seit 1945, sondern auch schon in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen in ihrem Kampf um die Lösung der nationalen Lebensfragen nicht nur dem erfahrenen deutschen Imperialismus als ihrem Hauptfeind, sondern zugleich den anderen stärksten imperialistischen Mächten gegenüber.“[46]

So ist die Bollwerksthese Ausdruck der Interessenverklammerung des deutschen mit dem westeuropäischen und nordamerikanischen Imperialismus. Ihr Chauvinismus ist Form des kosmopolitischen Inhalts, insofern die deutsche Nation als Mittel gemeinsamer Interessen des internationalen Imperialismus als System fungiert, als Mittel des Kampfes gegen den Kommunismus.

Der Antikommunismus hat stets in der deutschen Geschichte eine Rolle gespielt, deren Preis die Nation zu bezahlen hatte – die Arbeiterklasse, die werktätigen Massen insgesamt, selbst Teile der Bourgeoisie. Die Angst vor dem Proletariat trieb 1848/49 die Bourgeoisie der Reaktion in die Arme, ließ sie die Revolution verraten und die bürgerlich-demokratische Umwälzung in Deutschland, damit auch die Herstellung der nationalen Einheit durch Volksaktion verspielen und verhindern. Mit dem Mord an Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht begann jene blutige Politik, deren Konsequenz die nationale Katastrophe des zweiten Weltkrieges war. Der Antikommunismus als nationale Mission propagiert und praktiziert – das ist die totale Negation der wirklichen Existenz- und Entwicklungsbedürfnisse der deutschen Nation. In der chauvinistisch-antikommunistischen Demagogie werden diese dadurch negiert, daß die Ziele der Großbourgeoisie als nationale Interessen verklärt und suggeriert werden.

Die Möglichkeit dafür liegt im eigentümlichen Charakter der nationalen Bindung in ihrer historischen Entwicklung. Einerseits ist sie objektive ge-[294]sellschaftliche Realität, konkrete Gestalt des gesellschaftlichen Zusammenhangs als besondere, gegen andere abgegrenzte Gemeinschaft und Gemeinsamkeit geschichtlich bestimmter, sprachlicher, kultureller und wirtschaftlicher Art im gegebenen, historisch abgegrenzten Territorium. Andererseits trägt sie jeweils spezifischen Klassencharakter – zunächst als Bindung an eine von der Bourgeoisie geführte, vorher in langer historischer Praxis und Traditionsbildung zusammengewachsene Nation. Während die Bourgeoisie ihre egoistischen Interessen als nationale wirtschaftlich, politisch und ideologisch durchsetzt und die Interessen der von ihr

[46] Walter Ulbricht, Referat zum Grundriß der Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, in: „Einheit“, August 1962, Sonderheft, S. 46.

beherrschten Klassen ihren eigenen unterordnet, stellt für die Klassen und Schichten zwischen Bourgeoisie und Proletariat die nationale Bindung, insofern sie Bindung an das bourgeoise Interesse und. dessen Staat ist, eine illusionäre Gemeinsamkeit dar, während das Proletariat im Maße seiner sozialistischen Bewußtwerdung in der Nation den Rahmen und Kampfplatz seiner internationalen Aufgaben somit seine Rolle, die führende Klasse der Nation zu werden, erkennt.

Es wäre Aufgabe einer differenzierten Soziologie und Sozialpsychologie, die spezifische Funktion der nationalen Bindung in Ideologie und Praxis der verschiedenen zwischen Bourgeoisie und Proletariat bestehenden und in dieser Stellung selbst sich verändernden Klassen und Schichten zu bestimmen, aus welchen in der Regel die Massenbasis chauvinistischer Politik gebildet wurde und wird. Es wäre hier zu untersuchen die unterschiedliche Funktion der Beziehung zwischen individuellem wirklichem und auch eingebildetem Interesse, zwischen Bewußtheit der sozialen Lage und Gemeinsamkeit und realer wie ideeller Bindung an das Ganze der Nation in seiner Mehrgesichtigkeit: als Form der Allgemeinsetzung partieller Interessen, als Bindung an ein fremdes Interesse und eine illusionäre Gemeinschaft, als objektive Funktion in diesem Ganzen der Nation und als Reflex in der subjektiven Widerspiegelung als nationales Bewußtsein oder Gesinnung.

Doch wäre es falsch, die nationale Bindung auf solche eindeutige Klassenfunktion zu reduzieren. Sie umfaßt mehr, sowohl vom Traditionsgehalt her als auch hinsichtlich der Möglichkeiten der Entwicklung der Nation. Als Bewußtwerden gemeinsamen Tradition und Lebensinteressen birgt sie in sich die Möglichkeit, historisch überlebte und begrenzte Forderungen dem historischen Fortschritt der Gesamtnation den augenblicklichen Vorteil den gesamtnationalen Lebensbedürfnissen unterzuordnen. Dies gewinnt seine besondere Bedeutung angesichts des Widerspruchs von Imperialismus und nationalem Lebensinteresse – sowohl hinsichtlich der Sicherung des Friedens als Existenzbedingung der Nation als auch hinsichtlich ihrer fortschreitenden Entwicklung.

[295] Erfolg konnte die nationale Demagogie der deutschen Imperialisten und ihrer Ideologen nur haben, weil der Gedanke der Nation auf Grund des langen Kampfes um ihre Einheit tief in den Massen verankert war. Das ermöglichte die Verdrängung eines demokratischen Nationalbewußtseins durch den bürgerlichen Chauvinismus.

Die besondere historisch-soziale Konstellation der Bildung des deutschen Nationalstaates, die spezifische Rolle der Bourgeoisie in diesem Prozeß, dessen antidemokratische und antisozialistische Stoßrichtung aber gaben diesem Chauvinismus eine besondere Färbung und verbanden ihn mit einer spezifischen politischen Haltung. Zunächst erschien die Bismarcksche Reichseinigung gleichsam als Erfüllung des jahrhundertelangen Traumes von der nationalen Vereinigung, erschien als Realisierung dessen, wofür die besten Deutschen gekämpft hatten. Durch dieses quid pro quo wurde die tiefe nationale Sehnsucht, wurden die in breitesten Volkskreisen wirkenden spontanen Gefühle nationaler Bindung angesprochen, zugleich aber der demokratische Inhalt des vergangenen Traumes als bloße Vorbereitung der Realpolitik von Blut und Eisen entwertet. Das Nationalgefühl der Massen wurde auf diese Weise an den Staat der herrschenden Klassen, an dessen Politik gekettet und von seinem demokratischen Inhalt befreit. Jetzt wurde es identifiziert mit der traditionellen Untertänigkeit des deutschen Spießertums, mit seiner kritiklosen Loyalität, verschmolzen und gleichgesetzt mit dem passiven Untertanengehorsam gegenüber dem scheinbar selbständigen, die „Nation“ repräsentierenden Staat, dessen Klasseninhalt hinter dieser Allgemeinrepräsentanz verschwand.

Zugleich wird durch die Identifizierung von Nationalgefühl der Untertanen und Chauvinismus der herrschenden Klasse dieser Chauvinismus zu einem eigentümlich mobilisierenden und zugleich in bezug auf die gesellschaftlichen Verhältnisse passivierenden Gift. Denn er impliziert – im Gegensatz zum demokratischen Nationsbild – die Ungleichwertigkeit der Nationen, damit einen deutschen Führungsanspruch, er impliziert die Wertungen, daß nationale Ehre identisch mit militärischer Stärke, nationale Kraft identisch mit militärischer Kraft, daß die wahre nationale Betätigung der Krieg sei, um andere Völker zu unterwerfen und neue Räume zu erobern. Die Identifizierung mit der äußeren Macht dieser Art bis zum Hurrapatriotismus und dem Weltreichstaumel: das ist die sozialpsychologische Prämie für die wirkliche subjektive Ohnmacht, die wirkliche Einflußlosigkeit auf die Politik

des Staates, zugleich aber ideelles Motiv, ihm zu dienen. Dadurch erscheinen die Interessen der herrschenden Klasse, vor allem der imperialistischen Bourgeoisie, als die ureigene Angelegenheit der Beherrschten.

[296] Es wurde hier etwas weitergebildet, was die deutschen Hofideologen des 18. Jahrhunderts als „Patriotismus“ bezeichneten. Damals – gerade angesichts der Französischen bürgerlichen Revolution – zeichnete sich eine klare Gegenüberstellung ab zwischen einer vom Feudalabsolutismus geforderten „patriotischen“ Erziehung, welche nichts als Untertanenloyalität zum Inhalt hatte, und dem wirklichen „Patrioten“, der die Französische Revolution bejahte und ihre Ziele zugleich als Ziele des deutschen Volkes akzeptierte. Dies war der Unterschied zwischen bürgerlich-revolutionärem Patriotismus und demagogischem Scheinpatriotismus feudalabsolutistischen Inhalts. Dies letztere üble Erbstück des Ancien régime ging ein in das Modell des „nationalen“ Mannes. Der revolutionäre Patriotismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts schloß ein die Solidarisierung mit unterdrückten Völkern und revolutionären Bewegungen. Der demagogische Scheinpatriotismus aber galt der Verewigung des Bestehenden, der Sicherung der antinationalen Splitterstaaterei, der Sicherung der bestehenden nationalen Unterdrückung; er vertrug sich zugleich mit dem Kosmopolitismus der feudalen Höfe und garnierte sich mit den Resten des feudalen Reichsbewußtseins – als Bürger des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation.

Dieser Pseudopatriotismus wird also im Chauvinismus, jetzt als ideologische Bindung an bürgerliche Herrschaft und Politik, bewahrt. Er gibt für die unterdrückten Klassen die ideologische Bindung an den Staat des deutschen Imperialismus, vorher den aggressiven preußisch-deutschen Militarismus ab, seinen unmittelbaren Vorläufer. Das Entscheidende ist, daß er der Bindung nationaler Gefühle an eine antinationale Politik dient: verträgt er sich doch selbst mit dem Ausverkauf der nationalen Souveränität durch die Bonner Regierung.

Zugleich knüpft der Chauvinismus an eine Vielzahl sozialer Wünsche und Sehnsüchte an, die spontan tradiiert sind und neu entstehen und die in dieser entfremdeten Gestalt die Illusion einer nationalen Bindung gewinnen: von der reaktionären Sehnsucht nach der guten alten Zeit, die vom Kapitalismus zerstört wurde, bis hin zur Sehnsucht, jenseits des brutalen und depravierenden Konkurrenzkampf es eine tragende „heile“ Gemeinschaft zu finden, jenseits der alltäglichen Erniedrigung des kapitalistischen Geschäftslebens und der erzwungenen Unterordnung und Anpassung in einem Gemeinschaftszusammenhang zu stehen, der dem Individuum Wert und Würde verleiht, der ihm einen Selbstwert als „Deutscher“ gibt, der Achtung verlangt. Hier wirken also Momente, in der Illusion nationaler Bindung Ersatz für das vom wirklichen harten kapitalistischen Daseinskampf Versagte zu finden. Es bedarf keiner weiteren Erläuterung, um einzusehen, daß gerade diese Tendenz zur Ersatzbefriedigung ein Mittel ist, die bestehenden kapitalistischen Ver-[297]hältnisse zu bestätigen – ähnlich der Flucht in Religion und religiöse Gemeinschaft.

Zugleich werden vom Chauvinismus Gefühle, in denen Beziehungen zwischen Individuum und seiner sozialen und landschaftlichen Umwelt bewußt werden, wie Heimatliebe, wie auch eine aus Anpassung und Gewöhnung geformte provinzielle Lokalborniertheit und Bindung an Residuen vergangener Verhältnisse, oder selbst das berechtigte Gefühl des Stolzes auf nationale Kulturleistungen angesprochen und seiner politisch-ideologischen Stoßrichtung integriert.

Daß die daraus entstehende chauvinistische Verblendung unfähig macht, wirkliche nationale Probleme zu lösen, ist die Konsequenz. Diese sind immer zugleich Klassenfragen – selbst wenn es sich um ein der Nation angetanes Unrecht wie den Versailler Vertrag handelt. Indem die nationale Bindung in der Illusion vom Klasseninhalt gelöst wird als eine Form ohne spezifischen sozialen Inhalt, als Bindung an den „nationalen Staat“ gegen dessen „Feinde“, werden solche nationalen Probleme unlösbar, sie dienen dazu, die chauvinistische Siedehitze zu erhalten.

Symptomatisch ist das Schicksal der Nationalhymne „Deutschland, Deutschland über alles“. Sie entstand als überschwenglicher Ausdruck eines leidenschaftlichen demokratischen Einheitsstrebens. Doch welch grausiger Totentanz wurde von ihr hymnisch begleitet, wie wurden mit dem Gesang von Recht und Freiheit beide zu Grabe getragen! Das „Über alles in der Welt“ wurde zum „Über allen“

des chauvinistischen Machtkollers. Der Vers vom brüderlichen Zusammenstehen ward gesungen, als der beste Teil der deutschen Nation heroisch gegen den Hitlerfaschismus kämpfte oder hinter KZ-Mauern schmachtete, als der jüdische Volksteil vergast, die Massen für den Krieg ausgepreßt und gedrillt und dann in ihm verheizt wurden. „Brüderlich“ standen zusammen Henker und Opfer, Konzernherren und Arbeiter, Gutsbesitzer und Knechte. Der Ausgebeutete sollte in der Illusion, an der Macht Großdeutschlands teilhaben, von seinem Herrenblut durchpulst zu sein, auch das Letzte, sein Leben, opfern und dies noch mit der Illusion vollbringen, er gäbe es für die Nation. Nur die Profite stiegen mit der Zahl der Toten, die Nation steuerte durch Blut und Verbrechen in die Katastrophe, und selbst das irre letzte Aufgebot der Kinder und Greise, die ins Massengrab geführt wurden, hat noch dieses Lied, feierlich-hymnisch und geweihte Stimmung erregend, begleitet.

Die Nation, die hier als brüderliche Gemeinschaft beschworen wird, hat es nie gegeben. Sie ist den einen eine Lüge, den anderen eine Illusion. Das Wesen dieser Illusion besteht darin, daß sich das „Menschenmaterial“ in brüderlicher Einheit mit den Imperialisten wähnt. Ohne Befreiung von [298] dieser Illusion ist der Deutsche zum Untertan, zum Werkzeug der Totengräber seiner Nation verurteilt. Er ist dazu verurteilt, solchen Kräften zu dienen, die seine nationale Existenz, seine Lebensinteressen negieren. Dies gilt um so mehr, je mehr Affekte und Emotionen auf *diese* Vorstellung der Nation gesetzt werden und je ehrlicher sie den Demagogen von der Bonner Regierungsbank, von Presse und Kanzel geglaubt wird.

Die Kombination von Antikommunismus und Chauvinismus als imperialistische Konzeption charakterisiert von der negativen Seite her den Zusammenhang von sozialer und nationaler Frage: Letztere ist eine Klassenfrage, sowohl in bezug auf die innere Struktur und Bewegung der Nation als auch in bezug auf den Zusammenhang mit den unmittelbaren Nachbarn bis hin zur Wechselwirkung der übergreifenden weltpolitischen Zusammen hänge. Unsere nationale Frage in Deutschland ist determiniert vom Hauptgegensatz in der Welt zwischen Sozialismus und Imperialismus, der im Gegensatz der beiden deutschen Staaten seine spezifische nationale Zuspitzung und Dynamik erfährt. Die Politik der revolutionären deutschen Arbeiterbewegung ist als Kampf gegen den deutschen Imperialismus zugleich gegen den internationalen Imperialismus gerichtet und realisiert sich als sozialistische Umgestaltung der deutschen Nation – so daß in der Deutschen Demokratischen Republik die Entwicklung der sozialistischen deutschen Nation begonnen hat, die einmal das ganze deutsche Volk umgreifen wird. Denn: „In dem historisch kurzen Zeitraum von 1871 bis 1945 hat die deutsche Großbourgeoisie schlüssig bewiesen, daß ihre Herrschaft über Deutschland unvereinbar ist mit den Interessen, mit der Existenz und dem Glück des deutschen Volkes.“ Diese zusammenfassende These aus dem Dokument „Die geschichtliche Aufgabe der Deutschen Demokratischen Republik und die Zukunft Deutschlands“ zieht ein wohlbegründetes Fazit aus der Geschichte des deutschen Volkes in unserem Jahrhundert, sie enthüllt damit zugleich den antinationalen Charakter der Ideologie des deutschen Imperialismus. Dies verlangt nähere Besinnung auf die mit Nation, nationalem Interesse und nationaler Bindung bezeichneten geschichtlichen Erscheinungen.

Historische Gemeinschaftsformen, wie Stamm und Nation, entstehen auf Grund einer bestimmten Produktionsweise, werden von den ökonomisch-materiellen Lebensprozessen erzeugt. Grundlegend für alle anderen Zusammenhänge ist hier die Gesetzmäßigkeit von der unbedingten Übereinstimmung der Produktionsverhältnisse mit dem Charakter der Produktivkräfte. Das Wirken dieser Gesetzmäßigkeit in den entsprechenden historischen Entwicklungsetappen erzwang die Ablösung der feudalen von der kapitalistischen Gesellschaftsformation, im Rahmen dieses Prozesses den Zusammenschluß zur nationalen Gemeinschaft und bestimmt deren weitere Entwick-[299]lung von der bürgerlichen Nation – soweit die Nationsbildung im Kapitalismus schon vollzogen – zur sozialistischen Nation bis an deren äußerste Möglichkeiten.

Daraus ergibt sich, daß die Nation als eine spezifische historische Gemeinschaftsbildung und Form „horizontaler“ Bindung selbst kein starres Gebilde darstellt, keinen unveränderlichen Zustand repräsentiert sondern sich entwickelt und verändert. Sie existiert überhaupt nur im historisch-sozialen Prozeß.

Wir wissen, daß Nationen historisch gewordene stabile Gemeinschaften des Territoriums, der Sprache, Wirtschaft und Kultur sind. Die Gemeinschaft unserer Nation realisiert sich in einer Vielzahl spezifischer Beziehungen und Bindungen, deren Elemente in der langen Geschichte des deutschen Volkes auf Grund seines inneren allmählichen Zusammenschlusses und seiner äußeren Abgrenzung unter Verschmelzung ethnisch recht vielgestaltiger Stämme und Völkergruppen entstanden sind, die jedoch ihre innere Einheit und Festigkeit erst mit der Herausbildung eines nationalen Marktes im Prozeß der Durchsetzung des Kapitalismus gegen den verwesenden Feudalismus gewannen.

Aber es wäre falsch, den Charakter der Einheit und die Stabilität der Nation metaphysisch, als etwas Fixes, Unbewegliches aufzufassen. Die methodische Voraussetzung für eine solche Auffassung ist die Isolierung der nationalen Einheit und Verbundenheit von dem sie bestimmenden, formenden und erfüllenden sozialen Inhalt. Ist diese Isolierung geschehen, kann Nation als das gleichsam Ewige dem Wechsel der gesellschaftlichen Bewegung entgegengestellt werden. Diese Abstraktion, die natürlich bestimmte historische und erkenntnistheoretische Wurzeln hat und die unmittelbares Anliegen solcher Klassen ist, die ihre spezifischen Interessen, ihren Herrschaftsbestand mit der Nation identifizieren, ist unwissenschaftlich und falsch. Die so verselbständigte Nation muß dann aus einer aparten, außerhalb des eigenen sozialen Lebensprozesses liegenden Quelle hergeleitet werden, wie z. B. Blut und Boden, die dann zu mystischen Trägern von ihnen abgeleiteter nationaler Psyche, politischer und kultureller Geschichte und Tradition werden

Nation ist nichts Selbständiges, Absolutes, weder in struktureller noch zeitlicher und räumlicher Beziehung. Sie ist die besondere Form, in der sich seit Beginn der bürgerlichen Gesellschaft die produktiven Kräfte, Produktionsverhältnisse und die Kultur entwickeln, die Form, die von diesen als bestimmendem Inhalt geschaffen worden ist und – je nach den Bedingungen – im Kommunismus wieder überwunden wird, ohne daß der Reichtum durch sie erzeugter Vielgestaltigkeit verlorengehen kann. Die Frage, worin [300] jeweils die nationale Gemeinsamkeit und daraus abgeleitet die Stabilität der Nation besteht, ist somit nur historisch konkret zu bestimmen. Die Entstehung und Entwicklung der Nation entspringt – unter jeweils gegebenen äußeren Verhältnissen – der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, sie gewinnt ihren Inhalt aus den inneren Klassenbeziehungen und den Beziehungen zu anderen Völkern. In diesem Prozeß erst bildet sich die Einheit der Nation. Sie trägt deshalb immer einen spezifischen Klassencharakter Sie ist zu bestimmen aus dem Verhältnis der im materiellen Lebensprozeß der Nation wirkenden objektiven Gesetzmäßigkeiten und Entwicklungsbedürfnisse zur die nationale Gemeinschaft führenden Klasse.

Die deutsche Nation bildete sich unter der Führung der Bourgeoisie. Dies entsprach der objektiven Notwendigkeit der Entwicklung der Produktivkräfte unter kapitalistischen Bedingungen. Die Bildung des Deutschen Reiches im Jahre 1871 erfüllte die revolutionäre Forderung von 1848 auf reaktionärem Wege der Revolution von oben, auf dem undemokratischen Wege des Bismarckschen Bonapartismus, des Fürstenbündnisses, mit dem Ergebnis des Primats des militaristischen Preußen über Deutschland. Diese politische Einigung schloß die demokratische Volksbewegung, deren stärkste und bewußteste Kraft schon die deutsche Arbeiterbewegung der Eisenacher geworden war, nicht nur aus, sondern richtete sich gegen sie. Die Einigung begann mit der Fortsetzung und Verstärkung der Unterdrückung fremder Völker und Nationen – Polen, Elsaß-Lothringen –, während die sozialistische Arbeiterbewegung demokratische Beziehungen zwischen Nationen und Staaten zum außenpolitischen Programm erhob und Grundsätze des proletarischen Internationalismus verwirklichte.

So sehr also die verspätete Bildung eines deutschen Nationalstaates einen großen Fortschritt gegenüber der feudalstaatlichen Zersplitterung darstellte, dem Kapitalismus freie Bahn und der Arbeiterbewegung eine nationale Arena ihres Kampfes verschaffte, war sie doch eine Einheit des Herrschaftsbereiches des verbündeten Großgrundbesitzes und der Großbourgeoisie über ihre Untertanen, wobei in diesem Bündnis die Großbourgeoisie im Übergang zum Monopolkapitalismus und Imperialismus in einem nach außen wie innen militant antidemokratischen Regime zur führenden Kraft wurde. Diese Einheit entstand und entwickelte sich als Negation der progressiven, bürgerlich-demokratischen deutschen Nationalbewegung wie sie von der antifeudalen Aufklärung über die deutsche Klassik bis hin Zu den revolutionären Demokraten der dreißiger und vierziger Jahre reichte und dann in der zweiten

Hälfte des Jahrhunderts allmählich nach dem Scheitern der Revolution erlahmte und versickerte: Sie war – und das ist der Kern dieser Negation – zugleich gegen die revolutionäre Arbeiterbewegung gerichtet, de-[301]ren Denker und Führer Marx und Engels den demokratischen Einheitsgedanken am konsequentesten und perspektivreichsten vertraten. Hier meldete sich schon, bevor die Bourgeoisie herrschende Klasse geworden war, das Proletariat als die geschichtlich notwendig sich durchsetzende führende Kraft der Nation und damit zugleich des spezifisch nationalen Anliegens an.

Die Arbeiterklasse wurde objektiv notwendig zur führenden Kraft der Nation, als die Lösung des dem Kapitalismus innewohnenden und ihn vorantreibenden Widerspruchs zwischen dem gesellschaftlichen Charakter der Produktion und der privaten Aneignung geschichtlich auf die Tagesordnung trat. Sie allein ist fähig, die Existenz der Nation zu sichern und ihre Kräfte zu unbegrenzter Entfaltung zusammenzuschließen. Sie wurde subjektiv in dem Maße diese Kraft, wie sie, von ihrer marxistisch-leninistischen Partei organisiert und geführt, Einheit, Kampfkraft und Macht gewann. Unter der Führung der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands hat sie bewiesen, daß sie die Zukunft ganz Deutschlands gestaltet: indem sie den Grundwiderspruch in Deutschland auf dem Gebiet der DDR revolutionär löste, den sozialistischen Staat errichtete, durch ihn die Verhältnisse umwälzte und den Sozialismus seiner Vollendung zuführt.

Die Entwicklung der 1871 staatlich geeinten deutschen Nation ist Ergebnis des Kampfes ihrer Hauptklassen. Während die Einheit preußisch-deutschen Bismarckschen Typs ihren Klassencharakter an den Sozialistengesetzen demonstrierte, die „Volksgemeinschaft“ des Hitlerfaschismus, seine Predigt der Klassenharmonie im barbarischen Terror gegenüber der Arbeiterbewegung und den demokratischen Kräften verifiziert wurden, wurde das Gesamtschicksal der Nation auf den imperialistischen Welteroberungszügen des ersten und zweiten Weltkrieges als Preis der Jagd nach Höchstprofiten in die Waagschale geworfen. Die Gesetzmäßigkeit, daß die Entwicklung der Nation durch die Dialektik des Klassenkampfes bestimmt wird, wodurch auch die Beziehungen zu anderen Nationen und Staaten bedingt sind, weil die Ausbeutung innerhalb der Nation die Ausbeutung anderer Völker erzeugt, bedingt in ihrer Konkretisierung unter deutschen Bedingungen Entstehung und Lösung der nationalen Frage in Deutschland.

„Es waren in der deutschen Nation im Wesen zwei einander entgegengesetzte Klassenkräfte, die nach der Vollendung des geschichtlichen Prozesses der Nationwerdung der Deutschen in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts aufeinander und damit auf den Weg der Nation einwirkten: die kapitalistisch (bzw. später monopolkapitalistisch)-junkerlichen Kräfte einerseits und die Arbeiterklasse andererseits. Das von den objektiven Interessen dieser Klassen bestimmte Ringen entschied primär über den Weg der Nation, über ihr Schicksal. Das von den objektiven Interessen [302] dieser Klassen bestimmte politische Handeln war notwendig auf zwei diametral entgegengesetzte Wege gerichtet, zwischen denen es – geschichtlich gesehen – nur das Entweder-Oder gibt: die Ausbeutung und Unterdrückung des Volkes, seine materielle und ideelle Niederhaltung und Verführung auf die Schlachtfelder furchtbarer Kriege, deren letzter die atomare Vernichtung der Nation bedeuten würde. Dem entgegengesetzt: der revolutionäre Kampf um die Befreiung des Volkes von allen Ketten der Ausbeuterherrschaft, um die Freisetzung seiner produktiven schöpferischen Kräfte, um die heute allein nationale Rettung verheißende Brechung der militaristischen Herrschaft.“[47] Vor dieser Logik gibt es kein Ausweichen. Sie entspringt der Gesetzmäßigkeit des Wechsels der Gesellschaftsformationen auf Grund der Entwicklung der Produktivkräfte. Ein Drittes außer der von der Monopolbourgeoisie beherrschten und der unter der Führung der Arbeiterklasse geeinten Nation gibt es nicht.

Der proletarische Klassenkampf schloß seit Marx und Engels die Forderungen der Kommunisten in Deutschland verkündet hatten, die Zielsetzung der bürgerlich-demokratischen Umwälzung und Bildung einer einheitlichen demokratischen Republik ein. Seit dem Übergang zum Imperialismus mußte diese geschichtliche Aufgabenstellung in den Kampf gegen das Monopolkapital und seinen Staat eingehen: Sie ließ sich nur noch verwirklichen in der antiimperialistischen Umwälzung, die dann notwendig in die sozialistische hinüberwächst. Wie die Befreiung der Arbeiterklasse die Befreiung der

[47] „Einheit“, Heft 9/1961, S. 1291.

ganzen Gesellschaft einschließt, so gewinnt dies seine historisch-konkrete Gestalt darin, daß im Kampf gegen die imperialistische Bourgeoisie die Arbeiterklasse als führende Kraft der ganzen Nation auftritt und in diesem Kampf, in der Verschmelzung, ja Identität nationaler und sozialer Interessen sich im großen antiimperialistischen Bündnis schon die neue, sozialistische Nation vorbereitet.

Mit zwingender Konsequenz führte die Entwicklung von der antifaschistisch-demokratischen Umwälzung zur sozialistischen Umwälzung in der DDR, mit ebenfalls zwingender Konsequenz von der Verhinderung dieser Umwälzung zur Wiederherstellung des Imperialismus in Westdeutschland. Und diese Konsequenz erwuchs wiederum als Ergebnis des Klassenkampfes in seiner Verbindung von nationalen und internationalen Kräften in der Nachkriegszeit, so daß in Deutschland selbst Sozialismus und Imperialismus einander gegenüberstehen, zwei geschichtliche Formationen, zwei Epochen, zwei antagonistische Weltsysteme in einer Nation, die als ganze objektiv dem Gesetz unserer Epoche – wie jede andere Nation – auf Grund ihrer eige-[303]nen inneren Existenzbedingungen unterworfen ist: dem Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus. Während die DDR die Tradition der demokratischen und revolutionären Kräfte der deutschen Geschichte zum ersten Male zum Siege geführt hat, verkörpert die Bundesrepublik die Kontinuität der Klassenherrschaft und ihres Staates von der preußischen Militärmonarchie über die auf der gewaltsamen Niederschlagung der revolutionären Arbeiterbewegung basierende Weimarer Republik und den hitlerfaschistischen Staat, sowohl hinsichtlich der Klassenbasis wie hinsichtlich der Kontinuität der Apparatur und ihrer Funktionen. „Der westdeutsche Staat ist ein zutiefst antinationaler Staat, der von den machtpolitischen Zielsetzungen des westdeutschen Imperialismus und der mit ihm verflochtenen internationalen, besonders amerikanischen Finanzgruppen geprägt ist. Der westdeutsche Staat ist die militaristisch-klerikale Diktatur der besonders mit dem amerikanischen und französischen Monopolkapital verflochtenen reaktionärsten Monopolgruppen.“[48]

Diese Bestimmung aus dem neuen Programm der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands charakterisiert präzise Klassenwesen und Funktion des gegenwärtigen westdeutschen Staates, dessen Grunddoktrin in Fortsetzung seiner Vorgänger der Antikommunismus ist.

In der antikommunistischen Doktrin findet der aggressiv-reaktive Charakter der imperialistischen Ideologie seinen konzentriertesten Ausdruck: nicht eine abstrakte Möglichkeit des Kommunismus wird negiert, sondern die wirkliche Bewegung der deutschen wie der internationalen revolutionären Arbeiterklasse unter der Führung ihrer revolutionären marxistisch-leninistischen Parteien, die wiederum die führende und bestimmende Kraft der geschichtlichen Umwälzung unserer Epoche ist, in der die Völker ihre Existenzformen erneuern, die Verhältnisse der Ausbeutung und Knechtschaft sprengen und zu sozialistischer Selbstbestimmung schreiten. Das Resultat dieser Bewegung ist nach den Klassenkämpfen seit Mitte des 19. Jahrhunderts in Deutschland die sozialistische DDR, das Ergebnis der im Klassenkampf gegen die Kräfte des Imperialismus und Militarismus unter der Führung der Arbeiterklasse sich vollziehenden Umgestaltung der deutschen Nation. Das ist nicht eine Umgestaltung gleichsam von außen her, sondern die eigene, aus ihrer inneren sozialen Dialektik erwachsende, gesetzmäßige Selbstgestaltung und Selbstbewegung des deutschen Volkes.

Die Programmatik dieses Weges ist in den entscheidenden Dokumenten der revolutionären deutschen Arbeiterbewegung entwickelt: vom Kommunistischen Manifest bis hin zum Programm der nationalen und sozialen Be-[304]freiung, zu den Beschlüssen von Brüssel und Bern, zum Aufruf der KPD vom Juni 1945 bis hin zum Nationalen Dokument und dem Programm der SED. Und angesichts der gegenwärtigen Lage, da die deutsche Nation gespalten, zwei Staaten entgegengesetzter Gesellschaftsformationen in Deutschland bestehen und die revanchistische Politik des westdeutschen Imperialismus in ihren Konsequenzen – unter Berücksichtigung der modernen Mittel der Kriegsführung – die physische Existenz der deutschen Nation bedroht, weist wiederum als führende Kraft der Nation die deutsche revolutionäre Arbeiterbewegung den Weg, nationale Existenzsicherheit, Einheit und fortschreitende Entwicklung zu gewinnen. „Ohne gesicherten Frieden ist die Überwindung der Spaltung Deutschlands nicht möglich. In diesem Sinne sind Frieden und nationale Einheit in der Politik der

[48] Programm der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Berlin 1963, S. 51.

sozialistischen Einheitspartei Deutschlands untrennbar miteinander verbunden. Frieden und Einheit Deutschlands erfordern die Ausschaltung der deutschen Imperialisten und Militaristen von der Macht in Westdeutschland.“[49]

Sicherung des Friedens durch Durchsetzen der friedlichen Koexistenz der beiden deutschen Staaten, Eingehen einer Konföderation wären zugleich erste Schritte der Wiederherstellung der nationalen Einheit. Friedliche Koexistenz aber ist keine Versöhnung zwischen Imperialismus und Sozialismus, keine Suspendierung des Klassenkampfes, sondern nächstes Ziel und Form des antiimperialistischen und sozialistischen Klassenkampfes.

Die Bändigung des Imperialismus und seiner zum Krieg treibenden Tendenz, die in unserer Epoche durch die Stärke des sozialistischen Weltsystems möglich geworden ist, schafft die Bedingungen, den Klassenkampf auf wirtschaftlichem, politischem und kulturell-ideologischem Gebiet voll zu entfalten. In diesem Klassenkampf in Deutschland, zwischen beiden Gesellschaftssystemen und zwischen den antagonistischen Klassenkräften in Westdeutschland, wird die Einheit der deutschen Nation neu gewonnen. Zwischen antagonistischen Systemen ist keine nationale Einheit möglich, sondern nur durch die Aufhebung des Widerspruchs zwischen Imperialismus und Volk, der in der DDR beseitigt ist und in Westdeutschland überwunden werden muß. So entsteht die Einheit der deutschen Nation im Prozeß der fortschreitenden Entfaltung der sozialistischen Deutschen Demokratischen Republik und der Bildung und Entwicklung des von der Arbeiterklasse geführten antimonopolistischen und antimilitaristischen Klassenbündnisses in Westdeutschland. Denn es gibt keine andere Kraft als die Arbeiterklasse, welche dieses nationale Bündnis zu bilden in der Lage ist, welche, indem sie zu einheitlichen Aktionen schreitet und alle friedliebenden Kräfte vereint, in West-[305]deutschland eine demokratische Entwicklung zu einem friedliebenden Staat erzwingt, die Macht der Monopole zurückdrängt und dadurch die Voraussetzungen eines friedlichen Übergangs zum Sozialismus schafft.[50]

Während also diejenigen Kräfte, die gegen den deutschen und internationalen Imperialismus und für den Sozialismus in Deutschland kämpfen, für die Durchsetzung der Lebensnotwendigkeiten unserer Nation wirken, damit den gesetzmäßigen Übergang zum Sozialismus unter den besonderen Bedingungen in Deutschland durchsetzen, ist umgekehrt der Antikommunismus als politische Position und Praxis wie als Ideologie deren Negation. Die nationale Konzeption der marxistisch-leninistischen deutschen Arbeiterbewegung weist den geschichtlich notwendigen Weg nationaler Selbstbestimmung. Die revanchistische und antikommunistische Demagogie der Selbstbestimmung erniedrigt diese zur bloßen Phrase und Verhüllung ihres Gegenteils: außenpolitisch als Annexionsdemagogie, innenpolitisch als Akklamationsdemagogie, vereint als Unterordnung der nationalen Interessen unter imperialistische Herrschaft.

Nationale Selbstbestimmung ist – in ihrem vollen Sinne – der philosophische Begriff der Freiheit, konkretisiert auf die in der nationalen Gemeinschaft zusammengeschlossenen Menschen, auf die Nation als diese Gemeinschaft. Sie umschließt die Dialektik der Freiheit in bezug auf die Nation. Sie ist – wie jene – entsprechend den historischen Bedingungen Produkt der Geschichte. Es gibt keine Selbstbestimmung schlechthin, sondern immer nur in bezug auf die geschichtlichen Notwendigkeiten und Möglichkeiten der nationalen Entwicklung auf der Grundlage des Standes der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse.

Nationale Selbstbestimmung in diesem Sinne bedeutet positiv, daß diejenigen gesellschaftlichen Kräfte, welche geschichtlich notwendig die Träger der nationalen Entwicklung sind, diese Entwicklung tatsächlich bestimmen und die produktiven Kräfte der Nation zu freier Entfaltung bringen; sie bedeutet in bezug auf die äußeren Beziehungen mindestens demokratische Gleichheitsbeziehungen zwischen den Nationen; sie bedeutet in negativer Beziehung Befreiung von jeglicher nationalen Unterdrückung und Fremdherrschaft in den äußeren Beziehungen sowie Befreiung von der Herrschaft der gegen die geschichtlichen nationalen Interessen gerichteten Kräfte im Inneren. Nationale Selbstbestimmung bedeutet zugleich – und dieser Gedanke wurde schon für die moralische Selbstbestimmung von Kant und

[49] Ebenda, S. 58.
[50] Vgl. ebenda, S. 55 f.

Fichte auf idealistische Weise gedacht –, daß es sich hier nicht um ein willkürliches Meinen handelt, sondern um die Bindung an das immanente Ge-[306]setz, hier aber an die materielle Gesetzmäßigkeit, die der nationalen Entwicklung selbst zugrunde liegt und als Bedürfnis nach Sicherung der Existenz, Einheit und schöpferischer Entwicklung zur Wirklichkeit drängt.

Dies ist nun historisch zu fassen – sowohl in bezug auf den Klassenkampf als auch in bezug auf den Charakter des Bewußtseins.

In unserer Epoche ist die nationale Frage nicht mehr primär eine Minderheitenfrage in Nationalitätenstaaten. Die Bourgeoisie, einst Bannerträger der nationalen Bewegungen, ist als imperialistische Bourgeoisie kosmopolitisch und antinational geworden. „Aus einem Befreier der Nationen, der er in der Zeit des Ringens mit dem Feudalismus war“, schreibt Lenin, „ist der Kapitalismus der imperialistischen Epoche zum größten Unterdrücker der Nationen geworden.“ Dementsprechend trägt nationale Selbstbestimmung in unserer Epoche antiimperialistischen Charakter. Sie trägt diesen gegen die Herrschaft der. Monopole gerichteten Charakter in besonderem Maße in einem Lande wie Deutschland, das selbst imperialistischer Unterdrücker gewesen, zu Zwecken imperialistischer Herrschaft gespalten und in seinem westlichen Teil ökonomisch, politisch und militärisch abhängig vom Willen fremden amerikanischen Monopolkapitals ist.

Nationale Selbstbestimmung in Deutschland ist nur durch den Sturz der Herrschaft des Imperialismus, des einheimischen und des fremden, zu sichern.

Wird schon die nationale Freiheit von der siegreichen jungen Bourgeoisie nur für einige wenige Nationalstaaten verwirklicht, und zwar im beschränkt kapitalistischen Sinne, so wird sie zugleich von Anfang an von nationaler Unterdrückung begleitet. Diese wird zum dominierenden Charakter in der Epoche des Imperialismus, als Wesenszug seiner Herrschaft. Dagegen richtet sich nicht nur die Revolution der unterdrückten und abhängigen kolonialen Länder.

Das stellt zugleich für die imperialistischen Länder selbst die historisch notwendige Aufgabe, den Antagonismus von Imperialismus und Nation zu lösen: zumal die Herrschaft des Monopolkapitals sich die ganze Nation unterjocht, seine Politik aber ihre Interessen, voran die nationale Souveränität, nicht nur auf dem Markt der Konzerne verkauft, sondern durch die Vorbereitung eines antisozialistischen Atomkrieges deren physische Existenz selbst gefährdet.

Deshalb ist die Friedensfrage Kern der nationalen Frage in Deutschland, deshalb gibt es überhaupt eine nationale Frage, weil noch eine Herrschaft des Imperialismus und Militarismus besteht. Deshalb ist die nationale Selbstbestimmung eingeschränkt, solange noch Herrschaft ausbeutender Klassen in Deutschland besteht. Nationale Selbstbestimmung umfaßt die Totalität der inneren und äußeren Beziehungen. Ihr Begriff ist. umfangreicher als [307] äußere Souveränität und Volkssouveränität, die seine staatsrechtliche Seite umreißen. Ihre verschiedenen Aspekte können in folgendem zusammengefaßt werden:

Nationale Selbstbestimmung ist der Prozeß, durch den die Volksmassen, auf Grund ihrer wachsenden Macht, entsprechend den objektiven Notwendigkeiten ihres gesellschaftlichen Lebens die äußeren und inneren Verhältnisse des nationalen Daseins bewußt gestalten. Der Zusammenhang innerer und äußerer Beziehungen konstituiert einen für die gegenwärtige Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus sinnvollen Begriff der Selbstbestimmung.

Subjekt und zugleich Objekt dieser Selbstbestimmung sind die Volksmassen. Diese sind nicht als diffuse Massenhaftigkeit im Sinne von Wählerstimmen der parlamentarischen Demokratie gemeint. Volksmassen sind vielmehr die ihrer geschichtlichen Interessen bewußten, für sie organisiert kämpfenden Klassenkräfte, die fähig und bereit sind, den Grundwiderspruch unserer Epoche zu lösen. Es sind die von der revolutionären Arbeiterbewegung geführten antiimperialistischen Klassenkräfte.

Selbstbestimmung ist für die Massen nur soweit Recht, als sie die Macht haben. Diese Macht ist zunächst eine Frage ihrer Bewußtheit und Organisiertheit, ist eine Frage ihrer Aktion, durch die sie ihren Willen gegen den Willen der feindlichen Klasse durchsetzen und die Verhältnisse umgestalten.

Nationale Selbstbestimmung ist somit ein historischer Prozeß der Eroberung und Betätigung dieser Macht. Seine Bedingung ist die fortschreitende Bewußtheit der objektiven Gesetzmäßigkeiten; denn Blindheit, spontanes Wünschen unterwirft den fremden Gesetzen. Nationale Selbstbestimmung ist der Prozeß, in dem das deutsche Volk sein Schicksal in die eigene Hand nimmt und bewußt gestaltet.

Für Westdeutschland beginnt die nationale Selbstbestimmung mit der Durchsetzung friedlicher und demokratischer Verhältnisse, mit der Bändigung des Militarismus und Lösung aus dem NATO-Verband. Hier hat sie zunächst einen allgemeinen demokratischen antiimperialistischen Inhalt, ist sie Selbstbestimmung in bezug auf die grundlegenden Friedensinteressen der Nation. Von hier aus führt sie historisch gesetzmäßig zu einem vereinten sozialistischen Deutschland, das in seinem Aufblühen in der sozialistischen Völkergemeinschaft die Selbstbestimmung erst voll realisiert. Selbstbestimmung ist somit Prozeß der bewußten Durchsetzung der grundlegenden Bedürfnisse unserer nationalen Entwicklung.

Der Inhalt unserer Epoche zwingt zum Neudurchdenken des Begriffs der nationalen Selbstbestimmung. Die hier entwickelte Bestimmung setzt den historischen Materialismus, die marxistische Analyse der Nation und die [308] materialistische Freiheitsauffassung voraus: Aus der immanenten Dialektik der Nation allein ist der Inhalt ihrer Freiheit als bewußte Selbstgestaltung zu gewinnen. Der bürgerlich-demokratische, primär die äußeren Beziehungen betreffende Begriff der Selbstbestimmung ist darin eingeschlossen: Er faßt in unserer Epoche notwendig einen antiimperialistischen Inhalt. Dem demagogischen Charakter der imperialistischen Ideologie entsprechend, gehört die Selbstbestimmungsparole vor allem seit Ausbrechen der allgemeinen Krise des Kapitalismus – zu deren Arsenal. Innerhalb der Revancheideologie des Bonner Regimes verbirgt sie die immanente Zielsetzung, die Ergebnisse des zweiten Weltkrieges gewaltsam zu korrigieren, den ehemaligen unmittelbaren Herrschaftsbereich des deutschen Imperialismus wiederherzustellen – einschließlich der Annexion der DDR. Ihrer Form nach nutzt sie den indoktrinierten Chauvinismus, der die eigene „Selbstbestimmung“ als Herrschaft über andere Völker versteht – nach dem Modell der Münchener Politik. Es ist hier wie generell bei der chauvinistischen Verkehrung nationaler Bindung: die Sache wird in ihr Gegenteil verkehrt. Der Appell der chauvinistischen Selbstbestimmungsparole setzt als des Subjekts Bewußtsein schon die Bewußtlosigkeit der Klasseninteressen und den enttäuschten Chauvinismus gescheiterter Herrschaftsansprüche voraus.

Während der Deutschlandplan des Volkes als Selbstbestimmungsrecht „vor allem das demokratische Recht, die Vorbereitung eines Krieges und den Krieg selbst unter allen Umständen zu verhindern“ verstand, also die bewußte Betätigung des allgemein-demokratischen und nationalen Anliegens, als Recht der Volksmassen, ihre Interessen durchzusetzen, setzt die revanchistische Politik, die hinter der Selbstbestimmungsparole bundesdeutscher und landmannschaftlicher Observanz steht, die Ausschaltung der Massen, vor allem der Arbeiterklasse, von der inhaltlichen Bestimmung der Politik, die Verhinderung ihrer politischen Selbstbetätigung im Sinne der Durchsetzung ihrer eigenen Interessen voraus, normiert die Bindung an das Regime des Imperialismus als Zugehörigkeit zur illusionären Gemeinschaft der Staatsbürger gleicher Nationalität, ohne Recht, die Grundfragen der nationalen Existenz selbst zu entscheiden, sondern nur als Recht, Akklamationssubjekt des deutschen Imperialismus und seiner Expansionsansprüche zu sein. So verkehrt der Antikommunismus das demokratische Selbstbestimmungsrecht in sein Gegenteil, negiert mit dem demokratischen den sozialen nationalen Inhalt.

Die deutsche Nation ist durch die Spaltung nicht in zwei Nationen zerfallen, sondern in zwei Teile unterschiedlichen historischen Entwicklungsniveaus. Ihre Einheit ist geschichtlich notwendig und möglich, sie ist jedoch kein gegebenes, statisches Familienband. Die mögliche Einheit basiert auf der [309] Gemeinsamkeit der nationalen Geschichte, die diejenigen Klassenkräfte erzeugt hat, die in der DDR gesiegt haben und in Westdeutschland noch ihre historische Aufgabe erfüllen müssen. Die Arbeiterklasse, geführt von ihrer revolutionären Partei, ist Hauptträger der Einheit und Perspektive der Nation, formiert die Nation neu.

Aus dieser Bewegung, aus der Beziehung zum Sozialismus gewinnen wir ein neues nationales Selbstverständnis, das Bild derjenigen deutschen Geschichte, die wir fortsetzen im Gegensatz zu den

Traditionen des Militarismus, der Knechtschaft und Unmenschlichkeit. Und diese gemeinsame Vergangenheit, die im Ringen um die Sicherung des Friedens in Deutschland und die nationale Wiedergeburt neu erworben und lebendig wird, sie ist es – wie die gemeinsame Aufgabe –, die die Einheit unserer Nation ideell bedingt, die künftige staatliche Einheit antizipiert und das Bewußtsein der Bewegung zu ihr hin bestimmt. Das ist die früher unterdrückte, in der DDR durchgesetzte und in ganz Deutschland noch durchzusetzende Linie unserer Geschichte: jene Linie, die vom Bauernkrieg über die 48er Revolution vom Bund der Kommunisten bis hin zum antifaschistischen Kampf in Hitlers Konzentrationslagern verläuft. Das ist die Linie unserer humanistischen Nationalkultur, die der Militarismus schändete, die unter unendlich widersprüchlichen und qualvollen Bedingungen seit dem Mittelalter sich herausbildete und das tiefste Sehnen und Wollen unseres Volkes in klassische Dichtung und Musik und die Gedanken der Philosophie kleidete. Das sind die wissenschaftlichen Leistungen und die technische Produktivität unserer Nation, die von ihren Verderbern zu Zwecken der Zerstörung, und Profitmacherei entwertet wurden. Das ist die Gesamtheit jener Kräfte, Ideen, Bestrebungen und Bewegungen unserer Nation, die um die wachsende Macht der Menschen über die Natur und die fortschreitende Entwicklung der menschlichen Beziehungen untereinander, um die Befreiung der produktiven lebensgestaltenden Kräfte gerungen haben, die gekämpft und gelitten haben für den Zusammenschluß, für die freie Entfaltung unseres Volkes und seinen gesellschaftlichen Fortschritt.

Hier entfaltet sich die Tradition der deutschen Arbeiterbewegung in der Verwirklichung der Gedanken von Marx und Engels und wird zum umfassenden Band, das das Ganze unseres nationalen, demokratischen und humanistischen Erbes umschlingt und bewahrt. Das ist unsere Tradition, die gegen die Linie von der Heiligen Allianz bis zur NATO steht. Sie bestimmt unsere Nationalität als verpflichtender Auftrag.

Die Wiedergeburt unserer Nation begann, als Konzernherren und Junker entmachtet und der erste deutsche Friedensstaat errichtet wurden. Damit zerbrach die Kontinuität der Niederlagen der deutschen Revolutionen, wur-[310]den zugleich die abgebrochenen Kämpfe zu Ende geführt und die Volkskräfte befreit zum Wege in die kommunistische Zukunft. Zugleich wurde der Weg frei, freundschaftliche, brüderliche Beziehung zu den andern Völkern, vor allem des sozialistischen Lagers, zu knüpfen, unsere Tradition der Völkersolidarität und des Internationalismus zur lebendigen, fördernden Kraft werden zu lassen und so das Herrenmenschentum zu überwinden, um Menschlichkeit zu gewinnen.

Dieser Weg ist noch nicht zu Ende gegangen: „Der Sozialismus ist die Zukunft des ganzen deutschen Volkes. Er wird die nationale Gemeinschaft auf eine höhere Stufe heben. Durch den Aufbau der sozialistischen Gesellschaft und die Beseitigung des Klassenantagonismus wird die deutsche Nation eine neue soziale Grundlage erhalten. Nur als sozialistische Nation wird sie eine stabile Einheit erlangen, die gesicherte Perspektive einer friedlichen Entwicklung und einen geachteten Platz unter den Nationen der Weit.“[51]

10. Zu einigen Unterschieden zwischen den Mobilisierungsideologien des deutschen Imperialismus in der ersten und der Zweiten Etappe der allgemeinen Krise des Kapitalismus

Aus der Kombinierung der besonderen Interessen des deutschen Imperialismus mit den Interessen des imperialistischen Weltsystems als Ganzes erhielten die imperialistischen Mobilisierungsideologien in Deutschland nach außen wie innen besonders reaktionären Inhalt und aggressive Stoßrichtung. Dies gilt besonders für die hitlerfaschistische Ideologie als aggressivste Form der verschiedenen Formen des Faschismus in der ersten Etappe der allgemeinen Krise, in deren zweiter und dritter Etappe für die Ideologie des Bonner Regimes, die eine Kombination der liberalen „Freiheit und Demokratie“-Ideologie, vorwiegend des angelsächsischen Imperialismus, mit dem Klerikalismus in seiner besonderen deutschen Ausprägung katholischer und protestantischer Richtung auf der Grundlage der alten imperialistisch-militaristischen Expansionsideen darstellt. Die spezifisch deutsche Form wird durch das Scheitern der bürgerlich-demokratischen Umwälzung, die Herausbildung des junkerlich-bourgeoisen Imperialismus und die Kontinuität der Grundintentionen der herrschenden Klasse

[51] Ebenda, S. 165.

und ihres Staates vom preußischdeutschen Reich bis hin zum gegenwärtigen Bonner Staat bestimmt; ferner durch das zweimalige Scheitern imperialistischer Welteroberungszüge, [311] durch die Tatsache, daß die parlamentarische Demokratie jeweils wurde nach dem Modell imperialistischer Siegermächte mit der Funktion, sozialistische und demokratische Umwälzungen zu verhindern. Dadurch ist die eigentümliche Labilität der Ideologie des deutschen Imperialismus mitbedingt, die innerhalb des Spielraumes reaktionärer Varianten schnelles Umschlagen ermöglicht – unter der als Tendenz fortschreitender Destruktion wirkenden Bedingung eines wachsenden Widerspruchs zwischen Y weltanschaulich-politischer Konzeptionsbildung und deren archaisierender Traditionswahl auf der einen Seite, der Praxis und Technik des modernen, vom Sturm einer nicht mehr zur Ruhe kommenden technischen Umwälzung revolutionierten Lebens unter kapitalistischen Bedingungen auf der anderen Seite. Dieser Widerspruch wird sichtbar an dem phantastischen Romantizismus der völkischen und hitlerfaschistischen Ideen, des Klerikalismus wie auch – bei Zerstörung der marxistischen Tradition – in der gegenwärtigen SPD am weltanschaulichen Rückgriff auf christliche und idealistische Traditionen im Verhältnis zum praktizierten politischen Pragmatismus.

Die Erkenntnis vom Kampf der beiden Hauptklassen – des Proletariats und der Bourgeoisie, genauer des Proletariats und der imperialistischen Finanzoligarchie – als dem bestimmenden inneren Antagonismus, damit die Erkenntnis vom reaktiven Charakter der Politik und Ideologie des Imperialismus begründet einmal die Erkenntnis von der Gesetzmäßigkeit des Prozesses der Entwicklung dieser Ideologie. Sie gibt zugleich Kriterien ihrer Erkenntnis.

Ferner ist sie der Angelpunkt, von dem aus die historische Apologetik des modernen deutschen Imperialismus zu kritisieren ist. Zum Beispiel schreibt Harry Pross, daß die Gesamtentwicklung der „Rechten“ von den Alldeutschen bis zu den Hitlerfaschisten zusammenzufassen sei unter dem Bilde „einer Konterrevolution gegen den liberalen Rechtsstaat und die repräsentative Demokratie“.[52]

Diese Zusammenfassung, die hier nur für analoge Auffassungen steht, verzerrt den Grundtatbestand, daß der „liberale Rechtsstaat“ der Weimarer Republik selbst konterrevolutionären Charakter trug, daß er basierte auf der Niederschlagung der revolutionären Kräfte in den Jahren 1918–1923 durch die konterrevolutionären Truppen, daß dieser Staat seinen Ausgang nahm vom Bündnis Eberts mit Groener und Legiens mit Stinnes.

Die Herrschaft des deutschen Finanzkapitals, unabhängig davon, welcher politischen Form sie sich bedient, ist im Wesen konterrevolutionär. Ob sie [312] sich der Methode des „liberalen Rechtsstaates“ oder der faschistischen offenen terroristischen Diktatur bedient, ist sekundär gegenüber der Tatsache, daß diese Herrschaft nach 1918 die bewaffnete Unterdrückung der revolutionären Arbeiterklasse zur Voraussetzung hat. Dieser blutige Terror der Noskegarden und Freikorps war eben der Weg, er bildete die politische Voraussetzung und sicherte die Grundlagen, auf der die liberale „Rechtsstaatlichkeit“ dann ruhte. Die „reine Demokratie“ der Ebert, Scheidemann usw. war faktisch die Fahne der Gesamtreaktion, die den Terror gegen die Arbeiterklasse legitimierte, für diese als Militärdiktatur in Erscheinung trat, soweit sie eben nicht sich willig einpaßte in das System der bürgerlichen Klassenherrschaft.

So ist unter dem Gesichtspunkt der Durchsetzung der Macht der Bourgeoisie die Geschichte der Weimarer Republik eine Geschichte der Anwendung und Ausnutzung der liberalen Herrschaftsmethode auf der Grundlage der bewaffneten Konterrevolution, wobei diese Methode, als Zugeständnis an die Volksmassen eingeführt, allmählich und systematisch abgebaut, durch faschistische Maßnahmen aufgehoben und schließlich durch ruckhaften Übergang zur faschistischen Staatsform und Methode als der Methode der unmittelbaren Kriegsvorbereitung preisgegeben wurde. Die liberale Methode wurde preisgegeben, als sie nicht mehr zureichte, der proletarischen Revolution zuvorzukommen. Der Weg der allmählichen Faschisierung durch Aushöhlung und schrittweise Zerstörung er parlamentarischen Demokratie, den Brüning versucht hatte, reichte angesichts der sich zuspitzenden Krise nicht mehr aus, garantierte nicht genügend den Übergang zur völligen Zerschlagung der Arbeiterbewegung und

[52] Harry Pross, Die Zerstörung der deutschen Politik 1871–1933, Frankfurt a. M. 1959, S. 8.

zur Kriegsvorbereitung; deshalb wurde der Weg des Hitlerfaschismus, der Organisierung einer konterrevolutionären aktiven Massenbasis, des blutigen Terrors, des zügellosesten Chauvinismus beschritten – als Weg der uneingeschränkten Diktatur der reaktionärsten und aggressivsten Gruppierung des Finanzkapitals. Unter den neuen Bedingungen nach dem Zweiten Weltkriege verfuhr die westdeutsche Finanzoligarchie im Prinzip auf gleiche Weise, nur daß die Unterdrückung der antifaschistisch-demokratischen Bestrebungen in Westdeutschland zunächst von den imperialistischen Besatzungsmächten selbst bewerkstelligt und mit deren Hilfe ihre Herrschaft gesichert wurde. Wieder fungierte die parlamentarische Demokratie als Abwiegelungs- und Verhüllungsordnung hinter der die Macht der Monopole sich reorganisierte, wieder – diesmal unter klerikalem Vorzeichen – vollzog sich der schrittweise Abbau der demokratischen Rechte, faschistische Maßnahmen wurden mit der Methode des liberalen Rechtsstaates durchgeführt und der Weg der Militarisierung beschritten. Und wieder – nur verstärkt noch und raffinierter – besteht ein [313] System von Massenorganisationen imperialistischen Inhalts. Wieder fungierte die SPD als Spaltungsinstrument gegenüber der Arbeiterklasse, wieder wiegelte sie anfangs ab unter der Devise des Sozialismus als Tagesaufgabe bei konsequenter Verhinderung jeder antiimperialistischen Maßnahme und Aktion; qualitativ stärker ausgeprägt ist diesmal ihre politisch-ideologische und ökonomische Integration in das bestehende Herrschaftssystem, ebenso bei den Gewerkschaften, verstärkt ist die Tendenz, beide in unmittelbare Herrschaftsinstrumente umzuwandeln. Die rechtssozialistische Ideologie der Weimarer Zeit lebte davon, der Arbeiterklasse einen Weg zum Sozialismus vermittels der Klassenzusammenarbeit und parlamentarischen bürgerlichen Demokratie vorzugaukeln. Die gegenwärtige SPD dagegen mußte auf das sozialistische Ziel als solches im Rahmen der militaristischen Aufrüstung – selbst in der Demagogie – verzichten und sich offen zum Privateigentum bekennen. Der Spielraum der Herrschaftsdemagogie wurde also enger damit die gegenseitige Durchdringung der verschiedenen ideologischen Strömungen, die ihrerseits verschiedene soziale und politische Gegensätze spiegeln.

So muß die Entwicklung der imperialistischen Ideologie nach 1917 in Deutschland unter dem Aspekt der zwei einander bedingenden, auch durchdringenden Herrschaftsmethoden gesehen werden. Sie stellen nicht nur ein Nach- und Miteinander dar, wie gezeigt. Sie stellen zugleich ein Gegeneinander dar, insofern sie die Interessen gegensätzlicher Fraktionen der herrschenden Klasse zum Ausdruck bringen, deren jeweils besondere Interessenrichtung. Dies wiederum ist eingeschlossen in die wechselnden Konstellationen des Verhältnisses des deutschen Imperialismus zu den Konkurrenzimperialismen. Aus den ökonomischen und politischen Gemeinsamkeiten und Bindungen ergeben sich ideologische, wobei hier wiederum seine spezifische Funktion im Weltsystem des Imperialismus im Kampf gegen den Sozialismus, die oben charakterisiert wurde, eine dominierende Rolle spielt.

Während beim zweiten Waffengang der deutsche Imperialismus noch glaubte, praktisch allein sein Weltreich errichten zu können, gegen die imperialistischen Staaten Westeuropas und die USA, so orientierte er sich nach dem zweiten Weltkriege infolge des veränderten Kräfteverhältnisses zwischen Sozialismus und Imperialismus in der Welt und in Deutschland darauf, im Bündnis mit dem USA-Imperialismus die Hegemonie über die europäischen kapitalistischen Staaten und die Revanche erringen zu können. Deshalb treten in seiner offiziellen Nachkriegsideologie jene Elemente, die r kosmopolitisches Gepräge tragen und gemeinsame Interessen des Imperialismus gegenüber dem Sozialismus zum Ausdruck bringen, auf qualitativ verstärkte Weise hervor.

[314] Die Ideologie der „liberalen“ Herrschaftsmethode stellt für die deutsche Finanzoligarchie durchaus relativ Neues dar. Denn seit 1848, vor allem seit 1870 hatte die deutsche Bourgeoisie ihre demokratischen und liberalen Traditionen mehr und mehr verabschiedet und im ganzen sich gut preußischmilitaristisch und monarchistisch verhalten. Andererseits erwies sich die Notwendigkeit einer solchen liberalen Methode und Ideologie für sie als unumgänglich angesichts der inneren und äußeren Lage nach 1918 und 1945.

Je vorher hatte die imperialistische Bourgeoisie ihren besonderen Interessen im Gegensatz zu den kapitalistischen Westmächten u. a. dadurch Ausdruck verliehen, daß sie durch ihre Ideologen die politische Rückständigkeit des verpreußten Deutschlands, dessen Scheinparlamentarismus und Monarchismus als spezifisch deutsche Besonderheit und Höherwertigkeit gegenüber den „dekadenten“

Demokratien, bzw.. die Zerstörung der „westlichen“ Demokratie und die Liquidierung des „westlichen Liberalismus“ im faschistischen „Führerstaat“ preisen ließ.

Die „liberale“ Methode hat von vornherein den Inhalt der Durchsetzung der Interessen der imperialistischen Finanzoligarchie unter den jeweiligen Bedingungen des Klassenkampfes. Sie trägt deshalb den Keim des Übergangs in ihr Gegenteil in sich. Nach 1918 ergab sich deshalb die eigenartige Situation, daß die offizielle, in der Weimarer Verfassung niedergelegte Ideologie des „liberalen Rechtsstaates“ wohl die Rechte formaler Demokratie formulierte, aber zugleich das Recht ihr/er Aufhebung festlegte – im berüchtigten Artikel 48. Und es ist kein Zufall, daß dies durch Initiative von Ideologen und Politikern des „liberalen“ Flügels der imperialistischen Bourgeoisie hineinmontiert wurde, während die SPD die eigentlich konservative Partei dieser Verfassung wurde. Im ganzen setzte sich diese Form des Zusammenspiels von imperialistischer Bourgeoisie und opportunistischen Partei- und Gewerkschaftsbürokratien in der Weimarer Republik zunächst durch. Dies fand ideologisch seinen Ausdruck in der Demagogie von „Freiheit und Demokratie“ als Alternative zur kommunistischen „Diktatur“, welche die faktische bürgerliche Diktatur als Volksherrschaft feiern sollte; Ausdruck dieser Politik waren und sind die Demagogien der Klassenzusammenarbeit und „nationalen Schicksalsgemeinschaft“, die von seiten der SPD durch die Demagogien und Illusionen der „Wirtschaftsdemokratie“ und des „Plankapitalismus“ ergänzt wurden.

Für diese Ideologie war charakteristisch, daß sie nach innen den bestehenden Staat als Verkörperung der Legalität segnete, nach außen die Völkerbundsphraseologie des „demokratischen Pazifismus“ teilte. Sie entsprach durchaus der Anlehnung an die offizielle Ideologie der imperialistischen Westmächte. Dem gedanklichen Gehalt nach stellte sie ein Gemisch aus [315] sozialreformerischen und parlamentarisch-demokratischen wie liberal-legalistischen Illusionen dar, ein Gemisch des durch die Interessen der Finanzoligarchie umgeformten und reduzierten Liberalismus mit dessen Reproduktion als Ideologie für die Arbeiterbewegung, dem Rechtssozialismus. Als unter den Stürmen der Weltwirtschaftskrise die Bourgeoisie nicht mehr mit den Mitteln des Parlamentarismus die Arbeiterklasse niederhalten und ihre Politik durchsetzen konnte, als sie sich erneut gestärkt und immer mehr konzentriert hatte, wurden auch die „liberale“ Methode und ihre Ideologie verabschiedet.

Da die kleinbürgerlichen Schichten, die ursprünglich zu einem wesentlichen Teil die Demokratie bejaht hatten, durch Inflation und Krise sich vom demokratischen Staat verraten glaubten, dem sie – nach entsprechender demagogisch-revanchistischer Aufhetzung – als „System“ die Ursachen ihres Leides in die Schuhe schoben, wurde die SPD von der Großbourgeoisie abgehängt, nachdem sie sich eine eigene, genügend breite aktive Massenbasis für ihre Politik geschaffen hatte. Doch bis zuletzt sicherte der Antikommunismus der SPD die Spaltung, damit die Lähmung der Arbeiterklasse und damit den Sieg des Hitlerfaschismus.

Die eigentümliche imperialistische Mobilisierungsideologie entstand nach 1917 im Gegensatz zur liberalen, vorwiegend Konservierungs-, Sicherungs- und Abwiegelungsfunktionen erfüllenden und der Tarnung dienenden Ideologie und Methode. Das Gegeneinander von „Mitte“ und „Rechts“ ist selbst ein Bestandteil der imperialistischen Herrschaftsmethode: bei allen konkreten Gegensätzen ökonomisch-politischer Art verhüllte dies Gegeneinander den grundlegenden Klassenkonflikt zwischen Bourgeoisie und Proletariat, gab einerseits der „Mitte“ den Heiligenschein, gegen die Radikalismen von „Links“ und „Rechts“ zu kämpfen – mit dem Ergebnis, daß sie den „Rechten“ den Weg öffnete –, zum anderen wurde dadurch die Demokratie als Staatsform zum Ersatzobjekt für antikapitalistische Massenstimmungen, zum Objekt revanchistischer Hetze als Produkt der Niederlage, als „undeutsche“ westliche Staatsform und Träger der „Erfüllungspolitik“. Diese Konstellation ermöglichte sowohl den Übergang zum Faschismus von der „Mitte“ aus als auch auf Grund einer pseudorevolutionären Massenbewegung, wobei die Wahl zwischen beiden Wegen eine Frage der konkreten Klassenkampfsituation und des Tiefganges der Krise war.

Nach 1945 wiederholt sich das Spiel mit den schon dargelegten Varianten: mit der von vornherein offiziellen Kombination von Antikommunismus und Revanchismus, Scheindemokratismus und praktischem Ausbau eines Obrigkeitsstaates, der im Prozeß der Militarisierung zur klerikal-militaristischen

Diktatur wird, zugleich den Pseudodemokratismus als Tarnung beibehält. [316] Gezwungen durch die Veränderung des internationalen Kräfteverhältnisses bleibt die „reine Demokratie“ Fahne der Gesamtreaktion im Kampf gegen den Kommunismus wie auch Fahne der psychologischen Kriegführung zur Organisierung einer Konterrevolution in der DDR. Zugleich erfolgt die Faschisierung von der scheinbaren „Mitte“ her, getragen von der CDU/CSU, der Partei der stärksten und aggressivsten Monopole, unter dem Banner der Verteidigung von „Demokratie und Freiheit“.

Ein „neues“ Element innerhalb der imperialistischen Ideologie in Deutschland ist seit 1918 der Revanchismus. Revanchismus darf nicht verwechselt werden mit einer nationalbewußten Haltung, welche die imperialistische Unterdrückung Deutschlands durch den Versailler Vertrag z. B. als Unrecht erkennt und bekämpft. Der .Revanchismus, der seit 1918 propagiert wurde, ist eine imperialistische Ideologie, welche die Enttäuschung über den Zusammenbruch des Traumes vom deutschen Weltreich voraussetzt, die Niederlage im Kampf um die Neuaufteilung der Erde, um den Platz an der Sonne als angetanes Unrecht interpretiert, folglich die Rückgängigmachung der Niederlage und die Verwirklichung der imperialistischen Ziele als Recht fordert. Der Revanchismus zielt auf Krieg zwecks Zurücknahme der Niederlage, mit dem emotional hochgesteigerten Bewußtsein einer „Wiedergutmachung“. Ihm ist in der Regel die Demagogie verbunden, daß alle inneren Nöte aus diesen äußeren Niederlagen resultieren, folglich deren Rückgängigmachung alle deutschen Dinge wieder ins rechte Lot brächte. Revanchismus ist somit der Chauvinismus geschlagenen Imperialismus. Er verhüllt seinen Klasseninhalt, betrachtet als das Subjekt, dem Unrecht angetan, die „Nation“, das „Volk“, das „Reich“, deren nationale Ehre, Rechte, deren Schicksalsauftrag und „Mission“, deren „Selbstbestimmungsrecht“.

Der Revanchismus wird darum integrierender Bestandteil der Aggressionsideologie des deutschen Imperialismus; er verbindet die permanenten Expansionsziele – die schon die Alldeutschen formulierten – mit der unmittelbaren Zielsetzung der Revision der Grenzen als Rechtsanspruch, der den Krieg legitimiert. Als Demagogie, die von der Nation als „Schicksalsgemeinschaft“ jenseits der Klassengegensätze ausgeht, gewinnt er den Anspruch eines Universalheilmittels für innere Schäden durch Aggression nach außen. Er wirkt hier besonders intensiv, da er anknüpft an berechtigte und traditionelle nationale Empfindungen, da er zugleich an deren chauvinistische Pervertierung anknüpft, außerdem die chauvinistischen Wertungen des preußisch-deutschen Militarismus einschließt, die in der militärischen Macht und Expansion das Kriterium der Größe und Stärke eines Staates sehen und den Wert der deutschen Nation an der behaupteten Minderwertigkeit der anderen Nationen, somit an ihrer Unterdrückerrolle messen. [317] Seine intensive Wirkung beruht schließlich darauf, daß des Staates äußere Macht als illusionäre Ersatzprämie für die innere Ohnmacht des Spießers suggeriert wird.

Je nach Situation wird der Revanchismus mehr oder weniger offen vorgetragen, er bleibt Bestandteil der Ideologie der Kriegsvorbereitung von 1918 bis in die Gegenwart, bringt die bleibenden Interessen des geschlagenen deutschen Imperialismus zum Ausdruck und fungiert als Mittel, diejenigen Krassen und Schichten, die objektiv antimonopolistische Interessen haben , aber der revanchistischen Demagogie verfallen, an dessen Interessen zu binden.

Der Widerspruch zwischen den hypertrophen Erwartungen, die von der Kriegsdemagogie erweckt und in kurzen Siegesräuschen zur Glaubensgewißheit wurden, und den jeweils katastrophalen Ergebnissen bedingt den irreal-phantastischen Charakter, das gewalttätige Abenteurertum, mit dem er in der Regel verbunden: denn er fixiert die Erfolge als eigene „typische“, normale Leistung, die Niederlage als Folge vermeidbarer Fehler (Zweifrontenkrieg), innerer Feinde (Dolchstoßlegende) oder widriger Umstände (General Winter). Und weil er ein Unrecht aufzuheben fordert, wird er, sozialpsychologisch gesehen, zu einem Mittel, die Brüche und Enttäuschungen der individuellen Existenz mit jenem nationalen „Unrecht“ zu identifizieren und in chauvinistischem Taumel und planmäßig erzeugter Siedehitze dessen Aufhebung zu antizipieren. In dieser Illusionssphäre wird aggressive Kriegsbereitschaft zur emotional aufgeladenen Gesinnung.

Der Revanchismus ist nicht identisch mit der Mobilisierungsideologie, er gehört vielmehr zu deren politischem Kern. Jene ist umfassender, schließt innen- und außenpolitische Ziele sowie deren demagogisch-weltanschauliche Begründung mit ein. Sie trägt einen „totalen“ Charakter, der die stärksten

subjektiven Triebkräfte ansprechen soll. Als z. B. Robert Ingrim im „Rheinischen Merkur“ die Parole von der Befreiung der „unerlösten Reichsteile“[53] als Tagesparole zur atomaren Aufrüstung verkündete und damit zur bewaffneten Aggression hetzte, so handelte es sich nicht allein darum, daß er aggressive Grenzrevision und Überfall auf die DDR, ČSSR und Polen, schließlich die Sowjetunion forderte. Er packte diese Forderung in den Zusammenhang der klerikalen Demagogie der „Erlösung“, der ihrer Erlösung harrenden „Teile des Reiches“, in dessen Vorstellung ineinanderfließen die romantische Erinnerung an das Heilige Römische Reich deutscher Nation, das hitlerfaschistische großdeutsche „Reich“ und schließlich die spezifisch katholische Konzeption des michaelischen Reiches gegen das luziferisch-kom-[318]munistische Reich. Zum Modell dieses Revanchismus gehört, daß er ebenso brutal offen wie verkleidet auftritt, indem er sich als „Verteidigung“ ausgibt, zugleich diese Verteidigung als Welt- bzw. Europamission: So erklärte Adenauer auf dem 76. Deutschen Katholikentag in Fulda: „Ein Kampf zwischen Christentum und Materialismus ist in größtem Ausmaße entbrannt, die Front zieht sich rund um den ganzen Erdball. In diesem Kampf ist Deutschland, ist den Christen in Deutschland, ist den Katholiken eine entscheidende Rolle zugefallen. Der Materialismus, der von seiner Bastion Sowjetunion aus den Angriff auf die Welt leitet, hat vor allem Deutschland zum Ziel seines Angriffs gemacht.“[54]

Daraus resultieren die „Mission“ und die Segnung revanchistischer Ansprüche.

Diese totale Mystifikation wird nun unterfüttert von den konkreten Zielen, verbunden mit den jeweils besonderen militaristischen Ideen, der spezifischen revanchistischen Heimatdemagogie der eigens zu solchen Aggressionszwecken organisierten Landsmannschaften, sie ist politisch verbunden mit verschiedenen Reichs- und Volkstumsideen usw. und erhält ihren inneren Zusammenhang im Antikommunismus. Man muß eben diese christliche Begründung vergleichen mit der Begründung in der bekannten Generalsdenkschrift von 1960, diese wiederum mit den hitlerfaschistischen Argumentationen – dann Zeigen sich die bleibenden und die variablen Strukturen der Mobilisierungsdemagogie Sie verbindet demagogische Vergangenheitsverklärung mit irrealer Zukunftsphantastik, wobei die Zukunft als Wiederherstellung, Verwirklichung uralten Anliegens oder ewiger Gesetze erscheint: Der wirkliche Inhalt verrät sich in seiner Herleitung aus dem Vergangenen oder Ahistorischen.

Das Voranschreiten der Krise der bürgerlichen Ideologie – und in ihr sich spiegelnd der Krise des Kapitalismus, im besonderen des deutschen Imperialismus – zeigt sich auf eine sehr charakteristische Weise in dem Unterschied, der zwischen der Ideologie der Kriegsvorbereitung des zweiten Weltkrieges und der Remilitarisierungsideologie nach 1945 besteht.

Gemeinsam sind ihnen der Antikommunismus, der Revanchismus, Demagogien der Klassenversöhnung, geopolitische und malthusianistische Argumentationen, die Demagogie einer besonderen deutschen Mission und militaristische Traditionsideen. Und dennoch bestehen erhebliche Unterschiede hinsichtlich des grundlegenden Tenors, der Kombination von innen- und außenpolitischer Stoßrichtung u. a., in denen sich die Veränderung des [319] Kräfteverhältnisses zwischen Sozialismus und Imperialismus, sowie die erhebliche Schwächung des deutschen Imperialismus, sein eingeengter Spielraum ausdrücken. Es besteht auch direkte und unmittelbare Kontinuität, insofern direkt nazistische Ideen weiterwirken und entsprechend der Kontinuität ihrer sozialen Basis, z. T. der Organisationen, über die besonderen Formen imperialistischer Umerziehung und „Entnazifizierung“ sowie die Remilitarisierung reaktiviert und suggeriert werden.

a) Zur Ideologie des Hitlerfaschismus

Das Besondere der Mobilisierungsdemagogie in Vorbereitung des zweiten Weltkrieges, welche die extremsten und aggressivsten Elemente der verschiedenen antidemokratischen, alldeutsch gesteuerten und antisemitisch aufgeputschten nationalistischen Strömungen in der hitlerfaschistischen Demagogie zusammenfaßte, wurde schon in der Zielsetzung Hitlers skizziert. Hitler erklärte 1928: „Erstens muß unser Volk von dem hoffnungslos wirren Internationalismus befreit und bewußt und systematisch zum

[53] „Rheinischer Merkur“ v. 20.6.1952.
[54] „Ihr sollt mir Zeugen sein !“ 76. Deutscher Katholikentag 1954. Fulda–Paderborn 1954.

fanatischen Nationalismus erzogen werden ... Zweitens werden wir unser Volk, indem wir es dazu erziehen, gegen den Irrsinn der Demokratie zu kämpfen und wieder die Notwendigkeit von Autorität und Führertum einzusehen, von dem Unsinn des Parlamentarismus fortreißen. Drittens werden wir, indem wir unser Völk von dem jämmerlichen Glauben an eine Hilfe von draußen, das heißt von dem Glauben an Völkerversöhnung, Weltfrieden, Völkerbund und internationale Solidarität befreien, diese Ideen zerstören. Es gibt nur ein Recht in dieser Welt, und dieses Recht liegt in der eigenen Stärke ...“[55]

Diese offen zynische, unmittelbar auf kriegerische Aggression abzielende Volkserziehung als Zubereitung des „Menschenmaterials“ zeichnete sich dadurch aus, daß sie sich einer Ideologie bediente, die als soziale und politische Heilslehre auftrat, .die ein zukünftiges phantastisches Heil, die Errichtung einer neuen inneren und Weltordnung, eines tausendjährigen Reiches, Erlösung von den gegenwärtigen Übeln und den Gewinn einer „gigantischen“ Zukunft zu bringen versprach.

Diese Ideologie verband den extremen Revanchismus, der primär gegen die westeuropäischen imperialistischen Staaten gerichtet war, mit dem gegen die Arbeiterbewegung und die Sowjetunion als imperialistisches Eroberungsziel gerichteten Antikommunismus, sie verband dies mit einer eklektisch nach allen Seiten schillernden und hoffnungerweckenden Sozialdemagogie, [320] welche die Herstellung einer homogenen, ebenso gemütvoll bergenden wie militant kriegerischen „Volksgemeinschaft“ auf „arteigener“ Grundlage versprach, in der keine Klassengegensätze bestünden, in der alle Krisennot aufgehoben, alle besonderen Aufstiegswünsche erfüllt, alle Bedrohungen eines vorhandenen Besitzstandes beseitigt sein würden. Der Weg zu dieser „Volksgemeinschaft“ aber bestünde in der Liquidation des Weimarer Systems, des „Novemberstaats“ der Liquidation und Ausrottung der Arbeiterbewegung und im antisemitischen Pogrom. Die äußere Perspektive dieser Volksgemeinschaft aber erfüllt sich in militärischer Kraftentfaltung. Sie selbst ist dementsprechend elitär, autoritär, nach dem Modell des ständisch verklärten militaristischen Führer-Gefolgschaft-Prinzips durchorganisiert. Der weiteste, umfassendste und zugleich konzeptionell unmittelbar verbindliche Gedanke lag im Rassismus, der das Herrenmenschentum als naturgegebenes Sklavenhaltertum und Rassenqualität suggerierte, daraus die innere Diktatur und Gleichschaltung als Durchsetzung der Konformität der Arteigenheit, die Einübung des Terrors und zugleich Einschüchterung und Demoralisierung über den praktizierten Antisemitismus vermittelte. Zugleich verlieh der Rassismus der imperialistischen Expansion den schicksals- wie naturbestimmten Anstrich der Erfüllung der Herrenmission gegenüber Sklavenvölkern. Und wie die innere „Not“ durch den nationalen Aufbruch zum gemeinschaftlichen Heil, so sollte die geopolitisch begründete äußere Not des „Volkes ohne Raum“ durch Entfesselung des Eroberungskrieges des Germanenzugs nach Osten zum Heil des künftigen Weltreiches umschlagen.

Diese Kombination eines wunderartigen Umschlags von Not in Heil mit der blind-emotionalen Gefolgschaftsbindung und gläubigem Vertrauen in den Führer und seine Begnadung, von phantastischem Glauben an die gnadenhafte eigene Rassenkraft mit blinder Unterordnung und Wundergläubigkeit verleiht dieser Ideologie im Verein mit dem Mythos von arischer Heilsrasse und teuflisch-jüdischer Gegenrasse religiöse Züge. Das daraus resultierende Handeln trägt einen extrem blinden, spontanen, abenteuerlichen Charakter, bleibt blind gegenüber den wirklichen objektiven Gesetzmäßigkeiten der sozialen Entwicklung und Zusammenhänge. Dieser Subjektivismus, der in mystischen Gebilden sich eine phantastische Objektivität schuf erzeugt unvermeidlich die totale Fehleinschätzung der objektiven Kräfte und Überschätzung der eigenen Möglichkeiten.

Charakteristisch sind folgende weitere Momente, die den Unterschied zwischen der Mobilisierungsideologie des ersten Weltkrieges und der hitlerfaschistischen Methode verdeutlichen, auch wenn sie von dieser nicht neu entwickelt, sondern aus dem Arsenal jener alldeutsch-imperialistischen Dem-[321]agogie übernommen, jedoch mit neuen Akzenten und Bedeutungen versehen wurden:

[55] Rede Hitlers v. 25.9.1928 (nach „Frankfurter Zeitung“ v. 26.9.1928, zitiert bei Walter Hofer, Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933–1945, Frankfurt a. M.

Der demagogische Pseudosozialismus. Dieser war eine spezielle, auf die Not der Massen und den wachsenden Antikapitalismus berechnete Demagogie, welche die Errichtung der offenen terroristischen Diktatur der reaktionärsten Gruppen der Finanzoligarchie als „deutschen Sozialismus“ und als Erfüllung des sozialen Bedürfnisses der Massen pries.

In Vorbereitung des ersten Weltkrieges wurden die politischen Verhältnisse in Deutschland demagogisch gegen das „mechanistische“ seelenlose, „kapitalistische demokratische Westlertum“ und gegen „asiatischen Despotismus“ als angeblich höherwertige Ordnung, als „organische“ monarchische Ordnung gefeiert. In Fortsetzung dieser äußeren Abgrenzung nun zwingen die allgemeine und akute Krise, die wachsende Not der Massen, besonders des verproletarisierenden Mittelstandes, zugleich die revanchistische und antikommunistische Grundlinie der Interessen der Finanzoligarchie, dem wachsenden Einfluß der Ideen des Marxismus durch eine besonders infame Demagogie, durch die Demagogie des Pseudosozialismus entgegenzuwirken, um zugleich die Herrschaft des Imperialismus zu verhüllen und die Massen für diese Herrschaft zu mobilisieren.

Der „Nationalsozialismus“, der alle Segnungen des Sozialismus verspricht und zugleich die Sicherung des Privateigentums, ist zugleich eine ideologische Formel der deutschen „Mission“ im Gegensatz zu den „Plutokratien“ des Westens und dem „asiatischen“ Kommunismus. Er erscheint hier als dritter Weg jenseits des als Gleichheitskommunismus interpretierten wirklichen Sozialismus und des mit Liberalismus und Demokratie identifizierten Kapitalismus. Die Weimarer Republik trägt deshalb in der hitlerfaschistischen Demagogie ebenso das Stigma des „Westlichen“, der „Gleichheit“ wie des Marxistischen, des Kapitalistischen wie des Antinationalen als Produkt des „Dolchstoßes“ und Leistung der „Novemberverbrecher“.

Elemente dieses deutschen Sozialismus waren schon von einigen Kathedersozialisten entwickelt worden, besonders dem Stoeckerfreund Wagner, sie wurden in der Vorkriegsperiode von völkischen Sektierern weitergetragen, dann von rechtssozialistischen Demagogen in der Kriegspropaganda des ersten Weltkrieges – so Lensch, Plenge, Natorp – als Apologetik des Militarismus verwandt (vgl. Job. Plenge: „Sozialismus ist Organisation“). Nach 1918 wurde aus der Zustandsapologetik des Kriegssozialismus ein konterrevolutionäres antiliberales und antikommunistisches Programm, das gegen die Weimarer Republik und gegen die Kommunistische Partei gerichtet wurde denken wir an Stadtler, Spengler, Möller van den Bruck u. a. Dieser Pseudosozialismus war gerade im Verein mit dem Antisemitismus das Mit-[322]tel, die massenhaften antikapitalistischen Stimmungen aufzufangen, die spontane Empörung an der Bewußtwerdung zu hindern und auf der Grundlage der kleinbürgerlichen Versöhnungsillusionen und der speziellen Romantik der lange nach dem Kriege entdeckten „Frontkämpfergemeinschaft“ gegen Kommunismus und liberalen Demokratismus zu richten. Den brennenden Nöten der Massen wurde so ein demagogischer Ausdruck verliehen, ihnen Rettung durch „revolutionäres“ Handeln versprochen, dabei aber als Verwirklichung dieses „Sozialismus“ ein solches Handeln suggeriert, das genau den Bedürfnissen des staatsmonopolistischen Kapitalismus entsprach und ihm zugleich als Mimikry diente.

Die Tatsache, daß die deutsche Finanzoligarchie eine pseudosozialistische Demagogie benutzte und finanzierte, zeigt einerseits die außerordentliche strukturelle Labilität der Monopolherrschaft in der Krisensituation an. Der Kapitalismus war in den Augen der Massen derartig diskreditiert, daß mit direkter Apologetik keine Massenbewegung für ihn zu mobilisieren war. Doch zugleich zeigt diese Methode der Demagogie, daß die herrschende Klasse sich stark genug wußte, jede kleinste Regung zur Verwirklichung dieses „Sozialismus“, jedes Pochen auf Einlösung des Versprechens zu ersticken. Das wurde dann gegenüber den Gläubigen der Demagogie am 30. Juni 1934 blutig durchgeführt.

Charakteristisch an dieser Demagogie war, daß sie den gegen die Konkurrenten gerichteten Interessen des deutschen Imperialismus Ausdruck verlieh: Die innere Demagogie entsprach einer äußeren, welche die „jungen“, unbefriedigten, unterdrückten „proletarischen“ Völker gegen die alten, reichen, satten usw. setzte. Typisch für eine derartige Argumentation und zugleich für eine Demagogie deutscher Weltmission, die während des 1. Weltkrieges besonders von Lensch, dann von Möller van den Bruch entwickelt wurde, sind Gedanken Hans Zehrers, die er im Juni 1933 in der „Tat“ veröffentlichte:

„Wenn es so ist, wie es heute scheint, daß der nationale Sozialismus die Organisationsform aller unterdrückten Völker ist, und daß er dazu berufen ist, den Liberalismus abzulösen, dann ist Deutschland berufen dazu, die endgültige Form dieses Sozialismus für die Welt zu schaffen. Indem es sich befreit, wird es die unterdrückten Völker und die Welt befreien ... Dieses Land tragt eine ganze Last auf seinen Schultern, dieses Volk ist von Gott gezeichnet worden ...“[56]

Das ist die intellektuell-frömmelnde Variante dessen, was Goebbels ordinärer predigte.

[323] *Antisemitismus und Rassentheorie.* Die oben charakterisierte soziale Demagogie erhielt ihre Stoßkraft durch die Verbindung mit der Rassentheorie und dem Antisemitismus, die in der hitlerfaschistischen Ideologie vereint und zu einer wahrhaften, religiöse Emotionen bergenden „Weltanschauung“ verallgemeinert waren. Denn diese beiden legitimierten die innere und äußere Gewaltanwendung, sie proklamierten in den sozialdarwinistischen Formeln das Recht der Gewalt, das Recht der Versklavung und Ausrottung ganzer Völker. Die Amalgamierung von Rassentheorie und Antisemitismus, bezogen auf den Chauvinismus, schuf die primitivste Formel der Gemeinschaftsbindung unter dem Diktat der Monopole nach innen – als Arteigenheit, der terroristischen Unterdrückung des proletarischen Klassenkampfes wie der Zerstörung der Demokratie, der bestialischen Ablenkungsdemagogie des an den Leiden des Kapitalismus Schuld tragenden „Juden“ wie der Errichtung der Herrschaft der arischen Rasse als Weltherrschaft des deutschen Imperialismus. Diese Formel vereinte – auf mythisch-magische Weise – als Gegner die imperialistischen Konkurrenten wie die Sowjetunion wie den Kommunismus zu einer quasi einfachen substantiell-rassischen Einheit des teuflisch Vernichtenswerten.

Diese Proklamierung der germanisch-arischen Rassenherrschaft im Verein mit der Praxis des Antisemitismus war – auf der Grundlage des Terrors gegen alle antifaschistischen Kräfte – das entscheidende ideologisch-politische Einschüchterungs-, Korrumpierungs- und Bestialisierungsmittel.

Für unseren Zusammenhang ist dreierlei wesentlich: einmal die offene, brutale Orientierung auf Gewaltherrschaft nach innen wie auf Krieg und Versklavung nach außen; zum anderen der synthetische Charakter der antisemitischen Rassendemagogie, insofern sie alle Gegner des deutschen Imperialismus in der wahnhaft-demagogischen Formel von der „jüdischen“ Weltverschwörung“ vereinte, jedem zugleich etwas anderes unterstellte, als er wirklich war, und diesen Gegnern gegenüber den Weltreichsanspruch des deutschen Imperialismus offen zum. Ausdruck brachte; zum dritten: Der Antisemitismus fungierte in Verbindung mit dem Pseudosozialismus als antikapitalistische Stimmungen auffangende Ablenkungs- und Entdemokratisierungsdemagogie wie als praktische Vorwegnahme und Einübung der Behandlung fremder Völker.[57]

Pseudorevolutionärer Aktivismus. Es charakterisiert die hitlerfaschistische Mobilisierungsideologie, daß sie den von der Kommunistischen Partei geführten revolutionären Kräften des Proletariats und den die Weimarer Re-[324]publik stützenden, ihr gegenüber konservativen Kräften mit pseudorevolutionärem Pathos entgegentrat, das Jahr 1933 als „nationale Revolution“ und „Aufbruch“ des Volkes feierte und vorher als „Revolution von Rechts“ (Freyer) ankündigte. Was vor 1933 zum Kampf gegen die Weimarer Republik mobilisieren sollte, fungierte nachher als fortschreitende und immer allgemeiner werdende Einbeziehung des Staatsbürgers in die „totale Mobilmachung“ des „totalen Staates“ mit dem Ziele, das Äußerste an unbedingt gehorsamer „Einsatzbereitschaft“ zu erreichen. Es handelt sich um. die Organisierung und Suggerierung einer „Bewegung“, die aus der Krise über den Terror in die Kriegsvorbereitung und -führung leitet und in diesem Zusammenhang die „restlose“ Instrumentalisierung der Menschen mit allen Mitteln der Massendemagogie, der Organisierung, des Terrors bezweckt. Und zu ihr gehört eben das „revolutionäre“ Pathos, mit dem Umwälzungen verkündet werden und diese Aktivität als „Aufbruch des Volkes“, somit als illusionäre Selbstbetätigung suggeriert wird. Das Charakteristische ist hier die Verbindung von einer Demagogie, die eine angebliche Volksaktivität behauptet, das „Volk“ als eine jenseits der Klassen bestehende biologisch-seelisch-geschichtliche

[56] „Die Tat“, Jena, Heft 3/1933, S. 177. (Zitiert nach „Dokumentation der Zeit“, XII. Jg., Heft 268 (4/1960.), S. 25.)
[57] Ausführlicher wird dies dargelegt. in Wolfgang Heise, Antisemitismus und Antikommunismus, in: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“, Heft 12/1961, S. 1423 ff.

Größe „erwachen“ läßt, mit einer totalen Durchorganisierung und staatlichen Mobilisierung eben dieses „Volkes“ für einen Staat, dem gegenüber es keine Rechte und nur Pflichten besitzt, der gerade das Ideal der ebenso uneingeschränkten wie verhüllten Herrschaft der Finanzoligarchie darstellt.

Pseudorevolutionär ist dieser Aktivismus, weil er ausschließlich im Sinne der Durchsetzung der Herrschaft der Finanzoligarchie, im Sinne der Militarisierung fungiert. Aktivismus ist dies, weil es sich um die Erziehung zu einer ständigen Aktionshaltung handelt, zu einer politischen Aktivität, die von der „revolutionär“ verklärten inneren Umwälzung als „nationaler Revolution“ zur Revolutionierung der äußeren Verhältnisse, zur „Neuordnung“ Europas überleitet.

In der Mobilisierungsdemagogie erscheint als Subjekt dieser „Revolution“ das „Volk“, als dessen Willensverkörperung der Führer, als Gestalt seiner historisch angelegten Selbstverwirklichung das „Dritte Reich“, organisiert als „totaler Staat“, von absolut ihren Führern und letztlich dem „Führer“ hörigen Gefolgsmannen als organisiertes Herrenvolk über minderwertigen Sklavenvölkern. Es ist außerordentlich charakteristisch, daß der „Aktivismus“ sich am Bilde, der kriegerisch-gewaltsamen Aktion orientierte, daß er Kadavergehorsam forderte und diesen Gehorsam allein an den Befehl, jedoch an keine Legalität band.

Theorien, die diesen eigenartig maschinenhaften, ebensowenig bürokratischer wie verbrecherisch-sadistischer Züge entbehrenden Aktivismus in [325] seiner Gesamtbewegung als „Dynamik des Nihilismus“ (Rauschning z. B.) interpretieren, mystifizieren den eigentlichen Sachverhalt. Dieser Aktivismus faßt praktisch die Bürgerkriegsbewegung mit der Maßlosigkeit imperialistischen Macht- und Expansionsstrebens zusammen und formt im demagogisch romantisierten Erziehungsideal den gehorsamen Techniker, das Menschenmaterial für die Politik der faschistischen Diktatur. Daß dieser Aktivismus nur sehr partiell durchgesetzt werden konnte, daß das Ideal und alle Demagogie der handfesten Beutebeteiligung und des brutalen Terrors bedurfte, steht freilich auf einem anderen Blatt. Dieser Aktivismus – seines Flitters entkleidet – ist im Grunde die Verhaltensnorm für den blinden und fanatisierten Untertan der offenen, uneingeschränkten faschistischen Diktatur.

Die religiös-phantastischen, pseudosozialistischen und pseudorevolutionären Züge der hitlerfaschistischen Ideologie erfüllten Integrationsfunktionen. Sie setzten den Klassenantagonismus zwischen den Objekten der Mobilisierung und den Klassenkräften, für deren Ziele sie mobilisiert wurden, voraus – trotz der zahlreichen materiellen Beteiligungen und Vermittlungen. Die imperialistische Zielsetzung repräsentiert den Klasseninhalt der hitlerfaschistischen Ideologie und „Weltanschauung“, der schon früh von marxistischen Autoren systematisch analysiert und nachgewiesen worden ist – so von Hans Günther in „Der Herren eigener Geist“[58].

In der nichtmarxistischen Literatur finden wir häufig die Charakterisierung seiner angeblichen „Kleinbürgerlichkeit“ verbunden mit sozialpsychologischen und massenpsychologischen Erwägungen. Typisch dafür ist das inhaltsreiche und dennoch die entscheidenden Grundfragen verfehlende Buch von Eva Reichmann. Dort heißt es: „Von der geistesgeschichtlichen Ableitung eines Ideensystems von einem anderen kann schon deshalb nicht die Rede sein, weil der Nationalsozialismus gar kein in sich geschlossenes Ideensystem darstellt ... In Wirklichkeit bestand diese geistige Leistung (seiner Führer – *W. H.*) nicht in der Schöpfung und Popularisierung einer neuen, in sich geschlossenen Idee, sondern im Aussprechen und Verständlichmachen spontaner Massenwünsche ... Es war eine lose nebeneinandergereihte unzusammenhängende Fülle ideologischer Elemente, von dem jedem einzelnen eine ganz besondere Form der Wunscherfüllung zukam ... Was die Massen beitrugen, waren lediglich ihre psychologischen Bedürfnisse. Die Massen verlangten nicht den Antisemitismus, sondern sie wollten hassen; sie verlangten nicht die Rassenlehre, sondern wollten sich überlegen fühlen; sie verlangten nicht die Dolchstoßlegende, sondern wollten sich schuldlos fühlen an dem verlorenen Krieg; sie verlangten nicht das Führerprinzip, sondern [326] wollten wieder gehorchen, statt selber zu entscheiden.“[59] Triebbefreiung und Gewissensberuhigung, Pseudoreligion, die regressiven

[58] Hans Günther, Der Herren eigener Geist, Moskau 1935.
[59] Eva Reichmann, Die Flucht in den Haß. Die Ursachen der deutschen Judenkatastrophe, Frankfurt a. M. o. J., S. 220 f., 229.

Bedürfnisse nach Ruhe, Verantwortungslosigkeit und Autorität befriedigt zu haben, Rehabilitierung des Hasses – das charakterisiere das Wesen und die Funktion der NS-Weltanschauung.

Es ist keine Frage, daß hinsichtlich der psychologischen Mechanismen hier vieles richtig beschrieben wurde: nur bleibt diese Psychologie insofern an der Oberflache – trotz der sozialen Eingrenzungen dieser „Massen" – als sie subjektiviert und innerhalb der Sphäre der subjektiven Gefühle, Reaktionen und Meinungen verharrt. Der Zusammenhang wird auch dann nicht zureichend geklärt, wenn die finanzielle Unterstützung der Schwerindustrie für den Hitlerfaschismus und die Entwertung aller traditionellen Werte durch den Konkurrenzkampf dargelegt werden.

Es genügt nicht, die geistesgeschichtliche durch eine sozialpsychologische Ableitung zu ersetzen. Was hier als Massenwünsche angesprochen wird, ist ja das Produkt der Herrschaft des deutschen Imperialismus, schon Reproduktion der Ideen seiner Herrschaft, der Entmenschlichung und Pervertierung, die durch diese Herrschaft praktiziert wurde. Der Inhalt der Ideen des Hitlerfaschismus wird nicht „geistesgeschichtlich" abgeleitet, wenn sich genau feststellen läßt, daß an diesen Ideen nichts originell war, sondern alles aus dem ideologischen Arsenal der imperialistischen Ideologie stammte, daß dies eine Ideologie der Herrschaft über die Massen, eine Demagogie, folglich Manipulierungsinstrument war. Wenn Hitler zitiert wird: „Bei uns aber in Deutschland, wo jeder gleiches Blut trägt, der überhaupt Deutscher ist, und gleiche Augen hat und die gleiche Sprache spricht, kann es keine Klassen geben, da gibt es nur ein Volk und weiter nichts ..."[60], so handelt es sich nicht darum, ob Hitler dies bewußt als Demagogie sagte oder nicht, auch nicht darum, daß diese Parole psychologisch als wärmende Gemeinschaftsillusion wirkte, sondern darum, daß tatsächlich Klassen existierten, der Klassenkampf sich zugespitzt hatte, eine revolutionäre Situation herangereift war, die kommunistische Partei massenhafte Unterstützung erhielt und antikapitalistische Stimmungen selbst in Kleinbürgertum und Bauernschaft um sich griffen, die Monopole nicht mehr mit den alten Methoden der Spaltung der Arbeiterklasse und der parlamentarischen Demokratie in der Lage waren, die Massen niederzuhalten, zumal die Krise die Gesamtstruktur tief erschüttert hatte. Sie gingen jetzt aufs Ganze. Unterdrückung, Vernebelung, [327] Einschläferung des Klassenbewußtseins, den Sklaven der Produktion und der Materialschlachten, der sich als Herr fühlt: das brauchten sie. Ihn zu erziehen, war die Funktion der Parole des „Volkes". Was dieser oder jener Ideologe davon sich erhoffte, ist gleichgültig. Daß die Massen sich etwas ganz anderes erhofften, gehört zum Wesen dieser Demagogie. Daß ein großer Teil der Bevölkerung die Pseudorevolution des NS-Regimes als Versprechen der Erfüllung seiner Wünsche erlebte, ist selbst Produkt der Zubereitung dieser Massengruppen durch den spontanen Gang des kapitalistischen Systems, ihrer Zerrüttung durch den Dschungel des Konkurrenzkampfes, Ergebnis auch der zielbewußten Verarmungspolitik von seiten der großen Konzerne – Inflation und Arbeitslosigkeit – und ständiger ununterbrochener ideologischer Bearbeitung, wie die Ideologie gerade in ihrem eklektischen Charakter das Ergebnis der ideologischen Entwicklung des Imperialismus war.

Darum gilt auch nicht die Ablehnung der Konstanz der imperialistischen Ideologie durch den Hinweis auf ihren „Manipulierungscharakter"[61], wie dies Helga Grebing versucht, nachdem sie selbst die ideologische Vorgeschichte der hitlerfaschistischen Ideologie skizziert hat, noch weniger gilt Rauschnings These von der „Revolution des Nihilismus": Ob man – wie Eva Reichmann oder Helga Grebing – vom Idealbild einer humanitären bürgerlichen Demokratie oder – wie Rauschning – von der Illusion einer konservativen europäischen christlichen „Revolution" als Bewahrung vor dem Bolschewismus ausgeht, in beiden konzeptionellen Linien werden die grundlegenden Klassenfragen in bezug auf Wesen und Überwindung des Hitlerfaschismus nicht gestellt, bleiben Diagnose und Therapie im Vorletzten stehen, wird der Boden, aus dem jener entstieg, die soziale Ordnung der Herrschaft des Monopolkapitals, nicht verlassen. Daher die Verselbständigung abgeleiteter Erscheinungen wie, des „Nihilismus". Dieser Nihilismus als Macht, für den alle Ideologie Manipulierungs- und Herrschaftsinstrument ist, ist kein Spezifikum des Nationalsozialismus, sondern der Bourgeoisie am Vorabend ihres Sturzes. Die geschichtliche Erfahrung beweist, wie schnell der dreieinige Gott gegen den Gott

[60] Ebenda, S. 249.
[61] Vgl. Helga Grebing, Der Nationalsozialismus. Ursprung und Wesen, München 1959, Kap. 3.

der Rasse ausgetauscht und nach dessen Götterdämmerung wieder in den bewährten traditionellen, jetzt katholisch gewordenen verwandelt. werden kann.

Völlig unbrauchbar ist für die Analyse und das Begreifen der hitlerfaschistischen Ideologie – und damit des Hitlerfaschismus als politisches System des deutschen Imperialismus – die bekannte Totalitarismus-These. [328] Sie gehört in das Arsenal der Formen der sozialen Mimikry. Die Funktion dieser These besteht wesentlich in der Identifikation von Hitlerfaschismus und Kommunismus zum Zwecke der Weiterführung des hitlerfaschistischen Antikommunismus unter cl en Bedingungen der Jahre nach dem letzten Weltkriege. Hier erst gewann sie ihre moderne Form als antikommunistische Demagogie. Sie geht aus von den Idealen und Idealisierungen des bürgerlichen Parlamentarismus bzw. christlich bestimmter konservativer Gesellschaftskonzeptionen. Doch die Ursprünge dieser Konzeption liegen weiter zurück, sie sind identisch mit der Entstehung der formaldemokratischen Argumentation des Antikommunismus Selbst die reformistischen und formaldemokratischen Argumentationen der Jahrhundertwende gegen den revolutionären Marxismus finden ihre Antizipation in Tocquevilles Parlamentsreden aus dem Revolutionsjahre 1848, als die Angst vor dem revolutionären Proletariat ihm Beredsamkeit verlieh, sie finden ihre Wurzeln im bürgerlichen und kleinbürgerlichen Pseudosozialismus.

Eine gewisse Wendung und zugleich Ausarbeitung erfuhr die Totalitarismuskonzeption in den Jahren des letzten Weltkrieges, als die Vereinigten Staaten im Bündnis mit der Sowjetunion den Hitlerfaschismus bekämpften und die faschistische Zerstörung der bürgerlichen Demokratie und Praktizierung des totalen Staates Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung war (Franz J. Neumann, Siegmund Neumann u. a.). Diese Wendung wurde dann im kalten Kriege zurückgenommen und in Fortsetzung älterer Konzeptionen (wie sie sich z. B. bei Jaspers „Die geistige Situation unserer Zeit“ abzeichneten) die antikommunistische Kampfkonzeption ausgearbeitet, so von Hannah Arendt, so von Renegaten des Kommunismus (Burnham, Borkenau u. a.), so auch von klerikaler Seite (u. a. Bocheński), schließlich das systematisierteste Modell von Carl J. Friedrich entwickelt. Weite Verbreitung fand das Totalitarismusmodell in der zeitgeschichtlichen Literatur – es wird wirksam selbst in einem so qualifizierten Werk wie „Die nationalsozialistische Machtergreifung“ von Bracher, Sauer und Schulz, dessen stofflicher Gehalt und konkrete Darstellung die theoretische Grundkonzeption plastisch widerlegen. Wenn Friedrich das Modell „totalitärer Diktatur“ in folgenden Merkmalen definiert: „eine Ideologie, eine Partei, eine terroristische Geheimpolizei, ein Nachrichtenmonopol ein Waffenmonopol und eine zentral gelenkte Wirtschaft“[62], so wird darin sorgfältig der soziale Inhalt ausgespart, die Klassenherrschaft verhüllt, zugleich ein idealtypisches Modell entwickelt, das den Zusammenhang von Ökonomie, Politik und Ideologie mystifiziert und idealisierte Werte der bürgerlichen Ideologie als [329] Konstruktionsprinzipien eines scheinwissenschaftlichen Negativbildes zur Voraussetzung hat. Insgesamt gehört diese Totalitarismuskonzeption in die Sphäre ideologischer Modellbildungen, nicht wissenschaftlicher Theorien.

Nein, erst die Erkenntnis der objektiven Zusammenhänge der Gesellschaftsformation in der besonderen Phase der Entwicklung ihrer inneren Widersprüche, damit der Klassenstruktur und Dialektik des Klassenkampf es ermöglicht eine zureichende soziale Wesensbestimmung der hitlerfaschistischen Ideologie; nicht das subjektive Meinen ihrer Träger, sondern das durch deren Vorstellungen, Ideen usw. vermittelte Handeln im Gesamtzusammen hang der sozialen Verhältnisse, der objektive Gehalt dieses Handelns in der Krise des Kapitalismus, angesichts der Klassenfronten, damit sein Stellenwert innerhalb der vom Finanzkapital beherrschten Gesellschaft zeigen den sozialen Gehalt der Naziideologie. Gerade der soziale Charakter dieser Ideologie als Instrument der Bindung an die Herrschaft des Finanzkapitals, als Instrument der Mobilisierung zu dessen Zwecken wird verkannt, wenn er reduziert wird auf den sozialen Charakter ihrer unmittelbaren Gläubigen. Hierfür sei nur ein in seinen Konsequenzen besonders klares Beispiel angeführt, das Christian Graf von Krockow jüngst lieferte.

Durchaus nicht zu Unrecht stellt er fest: „Kaum eines der antiliberalen, die Macht und den Kampf, die ‚Entscheidung‘ und die ‚Entschlossenheit‘ verherrlichenden Theoreme entwickelte sich erst in

[62] Carl J. Friedrich, Totalitäre Diktatur, Stuttgart 1957, S. 19.

der Weimarer Republik: fast alle haben ihre Wurzeln in der Vorkriegszeit, teilweise schon tief im 19. Jahrhundert. Etwa seit der Mitte dieses Jahrhunderts kann man den stufenweise fortschreitenden Verfall des politischen Denkens an die Ideologie des Machtstaates verfolgen, und was die Nationalsozialisten schließlich aus romantisiertem Historismus und halbverstandenem Nietzsche, aus Sozialdarwinismus und Alldeutschtum, aus den Jahren 1914 usw. als ihre Weltanschauung zusammenrafften, enthielt nichts, was nicht ohnehin längst in der Luft gelegen hätte.“[63]

Ideengeschichtlich gesehen ist das richtig. Aber solche Ideengeschichte leistet nur Erkenntnis, wenn sie die Ideen im realen Funktionszusammenhang der Entwicklung des gesellschaftlichen Gesamtprozesses analysiert. Krockow versucht nun den Hitlerfaschismus bzw. dessen Ideologie von der Grundlage ihrer unmittelbaren Träger her zu deuten: „Zwischen dem Kapitalismus also und seinem feindlichen Bruder, dem Sozialismus, gerieten alle jene Kräfte in [330] Bedrängnis, ja vielleicht sogar in die Gefahr der Vernichtung; die die überlieferte Sozialordnung Deutschlands geprägt hatten:

a) die Agrarbevölkerung vom Großgrundbesitz bis zum Kleinbauerntum,

b) das Mittel- und Kleinbürgertum des ‚alten Mittelstandes‘, sowohl kaufmännischer wie handwerklicher, auch kleinindustrieller Art,

c) die Beamtenschaft in Zivilbürokratie und Militär, die von ihrem besonderen Sozialprestige her aufs engste mit dem ständischen Gedanken und mit dem monarchischen Obrigkeitsstaat verbunden war,

d) die evangelischen Landeskirchen, für die ähnliches galt,

e) die Gebildeten, soweit sie von dem eigentümlichen deutschen Bildungsprinzip bestimmt und getragen wurden.

Möchten diese untereinander vielfältig verflochtenen Gruppen in der herkömmlichen Ordnung noch so großes Gewicht besitzen, die stürmische und unaufhaltsame Industrialisierung schien sie sämtlich zu überspielen. Was indessen weder die Marxisten noch die fortschrittsgläubigen Liberalen des 19. Jahrhunderts vorausgesehen hatten, war, daß diese Gruppen sich zu einer Art Konterrevolution, einer Konterrevolution der Ungleichheit, würden zusammenfinden können.“[64]

Sosehr diese Auffassungen den Versuchen, den Hitlerfaschismus aus der Dämonie Hitlers oder dem Abfall von Gott zu „erklären“, überlegen sind, dieser „Versuch, das deutsche Verhängnis aus hintergründigen Mechanismen eines epochalen Zusammenhangs systematisch zu erklären“[65], kommt in Fortführung der schon oben skizzierten sozialpsychologisch argumentierenden Linie zu folgendem Widerspruch, dessen Lösung gerade den wirklichen Zusammenhang verdunkelt, statt ihn aufzuhellen: „Die fundamentale Zwiespältigkeit und Zweideutigkeit des Nationalsozialismus wird auch daran erkennbar, daß man zwar gegen Plutokratie und Bolschewismus ideologisch, am Ende sogar militärisch zu Felde zog, den einheimischen Kapitalismus aber durchaus unangetastet ließ, ja ihn förderte und sich seiner – unter Einfügung bolschewistischer Praktiken! – nach Kräften bediente: mit dem Resultat, daß ... Hitler in zwölf Jahren mehr zum Ruin jener Schichten beigetragen hat, die ihm zur Macht verhalfen als ein ganzes Jahrhundert des liberalen Kapitalismus und des demokratischen Sozialismus ... Es ist nicht zuletzt dieser sozialrevolutionären Wirkung des Nationalsozialismus Zuzuschreiben, daß sich die Bundesrepublik so verhältnismäßig unproblematisch und spannungslos auf liberal-kapitalistischer Grundlage entfalten konnte.[66] [331] In Wirklichkeit ist die fundamentale Zwiespältigkeit des Nationalsozialismus erklärbar aus seiner Funktion als Massenbasis, Demagogie und Politik der Diktatur des Finanzkapitals: Er ist gerade ein Musterbeispiel der Adaption der Ideen, Traditionen, Bestrebungen der von der großen Bourgeoisie unterdrückten und ausgebeuteten Klassen und deren Umfunktionierung. Freilich, ;wenn er als etwas dem Kapitalismus Äußerliches betrachtet wird, das diesen „förderte“, sich seiner „bediente“, wird gerade dieser Zusammenhang verhüllt, ein Zusammenhang, der unabhängig vom

[63] Christian Graf v. Krockow, Tocqueville und das Problem der Gleichheit in Deutschland, in: Humanität und politische Verantwortung, hrsg. v. R. Reich, Erlenbach–Zürich u. Stuttgart 1964, S. 161.
[64] Ebenda, S. 166 f.
[65] Ebenda, S. 182.
[66] Ebenda, S. 177 f.

subjektiven Bewußtsein der hitlerfaschistischen Akteure bestand und sich durchsetzte. Wenn Krockow mit den Begriffen von Hobbes, Tocqueville und der modernen bürgerlichen Soziologie der „industriellen Gesellschaft“ den Sachverhalt zu treffen sucht, gleitet ihm gerade die soziale Struktur aus der Hand: die ideologischen Phänomene verdecken den materiellen Zusammenhang, die Oberfläche der Tocquevilleschen Gleichheit die Ausbeutung, die allgemein-formale Konzeption der „Industriegesellschaft“ die reale Macht des Monopolkapitals, die „totalitäre“ Form nationalsozialistischer Herrschaft den Inhalt des staatssozialpsychologische Aspekte monopolistischen Kapitalismus. Während zutreffend beschrieben werden, bleibt der Sozialismus als Variante der „Gleichheit“ unbegriffen. Schließlich werden die auf tatsächlichen materiellen Errungenschaften und zugleich zunehmenden Bindungen beruhenden Wohlfahrtsillusionen geteilt, und als Vormarsch der „Gleichheit“ interpretiert.

Wenn Krockow meint: „Prinzipielle soziale Gleichheit als materielle Sicherung für alle hat sich durchgesetzt“[67] – so abstrahiert er nicht nur von den Katastrophen dieses Jahrhunderts, er verabsolutiert die Gleichheit, die im Kapitalismus Form der Ungleichheit und Kapitalsherrschaft ist, faßt sie als Wesen gerade des modernen staatsmonopolistischen Kapitalismus auf, also der extremsten Form der Herrschaft des Finanzkapitals über die Massen, formuliert als Reformillusion. Das führt zum Ausgangspunkt zurück: Der Prozeß und Klassenzusammenhang, der den Hitlerfaschismus erzeugte, wird auf diese Weise unbegriffen akzeptiert und hinter der sehr vordergründigen „Hintergründigkeit“ eines nur formalen, nicht inhaltlich sozialen Epochenzusammenhangs versteckt.

Was Krockow als fundamentale Zweideutigkeit des Nationalsozialismus verstand, ist gerade sein Wesen: der Widerspruch von ideologischer Form und Praxis, Programm und Resultat reproduziert den Widerspruch zwischen den antagonistischen Klasseninteressen, der objektiv zwischen der aktiven Massenbasis und der herrschenden Kapitalsmacht bestand – unabhängig von aller subjektiven Illusion. Die hitlerfaschistische Ideologie fungierte [332] als Demagogie der totalen Unterordnung unter den Staat des deutschen Finanzkapitalismus, der Durchsetzung seiner Macht im illusionären Gewande, seiner Interessen in der Maske des Volksinteresses, wobei der Begriff der Demagogie hier sowohl das subjektive Betrugselement wie die objektive Funktion, die unabhängig von subjektiver Illusion besteht, umgreift. Die angeblich „sozialrevolutionäre“ Wirkung des Nationalsozialismus ist ihrem Wesen nach Durchsetzung der Macht des Monopolkapitals dessen Wachstum und fortschreitende Konzentration – und in dieser Beziehung hat die Bundesrepublik keine andere soziale Struktur als Hitlerdeutschland keine andere herrschende Klasse.

Doch hätte die hitlerfaschistische Demagogie nie wirken und binden können, wenn sie nicht handfeste materielle Vorteile versprochen, wenn sie nicht zur Weihe des Citoyen das Geschäft der Bourgeois hinzugefügt hätte. Daher schrieb Johannes R. Becher mit völligem Recht in seiner Abrechnung mit der hitlerfaschistischen Ideologie: „Die eigentliche Wirksamkeit erreichte die Naziideologie aber dadurch, daß sie materielle Vorteile versprach und breiten Schichten solche materiellen Vorteile auch zeitweise gewährte. Am Antisemitismus verdienten nicht nur die Banken, nicht nur die Reisebüros, sondern auch der arische Arzt, der die gutgehende jüdische Kassenpraxis incl. Instrumentarium zu einem Spottgeld, wenn nicht gratis übernahm. An dem Kriegsaufrüstungsgeschäft den Kasernenbauten der Herstellung von Waffen und Uniformen haben Hunderttausende kleiner Leute mitverdient. Von dem Ausrottungskampf gegen freiheitliche Völker haben ebenfalls Hunderttausende profitiert, selbst die Vernichtungslager hatten ihre Nutznießer. Den eigentlichen Erfolg hatte die Naziideologie als Korruptionsideologie, als Ideologie des Eigennutzes, des hemmungslosen Geschäftemachens, als Ideologie der nationalen Verklärung aller egoistischen Raffke- und Raubtierinstinkte.“[68] Ein grausiger Beleg für die Wahrheit dieser Sätze sind die zahlreichen Briefwechsel deutscher Soldaten, in denen sich die welthistorische Phraseologie als Rechtfertigung des skrupellosen, mörderischen Raubgeschäftes niedergeschlagen hat.

Die Raffke- und Raubtierinstinkte von denen Becher in plastischer Umschreibung spricht, der Eigennutz und das hemmungslose Geschäftemachen sind keine Spezifika des Hitlerfaschismus. Sie sind

[67] Ebenda, S. 185.
[68] Johannes R. Becher, Erziehung zur Freiheit, Berlin 1946, S. 97.

ebensowenig ewige menschliche Natureigenschaften. Sie sind historisches Produkt, Verhaltens. weise des vom Privateigentum vom „Haben“ geprägten, von der Praxis des hochentwickelten Kapitalismus, ihrer Ausbeutung und ihrem Konkurrenzkampf geformten, durch imperialistisch-militaristische und faschistische Er-[333]ziehung und Manipulation gebildeten, dem System voll angepaßten, instrumentalisierten Menschen. Sowenig das Individuum in einer solchen Formel aufgeht, sowenig sie „die Deutschen“ unter dem Hitlerregime erschöpfend charakterisiert – es sei nur an die moralische Größe des antifaschistischen Widerstandes erinnert –, so sehr handelt es sich um Verhaltensweisen, welche die allgemeine gesellschaftliche Praxis individuell reproduzieren, die Einheit von Ausbeutung und Ausrottung, die dem System des Kapitalismus immanent ist, als individuellen moralischen Habitus der Behandlungsweise des „Feindes“ reproduzieren. Solange Privateigentum und Kapitalismus herrschen, bleibt diese latente und unter entsprechenden Bedingungen im Imperialismus nach staatlicher Norm ausbrechende Bestialität als Untergrund der Oberflächenzivilisation bestehen. Sie schwindet erst im Prozeß der Entfaltung sozialistischer Gemeinschaftsbeziehungen, die schon vorher in der Klassensolidarität der Unterdrückten und Ausgebeuteten, in den moralischen Normen einer vergesellschafteten Arbeit erwachsen, vorbereitet werden. Das wirft Licht auf die Tiefe, auf die geistige Leistung und die Totalität der Revolution, die in der Deutschen Demokratischen Republik mit der Beseitigung der Wurzeln des Imperialismus und Militarismus begonnen hat und in einem kommunistischen Deutschland ihren Abschluß finden wird.

b) Zur Ideologie des Bonner Regimes

Vergleichen wir mit der hitlerfaschistischen Mobilisierungsideologie jetzt die entsprechende Ideologie des Bonner Regimes, so fällt doch ein erheblicher Unterschied auf, der aus der Niederlage des Hitlerfaschismus, seiner Diskreditierung vor den Massen und insgesamt aus dem veränderten Kräfteverhältnis in der Welt resultiert.

Beide Ideologien erfüllen die oben angegebenen allgemeinen Bedingungen imperialistischer Mobilisierungsideologien, beide zielen darauf, die Volksmassen für ein ihren eigenen geschichtlichen Interessen feindliches Handeln zu mobilisieren, für ein Handeln im Interesse der Kriegspartei der deutschen Finanzoligarchie. Der Unterschied liegt nicht im Klasseninhalt; denn sie bringen die gleichen Klasseninteressen des Monopolkapitals und Militarismus zum Ausdruck. Geändert hat sich auch nicht die letzte Zielsetzung dieser Interessen. Geändert aber haben sich die geschichtlichen Bedingungen, unter denen diese Ziele des deutschen Imperialismus verfolgt werden. Der Wiederaufstieg des deutschen Imperialismus nach seiner Niederlage erfolgte unter der Bedingung des fortschreitenden Wachstums des sozialistischen Weltsystems – unter Einschluß der DDR – einerseits, der zweiten und dritten Etappe der allgemeinen Krise des Kapitalismus andererseits, in enger Bin-[334]dung an den und in Abhängigkeit vom USA-Imperialismus, als dessen antikommunistischer Degen und zugleich stärker und selbständiger werdender Partner und selbst Konkurrent, der über die supranationalen staatsmonopolistischen Organisationen wie Montanunion und EWG und den NATO-Pakt „immer mehr zum Mittelpunkt des Zusammenschlusses aller reaktionären Kräfte in Westeuropa“ wird. „Er rivalisiert mit den anderen imperialistischen Mächten, einschließlich der USA, um die Vorherrschaft in Westeuropa und in den Ländern Afrikas und Asiens.“[69]

Die Dominanz des Hauptwiderspruchs in der Welt zwischen dem Sozialismus als dem siegreich aufsteigenden den weiteren Verlauf der Geschichte immer mehr bestimmenden System und dem Imperialismus, dessen Kolonialsystem zusammengebrochen ist; wirkt sich derart aus, daß die unmittelbare, dem historischen Inhalt nach defensive, der praktischen Form nach äußerst aggressive Reaktion gegen das sozialistische Weltsystem die imperialistische Ideologie implizit und zugleich explizit bestimmt. So ist der Antikommunismus nicht nur im gleichen Sinne wie im Hitlerfaschismus Bonner Staatsdoktrin, sondern auch deren zentrale „positive“ Idee. Er ist nicht – äußerlich gesehen – eine Idee neben anderen, sondern das integrierende Moment aller imperialistischen sozialen und politischen Ideen geworden, in seiner Ausschließlichkeit den Antibolschewismus des Hitlersystems übertrumpfend. Er integriert imperialistische Expansivität und Revanchismus, vereint in sich die Funktionen des Motivs,

[69] Programm der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, S. 51.

des demagogischen Vorwands und des Integrationsmittels, er amalgamiert soziale und politische Reaktion mit der äußeren imperialistischen Zielsetzung, bestimmt inneren Zusammenhang Traditionswahl, weltanschauliche Begründung und zugleich den Spielraum der Variabilität im Sinne des oben dargelegten Identifikationsmechanismus und damit zugleich die Toleranzgrenze der Ideologie des Bonner Regimes.

Die innere Einheit dieser Ideologie, die ihrer äußeren Form nach recht vielgestaltig ist, ist durch die soziale und politische Zielsetzung der herrschenden Klasse und die dieser entsprechenden Integrationsfunktion auf der Basis des modernen, staatsmonopolistischen Kapitalismus gegeben, Form und Methode reagieren auf die neuen objektiven und subjektiven, inneren und äußeren Bedingungen. Die Leitideen erscheinen in der Form einer – je nach Publikum variablen – Alternative zum Kommunismus, zugleich als liberale Alternative zum Nationalsozialismus wobei das erste den Inhalt, das zweite die Taktik seiner Durchsetzung als finanzkapitalistisches Klasseninteresse unter den veränderten Bedingungen kennzeichnet. Ausgehend von der antikommunistischen Grundkonzeption, erscheint in der offiziellen Ideologie das Posi-[335]tive als Gemeinschaft der Negation des Kommunismus – dessen, was von ihm „bedroht“ wird, damit Herrschaft und Expansion des deutschen Imperialismus im Gewande der sozialen Gemeinschaft- bzw. europäischen Gemeinschaft. So erscheint in dieser Apologetik der moderne Kapitalismus als Gesellschaft der Klassenversöhnung, der Partnerschaft, ja selbst Aufhebung der Klassen und Entfaltung individueller Freiheit. Nach außen hin wird mit diesem Inhalt kapitalistischer Freiheit oder wirklicher Freiheit des Kapitals in bezug auf die äußeren Beziehungen die kosmopolitische Europaideologie als Fahne der Politik der Integration Europas propagiert, verbunden mit der prinzipiellen Nichtanerkennung der Ergebnisse des zweiten Weltkrieges. Dadurch ist dem Revanchismus die moderne Form und der europäischen Einigung die aggressive Stoßrichtung gegeben. In diesem Rahmen entsteht neu die Konzeption einer deutschen Mission als europäischer Hegemonialmacht in Verbindung mit einer hypertroph entwickelten Macht-, Erfolgs-, Lebensstandards- und Zustandsvergötzung, die ihrerseits als Affektquelle des Antikommunismus die Furcht vor Wohlstandsverlust und Eigentumschancen einschließt. Die ideologische Norm der Mystifikation der inneren gesellschaftlichen Zusammenhänge ist in der Anerkennung vorgegebener, klerikal oder mindestens idealistisch begründeter Grundwerte als heiliger Gestalten des profanen Bourgeoisinteresses gegeben. Diese sind ein Restbestand bürgerlich-„abendländischer“ Werte, deren praktizistisch-konventioneller Charakter in der Unfähigkeit zu ihrer einheitlich-theoretischen bzw. weltanschaulichen Begründung – trotz der Dominanz des Klerikalismus – zum Ausdruck kommt. Das ist ein unfreiwilliges Eingeständnis der praktischen Gleichgültigkeit der weltanschaulichen Grundlagen, ihres instrumentalen Charakters, sosehr die unbedingte Verbindlichkeit der Weltanschauung gerade in der klerikalen, zu aggressiver Haltung und Aktion mobilisierenden Argumentation gefordert und vorausgesetzt wird.

Die Ideologie des Bonner Regimes ist ein eklektisches Gemisch von Ideen, die sowohl der liberalen Tradition der deutschen Finanzoligarchie, in Anlehnung an das Demokratiemodell des westlichen Imperialismus, als auch den Traditionen ihrer Kriegspartei sowie den beiden verbundenen klerikalen Traditionen entstammen. Das Besondere liegt im Grunde darin, daß all diese Ideen, welche die allgemeine weltanschauliche und gesellschaftspolitische Zielsetzung und geschichtlichen Zusammenhänge betreffen, historisch widerlegte, gescheiterte Traditionen sind. Zugleich ist dieser Integrationsideologie die Tendenz zur Desintegration immanent: die Tendenz zur Verselbständigung ihrer Elemente als Produkt des praktischen Gegeneinander der Interessen, trotz der offiziellen Harmonie- und Ausgleichsprogrammatik. Damit ist nicht die demokratische, auf friedliche Koexistenz in Deutsch-[336]land und Verteidigung demokratischer politischer Grundrechte drängende Opposition gemeint, auch nicht die von der Arbeiterklasse und der werktätigen Bauernschaft ausgehende soziale Opposition, sondern die latente Anarchie der herrschenden Klasse und ihres Systems, damit auch ihrer ideologischen Herrschaft – eine Anarchie, die nur durch das Funktionieren der Konjunktur verdeckt ist, die aber im In- und Nebeneinander von manipulierendem praktischem Pragmatismus und offizieller Gläubigkeit, im Widerspruch von deklariertem Christ-Demokratentum und individuell ernst genommener Gesinnung, im Widerspruch zwischen Phrase und Tat, Sonntagspredigt und Alltagspraxis, Wahlbeschwörung und Regierungspraxis sowohl die Abwertung aller Ideale erzeugt als

auch die Aufblähung, das Absolut-Setzen bestimmter ideologischer Aspekte aus dem gegebenen Arsenal zu phantastischer Absolutsetzung vorbereitet.

Betrachten wir einige Aspekte dieser Ideologie:

Die besonderen Interessen des deutschen Imperialismus und seine aggressiven und annexionistischen Bestrebungen werden vorgetragen unter der Flagge des Kosmopolitismus – in der besonderen Gestalt der Parolen der Vereinigung „Europas“, der Rettung und Konsolidierung der abendländischen Kultur, der atlantischen „Verteidigungs“gemeinschaft, unter Berufung auf die angebliche kommunistische Gefahr.

Das zeigt, daß der deutsche Imperialismus nicht mehr in der Lage ist, überhaupt ein ihm eigenes untertanes Weltreich zu propagieren. Seine Hegemoniebestrebungen versteckt er unter der Preisgabe der nationalen Souveränität und unter dem Kosmopolitismus wie dem Antikommunismus als kosmopolitischer, allgemein imperialistische Interessen zum Ausdruck bringender Ideologie.

Zugleich aber entsteht dadurch ein Widerspruch: Da er nicht auf die chauvinistische Hetze gegen die sozialistischen Staaten verzichtet und den Revanchismus für seine von ihm angestrebte aktive Massenbasis nicht allein kosmopolitisch begründen kann, werden im Prozeß der Remilitarisierung die alten militaristisch-chauvinistischen Ideen reaktiviert. Die Zerstörung des wirklichen Nationalbewußtseins nimmt die Gestalt des Pendelns zwischen Chauvinismus und dem die Nation als historische Gemeinschaft preisgebenden Kosmopolitismus an. Eine Art Synthese liegt darin, daß als Nahziel die Wiederherstellung des „Reiches“ gefordert wird, zum anderen, daß diesem „Reich“ eine europäische Mission zugesprochen wird. Als Beispiel diene für das erste Seebohms Forderung der Wiederherstellung des großdeutschen Reiches: „Ganz Deutschland in Ost und West, Nord und Süd gehört in den Bereich freiheitlicher Kulturen, gehört dem Bereich des christlichen Abendlandes an und will in ihm verbleiben. Der Reichsgedanke soll [337] dabei in seinem eigentlichen Sinne zum Ausdruck kommen, nämlich, daß das Deutsche Reich als Rechtsordnung nach dem Vorbild und den Geboten der göttlichen Schöpfungsordnung geschaffen wurde und so auch in Zukunft bestehen soll.“[70]

Das deutsche Reich umfaßt nach Seebohm alle Gebiete, in denen je Deutsche siedelten, nach Jakob Kaiser auch Österreich, einen Teil der Schweiz und Elsaß-Lothringen.[71] Als Beispiel für die antikommunistische „Mission“ genüge der Hinweis auf Adenauers Formel von der besonderen deutschen Aufgabe, Hüter des Westens vor dem Osten zu sein. Nun zeigt die Entwicklung der ideologischen Parolen, daß diese Konstellation äußerst labil ist. Der Kosmopolitismus ist nicht nur Ausdruck gemeinsamer Interessen der imperialistischen Mächte, sondern zugleich Fahne ihres Konkurrenzkampfes, genauer, des Kampfes jeder einzelnen dieser Mächte um die Unterordnung der anderen.

In dem Maße, in dem die ökonomische Macht des westdeutschen Kapitals wächst und die Aufrüstung voranschreitet, treten um so offener die besonderen und besonders aggressiven Interessen des deutschen Imperialismus in den Vordergrund, während gleichzeitig die Taktik beibehalten wird und werden muß, im Namen „Europas“ o. ä. diese gegen Konkurrenten geltend zu machen. Diese Widersprüche werden sich unvermeidlich mit den realen Interessengegensätzen zwischen den imperialistischen Mächten und Monopolgruppen verstärken – sowohl innerhalb der deutsch-französischen Achsenbildung als auch zwischen dieser und den übrigen EWG-Staaten, zwischen diesen und England und den USA, und dies bedingt auch die Labilität des militärischen NATO-Bündnisses. „Europa“ wird zur Spielmarke antagonistischer Interessen.

Von zentraler Bedeutung ist, daß die Bundesrepublik auf ihr politisches Banner die deutsche Wiedervereinigung geschrieben hat und praktisch die Politik der Spaltung und Vertiefung dieser Spaltung betrieben hat und betreibt, wobei sie die Wiedervereinigung aber als Annexion versprach – über die Politik der Stärke und der NATO-Bindung, was von Anfang an ein irreales Unternehmen war und praktisch längst zum Bankrott dieser Politik geführt hat.

[70] „Parlamentarischer Rat“ v. 8.5.1949, Bonn, 10. Sitzung, S. 219, zitiert nach Karl Bittel, Der Revanchismus als Kriegsvorbereitung der Bundesrepublik, Berlin o. J., S. 39.
[71] Ebenda, S. 42.

Der Widerspruch zwischen dieser Politik und den Wiedervereinigungsparolen, zwischen revanchistischer Aufputschung und Einrichtung auf permanente Spaltung, Preisgabe der nationalen Souveränität vertieft nicht nur [338] den Widerspruch zwischen Binnen- und Außenideologie, er zersetzt auch beide Seiten. Diese Zersetzung wird angesichts des offenen Bankrotts der Politik der Stärke – wir denken hier an den 3. August 1961 und seine Folgen – zunehmen: Die offenbare Schwäche führt einmal zur stärkeren Propagierung der Integrationsideologie, auf der anderen Seite zur stärkeren chauvinistischen Aufputschung, hat zugleich aber unvermeidlich die Enttäuschung über die Nichterfüllung der chauvinistischen Versprechungen ebenso zur Folge wie den wachsenden Unglauben an die „europäische“ oder atlantische Gemeinschaft.

Darin liegt nicht nur ein Anstoß zu flexiblerer Politik der führenden Gruppe des westdeutschen Imperialismus, sondern auch zu echtem Umdenken in Kreisen der Bourgeoisie, welche die Existenznotwendigkeit der friedlichen Koexistenz in Deutschland zu begreifen beginnen. Verbittert stellt. Helmut Gollwitzer als Ergebnis der bundesrepublikanischen Entwicklung fest: „Es ist eingetreten, was die Befürworter des Weges, den man gehen wollte, prophezeiten: Der Bundesbürger lebt so gut wie noch nie, die Bundesrepublik ist souverän, konsolidiert, eine starke wirtschaftliche und eine immer stärker werdende militärische Macht. Es ist ebenso eingetreten, was die Warner prophezeiten: Die Spaltung ist zementiert, die kommunistische Herrschaft in der DDR fest etabliert, die innere Umbesinnung gedämpft, die alten Geister in neuen Gewändern sind kräftig regsam, die nationale Katastrophe ist perfekt, das Mißtrauen gegen die Deutschen als Gefahr für die anderen unvermindert lebendig. Wieder geht von Deutschland, wenn auch in anderer Gestalt als früher, Gefahr für den Frieden aus, wieder scheint es, daß die Erhaltung des Friedens und die Vermeidung einer noch ungleich fürchterlicheren Katastrophe nur gegen die Deutschen möglich sei ... Die Wahrheit ist: Die Politik, von der man sich im deutschen Selbstbetrug die Wiedervereinigung versprochen hat, ist die Ursache dafür, daß sie nicht erreicht wurde.“[72] Gollwitzer bleibt noch vor der Denkbarrikade des Antikommunismus stehen, weicht den Klassenfragen aus; aber sein Fazit der bundesrepublikanischen Politik stimmt. Die Parole der Wiedervereinigung über die NATO-Annexion ist gescheiterter Selbstbetrug, soweit sie nicht bewußte Demagogie war.

Die Abwertung des nationalen Gedankens war und ist integrierender Bestandteil der Ideologie des Bonner Regimes – unter Beibehaltung chauvinistischer Ansprüche. So relativ groß der Erfolg dieser ideologischen Politik auch war, am realen Friedensproblem erfährt das Bewußtsein nationaler [339] Verantwortung einen neuen Anstoß, wird ein kritisches Verhältnis zum Bonner Staat gewinnbar; das Scheitern der Illusion zwingt zur Selbstbesinnung.

Betrachten wir an der Sozialideologie des Herrschaftssystems die spezifische Form der Mystifikation des Klassengegensatzes zwischen Bourgeoisie und Proletariat, so zeigt sich diese im wesentlichen als bloße Variante des alten Schemas der Klassenzusammenarbeit, -versöhnung, -arbeitsgemeinschaft, des „sozialen Friedens“, angewandt auf die entwickelteren Verhältnisse des staatsmonopolistischen Kapitalismus unter der Bedingung einer langwährenden Konjunktur, während der die Dauerarbeitslosigkeit keine Rolle mehr spielte. Der Hitlerfaschismus operierte mit pseudosozialistischer Demagogie, die zugleich den Gegensatz des deutschen Imperialismus zu seinen Konkurrenten aussprach. Die „nationalsozialistische“ Gemeinschaftsdemagogie verschmolz nationale und soziale Bindung in der „Volksgemeinschaft“, die mit romantisierten Wertvorstellungen deutscher Rückständigkeit – nach dem Modell vom Kapitalismus zerstörter Verhältnisse – besetzt wurde. Nach dem geschichtlichen Scheitern des Hitlerfaschismus, nach der praktischen Widerlegung seiner Ideologie wurde angesichts der neuen Weltlage und der besonderen Lage des deutschen Imperialismus dies unbrauchbar, damit auch der Antisemitismus als offizielle Demagogie unanwendbar. Der Hauptwiderspruch in der Welt, die gemeinsamen Interessen des imperialistischen Weltsystems, die – wenn auch abnehmende – Dominanz des USA-Imperialismus sowie die fortschreitende Entwicklung des Kapitalismus im Sinne seiner „Amerikanisierung“, d. h. Modernisierung unter Einschluß der fortschreitenden

[72] Helmut Gollwitzer, Die sich selbst betrügen, in: „Ich lebe in der Bundesrepublik“, hrsg. v. Wolfgang Weyrauch, München o. J., S. 528 f.

technisch-wissenschaftlichen Umwälzung erzwangen ebensosehr eine Umstrukturierung der Sozialdemagogie wie die fortschreitende Zerstörung der Traditionswerte vorkapitalistischer Formationen im Massenbewußtsein und die durch die Praxis erzeugte Demontage der vergangenen romantisierenden Demagogien, obwohl diese ihren Wirkungsbereich als illusionäre Wunschträume in der Unterhaltungsindustrie bis hin zu den Schullesebüchern behielten. Selbst als demagogische Auffangsposition wurde der Pseudosozialismus für das Monopolkapital unbrauchbar: ein Beweis dafür ist, daß unmittelbar nach 1945 pseudosozialistische Parolen dazu dienten, die antiimperialistischen Bestrebungen der Massen abzufangen und abzuwiegeln – das gilt ebensosehr vom Ahlener Programm der CDU wie von Schumachers Parole vom Sozialismus als Tagesaufgabe, die nur eine Wiederholung der Parole der SPD in den ersten Jahren der Weimarer Republik war: „Der Sozialismus marschiert." Diese Demagogie diente zugleich der Fortsetzung des hitlerfaschistischen Antikommunismus. Aber in dem Maße, in dem aus der Politik der Konservierung der alten Klassenverhält-[340]nisse die Politik der Militarisierung, der Revanchevorbereitung der atomaren Aufrüstung des wiedererstandenen deutschen Imperialismus wurde, in dem auch die lange Konjunktur die Illusion ihrer Permanenz erzeugte, wurde diese Methode des Auffangens antikapitalistischer Stimmungen abgebaut als Hemmung der antikommunistischen Mobilisierung, als – wenn auch höchst eingeschränkter – Raum prinzipieller Vorbehalte gegenüber der gegebenen Eigentumsordnung Der Abschluß dieser Entwicklung ist die offizielle Anerkennung des Privateigentums und der „freien Wirtschaft" durch die SPD.

Die Sozialdemagogie des Regimes ist dadurch charakterisiert, daß in ihr die allgemeinen kapitalistischen Züge hervortreten – als allgemeine Bourgeoisideologie Dem Kosmopolitismus in bezug auf die äußeren Beziehungen entspricht die allgemeinere, daher zugleich direktere, nacktere Form der Apologetik der ökonomischen Verhältnisse. Diese Apologetik führt die traditionellen liberalen, reformistischen und klerikalen Konzeptionen der zwanziger und frühen dreißiger Jahre weiter – mit der Grundfunktion, den Klassenantagonismus zu tabuieren, in der Illusion die Harmonie zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, zwischen Arbeit und Kapital herzustellen, wobei die modernen Lebensbedingungen natürlich berücksichtigt werden. Dies geschieht auf verschiedenen, einander ergänzenden Wegen: so wird das einfache Verschwinden der Klassen behauptet, der Klassenfrieden als Partnerschaft gepredigt und zugleich als Verbandsbeziehung institutionalisiert, die „Betriebsgemeinschaft" ja „Betriebsfamilie" gefordert, mit klerikaler Argumentation als Leistungsgemeinschaft proklamiert, vor allem soziotechnisch manipuliert, so wird der „Wohlstand für alle" als Zustand oder nächstes Ziel, das „Eigentum für alle" als verlockende Perspektive verkündet oder auch die Belanglosigkeit der Eigentumsfrage in einer ihren sozialen Charakter versteckenden, modernen „Industriegesellschaft" und die vollzogene oder künftige Verwandlung des Kapitalismus in Volkskapitalismus u. a. behauptet.

Auf jeden Fall soll sich das Objekt finanzkapitalistischer Ausbeutung einmal als kleiner Bourgeois fühlen, als Teilhaber am großen Kuchen des Kapitals, soll sich zum anderen aber als Glied der Gemeinschaft – von der Betriebsgemeinschaft bis zur westlichen Welt als ganzer –, als verantwortlicher, sich eingliedernder Funktionsträger fühlen und verhalten. Dazu soll ihm der Gesamtmechanismus der betriebssoziologischen und bewußtseinsmanipulierenden Techniken verhelfen, wobei die Gehorsamsbeziehung sich auf den Produktionszusammenhang hier also auf die Verwendbarkeit und die Freiheit auf die Konsumtionssphäre vor allem beziehen. Die Herrschaft der Monopole erscheint als „soziale Marktwirtschaft" und „freier Wettbe-[341]werb" als allgemeingesellschaftliches Modell, während die Entwicklung des staatsmonopolistischen Kapitalismus und des darin sich entfaltenden Systems organisatorisch-ökonomischer Bindungen und Sicherungen – unter Berücksichtigung der Konjunktur und fortschreitenden Erhöhung der Arbeitsproduktivität – in der Illusion des „Wohlfahrtsstaates" reflektiert wird, wodurch das Ergebnis des Kampfes der Arbeiterklasse und des Druckes der aufsteigenden sozialistischen Welt als reife Leistung des Kapitalismus erscheint. Diese verschiedenen und dennoch eng miteinander verknüpften Ideologien sind von marxistischer Seite oft genug analysiert und kritisiert worden.

Für unseren Zusammenhang ist folgendes wichtig: Einmal hat diese Sozialdemagogie in all ihren Schattierungen ihre das Klassenbewußtsein zerstörende Wirkung ausgeübt – unter der Bedingung des

spontan wirksamen Verschleierungsmechanismus, der oben skizziert wurde. „Den herrschenden Kreisen der westdeutschen Großbourgeoisie ist es mit Unterstützung ausländischer Imperialisten gelungen, durch ihren großen ökonomischen Einfluß und begünstigt durch eine länger anhaltende Nachkriegskonjunktur, bestimmte Teile der Arbeiterklasse, des Kleinbürgertums und große Teile der Intelligenz und des Bürgertums in Westdeutschland ökonomisch und politisch an ihr System zu binden. Durch die wirtschaftliche Lage wurden bei bedeutenden Teilen der Arbeiterklasse und in den anderen Schichten der westdeutschen Bevölkerung Illusionen über den Charakter der Gesellschaftsordnung in Westdeutschland gefördert.“[73]

Zum anderen muß dennoch in bezug auf die Krise der bürgerlichen Ideologie von deren Vertiefung gesprochen werden. Die hitlerfaschistische Demagogie der Volksgemeinschaft vermittelte die Illusion einer wertgebenden Gemeinschaft. Die offizielle Sozialdemagogie aber vereinzelt: Ihre Gemeinschaftsbeschwörungen kommen wenig über die Behauptung angeblich gleicher Chancen eines reden, sein privates Geschäftsglück zu finden, hinaus. Sie vermögen kein positives Gemeinschaftsbewußtsein zu vermitteln. Ganz abgesehen davon, daß die Praxis des Klassenkampfes ihrerseits die Illusionen destruiert. Gerade die „linke“ Theorie in der katholischen Sozialbewegung versucht hier, durch offenes Aussprechen dessen, was Erhard verschweigt, über die christliche Bindung eine tiefere Gemeinschaftsbeziehung herzustellen, ohne jedoch im Prinzip den Rahmen der genannten ideologischen Schemata der Klassenversöhnung verlassen zu können: Sie mißt am Ideal die Wirklichkeit und muß das Fortbestehen der Klassengegensätze [342] feststellen. „Das Wort Klasse ... gehört mit zu den Begriffen, die für weite Kreise höchst anstößig geworden sind ... Diese Einstellung ist der sinnfällige Ausdruck dafür, daß rivalisierende Machtansprüche und gegensätzliche Interessenlagen zwischen gesellschaftlichen Großgruppen einfach nicht zur Kenntnis genommen und vorhandene gesellschaftliche Konflikte geleugnet werden, ohne daß man deren Ursachen aus der Welt schaffen könnte. Das Wunschdenken nach sozialer Harmonie und Eintracht überwuchert dabei die nüchterne Wahrnehmung sozialer Realitäten. Stattdessen möchte man die Tatsache der Auseinandersetzung zwischen den sozialen Klassen durch eine tendenziös forcierte Überbetonung der Formel ‚soziale Partnerschaft‘ überdecken.“[74]

Der Verfasser, Heinz Budde, ist kein prinzipieller Gegner sozialer Partnerschaft, im Gegenteil, im Sinne der katholischen Gemeinwohllehre und ihrer Forderungen der Versöhnung der Klassengegensätze tritt er für sie ein, aber er konfrontiert illusionäres Ideal und Wirklichkeit, erkennt als Funktionär der katholischen Arbeiterbewegung die Lüge der Zustandsverklärung, stellt fest, daß von Gleichberechtigung der Partner, also von Partnerschaft keine Rede sein kann, und bedauert dies, weil nach – allerdings erst in jüngster Vergangenheit modernisierter katholischer Soziallehre – „das Gesellschaftsordnungselement Arbeit ... ranghöher ist als das Gesellschaftsordnungselement Eigentum“[75]. Seine und die typische Variante der „linken“ katholischen Sozialdemagogie besteht darin, daß als Zukunftsforderung aufgestellt wird, was den neoliberalen und klerikalen Apologeten schon als Gegenwartserfüllung erscheint: Milderung der Klassengegensätze durch Eigentumspolitik, Mitbestimmungsrecht, allmähliche Demokratisierung der „Wirtschaftsgesellschaft“ im Sinne der leistungsgemeinschaftlichen Idee, Neuordnung des volkswirtschaftlichen Verteilungsprozesses usw.[76] –während in Wirklichkeit schon über den Mechanismus des staatsmonopolistischen Kapitalismus die Neuverteilung zugunsten der Monopole im Gange ist.

Mit der Versöhnungsprogrammatik im Sinne der klerikalen Soziallehre aber gibt Budde, der hier als typisches Beispiel dient, nur eine Variante dessen, was er vorher als „offiziöse Gesellschaftsdoktrin“ so scharf kritisierte, als er sich gegen jene „Einheitsmystik“ wandte, die in. Begriffen wie Partnerschaft, Betriebsgemeinschaft, Betriebsfamilie zum Ausdruck käme: „Diese sonderbare Einschätzung unserer sozialen Wirklichkeit manifestiert [343] sich bei näherem Hinsehen vielfach als eine ganz

[73] Grundriß der Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, in: „Einheit“, Sonderheft August 1962, S. 179.
[74] Heinz Budde, Das Bild des Arbeiters in der Gegenwart, in: Das Bild des Arbeiters in der katholischen Sozialbewegung, Köln 1960, S. 74 f.
[75] Ebenda, S. 76.
[76] Vgl. ebenda S. 88.

eigentümliche, hierzulande vorherrschende und aus Rücksicht der politischen Zweckmäßigkeit noch geflissentlich geforderte Mittelstandsmentalität und Mittelschichtenideologie. Für die Fachsoziologie gehören diese Bewußtseinsinhalte der unkritischen öffentlichen Meinung zwar in die Kategorie der sozialen Vorurteile, sie haben sich aber inzwischen derart verfestigt, daß sie weithin nur noch bei Strafe der öffentlichen Disqualifizierung angezweifelt und durchbrochen werden können.“[77]

Nun gibt es in Westdeutschland genügend theoretische Äußerungen wie praktische Handlungen von seiten der Arbeiterschaft, die trotz aller geistigen Unterdrückung und Manipulation die Einheitsmystik widerlegen. Wichtig ist für unseren Zusammenhang, daß dies auch in offizieller kirchlicher Literatur geschieht. Die Charakterisierung der „Mittelschichtenideologie“ trifft jedoch nur die äußere Form, sagt nichts über ihren Inhalt. Natürlich gibt es spontane Mittelschichtenideologie, jedoch deren Klassenfunktion und -inhalt resultiert aus dem sozialen Gesamtsystem – und das Spezifische imperialistischer Sozialdemagogie besteht wesentlich darin, das proletarische Klassenbewußtsein durch ein solches illusionäres „Mittelschichtenbewußtsein“ zu ersetzen, das in der Illusion der Freiheit seine Abhängigkeit verbirgt, in der Illusion der Vermittlung zwischen den Gegensätzen die wirkliche Macht der Monopole verharmlost, verschleiert, schließlich leugnet. Die Mittelstandsmentalität ist eben genau die Mentalität, welcher die Herrschaft des Finanzkapitals für die Objekte dieser Herrschaft bedarf.

Daß gerade Theoretiker der katholischen Sozialbewegung vor der Illusion einer realen „Entproletarisierung“ als Zustand warnen, offen abrücken vom Wunschdenken nach sozialer Harmonie, daß sie offen wie Paul Jostock[78] die vorhandene Gesellschaft als Klassengesellschaft bestimmen, spiegelt nicht eine reale Alternative zur oben genannten, sondern eine weiterschauende Taktik wider; welche nicht die Konjunktur vergötzt, sondern den Krisenzyklus berücksichtigt, daher sich auf das Auffangen und Umbiegen antikapitalistischer Stimmungen spezialisiert. Am Beginn der katholischen Arbeiterbewegung stand das Anliegen, die „Werte von Vaterlands-, Volks-, Staats- und Reichsbewußtsein und Hingabe an die Monarchie als selbstverständlichen Besitz für die Industriearbeiterschaft angesehen und gesichert“[79] [344] zu haben. Analog ist die gegenwärtige Orientierung auf den „Neuen Kapitalismus“ westlich-abendländischer Prägung unter voller Einbeziehung der Reformillusionen[80], aber zugleich mit dem Bewußtsein der Instabilität der durch die offizielle Sozialideologie der Bonner Parteien vermittelten ideologischen Bindungen, der Krisenbedrohtheit eines auf die individuelle Erfolgschance orientierten Pragmatismus.

Diese Linie, deren repräsentativstes Dokument die Enzyklika „Mater et magistra“ ist, ist die modernere der katholischen Sozialtheorie, die unter neuen Bedingungen die indirekte Apologetik mit Orientierung auf den illusionären Reformkapitalismus aufnimmt – im Gegensatz zur Linie reiner Zustandsvergötzung, die sich als ideologisches Managertum der gegebenen Machtverhältnisse gibt, z. B. gespiegelt in der These des Dominikaners Franz Martin Schmölz: „Das Problem der sozialen Frage ist weitgehend gelöst. Geblieben ist das Problem der Ideologie.“[81]

Die „Lösung“ des ideologischen Problems bei gegebener Lösung der sozialen Frage besteht in der Abschaffung von klerikaler Norm abweichender Welt- und Wertbilder einerseits, in der handfesten Zustandspreisung andererseits, in der Segnung des Geschäfts als Pendant der klerikalen Segnung der atomaren Aufrüstung. Ein plastisches Beispiel dafür führt die linkskatholische, demokratisch orientierte Zeitschrift „werkhefte“ an und beweist im Kommentar, mit welcher Klarheit es möglich ist, vom Boden der christlichen Weltanschauung aus den Monopolkapitalismus und seine Apologetik zu durchschauen, in dem für die irdischen Dinge die irdische Vernunft gebraucht wird: Daher sei das Beispiel mit dem Kommentar auszugsweise zitiert – eine Bischofsrede zur Eröffnung der Esso-Raffinerie in Ingolstadt:

---

[77] Ebenda, S. 67.
[78] vgl. Hans Paul Bahrdt, Walter Dircks u. a., Gibt es noch ein Proletariat?, Frankfurt a. M. 1962.
[79] Joseph Paulus, Das Bild des Arbeiters in der katholischen Sozialbewegung im Werden der Arbeiterverbände und die Sozialpolitik, in: Das Bild des Arbeiters in der katholischen Sozialbewegung, S. 24.
[80] Vgl. Wolfgang Heise, Mater et magistra – ein Dokument der allgemeinen Krise des Kapitalismus, in: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“, Heft 12/1962, S. 1475 ff.
[81] F. M. Schmölz, Ideologie und Ordnung in Mater et Magistra, in: „Die neue Ordnung“, Heft 2/1962, S. 95.

„‚In dieser einmaligen und bedeutungsvollen Stunde des Beginns erscheint es angebracht, ein wenig tiefer zu schauen, einen Blick hinter die Dinge und das vordergründige Geschehen zu tun ...‘

Die Esso nämlich ist nur die deutsche Tochtergesellschaft der Standard-Oil ... Es ist zweifellos für einen schlichten Benzinverbraucher sehr schwierig, einen Blick hinter das vordergründige Geschehen an der Zapfsäule seiner Tankstelle zu tun. Aber bekannt ist immerhin, daß die amerikanische Regierung schwerlich in der Lage ist, über Krieg oder Frieden, über ihre Politik im Nahen Osten oder in Venezuela, über [345] Rüstungsbeschränkungen oder Röhrenembargos zu entscheiden, ohne nicht vorher die Geschäftslage der Standard Oil zu Rate gezogen zu haben.

‚... einen Blick hinter die Dinge und das vordergründige Geschehen zu tun meta physin, zu versuchen, die metaphysische Wirklichkeit zu erfassen, den tieferen Sinngehalt zu erspüren, das Geschehen hier einzugliedern in die Gesamtwirklichkeit menschlichen Daseins. ... In sich und objektiv gesehen, ist es mehr als nur technischer Vollzug ... mehr als nur Befriedigung eines Bedarfes und gewinnbringendes wirtschaftliches Unternehmen ...‘

Sollte der Bischof tatsächlich etwas sagen wollen über die Zusammenhänge zwischen Erdölgeschäft und Politik?

‚... Leider ist es vielfach so geworden, daß wir in unserer Betrachtungsweise dem Teil verfallen, daß der Prozeß der Säkularisierung, der alle Lebensbereiche profaniert, auch die Bereiche der Wirtschaft, der Technik und der Arbeit ergriffen hat. So liegt kein Glanz mehr über ihnen ...‘

Hier irrt der Bischof. Nicht nur mein Tankwart hatte zu Weihnachten auf seinem Vordach einen Weihnachtsbaum installiert.

‚In Wirklichkeit aber ist es anders. Gottbezogen sind auch diese Bereiche. Was hier geschieht, ist die Erfüllung eines göttlichen Auftrags ... Was hier geschieht, ist aber noch mehr: nicht nur Erfüllung eines göttlichen Auftrags: sondern Fortführung von Gottes eigenem Wirken und Werk. Was hier geschehen ist und geschehen wird, es ist ein Nachsprechen, wenn auch nur ein stammelndes des schöpferischen Wortes: Es werde ...‘

Indertat, ‚ein Stammeln nur‘, Esso werde, ...

‚Fällt nicht ein Glanz von dieser tieferen Sicht der Wirklichkeit auf all das, was sich hier, wenn es nur vordergründig gesehen wird, sonst sehr nüchtern vollzieht? Es ist aber noch nicht die ganze Wirklichkeit, die es zu sehen gilt. Zu der Gottbezogenheit der menschlichen Arbeit tritt der Gedanke des Dienstes an der Gemeinschaft der Menschen. Gemeinschaftsverflochten ist alles, was hier geschieht, Dienst vieler an vielen ...‘

Leider war es mir zur Illustration dieses ‚Gedankens‘ nicht möglich, Zahlenmaterial über die Besitzverhältnisse der Standard Oil, den Börsenwert ihrer Aktien, die erzielten Gewinne, die Dividendenausschüttung usw. rechtzeitig zu beschaffen.

Jedoch, soviel ist klar geworden:

‚So bietet, ein wenig tiefer gesehen, die Wirklichkeit sich dar. Was aber ist, das soll auch sein: soll gesehen, bejaht und gewollt werden, soll aus [346] dem Ontisch-Objektiven ethisch-subjektive Wirklichkeit werden, hohes sittliches Handeln. Wer immer hier am Werke ist, möge sein Tun betrachten als eine hohe Berufung, als Teilnahme an der Erfüllung eines göttlichen Auftrages und als Fortführung von Gottes Wirken und Werk, darüber hinaus auch als Dienst an seinen Menschenbrüdern ...

So also bietet die Wirklichkeit sich dar, wenn sie, meta physin, verschleiert werden soll: ‚Was aber ist, das soll auch sein‘, auch die Esso, auch die Standard Oil. Sie sollen ‚gesehen, bejaht und gewollt werden‘. Denn sie haben die Konzession für die Ausbeutung der Ölfelder, der Bischof aber die für das Höhere ... Er reiht sich ein in die unübersehbare Schar kirchlicher Würdenträger, deren Wirken und Werk darin besteht, das Bestehende als das Bestehende zu bejahen und selbst noch auf die problematischsten kapitalistischen Verhältnisse einen Glanz göttlicher Zustimmung fallen zu lassen ...

> Nicht daß die Bürger, die Esso und der Staat die Kirche als Konzessionär für das Höhere betrachten, ist ein Skandal, sondern daß die Bischöfe freudestrahlend und festredentriefend der Erwartung der Bürger, der Esso und des Staates genüge tun, stimmt uns so heiter ...“[82]

Diese unter dem Karl-Kraus-Motto: „Kriege und Geschäftsbücher werden mit Gott geführt“ geübte Kritik von einem Katholiken an der Praxis der katholischen Kirche spricht für sich. Nur die Heiterkeit glauben wir dem Verfasser nicht.

Dies ist ein Beleg für das Spürbarwerden der Widersprüche zwischen Ideologie und Realität und der Widersprüche innerhalb der gesellschaftlichen materiellen Realität. Die offiziöse Wohlstandsideologie kann das Bewußtsein der Widersprüchlichkeit Vorläufigkeit, Instabilität des gesellschaftlichen Zustands, selbst bei seinen Apologeten, nicht verdrängen, die Einsicht, daß die Sozialideologie des ‚Wohlstandsdenkens“ über die nur negative Funktion nicht hinauskommt, daß die Gemeinschaft und Gemeinsamkeit bloße äußerliche Phrase ohne innere Realität bleiben.

Richtiges und Falsches zum ehrlich gemeinten Bilde fügend, schreibt der Schriftsteller Martin Walser: „Die Wirtschaftsgesetze nach denen unsere Gesellschaft heute rotiert, wurden geschaffen, um der Tüchtigkeit einer Minderheit möglichst großen Spielraum zu lassen. Daß von den zu erwartenden und auch geernteten Früchten ein Teil für fast alle anderen abfiele, gilt als Rechtfertigung dieses Wirtschaftsmodells Trotzdem ist es nicht gelungen, die Bevölkerung für diesen Staat zu interessieren. Mehr noch als die [347] Verführbarkeit der Massen durch sogenannten Wohlstand ist es die Angst vor dem Kommunismus, die diesen Staat zusammenhält. Der Angestellte und der Arbeiter werden heute nicht mehr in der Produktion ausgebeutet, die Zeit dieses naiven Kapitalismus ist vorbei. Heute werden sie als Konsumenten ausgebeutet. Durch raffiniert entwickelte Bedürfniserweckung werden sie zu Sklaven der oktroyierten Wünsche, die sie für die eigenen halten. Der Kommunismus ist der böse Feind, der ihnen alles wieder nehmen würde.“[83]

Die naiven Vorstellungen, daß Wirtschaftsgesetze willkürlich gemacht würden, daß „Ausbeutung“ in der Produktion das Modell des 19. Jahrhunderts trägt, seien dahingestellt, sie sind selbst Effekte der modernen Funktions- und Verschleierungsmechanismen. Charakteristisch ist die Feststellung, daß der Bourgeoispraktizismus, der ja durch die Wohlstands- und Marktwirtschaftsideologie bestätigt und gefordert wird, in inhaltlicher Hinsicht keine politische Gemeinschaftsbeziehung herzustellen vermag. Der Staat bleibt gleichgültig, wird gebilligt als Sicherungsgarantie eines Wohlstandes, der nicht sein Verdienst ist.

Der Widerspruch zwischen deklarierter offizieller und praktizierter Ideologie gewinnt besondere Zuspitzung im Verhältnis der klerikalen Ideologie mit ihrem Absolutheitsanspruch zu der modern kapitalistischen Praxis. Der Klerikalismus tritt in Erscheinung im Bonner Staat als klerikal-militaristischen Obrigkeitsstaat, in der führenden Staatspartei, der CDU/CSU als christlich firmierter Partei der Großbourgeoisie und in der ideologisch-politischen Machtstellung der christlichen Kirchen, besonders der katholischen Kirche, die größer ist als je in der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland. Klerikalismus – das ist die Methode der imperialistischen Bourgeoisie, ihre Macht über die Ausnutzung der kirchlichen Institutionen, Autorität und der in den Massen verbreiteten Anschauungen durchzusetzen, dies als Integrations- und Herrschaftsmittel in ideologisch-politischer wie organisatorischer Hinsicht zu gebrauchen.

Der Hitlerfaschismus hatte eine aus religiösen Traditionen genährte, aber unkirchliche Weltanschauung als Grundlage seiner Ideologie und Formen des Kirchenersatzes auszubilden versucht. Er konnte die Kirchen wohl be-, doch nicht verdrängen. Als nach seiner historischen Diskreditierung die große Bourgeoisie auf das Christentum als weltanschauliche Fahne der antikommunistischen Sammlung setzte, geschah dies, um einmal in den kirchlichen Anschauungen ein letztes weltanschauliches, gegen den Sozialismus aktivierbares Element zu finden, zum zweiten um durch Aufblähung [348] der weltanschaulichen die sozialen Fragen zu vertuschen und als Schuldigen an der deutschen Katastrophe nicht

[82] „werkhefte“, Februar 1964, S. 48 ff.
[83] „Ich lebe in der Bundesrepublik“, S. 112 f.

die Finanzoligarchie, sondern den Sündenfall der Unkirchlichkeit hinzustellen, um dadurch von vornherein den Kommunismus mit dem Hitlerfaschismus demagogisch gleichsetzen zu können und schließlich die eigenen Klasseninteressen hinter dem Ansehen der Kirche zu verstecken. Denn die traditionellen Kirchen hatten zwar den Hitlerfaschismus zunächst toleriert und im ganzen unterstützt, weil er Kommunismus und parlamentarische Demokratie auszurotten versprach. Sie waren jedoch, angesichts seines weltanschaulichen Totalitätsanspruchs, in Konflikt mit ihm geraten, segneten ihn aber, trotz der Prügel, die sie bezogen, als kirchlich-staatliche Institutionen, zumal die Gemeinsamkeit des Antikommunismus und Chauvinismus sie verband. Die zahlreichen opfermutigen Antifaschisten, die von christlichen Motiven bewegt wurden, hatten nicht das Antlitz der offiziellen Kirchen bestimmt, sosehr jene auch deren Tat nach dem Kriege als Institutionsleistung verbuchten.

Der Schein antifaschistischer Vergangenheit wie die Intaktheit kirchlicher Apparaturen empfahlen die klerikale Form ebenso wie der starke Zulauf der Kirchen unmittelbar nach 1945, wie schließlich ihre Tradition als Herrschaftsorganisationen der herrschenden Klasse. Sosehr innerhalb der Kirchen als Organisationen der Gläubigen verschiedene Klassenlinien gegeneinander stehen, so sehr sie auch als Kirchen sich von Staat und CDU unterscheiden, besondere Interessen und Funktionen haben: als ideologische Apparaturen wurden sie Bestandteile des Herrschaftssystems, trotz aller Differenzen untereinander.

Diese Politik ist im Grunde Fortsetzung jener zum Faschismus drängenden klerikalen politischen Linie, die 1933 vom Hitlerfaschismus überflügelt und deshalb abgebrochen wurde – sie zeichnet sich durch die Taktik der allmählichen Faschisierung und des „legalen“ Terrors aus. Modernisiert durch die „Errungenschaften“ staatsmonopolistischer Herrschaftstechnik, durch Abbau des faschistischen ständischen Ideals infolge der Niederlage des Hitlerfaschismus und durch die Orientierung auf den USA-Imperialismus wird sie weitergeführt.

Auf Grund seiner besseren Organisationsstruktur, festeren Massenbasis, ausgebildeten Kaderorganisation und jahrhundertealte Erfahrungen akkumulierenden Herrschaftsideologie konnte jetzt der Katholizismus dominierend werden gegenüber dem Protestantismus, zumal das Zahlenverhältnis zwischen den Gläubigen in Westdeutschland sich wesentlich zu seinen Gunsten verschoben hat (42% gegenüber dem gesamtdeutschen Verhältnis 37%). Gerade deshalb hatte die katholische Hierarchie ein unmittelbares Interesse an der Spaltung Deutschlands.

[349] Der katholische Herrschaftsapparat entspricht dank seiner supranationalen Organisation und Ideologie durchaus der imperialistischen Politik der „Integration Europas“, wie. diese seiner kosmopolitischen Grundkonzeption entspricht als Verwirklichung des „christlichen Abendlandes“. Sein vielschichtiges System von Massenorganisationen und seine entwickelte Technik der religiös-politischen Führung passen sich direkt in den Gesamtmechanismus der Machtausübung des modernen staatsmonopolistischen Kapitalismus ein als zusammenhängendes Funktionssystem im Gewirre der Bürokratien, Verbände, Parteien usw. Insgesamt entspricht diese Rolle des Klerikalismus durchaus der traditionellen Politik der katholischen Hierarchie in Deutschland, jeweils die Partei der reaktionärsten und mächtigsten Gruppen der herrschenden Klasse zu ergreifen.

Das Entscheidende an der klerikalen Demagogie ist, daß sie die Klassengegensätze im nationalen wie internationalen Verhältnis vertuscht und den Gegensatz von Christentum und Atheismus zum Hauptwiderspruch in der Welt deklariert. Von hier aus verteufelt sie den Kommunismus als atheistischen Aufstand wider Gott, dessen Niederschlagung jedes Mittel im Prinzip rechtfertigt.

Sie ersetzt die nationalsozialistische Demagogie der Volksgemeinschaft und des „Gemeinnutzes“ durch die Lehre vom „Gemeinwohl“ und von der harmonisch-gerechten Klassenzusammenarbeit, sanktioniert unbedingt das Privateigentum mittels des „Naturrechts“ als göttliche Stiftung und aus der menschlichen Personhaftigkeit fließendes, diese mitkonstituierendes „Recht Sie unterstützt die herrschende Methode der Ausschaltung der Volksmassen von jeder politischen Entscheidung unter dem Deckmantel der „Demokratie“ ebenso durch die erzwungene nachfaschistische Anerkennung einer „gemäßigten“ Demokratie wie durch grundsätzliche Bestreitung der Volkssouveränität und die Forderung unbedingter Staatsautorität. Sie fängt zugleich Kritik am Kapitalismus dadurch ab, daß sie Kritik an seinen „Auswüchsen“ übt, die sie im Sinne der genannten Demagogie zu überwinden fordert

und verspricht. Sie bietet für den Neokolonialismus Organisation und antikommunistische Ideologie an. Für die atomare Aufrüstung und Kriegsvorbereitung fungiert sie in der bedeutsamen Rolle, für das Sterben der Soldaten im Interesse des deutschen Imperialismus einen göttlichen „Sinn“ zu verkünden, antikommunistische Opfer- und Kreuzzugsbereitschaft zu erziehen. Die aktive Rolle katholischer und evangelischer Theologen bei der Propagierung der Aufrüstung Westdeutschlands bis hin zur sittlichen Rechtfertigung der atomaren Kriegführung als notwendig zur Verteidigung christlicher Werte hat dies genügend demonstriert. Zugleich vermag klerikale Apologetik mit dem Anspruch der weltüberlegenen Stimme des Frie-[350]dens aufzutreten, milde allgemeine Versöhnung zu predigen und im gleichen Atemzuge den atheistischen Kommunismus als Ursache von Not und Angst in der Welt zu diffamieren, den Frieden zu preisen und zugleich die Durchsetzung christlicher Lebensprinzipien als dessen Bedingung zu fordern, für friedliche Koexistenz einzutreten und zugleich zur Konterrevolution in den sozialistischen Ländern aufzufordern.

Die klerikale Ideologie ist von marxistischer Seite analysiert und kritisiert worden[84], sowohl hinsichtlich ihrer sozialen und politischen Konzeptionen als auch hinsichtlich der ihrer sich bedienenden Organisationen, politischen Mächte als auch der Praktiken des Klerikalismus. Die Ideologie des Klerikalismus wirkt dank ihrer relativen Traditionsfestigkeit, dank ihrer autoritativen Überzeugungsweise, ihrer Verankerung in den zahlreichen kirchlichen Organisationen, dank der Vieldeutigkeit ihrer Form und der Vielschichtigkeit ihrer gedanklichen Struktur als Mittel der Herstellung besonders schwer zu durchschauender ideologisch-politischer Bindungen an die Politik des deutschen Imperialismus, sie wirkt als Ideologie der sozialen und politischen Abwiegelung, der Verschleierung und Mystifikation der Gesellschaftsstruktur, der Lähmung des Klassenbewußtseins, der Zerstörung des Nationalbewußtseins. Sie wirkte und wirkt als offizielle Ideologie des deutschen Imperialismus, liefert die weltanschaulich-historischen Schlagworte für seine revanchistische Politik der „Integration Europas“, für die Norm der Staatsgesinnung und fungiert als Erziehungsmittel eines weltanschaulich fundierten, emotional fixierten antikommunistischen Fanatismus.

Und dennoch: sowohl in bezug auf ihr weltanschauliches Wesen als auch in bezug auf ihre Wirkungsmöglichkeit demonstriert sie die Krise der bürgerlichen Ideologie, demonstriert sie im Vergleich zum Hitlerfaschismus die Vertiefung dieser Krise: lebt sie doch von dessen Scheitern mit, als sein Erbe. Dieser Krisencharakter aber wird voll sichtbar erst im Gesamtzusammenhang des Widerspruchs von offizieller Citoyen- und praktizistischer Bourgeoisideologie im Prozeß der Destruktion der imperialistischen Ideologie.

Zunächst wird die klerikale Ideologie, wo sie nicht nur als Bekenntnis- und Prestigenorm durchgesetzt, sondern gesellschaftlich praktisch verbindlich werden sollte, von ihren Bekennern selbst auf den nüchternen Kern kapitalistischer Praxis reduziert. Wie der oben zitierte Bischof in der Er-[351]öffnung der Konzernfiliale Gottes Werk am Werden sah und das Bestehende segnete, so werden die christlichen Prinzipien in der Wirtschaftspolitik der CDU auf neoliberale „soziale Marktwirtschaft“ reduziert und diese als eine Wirtschaft der Machtentfaltung der Konzerne realisiert. Der Kirche wird höflich ihre Rolle als Instanz für das Höhere, für die heilige Gestalt praktischer Bedürfnisse und Werte zugesprochen: aber mehr nicht. So erklärte Staatssekretär Müller-Armack vor dem Evangelischen Arbeitskreis der CDU/CSU:

„Unverkennbar hat in der europäischen Entwicklung seit je die Konkretisierung der sozialen Verantwortung aus dem Glaubensansatz ihre eigentliche Tiefe gewonnen. Keine Sozialordnung vermag darauf zu verzichten, daß sie von einem Wertbewußtsein getragen wird, das die Voraussetzung auch der Verantwortung für den Mitmenschen ist. Der Marktmechanismus zehrt eher am Wertfundament ... So unersetzlich aber die Funktion der christlichen Besinnung auf unsere Aufgaben in der Gesellschaft ist, so notwendig erscheint es mir auf der anderen Seite zu sein, die relative Selbständigkeit der instrumentalen Ordnung, in die sie eingebettet ist, zu betonen. Die Gesellschaft, in der wir leben,

[84] Vgl. u. a. Heinz Mohrmann u. a., Katholische Soziallehre – Klerikaler Volksbetrug, Berlin 1960; Herbert Bertsch, CDU/CSU demaskiert, Berlin 1961; H. Mohrmann u. a., Mater et magistra – 70 Jahre klerikale Apologetik des Kapitals, Berlin 1962.

ist eine auch in dieser Hinsicht pluralistische Gesellschaft, in der Katholiken, Protestanten und säkularisierte Menschen zusammenleben ... Das organisatorische Problem einer freiheitlichen Gesamtordnung besteht aber darin, daß in ihr verschiedene Wertordnungen miteinander existieren müssen, ohne daß einer Gruppe der totale Anspruch auf die Repräsentation des Ganzen zuerkannt werden kann. Auch die christlichen Gruppen beziehen sich auf eine verschiedene Gruppen und Wertvorstellungen umfassende Gesellschaft ... Dieser pluralistischen Gesellschaft kann jedoch eine aus dem Gehalt eines spezifischen Glaubens deduzierte Ordnung schwerlich entsprechen."[85]

Mit diesen Worten weist Müller-Armack eine katholische Kritik des nominalistischen Glaubens an den marktwirtschaftlichen Mechanismus zurück. Aber er sagt hier viel mehr: er sagt aus, daß die unbedingte Autorität göttlicher Gebote ihre Grenze an wirtschaftlicher Praxis findet. Es ist auch nicht so, daß er Toleranz prinzipiell fordert, indem er Absolutheitsansprüche einer „Gruppe" zurückweist: Er fordert die Absolutheit der Werte, die der Konzeption der sozialen Marktwirtschaft zugrunde liegen als gemeinsame Werte einer „pluralistischen" Gesellschaft, die eben auf den Normen einer freien Bewegung des Kapitals beruht, auf der Freiheit des Eigentums und dem freien Verkauf der Arbeitskraft. Das sind auch die Kern-[352]werte, über die sich alle offiziellen Parteien von der CDU bis zur SPD des Godesberger Programms einig sind. Die Irrationalität dieser „Werte" ist Ausdruck der Norm spontanen Verhaltens, dessen Leitfaden der Profit ist. Armacks Auffassung der sozialen Marktwirtschaft als Integrationsformel einer gesellschaftlichen Strategie, „persönliche Freiheit, wirtschaftliche und gesellschaftliche Sicherung und Wachstum"[86] zu harmonisieren, spricht das aus, was im Interesse der stärksten Monopole vom modernen staatsmonopolistischen Kapitalismus praktiziert wird – und unter Konjunkturbedingungen soweit gelingt, daß die sozialen Antagonismen sich nicht explosiv zuspitzen. Aber der Zusammenhang, der innere Zusammenhang der gesellschaftlichen Bewegung bleibt tabuiert, folglich die Bewegung des Kapitals sanktioniert. Wenn der christlich-abendländisch argumentierende Siegfried Balke in „Vernunft in dieser Zeit" feststellt: „Die im Werden begriffene Industriegesellschaft hat zwar ihre materiellen Grundlagen weitgehend perfektioniert ... aber als Gesellschaftsform ist sie noch ein unbekanntes Wesen. Ihr fehlt der seelische Gehalt, die Bindung an Ordnungsvorstellungen, wie sie das gesellschaftspolitische Bewußtsein der christlichen Sozialordnung entwickelt hat"[87] und dann dekretiert: „Die Wissenschaft (welche? – *W. H.*) kommt jedenfalls zu dem Schluß, daß es logisch aussichtslos ist, Verteilungsprinzipien aus der Wirtschaft selbst zu gewinnen und damit eine Ordnung begründen zu wollen"[88], so umschreibt er als das entscheidende Tabu seiner Unternehmerideologie – und damit dessen, was Freiheit der sozialen Marktwirtschaft bedeutet: „Die Entscheidung für die Freiheit, die Selbstverantwortlichkeit und das Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen bedingt die Entscheidung für die freiheitlich ausgerichtete Wirtschaft."[89] Woraus dann die Schlußfolgerung gezogen wird: „Soziale Sicherheit als Rechtsanspruch ... ist der Verkauf der persönlichen Freiheit an den Staat."[90] So daß das Recht persönlicher Selbstbestimmung in seiner erhabenen Majestät in gleichem Maße für den Bankdirektor und seine Waschfrau gilt: jeder sehe, wo er bleibe. Die Entscheidung für diese Art Freiheit des Stärkeren ist der kapitalistische Grundwert dieser Marktwirtschaft.

Hier zeichnet sich eine spezifische Funktion des Klerikalismus ab: Von seiner sozialen Auffangposition abgesehen, dient er der religiösen Weihe des Bestehenden, leistet die Verwandlung seiner materiellen Objektivität in den subjektiven Wert und dessen metaphysische Begründung. Doch in [353] eben diesem Mechanismus, der zugleich die ideologische Notwendigkeit solcher Weihe zeigt, wenn nicht der zoologische Egoismus als offener Zynismus sich demonstrieren will, doch in eben diesem Mechanismus wird die religiöse Vorstellung zur bewußten Illusion und – in massenhafter Praktizierung – destruiert.

---

[85] Alfred Müller-Armack, Das gesellschaftspolitische Leitbild der sozialen Marktwirtschaft, in: „Evangelische Verantwortung", Heft 12/1962, Beilage, S. 5.
[86] Ebenda.
[87] Siegfried Balke, Vernunft in dieser Zeit, Düsseldorf–Wien 1962, S. 31.
[88] Ebenda, S. 38.
[89] Ebenda, S. 26.
[90] Ebenda, S. 38.

Diese Demontage wird durch die herrschende Klasse unvermeidlich selbst vollzogen.

Die Ideologie des Bonner Regimes birgt, mit dem vorgenannten, auch insofern in sich selbst Zersetzungselemente, als sie auf der einen Seite unter der Devise der Verteidigung von Freiheit und Demokratie vorgetragen wird, auf der anderen Seite beide aber notwendig zu liquidieren fordern muß um der Militarisierung willen, welche beide für den normalen Untertan aufhebt und zerstört. Demokratie kann die Finanzoligarchie nur gebrauchen, wenn sie nicht Demokratie ist, wenn sie die politische Massenaktivität im eigenen Interesse auf dem Wege bestenfalls der Scheinaktivität ausschließt. Die Militarisierung aber erfordert wachsenden erzwungenen Konformismus, Gehorsam, bindende und unangefochtene Autorität, damit fortschreitende faschistische Unterdrückung wirklicher Volksbestrebungen. So wird im Namen der Demokratie als „freiheitlicher Ordnung" demokratische Massenbetätigung als Einschränkung der Freiheit unterdrückt, das System des legalen Terrors entwickelt, auf diese Weise im Namen der Demokratie diese selbst zerstört: schon die Ablehnung der „plebiszitären" zugunsten der „repräsentativen" Demokratie macht das deutlich.

Das hat aber erhebliche ideologische Konsequenzen. Je mehr die Militarisierung durchgesetzt wird, desto mehr wird die offizielle Ideologie entwertet. Die Militarisierung reaktiviert notwendig die historisch blamierten und widerlegten Traditionen. Die gegenseitige Relativierung von Scheinantifaschismus und Faschismus führt aber keineswegs zur „Entideologisierung", sondern zum Zynismus. Die Verteidigung des Abendlandes wird für das Verteidigungsinstrument Mensch zum Job. Diese Abkühlung und Technisierung aber beraubt die politisch-moralischen Motive der Kraft zur eigenen Aktivität, zum wirklichen Einsatz. Der innere Widerspruch der Mobilisierungsideologie zwischen amerikanischem Job und katholischer Segnung ist – angesichts der gegenwärtigen Kriegsmittel – zwar äußerst gefährlich, sie entbehrt jedoch der wirklich mobilisierenden Kraft. Ist ein derartiger Widerspruch jeder imperialistischen Kriegsideologie immanent, so wird er unter den gegenwärtigen Bedingungen auf die Spitze getrieben.

Die Ideologie des Bonner Regimes spiegelt nicht nur eine wachsende Manövrierunfähigkeit, den Zwang zur Tarnung und zum gleichzeitigen Zer-[354]reißen dieser Tarnung wider, nicht nur die ideologische Krise in der Unfähigkeit, eine einheitlich umfassende Leitidee positiven Inhalts zu entwickeln, zeigt nicht nur die objektive Perspektivlosigkeit an der Unfähigkeit, zu einem mobilisierenden realistischen Zukunftsideal zu kommen, an dessen Ersatz durch theologische Ersatzkonstruktionen. Sie ist Ausdruck einer objektiv letzten Position. Auf keinen Fall kann der deutsche Imperialismus die ihm immanente Expansionstendenz, die Tendenz zum Kriege auf dem Wege der Revanche, der Eroberung der DDR, des Angriffs gegen die Sowjetunion erfolgreich verwirklichen, eben jene Tendenz, die seine Ideologie bestimmt und ausdrückt.

Diese Ideologie der Atomkriegsmobilisierung steht im absoluten und unversöhnlichen Widerspruch zu den Lebensinteressen der Volksmassen, denen sie suggeriert wird. Sie muß diesen Widerspruch verdecken. Sie suggeriert die Permanenz des zweiten Weltkrieges und muß sich zugleich vom Hitlerfaschismus distanzieren, muß aber im Maße der Remilitarisierung dessen Tradition aktivieren. Im Namen der Freiheit und Demokratie distanzierte sie sich vom Hitlerfaschismus, um im Namen der Verteidigung beider ihre Liquidierung zu begründen, ohne wiederum offen von diesen als Militarisierungshemmungen abzurücken. Mit liberalen Argumenten muß sie den Lebensstandard und die Konjunktur vergötzen, um mit militaristisch-klerikalen Argumenten Opfer zu fordern, liberal die Freiheit der Individuen preisen und klerikal-militaristisch deren Unterordnung unter die Kreuzzugsvorbereitung fordern. Sie muß im Namen des nationalen Interesses die Preisgabe seiner Souveränität,, im Namen der Tradition der Niederlagen des deutschen Militarismus die künftigen Siegesaussichten vertreten, im Namen der Rettung Europas Deutschlands Verwandlung in eine Atomwüste ethisch begründen. Der deutsche Imperialismus kann nicht mehr das bequeme Einparteiensystem Hitlers anwenden, es ist zu diskreditiert, er muß alle bürgerlichen Parteien in das Bett der CDU zwingen und die Buntheit der Ideologie auf den Leisten des antikommunistischen Konformismus spannen, in diesem Rahmen aber wiederum, um eben möglichst breit zu mobilisieren, allen Ideologien und Traditionen, vom Monarchismus bis zur SS-Tradition, Raum geben, muß rehabilitieren, was er zugleich verdammt – und im ganzen alle solche Ideen ausschließen, aus denen auch nur ein demokratischer

Vorbehalt gegen die Herrschaft der Monopole und die Politik der Kriegsvorbereitung erwachsen kann.

Sosehr auch der Klerikalismus gegenwärtig offiziell dominiert, er bleibt in bezug auf seine Wirksamkeit beschränkt, zumal der Grundwiderspruch, der die Klassen in Deutschland trennt, auch die kirchlichen Gemeinden spaltet.

[355] Zugleich ist dieser Klerikalismus ebenfalls Symptom der „letzten Position". Daß die Bourgeoisie gezwungen ist, an die christlichen Vorstellungen anzuknüpfen, um eine weltanschauliche Motivierung gegen den Kommunismus zu entwickeln, also anzuknüpfen an diejenigen Anschauungen, gegen die sie einst gekämpft, und daß sie diese zur offiziell-staatlichen Ideologie mit befördert, zeigt, daß die eigenen Weltanschauungsideen verbraucht sind, daß sie nicht mehr direkt für den Kapitalismus zu begeistern, auch keine begeisternden irdischen Ziele zu geben vermag: Anknüpfungspunkte sind die reaktionärst-mythologischen Restbestände eines durch die kapitalistische Praxis ebenso destruierten wie bewahrten kirchlichen Aberglaubens.

Aber auch der Konformismus in bezug auf die Anerkennung der Religion vermag keine einheitliche Ideologie zu schaffen, sowenig er die kirchliche religiöse Zersplitterung aufheben kann, sowenig er darüber hinaus dem wachsenden Indifferentismus, der Gleichgültigkeit der Massen gegenüber kirchlichen Lehrgehalten und Kultformen wirksam entgegenzutreten in der Lage ist.

Das Bonner Regime ist daher auf die schleichende, bürokratisch-institutionelle Faschisierung angewiesen, auf die Methode des schrittweisen Übergangs vom klerikal bestimmten Obrigkeitsstaat zur klerikal-militaristischen Diktatur, auf die schrittweise „legale" Vorbereitung der Militärdiktatur, auf die stufenweise „Gewöhnung" der Bevölkerung an die Kriegsvorbereitungen – insgesamt zeichnet sich das Bestreben ab, den Mangel an aktiver Handlungsbereitschaft durch organisatorische Bindung, legalen Zwang und finanzielle Korruption zu ersetzen.

Die gegenwärtige Mobilisierungsideologie hat die Enttäuschung über die vorhergehenden Mobilisierungs- und Abwiegelungsideologien zur Voraussetzung. Sie gewinnt die Gestalt eines Synkretismus abgebrauchter Traditionen. Dieser Synkretismus wird innerhalb des antikommunistischen Konformismus in politisch-sozialer Beziehung und eines antiatheistischen, mehr oder weniger idealistisch-religiösen Konformismus in weltanschaulicher Beziehung entwickelt. Die Vielfalt der jeweils besonderen Traditionen in ihrem Neben-, Gegen- und Ineinander bleibt wesentlich dem ideologischen Markt überlassen, wobei innerhalb dieses Marktes mit dem Gewicht der kirchlichen oder schulischen Autorität, mit der Raffinesse moderner Marktwerbung und Technik der öffentlichen Meinungsbildung die jeweils opportunen Leitideen – entsprechend dem allgemeinen ideologischen Schema – durchgesetzt werden. Dabei wirkt insgesamt der Konformismus zugleich in Richtung auf eine Annäherung der verschiedenen Traditionsrichtungen, eine teilweise Durchdringung liberaler, reformistischer, klerikaler und hitlerfaschistischer Traditionslinien.

[356] Der Unterschied zwischen der hitlerfaschistischen und der klerikal-militaristischen Mobilisierungsideologie zeigt zweifellos eine Vertiefung der Krise der bürgerlichen Ideologie, die auch nicht durch den Fortschritt in der Technik der Manipulation aufgehoben wird. Dies wirkt sich im wachsenden Widerspruch zwischen der offiziellen Ideologie und Sonntagsgesinnung und dem praktizistischen Alltagsbewußtsein aus.

So schreibt der westdeutsche Soziologe Ralph Dahrendorf: „Betrachtet man die Normen und das tatsächliche Verhalten der Menschen in der heutigen Bundesrepublik, so ist es erstaunlich, wie beide nahezu jedes Stereotyp des Deutschen, das die Literatur kennt, widerlegen. Noch heute orientieren sich viele Menschen in anderen Ländern an den geläufigen Zügen des vorgeblichen deutschen Nationalcharakters: Fleiß, Gründlichkeit, Unterwürfigkeit, Liebe zum Militär, Disziplin, Hang zur Romantik usw. Indessen ist aber die deutsche Gesellschaft tatsächlich von ganz anderen Werten beherrscht: persönliches Erfolgsstreben, Freizeitorientierung Konsumorientierung, Individualismus, betonte Ablehnung aller militärischen Disziplin, Sachlichkeit, ‚Materialismus' sind die sichtbarsten Züge des Sozialverhaltens heute. Es gibt keine sammelnde Idee, die ‚das Ganze' der Gesellschaft

etwa vor das Wohl des Einzelnen stellte; vielmehr steht der Einzelne und sein persönliches Glück im Vordergrund der sozialen Wertskala der westdeutschen Gegenwart.“[91] Und mehrfach weist Dahrendorf – keineswegs ablehnend – auf den „Materialismus der dominanten Werte“, auf die „materialistische Orientierung der Menschen“ hin.

Das verhältnismäßig grobe Bild, das Dahrendorf entwirft, spiegelt den normalen bürgerlichen Alltagspraktizismus und die aus diesem erwachsenden Normen – nach dem Verschleiß der ständisch-bürgerlichen Normen –, es spiegelt den Werthaushalt des „bourgeois“, des den kapitalistischen Verhältnissen voll angepaßten „privaten“ Menschen.

Die Konfrontierung mit dem traditionellen „Stereotyp des Deutschen“ dürfte recht unglücklich sein, denn der eigentliche Gegensatz zum praktischen „privaten“ Verhalten liegt im Citoyen-Ideal – sehen wir hier ab von der Fragwürdigkeit solcher Modelle des Nationalcharakters. Es handelt sich auch nicht so sehr um eine neue Erscheinung, sondern eben um das normale Bourgeoisverhalten unter Konjunkturbedingungen, variiert entsprechend dem Stand der Produktivität der Arbeit, dem Grade ihrer Entfremdung, unter Berücksichtigung des Resultats der Entpolitisierungstendenz, die aus dem staatsmonopolistischen Kapitalismus erwächst. Analoge Beschreibungen lassen sich aus der gesamten Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft [357] beibringen, meist werden die Maßstäbe jenen traditionellen Wertskalen entnommen, die der Kapitalismus zerbrach und zerstörte. Analoge Bestimmungen liefern die kirchlichen Klagen über praktischen Materialismus, kirchliche Soziologien, die mit Besorgnis den Rückgang des praktizierenden Christentums feststellen. „Die innere Diasporasituation ist heute überall spürbar; die Steppe der Areligiosität- und praktischen Gottlosigkeit dringt vor. Die morschen Mauern eines äußeren Bekenntnisglaubens brechen zusammen“, so lautet es im Leitzitat der Herderkorrespondenz vom Dezember 1962.[92] Die Klagen über wachsende religiöse Gleichgültigkeit, über den Materialismus, die Einflußlosigkeit des Klerus und die Ohnmacht der kirchlichen Mission reißen nicht ab, und auch die Anpassungsbemühungen des vatikanischen Konzils können die Ursachen der Glaubenslosigkeit nicht beseitigen. Nun umschließt Dahrendorfs Bild wohl die praktisch anerkannten Werte und Prestigenormen, aber nicht den Grad ihrer Verwirklichung, nicht die Glücksbilanz, nicht das Humanitäts- und Kulturniveau, nicht die Angst um Kraft, Bedingungen und Möglichkeiten ihrer Verwirklichung, nicht die Qualität des Genusses jenseits der entfremdeten Arbeit. Es schließt auch aus, was an tatsächlicher Weltanschauung im hektischen Praktizismus bewußt gewahrt wird. Der Materialismus, von dem hier gesprochen wird, hat mit dem philosophischen Materialismus nichts gemein, er entstammt – seiner Bezeichnung nach – der schon von Engels verhöhnten Spießervorstellung vom Materialismus. Er fungiert hier als bloße Bezeichnung eines auf die unmittelbar handgreiflichen materiellen Werte als vom isolierten Individuum zu konsumierende Güter orientierten praktischen Verhaltens, dem der gesellschaftliche Zusammenhang Mittel der individuellen Existenz, dem die Gesellschaft gleichsam natürliche Umwelt seiner Anpassung ist und dessen Arbeit wie Genuß den gleichen Stempel der Entfremdung tragen.

Der Zusammenhang von Praktizismus und Weltanschauung, Alltags-, Erbauungs- und Mobilisierungsideologie wurde schon dargelegt. Die Praxis, die Dahrendorf beschreibt, behilft sich mit der von Schelsky gezeichneten ramponierten Hintergrundsideologie des abendländischen Minimums. Sie hat zugleich als offiziellen Gegenpol, als heilige Gestalt und Weihe jene Ideologien, die entweder offen klerikal sind oder auf unbegründete, als Glaubensentscheidungen hingenommene Grundwerte, wie das Godesberger Programm der SPD, sich berufen. Soweit sie theoretischen Ausdruck findet, ist ihr idealistischer erkenntnistheoretischer Charakter eindeutig, damit jene [358] eigentümliche Verkehrung als Norm des Begreifens jener Zusammenhänge gesetzt, in denen der Praktizismus betrieben wird.

Doch hier ergibt sich ein erheblicher Widerspruch zwischen diesen tatsächlichen Verhaltensnormen, Wertungen, zwischen der Zielsetzung, daß der Einzelne, sein Glück, sein Erfolg, sein Konsum im Vordergrund stehen, und der offiziellen Mobilisierungsideologie, die ja – in bezug auf die Bundeswehr

[91] Ralph Dahrendorf, Gesellschaft und Freiheit, München o. J, S. 315.
[92] Vgl. Harry Schmelzer/Helmut Schwarz, Die Krise des Katholizismus und die klerikale Soziologie und Statistik, in: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“, Heft 12/1962, S. 1508 ff.

mindestens – Opferbereitschaft vermitteln soll. Um so mehr gilt dies, als der oben skizzierte Destruktionsprozeß zugleich die Wirksamkeit der zur Aktivität, zum Opfer, zum „Einsatz“ mobilisierenden Ideen in starkem Maße abgebaut hat. Das hat einmal die zunehmende weltanschauliche Verwaschenheit des offiziellen Ideologie des Regimes zur Folge, zum anderen aber Verstärkung der weltanschaulichen Manipulierungsbestrebungen antikommunistischer Erziehung. „Auch hier bedarf es des Mutes, die emotionalen Kräfte anzusprechen, die unsere vom Materialismus überwucherte Zeit so gern mit einem mitleidigen Lächeln abtut. Wir dürfen wohl nicht ohne Grund bezweifeln, ob wirklich die rationalen Elemente als dominierender Impuls auf die Entwicklung der Menschheitsgeschichte eingewirkt haben“, schreibt ein Gerhard Baumann und fordert, daß „wir das dynamische Ideengut unserer Existenzgrundlagen revitalisieren. Es heißt hier bewußt: revitalisieren, denn Tatsache ist doch, daß das abendländische Geistesgut weitgehend in einem intellektuellen Ghetto stecken bleibt ...“[93] Offener noch schreibt der klerikalfaschistische Ideologe Winfried Martini: „... daß die Freiheit offensichtlich in weiten Teilen des Volkes kein Motiv der Verteidigung abgibt.“[94] Auch die Demokratie ist „abendländische“ Verteidigungsparole. Hierzu meint Martini: „Die Demokratie vermag Wehrimpulse offenbar nur dort zu erteilen, wo sie als irrationaler Mythos noch wirksam ist ... Nichts ist dagegen einzuwenden, daß wir uns bemühen, die Demokratie zu jenem irrationalen Mythos zu machen (!), der allein die Gemütskräfte der Bürger zu finden vermag ... Wir sollten uns ernstlich fragen, ob uns diese Zeit zur Verfügung steht ... Der Nationalismus zerstört heute nicht mehr, aber er bindet auch nicht mehr: doch wir suchen vergeblich, was an seine Stelle getreten wäre.“[95]

Den Zynismus, mit dem die Notwendigkeit der Mythenfabrikation eingestanden wird, übertrifft Martini nur noch dadurch, daß er die Fremdenlegion als Musterbeispiel für die Bundeswehr hinstellt: weil sie sich selbst ein Mythos wäre, ein Verband reiner Kriegstechniker, der als mechanisierte [359] Mordelite beliebig verwendbar sei. Das ist der wirkliche Nihilismus, der hier – in der praktischen Diskussion – brutal deutlich wird.

Was Martini zynisch beschreibt und zu Militarisierungszwecken zu beheben versucht, wird ziemlich allgemein immer wieder als Ohnmacht der offiziell-klerikalen Ideologie beklagt: „Welches Verständnis von Freiheit vollzieht eigentlich der Westen? In der großen Politik ist Freiheit ganz offensichtlich und allen gegenteiligen Versicherungen zum Trotz nur ein wenig ehrliches Symptom für das Recht des Stärkeren. Und Freiheit im persönlichen Bereich? Ist sie hier etwas anderes als die Freiheit, sich einen bestimmten Lebensstandard leisten zu können? Gehört die Freiheit nicht mit Eisschrank und Fernsehgerät zu den Gebrauchsgütern des westlichen Komforts, die man braucht, verbraucht und eben auch verschleißt? Wir sind Konsumenten von Freiheit geworden. Produzieren wir sie eigentlich noch in unserem Leben? Haben wir noch eine Nachschubquelle?“[96]

Dies klagt der Theologe Helmut Thielecke – mit dem Ziele, in der „Freiheit“ eine antikommunistische Fanfare zu finden. Seine Konzeption der Freiheit als Bindung an Gott braucht in diesem Zusammenhang nicht zu interessieren. Die Phantastik wird bemüht als Alternative der kapitalistischen Praxis, zu deren antikommunistischem Schutz. Und eben diese Praxis demontiert ihre Weihe. Ein Eingeständnis, das in seiner brutalen Naivität mehr verrät, als beabsichtigt, und die bloße Zustandsvergötzung übrigläßt, liefert Alexander von Rüstow: „Für unsere Zwecke der heutigen Situation genügt als Definition der Freiheit vollkommen: Freiheit ist das, was die jenseits des Eisernen Vorhangs nicht haben und was wir diesseits des Eisernen Vorhangs, bei allen Unvollkommenheiten im Einzelnen, haben. Das genügt für unsere Zwecke. Wir wissen alle sehr genau, was damit gemeint ist.“[97]

Hier wird Freiheit zur Leerform bloß subjektiven Meinens einerseits, zur Bezeichnung westlichen Habens auf der anderen. Für unseren Zusammenhang ist wichtig: Die bloße Vergötzung dessen, was man hat, zeigt die reale Grundlage dessen, was Thielecke in seiner theologischen Formel als

[93] „Wehrkunde“, Heft 4/1958, S. 189.
[94] Ebenda, Heft 12/1958, S. 655.
[95] Ebenda.
[96] Wo stehen wir heute?, hrsg. v. Hans Walter Bähr, Gütersloh 1960, S. 64.
[97] „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ v. 29.1.1960, S. 9.

phantastische Bindung an Gott als fremde unerkannte Macht fordert – die in Wirklichkeit die Macht reflektiert, die im Haben die fremden gesellschaftlichen Mächte ausüben. Die Herrschaft der fremden, mystifizierten gesellschaftlichen Macht des Kapitals – diese geschichtliche Unfreiheit – erscheint als die Freiheit des Kapitalsbesitzers und die Bindung an die phantastische Übermacht: das eine bedingt das andere, ist zugleich Lüge und [360] Wahrheit des anderen. Dem klerikalen Universalanspruch entspricht die Konzeption Rüstows, der Freiheit als militante Pflicht bestimmt, sie in der DDR, in der Sowjetunion, in der Welt durchzusetzen. In der Allgemeinheit der begrifflichen Formulierung steckt schon, aktualisiert durch die programmatische Anwendung, die Klassenaggressivität:

Rüstows Formulierung ist durch die nackte Offenheit ihrer Zustandsapologetik typisch. Dies illustriert die häufige Behauptung, daß das gegenwärtige Zeitalter ein nachideologisches sei und die großen Ideologien sich überlebt hätten. Das besagt jedoch nur, daß die Ideen, die imperialistischer Mobilisierung dienen, den Rang bewußter Illusionen erreicht haben. Angesichts des Aufstiegs der sozialistischen Welt und der Realisierung der Ideen des Sozialismus-Kommunismus verstärkt sich der Zwang, auf den Kalkül von Besitz und Macht zu rekurrieren: als der Wahrheit der heiligen Werte.

Gegenüber der hitlerfaschistischen Phase hat sich die Krise der bürgerlichen Ideologie in Deutschland vertieft, als Resultat der revolutionären Entwicklung in der Welt und in Deutschland und des Scheiterns der aggressiven Reaktionen des Imperialismus. Dies kommt in verschiedenen Momenten zum Ausdruck: Kennzeichnend ist zunächst schon die Tatsache des Rückgangs auf die klerikale Ideologie als vorbourgeoise Traditionsideologie phantastischen Charakters, ohne daß es gelingen kann, diese gesellschaftlich verbindlich zu machen. Die ideologische Anarchie bleibt unaufhebbar. Die Vertiefung der Krise kommt darin zum Ausdruck, daß wohl der Hitlerfaschismus noch versuchte, dem Kommunismus eine, wenn auch illusionäre, Gemeinschaftsutopie entgegenzusetzen. Jetzt gelingt es nur, dem Kommunismus eine in ihrer konkreten weltanschaulich-theoretischen Begründung auswechselbare Apologetik, die „Verteidigung“ westlichen Habens entgegenzustellen, keine umfassende, integrierende Idee, die eine positive und begeisternde gesellschaftliche Perspektive zu geben vermag. Vielmehr wird der Mangel einer solchen Idee und die unaufhebbare Partikularität und Unbrauchbarkeit des vorhandenen Angebots durchaus empfunden – als Reflex der ideologischen Desintegration. Die Einheit der ideologisch-politischen Integration wird wesentlich nur im Negativen, im Antikommunismus gefunden, dessen reale Alternative der kapitalistische Praktizismus ist. Dem entspricht die Dominanz eines egoistischen Individualismus, dem die Gemeinschaftsbeziehung äußerliches Mittel der Existenz und konventionelle Phrase, Mittel des Gesinnungsprestiges ist. Der Dünne der Citoyenideologie entspricht die Massivität des zynischen Praktizismus, der Widerspruch von Privat und Öffentlich wird krasser. Die Gleichgültigkeit ideologischen Fra-[361]gen gegenüber nimmt zu. Der Widerspruch zwischen offiziellen Werten und Sonntagspredigt auf der einen, alltäglicher Praxis und Realität auf der anderen Seite war nie größer, er wird in der subjektiven Gesinnung reproduziert.

Die aus allem resultierende Dominanz des privaten Praktizismus fungiert als Bindung an das bestehende Regime, solange es als Sicherung der Konjunktur erscheint, solange die Konjunktur dauert und besondere Belastungen fehlen, die Horizontlosigkeit sich konventionell überdecken kann. Im Krisenfalle würden die Widersprüche offenkundig, die ideologische Anarchie aus der unruhig gespürten Latenz hervortreten, die Tendenz zu gewaltsamen Lösungen und phantastischen Heilslehren aktiviert. Die Desintegration würde offenkundig werden.

Dies gilt, insofern wir allein die Voraussetzungen der bürgerlichen Ideologie berücksichtigen. Der Widerspruch zwischen ihr und der gesellschaftlichen Realität, sowohl der Realität der Verhältnisse, deren Überbau sie ist, als auch der Realität einer Weltbewegung, deren revolutionäre Praxis sie widerlegt, ist gewachsen. Dies manifestiert sich im Widerspruch zwischen der imperialistischen Demagogie und den Vorurteilen gegenüber der DDR und deren sozialistischer Realität. Der Aufstieg der sozialistischen Welt und damit das Offenkundigwerden des Antagonismus von imperialistischer Demagogie, deren massenhafter Rezeption als Vorurteil und blinde Bindung und der gesellschaftlichen Wahrheit hat einen Grad erreicht, daß dieser Antagonismus gespurt wird, daß selbst Marx als Erneuerungsmoment der bürgerlichen Ideologie zu nutzen versucht wird: was ein Spiel mit explosivem Sprengstoff ist. Jedenfalls: So stabil vordergründig die Macht der bürgerlichen Ideologie zu sein

scheint, ihrer inneren Substanz nach ist sie labiler denn je. Und hier erhebt sich jetzt eine Frage, die in unserem Zusammenhang nicht beantwortet, nur gestellt werden kann: die Frage nach den Gesetzmäßigkeiten der Erkenntnis der inneren gesellschaftlichen Zusammenhänge, der gesellschaftlichen Wahrheit als massenhaftem Prozeß. Nachdem hier – wenn auch nur skizzenhafterweise – die Logik der Verschleierung behandelt wurde, drängt sich die Frage nach der Logik des Zerreißens dieser Verschleierung auf, des Begreifens der objektiven geschichtlichen Zusammenhänge, des Erkennens der eigenen geschichtlichen Bedürfnisse und Kräfte für die deutsche Arbeiterklasse und das deutsche Volk, soweit sie noch unter der Herrschaft des Imperialismus. Denn aus sich erzeugt die Krise der Ideologie keine positive Erkenntnis. Sie erleichtert höchstens, die geistige Knechtschaft abzuschütteln. Automatisch erwächst keine Erkenntnis. Sie muß bewußt errungen und verbreitet werden. Die erkenntnistheoretische Problemstellung ist zugleich eine Frage der politischen Praxis.

[363]

KAPITEL VI
Zur Krise der bürgerlichen Philosophie

1. Über das Verhältnis zwischen „Weltanschauungsphilosophie“ und Positivismus

Im Gefolge Nietzsches steht Martin Heidegger, der in vielerlei Beziehung repräsentativ für die deutsche bürgerliche Philosophie ist. In den Jahren der großen Krise war er ein Modephilosoph des Existentialismus, der die Angst- und Verlorenheitsgefühle jener, die unter die Mühlen des Kapitalismus geraten waren, ohne zu begreifen, woher und wohin, philosophisch formulierte, mystagogisch zur Norm menschlicher Existenz schlechthin erhob und dem blinden Aktionsdrang dieses krisengeschüttelten Bürgertums und seiner Intelligenz in der Formel leerer „Entschlossenheit“ eine esoterische, massenverachtende Parole gab, in die jeder reaktionäre, doch weder ein demokratischer noch gar ein sozialistischer Inhalt eingehen konnte. Er wurde ein Philosoph des Hitlerfaschismus. Seine Aufrufe und Reden voll des überschwenglichen Chauvinismus, pathetischer Inbrunst des Bekennens zum deutschen „Aufbruch“, voll auch eines verbohrten Provinzialismus verraten, welchen Inhalt die „Existenz“ jetzt gefunden, zeigen die direkte und positive Verbindung seines Denkens mit dem, was demagogisch als Volksbewegung sich gab und eine terroristische Diktatur der brutalen Kräfte des Monopolkapitalismus war.[1] Heidegger teilte nicht nur ihre Illusionen. Er teilte ihre klassenmäßige Parteinahme. Er blieb auf der Linie seines Denkens und seiner Haltung, als das Reich, für das er eingestanden in Blut und Feuer vergangen war, und die Wiedererrichtung des deutschen Imperialismus fand ihn als Festredner für Belange der mystizistischen Vertiefung des offiziell Gängigen.

[364] Heidegger begann als subjektiver Idealist und kam über eine von ihm selbst nur mühsam verschleierte Wandlung zum religiösen objektiven Idealismus. Der Denker der einsamen Existenz wurde zum Propheten des ankommenden „Seins“, der Sprecher religiöser Verlorenheit zum nach religiöser Bindung Sehnsüchtigen.

1946 schrieb er in seinem vieldiskutierten Brief „Über den Humanismus“: „Kann sich das Denken noch fernerhin dessen entschlagen, das Sein zu denken, nachdem dieses in langer Vergessenheit verborgen gelegen und zugleich im jetzigen Weltaugenblick sich durch die Erschütterung alles Seienden ankündigt?“[2] Das Weltalter aber sei ausgezeichnet durch die „Verschlossenheit der Dimension des Heilen. Vielleicht ist dies das einzige Unheil.“[3] Dies Denken, das Heil und Unheil bedenkt, wird näher bestimmt: „Das Denken ist auf das Sein als das Ankommende bezogen. Das Denken ist als Denken in die Ankunft des Seins, in das Sein als die Ankunft gebunden. Das Denken hat sich dem Sein schon zugeschickt. Das Sein *ist* also das Geschick des Denkens.“[4] Denn: „Das Denken bringt nämlich mit seinem Sagen nur das unausgesprochene Wort des Seins zur Sprache ... Das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache. Es ist stets unterwegs zu ihr.“[5]

Es genügt nicht, Heideggers skurriles Verbaldenken zu parodieren, den Weg seines „Sagens“ zur Pseudopoesie, wofür die folgende „Sage“, die wie ein Spiel in der Maske altgermanischer Zaubersprüche wirkt, typisch ist: „Sein erst gewährt dem Heilen Aufgang in Huld und Andrang zu Unheil dem Grimm.“[6] Ernster ist, daß dieses In-Zungen-Sprechen als Seinsgeschehen interpretiert wird. Es geht um Wesentlicheres, als von jenem Spottwort von der metaphysischen Heimatdichtung aus des Schwarzwalds Tiefen getroffen wird – trotz des unverkennbaren bäurisch-verbohrten Provinzialismus.

Nein, wichtig ist vor allem, daß hier ein Denken zu seinem Ende kommt und als Denken jenseits wissenschaftlich-rationaler Vernunft, ausdrücklich gegen diese gerichtet, zum Andenken und zur

[1] Vgl. Paul Hühnerfeld, In Sachen Heidegger, Hamburg, 1959, bes. Kapitel „Wissensdienst für Hitler“; G. Schneeberger, Ergänzung zu einer Heidegger-Bibliographie,. Bern 1960, Nachlese zu Heidegger, Bern 1962; Georg Mende, Studien über die Existenzphilosophie, Berlin 1956; W. R. Beyer, Heideggers Katholizität, in: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“, H. 2, 3/1964.
[2] Martin Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt a. M. 1947, S. 38.
[3] Ebenda, S. 37.
[4] Ebenda, S. 46.
[5] Ebenda, S. 45.
[6] Ebenda, S. 44.

Andacht gelangt. Dies Denken führte – keineswegs zufällig, sondern mit innerer Konsequenz – zu diesem Raunen von der Ankunft des Seins, diesem mythologisch-poetisierenden „Sagen", zu dieser Haltung des Harrens auf das „Diktat des Seins", wodurch in Wirklichkeit nur zufälligen Bewußtseinsinhalten die Würde der Offenbarung verliehen werden kann. Es ist kein Zufall, daß diese Prophetie des Seins verbunden ist mit der Weiterführung des Gedankens von Nietz-[365]sche, daß jetzt der große Kampf um die Erdherrschaft anhebe, in dem das „Sein" sich auseinandersetze. Die Konsequenz eines Ansatzes, der mit Intensität durchdacht wurde, der in diesem Prozeß selbst wieder destruiert wurde, führt – vom sicher intensivsten Denker der gegenwärtigen deutschen Bürgerwelt vorangetrieben – direkt zur Reproduktion religiösen Denkens. Denn diese Bezeichnung von Denken und Sein, die Heidegger meint, bezieht sich weder auf rationales wissenschaftliches Denken noch auf das Sein im Sinne von Materie oder objektiver Realität. Dies Sein ist eine Hypostasierung der Existenz, losgelöst vom Existierenden zu selbständiger Macht und Wesenheit: die Kopula ward auf gebläht zur mystischen Hinterwelt. Die leerste Allgemeinheit wird höchste Bestimmung in ihrer Bestimmungslosigkeit. Dies „Sein" in allem und jenseits des Seienden und das Denken geraten hier in eine personale Beziehung, eine unmittelbare Offenbarungs- und Erlösungsbeziehung, in ein Offenbarungsverhältnis mit Heilsperspektiven. Das Sein erhält religiöse Qualitäten des ganz anderen, Unheimlichen, Gewaltigen, Fernsten und Nächsten zugleich, es erhält die Qualität des unbekannten Gottes, der da ankommen will. Das Denken verwandelt sich dabei in religiöse Aktion: „Das Denken, dessen Gedanken nicht nur rechnen, sondern überhaupt aus dem Anderen des Seienden bestimmt sind, heiße das wesentliche Denken. Statt mit dem Seienden auf das Seiende zu rechnen, verschwendet es sich im Sein für die Wahrheit des Seins. Dieses Denken antwortet dem Anspruch des Seins, indem der Mensch sein geschichtliches Wesen dem Einfachen der einzigen Notwendigkeit überantwortet, die nicht nötigt, indem sie zwingt, sondern die Not schafft, die sich in der Freiheit des Opfers erfüllt. Die Not ist, daß die Wahrheit des Seins gewahrt wird, was immer auch dem Menschen und allem Seienden zufallen möge. Das Opfer aber ist die allem Zwang enthobene, weil aus dem Abgrund der Freiheit entstehende Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrung der Wahrheit des Seins für das Seiende. Im Opfer ereignet sich der verborgene Dank, der einzig die Huld würdigt, als welche das Sein sich dem Menschen übereignet bat, damit dieser in den Bezug zum Sein die Wächterschaft des Seins übernehme. Das anfängliche Denken ist der Widerhall der Gunst des Seins, in dem sich das Einzige lichtet und sich ereignen läßt: daß Seiendes ist."[7]

Das „wesentliche Denken" wird hier zum Vollzug einer magischen Handlung. Die Not, die es denkend erbringt, verschwendet das Menschenwesen [366] im Opfer als Dank, als das, was allein not tut. Diese Leerformel erhielt einst den empirischen Inhalt der Hingabe an hitlerfaschistische Praxis, sie erscheint dann als das Eigentliche, demgegenüber die Gefahr atomarer Vernichtung unwesentlich werde – so daß auch diese zur Möglichkeit wurde, den Anspruch des Seins zu erfüllen, „was auch immer dem Menschen und allem Seienden zu fallen möge".

Dies mystische Sein als das Andere des Seienden, der Wirklichkeit, es ist ein zur fremden Macht aufgeblähtes Gedankenprodukt. Es ist ein Pseudogott, der des Menschen als Hüters, als Wächters bedarf. Ein erdachtes Absolutum, das doch nicht absolut ist, sondern vergessen werden kann, als Sein Geschichte hat, das den Menschen braucht: das vom Subjekt Geschaffene kehrt zum Subjekt zurück – die religiöse Form illusionärer Selbstbetätigung, die dem Gedankenprodukt Gott die auszeichnende Beziehung, die Heilsbeziehung zum Menschen, zuschreibt. Dies „wesentliche" Denken, welches das Sein absolut setzt und es zugleich auf das Denken angewiesen sein läßt, verrennt sich im theologischen Widerspruch, Gott und menschliche Eigenständigkeit in eins zu denken: die logische Rache religiöser Selbstprojektion, die nur im Glaubensakt bewältigt werden kann.

Heidegger ist das sachlogische Ende jener philosophischen Entwicklung, deren Gründergestalt Nietzsche war. Nietzsches Philosophie reagierte offensiv auf die erste proletarische Revolution mit der Lehre der Teilung der Menschen in Herren- und Sklavenrassen. Er zog zugleich die Konsequenz aus der Aufklärung mit dem Schrei: Gott ist tot. Diese Konsequenz aber wurde bei ihm noch auf dem

[7] Martin Heidegger, Was ist Metaphysik?, Nachwort, S. 49. vgl. Christian Graf v. Krockovi, Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Stuttgart 1958.

Boden enttäuschter Religiosität gezogen: ohne die Sinngebung von Gott her erscheint das Leben sinnlos. „Sinn“ ist hier schon befrachtet mit der Heils- und Werterwartung einer anthropomorphen Weltkonstruktion. Sinnlosigkeit der Welt besagt nur Nichterfüllung der illusionären Erwartung, sagt nichts über den Charakter der Wirklichkeit aus. Frage und Antwort erwachsen innergesellschaftlichen Motiven, Bedürfnissen und Strukturen – als deren Projektion ins All. Daß die Sterne gleichgültig und kalt blicken, wird als Not und Schmerz erfahren, als Gegenbild der Gleichgültigkeit und Kälte entfremdeter gesellschaftlicher Beziehungen. Nietzsche bekämpfte wohl voller Haß, ressentimentgeladen das Christentum, speziell das pietistische seines Ausgangs – und kam nur zu dessen Negativbild; er stellte gegen die Gläubigkeit den freien Geist – und gelangte zum ästhetischen Mythos. Sein Umsturz der Werte proklamierte die Werte einer Klasse, deren Macht nur dem Argument der Gewalt und Stärke mehr vertraut. In Nietzsches Zeichen steht die weitere Entwicklung, nicht um seiner Individualität, sondern um der Sache willen, deren Sprecher er war.

[367] Und gerade seine sehr vielschichtigen Intentionen wurden immer wieder erneut aufgegriffen, von der Lebensphilosophie bis zur Existenzphilosophie. Die Distanzierungen von ihm entsprangen wesentlich der Angst vor seinen Konsequenzen, bestanden im Ausweichen ins Gewohnte, waren liberale und christlich-kleinbürgerliche Versöhnungsbeschwörungen, die erbarmungslos von der Realität selbst beiseite geschoben wurden. Nietzsche hat die ideologische Gesamtentwicklung vorweggenommen – einschließlich der Wende zum Mythos.

Der Weg der Lebens- und Existenzphilosophie führt in der Konsequenz des Heideggerschen Denkens unmittelbar in den Vorhof der Religion zur Beschwörung alter mystischer Formeln. Diese Wende zur Religion ist auch der Kern von Heideggers vielberedeter „Kehre“, sie ist die Wendung zur Reproduktion religiöser Haltung innerhalb der Philosophie, die theoretisch eine Wende vom subjektiven zum objektiven Idealismus einschließt. Von deren Unvermeidlichkeit wußte schon Bischof Berkeley, der den subjektiven Idealismus zur Bekämpfung des Materialismus brauchte, den objektiven Idealismus, um seine Theologie zu bewahren. Das wurde historisches Entwicklungsmodell. Als Nietzsche den Tod des christlichen Gottes affektiv verkündete, begann die Restauration der katholischen Philosophie in der Erhebung von Thomas von Aquino zum Normalphilosophen. In dieser Bewegung gibt es zahlreiche Übergänge zwischen den Extremen, immer erneute Rückgriff e auf philosophisches Traditionsgut, Reproduktion überlieferter anthropomorpher Seinsmodelle. Der Weg führt vom subjektiven Idealismus zur idealistischen Weltkonstruktion, von der „Existenz“ zum „Sein“, von der Abstraktion vom wirklichen Individuum zur Abstraktion von der Wirklichkeit als Leerformen, deren Gehalt phantastisch interpretierte gesellschaftliche Erfahrung ist.

Für die Entwicklung zu musealer Traditionsbindung ist die epigonale Philosophie des katholisierenden Heideggerschülers Helmut Kuhn charakteristisch: „Philosophierend, so hat Platon ... gezeigt, fragt der Mensch, erschüttert von der Entkräftung der ihm von den Altvordern überlieferten Sitten und Gesetze und ergriffen von dem Staunen darüber, daß die den Sinnen zugängliche Welt nicht aus sich selbst zu verstehen ist, nach dem wahren Sein als der Begründung alles Seienden, und er stellt diese Frage, um sein eigenes Leben ... auf das erfragte Sein gründen zu können ... Die Verbindung aber von Schau und Lebensgestaltung, aus welcher die Philosophie lebt, ist der menschliche Reflex der Natur des Seins selbst: das Sein ist mit dem Guten untrennbar verbunden. Um es in moderner Sprache auszudrücken: die Frage nach dem Sein ist zugleich die Frage nach dem Sinn [368] von Sein.“[8] Und hier steigt nun das uralte Modell anthropomorpher Weltbildkonstruktion auf: Aus der gesellschaftlichen Umwelt wird das Modell des Seins entworfen, von jenem her wiederum die Ordnung für die Menschen „begründet“; denn „der Sinn von Sein kann sich nicht anders darstellen, denn als Ordnung – als die Ordnung des sich zu der geordneten Vielfalt entfaltenden Seins, aber auch als die Ordnung der stufenweisen Enthüllung von Sinn bis hinauf zu der alles Fragen zum Stillstand bringenden Offenbarung der Sinnfülle“[9]. Und eben diese Ordnung gilt dann für die menschliche Person, die sich ihr einzufügen hat, sich auch ihr sperren kann, wodurch sie sich des „Sichtfeldes“ dieser Schau von Sinn und

[8] Helmut Kuhn, Das Sein und das Gute, München 1962, S. 11 f.
[9] Helmut Kuhn, Begegnung mit dem Sein, München 1954, S. 70.

Offenbarung, Ordnung und Wert schuldhaft beraubt: „Es liegt im Wesen der Seinsordnung, daß sie im Leben der Person bestätigt öder verfehlt, erfüllt oder verletzt werden kann.“[10]

Diese Neuauflage mittelalterlichen Denkens katholischer Linie löst Philosophie trotz und in aller Traditionsscholastik in begriffliche Formulierung von Erbauung auf. Die Projektion des – höchst relativen – menschlich gesehenen Guten in das Sein als Ordnung wiederholt genau jene objektiv idealistische Konstruktion, die schon am geschichtlichen Anfang der Reaktion gegen den Materialismus stand. Diese „Schau“ blickt in vergilbte Bücher und findet als Lebensgestaltung nur die konservative Bejahung der bestehenden Macht des Kapitals als Ausfluß der „Ordnung“.

Die jenseits der kirchlichen Bindung, vorwiegend im protestantischen Raum zunächst sich entwickelnde moderne Lebens- und Existenzphilosophie führte, auf dem Umwege der Demontage dessen, was am Thomismus von Anfang an negiert und bekämpft wurde – eben der philosophischen Leistung der bürgerlichen Emanzipation –, direkt in den Übergang zu religiösem Philosophieren.

Beide Linien, die katholisch-scholastische wie die Lebensphilosophie, fordern – die eine von Anfang an, die andere in ihrem Resultat – die Zurücknahme der großen Entwicklung von der Renaissance bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, einschließlich ihrer schwächlichen Nachklänge, sie fordern die Zurücknahme jenes großen Aufklärungsprozesses und Ringens um eine wissenschaftliche Weltanschauung, die auf höherer Stufe vom Marxismus dann geleistet wurde. Um dieses Ergebnisses willen wird die bürgerliche Emanzipation zur Häresie. Die Wendung zum Mittelalterlichen, Archaischen, Barbarischen in der Weltanschauung ist das Pendant der positivistischen [369] Weltanschauungslosigkeit. Das ist das eigentliche Ergebnis der „Erneuerung der Philosophie“ seit 1870. Sie führt zur Aufgabe der Philosophie und zum Übergang zur Religion.

Das ist der Kern der Krise der modernen bürgerlichen Philosophie. Nicht, daß sie einen krisenhaften Gesellschaftszustand, den Untergang der kapitalistischen und die Durchsetzung der sozialistischen Gesellschaftsformation zum Gegenstand hat, macht diese Krise aus. Man könnte aus ihrem historischen Gegenstande einzigartige Erkenntnismöglichkeiten folgern. Ihre Krise ist dadurch bedingt, daß sie in diesem Prozeß auf spezifische Weise engagiert, daß sie Philosophie der untergehenden Klasse ist, die auf Grund der immanenten Logik ihres Klassenstandpunktes, auf Grund der Verteidigung des Vergehenden mit philosophischen Waffen Schritt für Schritt sich selbst destruiert. Die Philosophie verliert dabei ihre Spezifik, theoretische Weltanschauung, Verallgemeinerung gegebenen Wissens in Form der wissenschaftlichen Theorie zu sein. Es ist hier gerade umgekehrt wie bei jenen Erscheinungen, die in Form religiöser Spekulation philosophische Erkenntnis zeugten, wie z. B. Jakob Böhme. Die Entwicklung des modernen Idealismus besteht darin, daß das Element des Führens-zur-Religionhin das Element der Phantastik zum absolut dominierenden und schließlich auch die theoretische Form sprengenden Inhalt wird.

Doch ist die Wende zur Religion ein vielfältig gestufter, in sich sehr widerspruchsvoller Prozeß, der keineswegs ohne weiteres durchsichtig ist. Er setzt sich als die vorwärtstreibende konzeptive Linie der philosophischen Entwicklung durch. Doch bleibt ihm immer innerhalb der bürgerlichen Philosophie ein spezifischer Gegensatz.

Die Mythisierung ist nicht nur Reaktions- und Negationsprozeß gegen die Entwicklung und Verbreitung der wissenschaftlichen revolutionären Weltanschauung des Marxismus, sie negiert philosophisch zugleich, was die Gesellschaft, deren Produkt sie ist und die sie erhalten will, unbedingt braucht: das Faktum der Naturwissenschaft und Technik. Deren Entwicklung als Entwicklung fortschreitender wissenschaftlicher Erkenntnis und entsprechend bewußter Beherrschung der Natur ist Bedingung der kapitalistischen Entwicklung der Produktivkräfte. Objektiv sind der Naturwissenschaft, Technik und der Produktionspraxis Materialismus und Dialektik immanent, sie werden in diesen spontan betätigt. Der Logik der Sache nach steht der Naturwissenschaftler auf materialistischem Standpunkt in seiner praktischen Betätigung und seinem realen und konkreten Erkenntnisprozeß. Seine Erkenntnis objektiver zusammenhänge zwingt ihn, in konkreto die Dialektik der physikalischen, biologischen usw. Prozesse

[10] Ebenda.

aufzudecken, die in bezug auf die gesellschaftlichen Zusammenhänge zugedeckt wird. Der Widerspruch [370] zwischen Mystifikationsbedürfnis gegenüber der Natur des gesellschaftlichen Lebensprozesses und dem profitnotwendigen Erkenntnisinteresse gegenüber der außergesellschaftlichen Natur erzeugt nicht nur einen zwieschlächtigen, in sich gebrochenen Charakter der mythologischen Konzeptionen, er bedingt auch innerhalb der philosophischen Gesamtbewegung den Gegensatz zwischen Positivismus und antipositivistischen inhaltlichen Mythologisierungskonzeptionen. Hier erweist sich die ideologische Notwendigkeit des subjektiven Idealismus positivistischer Prägung: Er ist wohl unfähig, zu weltanschaulich-bindenden verpflichtenden Konzeptionen zu gelangen, er prätendiert vielmehr die Weltanschauungsfreiheit, aber er ist diejenige Philosophie, die in der Form der Scheinwissenschaftlichkeit die Ergebnisse der Naturwissenschaft akzeptieren läßt, ohne ihren realen philosophischen Gehalt akzeptieren zu müssen.

Einst spielte die positivistisch-neukantianische Philosophie eine dominierende Rolle als philosophische Ideologie des herrschenden Bürgertums. In dem Maße, in dem dieses krisenhaft durchgeschüttelt wurde, verlor sie diese Rolle. Sie bleibt jedoch in ihrer spezifischen Funktion erhalten: als Philosophie der Zersetzung des naturwissenschaftlichen Materialismus, als Philosophie zugleich der Verhinderung des Übergangs zum dialektischen Materialismus. Sie bringt durch die Fetischisierung des Empirisch-Faktischen in metaphysischer Interpretation und technischer Bewertung die Position des reinen Praktizismus zum Ausdruck. Sie ist deshalb keineswegs nur Philosophie, zugeschnitten auf Bedürfnisse der naturwissenschaftlich tätigen Intelligenz – das ist sie auch –, sondern zugleich symptomatisch für die Konjunkturberuhigungen, zugleich aber pseudokritische Auffangsposition für den Destruktionsprozeß, dem die philosophischen Konzeptionen inhaltlicher Art notwendig unterliegen. Haben wir oben den Widerspruch zwischen Mobilisierungsideologie und Praktizismus behandelt, so erscheint dieser Widerspruch innerhalb der modernen bürgerlichen Philosophie als Gegensatz zwischen inhaltlich-konzeptiven weltanschauungsbildenden Philosophien mit mythisierender Gesamttendenz und der nur formalen Wissenschaftlichkeit des Positivismus. Das spiegelt das Schicksal der „Rationalität“ bürgerlichen Charakters: Gegenüber der wachsenden inhaltlichen „Irrationalität“ der Gesellschaft für die Bourgeoisie wird die Ratio technisiert und formalisiert. Mit der produktions- und herrschaftstechnischen Rationalität innerhalb des einzelnen Betriebes, Konzerns bis hin zum Mechanismus staatsmonopolistischer Systeme wächst die inhaltliche Irrationalität des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs und der geschichtlichen Gesamtbewegung.

Die philosophische Reflexion über den Gesamtzusammenhang im Sinne weltanschaulicher und historisch-perspektivischer Sinngebung tendiert zu [371] Irrationalismus und Mythik, die philosophische Reflexion der praktischen Rationalität tendiert – in bezug auf die weltanschauliche Grundposition – zu positivistischen Konzeptionen, vorwiegend zur „weltanschauungsfreien“ Wissenschaftstheorie, -logik und -methodologie. Der Gesamtzusammenhang wird zum Problem aus der Krisenerfahrung heraus, das Weltanschauungsbedürfnis entsteht aus praktischem Zwang zur Gesamtorientierung, während die positivistische Reduktion der Philosophie aus beruhigter Sicherheitsillusion, aus bewußter Resignation oder aber aus zugleich die erstere anerkennender, arbeitsteilig-technischer Bescheidung erwächst, wenn die Frage nach dem Sinn des Lebens den für sie zuständigen Spezialisten der Gemütsbefriedigung überlassen wird. Hier sind also mannigfache Kombinationen, Verbindungen des einen mit dem anderen möglich – trotz des äußerlich dominierenden offenen Gegensatzes. Im ganzen läßt sich auch in ideologisch-politischer. Hinsicht eine gewisse Teilung feststellen, ohne daß diese verabsolutiert werden dürfte: die weltanschaulich-inhaltliche Philosophie tendiert zu antidemokratischen politischen Positionen, die positivistische mehr zur parlamentarischen Demokratie, wobei dieser Unterschied durch die Gemeinsamkeit der Klassenbasis, die Möglichkeit des Übergangs von der einen Herrschaftsmethode zur anderen, und die Gemeinsamkeit des Antikommunismus wiederum relativiert wird, somit jeweils im besonderen konkret zu bestimmen ist, zumal er zugleich stark von jeweiligen Traditionsbindungen abhängt.

So verhüllt der Streit der Philosophen beider Richtungen die tiefe Zusammengehörigkeit, sie ergänzen sich notwendig. Das besagt nicht, daß unter bestimmten Umständen – wie z. B. der hitlerfaschistischen Diktatur – der Positivismus nicht aggressiv bekämpft wurde: Er eignet sich als Praktizismus

nicht zur Bildung mobilisierender Philosophien, sondern zersetzt diese. Andererseits finden wir zugleich gegenseitige Durchdringung beider Tendenzen, ein Übergehen von der einen zur anderen. Denn schon die positivistischen Ausgangspositionen tragen in sich die Elemente, deren Aufblähung und Inhaltserfüllung dann zur gegensätzlichen Richtung führt: hier sei nur an die dem Positivismus nahestehenden, ihm entstammenden Ausgangspositionen von Dilthey, Nietzsche, Simmel, in bestimmter Hinsicht Husserl erinnert, umgekehrt an den Biologismus bei Mach, Avenarius, Petzoldt u. a. So äußert sich hier die Unlösbarkeit des Widerspruchs, der aus der bourgeoisen Grundsituation resultiert: als Besitzer der Produktionsmittel die revolutionäre Entwicklung der Produktivkräfte bejahen und deren gesellschaftliche revolutionäre Konsequenzen verneinen zu müssen. Hier erweist sich zugleich, daß der Positivismus – nicht als Schulsekte, sondern als die naturwissenschaftlich-methodologisch orientierte Linie des subjektiven Idea-[372]lismus gemeint – ein Weg zum Pfaffentum ist. Beiden philosophischen Grundrichtungen gemeinsam ist der Kampf gegen den Materialismus, beide sind Antimaterialismus und Antidialektik. Gerade der Positivismus als Philosophie des Praktizismus erzeugt die Blindheit, die in Not zu beten beginnt.

Und schließlich besagt dieser Gegensatz, daß keine dieser Seiten die andere wirklich loswerden und überwinden kann. Die Wende zur Religion wird zugleich von ihren eigenen Voraussetzungen her zersetzt. Das historische Nacheinander bedeutet zugleich ein systematisches Mit- und Zueinander. Die Geschichte der modernen bürgerlichen Philosophie bewahrt ihre Ausgangspositionen notwendig und reproduziert sie notwendig immer wieder. Das ist den Mythologen selbst natürlich verborgen, die sich am Gegensatz zum Positivismus entzünden. Es muß ihnen so verborgen bleiben wie die gesetzmäßige Bewegung ihrer eigenen materiellen Basis, damit das Wesen dessen, was sie tun. Umgekehrt gilt das gleiche: Carnap begreift in seiner Heidegger-Kritik die Wirklichkeit nicht tiefer als jener. Denn beide bewegen sich innerhalb der gleichen Oberflächenerscheinung der Wirklichkeit: die positivistische Richtung verabsolutiert das unmittelbar isoliert Faktische, jene andere aber setzt es in einen phantastischen Zusammenhang. Beide bleiben vor dem inneren und notwendigen Zusammenhang des gesellschaftlichen Lebens stehen, die eine feiert die Ewigkeit der bürgerlichen Gesellschaft als die Ewigkeit gegebener Fakten, die andere als Ewigkeit des hinter diesen Fakten webenden Mysteriums – sei es der göttlichen Ordnung oder des Willens zur Macht. Der einen sind Kriegskatastrophen und Krisen Störungen und Rechenfehler, der anderen Schicksal. Beide gehen von der Spontaneität bürgerlichen Verhaltens aus, bleiben innerhalb dieser Spontaneität und erheben sie zugleich zur Norm.

Doch im Verhältnis dieser beiden entgegengesetzten zusammen- und aufeinander wirkenden Tendenzen ist die Linie der mythologisierenden, weitanschauungskonzipierenden Philosophie die führende, bestimmende: sie ist die eigentliche Philosophie der Krise, jene mehr eine Defensiv- und Aufweichungsphilosophie gegenüber dem Materialismus, diese eine kämpferische Gegenphilosophie mit offensiver Richtung.

Zugleich wird der Positivismus in verschiedene Systeme eingebaut und dient hier dazu, Naturwissenschaft praktisch anzuerkennen und zugleich aufzuheben – so ist dies z. B. bei Heideggers dem Pragmatismus naher Interpretation der Wissenschaft und bei deren kantianisierender Aufhebung in einem mystischen Zusammenhang in Jaspers' Auffassung der Fall. Direkt führt der Weg vom Positivismus zum Irrationalismus, wenn wie bei Dilthey statt von sinnlichen Fakten von Erlebnistatsachen des Bewußtseins ausge-[373]gangen wird. Repräsentative Beispiele unmittelbarer Verknüpfung steilen dar Simmel, der die extrem irrationalisierte Vorstellung des Lebens mit extrem formalisierter Soziologie verbindet, und Max Weber, dem die Wissenschaft positivistisch-technisches Instrumentarium gegenüber dem seinem Zusammenhang nach irrationalen Lebensprozeß der Gesellschaft bedeutet, wobei er Soziologie als technische Disziplin für den „Kampf der Götter" auffaßt.

Damit wird auch deutlich geworden sein: Die Wendung zur. Religion bedeutet keine totale Auflösung in Theologie einer bestimmten Religion und Kirche, obwohl deren Einfluß im Bereich der bürgerlichen Philosophie erheblich gewachsen ist. Die Tendenz zur Religion hin enthält zuviel Momente der Zersetzung, die Kirchen sind in der modernen bürgerlichen Gesellschaft als besondere Heilsanstalten trotz aller Klerikalisierung doch nur Vereine neben anderen, während zugleich die Kraft zur Bildung einer neuen Religion mit entsprechender Gruppenbildung erschöpft ist, so daß das Ergebnis eine

theologisierende und mystizistische, klerikal orientierte Philosophie, eine religiös zersetzte Philosophie ist – eine Verlegenheit, aber weder eine verbindliche Religion noch eine dem Wesen der Philosophie entsprechende, wissenschaftliche Erkenntnis verallgemeinernde philosophische Weltanschauung. Sie kann den Prozeß der Zersetzung nicht mehr überwinden. Nicht zufällig klagt verärgert Karl Löwith: „Das gegenwärtige deutsche Philosophieren will weder wissen, was wahr ist, und der Ungewißheit der Skepsis den ihr gebührenden Raum geben, noch hält es sich an den überlieferten christlichen Glauben. Es flüchtet sich in eine unbestimmte Religiosität, die mit Vorliebe Dichter zitiert, und ersetzt den Mangel an religiöser Substanz durch eine Überforderung der Philosophie. Man kann und will nicht mehr unterscheiden, was bloße Meinung (doxa), was wahres Wissen (episteme) und was echter Glaube (pistis) ist ... der Geist der Zeit ist so dürftig geworden, daß man statt Einsicht in das, was ist – nicht jetzt oder künftig, sondern immer – Erbauung verlangt und die ‚Sonderungen des Gedankens zusammenschüttet', um sich in solcher Unbestimmtheit in dem Gefühl des Wesentlichen und einer gehaltlosen Intensität zu gefallen, in der Meinung, man habe die Subjektivität in die Tiefen des Seins versenkt."[11] So Löwith, der Heideggerschüler, über die in Erbauung auslaufende Lebens- und Existenzphilosophie. Natürlich setzt er möglichen Gehalt des Glaubens illusionär voraus – und sieht ab von der Rolle der katholischen Philosophie. Doch zeigt er die Nähe zur Religion, das religiöse Erbauungselement [374] innerhalb der Philosophie und zugleich jene Unbestimmtheit, die zu überwinden ihr nicht gegeben ist, es sei denn in Konversionen der Selbstaufgabe.

Durchaus mit gewissem Recht beschreibt Wolfgang Stegmüller als Charakteristikum der modernen bürgerlichen Philosophie den „Prozeß der gegenseitigen Entfernung und zunehmenden Kommunikationslosigkeit zwischen den Philosophen verschiedener Richtung ... Der Grundlagenforscher versteht unter einer philosophischen Arbeit etwas vollkommen anderes als der Weltanschauungsphilosoph, der aprioristische Seinsmetaphysiker etwas gänzlich anderes als der mit Phänomenanalyse beginnende Denker."[12]

Diese Beschreibung gilt hinsichtlich des subjektiven Verständnisses und Verhaltens der Philosophen. Doch gilt sie nur in dieser Beziehung, nicht hinsichtlich des objektiven Gehalts der Philosophie: sowohl in bezug auf die Beantwortung der Grundfragen der Philosophie als auch in bezug auf die Stellung im geistigen Kampf unserer Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus. In der Divergenz der verschiedenen Richtungen wird, im Kampf gegen den Sozialismus, gegen dessen philosophische Theorie, auf verschiedenen Wegen und mit verschiedenen Methoden, immer aber auf der weltanschaulich-erkenntnistheoretischen Grundlage des Idealismus, die Spontaneität bürgerlichen Verhaltens zur Norm, das unkritische Verhältnis zur gesellschaftlichen materiellen Praxis weltanschaulich-philosophisch fixiert: vom positivistisch normierten blinden Praktizismus bis hin zum religiös motivierten abenteuerlichen Aktivismus konterrevolutionärer Zielrichtung.

2. Idealismus – Klassennorm bürgerlicher Weltanschauung

Die führenden, neu einsetzenden und wirksam werdenden Grundrichtungen der modernen bürgerlichen Philosophie imperialistischen Typs in Deutschland, die nach, neben und gegen Neukantianismus und Positivismus sich entwickelnden Schulen- der Phänomenologie und Lebensphilosophie, des „kritischen Realismus", der „Ontologie", Neoscholastik und Existenzphilosophie, stellen insgesamt verschiedene Spielarten des philosophischen Idealismus dar. Das relativ „Neue" unterscheidet diese Richtungen nicht hinsichtlich der Beantwortung der Grundfrage der Philosophie von den älteren Tendenzen. Fragen wir nach dem inneren Zusammenhang und den Entwicklungstendenzen, so ist dies ein Zusammenhang der Entwicklung des [375] philosophischen Idealismus. Dieser ist vorausgesetzt und bleibt Grundlage, die Entwicklung selbst entfaltet sich im Kampf gegen den Materialismus, und zwar in steigendem Maße gegen den dialektischen Materialismus des Marxismus-Leninismus: Auch wenn dieser nicht selbst unmittelbarer Gegenstand ist, sondern primär auf die von der kommunistischen Weltbewegung veränderte Welt reagiert wird, so ist jener doch die Theorie und Weltanschauung der Revolution immanent. Der Kampf gegen Sozialismus und Materialismus reduziert sich nicht

[11] Karl Löwith, Wissen und Glaube, in: Karl Löwith, Wissen, Glaube, Skepsis, Göttingen 1958, S. 7.
[12] Wolfgang Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, 2. Aufl., Stuttgart 1960, S. XXXIV.

auf die direkte Bekämpfung, sondern ist zugleich Kern der „positiven“ Konzeptionsbildung in weltanschaulicher Hinsicht selbst und bestimmt die Beantwortung der Grundfrage der Philosophie.

Man darf sich hier nicht täuschen lassen von häufig sehr drastischen Ablehnungen des „Idealismus“ – damit sind in der Regel idealistische Systeme vom Typus des Aufklärungsrationalismus und Hegels oder der subjektive Idealismus vom Typus des Neukantianismus gemeint. Die imperialistische Philosophie der Krisenreaktion und aktivierenden Weltkonzeption drängt auf inhaltlich bestimmte Weltanschauungen, auf die Illusion der Realität, der Lebensverbundenheit, der Orientierung in der Welt.

Diese Wendung zur inhaltlich-verbindlichen Weltanschauung drängte in dem Maße vorwärts, als die tiefe Krise der bürgerlichen Gesellschaft spürbar wurde – schon Nietzsches Konzeption des Willens zur Macht ist dafür kennzeichnend –, und sie wurde erheblich beschleunigt durch die bürgerliche Katastrophenerfahrung des Zusammenbruchs des deutschen Imperialismus im ersten Weltkriege. So forderte 1920 der für diese Tendenz sehr bezeichnende Ernst Horneffer „die Ausbildung einer inhaltlich-synthetischen Weltanschauung, die Schöpfung einer Metaphysik“, denn „Die Not der Zeit wird eine Weltanschauung unter allen Umständen erzwingen. Denn nur auf dem sicheren Grunde einer allgemeinen tragenden Welt- und Lebensanschauung wird das zerstörte individuelle und soziale Leben wieder zu neuen Kräften gelangen können.“[13] Dies ist der Weg von der „formalen Grundwissenschaft“ weg – welche eben ein praktizistisch-zufriedenes Verhältnis voraussetzte – zur konzeptionsgebenden „Weltanschauung“.

Und Alfred Vierkandt leitete seine Arbeit „Die Überwindung des Positivismus in der deutschen Soziologie der Gegenwart“ mit folgenden Worten ein: „Der Positivismus hat nach dem Zusammenbruch der idealistischen Philosophie im zweiten und dritten Drittel des vorigen Jahrhunderts bekanntlich die Herrschaft über unser geistiges Leben erworben. Mit der Jahrhundertwende ist dann wieder ein Wechsel auf allen Gebieten angebahnt. Es ist ein neuer Idealismus auf allen Gebieten erwacht, der in den [376] führenden Kreisen des geistigen Lebens den Positivismus und Naturalismus wachsend zurückgedrängt hat und noch zurückdrängt. Die Herrschaft über das geistige Leben hat er diesen Mächten heute wohl bereits entwunden.“[14] Vierkandt konstatiert dies befriedigt. Sein Bestreben ist, die modernen Richtungen – besonders die Phänomenologie – für die Soziologie fruchtbar zu machen. Er fordert nicht mehr, er stellt 1926 schon Ergebnisse fest. Der Philosophiehistoriker Heinz Heimsoeth beschreibt diesen Prozeß seiner Gesamtintention nach: „Die Realität selbst in der qualitativen Fülle unmittelbarer Erfahrungsgegebenheiten und in dem vermutlichen Reichtum des von menschlichen Wissenschaftsperspektiven Unerreichten erhält wieder Eigengewicht und Übergewicht gegen den konstruktiven Anspruch des Verstandes (monistisch-positivistischer wie idealistischer Observanz). Ein neues Bewußtsein des Irrationalen ... kommt auf und damit die Frage nach anderen Zugangsmöglichkeiten und Gegebenheitsweisen des Realen außer der exakt wissenschaftlichen Ratio.“[15]

In der Erneuerung der Metaphysik sieht Heimsoeth „eine gesamteuropäische Gegenbewegung gegen den Positivismus und die Wissenschaftsphilosophie“, der die Lebensphilosophie parallel laufe, als „siegreicher Gegenschlag gegen die Denkgewohnheiten des späteren 19. Jahrhunderts“.[16]

Während Horneffer einen theologisierenden Platonismus verkündet, steht Heimsoeth der Ontologie Nicolai Hartmann nahe. Charakteristisch ist eine Betonung der ‚außerrationalen“ Zugänge zur „Wirklichkeit“. Um die rationale Einzelwissenschaft zu relativieren, aufzuheben, einzuklammern oder in spekulative, außerrational gefundene Zusammenhänge einbauen Zu können, bleibt der subjektive Idealismus, der viel bekämpfte, in der Regel erhalten, wird vorausgesetzt und modifiziert. Wie dies geschieht, wird noch zu zeigen sein.

Max Scheler verkündet überschwenglich 1919 den Beginn einer neuen ‚europäischen Weltanschauung“ – als die Illusionen der imperialistischen Entfaltungsperspektiven noch nicht so brutal von der

[13] Ernst Horneffer, Der Platonismus und die Gegenwart; Kassel 1920, Vorwort.
[14] Jahrbuch für Soziologie, Bd. II, Karlsruhe 1926, S. 66.
[15] Heinz Heimsoeth, in: Windelband/Heimsoeth Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1950, S. 587.
[16] Heinz Heimsoeth, Lebensphilosophie und Metaphysik, in: „Blätter für deutsche Philosophie“, Bd. X, 1937, S. 384.

Realität widerlegt waren, wie dies in der zweiten und dritten Etappe der allgemeinen Krise geschieht: Diese neue Weltanschauung „wird sein wie der erste Tritt eines jahrelang in einem dunklen Gefängnis Hausenden in einen blühenden Garten. Und dies Gefängnis wird unser durch einen auf das bloß Mechanische und Mechanisierbare gerichteten Verstand umgrenztes Menschenmilieu mit [377] seiner Zivilisation sein. Und jener Garten wird sein – die bunte Welt Gottes, die wir – wenn auch noch in der Ferne – sich uns auftun und hell uns grüßen sehen ...“[17]

Max Schelers optimistischer Fanfarenstoß mutet euphorisch an: Er muß in seinem Zusammenhang mit der geschichtspessimistischen Auffassung von der unvermeidlichen Vermassung und Nivellierung als Zivilisationsschicksal, mit dem Bestreiten des historischen Fortschritts als Gesamtprozeß, mit Schelers katholisch-augustinisch gerichteter religiöser Philosophie und seiner klerikalen Sozialdemagogie, die er gleichzeitig vertrat, verstanden werden. Von dieser wohlgemuten Phänomenologie ging dann auch Hartmann aus.

Die Beispiele zeigen, daß das Bewußtsein dieser Wendung für deren Akteure als Programm gegeben war, als Illusion der Wendung zur „Wirklichkeit“, zur „Welt“, zum „Leben“ oder „Sein“, zu den „Sachen“ – die Philosophie des Bürgertums soll jetzt zeigen, wie die Welt ist und eine „Weltanschauung“ leisten. Aber dieses Wirklichkeitspathos schafft unter dem Titel der „Wirklichkeit“ nur größere Illusionen, es setzt – als Idealismus – die Illusion als weltanschauliche Norm im Kampf gegen den Materialismus und führt dann, im Grotesktanz schneller Konstruktionen zu tieferer Destruktion, weil die jeweilige Wirklichkeit immer wieder unter den Händen zerrinnt.

Dieser Idealismus – in seinen verschiedenen Spielarten – mit dem Anspruch einer positiv-inhaltlichen Weltanschauung, die im Leben zu orientieren, das Handeln zu motivieren vermag, löst wesentlich die „formale“ erkenntnismethodologische Wissenschaftsphilosophie ab, wird – genauer gesagt – zur führenden, wenn auch mit dem Positivismus als Gegensatz behafteten Tendenz.

Daß diese Philosophie ausschließlich einen antimaterialistischen und konformistisch idealistischen Charakter trägt, der offen und eklektisch verbrämt sein kann, ist zunächst das Entscheidende. Die idealistisch verkehrte Weltanschauung, die phantastische Weltanschauung wird philosophische Klassennorm – und sei es auch, daß die Phantastik in die Bereiche des Unerkennbaren oder des „geistigen Seins“ flüchtet wie bei Nicolai Hartmann.

Das liegt daran, daß angesichts der revolutionären Umwälzungen in der Welt, angesichts der beginnenden und siegenden sozialistischen Umwälzung, die vom dialektischen Materialismus als wissenschaftlicher Weltanschauung her theoretisch sich begründet, die Bourgeoisie hinsichtlich ihrer offiziellen Weltanschauung zu einem unbedingten Konformismus gezwungen ist.

[378] Der bürgerliche Materialismus des 19. Jahrhunderts, der mit dem Anspruch einer selbständigen Weltanschauung auftrat und vor dem ersten Weltkrieg noch im Monismus Haeckels aktiv gegen Idealismus und Klerikalismus kämpfte, versandet allmählich seit dem Ausbruch der allgemeinen Krise des Kapitalismus Wohl wirkt er im stark kleinbürgerlich bestimmten Freidenkerverband weiter, der unter reformistischem Einfluß stand und – darin dem Bund der Monisten verwandt – neben materialistischen auch idealistische Konzeptionen beherbergte.

Sosehr auch der spontane naturwissenschaftliche Materialismus immer wieder erzeugt wurde und wird – der metaphysische Materialismus traditioneller Richtung hatte weitgehend seine inneren Möglichkeiten erschöpft. Er war unmittelbar nicht mehr vereinbar mit der Entwicklung in der Naturwissenschaft, vor allem in der Physik und der Biologie. Die Übertragung naturwissenschaftlicher besonders biologischer Konzeptionen auf die Gesellschaft führte nicht nur zum historischen Idealismus und zu äußerst reaktionären, in einen objektiv idealistischen Naturmystizismus gleitenden Konzeptionen, sondern diente zugleich als Waffe gegen den historischen Materialismus.

So wurde z. B. die Theorie Freuds, die im Kern mechanisch-materialistischen Charakters war, als psychoanalytische Gesellschaftsdeutung zu einer Theorie der Psychologisierung und Biologisierung

[17] Max Scheler, Versuche einer Philosophie des Lebens, in: Max Scheler, Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, Bern 1955, S. 339.

gesellschaftlicher Prozesse nach einem Modell, das aus der Intimsphäre der bürgerlichen Familie stammt und deren Affektstruktur einseitig verallgemeinert Sie wurde nicht nur losgelöst von der materialistischen Grundüberzeugung ihres Autors, wirkte nicht nur als idealistische Konstruktion zur Mystifikation der materiellen Verhältnisse, sie diente zugleich als gesellschaftliche Technik zur Anpassung der Individuen an die sie abstoßenden und bedrängenden Verhältnisse der Kapitalsherrschaft.

Während so im ganzen die Massen sich immer mehr von klerikaler Bevormundung befreiten, wandte sich die Bourgeoisie und ihre Intelligenz in steigendem Maße antimaterialistischen idealistischen und religiösen Gedankengängen zu.

Die idealistische, d. h. verkehrte Beantwortung der Grundfrage der Philosophie, das Auf-den-Kopf-Stellen des realen, erkennbaren und erkannten Grundverhältnisses zwischen Materie und Bewußtsein ist der allgemeinste und grundlegende Ausdruck des verkehrten Bewußtseins, das die Herrschaft der kapitalistischen Verhältnisse in ihrer sachlichen Macht als Herrschaft von Ideen reproduziert und auf diese Weise das spontane Verhältnis zur gesellschaftlichen Bewegung ebenso spiegelt wie vermittelt. Nun ist dies nicht einfacher Reflex, sondern zugleich in seinem Umfange wachsender und in seinen [379] Methoden sich modernisierender Kampf gegen den Materialismus, weil gegen die materielle Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Idealismus ersetzt im Prinzip die materielle Befreiung der Arbeiterklasse durch den Bewußtseinsakt. Daraus resultiert das unbedingte Interesse der ausbeutenden Klasse an seiner Durchsetzung. Dies Interesse setzt sich, über die erkenntnistheoretischen und historisch-sozialen Wurzeln des Idealismus wirkend, als unbedingte Norm durch. Nimmt die Herrschaft bürgerlicher Verhältnisse in der Ideologie die verkehrte Form der Herrschaft von Ideen an, so tritt angesichts der historischen Bedrohung die Verteidigung dieser Herrschaft der Idee als Weltordnung, als Prinzip absolut in den Vordergrund. Denn nur in der weltanschaulichen Illusion kann die Bourgeoisie ihre Herrschaft als Herrschaft ihrer Ideen, ja des Geistes überhaupt, in Permanenz erklären. Daß diese „Idee“ selbst zu erheblichen Wandlungen und Vermummungen gezwungen wird, werden wir noch sehen.

Die Klassenproblematik ist somit unmittelbar für die Weltanschauungsbildung konstitutiv, die gesellschaftlichen Erfahrungen bieten ihr das Material, während die Naturwissenschaft in immer wachsendem Maße die konstitutive Bedeutung, die sie hinsichtlich ihrer positiven Erkenntnisleistungen noch für den Monismus Haeckels besaß, verliert. Sie wird hinsichtlich ihrer Ergebnisse bestenfalls eklektisch in verschiedene Ontologien eingebaut, abgesehen von einzelnen Nachzüglern naturphilosophischer Spekulation, sie wird agnostizistisch oder pragmatistisch eingeklammert, schließlich hinsichtlich ihrer Ergebnisse idealistisch interpretiert.

Entscheidend ist, daß für die philosophischen Grundkonzeptionen der genannten Richtungen als Quelle ihrer Entwicklung, als das modellgebende und zu verallgemeinernde Material die Naturwissenschaft keine bestimmende Rolle spielt – weder in dem eindeutigen Sinne, wie dies beim französischen Materialismus oder bei der Philosophie Goethes der Fall war, noch in dem zwiespältigeren Sinne der Metaphysik des 17. Jahrhunderts und ihrer gehaltvollen Restauration von Kant bis Hegel. Naturwissenschaftliche Ergebnisse werden wohl interpretiert, aber im Sinne des Einpassens in den vorgegebenen philosophischen Rahmen, wie dies besonders eindeutig beim Thomismus geschieht. Dieser Idealismus und seine besonderen weltanschaulichen Ausgestaltungen resultieren nicht aus historisch unvermeidlichen und überwindbaren Schranken der Naturerkenntnis, sondern gewinnen Motiv, Modell und Struktur eindeutig in gesellschaftlichen Erfahrungen und Klassenbedürfnissen. Die Tatsache, daß die Bourgeoisie eine die gesellschaftliche Entwicklung und damit die Entwicklung der Produktivkräfte hemmende Klasse geworden ist, spiegelt sich eben darin wider. Ihr genügt in der Weltanschauung, daß der praktische Weg der Naturwissenschaft zu [380] technischen Zwecken nicht durch spekulative Dogmen behindert wird – das entspricht ihrem Interesse gemäß ihrer Stellung in der Produktion, es entspricht ebenfalls diesem Interesse in der gegebenen Klassenkampfsituation, daß die erkannte Wahrheit wie der spontane Materialismus, der aus der naturwissenschaftlichen Tätigkeit notwendig erwächst wie er sie zur Voraussetzung hat, weltanschaulich ausgeklammert werden. Einst entsprach es ihrem Interesse, ihn zu verallgemeinern. So spielt gegenwärtig eine spekulative Naturphilosophie wie sie z. B. von Hedwig Conrad-Martius in phänomenologischer Weise betrieben wird, keine

wesentliche Rolle. In den Weltanschauungskonzeptionen der Existenzphilosophie wie des Thomismus spielt Naturwissenschaft keine, in der Ontologie nur eine untergeordnete Rolle, in der Lebensphilosophie wiederum keine, es sei denn als demagogisches Pseudowesen des Biologismus und Vitalismus. Der philosophisch verallgemeinerte Erfahrungsbereich hängt eben ab von der historischen Konstellation des Klasseninteresses. In der modernen bürgerlichen Philosophie dominiert – ausgesprochen und unausgesprochen – die innergesellschaftliche Problematik, die Problematik des ideologischen Klassenkampfes auf eine Weise, daß eben aus der spezifisch sozialen Ideologienbildung und deren Gesetzmäßigkeit Struktur und Entwicklungstendenz der bürgerlichen Philosophie hervorgehen.

Es hat sich hier ein Verhältnis herausgebildet, das dem der Aufstiegsphase der bürgerlichen Philosophie genau entgegengesetzt ist. Giordano Brunos Philosophie verallgemeinerte weltanschaulich des Kopernikus Entdeckung. Diese Verallgemeinerung folgte nicht automatisch aus der bloßen Existenz der Widerlegung des geozentrischen Weltbildes. Sie bedurfte der gesellschaftlich-ideologischen Bedürfnisse, Erfahrungen und des Lebensgefühls einer Klasse, die sich aus den Fesseln mittelalterlicher Feudalität und kirchlicher Konformität befreite und für die Entfesselung der menschlichen Produktivität eintrat. Auch Leibniz' Monadologie spiegelt, trotz ihres idealistischen, ja theologisierenden Charakters, Züge des universellen dialektischen Zusammenhangs wider, verallgemeinert und entwickelt in schöpferischer Weise positive Erkenntnis und geht dabei über den bornierten Stand der metaphysisch-mechanistischen Einzelwissenschaften des 17. Jahrhunderts hinaus. Beide stellen, jeder auf eine historisch besondere Weise, echte philosophische Erkenntnisfortschritte dar, die sich stützen auf den Gesamtprozeß des fortschreitenden Erkennens.

Dagegen ist die Herausbildung und Entwicklung der Philosophie der imperialistischen Bourgeoisie nicht als Form, Weg oder auch Umweg eines fortschreitenden Erkennens zu betrachten, sondern eben als Negation der Erkenntnis. Ihre Konzeptionsbildung wird nicht bestimmt durch Erkenntnis-[381]fortschritte in der Naturwissenschaft. Der Idealismus als Weltanschauung gewinnt hier seine Inhaltlichkeit nicht aus der realen Intention der Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern aus der Apologetik der bestehenden und bedrohten bürgerlichen Welt. Er ist ein illusionärer Subjektivismus, der den Verfall der bürgerlichen Daseinsordnung aufzuhalten sucht, der die spezifische Klassenkrise als Weltkrise allgemein setzt und die besondere Subjektivität der Klasse der Menschheit schlechthin substituiert und von hier aus das Modell des „Seins" gewinnt. Als Subjektivismus ist diese Philosophie zu bestimmen, weil sie ihre inhaltliche Konzeption nicht aus der Erkenntnis der objektiven Realität, sondern aus der apologetischen Verteidigung und Weiterbildung der vorgegebenen traditionellen Herrschaftsillusionen der Bourgeoisie gewinnt, indem sie an die Tradition anknüpft und sie zugleich deformiert und aktiviert. Sie überschreitet in bezug auf die Grundkonzeption nicht die Sphäre der Illusion.

Ihr konkreter Inhalt wird – seinem Ausgang, Kern, Motiv und wesentlichstem Anwendungsgebiet nach – gewonnen aus der Verarbeitung und Verallgemeinerung der bürgerlichen Klassenerfahrung. So gewinnt sie ihre Grundtendenz und Wesensmerkmale aus der Krise der bürgerlichen Ideologie, reflektiert im philosophischen Krisenbewußtsein, das zugleich die allgemeine Krisenhaftigkeit des Kapitalismus reflektiert. Diese Krise wird innerhalb dieser Ideologie, von ihren Voraussetzungen her, zu lösen versucht.

An einem Beispiel sei dieser Zusammenhang verdeutlicht:

Am Vorabend der hitlerfaschistischen Diktatur erschien in den Blättern für deutsche Philosophie ein längerer Aufsatz von Felix Krüger, dem Psychologen und Philosophen, über „Das Problem der Ganzheit".

Krügers Philosophie kreist um den Begriff der „Ganzheit" als zentraler Kategorie einer idealistischen Metaphysik, die er dem abstrakt-allgemein bleibenden Rationalismus und dem Empirismus des Vereinzelten entgegensetzt. Aber er setzt diesen metaphysischen Alternativen nicht die Dialektik entgegen, sondern eine die dialektischen Widersprüche ausschließende teleologische Metaphysik. der „Ganzheit". Ausgehend von einer irrationalistischen Psychologie des Gefühls als des „total Ganzheitlichen" in jedem Erlebnis und daher der „Urform des gesamten inneren Geschehens", wird Ganzheit zur Universalkategorie für die „Gefügehaftigkeit" des Lebens, als gestaltgebende Grundlage und gestaltete organische Ordnung im Sinne eines eigentümlich pantheistischen Mystizismus.

In dem Artikel, der systematische und historische Fragen erörtert, interessiert uns die programmatische Seite. Dort heißt es: „Der deutsche Idealismus selber ist im Begriff, sich weiterzubilden mit Hilfe eines durch Druck [382] verstärkten Tatsachensinnes; die volle Wirklichkeit des Lebens verlangt dort hineingenommen zu werden, vorab die seelische ...“[18] Es ist außerordentlich bezeichnend, daß diese Weiterbildung des deutschen Idealismus für Krüger in innigem Zusammenhang steht mit der chauvinistisch-revanchistischen Sammlung der Kräfte der „noch jugendfrischen Nation“, deren „Denker und Bildner ... in der Tiefe erfaßt (haben), was es auf sich hat mit der Innenseite des Menschseins, mit den Volkstümern und überall mit dem Gefügehaften des Lebens“.[19]

Die Neuformierung beginnt mit der „Überwindung“ der zersetzenden Wirkung der modernen Industrie und dem Kampf gegen das Versailler Diktat, und sie beansprucht, Bestandteil der Neugestaltung des Abendlandes zu sein. Die Maschinentechnik und Betriebsorganisation hätten die menschliche „Ganzheit“ der Gesellschaft wie der Individuen zerstört: „Das Einssein mit sich selbst und mit der Umwelt wird den Menschen zerrissen; Dennoch sind die fortgeschrittenen Völker, wollen sie nur ihr Dasein fristen, weiterhin auf jene Mächte angewiesen, die jetzt, herausgegliedert aus dem Lebensganzen, dämonisch sie bedrängen ...“[20] In polemischer Position gegen den „liberalistischen Fortschrittsglauben“ faßt Krüger die Ausgliederung als Zerstückelung der „Ganzheit“ und diese als eigentliche lebensgefährliche Krise auf: „Lebendiges hat sich entformt; es droht zu zerfallen,. weil Teile davon sich gegen einander abschnüren und sich herausstellen aus den ganzheitlichen Verbänden, in welche sie gliedhaft hineingehören.“[21]

Die Diagnose der Wirkungen der Umwälzung in der „Arbeitswelt“ faßt Krüger mit den Worten zusammen: „Das Menschsein selbst steht von Grund aus nun mehr in Frage.“[22]

„Ganzheit“ ist hier, obzwar ein ursprünglich zur Aufklärung bestimmter psychischer Prozesse benutzter Begriff, als unterderhand universell gesetzte Kategorie ontologisches Ordnungsschema für alles Leben, Weltmodell und zugleich politisches Ideal. Im „Ganzheitlichen“ wurzelt nach Krüger alles Lebendige in mystischer Weise. Von ihm her verlangt er die Ordnung der Nation als Ganzheitsgliederung. Die Klage über die Wirkungen der Industrie führt nicht zur Kritik am Kapitalismus, sondern zur Forderung der Wiedereingliederung dessen, was sich ausgliederte, auf seinen Grundlagen. Das Ergebnis kann nur sein – und war es in Wirklichkeit – die Durch-[383]setzung der „totalen Herrschaft“ der Finanzoligarchie mittels des faschistischen Staates, der hier im romantisch-völkischen Modell antizipiert wird, die „Erneuerung“ der „jungen“ Nation aus den ewig-alten Kräften des germanischen Denkens im Rahmen der Gesamtbewegung – als romantischer Flitter der Konterrevolution. Der Pseudoantikapitalismus, der hier den Verlust der persönlichen Bindungen, der organischen „Gliederung“ der Gesellschaft und die innere Zerstückelung der Menschen beklagt, kann, da er die materiellen Grundlagen und die Eigentumsverhältnisse nicht tangiert, die Lösung nur über die politische Macht, die Herstellung der alt-neuen Gliederung nur als politische Staatsform nach „organischem“ Modell verlangen, dem verachteten „zahlenhaften Gleichheitsideal“ nur die Idealisierung einer militanten Diktatur entgegensetzen. So gewinnt die staatsmonopolistische Entwicklung des Kapitalismus aus einer pervertierten Tradition die romantische Variante ihrer Demagogie.

„Das Abendland wird dem Chaos anheimfallen“, heißt es drohend gegen Ende, „und die minder edlen Rassen“ (auch deren Werthierarchie gehört zu des Lebens „Gefügehaftem“) „werden die Oberhand gewinnen, oder man gibt einer Reformation die Bahn frei an Haupt und Gliedern.“[23] Denn: „Je größer die Gefahr, um so notwendiger sind die Mächte der Ordnung, der Symbolbildung, der Führung.“[24]

Felix Krüger repräsentiert nicht nur die Leipziger Schule der Psychologie, deren Anschauungen S. L. Rubinstein mit Recht als extrem idealistisch und unwissenschaftlich bezeichnet und als „Reaktion

[18] Felix Krüger, Das Problem der Ganzheit, in: „Blätter für deutsche Philosophie“, Bd.VI, 1932/33, S. 138.
[19] Ebenda, S. 138 f.
[20] Ebenda, S. 137.
[21] Ebenda, S. 135.
[22] Ebenda, S. 137.
[23] Ebenda, S. 138.
[24] Ebenda, S. 139.

des mystisch-irrationalistischen Idealismus gegen die besten Tendenzen des Descartes–Lockeschen Begriffs des Bewußtseins als Wissen“[25] charakterisiert. Krüger ist zugleich Repräsentant der bürgerlichen Philosophie. Er verdeutlicht klassisch, wie hier der idealistische philosophische Ausgangspunkt die „Ganzheit“ zur mystischen Qualität macht – im Gegensatz zum Ganzheitsbegriff der Gestaltpsychologie – und sie irrationalisiert, zugleich zum universellen Schema mit beliebiger Anwendung im Bereich des Lebendigen von der Amöbe bis zur Politik und Philosophie erhebt, wie diesem Ganzheitsbegriff primär romantische politisch-soziale Modellvorstellungen zugrunde liegen, die nun – in der konkreten Situation des Klassenkampf es im 20. Jahrhundert – faschistische Stoßrichtung und den sozialen Gehalt der extremen Reaktion der Finanzoligarchie erhalten, zugleich die extrem chauvinistische Funktion der Apologetik der besonderen Interessen des deutschen Imperialismus ge-[384]gen den „Nebel westlicher Phrasen und den eurasischen Dunst“ erfüllen. Ordnung ist hier Herrschaft, Herrschaftsgliederung im Gegensatz zur „mechanischen Gleichheit“.

Von dieser Sphäre der ideologischen Illusion her scheint dann „Ganzheit“ in einem die Diagnose wie die Therapie der Krise zu leisten, eine Diagnose, die an die materiellen Verhältnisse gar nicht herankommt, und eine Therapie, welche die Lösung der Krise auf dem Wege der Betätigung des Imperialismus, des Kampfes gegen Demokratie und Sozialismus, wie der Revanche fordert mit der spezifisch demagogischen Note der Wiederherstellung der „Volkstumsganzheit“ als illusionärer Gemeinschaft.

Doch mag unser Beispiel zunächst genügen, Inhalt und Stoßrichtung der „Erneuerung“ des deutschen Idealismus für die Herausbildung und die erste Etappe der allgemeinen Krise anzudeuten. Krüger spiegelt in der genannten Arbeit die spezifisch revanchistische Politik und Ideologie des deutschen Imperialismus in Vorbereitung des zweiten Weltkrieges.

Krüger demonstriert Krisenerfahrung und faschistische Lösung, Weiterentwicklung des Idealismus „mit Hilfe des durch Druck verstärkten Tatsachensinnes“: er wendet sich gegen den Idealismus der Vergangenheit, insofern dieser Rationalismus und Dialektik barg, und betreibt eine irrationalistische Wendung des Idealismus. Entscheidend dafür sind gesellschaftliche Erfahrungen. Ein eifriger Propagandist des Existentialismus, Johannes Pfeiffer, skizziert zur gleichen Zeit wie Krüger die philosophischen Fronten – und hier wird das eigentümliche Verstecken des Idealismus wie die Pseudo-Wirklichkeitsnähe als emotionales Postulat noch deutlicher –, ohne schon die faschistischen Konsequenzen sichtbar zu machen: Der Existentialismus wird von Pfeiffer als dritter Weg jenseits von Naturalismus und Idealismus dargelegt. Und in seiner Argumentation wird die immanente Religiosität der Problemstellung und Lösung sichtbar. Er wendet sich gegen den „Naturalismus“, der das Sein der Natur, der materiellen Natur zum Sein überhaupt, zum Sein an-sich aufblähe[26]: „Die Gefahr des Naturalismus ist die Borniertheit: der Mensch wird festgeschmiedet ans handgreiflich-Natürliche, an eine starre stumme Notwendigkeit; er wird hineingestoßen in die erstickende Enge des ‚nur-so-Lebens‘, des ‚nun-einmal-so-Seins‘; er wird seiner verborgenen Idealität entfremdet, die ihn nach dem Sinn fragen, nach Rechtfertigung verlangen macht.“[27]

Und Pfeiffer wendet sich gegen Idealismus, der seiner Meinung nach den Naturalismus als „Metaphysik“ entlarvt habe, ein großes Menschenbild ent-[385]werfe: „Eigentlich leben heißt teilhaben am Sein der Werte, Normen, Ideale: der wesentliche Mensch ist Soldat der Idee; sie ist ihm Forderung, Halt und Trost zugleich, sie verstärkt ihm die brüchige und brutale Faktizität.“[28]

Aber: „Die Gefahr des Idealismus ist die Verblasenheit: der Mensch als reines Vernunftwesen, als Realisierungsstätte der Idee riegelt sich ab gegen die untergründige Ursprünglichkeit seines Daseins ... er wird taub für den leisen und doch so unerbittlichen Anspruch der konkreten Situation, des jeweiligen ‚Du‘; er vergißt über dem Allgemeinen und Unendlichen, daß er ein Einzelner ist in der Endlichkeit ... Beidemal ... wird der Mensch als Mensch unterschlagen: beidemal wird die faktische Existenz des Einzelnen in der endlichen Zeit verraten an ein zeitlos-Allgemeines, an ein zeitlos-

[25] S. L. Rubinstein, Grundlagen der allgemeinen Psychologie, Berlin 1958, S. 96.
[26] Johannes Pfeiffer, Existenzphilosophie, Leipzig 1933, S. 6.
[27] Ebenda, S. 16.
[28] Ebenda.

Unendliches: im Naturalismus an das geschlossen-kreisende Sein der Natur, im Idealismus an das geschlossen-kreisende Sein der Idee.“[29] Und dagegen stellt Pfeiffer den „Realismus“ menschlicher Existenz von Jakobi zu Kierkegaard und Nietzsche als die dritte Linie, die zu Heidegger und Jaspers führe, einen „Realismus der Existenz“, dessen Fundierung nicht mehr, wie beim alten Idealismus, der allgemeine abstrakte Gedanke, sondern das individuelle Erlebnis ist.

Es sind gesellschaftliche Erfahrungen, Erfahrungen der Entfremdung, die hier in theologisierender Sprache zum Vorschein kommen, darin zugleich ein bestimmtes Verhalten zur gegebenen kapitalistischen Gesellschaft, dessen begrifflose Spontaneität in der Interpretation des Naturalismus und Materialismus als totale Verdinglichung sich ausdrückt. Was Krüger quasi objektiv schildert, erscheint hier vom Subjekt her erlebt.

Das Abschwören des Idealismus betrifft, so häufig es ist, eben nur den Typus idealistischen Philosophierens, der noch progressiver rationaler Gehalte fähig war.

Spiegelt der Idealismus der bürgerlichen Philosophie – in allen seinen Varianten – die Ohnmacht der Individuen gegenüber dem gesellschaftlichen Gesamtprozeß, die Verselbständigung der Verhältnisse, die Entfremdung als Herrschaft der Sache über die Person, der toten Arbeit über die lebende, ist er deren Produkt und intellektuelle Reproduktion, wie in früherem Zusammenhang gezeigt wurde, so bildet er die Voraussetzung der philosophischen Verarbeitung gesellschaftlicher Erfahrungen der Bourgeoisie und ihrer Ideologen, die ihrerseits sowohl vom objektiven Verhältnis als auch von dessen In-Erscheinung-Treten determiniert sind. Der Druck der Tatsachen bringt diese in den geistigen Horizont schon in entfremdeter [386] Gestalt: die Tatsachen des Klassenkampfes, Weltkrieg und Niederlage, Revolution und Krise. Um also die konkrete Gestalt des idealistischen Philosophierens näher bestimmen zu können, ist es notwendig, die Krisenerfahrungen selbst in ihrer objektiven Bedingtheit als die Quelle der Inhaltlichkeit dieses Idealismus zu verstehen.

3. Grundlage und Grundpositionen des Krisenbewußtseins

Das bürgerliche philosophische Krisenbewußtsein ist ein Reflex der wachsenden inneren Labilität und des „Sterbens“ des Kapitalismus als Imperialismus; ist inadäquates aufdämmerndes Bewußtsein seiner zunächst heranreifenden, dann akuten Endkrise und ein unmittelbares Bewußtwerden und Ausdruck der ideologischen Krise der Bourgeoisie. Es reflektiert dabei die materiellen Prozesse über die Formen des Überbaus, über die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins, über die unmittelbare Erfahrung und spezifische Rezeption der „sozialen Psychologie“ der Klasse. Seinem Gehalt nach und seiner tiefsten Problematik nach ist es ein Aufdämmern, ein unvermeidlich inadäquates Bewußtwerden der historischen Perspektivlosigkeit und Ohnmacht der Bourgeoisie als Klasse.

Vielschichtig und vielgestaltig ist die Art und Weise, in der die „Krise“ als Not zum Problem wird, in der sie die theoretische Gestalt der erkannten Unzulänglichkeit tradiierter philosophischer Grundlagen und Methoden, historischer Konzeptionen und sozialer Modelle,, weltanschaulicher Perspektiv-, Wert- und Zusammenhangskonzeptionen annimmt, in der ein Widerspruch zwischen einst selbstverständlichen Normen und Überzeugungen und den neuen geschichtlichen Erfahrungen, sowie im fortschreitenden Prozeß die immer erneute Unzulänglichkeit der zur Lösung dieses Widerspruchs produzierten Konzeptionen in theoretischer wie praktischer Beziehung bewußt wird. Solche Widersprüche sind an sich Grundlage aller philosophischen Entwicklung – allgemein gesehen, hier jedoch erhalten sie einen spezifischen Inhalt: sie werden erfahren und in der Illusion zu lösen versucht vom Standpunkt der Sicherung und Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber dem historischen Prozeß ihres Untergehens, gegenüber dem Aufsteigen der neuen Welt des Sozialismus. Der Schein des philosophischen Fortschreitens ist in Wirklichkeit die Regression der historischen Defensive.

So ist die Grundlage des Krisenbewußtseins die historische Ohnmacht der Bourgeoisie entsprechend ihrer objektiven Klassenstellung am Ende der Klassengesellschaft. Sein Ausgangspunkt ist –

[29] Ebenda, S. 16 f.

angesichts der für den Kapitalismus katastrophalen Entwicklung der letzten fünfzig Jahre – das Be-[387]wußtwerden des Widerspruchs zwischen Ideologie und Wirklichkeit, zwischen der Ideologie hinsichtlich ihrer Illusionen, Erwartungen, Normen, Perspektivkonzeptionen und der Wirklichkeit hinsichtlich der Praxis der unterdrückten und ausgebeuteten Massen, zugleich der Resultate des eigenen Handelns.

Die treibende Bewegung des bürgerlichen philosophischen Denkens ist das spontane Bestreben der Überwindung dieser Widersprüche mit dem Ziel der philosophischen Konstruktion einer Stabilisierungs- und Herrschaftsphilosophie. Diese Zielsetzung kann, muß aber nicht bewußt sein. Sie ist sachlogische Konsequenz der ideologischen Ausgangsposition. Sofern das philosophische Denken innerhalb der Voraussetzung der bürgerlichen Ideologie und ihrer Bewußtseinsformen bleibt, bleibt es gebunden an den objektiv und klassenmäßig bedingten Mechanismus der „Ideologisierung" im Sinne von Engels, weil es die Voraussetzungen der bourgeoisen Praxis nicht in Frage stellen kann, sondern verteidigt. Unvermeidlich illusionär bleibend, läuft es auf Aktion zur Erhaltung des Grundwiderspruchs des Kapitalismus, umgesetzt in politische Praxis, auf Betätigung der imperialistischen Herrschafts- und Expansionsinteressen hinaus.

Die Grundproblematik dieser Philosophie der Krise ist von Marx und Engels längst vorgezeichnet worden. „Die moderne bürgerliche Gesellschaft, die so gewaltige Produktions- und Verkehrsmittel hervorgezaubert hat, gleicht dem Hexenmeister, der die unterirdischen Gewalten nicht mehr zu beherrschen vermag, die er heraufbeschwor."[30]

Das philosophische Krisenbewußtsein spiegelt eben die Ohnmacht gegenüber den „unterirdischen Gewalten", die zur Revolution treiben, in einem Stadium der Entwicklung, da die inneren Widersprüche die Ohnmacht als Not, die Krise nicht mehr als vorübergehenden Zustand, sondern als permanent erscheinen lassen für die Bourgeoisie und ihre Ideologen selbst.

Der entscheidende Umschlagspunkt, der die Allgemeinheit dieses Ohnmachtsbewußtseins erzeugt, liegt dort, wo nicht mehr der Kommunismus als Gespenst, als Idee, als um die Macht kämpfende Partei erscheint, sondern äußere gesellschaftliche Wirklichkeit wird: in der Oktoberrevolution, mit der zugleich die allgemeine Krise des Kapitalismus offen ausbricht.

Die Grundproblematik dieses Krisenbewußtseins hat im engeren Sinne Marx in den Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomie indirekt vorgezeichnet: „So scheint die alte Anschauung, wo der Mensch, in welcher bornierten nationalen, religiösen, politischen Bestimmung auch immer, als [388] Zweck der Produktion erscheint, sehr erhaben zu sein gegen die moderne Welt, wo die Produktion als Zweck des Menschen und der Reichtum als Zweck der Produktion erscheint. In fact aber, wenn die bornierte bürgerliche Form abgestreift wird, was ist der Reichtum anderes, als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen? Die volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sogenannten Natur sowohl, wie seiner eigenen Natur. Das absolute Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen, ohne andere Voraussetzung als die vorhergegangene historische Entwicklung, die diese Totalität der Entwicklung, d. h. der Entwicklung der menschlichen Kräfte als solcher, nicht gemessen an einem vorhergegebenen Maßstab, zum Selbstzweck macht: wo er sich nicht reproduziert in einer Bestimmtheit, sondern seine Totalität produziert? Nicht irgend etwas Gewordenes zu bleiben sucht, sondern in der absoluten Bewegung des Werdens ist? In der bürgerlichen Ökonomie – und in der Produktionsepoche, der sie entspricht – erscheint diese völlige Herausarbeitung des menschlichen Innern als völlige Entleerung, diese universale Vergegenständlichung als totale Entfremdung und die Niederreißung aller bestimmten einseitigen Zwecke als Aufopferung des Selbstzwecks unter einen ganz äußeren Zweck."[31]

Marx hat hier – wie in einer Nußschale – die historische Leistung, Grenze, Notwendigkeit und notwendige Vergänglichkeit der „bornierten" bürgerlichen Form der Produktion zusammengefaßt und

[30] Karl Marx/Friedrich Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, in: Karl Marx! Friedrich Engels, Werke, Bd. 4, Berlin 1959, S. 467.
[31] Karl Marx, Grundrisse zur Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 387.

die Widersprüchlichkeit, welche die Herausarbeitung menschlicher Produktivität unter kapitalistischen Bedingungen charakterisiert.

In dreierlei Hinsicht bestimmt er dies in diesem Zusammenhang:

1. als „völlige Entleerung“ des menschlichen Innern,

2. als totale Entfremdung gegenüber den vergegenständlichten gesellschaftlichen Verhältnissen und der Produktion,

3. als „Niederreißung aller bestimmten einseitigen Zwecke“, die der Mehrwertproduktion untergeordnet und aufgeopfert werden. Mittel und Zweck erscheinen vertauscht, die revolutionäre destruktive Rolle des Kapitalismus gegenüber früheren, beschränkten Bedingungen als Selbstzweck.

Daß dies als spezifisches Problem, nicht als selbstverständlicher Fortschritt, sondern als „Krise“ für die Bourgeoisie bzw. ihre Ideologen erscheint, setzt voraus, daß in der Wirklichkeit selbst solche sozialen, ökonomischen und politischen Widersprüche entstanden, genauer, daß die dem Kapitalis-[389]mus immanenten Widersprüche eine solche qualitative Zuspitzung erfuhren und derartig katastrophale Ausmaße annahmen, daß die bürgerliche Gesellschaft selbst bedroht, erschüttert erscheint, daß ihre Stabilität nicht mehr gewährleistet und von selbst sich herstellend erscheint.

Die besitzende Klasse, die sich in der „Selbstentfremdung“[32] hatte wohl fühlen können, einen Schein menschlicher Existenz besaß, beginnt diesen zu verlieren, ihre Entfremdung zu spüren, beginnt ihre geschichtliche Ohnmacht zu fühlen. Der Schein einer menschlichen Existenz aber wird zerrissen, das Wohlbefinden zerstört, wenn die praktische Ohnmacht gegenüber den sozialistischen Bewegungen im eigenen Lande wie in der Welt handfest erfahren wird, zugleich die immer krisenhaftere Entwicklung des Kapitalismus selbst den „ruhigen Genuß“ der eigenen Macht in deren angestrengte Selbstbehauptung verwandelt. Die „Aktion des Erhaltens des Gegensatzes“ enthüllt dabei den Schein der menschlichen Existenz als technisierte Barbarei. Daß die Intelligenz als abhängig-scheinfreie Schicht diese Ohnmacht und Barbarei früher und unmittelbarer verspürt als die Klasse im ganzen, ist aus ihrer besonderen Lage erklärbar, hebt nicht auf, daß sie die Klassenproblematik, nicht nur ihre eigene, antizipierend ausspricht.

Deshalb erscheinen die früher verschwiegenen Momente der Entfremdung, welche als proletarisches Schicksal philosophisch noch irrelevant waren, in bezug auf die Bourgeoisie, nur daß sie nicht ihre soziale Existenz, sondern deren In-Not-Geraten als „Selbstentfremdung“ interpretiert wissen möchte. Sie ist gebunden an das Gewordene und muß es gegen das Werden, das von jenem erzeugt wurde, verteidigen: Ihre Existenz basiert auf der Unterordnung des Werdens der produktiven Kräfte unter das Gewordensein ihrer Herrschaft. Auch gedanklich vermag sie das revolutionäre sozialistische Werden nur nach Modellen des eigenen Gewordenseins zu begreifen.

Das gilt um so mehr, als der Kern der objektiven Krisenproblematik die Bewegung des Proletariats als des Totengräbers der bürgerlichen Gesellschaft ist. Der Klassenkampf des Proletariats ist der entscheidende Hebel, der die Wirklichkeit so verändert, daß der Bourgeoisie bzw. ihren Ideologen die historische Bedrohtheit ihrer Gesellschaftsordnung zu Bewußtsein kommt, daß die Unfähigkeit, die geschichtliche Bewegung zum Sozialismus hin einzudämmen, das Scheitern aller Versuche, ihn zu liquidieren, schließlich dessen stärkeres Hervorgehen und siegreiches Voranschreite“ aus allen inneren und äußeren Aggressionen die eigenen Sicherheitsillusionen schwinden macht. Von hier aus wird erst die Ohnmacht gegenüber dem historischen [390] Prozeß als Ohnmacht spürbar, als Not bewußt, ohne daß die Unversöhnlichkeit der Klassengegensätze und. die historische Notwendigkeit der sozialistischen Umwälzung begriffen werden können. Von dieser Problematik her wird gespürt, daß es mit je tradiierten Ideen, Methoden, Idealen nicht mehr weitergeht, zugleich daß die Entfesselung des Kapitalismus, sein Niederreißen aller traditional-ständischen Schranken, Borniertheiten, Idyllen, die Reduktion der Ausbeutung auf die offene, unverschämte, direkte dürre Ausbeutung, die Tendenz zur schrankenlosen Erweiterung der Produktion eine Bewegung ist, die ihr revolutionäres Gegenteil erzeugt, die so den Charakter des Bedrohlichen und Unheimlichen annimmt.

[32] Vgl. Karl Marx/Friedrich Engels, Die heilige Familie, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 2, Berlin 1957, S. 37.

Sosehr der Klassenkampf des Proletariats den Kern der Krisenproblematik bestimmt, als bewußtes Problem erscheint er in der philosophischen Verallgemeinerung nicht als solcher, sondern abgeleitete Momente erscheinen als das Bestimmende – je nach Erfahrungshorizont ideologisch-arbeitsteiliger Optik, weltanschaulich-philosophisch vorgeprägter Ausgangsposition, konkreter geschichtlicher Etappe, in der Regel im Widerspruch zwischen der je vorgegebenen ideologisch-philosophischen Ausgangsposition und der Lebenserfahrung, die durch jene schon Auswahl-, Deutungs- und Bewertungsmechanismen mit erhält, wobei auch dies Verhältnis in konkreto nicht schematisch aufzufassen, sondern als Prozeß der Ideenbildung im Gesamtzusammenhäng gesellschaftlicher Wechselwirkung verstanden sein will. Doch geht es zunächst nicht ohne Vereinfachungen, um den Gesamtprozeß der philosophisch-ideologischen Bewegung in den Griff zu bekommen.

Daraus ergeben sich charakteristische Grundmotive, welche für die bürgerliche Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie konstitutiv sind. Sie stellen Spiegelungen der objektiven Widersprüche im Medium eines Bewußtseins der „Aktion Zur Erhaltung des Gegensatzes“ von Bourgeoisie und Proletariat dar, Ausgangspositionen der philosophischen Problemstellungen, auf die konstruktiv und reaktiv eine Antwort gesucht wird.

Solche grundlegenden Motive, welche Niederschlag der Erfahrung geschichtlicher Ohnmacht sind, als „Steine des Anstoßes“ und deshalb als philosophische Problemstellungen, sind:

1. Die vorher nur in zyklischen Krisen partiell erfahrene Ohnmacht gegenüber dem gesellschaftlichen Produktionsprozeß, gegenüber den von den Menschen selbst geschaffenen Produktivkräften und den von ihnen geschaffenen und eingegangenen Produktionsverhältnissen erscheint als Grundproblematik allgemeinen Charakters. Sie wird widergespiegelt in der metaphysischen Form der verselbständigten Bewegung der Technik, der sozialen Apparaturen (Staat, Betriebsorganisation) einerseits, als „Aufstand“ der [391] Massen als einer fremden äußeren Macht andererseits. Das Kapital erscheint entweder versachlicht oder versubjektiviert, seinem Zusammenhang wird – in der hier doppelten ideologisierenden Verkehrung – sein qualitativer Gegensatz subsumiert.

2. Dies Modell bestimmt zugleich die Sicht auf die Gesamtheit des Geschichtsprozesses und zerstört die historische Perspektive, insofern die Gewißheit einer ewigen Herrschaft der bürgerlichen Ordnung. Der Geschichtsprozeß erhält dadurch fremden, schicksalhaften, irrationalen Charakter.

3. Auf der subjektiven Seite entsteht die Problematik der Entleerung, Nivellierung, Bedrohung des Individuums als Opfer fremder Gewalten und fremder Umstände, das in eine fremde Welt geworfen erscheint. Die von ihm eingegangenen Beziehungen und seine gesellschaftlichen Tätigkeiten erscheinen als äußerlich-fremde Macht und der Subjektivität äußerliches Gewand.

5 Im Verein mit den obengenannten Momenten entsteht dadurch für die bürgerliche Philosophie die Problematik der Sinnentleerung, des sinnlosen Daseins, des Nihilismus.

4. Die Ohnmacht gegenüber dem objektiven Prozeß – der in Wirklichkeit das entfremdete eigene Handeln und dessen Resultat – und die Entleerung des Individuums spiegeln sich auf spezifische Weise

a) in einer umfassenden Krise der Gewißheit, weil die je tradiierten bzw. neu gefundenen gesellschaftlichen „Wahrheiten“ ständig praktisch wie theoretisch widerlegt werden;

b) sie spiegeln sich in einer umfassenden Wertkrise, als mit der erfahrenen Instabilität und Bedrohtheit der Verhältnisse die ihnen entsprechenden Wertungen und Normen fragwürdig und ständig praktisch widerlegt Werden.

5. Mit dem Fragwürdigwerden des gesellschaftlich-allgemeinen Zusammenhanges und damit des von hier aus verallgemeinerten Weltzusammenhanges und dessen Erscheinen als irrationalem Schicksal wird die Rationalität als „formale“ Allgemeinheit, als äußerlich und fremd, von der Wirklichkeit „entfremdend“ empfunden und in der Emotionalität – charakteristischerweise in den passiven Emotionen (Betroffenheit, Angst, Einsamkeit usw.) – die „eigentliche“ Wirklichkeit von Ich und Welt gefunden. Das subjektive Verhalten zu den das Leben beherrschenden Mächten wird somit nicht

durchschaut, sondern diese von der emotionalen Beziehung her „erlebt“, von hier aus die Kategorien der Bestimmung der Objektivität gewonnen.

Alle diese Momente erhalten ihre spezifische Allgemeinheit durch die allgemeine Krise des Kapitalismus – für sich genommen ist keines „neu“ –, sie erhalten ihren spezifischen Stellenwert und die Richtung ihrer Aufhebung [392] in der Illusion durch die Logik des Klassenkampfes innerhalb der Philosophie: Die Lösung der jeweiligen Not entsteht als Alternative zur und Reaktion auf die wirkliche Alternative und Perspektive der sozialistischen Umwälzung und ihrer wissenschaftlichen Weltanschauung.

Diese Krisenmomente bleiben permanent: die Lösungen, die Konstruktionen zur Überwindung und Selbsterhaltung in der Krise werden immer wieder – analog dem allgemeinen Destruktionsprozeß – in den akuten Krisen und Katastrophen destruiert, zugleich von ihren eigenen. inneren Widersprüchen her. Die „Lösungen“ wiederum werden konstruiert und konzipiert unter dem Aspekt der Ausschaltung der wirklichen sozialistischen Lösung des Kampfes gegen sie. Sie bleiben innerhalb der unbegriffenen spontanen Bewegung und verabsolutieren die Spontaneität gegen das Bewußtwerden. Sie bleiben innerhalb des bewußtlosen Verhältnisses zu der wirklichen gesellschaftlichen gesetzmäßigen Bewegung, erheben deshalb mit Notwendigkeit die jeweilige Oberfläche als unbegriffene Objektivität und unmittelbare Subjektivität zum Fetisch. Gerade deshalb aber verbleiben sie in der Schematik der traditionellen bürgerlichen Philosophie – jedoch im Sinne einer fortschreitenden Destruktion und Regression.

Es ist ein philosophisches Konstruieren, um das wirkliche Scheitern der kapitalistischen Weltherrschaft, das sich so handfest in den letzten fünfzig Jahren manifestierte, gedanklich – weil mit praktischer Zielsetzung – so „aufzuheben“, daß ihm zugleich der siegreiche Befreiungsprozeß der Völker subsumiert wird. Darin gerade äußert sich die bourgeoise Klassenparteilichkeit dieses Philosophierens. Wie gedanklich dem Kapital sein feindlicher Gegensatz, so wird der ungeheure positive Inhalt unserer Epoche allgemein-weltanschaulich nur als Moment des Negativen gewertet und eingeordnet – wie es von diesem Klassenstandpunkt aus nicht anders sein kann. Die historische Ohnmacht, die spezifische Stellung der Bourgeoisie am Ende ihrer Gesellschaft, wird zu deren Erhaltung als allgemeinmenschliche Ohnmacht weltanschaulich verallgemeinert.

Erst hier findet die allgemeine Durchsetzung des Idealismus als weltanschaulicher Norm ihre eigentliche Begründung und methodologisch-weltanschauliche Bedeutung. Seinen spezifischen Inhalt wie seine besondere Form erhält dieser Idealismus aus der verkehrten und parteilichen Widerspiegelung der gesellschaftlichen Prozesse. und Zusammenhänge unter dem Aspekt der Krise und ihrer „Lösung“; das bestimmt seine spezifische Phantastik, die die Entfremdung von ihrem eigenen Standpunkt aus spiegelt und die sich aus der objektiven geschichtlichen Ohnmacht und Perspektivlosigkeit der Bourgeoisie ergibt.

[393]

4. Die fremde Objektivität

Wie die kapitalistischen Verhältnisse als fremdes, verselbständigtes Lebensgehäuse und der proletarische Klassenkampf als Aufstand der Massen schon im Übergang zum Imperialismus im philosophischen Krisenbewußtsein gespiegelt wurden, ist oben gezeigt worden. Es sei hier besonders an Nietzsche und Tönnies, Hammacher, Simmel und Rathenau erinnert. Die „fremde“ Gestalt erhalten sie auf Grund der Erfahrung der Ohnmacht, die zugleich die positive Lebensgrundlage der Bourgeoisie ist. Die Widerspiegelung erfolgt innerhalb jener durch den Kapitalismus erzeugten Verkehrung der Widerspiegelung der gesellschaftlichen Verhältnisse, in der die Personen als Sachen, die Sachen als Personen erscheinen, in der die materiellen Grundlagen Somit versubjektiviert werden.

Die Tatsache, daß dies Krisenbewußtsein vor dem Ausbruch der allgemeinen Krise entsteht, daß mit ihm die allgemeine Struktur für alle späteren Gestalten schon vorgeformt wird, beweist, daß es aus den inneren Widersprüchen des Kapitalismus selbst entsteht, diese reflektiert, daß seine Kategorien der spontanen Widerspiegelung und Interpretation der bürgerlichen Verhältnisse und des in diesen Verhältnissen betätigten Handelns und seiner Resultate entspringen. Das ist deshalb wichtig, weil die antikommunistischen Theoreme den Kommunismus nach ebendiesem Schema der Selbstinterpretation „deuten“.

Wenden wir uns jetzt der Entwicklung des Krisenbewußtseins nach Ausbruch der allgemeinen Krise zu, und zwar zunächst den unmittelbar gesellschaftlichen Konzeptionen, noch nicht deren weltanschaulich-phantastischen Verallgemeinerungsformen. Diese Konzeptionen spiegeln in fortschreitender Zuspitzung den Prozeß des Unheimlich-Werdens der Gesellschaft, des Allgemein-Werdens dieses Unbehagens, das bis zum Entsetzen sich steigern kann, die wachsende Unsicherheit, das Bewußtwerden der Entfremdung in einem ihr unterworfenen und ihre Voraussetzungen bejahenden Bewußtsein, ein Bewußtwerden der Entfremdung in Gestalt der Leere, Ohnmacht, des Sich-selbst-fremd-Werdens der Subjektivität und der toten, feindlichen, als fremde Macht erscheinenden Objektivität.

Zugleich aber erzwingt die gleiche Situation Theorien, deren Anliegen weniger Erkenntnis, vielmehr Herrschaftstechnik, die Ausarbeitung von Herrschaftsmethoden ist, um den wachsenden Klassenantagonismus im Sinne der Konservierung der Kapitalsherrschaft zu stabilisieren und für die Ausgebeuteten zu verdecken. Das ist die wesentliche Klassenfunktion der empirischen Disziplinen der Soziologie und der politischen „Wissenschaften“, bleibt überwiegend Anwendungsbereich des Positivismus, der zwar nicht [394] ausreicht für die weltanschaulich bindenden Konzeptionen, jedoch gerade diejenige Position ist, die zur Bestimmung und Deskription der Oberflächenerscheinungen ausreicht, die methodisch die Technik der Fixierung der Spontaneität und der Anknüpfung an das spontane Bewußtsein der Massen zu entwickeln vermag.

Es besteht hier eine sehr charakteristische Arbeitsteilung zwischen weltanschaulich-historisch konzeptionellen und herrschaftstechnisch orientierten Tendenzen, die durchaus sich auch durchdringen, zumal sie beide auf der gleichen illusionären theoretischen Grundlage der bürgerlichen Ideologie beruhen und die Konstanz bürgerlicher Eigentumsverhältnisse als normativ voraussetzen. Letzteres springt unmittelbar in die Augen, wenn wir die sogenannte Betriebssoziologie betrachten, welche sich nur auf die unmittelbar innerbetrieblichen Beziehungen beschränkt, die materiellen Produktionsverhältnisse undiskutiert voraussetzt und sich auf die unmittelbare Produktionsorganisation beschränkt, innerhalb dieser aber wiederum die subjektive Motivierung nicht nur zum Gegenstand der Untersuchung, sondern der Beeinflussung macht. Die entwickelten Techniken tragen wesentlich gesellschaftsstabilisierenden und -reparierenden Charakter und bestehen im Kern in der Technik der Ausnutzung bürgerlich aufgeprägter Spontaneität innerhalb der Arbeiterklasse wie insgesamt der werktätigen Massen als Technik der Bindung an die Kapitalsherrschaft in der Weise einer Bindung an den „Betrieb“. Nicht zufällig schreibt Alfred Vierkandt im Handwörterbuch der Soziologie: „Man erkennt allmählich, wie wichtig es ist, die Technik der Maschinenbeherrschung durch eine Technik der Menschenbeherrschung zu ergänzen.“[33] Und nicht zufällig schrieb er dies in einem Handbuch, das zur Zeit des Höhepunktes der Weltwirtschaftskrise 1931 erschien.

Diese Seite soll im folgenden nicht berücksichtigt werden. Im gleichen Artikel schreibt Vierkandt: „Bei uns haben sich die einzelnen Zwecksysteme verabsolutiert, die einzelnen Zwecke werden in jedem System absolut ‚rational‘ verfolgt, ohne Rücksicht auf die Wirkungen, die davon auf andere Lebensgebiete und das gesamte Leben ausgehen. Der folgerichtige Ablauf der Prozesse in ihnen erscheint als Selbstzweck, die menschlichen Personen als Schachfiguren, die nur dazu da sind, daß die Spielregeln in ihnen in möglichst vollkommener Weise zur Anwendung kommen: ‚Die Ausmündung in den Subjekten erscheint nicht mehr als Ziel und Sinn des Ganzen, sondern als deren eigentlich irrelevante Privatangelegenheit‘ – (Simmel). Kapitalismus, Imperialismus, Bürokratie und Parlamentarismus sind zu Mäch-[395]ten geworden, die uns über den Kopf gewachsen sind: wir sind nicht mehr ihre Herren, sondern ihre Sklaven.“[34] „Die großen Tendenzen enthüllen sich uns immer mehr als Dämonen, als Wesen von stärkster Lebenskraft und Eigengesetzlichkeit, die Licht und Schatten in sich vereinigen, Segen und Fluch zugleich bedeuten. Es liegt eine schwere Tragik des modernen Lebens darin, daß wir diese Mächte anerkennen und mit ihnen arbeiten müssen, ihre zerstörenden Wirkungen in Kauf nehmen müssen, um ihrer schöpferischen Kräfte willen.“[35]

[33] Alfred Vierkandt, Kultur des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart, in: Handwörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1931 (Neudruck 1959), S. 147.
[34] Ebenda, S. 154.
[35] Ebenda, S. 142.

Hier spricht der Philosoph und Soziologe Vierkandt sein tiefes Krisengefühl aus, das Bewußtsein der Ohnmacht gegenüber den „Dämonen“ Rationalismus, Kapitalismus, Tendenz zur Sachlichkeit, des Individualismus und der Demokratie, die er begriffslos genug idealtypisch beschreibt, ohne den inneren Zusammenhang zu erfassen, der seiner lebensphilosophischen Grundposition und empiristisch-intuitionistischen Methode auch verschlossen bleiben muß.

Sehr charakteristisch ist diese „realistische“ Apologetik. Vierkandt kann nicht mehr wie einst Proudhon – die „schlechten Seiten“ des Kapitalismus verneinen und die guten bewahren wollen. Er behandelt den Kapitalismus wie die alttestamentarischen Juden ihren Gott: als Dämon und Gott des Bösen und des Guten, der Gehorsam und unbedingte Unterwerfung verlangt.

Diese „Tragik“, von der Vierkandt – und nicht nur er – spricht, ist eine ästhetische Formel, die den Zynismus verbirgt. „Tragik des modernen Lebens“ reduziert sich in Wirklichkeit darauf, daß die Leiden am Kapitalismus für die Massen dem Unbehagen der herrschenden Klasse subsumiert und dieses als „Tragik des Lebens“ dem Lebensgefühl als Qualität „des Lebens“ schlechthin ertragbar gemacht wird. Das ist eine Variante der indirekten philosophischen Apologetik des Kapitalismus, deren Modell Schopenhauer geschaffen hat. Ähnlich erscheint in der Literatur der Dekadenz lebenspessimistische Melancholie als stimulierendes Ausstattungsstück eines seelischen Haushalts, der sich im solcherart abgewerteten Leben behaglich einrichtet und dessen Unveränderlichkeit eifersüchtig bewacht. Vierkandts Ausführungen sind außerordentlich typisch. Ähnliche lassen sich in großer Zahl anführen.

Hier sei – als typisch für die erste Etappe der allgemeinen Krise – hingewiesen auf Max Webers Kriegsschriften, in denen er den „schicksalhaften“ Prozeß der unaufhaltsamen „rationalen“ Bürokratisierung beschreibt: „Im [396] Verein mit der toten Maschine ist sie (die bürokratische Organisation des Staates und der Konzerne – *W. H.*) an der Arbeit, das Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft herzustellen, in welche vielleicht dereinst die Menschen sich, wie die Fellachen im altägyptischen Staat, ohnmächtig zu fügen gezwungen sein werden ...“[36]

Die Akzente wechseln: einmal wird die Technik, zum anderen die Verbürokratisierung und „Verapparatlichung“ als die entscheidende Tendenz bestimmt, schließlich die Vermassung.

Jaspers schreibt 1931 in der „Geistigen Situation unserer Zeit“, es sei „heute ein spezifisches Gefühl der Ohnmacht da: der Mensch weiß sich gefesselt an den Gang der Dinge, die er zu lenken für möglich hielt ... der Stolz des heutigen universellen Begreifens und der Übermut, als Herr der Welt sie nach eigenem Willen als die wahre und beste einrichten zu können, schlagen an allen Grenzen, die sich auftun, um in ein Bewußtsein der Ohnmacht, das erdrückend ist.“[37] Und das Besondere dieser modernen Welt sieht Jaspers in der „Massenordnung in Daseinsfürsorge“.

„Der Strudel des modernen Daseins macht, was eigentlich geschieht, unfaßbar ...“[38] In dieser Unfaßbarkeit sieht Jaspers die „Herrschaft des Apparates“ und „Herrschaft der Masse“. Die moderne Daseinsordnung tendiere dazu „als ein universaler Daseinsapparat die seelisch erfüllbare menschliche Daseinswelt der einzelnen einzuschmelzen ...“[39] „Eine vielleicht noch nie dagewesene Lebensangst ist der unheimliche Begleiter des modernen Menschen.“[40]

Dämonie der Technik und der „Aufstand der Massen“ werden Schlagworte.

Nach dem zweiten Weltkrieg verstärkt sich diese Tendenz.

Paul Tillich z. B. schreibt: „... Der Mensch des 20. Jahrhunderts verlor eine sinnvolle Welt und ein Selbst, das in Sinnbezügen aus einem geistigen Zentrum heraus lebte. Die vom Menschen geschaffene Welt der Objekte hat den, der sie schuf, in sich hineingezogen und in ihr hat er seine Subjektivität

[36] Max Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland 1917, in: Max Weber, Gesammelte politische Schriften, München 1921, S. 151.
[37] Karl Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, Leipzig 1931, S. 6.
[38] Ebenda, S. 25.
[39] Ebenda, S. 41.
[40] Ebenda, S. 55.

verloren. Er wurde zum Opfer seiner eigenen Produkte ...“[41] Denn: „Die Sicherheit, die gewährleistet wird durch gut funktionierende Mechanismen [397] zur technischen Beherrschung der Natur und die schnell anwachsende organisatorische Kontrolle der Gesellschaft wird mit einem hohen Preis erkauft, der Mensch ... wird selbst zum Mittel im Dienst von Mitteln.“[42]

Und Eduard Spranger: „Wir Menschen von heute haben das Gefühl, eigentlich sei uns das Steuer längst entglitten.“[43] „Alle Völker ... stehen nun unter der drängenden Hetze der mit Stolz verkündeten Parole: Forschung tut not! Wir wissen aber gar nicht mehr, zu welchem wertvollen Endzweck sie not tut ... Das ist die Folge der Emanzipation des Systems der Mittel von der Lenkung durch sinngebende Zwecke.“[44] „Unsere gegenwärtige Kultur ist das System der unbegrenzten Verfügung über unbegrenzte Mittel ... ein ungeheurer Wettlauf mit Raum und Zeit, den Kräften der Natur und der Gesellschaft ... die schlechte Unendlichkeit hat auf der ganzen Linie gesiegt ... dieser unendliche Progressus ist im Grund genommen auch ziellos.“[45]

Diese Gedanken entwickelte Spranger, als er für den Sammelband „Wo stehen wir heute?“ (1960) die Frage „Leben wir in einer Kulturkrise?“ zu beantworten suchte. Mehr als ein Menschenalter vorher, 1926, hatte Spranger noch nicht so pessimistisch und resignativ gesprochen. In dem Vortrag „Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls“ erklärte er abschließend: „Wir sind in eine Krise eingetreten ... Dem kurzen Blick mag sie als Verfall erscheinen. Aber nur ihm. Dem weltgeschichtlich erweiterten Blick erscheint sie als Ritardando einer sich ankündigenden Wiedergeburt. Gerade darin liegt die lebendige Funktion des Verfallsgefühls und der Fortschrittssehnsucht, daß sie messianische Hoffnungen wecken. Erwartung aber beflügelt die Tat. Das alles haben nur wir Deutschen heut, weil auf uns die tragische Bestimmung liegt, die neue Weltstufe durchzukämpfen für die anderen ...“[46]

So sprach Spranger noch, als nach der ersten Katastrophe des deutschen Imperialismus die revolutionäre Bewegung niedergeschlagen, die Mark stabilisiert war, die Rationalisierung Arbeitermassen auf die Straßen warf und die Konzentration des Kapitals hektisch voranschritt: der deutsche Imperialismus bereitete sich auf seinen nächsten Anlauf vor. So wurde das Bewußtsein seiner „Sendung“ philosophisch am Kochen gehalten. Das, was da wieder geboren werden solle, lasse sich nicht vorausberechnen, erklärt Spranger, [398] der eine zwar dunkle, so doch gewisse Perspektive für den deutschen Imperialismus verkündete. Es war nicht die erste Neugeburt, die von bürgerlichen Philosophen im 20. Jahrhundert prognostiziert wurde.

Kehren wir zurück zur eigentlichen Krisenproblematik!

Die wohl umfassendste Konzeption der „Gegenwart“ wurde nach dem zweiten Weltkriege von Hans Freyer entwickelt, der die genannten Momente als Momente eines „sekundären“ Systems gegenüber dem „primären“ vorindustrieller Verhältnisse zusammenfaßt und eine Theorie des „industriellen Zeitalters“ – nicht des Kapitalismus! – konzipiert.

Sekundäres System, das mit der industriellen Revolution einsetze, sei ein System des rationalen Machens. Und was die Menschen hier industriell machen, erweise sich letztlich als ihr eigenes Gefängnis.

Dieses System, erklärt Freyer, zeichnet sich dadurch aus, daß die Maschinenproduktion modellartig das gesamte gesellschaftliche Leben bestimme, daß das „Machen“, Produzieren, Verwalten der menschlichen und natürlichen Rohstoffe nicht auf Grund historisch gewachsener Voraussetzungen, sondern rationaler Setzungen herrschend wird innerhalb der gesellschaftlichen Beziehungen. Rational werde der Mensch eingeplant als Produzent und Konsument, normiert und egalisiert hinsichtlich seiner biologischen und kulturellen Bedürfnisse eingeordnet in die mechanischen Kreisläufe der

[41] Paul Tillich, Der Mut zum Sein, Stuttgart 1954, S. 102.
[42] Ebenda, S. 101.
[43] Eduard Spranger, Leben wir in einer Kulturkrise?, in: Wo stehen wir heute?, Gütersloh 1960, S. 13.
[44] Ebenda, S. 15.
[45] Ebenda, S. 17.
[46] Eduard Spranger, Kulturfragen der Gegenwart, Heidelberg 1953, S. 40.

Produktion, reduziert auf eine Rädchenfunktion im Riesenbetrieb, als Staatsbürger und Verwaltungsobjekt sei er bloßes Schräubchen und eine planmäßig erzeugte und manipulierte Stimme im politischen Mechanismus. Er sei unterworfen einem gesellschaftlichen Maschinendasein, lebe im Rhythmus des durchkalkulierten Produktionsprozesses, eingeordnet von einer unübersehbaren Bürokratie, Punkt in einem Getriebe, in dem nach Burnham die Manager herrschen. Die gesellschaftliche Umwelt ist seelenlos und fremd, das Individuum wird entleert, nur von äußeren Mechanismen bestimmt, es funktioniert nach fremdem Plan und fremder Steuerung, es vegetiert nur ohnmächtig gegenüber dem Staats-, Produktions- und Kulturapparat. „Der" Mensch ist auf sein Minimum reduziert, als Massenteilchen nur noch Funktionserfüller, Schnittpunkt ihm äußerlicher Funktionen, Mittel eines zum Selbstzweck gewordenen Gesellschaftsapparates, aber keine Person mehr. Er ist „entfremdet", damit Masse. Das Massendasein „nimmt den Menschen auf seinen unsichtbaren Transportbändern mit: darauf rollt er, auch wenn er das Gefühl hat, frei zu sein. Das Leben wird ihm von den Institutionen und vom Veranstaltungsbetrieb abgenommen, wenigstens gebrauchsfertig geliefert wie die anderen Markenwaren. Der Mensch wird gelebt. Das einzige [399] was von ihm verlangt wird, ist, daß er sich anpasse, möglichst bis in sein Inneres hinein."[47]

Für unseren Zusammenhang ist nicht wichtig, wie sehr Marx von Freyer geplündert und verfälscht wird. Das ist überhaupt charakteristisch für die ganze Krisenideologie. Wichtig ist vielmehr, wie es Freyer fertigbringt, die ganze moderne bürgerliche Gesellschaft als von der Technik herzuleitendes sekundäres Entfremdungssystem und selbsterzeugtes entmenschlichendes Gehäuse zu schildern, ohne die grundlegenden materiellen Verhältnisse, die Klassenverhältnisse als dessen Grundlage zu bestimmen: Er fetischisiert die Technik und die ideologisch-organisatorischen und Zirkulationsbeziehungen, abstrahiert von den Eigentumsbeziehungen. Von hier aus bemüht er sich dann, den Kommunismus als Zusammenfassung und Vollendung dieses „sekundären Systems" zu diffamieren. Freyer ist ein enttäuschter Hitlerfaschist. Während er den „Nationalsozialismus" einst als „Revolution von rechts" ankündigte, hat er nach dem Zusammenbruch des Hitlerfaschismus die Hoffnungen auf Überwindung der „Entfremdung", des 19. Jahrhunderts usw. – entsprechend der geänderten Lage – auf die schwache Basis „abendländischer" Gesinnung konservativen Typs reduziert.

Freyer verwandt ist Arnold Gehlen. Auch er ist, nachdem er den Hitlerfaschismus in seinem anthropologischen System pseudobiologisch untermauert, durch die „wissenschaftliche" Begründung von Zucht- und Führungssystemen, zum Sprecher des Unbehagens geworden.

„Die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und technischen Verhältnisse haben heutzutage eine Übermacht, die dazu nötigt, den Begriff der Anpassung einzuführen, wenn man das Verhalten der Menschen beschreiben will Die großen Superstrukturen der neuen Zivilisation verselbständigen und entfremden sich (Hegel, Marx), sie zwingen das innere und äußere Verhalten der Menschen in die Form der Anpassung ... "[48] Und weiter:

„Die industrielle Entwicklung hat die Welt mit einem Kosmos von Organisationen überzogen, deren funktionale Verwicklung die Grenzen der Berechenbarkeit wohl schon überschritten hat. Neben die Großraumplanungen treten die Großzeitplanungen, jedoch in schnellem Wechsel. Die wirtschaftlichen, politischen und sozialen transkontinentalen Wetterlagen sind unheilsschwanger, die Auswirkungen ihrer Entladungen bis in jedes Haus und Herz hinein würden sicher sein, an der Unmöglichkeit einer rationalen und an-[400]gemessenen Erkennbarkeit der Determinanten dessen, was vor sich geht, ist andererseits auch kein Zweifel. Der Meinungsbildungszwang angesichts undurchschaubarer, aber drastisch wirksamer Tatsachen wäre vielleicht eine Entlastung, kreuzte er sich nicht mit der Unsicherheit, welche Handlungen eigentlich wegen oder trotz oft geäußerter Überzeugungen zu erwarten sind. Das weitverbreitete Unbehagen, die gelegentlichen Zuckungen der Sozialkörper, das unruhige Angebot von Ideologien, die von den Intellektuellen fieberhaft errichtet und wieder abgetragen werden, der Abbau aller Präliminarien des Egoismus, das Flüchtige und Unsorgfältige der

[47] Hans Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1956, S. 227. – Vorstehender Abschnitt ist wesentlich übernommen aus Wolfgang Heise, Rezension, in. „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", H. 1/1958, S. 159 f.
[48] Arnold Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter, Hamburg 1957, S. 39.

Vorwände, die plötzlich auftretenden höllischen Bestialitäten – alles das hat die Ansicht bereits zum Gemeinplatz gemacht, daß die Menschheit ein stabiles moralisches Verhältnis zur industriellen Kultur, überhaupt zur Summe ihrer gegenwärtigen Umstände noch nicht gefunden hat ... Letzten Endes scheint uns die Krise in dem Sinne eine totale, daß die Grundkoordinaten der Weltinterpretation zweifelhaft geworden sind."[49]

Das Verhältnis „der Menschheit" zur „Summe ihrer gegenwärtigen Umstände" erscheint hier als Verhältnis eines einsamen Siedlers zum tropischen Urwald, obwohl die Umstände die Menschheit bzw. deren Produkt sind, sie liegen nicht außerhalb ihres Wirkens. Gehlen nimmt hier den Erfahrungshorizont des Untertanen der Umstände, des angepaßten Objekts, des nur spontan funktionierenden Funktionsträgers im gegebenen Mechanismus als Realität. Er reflektiert sowohl die Fremdheit der Umstände als auch das Fremdwerden der Subjekte: denn die höllischen Bestialitäten von Auschwitz erwuchsen ja wohl nicht aus der Verbrennungstechnik. Daß seine temperiert moralisierende Kulturkritik niemandem weh tut, daß sie als angebliche Diagnose den Zustand anpassend sanktioniert, daß sie die Macht des Kapitals als Macht der Umstände, als Fatum suggeriert und nur die Überholtheit gegenwärtig nicht mehr brauchbarer Grundkoordinaten der Weltinterpretation feststellt, sozusagen den Vorbehalt in den Anpassungsmodus einbaut, sei nur angemerkt.

Es ließen sich nun zahlreiche gleichartige Beispiele beibringen, in denen die Ohnmacht gegenüber der fremden Objektivität formuliert, in denen die scheinbare Versteinerung eines übermächtig gewordenen technischen und organisatorischen Milieus ausgedrückt wird – eines Milieus, das als selbständige Macht die Macht der herrschenden Klasse verbirgt,, das ebenso Gestalt wie Bedingung ihrer Macht ist. Solche Beispiele würden das schon dargelegte nur variieren, ob in der Konzeption der „Verapparatlichung" des Lebens, mit der Alfred Weber die Diagnose seines Bruders weiterführt, ob [401] auch in der hegelianisierenden, Marx zu antimarxistischen Zwecken gebrauchenden, Warenfetischismus und Verdinglichung selbst versteinern lassender und die wirkliche Klassendialektik preisgebenden Form von Horkheimers und Adornos „linker" Kritik, die aber weiß, was sie klassenmäßig tut, oder in der die Macht der Dinge verselbständigenden Kritik von Günther Anders, oder schließlich die mehr seelsorgerisch-entrüstet gestimmte Kritik klerikaler Provenienz: die weltanschaulichen und kategorialen Varianten bringen den gleichen Erfahrungs- und Erlebnissachverhalt der Ohnmacht der Individuen gegenüber der übermächtigen Welt der Verhältnisse, Dinge, Institutionen zum Ausdruck.

Hans Barth schreibt: „Prüft man ... die zeitgenössischen Diagnosen, Prognosen und Therapien, die in den mannigfaltigen Philosophien der Kultur und Technik vorgelegt werden, so kann man sich des Eindrucks der beklemmenden Monotonie nicht entziehen. In ständig ausgreifendem Maße fühlt sich der Mensch der Gegenwart den Selbstgesetzlichkeiten der Wirtschaft, der Technik und der bürokratischen Organisationen, die sämtliche Lebensbereiche und Lebensstufen erfassen, ausgeliefert ... Es handelt sich bei diesen Diagnosen um den heillosen Zustand der Selbstentfremdung. Und die Therapien sind auf nichts anderes als auf die Aufhebung der Entfremdung bezogen."[50]

Abgesehen von der theoretischen Interpretation und der Verallgemeinerung in bezug auf „den" Menschen der Gegenwart, wäre dies als Zustandsbeschreibung zu akzeptieren. Doch nur insoweit: Marx' Analyse der Entfremdung, genauer der entfremdeten Arbeit, führte von den Feststellungen der Trennung des Arbeiters von seinem Produkt hin zum Arbeitsprozeß und von hier aus bis hin zur Herleitung der Klassenverhältnisse aus diesem Prozeß: der Begriff Entfremdung involviert ja die „aktive Seite", damit die menschliche produktive Tätigkeit als letzten Akteur – und konsequenterweise auch als Akteur der Aufhebung der Entfremdung, als Aufhebung der kapitalistischen Verhältnisse. Denn: „Wenn das Produkt dem Arbeiter nicht gehört, eine fremde Macht ihm gegenüber ist, so ist dies nur dadurch möglich, daß es einem anderen Menschen außer dem Arbeiter gehört. Wenn seine Tätigkeit ihm Qual ist, so muß sie einem anderen Genuß und die Lebensfreude eines anderen sein. Nicht die Götter, nicht

[49] Ebenda, S. 52.
[50] Hans Barth, Über die Idee der Selbstentfremdung des Menschen bei Rousseau, in: „Zeitschrift für philosophische Forschung", Meisenheim/Glan 1959, S. 34.

die Natur, nur der Mensch kann diese fremde Macht über den Menschen sein.“[51] Genau dies, was Marx einst entzifferte, verbergen die Dämonen, versteckt sich hinter den Dingen, verschwindet hinter den Institutionen.

[402] Die Beispiele erläutern, daß und wie der eigene gesellschaftliche Zusammenhang und seine Bewegung, die Bewegung der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, die gegenseitige gesellschaftliche Abhängigkeit und die in dieser wirksam werdenden gesellschaftlichen Kräfte als fremde Mächte, als feindlich zerstörende, als unmenschliche Macht erscheinen: „aus dem Auf-einander-Wirken der Menschen erzeugt“, imponieren sie als fremde beherrschende Mächte. „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, was sie apotheosiert und bekämpft haben, ein realer Grund, der dadurch nicht im mindesten in seinen Wirkungen und Einflüssen auf die Entwicklung der Menschen gestört wird, daß diese Philosophen als Selbstbewußtsein und ‚Einzige‘ dagegen rebellieren.“[52] Dieser Satz stammt aus der „Deutschen Ideologie“ und ist unmittelbar gerichtet gegen die subjektiv-idealistischen Konzeptionen der Junghegelianer und gegen Feuerbachs Gesellschaftsauffassung. Der Zerfallsprozeß der Schule Hegels aber zeitigte schon in einem noch nicht genügend ausgeschöpften Sinne Grundtypen der bürgerlichen Philosophie, die im folgenden immer wieder neu aufgelegt werden. Es ist geradezu schlagend, wie der zitierte Satz auf die „existentialistische Revolte“ paßt. Die Positionen der Junghegelianer wurden entwickelt, als die deutsche Bourgeoisie noch keine herrschende Klasse war, zugleich aber die bürgerliche Philosophie an das Ende ihrer Möglichkeiten kam. Nun, am Ende der Herrschaft der Bourgeoisie, gewinnt die einst rational bestimmte „Substanz“ negativ fremde Wertbestimmung, nimmt irrationalen Charakter an, und gegenüber dem „Wesen des Menschen“ erhält die Rationalität die Gestalt eines verselbständigten, lebensentfremdenden äußerlichen Instrumentariums. Während Hegel die Vernunft in der Wirklichkeit anerkannte, gewinnt jetzt diese Vernunft die Gestalt verselbständigter zweckrationaler Apparaturen und entfesselter Technik. Während im Gedanken der bürgerlichen „Vernunft“ der unendliche Fortschritt lag, wird jetzt die Perspektive dunkel, fremd, feindlich. Die fremde Objektivität wird in der ideologisierenden Optik auf den Geschichtsprozeß selbst übertragen.

Doch bevor wir näher auf diese Perspektivbestimmungen eingehen, sei der Deutungsschematismus näher charakterisiert. Der Idealismus der gesellschaftlichen Interpretation erwächst aus der klassenmäßigen Aktivierung seiner gnoseologischen Wurzeln und findet seinen unmittelbaren Grund in der verkehrten Erscheinungsweise. Von dieser empfängt er seine beson-[403]dere Spezifik. Diese bestimmt zugleich in der bürgerlichen Optik die Interpretation: die Widerspiegelung verabsolutiert die unmittelbaren und abgeleiteten Erscheinungen – die dinglichen Mittel und Güter, die bewußt eingegangenen ideologischen und organisatorischen Beziehungen bzw. deren fixierte Institutionen sowie die unmittelbaren Beziehungen der Zirkulationssphäre, schließlich die subjektiven Motivierungen.

Die materiellen Produktionsbeziehungen, welche die Menschen unabhängig von ihrem Bewußtsein eingehen, bleiben bei der Bestimmung dessen, was den eigentlichen Zusammenhang der verschiedenen Seiten und der Bewegung des „entfremdeten“ gesellschaftlichen Lebens ausmacht, ausgeklammert bzw. erscheinen als abgeleitet. Man kann sagen, daß das gesellschaftliche Sein hinter dem Schleier der unmittelbaren subjektiven und objektiven Erscheinung verborgen wird. Auch die verselbständigte Technik, metaphysisch isoliert, ist ja für sich, losgelöst vom Zusammenhang der gesellschaftlichen Arbeit, die sie zur Produktivkraft macht, losgelöst von der Dialektik zwischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften als isolierte Automatik kein gesellschaftliches Sein, abgesehen davon, daß sie ihrerseits ideell begründet wird. Um so weniger noch haben pseudomaterialistische Reduktionen auf Körpertypen, Rassen usw., etwas mit Erkenntnis des gesellschaftlichen Seins zu tun. Folglich wird auch der Klassenkampf, der wohl beschrieben wird, nicht begriffen als gesetzmäßiges Resultat des Widerspruchs zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen.

[51] Karl Marx/Friedrich Engels, Kleine ökonomische Schriften, Berlin 1955, S. 107.
[52] Karl Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, a. a. O., S. 38.

Insgesamt ist festzustellen, daß, entsprechend der der bürgerlichen Ideologie immanenten Verkehrung die materiellen Grundlagen der Gesellschaft versubjektiviert werden.

In der philosophischen Reflexion wird die Basis über den Überbau, zugleich über die arbeitsteiligen besonderen Ideologisierungen gespiegelt. So treten hier verschiedene Dämonen nebeneinander auf – die „Technik“ und die „Massen“, darum werden in bezug auf die Gesellschaft neben der Technik die ideologischen Beziehungen verabsolutiert und wiederum diese in ein Kategoriensystem geordnet, das die abstrakte Subjektivität auf der einen, eine unmenschliche Objektivität auf der anderen Seite konstruiert bzw. die eine in die andere projiziert. Daraus resultieren die Psychologisierung, Biologisierung und Theologisierung der Geschichte.

Damit zeigt dieser Idealismus zugleich seinen Klassencharakter. Er ermöglicht heftigste Kritik an den gesellschaftlichen Zuständen, ohne deren materielle Grundlagen zu treffen. Diese sind schon vom theoretischen Ansatz her sanktioniert. So ist die Parteilichkeit hier schon dem theoretischen Ausgangspunkt immanent, führt in der Theorie eben zu jener konservativen Haltung gegenüber den materiellen Verhältnissen, welche die Lebensgrund-[404]lage der Bourgeoisie in der Praxis ist. Das charakterisiert auch die Therapien der „Selbstentfremdung“ wie die Diagnosen und Symptomatologien, denen die Apologetik schon immanent, führen sie letztlich zur Bestätigung der vorhandenen Gesellschaftsordnung, es sei denn, sie sprengten die engen, Schranken des bürgerlichen Klassenhorizonts, gingen über auf den sozialistischen. Standpunkt.

Charakteristisch ist der benutzte Kategorialapparat. Er charakterisiert die Verdeckung der ökonomischen Zusammenhänge durch eine Interpretationsapparatur, die im wesentlichen im Außerökonomischen beheimatet ist – sei es im Außergesellschaftlichen oder Subjektiven oder innerhalb der Überbausphäre. Und zwar erscheinen hier metaphysische Alternativen bestimmter Begriffspaare, die wieder untereinander in enger Beziehung stehen, die hier schon den Ansatz der weltanschaulichen Verallgemeinerung bzw. der Ableitung aus traditionellen Weltanschauungen verdeutlichen: So stehen auf der einen Seite etwa Subjekt, Person, Mensch, Individualität, Inneres, Seele, Selbst, Wesen, Gemeinschaft, Kultur, Organismus, Leben, natürliche Ordnung – auf der anderen Seite Objekt, Sache, Technik, Instrument und Maschine, Masse, äußeres Dasein als gesellschaftliches Dasein (für andere: „man“), Gesellschaft, Zivilisation, mechanischer, maschinenhafter Daseinsapparat, mechanisches zweckrationales System, künstliche Ordnung, Entfremdung u. a.

Die weltanschauliche Verallgemeinerung ist hier insofern schon angelegt bzw. immanent: als das je zweite als Produkt, Entäußerung, Abfall des ersten und zugleich ihm gegenüber verselbständigte Macht erscheint, als fremdes Gehäuse, Gefängnis, Verfallsstadium usw. Von hier aus werden dann die Beziehungen des einen zum anderen als Beziehungen vom Subjekt zur Realität schlechthin verallgemeinerbar.

Die hier skizzierte Kategorialschematik ist relevant für die positiv-inhaltliche Weltanschauungsbildung. Doch wäre es einseitig, die Fetischisierung des Objektiven auf die so sichtbar gewordenen Tendenzen zu beschränken, denn die gleiche entfremdete Objektivität wird gespiegelt, reproduziert und reflektiert sowohl in der positivistischen Philosophie und Soziologie als mich in der Theorie und Methode der „linken“, hegelsche und marxistische Momente zu einer den Junghegelianismus sehr verwandten, ihn unter Amalgamierung mit verschiedenen Ingredienzien (Kierkegaard und Freud) entwickelnden Position von Horkheimer und Adorno. Der Positivismus gibt schon von seiner erkenntnistheoretischen Ausgangsposition her keine Möglichkeit einer kritischen Distanz zur gesellschaftlichen Realität: die Verabsolutierung des unmittelbar Gegebenen, Faktischen und Vorfindlichen impliziert die blinde Positivität des Verhältnisses zur bürgerlichen [405] Gesellschaft, die Durchsetzung der Macht des Vorhandenen. Diese Integrationsfunktion des Positivismus ist von Horkheimer und Adorno durchaus aufgedeckt worden: „Je weiter aber der Prozeß der Selbsterhaltung durch bürgerliche Arbeitsteilung geleistet wird, um so mehr erzwingt er die Selbstentäußerung der Individuen, die sich an Leib und Seele nach der technischen Apparatur zu formen haben. Dem trägt wiederum das aufgeklarte Denken Rechnung: schließlich wird dem Schein nach das transzendentale Subjekt der Erkenntnis als die letzte Erinnerung an Subjektivität selbst noch abgeschafft und durch die desto reibungslosere Arbeit der selbsttätigen Ordnungsmechanismen ersetzt. Die

Subjektivität hat sich zur Logik angeblich beliebiger Spielregeln verflüchtigt, um desto ungehemmter zu verfügen.

Der Positivismus, der schließlich auch vor dem Hirngespinst im wörtlichsten Sinn, dem Denken selber nicht Halt machte, hat noch die letzte unterbrechende Instanz zwischen individueller Handlung und gesellschaftlicher Norm beseitigt. Der technische Prozeß, zu dem das Subjekt nach seiner Tilgung aus dem Bewußtsein sich versachlicht hat, ist frei von der Vieldeutigkeit des mythischen Denkens wie von allem Bedeuten überhaupt, weil Vernunft selbst zum bloßen Hilfsmittel der allumfassenden Wirtschaftsapparatur wurde ... Wenn der Theorie als einzige Norm das Ideal der Einheitswissenschaft verbleibt, muß die Praxis dem rückhaltslosen Betrieb der Weltgeschichte verfallen. Das von Zivilisation vollends erfaßte Selbst löst sich auf in ein Element jener Unmenschlichkeit, der Zivilisation von Anbeginn zu entrinnen trachtete."[53]

Diese technische Integrationsfunktion des Positivismus wird wohl von der Kritik getroffen, die Unmenschlichkeit der Wirtschaftsapparatur auch: aber in der „Dialektik der Aufklärung" erscheint diese als Produkt der „Aufklärung", als Mechanik eines absolut verselbständigten Selbstlaufes, als totale Versachlichung bei totaler Unterordnung der Individuen, so daß der immanenten Dialektik dieser Mechanik die bestimmende Dialektik des Klassenkampfes, des Kampfes der Arbeiterklasse, damit die Möglichkeit überhaupt ihrer Selbstbetätigung geopfert ist. Dementsprechend ist der „Intransigenz" der kritischen Negation aller Erscheinungsformen kapitalistischer Entfremdung nur als Maßstab ein abstrakter ihrer Aufhebung, in dem Rousseausche und religiöse Momente zusammenfließen, gegeben. Daher ist diese Negation des Bestehenden des Kapitalismus verbunden mit der intransigenten Negation der wirklichen Alternative: des Sozialismus. Der Materialismus ist nur scheinbar: ein Wort für die Macht des Warenfetischismus.

[405] Die Dialektik – so überzeugend sie in geistesgeschichtlicher Analyse verwandt werden kann – wird hier zur starren Methode der Negation: sie verstummt gerade vor dem entscheidenden materiellen Klassenantagonismus. Sie vermag über ihre Instrumentalisierung auf das isolierte, vereinzelte Individuum hin nicht hinauszukommen, dieses bleibt Ausgangs- und Zielpunkt, das kritische Ich, das sich vor der Kollektivität der wirklichen Klassenbewegung angstvoll bewahrt, die Attitüde des universellen Vorbehalts zur kritischen Ohnmacht und wirklichen Ohnmacht der Kritik führen läßt. So wird die unerbittliche Kritik Form der Apologetik. So wird aus der schulmäßigen Kritik am Positivismus dessen liberaler kritischer Bruder und schlechtes Gewissen. Doch dies hier näher ausführen würde den Rahmen unseres Zusammenhangs sprengen. So setzt sich die Übermacht der kapitalistischen Verhältnisse und die Macht der heftig kritisierten „Herrschaft" in einem Denken durch, das sie in der Kritik noch bestätigt: Die institutionalisierte Gesellschaftskritik gehört mit in das Arsenal der sozial-psychologischen Reparaturkolonne des Herrschaftssystems. Zugleich erscheint diese Richtung als Spezialfall einer allgemeinen Tendenz: seit Tönnies wird die Marxrezeption zum Bestand eines philosophisch-soziologischen Denkens, das mit Elementen Marxscher Begrifflichkeit und Erkenntnis, entkleidet ihres Zusammenhangs, operiert; die Ideologen der herrschenden Klasse kommen nicht mehr aus ohne Anleihen, sie bedürfen eines auf den Kopf gestellten Marxismus, eines entschärften Marxismus, um die eigenen Klassenprobleme begrifflich zu fassen. Die Krise der bürgerlichen Philosophie drückt sich auch in diesem selbst gelieferten Beweis der historischen Überfälligkeit des eigenen, traditionellen Begriffsinstrumentariums aus.

5. Verlust der Perspektivgewißheit

Ein Bestandteil des Krisenbewußtseins und seiner Reflexion der Gegenwart ist der Verlust der bürgerlichen Perspektivgewißheit. Der Verlust dieser Zukunftsgewißheit ist ein inadäquates Bewußtwerden dessen, daß der Kapitalismus seinem Ende zutreibt. Inadäquat ist es, weil dieser soziale Inhalt eben verdeckt bleibt, der objektive Prozeß als etwas anderes, als er ist, erscheint und unter dem illusionären Aspekt der Konstanz bürgerlicher Eigentumsverhältnisse und des Ausschlusses der wirklichen historischen Alternative des Sozialismus gespiegelt wird. Philosophischen Charakter hat dieses

[53] Max Horkheimer/Theodor Adorno, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947, S. 43 f.

Bewußtwerden, weil es die Frage der Zukunft der Gesellschaftsentwicklung mit den allgemeinsten weltanschaulichen Fragen verbindet und in deren Sphäre, in ihrer Ebene der Allgemeinheit spiegelt.

[407] Der unmittelbare Ausdruck dafür ist die Preisgabe und Zurücknahme der traditionellen Fortschrittsidee. Diese wird zurückgenommen in der Gestalt, die sie bei den Denkern der aufsteigenden Bourgeoisie angenommen – als große historische Zukunftsperspektive einer Höherentwicklung der Menschheit, doch auch in der Gestalt der gemütlichen liberalen Vorstellung der Evolution zu harmonisch wachsendem Glücke bei bloßer Entfaltung des Kapitalismus. Nun ist die liberale Illusion trotz ihres verkümmerten rationalen Kerns eine apologetische Illusion, die von der Realität des Kapitalismus und Imperialismus selbst zerschlagen wird.

In den Katastrophen und Krisen des 20. Jahrhunderts wurde diese liberale Fortschrittsideologie zerfetzt: Die Illusion eines geradlinig-harmonisch und automatisch verlaufenden Fortschritts zerbrach an der Katastrophe des ersten Weltkrieges. Ein humanistisch gesinnter Denker wie Theodor Lessing sprach die Verzweiflung aus, die angesichts eines Krieges ihn erfüllte, in dem die ganze Qual, die erlebte Entfremdung in der Gesellschaft ihren patenzierten Ausdruck gewann:

„Das beste Symbol der Geschichte scheint mir jene Zuckerfabrik bei Souchez in Flandern zu sein, die während des Krieges 1914 bis 1916 fünfzigmal den Deutschen von den Franzosen und ebensooft diesen wieder von den Deutschen abgenommen wurde, wobei jedesmal einige hundert Menschen getötet und verstümmelt worden sind und jedesmal die Überlebenden mit Pauken und Trompeten einen Sieg feierten, das einemal hüben, das anderemal drüben; während doch schließlich alles beim alten blieb und nur der Anfang zu neuen Kämpfen gegeben war ... Diese sinnlose Hölle nie enden wollender Machtwechselstreitigkeiten, dieser unaufhörliche Kampf aller gegen alle, auf den eine so riesige Summe von Kraft und Talent, Arbeit und Wert vergeudet wird, daß der zehnte Teil dieser Energien, in den Dienst des Geistes gestellt, genügen würde, um die Erde zum Paradiese zu wandeln.., wann endet diese Qual? Welch eine Art Gott sollte sich wohl offenbaren durch diese nie abreißenden Greuelketten der Schlachten- und Schlächternamen, der Räubereien und Räuberhauptleute, der Schinder und Rinder, der Betrogenen und betrogenen Betrüger, der ehrgeizigen Rhetoren und glücklichen Soldaten, welche allesamt, gleich der unglücklichen Erde, immer nur um sich selber drehen ... Der Wert dieser sogenannten Weltgeschichte ist der, als Stoffsammlung für Novellenschreiber und Enthusiasten zu dienen; im übrigen könnte der ganze historische Plunder ins Feuer wandern ...“[54]

[408] Der Geschichtsprozeß als entfremdete „sinnlose“ Gewalt umschließt die Gesellschaft, deren Gestalt Lessing als Gefängnis des Lebens erscheint: „So werden wir, lebendige Einzelmenschen, von früh auf eingestellt in das große Riesenreich der imaginären Gespenster: als da sind Gesellschaft, Behörde, Staat und Kirche, Kaste und Gruppe und alle die unbarmherzigen und rein imaginären Abstrakta: das Recht, das Gesetz, die Schule, die gute Sache, die Majestät, der Mensch, die Ehre, das Gemeinwohl, die Ordnung, die Wissenschaft, die Familie, das Vaterland usw. Innerhalb dieser eingebildeten Gewalten wird jeder lebendige Einzelmensch, auch der beste, im Namen von Irgendetwas, zum Spürhund und Teufel wider jeden anderen lebendigen Einzelmenschen erzogen, so daß das menschliche Einzelleben just als Triumph von lauter Idealen schließlich eine höchst reale Hölle ist.“[55]

Nun – imaginär sind die Gespenster nicht, in dieser Bezeichnung drückt sich nur eine Ahnung dessen aus, daß sie Menschenprodukt sind und von Menschen also umgestaltet werden können, daß die versteinert erscheinende fremde Welt des Kapitalismus mit dem System das Individuum beherrschender ideologischer Mächte keine ewige Natur ist: eine inadäquate Zeichnung dessen, wogegen hier eine spontane Empörung aus der Qual des Opfers eben dieser Bedingungen und Mächte sich richtet.

Wie diese Spontaneität der Empörung noch im Erlösungsmodell die Grundstruktur dessen, wogegen sie sich empört, reproduziert, wie Lessing, vom bürgerlichen Einzelnen ausgehend, eine existentialistische Utopie der Flucht aus den wirklichen Kämpfen, bei aller tief und ehrlich empfundenen

[54] Theodor Lessing, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, München 1921, S. 73.
[55] Ebenda, S. 26.

Verneinung der Gesellschaft des modernen Kapitalismus, konzipiert, das zeigt sein Perspektivgedanke: „Nur der Mensch, dem letzter Trost, letzte Zuflucht entzogen ward, dem nichts übrig bleibt als das nackte, hoffnungslose Lebensgefühl seines einmaligen kurzen Jetzt und Hier und die Gewißheit, daß nach bloß natürlichen Gesetzen Mücke und Ameise, Wassertropfen und Kiesel genau so nichtig, genau so wichtig sind wie sein eigenes, in Unendlichkeit verlorenes geschichtliches Dasein, nur der Mensch ohne Krücke und Brücke und ohne anderen Sinn des Lebens als jenen, den er selber ins Leben hineinverwirklicht, kann das Schicksal der Erde in die Hand nehmen. Statt von blinder Naturordnung Wertverwirklichungen zu erwarten und Gerechtigkeit den Sternen abzufordern, beginnt er schmerzgeweckt und notgestachelt das sinnlos-chaotische Element unbeugsamer Zufallsgewalten im Sinn ideeller Wertnormen nach Kräften zu gestalten, sei es, daß er im Geiste von Hellas mitten ins Chaos die umhegten kleinen [409] Gärten Epikurs einbaut, sei es, daß er im tieferen Geiste Indiens das Lebendige am Geiste sich vollenden, im Geiste sterben lehrt. Damit erst beginnt ... das Leben Geschichte zu haben.“[56]

Die Befreiung von den Lebenslügen eines vorgegebenen Sinnes reproduziert ihre eigenen illusionären Voraussetzungen, wenn nicht die wirklichen geschichtlichen Zusammenhänge bewußt ergriffen werden. Aber gerade diese werden von Lessing in der emotionalen Totalität seiner Verneinung der Phrasen und der objektiven Zusammenhänge verfehlt und dadurch der erlittenen Ohnmacht nur im Modell illusionärer Erlösung die gemäße Ergänzung und Bestätigung gegeben.

In diesem Zusammenhange bestreitet Lessing den gesellschaftlichen Fortschritt, der ihm als ideologische Phrase und Lüge der bestehenden Mächte erschien: „Der teuflische Hintergrund der bekannten Entwicklungslehre (bei Hegel, Darwin, Comte) ist dieser: die seelenverödende Mechanisierung der vom bürgerlich-kapitalistischen Europa verbreiteten Kultur besitzt an der Hypothese der historischen Entwicklung die verführerisch-betörende Kulisse. Wenn nämlich Geschichte den Fortschritt verbürgt, dann kann jede zur Herrschaft gelangte Macht ruhig sich auf dem Glauben schlafen legen, zeitweiliger Gipfel eines notwendigen Naturprozesses zu sein und somit ihre Gewalt auch als ihr Recht zu genießen. Fortschritt, Kultur, Entwicklung von Volk, Staat und Vaterland, das sind die bekannten Redensarten, hinter denen gar nichts steckt als die Selbstrechtfertigung für Macht- und Erfolgwilligkeiten herrschender oder herrschwilliger Gruppen.“[57]

Der „totale Ideologieverdacht“ Lessings verabsolutiert in der Ablehnung der bestehenden Macht die Ablehnung jeder Macht, was eine modernisierte religiöse Form der Bestätigung der Ohnmacht ist. Vor allem aber: Es ist nicht schwer zu sehen, daß Lessing hier eine mechanizistische apologetische Fortschrittsauffassung vor Augen hat, die ihm nur einen Aspekt im System jener herrschenden „abstrakten Allgemeinheiten“ des bürgerlich-kapitalistischen Europa darstellt, dessen Wesen sich im Gemetzel enthüllte. Doch ebensowenig, wie er über einen anarchistischen Gefühlssozialismus hinauskam, sowenig begriff er die objektive geschichtliche Dialektik und Widersprüchlichkeit des gesellschaftlichen Fortschritts in der Klassengesellschaft, er sah hier nur jene Seite des Fortschritts, welche die Leiden der Massen, die Zerstörungen, die Depravierung der Menschen in sich schließt, er sah nur den Fortschritt, der über zertretene Kulturen und unterjochte Völker marschiert. Er konnte daher auch nicht die Möglichkeit eines Optimismus als [410] historisches Perspektivbewußtsein verstehen, der diese Widersprüche erträgt in der Gewißheit, daß der Kampf der Arbeiterklasse eine friedliche, aufblühende kommunistische Welt zum Ergebnis haben wird. Er begriff nicht einen Optimismus, der sich qualitativ von jenem Optimismus herrschender Klassen unterscheidet, der den vorhandenen Zustand segnet als beste aller möglichen Welten und jede Entwicklung als Weg zum immer Besseren feiert. Wie als Gegensatz der entfremdeten Allgemeinheiten bei ihm das leidende, fühlende Individuum erscheint, das verzweifelte, erdrückte Ich, so tritt diesem der Geschichtsprozeß als eine irrationale Macht gegenüber, gegen die wohl heroischer Widerstand möglich ist, die aber nicht im gesellschaftlichen Schöpfertum bezwungen werden kann. Das resultiert aus seinen philosophisch-sozialtheoretischen Prämissen. Wie er aus der abstrakten Allgemeinheit entfremdeten Denkens in den

[56] Ebenda, S. 76 f.
[57] Ebenda, S. 125.

Irrationalismus seiner Lebensphilosophie floh, so wird die Sinngebung der sinnlosen Geschichte bei ihm zur subjektiven Willkür des Rauschersatzes. Den Widerspruch zwischen Lessings verdienstvoller politischer Wirksamkeit im Kampf gegen Militarismus und Kolonialismus und seiner weltanschaulichen Lehre, zwischen sozialer Gesinnung und Theorie, zwischen dem Anarchismus der Grundsätze und dem Altruismus der Haltung konnte er nicht überwinden: das fesselte ihn letztlich an den Bannkreis der Ideologie einer Gesellschaft, die er verabscheute, deren Bild er derart beschrieb, daß sie es ihm mit faschistischer Ermordung vergalt.

Was bei Lessing aber demokratische Empörung ist, wird umgekehrt in der führenden Ideologie und Philosophie zur demagogischen indirekten Apologetik, die auf diese Weise das Scheitern der liberalen Illusion vom gesellschaftlichen Fortschritt zur Negierung jedes Fortschrittes, zur Statuierung der Lebenstragik usw. ausmünzte. War Lessings Kritik eine ihrer Intention nach,) in ihrer theoretischen Leistung nur sehr bedingt politisch progressive Reaktion auf die Konfrontation von bourgeoiser Ideologie und Weltkriegspraxis, so bedeutet dies für die Philosophie der herrschenden Klasse nur den durch handfeste empirische Gründe nahegelegten Zwang, die Apologetik nach der praktischen Desillusionierung als Apologetik scheinbarer Desillusionierung zu entwickeln. Dabei konnte sie wiederum an die schon vor dem Weltkriege Krisenstimmungen ausdrückenden philosophischen Ideen anknüpfen, besonders an Nietzsche. Mochte auch die Desillusionierung subjektiver Ausgangs- und Ansatzpunkt sein: entscheidend ist, daß in der philosophischen Theorie der Fortschritt als echte gesellschaftliche Höherentwicklung, damit als Entwicklung über die bürgerliche Gesellschaft hinaus angesichts der revolutionären Umwälzung in Rußland und angesichts der Revolution in Deutschland geleugnet werden mußte: Im Grunde handelt [411] es sich somit um die philosophische Konzeption von der Bewegung der Geschichte als eines fortschreitenden Prozesses. Dieser Bewegung wird die Tendenz zur Höherentwicklung, die dieser zugrunde liegende Gesetzmäßigkeit bestritten und ihr der Charakter eines unvorhersagbaren bloßen Ablaufes, einer schicksalshaften Irrationalität oder einer pseudonatürlichen Wiederkehr des Gleichen zugeschrieben. Dabei wird die Bewegung selbst „dämonisiert“ und verdinglicht. Sie verliert zugleich den menschenfreundlich-positiven Charakter, gewinnt Züge der Gefahr, Katastrophendrohung, Undurchsichtigkeit, Unfaßlichkeit, eines reißenden Stromes, der an ein unbekanntes Ende will.

Die offen brutale Alternative zur liberalen Fortschrittsidee hat schon Nietzsche mit seiner Formel von der ewigen Wiederkehr des Gleichen ausgesprochen, und diese Formel wirkt, solange die biologistisch-rassistischen Konzeptionen wirksam bleiben. Nicht ferne steht ihm H. St. Chamberlain, wenn er erklärt: „Der größte aller Irrtümer ist die Annahme, daß unsere Zivilisation und Kultur der Ausdruck eines allgemeinen Fortschrittes der Menschheit sei.“[58]

Das war zu Beginn des Jahrhunderts. Nach dem zweiten Weltkrieg erklärt Romano Guardini als repräsentativer Philosoph des deutschen Katholizismus: „Jedenfalls ist der bourgeoise Aberglaube an die innere Zuverlässigkeit des Fortschrittes erschüttert. Viele ahnen, daß ‚Kultur‘ etwas anderes ist, als die Neuzeit gemeint hat: keine schöne Sicherheit, sondern ein Wagnis auf Leben und Tod, von dem niemand weiß, wie es ausgehen wird.“[59] Guardini verkündet dies im Kontext seiner These vom „Ende der Neuzeit“.

Charakterisiert dies den Entwicklungsbogen vom Beginn des Jahrhunderts bis zur unmittelbaren Gegenwart, so ist innerhalb dieser Entwicklung Oswald Spengler der wirksamste Geschichtsphilosoph gewesen.

Nietzsches Gedanke der Wiederkehr des Gleichen wurde von Oswald Spengler zum historischen Systemgedanken erhoben: Im ewig gleichen Rhythmus wachsen, blühen und verfallen die Kulturen als monadologisch in sich abgeschlossene pflanzenhafte Organismen, die ihrerseits Entfaltungen der je individuellen Kulturseele darstellen. Diese Konzeption, daß Kulturen wie Pflanzen nach schicksalhaft-organischer Gesetzlichkeit werden und als mechanisch erstarrte Zivilisationen vergehen – unabänderlich und unbeeinflußbar in erhabener Zwecklosigkeit – ist schon Verallgemeinerung, stellt

[58] H. St. Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, 15. Auflage, München 1915, S. 9.
[59] Romano Guardini, Das Ende der Neuzeit, Würzburg 1951, S. 99.

schon [412] eine weltanschauliche Systembildung dar, die eben Rahmen und Grundlage der jeweiligen Gegenwartsdeutung ermöglicht, der Form nach.

Denn diese willkürlich-mythologisierende Konzeption geht letztlich von einer keineswegs originellen Gegenwartsdeutung aus: die oben entwickelten Symptome werden von Spengler als „Zivilisation", als somit: sterbende, vergreisende, erstarrende Kultur zusammengefaßt. Aber dieses Sterben und Vergehen interpretiert er derart, daß gerade die äußerste Entfaltung des Imperialismus, die Zerstörung der Demokratie und der „Cäsarismus" als historische Notwendigkeit erscheinen. Hier wird die Krise dergestalt „aufgehoben", daß sie als historische Notwendigkeit, Imperialismus und Militarismus wohl als letztlich perspektivlose Spätstadien, aber unvermeidlich-schicksalhafte Aufgaben erscheinen. Der Fatalismus ist hier nicht quietistisch, sondern aktivistisch.

„Imperialismus ist reine Zivilisation. In dieser Erscheinungsform liegt unwiderruflich das Schicksal des Abendlandes ..."[60] „Hier gibt es keine Wahl. Hier entscheidet nicht einmal der bewußte Wille des Einzelnen oder ganzer Klassen und Völker. Die expansive Tendenz ist ein Verhängnis, etwas Dämonisches und Ungeheures, das den späten Menschen des Weltstadtstadiums packt und in seinen Dienst zwingt und verbraucht, ob er will oder nicht, ob er es weiß oder nicht."[61] Mit dem Unerbittlichkeitspathos des Sehers verkündet Spengler die Bejahung gerade dessen, was immanente Tendenz des Imperialismus ist, mit pseudosozialistischem Anstrich, als Schicksalsaufgabe.

Sosehr diese Schicksalsmythologie ihre Vorläufer hat, ihren konkreten Gehalt erhält sie wiederum aus der in „tragische" Bejahung verkehrten Erfahrung der Ohnmacht gegenüber dem historischen Prozeß, der das wirkliche Sterben des Kapitalismus ist.

Die konkreten Inhalte erscheinen dabei in der charakteristischen affektiven und metaphysisch verselbständigten Form. So zieht Spengler die Klassenlinie: „Das Bürgertum hat Grenzen; es gehört zur Kultur; es umfaßt im besten Sinne alle ihr Zugehörigen und zwar unter der Bezeichnung Volk, populos, demos, wobei Adel und Priestertum, Handwerk und Lohnarbeit als Einzelbestandteile ihm eingeordnet sind.

Diesen Begriff findet die Zivilisation vor und vernichtet ihn durch den Begriff des vierten Standes, der Masse, der die Kultur mit ihren gewachsenen Formen grundsätzlich ablehnt. Es ist das absolut Formlose, das jede Art von Form, alle Rangunterschiede, den geordneten Besitz, das geordnete [413] Wissen mit Haß verfolgt. Es ist das neue Nomadentum der Weltstädte, für das, die Sklaven und Barbaren in der Antike, die Tschudra in Indien, alles was Mensch ist, ein gleichmäßig flutendes Etwas bilden, das mit seinem Ursprung gänzlich zerfallen ist, seine Vergangenheit nicht mehr kennt und eine Zukunft nicht besitzt. Damit wird der vierte Stand zum Ausdruck der Geschichte, die ins Geschichtslose übergeht. Die Masse ist das Ende, das radikale Nichts."[62] Diese grauengejagte Perspektive des Endes mobilisiert zugleich gegen die wirklichen Bestrebungen der Volksmassen, die hier nach dem üblichen Angstschema gezeichnet sind.

Ebenso dämonisiert erscheinen Wirtschaft und Technik. „... ist der faustische Mensch zum Sklaven seiner Schöpfung geworden. Seine Zahl und die Anlage seiner Lebenshaltung werden durch die Maschinen auf eine Bahn gedrängt, auf der es keinen Stillstand, keinen Schritt rückwärts gibt ..."[63]

So zwingt „die Wirtschaftswelt der Maschinenindustrie ... den Unternehmer wie den Fabrikarbeiter zum Gehorsam. Beide sind Sklaven, nicht Herren der Maschine, die ihre teuflische geheime Macht erst jetzt entfaltet ..."[64] Dagegen kommt dann „ebenso titanisch" der „Ansturm des Geldes auf diese geistige Macht"[65] (gemeint ist die Industrie), bis die Heraufkunft des Cäsarismus die Diktatur des Geldes und ihrer politischen Waffe, der Demokratie, breche. Und hier leitet Spengler in die

[60] Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, Bd. 1, München 1920, S. 51.
[61] Ebenda, S. 52.
[62] Ebenda, München 1923, Bd. II, S. 442 f.
65 Ebenda, S. 627.
[63] Ebenda, S. 625 f.
[64] Ebenda, S. 626.
[65] Ebenda, S. 627.

Mythologisierung der militaristischen Diktatur faschistischen Charakters hinüber, die er in dieser Gestalt antizipiert: „Das Schwert siegt über das Geld, der Herrenwille unterwirft sich wieder den Willen zur Beute ... das Geld wird nur vom Blut überwältigt und aufgehoben.“[66] Das sei die Überwindung des „Kapitalismus“, sei „Sozialismus“ als „Willen, über alle Klasseninteressen hinaus eine mächtige politisch-wirtschaftliche Ordnung ins Leben zu rufen, ein System der vornehmen Sorge und Pflicht, die das Ganze für den Entscheidungskampf der Geschichte in: fester Form hält ...“[67] Bis auch der imperialistische Cäsarismus erstarrt, rebarbarisiert, Beute stärkerer Sieger wird: „So schließt das Schauspiel einer hohen Kultur diese ganze wundervolle Welt von Gottheiten, Künsten, Gedanken, Schlachten und Städten wieder mit den Urtatsachen des ewigen Blutes, das mit den ewig kreisenden kosmischen Fluten ein und dasselbe ist.“[68]

[414] Düsterer noch klingt dies zur Zeit der Weltwirtschaftskrise in „Der Mensch und die Technik“ wieder auf. „Die Mechanisierung der Welt ist in ein Stadium gefährlichster Überspannung eingetreten ... Alles Organische, erliegt der um sich greifenden Organisation. Eine künstliche Welt durchsetzt und vergiftet die natürliche. Die Zivilisation selbst ist zur Maschine geworden ...“[69] Und er sieht die Untergangssymptome darin, daß „das faustische Denken der Technik satt zu werden beginne“[70], „die Flucht der geborenen Führer vor der Technik beginnt“[71], die Meuterei der Hände gegen ihr Schicksal breche auf, das Industriemonopol des weißen Mannes sei gefallen, „... der Beginn der Katastrophe ...“

In unserem Zusammenhang kommt es nur auf bestimmte Momente an, nicht auf die Analyse der Philosophie Spenglers.

Die Bourgeoisie gibt sich nicht selbst auf. Auch diese Untergangsprognose ist Kampfideologie, sei es im Sinne einer Passivierung der Massen oder im Sinne einer Aktivierung er herrschenden Klasse, der „Herrenrasse“ bei Spengler. Keine, solcher Konzeptionen der Krise hat eine für die Bourgeoisie ungünstige Konsequenz. Sie können sie schon von ihren theoretischen Voraussetzungen her nicht haben.

Spengler nun ist ein charakteristisches Beispiel, wie hier aus der Not eine Tugend gemacht wird.

Kern und Ausgangspunkt ist nicht irgendeine historische Allgemeinbetrachtung, sondern eben die Reaktion auf unmittelbar und mittelbar das gegenwärtige Leben beherrschende Mächte. Spengler spiegelt die Ohnmacht ihnen gegenüber, aber erhebt diese zum Fatum, zur allgemeinen schicksalshaften Notwendigkeit, mit der Forderung der Hingabe an dies Schicksal.

Seine Widerspiegelung der realen Zusammenhänge ist – trotz partieller Hellsichtigkeit – charakterisiert durch die Dämonisierung dieser „Lebensmächte“. Diese Dämonen werden wieder fundiert im Zusammenhang der ganz irrational gegebenen Subjektivität, die zur tätigen Substanz wird – als Kulturseele und Rassentum, als seelische Macht, So ergibt sich für ihn das „Schicksal der Maschinentechnik ... aus innerer seelenhafter Notwendigkeit.“[72] Diese Subjektivität der materiellen Grundlagen des Lebens aber wird ihrerseits zur Form, welche die spezifische kapitalistische Barbarei mit,, pseudobiologischen objektiven Bestimmungen zum Inhalt erhält: der Mensch ist Raubtier, der Konkurrenzkampf erscheint in sozialdarwinistischer Ideologisierung als natürlich-seelische Grundhaltung, als Norm und Rassentum.

[415] Von hier aus wird eben diese schon hypostasierte Subjektivität übertragen in die Objektivität der allgemeinen Zusammenhänge, gewinnt als Natur, als „Leben“ dämonisch-schicksalhafte Züge.

Das Gesellschaftsmodell wird Weltmodell, damit Inhalt der Weltanschauung. Die charakterisierten Ohnmachtsbeziehungen, die zu den gesellschaftlichen Mächten eingenommen und in deren verkehrter Spiegelung reproduziert werden, werden auf das Ganze der Realität übertragen. Das gesellschaftlich

[66] Ebenda, S. 629.
[67] Ebenda.
[68] Ebenda.
[69] Oswald Spengler, Der Mensch und die Technik, München o. J., S. 55.
[70] Ebenda, S. 57.
[71] Ebenda, S. 52.
[72] Ebenda.

Nächstliegende formt hier das Modell der Welt. Diese als „Natur“ trägt Züge nicht der Gesellschaft unmittelbar, sondern der in sie projizierten ideologisch verzerrten Spiegelung der Gesellschaft.

Daß dabei die Gewalt gerade verabsolutiert wird, charakterisiert nicht nur Spengler als Sprecher besonders aggressiver Kräfte; hier wird – über den Sozialdarwinismus im Gefolge Nietzsches – eine bestimmte relative Form, losgelöst vom sozialen Inhalt der wirklichen Bewegung, mittels Verabsolutierung militaristischer Herrschaftsillusionen zum Weltwesen auf gebläht.

Entscheidend ist, wie aus der historischen Perspektivlosigkeit der Aktivismus begründet wird, in dem die als fremde Macht erfahrenen gesellschaftlichen Tendenzen und Kräfte als notwendig-schicksalhafte, eigene akzeptiert werden – in ihrer Entfremdung – und von hier aus der Aktivismus ihrer Durchsetzung begründet wird. Der welthistorische Donner klingt unmittelbar aus in die konkrete Konzipierung einer Politik der offenen gewaltsamen Diktatur des Imperialismus als „schicksalhafter“ Notwendigkeit, charakteristischerweise in geborgtem Kostüm: der antik drapierte Cäsarismus gibt sich zugleich als „Sozialismus“ (in Wirklichkeit eine bloße Variante des „Kriegssozialismus“).

Der gewaltsame Aktivismus, der aus Spenglers Konzeption herzuleiten ist, trägt nun eindeutig antikommunistische faschistische Züge. Der historische Pessimismus schiebt das Ende einmal hinaus, zum anderen aber ist dies Ende nicht der Sieg des Kommunismus, sondern eben die Wiederkehr des Gleichen; die Welt imperialistischer Konkurrenz wird nur verallgemeinert als Rassenkampf imperialistischer Raubtiere in alle Ewigkeit. Stirbt die „faustische“ Kultur, so interessieren die fellachisierten herrenlos gewordenen Massen als Beute der nächsten „Kultur“ nicht mehr. Die Angst vor den Volksmassen schlägt um in deren Depravierung zum Herrenmaterial, als Rohmaterial der Militarisierung. Damit aber ist in Gedanken die wirkliche Alternative der Klassenperspektive gestrichen, an deren Stelle die Illusion der Alternativen der Kulturseelen und Rassen getreten, die Möglichkeit der kommunistischen Revolution aus der Welt eskamotiert. Dadurch erscheint aber die kapitalistische Gesellschaft – sozialdarwinistisch [416] interpretiert und lebensphilosophisch verallgemeinert – als ewige Natur. Der große „Realist“ und Tatsachenfetischist Spengler entpuppt sich als Illusionist.

Spenglers Konzeption ist charakteristisch für eine Periode, da der Sozialismus als russischer Einzelfall erscheinen und die Widersprüche zwischen den imperialistischen Mächten noch zu dominieren scheinen konnten und insofern auch dominierten, als die Explosion des zweiten Weltkrieges als Kampf um die Neuaufteilung der Erde zwischen imperialistischen Weltmächten begann.

Entsprechende Konzeptionen lassen sich anführen: von lebensphilosophischer Seite wurde neben Spengler der historische Pessimismus am konsequentesten von Klages vorgetragen für den der „Geist als Widersacher der Seele“ zum historischen Mörder des Lebens überhaupt avanciert. Aktivistischen Charakter trug Jüngers Konzeption des „Arbeiters“ als „Schau“ einer hochkommenden technischen imperialistischen Welt, die ihr Vorspiel in den Materialschlachten des ersten Weltkrieges und ihre Formel in der „totalen Mobilmachung“ gefunden hatte.

Das Modewort, das den Verlust bürgerlichen Perspektivsicherheit nach den Katastrophenerfahrungen des Krieges, des Untergangs der Monarchie, der Revolution und Inflation konzentriert zum Ausdruck brachte, war „Geschichtlichkeit“[73] Geprägt wurde es vorher, im lebensphilosophischen Relativismus Diltheys spielte es schon eine entscheidende Rolle. Doch in der Lebensphilosophie ist es melancholischer Ausdruck der Relativität und Vergänglichkeit der historischen Bedingtheit aller Erscheinungen im Sinne der ästhetischen Kontemplativität die sich im Wilhelminischen Deutschland noch in gesichertem Gehäuse empfand. Jetzt wird ‚Geschichtlichkeit“ zum Ausdruck des Verlustes der Sicherungen, der Betroffenheit von der Härte der Umwälzungen bezogen auf das isolierte Individuum. In eigentümlichen Umkehrung des Wortsinnes wird Geschichtlichkeit Ausdruck gerade der Verneinung historischer Zusammenhänge, der Zusammenhanglosigkeit der Irrationalität, Unberechenbarkeit und Unsicherheit des Geschichtsprozesses, der Punktualität der je besonderen unvergleichbaren „Situation“, in der das isolierte Individuum sich „entscheiden“ muß. Das Ineinander von irrationaler Fatalität und punktualer Entscheidung wird im „Dezisionismus“ zur spezifisch ausgeprägten Haltung,

[73] Vgl. Gerhard Bauer, Geschichtlichkeit, Wege und Irrwege eines Begriffs, Berlin 1963.

die sowohl ihren Ausdruck in der Dialektischen Theologie, besonders bei Gogarten, Grisebach und Bultmann, in der völkisch orientierten Soziologie Freyers, vor allem bei Karl Schmitt bei [417] Jünger und philosophisch besonders in der Existenzphilosophie Heideggers[74] fand.

Das Charakteristische ist, daß die existentialistische Position den Widerspruch zwischen entleerter Subjektivität und toter Objektivität extrem vom Subjekt her reproduziert. Heideggers Existenzphilosophie findet die Geschichtlichkeit nicht in den objektiven historischen Zusammenhängen, nicht in den wirklichen gesellschaftlich-geschichtlichen Prozessen, sondern in der „Eigentlichkeit" des Existierens": „Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das Dasein in die Einfachheit seines Schicksals. Damit bezeichnen wir das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl frei gewählten Möglichkeit überliefert."[75] So wird dann bestimmt: „Das eigentliche Sein zum Tode, das heißt die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins."[76] Geschichtlichkeit ist hier Spielmarke ihres Gegenteils, Ausdruck der Ahistorizität einer Auffassung, die von Geschichte nur ererbte Möglichkeiten jenseits des wirklichen gesellschaftlichen Existierens anerkennt: Der Entschluß bleibt so leer und unbestimmt wie diese Geschichtlichkeit, von der nur feststeht, daß ihr jeder bewußte Zusammenhang mit den geschichtlichen Prozessen abgeht, die sich wesentlich um ihr eigenes Sein kümmert und im verabsolutierten Horizont der entleerten Subjektivität kreist. Mit Recht sagt Plessner: Heideggers „Analyse geht doch auf eine unter aller Geschichte liegende, Geschichte zeitigende beständige Konfiguration ‚im' Menschen aus; eine zu nichts verpflichtende Struktur der Geschichtlichkeit, die jedes Gewicht weil jeden wirklichen Gehalt verloren hat"[77]. Das ist richtig und nicht richtig; denn die Gehaltlosigkeit dieser Geschichtlichkeit empfängt gerade durch und in ihrer Irrationalität einen realen Inhalt aus der so abgewerteten profanen Wirklichkeit: den der blinden Spontaneität, der als Inhalt des subjektiven freien Entschlusses die Bejahung faschistischer Macht dann „lichten" läßt. Doch das geschieht etwas später. Im vorfaschistischen Raume finden wir die entschlossene Orientierungslosigkeit der unbehausten Existenz, die mit der gesellschaftlichen Perspektive das Bewußtsein des objektiven geschichtlichen Zusammenhangs verloren hat.

[418] Karl Jaspers' Philosophie formuliert diese Perspektivlosigkeit nicht mit gleicher Geschichtsfeindschaft wie Heidegger, auch nicht in seinem aktivistischen Sinne, sondern auf eine mehr quietistische Weise, die das Immer-so-weiter der gegebenen Gesellschaft als gleichsam normales Jammertal suggeriert, nur gegen kommunistische Kritik hektisch reagierend und später zu aktiv antikommunistischen Konzeptionen übergehend. „Chiffre der Geschichte ist das Scheitern des Eigentlichen ... was wahrhaft ist, scheitert, aber es kann wiederholt werden und neu ergriffen wieder lebendig werden. Diese Möglichkeit ist nicht Bestand als Dauer, nicht die historische Bedeutung durch Wirkung auf Weltgestaltung, sondern der fortdauernde Kampf der Toten, deren Sein noch nicht entschieden ist, solange neue Menschen die Fackel eines anscheinend verlorenen ergreifen, bis das Scheitern endgültig wird ... Das Scheitern ist das Letzte."[78] Was Jaspers in der „Geistigen Situation unserer Zeit" als Zeitstimmung beschrieben, formuliert er hier philosophisch allgemein, die konkrete Perspektivlosigkeit der Klasse zur Bestimmung menschlichen Existenz schlechthin verallgemeinernd.

Zum verwandten Ergebnis einer Irrationalisierung des Geschichtsprozesses kommt Arthur Liebert im Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit dem Marxismus. In diesem Zusammenhang interessiert seine primitivierende Interpretation von Marx nicht. Er ist zugleich ein Beispiel für die vom Neukantianismus ausgehende Adaptierung der Hegelschen Dialektik als subjektive Paradoxie.

---

[74] Vgl. Christian Graf v. Krockow, Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger.
[75] Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 957, S. 384.
[76] Ebenda, S. 386.
[77] Helmut Plessner, Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Bern 1953, S. 21.
[78] Karl Jaspers, Philosophie, Bd. III, S. 183.

„Die wirkliche reale Grundlage“, erklärt hier Liebert schulmeisterlich, „der Geschichte und ihr wirkliches reales Ziel sind nicht die Pseudorealität des naturhaften Lebens und nicht die Pseudorealität des sogenannten Fortschritts oder des ‚Glücks‘, sondern die Wahrheit und die Wirklichkeit des schöpferischen Geistes, der auch der Erzeuger und Träger des wirtschaftlichen Lebens ist. Wird das Geschichtliche als ‚bedingt‘ durch die Wirtschaftsverhältnisse und durch die Empirie jeweiliger Gesellschaftslagen angesehen, darin wird es nicht bloß dem Zufall ausgeliefert, sondern ihm werden durch seine Eingleichung in das Soziologische und durch die dogmatische Vergottung wirtschaftlicher Kräfte und gesellschaftlicher Verhältnisse sein Geheimnis, sein mystischer Wertcharakter, seine religiöse Dämonie und die unausdeutbare Tiefe seiner Dialektik genommen.“[79]

Die Krise des Zusammenbruchs des deutschen Imperialismus und die Klassenkämpfe der Novemberrevolution prägten Lieberts Haltung. Er gehört zu den weniger selbständigen denn modisch-seismographischen Köpfen. [419] Seit der Novemberrevolution beklagt er im Verlust des Mythos, im Verfallen an das „materielle“ Leben die Ursachen allen Übels. Die Erschütterungen der Krise offenbarten ihm „die unausdeutbare Tiefe“ der Dialektik als Paradoxie der religiösen Dämonie.

Es ist sehr bezeichnend, daß ein Philosoph wie Heidegger zwar den Hitlerfaschismus offen bejahte, aber dabei seine „pessimistische“ Grundkonzeption nicht preisgab, sondern sie politisch konkretisierte. So redete er 1935: „Dieses Europa, in heilloser Verblendung immer auf dem Sprunge, sich selbst zu erdolchen, liegt heute in der großen Zange zwischen Rußland auf der einen und Amerika auf der anderen Seite. Rußland und Amerika sind beide, metaphysisch gesehen, dasselbe: dieselbe trostlose Raserei der entfesselten Technik und der bodenlosen Organisation des Normalmenschen. Wenn die hinterste Ecke des Erdballes technisch erobert und wirtschaftlich ausbeutbar geworden ist.., wenn Zeit nur noch Schnelligkeit, Augenblicklichkeit und Gleichzeitigkeit ist und Zeit als Geschichte aus dem Dasein aller Völker verschwunden ist, wenn der Boxer als der große Mann des Volkes gilt, wenn Millionenzahlen von Massenversammlungen ein Triumph sind, – dann, ja dann greift immer noch wie ein Gespenst über alt diesen Spuk hinweg die Frage: Wozu? – wohin? – und was dann?

Der geistige Verfall der Erde ist so weit fortgeschritten, daß die Völker die letzte geistige Kraft zu verlieren drohen, die es ermöglicht, den (in bezug auf das Schicksal des Seins gemeinten – *W. H.*) Verfall auch nur zu sehen und als solchen abzuschätzen. Diese einfache Feststellung hat nichts mit Kulturpessimismus zu tun, freilich auch nicht, mit einem Optimismus, denn die Verdüsterung der Welt, die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der hassende Verdacht gegen alles Schöpferische und Freie hat auf der ganzen Erde bereits ein Ausmaß erreicht; daß so kindische Kategorien wie Optimismus und, Pessimismus längst lächerlich geworden sind.“[80]

Als geschichtlich-politisch faßt Heidegger sein Philosophieren auf, ja selbst – in hypertropher Selbstüberschätzung – als „Seinsgeschehen“, mit der politischen Intention des hitlerfaschistischen „Aufbruchs“: „Fragen: Wie steht es um das Sein? – das besagt nichts Geringeres, als den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins wiederholen, um ihr in den anderen Anfang zu verwandeln ... indem der Anfang ursprünglicher wiederangefangen wird und zwar mit all dem Befremdlichen, Dunklen, Unsicheren, das ein wahrhafter Anfang mit sich führt.“[81]

[420] Dies Sammelsurium des völkischen Romantizismus in Verbindung mit der „metaphysischen“ Tiefen- und Heilsorientierung bringt gerade die spezifische Stoßrichtung des deutschen Imperialismus jener Jahre auf einen – wenn auch noch esoterischen – philosophischen Nenner.

Charakteristisch sind die undiskutierten affektiven Wertungen Heideggers, die schon „Sein und Zeit“ nicht nur als emotionale Grundstimmung, zugleich als klassenmäßig bestimmtes konstruktives Prinzip durchziehen: Der Gegensatz von Existenz und Eigentlichkeit zu uneigentlichem und weltverfallenem Dasein, zur Masse, zur Öffentlichkeit, zum „Man“ spiegelt ein mehrschichtig zu bestimmendes reaktionäres, antidemokratisches, auf klassenmäßig-qualitative und nationale Höherwertigkeit pochendes

[79] Arthur Liebert, Materialistische Geschichtsphilosophie, in: Handwörterbuch für Soziologie, Stuttgart 1956, S. 369 f.
[80] Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, S. 28.
[81] Ebenda, S. 29 f.

Klassenverhalten und ihm entsprechendes ideal, zugleich die religiöse Zweiteilung von geistlichem und leiblichem Wesen, schließlich die provinziell-sektenhafte Trennung von Auserwählten und den gewöhnlichen Alltagsmenschen in ihrem Sündenwandel wider. Daß dabei gänzlich illusionäre aristokratisierende Vergangenheitsidealiserungen mitwirken, ohne wirklich bewußt formuliert zu werden, macht schon die Sprache deutlich. Woran mißt denn Heidegger den „wachsenden“ hassenden Verdacht gegen alles Schöpferische?

Eine eigentümlich zwielichtige Verbindung der „Frage nach dem Sein“ mit vulgärer Massendemagogie bzw. deren sozialpsychologischem Substrat am Vorabend und während des Hitlerfaschismus wird hier sichtbar, die gerade die geeignete Sphäre ist, die politischen Tendenzen der herrschenden Klasse „metaphysisch“ zu begründen.

Europa erscheint in Heideggers beschwörender Rede als das vor den metaphysisch gleichen Antagonisten Amerika und Rußland zu rettende, von innen wie nach außen zu rettende; in der apokalyptischen Stunde der Seinsverlassenheit aber parallelisiert der faschistische „Aufbruch“ sich mit Heideggers Neuanfang als Wiederholung des europäischen Beginns. Der völkisch-provinzialistische Affekt gewinnt hier seine metaphysische Tiefendimension und europäische Weite: im Antidemokratismus und Scheinantikapitalismus erlangt bei dieser Stoßrichtung genau die Gewalt philosophische Sprache, die sich zum europäischen Abenteuer vorbereitet.

Der Hitlerfaschismus bedurfte wohl des Zweckoptimismus der Alltagspropaganda; er organisierte den „Optimismus“ in „Kraft durch Freude“, – jedoch in seiner philosophischen Konzeption dominieren absolut pessimistische Züge, dominiert ein „heroischer Pessimismus“, dem jede Zukunftsgewißheit abging, dem die Neuordnung Europas beschattet wurde von der Ahnung unvermeidlicher Götterdämmerung. Die heroische Aufbruchsphraseologie blieb Pose im Medium eines Bewußtseins, das den ewigen Kampf der Rassen und Völker als illusionäre Form der Behauptung der Ewigkeit [421] der Klassengesellschaft und ihrer inneren wie äußeren Antagonismen kündete, das mit der Rassentheorie die Unveränderlichkeit der Rassenseele zur Grundlage der geschichtlichen Veränderungen machte und in dieser Herleitung des Gegenwärtigen aus dem Unvordenklich-Ewigen den Wunsch der Ewigkeit vorhandener Herrschaft verbarg und zugleich aussprach. Der Kampf gegen die Konzeption eines gesellschaftlichen Fortschritts, einer echten, qualitative Wandlungen einschließenden historischen Entwicklung war nicht nur Bestandteil des politischen und ideologischen Kampfes gegen die Weimarer parlamentarische Republik, gegen die Tradition bürgerlich-liberalen und demokratischen Denkens und gegen den Sozialismus, es war zugleich die Tabuierung einer Zukunft, die nur bloße Verlängerung der Gegenwart sein durfte.

Erwin Metzke hat 1935 in beflissenem Eifer „Gedanken zu einer deutschen Philosophie der Geschichte“ verkündet, in denen er sowohl alle Argumente gegen das „Fortschrittsdogma“ vom Standpunkt einer den Geschichtsprozeß irrationalisierenden und letztlich voluntaristisch auffassenden Konzeption aus zusammenfaßte als auch den Zusammenhang von Fortschrittsidee und Zukunftsperspektive im Sinne faschistischen Abenteurertums bekämpfte. Es widerspreche dem Wesen der Geschichte, daß sie „berechenbar, in gleichmäßig-glatter oder gar gesetz- und planmäßiger Entwicklung voranschreitet“[82]. Nun wird von Metzke demagogisch vereinfacht, die Frage nach Gesetzmäßigkeiten der Geschichte nicht einmal sinnvoll gestellt, vielmehr deren mechanistisches Modell mit „Planmäßigkeit“ identifiziert.

Die Erkenntnis historischer Gesetzmäßigkeit ermöglicht prinzipiell Prognosen. Die sozialistische Umwälzung ist einmal als gesetzmäßig prognostiziert worden, in ihrer Notwendigkeit und Möglichkeit lange vor ihrer Wirklichkeit erkannt worden, vollzogen in bewußter Erkenntnis der objektiven Gesetzmäßigkeiten. Durch diese Umwälzung werden die sozialen Möglichkeiten geschaffen, zu einem planmäßigen Geschichtsprozeß überzugehen als bewußter Gestaltung der gesellschaftlichen Lebensbedingungen. Das zum einen. Zum anderen wird immer wieder der Fortschritt identifiziert mit dem liberalen Modell, in ihm aber wird die große Tradition der historischen Konzeptionen

[82] Erwin Metzke, Geschichtliche Wirklichkeit, Tübingen 1935, S. 20.

geschichtlicher Höherentwicklung ebenso bekämpft wie die dialektische Konzeption des historischen Materialismus. Metzkes Anliegen ist die grundsätzliche Verneinung des gesellschaftlichen Fortschritts und in gleichem Sinne gesellschaftlicher Entwicklungsgesetze: „Diese Geschichtssysteme haben, solange der Fortschrittsgedanke sowohl in seiner spekulativen wie in seiner positivistischen Form in ihnen leitend war, immer wieder dazu geführt, [422] die Ursprungskräfte zu übersehen: das seelenprägende Gesetz des Anfangs, nach dem Völker und Menschen ihren Weg angetreten, die Gewalt des Blutes, die erweckende Kraft der Erinnerung und des Mythos ...“[83] Diese freilich können schon als romantische Erfindung fremder Mächte Geschichte dunkel machen. Aber mehr noch: „Charakteristisch ist ... für das Schema der in Frage stehenden Geschichtsdeutungen das Postulat der Einheit und Gleichförmigkeit der Menschheit und ihrer geschichtlichen Entwicklung ... Zwangsläufig wird die Verschiedenheit der Rassen ebenso relativiert wie das räumliche und zeitliche Auseinandersein und Besonderssein und erst recht das harte Widereinander der realen völkisch-staatlichen Einheiten verwischt wird.“[84] Während das letztere aus einem Faktum durch die Erkenntnis historischer Entwicklung zum begriffenen Faktum allein wird lassen wir die verquaste Ausdrucksweise beiseite –, so ist das erste zweifellos absolut unvereinbar mit Erkenntnis historischer Entwicklung: der Mythos ewiger Rassenseele. Dieser Gedanke pseudowissenschaftlicher Herrschaftsapologetik erträgt nicht die Möglichkeit einer Entwicklung, sondern nur die Wiederkehr des Gleichen als Formel für den Herrenanspruch.

Von hier aus erfolgt die totale Irrationalisierung der Zukunftsbeziehung: Das geschichtliche Handeln in die ‚Zukunft‘ hinein erscheint prinzipiell als Abenteuer, als die Verbindung von Selbstbejahung und Perspektivlosigkeit. Nicht genug deshalb damit, daß dem rationalisierenden Fortschritt das Organ fehlt für die dunkle Macht des ‚Schicksals im Geheimnis der Zukunft – er kann sein eigenes Gesetz nur erfüllen, indem er den Menschen selbst unter das Gesetz der mechanistisch berechenbaren, zukunftslosen Dinge stellt.“[85] „Weder durch Analogien noch durch Induktionen oder Deduktionen ist Geschichte vorauszuberechnen ... vorausbestimmen läßt Zukunft sich am wenigsten durch Anwendung irgendwelcher Theorien, durch berechnende und vergleichende Festlegung, am sichersten aber, wo das Werden Wille wird, durch die gestaltende Tat ... wir wissen, daß durch unseren Einsatz etwas wirklich wird, über das wir im Grund nicht verfügen und das über all unser Wollen und Tun hinausliegt ... Geheimnis und Größe geschichtlichen Werdens ... richtet sich nicht nach menschlichem Planen, bleibt ihm schlechthin transzendent.“[86]

Die Formel des wenig bedeutenden Epigonen, der Geläufiges ausspricht, bezeichnet gut mit dem Perspektivbewußtsein innerhalb einer typisch hitler-[423]faschistisch orientierten Philosophie das spezifische Verhältnis zur gesellschaftlichen Realität, dessen Aspekt ja die Beziehung zur Zukunft ist. Die Ohnmacht gegenüber dem materiellen Lebensprozeß wird zur unbedingten Norm spontanen, blinden Verhaltens. Der gesellschaftliche Zusammenhang ist der völligen Begriffslosigkeit überantwortet, die Praxis aber dem theoriefreien irrationalen Willen dessen, der als Führer zur Tat berufen ist. Hier wurde von Horkheimer und Adorno die Kritik treffend geführt: „Heute ist, mit der Verwandlung der Welt in Industrie, die Perspektive des Allgemeinen, die gesellschaftliche Verwirklichung des Denkens, so weit offen, daß ihretwegen Denken von den Herrschenden als bloße Ideologie verleugnet wird. Es ist der verräterische Ausdruck des schlechten Gewissens der Cliquen, in denen am Ende die ökonomische Notwendigkeit sich verkörpert, daß seine Offenbarungen, von den Intuitionen des Führers bis zur dynamischen Weltanschauung in entschlossenem Gegensatz zur früheren liberalen Apologetik die eigenen Untathandlungen nicht mehr als notwendige Konsequenzen gesetzlicher Zusammenhänge anerkennen. Die mythologischen Lügen von Sendung und Schicksal, die sie dafür einsetzen, sprechen nicht einmal ganz die Unwahrheit: es sind nicht mehr die objektiven Marktgesetze, die in den Handlungen der Unternehmer walteten und zur Katastrophe trieben. Vielmehr vollstreckt die bewußte Entscheidung der Generaldirektoren als Resultante, die an Zwangsläufigkeit den

[83] Ebenda, S. 18.
[84] Ebenda, S. 19.
[85] Ebenda, S. 22.
[86] Ebenda, S. 23 f.

blindesten Preismechanismen nicht nachgibt, das alte Wertgesetz und damit das Schicksal des Kapitalismus.“[87]

Das mag in bezug auf die Handlungen der „Generaldirektoren“ als Repräsentanten der Macht des ‚Kapitals noch zu undifferenziert gesehen sein – richtig ist es gesehen in bezug auf die Klassennorm, die Bewußtlosigkeit des gesellschaftlich-geschichtlichen Gesamtzusammenhangs als Hauptinhalt der Herrschaftsideologie und der Apologetik der Praxis der herrschenden Klasse, damit zugleich als Norm der Praxis und des Denkens für die beherrschten. Was den einen Illusion ihrer Machtausübung ist, soll den anderen als deren Sendung, Auftrag, Gnade, als Recht und höhere Notwendigkeit erscheinen. Die geschichtliche Ohnmacht wird zur Tugend faschistischen Abenteurertums, die Kriegsbereitschaft aber Verhaltensnorm: „Der Fortschrittsgedanke zielt auf die Erfüllung der eigenen Wünsche, der allzu menschlichen Glücks- und Harmoniebedürfnisse. Gerade deren restlose Preisgabe aber, uneingeschränkte Aufgeschlossenheit für die Wirklichkeit, die auf uns zukommt, wie immer sie sein mag, wird von der Zukunft gefordert. Durch Verzicht auf Sicherungen, durch bedingungslose Bereit-[424]schaft wird sie gewonnen, in Gefahr, Opfer, Kampf.“[88] Dies gilt dann für die Objekte „echten Führertums“.

Nach dem zweiten Weltkriege ist die Situation anders. Der Faschismus ist gescheitert, seine Illusionen sind praktisch widerlegt. Der Hauptwiderspruch zwischen dem Sozialismus und dem Imperialismus dominiert eindeutig und offenkundig in der Welt und in Deutschland, und die Denker des geschlagenen und wiedererstandenen deutschen Imperialismus, jetzt Partner. des USA-Imperialismus in einer Welt, die das Ende der imperialistischen Herrschaft praktisch demonstriert, diese Denker reflektieren die neue Situation, jedoch mit den alten Klassenintentionen und den alten gedanklichen Mitteln.

Die Krise des Perspektivbewußtseins wird nicht überwunden, sie spiegelt sich – entsprechend den neuen Bedingungen zum Teil in anderen Formen; eine neue Perspektivgewißheit wird nicht gewonnen, es sei denn in religiöser Transzendenz. Das wäre auch kaum zu erwarten angesichts des Aufstiegs eines sozialistischen Weltsystems und des Zerfalls der imperialistischen Kolonialreiche.

Zugleich aber erzwingt die Auseinandersetzung zwischen sozialistischem und imperialistischem Weltsystem, zwischen sozialistischer und bürgerlicher Ideologie die Ausarbeitung von Selbstbehauptungs- und Alternativkonzeptionen durch die bürgerlichen Ideologen, von Konzeptionen, welche die Zukunft als Ewigkeit des gegenwärtigen hochentwickelten Kapitalismus nach dem apologetischen Modell einer sich selbst regulierenden Dauerkonjunktur unter Mystifikation der Klassenherrschaft entwerfen. Solche Modelle verlängern den gegenwärtigen Kapitalismus, sie nähren sich von Erfahrungen und Stimmungen der Nachkriegskonjunkturen Doch sind das nur formelle Perspektiven: Dem Inhalt nach wird nur die Ewigkeit der kapitalistischen Gegenwart den industriell unentwickelten Völkern als Zukunftsbild entgegengehalten, gegenüber den Massen der imperialistischen Zentren die .Apologetik der Zustandsvergötzung betrieben, schließlich der Kommunismus als Variante der „Industrialisierung“ dem eigenen Modell subsumiert.

Jedoch wird diese wohlgemute Konzeption von Krisenbewußtsein umspült und unterwandert von der Angst, die aus der Erfahrung der Katastrophen der imperialistischen Welt und des stürmischen Fortgangs der Weltrevolution erwächst, die zugleich die zunehmende Entfremdung der eigenen kapitalistischen Gesellschaft in der wachsenden Ohnmacht der Individuen gegenüber den verselbständigten Apparaturen, Bürokratien in-[425]dustriellen Riesenorganisationen usw. reflektiert und die Konturen zunehmender Termitisierung der Menschheit sich abzeichnen sieht.

Beide Tendenzen unterscheiden sich weniger im Grundsätzlichen – die erste paßt durchaus in den Rahmen der zweiten –; so ist ihnen gemeinsam die Bestreitung historischer Entwicklungsgesetzmäßigkeiten eines qualitativen gesellschaftlichen Fortschrittes, der im Formationswandel sich durchsetzt. Dem widerspricht nicht, daß in der Weise reformistischer Apologetik Erscheinungen des

[87] Max Horkheimer/Theodor Adorno, Dialektik der Aufklärung, S. 52.
[88] Erwin Metzke, Geschichtliche Wirklichkeit, S. 22.

staatsmonopolistischen Kapitalismus als sozialistisch, bezeichnet werden. Gegen den Kommunismus als reale historische Alternative wird der monopolkapitalistische Herrschaftsbestand verteidigt: der Fortschritt, wie er auch gefaßt und für die Technik naturgemäß auch anerkannt wird, soll und darf über diesen nicht hinausgehen. Daher das Pendeln zwischen Zustandsvergötzung und deren Verlängerung in die Zukunft auf der einen und Unheilsprophetie auf der anderen Seite. Dies wird durch ein weiteres Moment radikalisiert: die Konfrontation mit der Möglichkeit eines atomaren Vernichtungskrieges.

„Es ist die ewige menschliche Neigung, durch stabile Ordnungssysteme in Staat, Wirtschaft oder Kirche den tragisch-abgründigen Urcharakter der geschichtlichen Existenz zu verdecken, obwohl sich bei nüchterner Beobachtung kein Spannungsverhältnis so eindeutig ausweist wie das zwischen ewigem Entstehen und Vergehen, zwischen Planung und wirklichem Schicksal, zwischen Schöpfung und Vernichtung. Die Atommacht hat diese Urpolarität des geschichtlichen Seins – die Affinität von Licht und Dunkel, Gipfelhöhe und Abgrund – in drastischer Form für alle sichtbar gemacht und führt zur institutionellen Verewigung der tragischen Existenz. Es konnten wirtschaftlicher Wohlstand oder die Autorität von Königen, Priestern, Kirchen, es konnte jedwede Form zufälliger Lebenssicherheit bisher über die abgründige Zwielichtigkeit des Seins hinwegtäuschen. Das tragische Lebensgefühl mit Optimismus gänzlich zu verdecken, wie Aufklärer des 18. Jahrhunderts, Fortschrittsgläubige des technischen Zeitalters getan haben, ist nun nicht mehr möglich.“[89]

Dem Autor Georg Siebers wird dies zum Signum des Endes des technischen Zeitalters, da die Menschheit an die Grenzen ihrer Möglichkeiten gelangt – in der Mitte des vorwärtsstürmenden 20. Jahrhunderts –, und zum Anlaß, die Rückkehr zu angeblich zeitlosen Werten zu fordern, zum Göttlichen, das seit dreitausend Jahren sein höchstes Niveau erreicht und nur noch zeit- und kulturgebundenen Wandlungen unterliege, und eine neue Zeit der Stabilität vorauszusagen. Allgemein vertieft die Erfahrung und [426] Drohung der Atombombe das Krisenbewußtsein. Mehr noch, die Ideologie der atomaren Kriegsvorbereitung des Imperialismus enthüllte angesichts der Überwindung des Atombombenmonopols der USA durch die Sowjetunion in den Varianten des „Lieber tot als rot“, in dieser Formel der absoluten und bedingungslosen Bindung an das kapitalistische Eigentum, sowohl ihre latente Bestialität als auch das phantastisch-abenteuerliche Element in der hektischen Produktion von Argumenten zur Rechtfertigung der atomaren Ausrüstung der Bundeswehr.

Diese Perspektive geschichtlichen Widersinns, dieser absolute Nihilismus der Vernichtung ist – wie auch die weltanschaulichen Weiheformeln lauten möchten – die äußerste Konsequenz des Antikommunismus. Sie destruiert die weltanschaulichen Überbauten auf den dürren Tatbestand der Erhaltung des imperialistischen Machtbestandes um den Preis der totalen Vernichtung und spricht gerade darin die Perspektivlosigkeit, die objektive und dumpf geahnte aus. Die totale Phantastik religiöser Argumentation als Begründung des absoluten Nihilismus imperialistischer Macht – dies verkünden die berühmt-berüchtigten Sätze jenes Pater Gundlach, mit denen er die atomare Aufrüstung Westdeutschlands rechtfertigte und moralische Hemmungen zu beseitigen suchte, jene Sätze, die nicht vergessen werden dürfen: „Ja, sogar der Untergang eines ganzen Volkes in der Manifestation der Treue zu Gött gegen einen ungerechten Angreifer kann einen solchen Wert darstellen, daß dies gerechtfertigt wäre.“[90] „Ja, wenn die Welt untergehen sollte dabei, dann wäre auch das kein Argument gegen unsere Argumentation. Denn wir haben erstens sichere Gewißheit, daß die Welt nicht ewig dauert, und zweitens haben wir nicht die Verantwortung für das Ende der Welt. Wir können dann sagen, daß Gott der Herr, der uns durch seine Vorsehung in eine solche Situation hineingeführt hat oder hineinkommen ließ, wo wir dies Treuebekenntnis zu seiner Ordnung ablegen müssen, dann auch die Verantwortung übernimmt.“[91]

Die Verteidigungsnotwendigkeit im Munde des Angreifers, die Segnung der realen Projektierung des Völkermordes und -selbstmordes: hier ist ein Äußerstes an Zynismus der Macht geleistet, das nur durch die wachsende Macht, auch militärische Macht des Sozialismus in den Hintergrund gedrängt

[89] Georg Siebers, Das Ende des Technischen Zeitalters, 1963, S. 145.
[90] Gustav Gundlach, Die Lehre Pius’ XII, vom modernen Atomkrieg, in: „Stimmen der Zeit“, April 959, S. 8.
[91] Ebenda, S. 13.

wurde, zumal auch innerhalb der großen Bourgeoisie der historische Selbstmord als Perspektive doch zum Umdenken anstieß. Doch diese Möglichkeit ist ebensowenig wie die Kriegsgefahr verschwunden: und ihre ideolo-[427]gisch-philosophische und theologische Formulierung kennzeichnet die innere Konsequenz des Antikommunismus als bürgerliche Position und Ideologie – zugleich den substantiellen Gehalt so verschiedener weltanschaulicher Varianten, wie sie Gustav Gundlach und Bischof Dibelius, Karl Jaspers und William Schlamm repräsentieren. Ja, das Problem ist umfassender noch. Der unheimliche Fortgang der atomaren Aufrüstung des deutschen Imperialismus im Verein mit dessen revanchistischer Zielsetzung ist eine Realität, und das Verschweigen dieser Realität impliziert die positive Beziehung zu ihr, die Bindung an sie auch bei jenen, die kein Wort darüber verlieren.

Damit ist ein Neues gegenüber der ersten Etappe der allgemeinen Krise angedeutet: die Perspektivlosigkeit wird wohl tiefer verschleiert, setzt sich jedoch als Bewußtsein der Möglichkeit der totalen Vernichtung, als Konsequenz der Realisierung dessen, was politisch-offiziell proklamiert wird, durch, schafft mit die eigentümliche Flachheit zweckoptimistischer Entwürfe, bricht in offenem Zynismus brutal durch und wirkt als Moment der Lebensangst in den meisten Gegenwarts- und Zukunftsmodellen. Der Sinngehalt der Zukunft wie auch deren mögliche Garantie und Leitbilder werden jetzt stärker als jemals seit der bürgerlichen Aufklärung im Religiösen gesucht; verstärkt ist – analog dazu – auch die Tendenz der einfachen Flucht aus dem Geschichtsprozeß.

Der protestantische Philosoph Gerhard Krüger z. B. schreibt:

„Die ganze Menschheit ist heute in Bewegung, und indem sie es ist, weiß sie, daß diese Bewegung, daß die Relativität des bloß Geschichtlichen zur Katastrophe wird, wenn sie nicht wieder in einer beständigen und wahren Ordnung zur Ruhe kommt.“[92]

Das ist nicht nur bloße Variante theologischer Unkenrufe, die auch 100 Jahre vorher hätten ausgestoßen werden können. Das ist – als Diktum der bürgerlichen Philosophie Mitte des 20. Jahrhunderts – der Versuch, die wirkliche historische Bewegung als „bloße Geschichtlichkeit“ einzuklammern, um ihr die illusionäre Stabilität einer transzendenten Ordnung entgegenzustellen. Die wirkliche Welt hat offenbar dieser Stabilität die Stützen entzogen. Krüger ist typisch für den protestantischen Weg vom Existentialismus zur Scholastik.

Diese Abwehr des „Geschichtlichen“ als solchen, die Flucht aus dem Werden in ein eingebildetes transzendentes Sein, in eine ersehnte übergeschichtliche Ordnung nimmt mannigfache Formen an, sie muß nicht einmal mit den Angstaffekten Krügers besetzt sein, sie findet ihr katholisieren des Pendant in Kuhns Philosophie, sie findet eine verwandte Reaktion in [428] Karl Löwiths Interpretation der Geistesgeschichte, die für ihn wie für Heidegger seit der Antike Verfallsgeschichte ist. Löwith sucht das Sehnsuchtsmodell eines „natürlichen Begriffs von Welt als dem Immerseienden und Umfassenden, worin der Mensch von Natur aus lebt und stirbt“[93]. Jürgen Habermas hat dies nicht zu Unrecht als Löwiths stoischen Rückzug vom historischen Bewußtsein gekennzeichnet[94] und die Momente des Ausweichens vor der Wirklichkeitsproblematik betont. Dies Modell Löwiths von einer immerseienden, das Historische beiseite schiebenden, als Kosmos geordneten Natur und zugleich der immerseienden Natur des Menschen als antikisierendes Kontemplationsmodell ist durchaus eine analoge Flucht aus der Unruhe in die Ruhe der Illusion. Und gerade Löwith versuchte, vor allem in „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“[95], durch die Destruktion historischen Entwicklungs- und Zukunftsdenkens als säkularisierter Heilserwartung die Zukunftslosigkeit und Ahistorizität eines pseudoantiken, im Grunde ästhetisierenden kosmologischen Denkens als Alternative zu setzen. Er formuliert nur philosophisch das Bewußtsein der Zukunftslosigkeit, den Traum immerwährender Gegenwart einer stabilen Welt als kosmischer Idylle. Fritz Kaufmann charakterisiert Löwiths Antihistorismus in Worten treffender als gemeint, wenn er feststellt, daß dieser „nicht naive Ungeschichtlichkeit, sondern tiefe Geschichtlichkeit ist und in einen neuen Naturalismus mündet, eine raffinierte

[92] Gerhard Krüger, Grundfragen der Philosophie, Frankfurt a. M. 1958, S. 150.
[93] Karl Löwith, Wissen, Glauben und Skepsis, S. 67.
[94] „Merkur“, Juni 1963, S. 576 ff.
[95] Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953.

Schlichtheit der Ergebung ins natürliche Geschehen und Geschick, das über den Menschen nicht viel anders als übet andere Wesen verfügt, wie wichtig er sich auch immer nimmt und wie sehr er sich auch brüstet “[96].

Als Natur aber – ohne nach den Illusionen der Philosophie zu fragen – erscheinen die wirklichen, das Leben des einzelnen bestimmenden gesellschaftlichen Mächte.

Doch die Flucht aus der Geschichte bleibt akademisches Privatvergnügen. Wirksamer und typischer als sie sind – neben Krisenklagen über die Entstehung eines traditionslosen, geschichtslosen, nur\ dem Gegenwärtigen verhafteten Menschentyps – Versuche geschichtsphilosophischer Konzeptionen, die eine aktivere Haltung zu begründen suchen, um mit dem Kommunismus aktiv fertig zu werden. Doch gerade hier kommt die eigentümliche Gebrochenheit des Perspektivbewußtseins zum Ausdruck. Der Optimismus, wo von ihm gesprochen wird, ist partiell, temperiert, gemäßigt, der Pessimis-[429]mus weder nietzscheanisch aktivistisch noch schopenhauerisch quietistisch, sondern resignativ, stoisch, und die theologische Umrahmung gewährt noch die Möglichkeit, relativen Optimismus in einem Zusammenhang zu bewahren der ihm sowohl sein begrenztes Recht und zugleich seine religiöse Belanglosigkeit und Aufhebung garantiert. Der gesamtgesellschaftliche Fortschritt wird ebenso geleugnet, der Fortschritt des „Ganzen“ prinzipiell negiert, wie er in bezug auf die Technik bedenkenlos anerkannt, der gesellschaftliche Perspektivzusammenhang aber mystifiziert wird. Es scheint kein Zufall zu sein, daß im Gegensatz zum philosophischen Entwurf Oswald Spenglers kein Werk gleicher Intensität erschienen ist – sehen wir von Toynbees Wirkung ab. Nehmen wir die theologischen Konzeptionen aus, sind die dem Marxismus gegenüber gestellten Geschichtsentwürfe eigentümlich eklektisch, gebrochen, auf die subjektive Haltung und den subjektiven Horizont bezogen, und die Dunkelheit der Perspektive erscheint in der Vagheit der geschichtlichen Bestimmungen. So wird dies sichtbar als extremer phänomenologischer Subjektivismus bei Fritz Kaufmann: „Im Gegensatz zum unerschlossenen, entleerten oder erstarrten Sinn geschichtlicher Phänomene erwächst ihr geschichtlich lebendiger Sinn aus dem geschichtlich lebendigen Sinn des Menschen, der Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit in ein produktives Verhältnis allseitiger Plastizität setzt. Ein politisches Schlagwort hat dafür den dialektischen Ausdruck der ‚konservativen Revolution‘ geprägt. Phänomenologisch ist der Vorgang am leichtesten mit Bezug auf die Horizontbildung zu illustrieren, die Husserl scharfsinnig, doch wohl nicht mit genügender Betonung ihrer aktivistischen Züge, analysiert hat. Wie das Leben vorwärtsschreitet, erfüllt sich der Horizont der Vergangenheit mit immer neuen Inhalten, die den Sinn der alten modifizieren, und der Horizont der Zukunft mit solchen, in denen sich die Protensionen, die Vorschattungen der Vergangenheit in die Zukunft als gültig oder ungültig ausweisen und näher bestimmen. Aber solche Protension ist nicht einfach die Verlegung des Gewesenen in das kommende Einst. Sie hat auch den Charakter eines Entwurfs, der aus einer persönlichen Deutung unserer Lebenssituation, einer Schätzung ihrer lebendigen Kräfte hervorgeht und die Richtung angibt, in der wir auf die Dinge zukommen und sie auf uns zukommen lassen: wir machen diese Zukunft mit aus, obwohl sie nicht allein unser persönliches Machwerk ist. All das geschieht im Zug einer ‚Gesamtthesis‘ der Welt, die wir als gegeben hinnehmen, und einer Gesamtsicht dieser Welt, einer Weltanschauung, die selber ihre Geschichte und geschichtliche Wandlung hat, die aber – bis sie zerbricht – jeder einzelnen Anschauung und Aktion ihre Typik gibt.“[97]

[430] Diese Phänomenologie der Geschichte ist in Wirklichkeit Phänomenologie des Bewußtseins, der Bewußtseinsstruktur in der Geschichte treibender Menschen, genommen nach ihrer formalen Seite. Sie verbleibt in geschichtlich horizontloser Subjektivität, der auf der objektiven Seite ein bloßer Relativismus gegenübersteht. Aus dieser Geschichtsphilosophie kommt nichts heraus – gerade angesichts der entscheidenden historischen Fronten unserer Epoche – als eine Aufforderung zu hinnehmender Anpassung ans Gegebene und zum Weiterwursteln im dunklen Gesamtzusammenhange. „So stehen wir immer und immer wieder vor dem Mysterium des Schicksals, das gelegentlich unseren

[96] Fritz Kaufmann, Geschichtsphilosophie, in: Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Hrsg. v. Fritz Heinemann, Stuttgart 1959, S. 496.
[97] Ebenda, S. 511.

Plänen eine unerwartete, ja wundervolle Erfüllung gibt, und uns noch im Scheitern rettet, das öfter aber das nächtige Schweigen ist, in das wir rennen und in dem wir uns zu verlieren drohen.. .„ Aber getrost: „Das ist eben das Zeichen gläubigen Lebens, daß es den ursprünglich bildenden Kräften vertraut und vertraut ist und noch im Zweifel, in all der Zweideutigkeit geschichtlichen Daseins die Geduld illusionsloser Weiterarbeit findet. Noch im Dunkel – immer wieder ins Dunkel abgleitend – bekennen wir uns zu dem Geschlecht, das ins Helle strebt.“[98]

Geschichte bleibt reduziert auf den Privathorizont des isolierten Individuums, und diese Geschichtsphilosophie ist seelsorgerisches Zureden, es solle weitermachen. Wohin, wozu, verschweigt sie ihm: Sie reduziert das Individuum auf den Horizont seiner Zufälligkeit. Dies illustriert zugleich die Methode der Phänomenologie: Sie bleibt in der Immanenz des Bewußtseins, kreist in der Spontaneität dessen, was darin vorfindlich ist, ohne auch nur die methodische Möglichkeit zu haben, nach den objektiven Zusammenhängen, die unabhängig vom Bewußtsein sind, auch nur zu fragen. Der methodische Ansatz schon verweist die Erkenntnis auf das Bewußtsein des Individuums und läßt dieses für die Welt stehen.

Charakteristisch ist die Entwicklung von Karl Jaspers. Die antikommunistische Position führte ihn zur Politisierung der Philosophie, zu deren Aktivwerden im Kalten Kriege, damit zum Konstruktivwerden des Existentialismus als Geschichtsphilosophie. Die weltanschauliche Seite dieser Entwicklung kommt im immer stärkeren Hervortreten der direkt religiösen, Glauben und Gläubigkeit fordernden und bekennenden Züge, in der Konzipierung Gottes als Garanten existentialistisch mystifizierter bürgerlicher Freiheit zum Ausdruck. Die Geschichtsphilosophie dient ihm als Alternative zum Kommunismus, der als Totalitarismus der Feind schlechthin ist. Konstruktionsprinzipien sind die zu selbständigen Wesen aufgeblähten Werte und Normen einer liberal orientierten Citoyenideologie, aber eines dem [431] Imperialismus angepaßten, die liberale Rationalität auflösenden und antikommunistisch aktivierten, hierbei das faschistische Gegenteil hervorkehrenden Liberalismus. Die Geschichtskonstruktion selbst verschwimmt in Agnostizismus, der nur im Kampf gegen Materialismus und Kommunismus bestimmt wird, eindeutig. Sie trachtet universell alle Motive des Krisenbewußtseins zu vereinen und zu versöhnen, will eine Perspektive geben, ohne eine bestimmte geben zu können. Wenn Jaspers das Opfer im Kampf gegen den Kommunismus als Sinnerfüllung menschlicher Existenz und deren Bewährung feiert, die atomare Aufrüstung mit dem moralischen Kodex des „freien Abendländers“ begründet und schließlich alle Perspektive in nebelhafter Unbestimmtheit läßt, Vernunft fordert und zugleich – hier aber, unerbittlich – überall dort deren Grenzen zieht, wo sie geschichtlich aktiv und bestimmend werden könnte, so wird die Perspektive allein aus der Negierung des Kommunismus heraus konturiert. Darin ist enthalten, daß er – wie es schon lange in bürgerlicher Geschichtsphilosophie geschieht – den Fortschritt begrenzt auf das Technisch-Wissenschaftliche. Doch sei dies hier nur angedeutet als Beispiel der Perspektivkrise einer Philosophie, die Perspektiven im Kampf gegen den Kommunismus entwirft und darin die Inflation aller Begriffe verwirklicht. In anderem Zusammenhange soll auf Jaspers’ Geschichtsphilosophie noch ausführlich eingegangen werden.

Die revolutionären Prozesse in unserer Epoche – sowohl die sozialen und politischen Umwälzungen als auch die wissenschaftlich-technische Revolution – werden unter dem Eindruck sowohl des Scheiterns des deutschen Imperialismus als auch seines Wiederaufstiegs mit dem Ziel der Integration Europas unter dem Aspekt reflektiert, die Alternative des Kommunismus auszuschalten. Im Zusammenhang mit der allgemeinen Wendung zu religiösen Positionen konvergieren die Gegenwarts- und Geschichtskonzeptionen der Heidegger und Jünger auf der einen, der Guardini und Piper auf der anderen Seite.

Im Grunde setzt sich hier ein allgemeines Schema durch, das die Gegenwart als Weltwende interpretiert, die Zukunft nach dem Modell der bürgerlichen Vergangenheit und Gegenwart konstruiert oder mystifiziert, dabei aber – das ist das Charakteristische – in mannigfacher Form das „Ende der Neuzeit“, das Ende einer Entwicklung, die mit der Renaissance begonnen habe, das Ende der menschlichen Autonomie, in Wirklichkeit der bürgerlichen Emanzipationsideologie verkündet, wobei dieser

[98] Ebenda, S. 514.

Emanzipationsidee des „Humanismus“ –, hier im weitesten Sinne gefaßt – selbst der Marxismus untergeordnet wird. Denn von dieser letztlich direkt oder indirekt religiösen Position aus läßt sich der Sachverhalt des Marxismus –wenn man schon Gott als Realität und naturrechtliche Ideale als seine ob-[432]jektive Ordnung betrachtet – als menschlicher Subjektivismus interpretieren: dabei treffen sich der Thomist Hommes und der sich an Heidegger anlehnende Phänomenologe Landgrebe.

Diese Zukunftsmodelle haben zugleich einen spezifischen Bezug zur Vergangenheit. Wird die Gegenwart als Wende genommen, so endet damit die Neuzeit, die unter dem Doppelaspekt als Zeit des Subjektivismus mit Aufgipfelung im Marxismus und praktizierten Kommunismus, zugleich als Zeit der Emanzipation der Menschen aus traditionaler „bergender“ Ordnung zur grenzenlosen Macht über die Natur, zur Entfesselung der Technik und damit der Herrschaft der Technik gefaßt wird. Und gerade die Zuspitzung dieses Gedankenganges auf den Marxismus ist der eigentliche Umschlagspunkt, die progressive bürgerliche Vergangenheit zu annullieren, zugleich den Marxismus dadurch zu entschärfen und seine entgegengesetzte Klassenqualität zu leugnen, indem hier eine einheitliche Linie konstruiert wird, als deren Erfüllung gerade die Gespenster stehen, die aus der metaphysischen Travestie der unmenschlichen, verdinglichten Seiten des Kapitalismus resultieren. Das soll hier nicht im einzelnen dargestellt werden. Jedenfalls bewegen sich auf einen Schnittpunkt zu die klerikal-katholischen Konzeptionen wie auch die entsprechenden evangelischen – Tillich, H. D. Wendland, Thielicke – als auch die außerhalb der eigentlichen Theologie dominierende Richtung des „existentiellen“ Philosophierens, in der Traditionen der Lebensphilosophie und Phänomenologie mit den Intentionen von Heidegger vereint werden – hier ist besonders zu denken an Heidegger selbst, an Landgrebe, Ernst und Friedrich Georg Jünger, an Bollnow, an Ulmer, Bröcker, Krüger u. a.

Trotz mancher Polemik sind jene Konzeptionen damit verbunden, bei denen die Gegenwart als Schnittpunkt von Zivilisationsendphase und Anbruch einer neuen „technischen“, hochindustriellen, einer „Konsumgesellschaft“ o. ä. konzipiert wird:, Hier liegt der Akzent stärker auf dem Zukunftsmodell, das im wesentlichen eine Idealisierung und Ideologisierung des USA-Kapitalismus darstellt und dessen Grundlage die „Amerikanisierung“ des westeuropäischen Kapitalismus und die fortschreitende Entwicklung des staatsmonopolistischen Kapitalismus darstellt: in diesen Zusammenhang gehören Freyer, Gehlen, Schelsky, Alfred Weber und in bestimmter Beziehung auch Jaspers und Ferdinand Fried. Die ideologisch-weltanschaulichen Konsequenzen werden dabei unterschiedlich gezogen. Die entsprechenden Zukunftswertungen erhellen aus den oben zitierten Gegenwartsdiagnosen. Entscheidend ist, daß diese Zukunftskonzeption des „Industriellen Zeitalters“ als neuer „Kulturschwelle“ (Gehlen), der nur das [433] Seßhaftwerden der Menschen zu vergleichen sei, sorgfältig die eigentlich sozialen Fragen, die Klassenfragen ausklammert.

„Wo stehen wir heute?“ – dieser Sammelband repräsentativer Antworten ist für das Gesagte ein ausführlicher Beleg. Die Antworten auf die Frage selbst bleiben – im ganzen gesehen – eine reine Verlegenheit, die im Beitrag von Schelsky als Gehlenschüler zum theoretischen Prinzip erhoben und mit dem Stigma der Endgültigkeit gestempelt wird. Von den angstapokalyptischen religiösen Konzeptionen abgesehen, gibt Schelsky die Antwort der „Fachwissenschaft“: „Da das wissenschaftliche Denken längst das Milieu selbst geworden ist, in dem wir leben, geben die Wissenschaften keine ihre Anwendungen überschreitenden Ortsbestimmungen mehr her.“[99] Dies Eingeständnis der bürgerlichen Soziologie ist das Eingeständnis, mit dem rationalen Erkennen in bezug auf die eigene Welt nicht mehr weiterzukommen. Schelsky hütet sich, dafür die soziologischen Ursachen zu suchen. Das ist zugleich die – trotz aller Skepsis – geschaffene Bahn für die Irrationalität. Die These, daß „der Kulminationspunkt einer säkularisierten Heilsbewältigung der Welt überschritten“ seit[100], erhebt – sehen wir von den implizierten Wertungen und Deutungen ab – die Ratlosigkeit der Klasse zur Norm.

Doch dominierend, und nur zeitweise durch Konjunkturillusionen verdrängt, bleibt das Gefühl der Ohnmacht und Unheimlichkeit, das Stehen an einer Wende, deren Perspektiven dunkel sind. „Der Mensch meistert die mechanische Gesetzlichkeit nicht mehr, die er selbst in Gang gebracht hat. Diese

[99] Helmut Schelsky, Zur Standortbestimmung der Gegenwart, in: Wo stehen wir heute?, S. 194.
[100] Ebenda.

Gesetzlichkeit meistert ihn.“[101] So schreibt Friedrich Georg Jünger in seinem die Technik zum Dämon erhebenden, zur unmenschlichen, vergewaltigenden Mechanik stilisierenden Buche „Die Perfektion der Technik“. Sein wirksamerer Bruder Ernst Jünger faßt die Unsicherheit des Perspektivbewußtseins zusammen: „Die Dinge, die wir sehen oder zu sehen glauben, haben noch keinen Namen, sind namenlos. Wenn wir sie mit Worten aussprechen, so treffen wir sie ungenau und zwingen sie nicht in unseren Bann. Wo wir Frieden sagen, kann es Kriege geben. Glückspläne schlagen in mörderische um, oft über Nacht. Die historische Benennung gilt nur noch auf bestimmten Flächen, ähnlich wie die klassische Physik oder der herkömmliche Krieg. Die Dinge verändern sich uns unter der Hand ...“[102]

[434] Doch die Rettung aus der Unsicherheit ist hier das Wunder, der Umschlag aus Not in Heil. „... es ist eine ungesonderte, eine wiederkehrende Furcht, die sich ausbreitet und uns im Banne hält. Wenn man sie als apokalyptisch bezeichnet, wie es häufig geschieht, so mag das hinsichtlich des Umfanges gelten, insofern sie als kosmische Drohung einbezogen wird. Es herrscht aber gewiß nicht, oder nicht nur die Furcht einer Endzeit, sondern zugleich die Unruhe großer Aufbrüche, und beides zusammen gibt Licht und Schatten einer Zeitwende. Durch diesen Aspekt wird der Untergang nicht seiner Schrecken, wohl aber seiner Aussichtslosigkeit beraubt. Er behält seinen Sinn. Wo Sinn geschaut wird, können Opfer gebracht werden.“[103]

Wir erkennen, wie hier die Emotionalität der wirklichen Perspektivlosigkeit des Kapitalismus umgemünzt wird in phantastische Erwartung, in Sinngebung für eine Opferbereitschaft, deren „Sinn“ nicht rational begründbar ist, sondern mystagogisch verkündet wird.

Jünger „erhebt“ sich zum Mystagogen der Schau, wenn er schreibt:

„Hinter den ungewöhnlichen Erscheinungen, die uns in dieser Zeit bewegen und teils mit Hoffnung, teils mit Furcht erfüllen, verbirgt sich Gemeinsames.“ Keineswegs das Ende des Kapitalismus. Keineswegs bricht das kommunistische Zeitalter an. Die Unterschiede zwischen beiden sind in der „geschauten“ Gestalt des „Arbeiters“ als Personifikation technischer Herrschaft aufgehoben. Das „Gemeinsame“ Jüngers liegt auf anderer Ebene. „Der Urgrund beginnt sich zu regen, das muß notwendig mit großen Erschütterungen verbunden sein. Was wir jetzt als Bildung zu sehen glauben, ist ohne höhere Realität. Unsere Technik ist an sich wertlos, sie hat Bedeutung, aber keinen Wert, Bedeutung hinsichtlich des Eintretenden. Der Vorgang ist erdgeschichtlich, er übergreift die Menschengeschichte und schließt sie ab, wenigstens in dem Sinne, in dem wir sie bislang verstanden haben.“ Die bisherige geschichtliche Erfahrung erweise sich demgegenüber als unzureichend, ihre Methoden unergiebig. „Der Mensch versagt vor etwas Stärkerem, er muß ihm nachgeben. Daher wird heute vieles verzeihlich von dem, was früher unverzeihlich war, sowohl im Handeln als auch im Nichthandeln. Bessere Auskunft geben uns die Bilderwelten der Mythen und der Kulte, der Traum im tieferen Sinne überhaupt ...“[104]

Ernst Jünger hat sich schon immer als Symptom dessen, was in der Bourgeoisie, in der imperialistischen Politik sich vorbereitet, gezeigt. Die esoterische Form barg handfesten Inhalt. Hatte er doch nach dem zweiten Weltkrieg den Kampf gegen den Kommunismus schon als ein ewiges mythisches Gesetz der Ost-West-Begegnung „geschaut“.

[435] Hier – in dem Buch „An der Zeitmauer“ (1961) – wird der latente abenteuerliche Bestialismus des Atomkrieges schon vorher moralisch legitimiert und ihm die höhere Weihe erdgeschichtlicher Regungen verliehen. Das Opfer hat Sinn. Dieser wird „erkannt“ dort, wo der Verstand aufhört. Es handelt sich hier nicht um diskussionswürdige Konzeptionen und theoretische Irrtümer. Wo im nahenden Untergang der Aufbruch träumend geschaut wird und die antikommunistischen Kreuzritter sich als kosmische Akteure fühlen, hört die Diskussion auf. So zeigt Jünger an, er erkennt nicht, er spricht aus, was sich vorbereitet. Er prägt eine Formel des letzten imperialistischen Abenteurertums.

[101] Friedrich Georg Jünger, Die Perfektion der Technik, Frankfurt a. M. 1953, S. 197.
[102] Ernst Jünger, An der Zeitmauer, Stuttgart 1959, S. 100.
[103] Ebenda, S. 182.
[104] Ebenda, S. 307 f.

Er zieht die Konsequenz aus der wirklichen Perspektivlosigkeit des Kapitalismus: Blättern wir das mythische Geraune ab, so bleibt der gestellte Gangster übrig, der um sich schießt, bleibt der faschistische Götterdämmerungsschwur. Hier ist zu trennen, was Jünger als „Zeitstimmung" suggestiv ausspricht, und die Tendenz, die Richtung ihrer Aktivierung, Ausnützung und Ummünzung.

Dies Panorama philosophischer Stimmen, das sich erweitern ließe, dient zur Erhärtung der Feststellung, daß die Krise der bürgerlichen Philosophie eine Krise der Perspektivgewißheit einschließt. Der Bestimmung der Krisenmomente in bezug auf die jeweilige Gegenwart sind die Zukunftsentwürfe immanent. Die Ohnmacht gegenüber den gesellschaftlichen Gegenwartsprozessen projiziert sich als Ohnmacht gegenüber einer dunklen, ankommenden Zukunft nach vorne. In diesen Formeln, so verschiedenartig sie jeweils sein mögen, spricht über die bloße Betroffenheit, den unmittelbaren Reflex mehr als ein Gefühl der Ohnmacht: Zugleich wirkt in ihr – vermittelt durch die ideologischen Strukturformen – die Normierung des spontanen Verhaltens wie in der Gegenwart, so zur Zukunft. In Wirklichkeit Integral unserer Handlungen, wird diese irrationales Fatum. Zugleich spiegelt sich die Gebrochenheit der Perspektive angesichts des Inhalts unserer Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus. Wir sahen Spiegelungen dieses Inhalts von der reaktionären Seite des Grundwiderspruchs der Epoche. Die Verteidigung des Kapitalismus gegen den Sozialismus steigert die Entfremdung, die in der Bejahung des Verteidigten und im Bewußtsein seiner inneren wie äußeren Bedrohtheit zum Tragen kommt. Die Beziehung zu dieser Wirklichkeit der eigenen bejahten und entfremdeten Gesellschaft, die zur Vermittlung der ideell-weltanschaulichen Beziehung zu aller Wirklichkeit wird, determiniert die Philosophie – die Beantwortung ihrer Grundfrage, die Entwicklung der philosophischen Methoden und Problemstellungen: Bislang hatten wir nur diesen Ausgangspunkt und die Grundpositionen der Stellung zur Gesellschaft in ihrer relativ konkreten Spiegelung zu umreißen versucht.

[436]

6. Die Wendung zur Religion – bürgerliche Spontaneität in der Krise

Wir sahen, wie in der theoretischen Widerspiegelung innerhalb der bürgerlichen Ideologie die kapitalistischen Verhältnisse als instabil, fragwürdig, fremd und übermächtig erscheinen, wie sie den Charakter unmenschlicher, den Menschen knechtender Automatik annehmen, deren Bewegung ins Unbekannte, Drohende, in eine Katastrophe hinein sich voll zieht, und wie die klassenmäßige Bindung an eben diese Verhältnisse die Gesamtheit des Geschichtsprozesses nach deren Modell bestimmen läßt – es sei denn, daß ein resignativer Agnostizismus die historische Blindheit zum Absolutum, das Nichterkennen zur Norm erhebt.

Das vertrauliche Verhältnis, glas einst den Kapitalismus als natürlich auffassen ließ, als normal, als die aus der Natur selbst sich ergebende Bedingung menschlichen Lebens, ist verloren: Eben diese Verhältnisse versagen der Bourgeoisie jetzt die Bestätigung, die sie ihr vorher gewährten. Eine charakteristische Umwandlung ist geschehen: Marx wies im „Elend der Philosophie" darauf hin, daß es zur Methode der bürgerlichen Ökonomie gehöre, den Kapitalismus als natürlich, die vorkapitalistischen Formationen, besonders den Feudalismus als künstliche Institution zu interpretieren. Dadurch scheine die Geschichte im Kapitalismus aufzuhören, an ihre Stelle trete ewige Naturgesetzlichkeit.[105] Nun verrät schon die Bestimmung der kapitalistischen Gesellschaftsformation aus einer „natürlichen", daß ihre Verhältnisse den Akteuren, die sie eingehen, gar nicht als Resultat ihrer wechselseitigen Aktion und der Bedingungen, die durch die Tätigkeit vorhergehender Generationen geschaffen sind – der Produktivkräfte und Verhältnisse –, zu Bewußtsein kommen, daß sie nicht als Ergebnis der gesellschaftlichen Tätigkeit, sondern schon als fremde äußerliche Naturbedingungen erscheinen, von vornherein als fremde verselbständigte Macht. Die „Natürlichkeit" der kapitalistischen Verhältnisse als Formel der bürgerlichen Ideologie drückt damit aus, daß die Bourgeoisie als herrschende Klasse ihren eigenen Existenzbedingungen gegenüber unkritisch, konservativ, spontan sich verhält und verhalten muß, daß sie von diesen beherrscht wird.

[105] Karl Marx, Das Elend der Philosophie, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Bd. 4, S. 139 ff.

Zum zweiten drückt sie aus, zumal da die Natur noch als vernünftig begriffen und nicht in Nietzsches Sinne dämonisiert wird (denken wir an die Gegenüberstellung von vernünftig-natürlichem Kapitalismus gegen den unvernünftig-unnatürlichen Feudalismus), daß hier die kapitalistischen Verhältnisse in einem Entwicklungsstadium gespiegelt werden, da sie noch [437] Entwicklungsformen der Produktivkräfte darstellten, in denen die Bourgeoisie selbst sich wohl und bestätigt finden konnte. Ihre Herrschaft erscheint noch als auf die Dauer gesichert, der Klassenkampf als überwindbare Störung.

Jetzt wird das anders. Die Umkehrung der Bewertung künstlich und natürlich ist tief symptomatisch. Um Bewertungen; nicht um Erkenntnisse handelt es sich dabei, denn dies Begriffspaar selbst entspringt in dieser Anwendung einer ideologischen Widerspiegelung, welche die Spezifik gesellschaftlicher Verhältnisse ausklammert, ihre besondere „Natur“ verdeckt.

Die Umkehrung der Bewertung konserviert zugleich die alte Wertungsmethode, die im Künstlichen eben das Vergängliche und Fragwürdige, ja selbst Sündhafte erblickt. Hier handelt es sieh um das tiefe Erschrecken über die Entfesselung der Produktivkräfte und die gewachsenen inneren Widersprüche des Kapitalismus, die zu einem dem Individuum gegenüber übermächtigen Gehäuse geworden sind, das ihm unmittelbar in Technik, staatlichen, militärischen und ökonomischen Apparaturen entgegentritt, die nun alle den Charakter des „Gemachten“, Organisierten tragen, zugleich aber das Schwergewicht einer unabhängigen, nach eigener Automatik sich bewegenden Maschine, als verselbständigte technische „Zivilisation“ besitzen. In der Gegenstandsbestimmung dessen, was da erschreckt, ist immer schon die Mimikry wirksam, immer steht für den Kapitalismus dessen Derivat oder die Technik. Und dieser Gegenwart gegenüber erscheint dann die idyllisierte Vergangenheit als organisch und heimatlich, gewachsen und vertraut: von Tönnies bis zu Freyer und Gehlen.

Eben die entfalteten gesellschaftlichen Verhältnisse, welche einst als Natur die Bourgeoisie bestätigten, versagen jetzt diese Bestätigung, ohne daß deshalb nun ein kritisches Verhältnis zu ihnen gewonnen werden kann – auf dem Klassenstandpunkt der Bourgeoisie. Ohne daß die Sphäre der Spontaneität, der blinden Abhängigkeit und Bindung verlassen werden kann, erscheint die spontane Abhängigkeit von den materiellen Existenzverhältnissen des Kapitalismus als Abhängigkeit von einer fremden, unbeherrschbaren Macht, als eine „Not“, von welcher nicht gelassen werden kann, die als solche trotzdem das unbedingt zu Bejahende darstellt, die die Fragwürdigkeit und Labilität der Klassenexistenz bewußt macht und zugleich um der Erhaltung eben dieser Existenz willen nicht durchschaut werden kann. Die gleiche soziale Selbstbehauptung, realisiert in der bürgerlichen Ideologie, welche die wirkliche Erkenntnis verhindert, betätigt sich als aktiver Klassenkampf gegen den Sozialismus-Kommunismus als politische Bewegung, gesellschaftliche Realität, als Theorie und in dieser niedergeschlagenen Erkenntnisprozeß. Die Beziehung von Ideologe und Klasse ist darin [438] gegeben, daß jener im Kopf auf die Schranken stößt und zu jenen Lösungen theoretisch getrieben wird, auf welche die Klasse im praktischen Leben stößt und zu denen sie getrieben wird. Die Negation des Kommunismus ist eben die Bindung an die blinde Spontaneität bürgerlicher Herrschaftsordnung, ist zugleich Negation nicht nur ihrer Aufhebung, sondern auch ihrer Erkenntnis, welche die Gesetzmäßigkeit der Aufhebung notwendig einschließt. Darum wird die Bewegung des Kapitalismus mystifiziert zum Schicksal, zum fremden, irrational-undurchschaubaren Schicksalsvorgang und diesem zugleich gedanklich der Prozeß der revolutionären Sprengung und Zerstörung des Kapitalismus untergeordnet, er wird auf diese Weise intellektuell so angeeignet, daß er unbegriffen bleibt. So wird die erlittene, ebenso wütend wie ohnmächtig abgewehrte Ohnmacht gegenüber dem Prozeß der sozialistischen Umwälzung, dem Prozeß, in dem die Volksmassen zum Herrn ihrer Geschichte werden, nach dem eigenen Bilde mystifiziert: als fremdes Schicksal.

Diese moderne bürgerliche Philosophie ist Philosophie der Spontaneität als Negation der Bewußtheit. Sie ist damit Philosophie spontanen Verhaltens, spontaner Praxis und Apologetik dieser Praxis – wie ihr Produkt.

Sie wird beherrscht von der spontan sich durchsetzenden Gesetzmäßigkeit der kapitalistischen Ökonomik, die auf der Grundlage des Privateigentums an Produktionsmitteln wirkt und in dieser Ökonomik als blinde Notwendigkeit sich durchsetzt. Sie wird in einem anderen Sinne zugleich von jener

allgemeineren Gesetzmäßigkeit der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen und dem Prozeß ihrer Durchsetzung beherrscht, die in einem sowohl zur Entstehung des Kapitalismus führte, unter kapitalistischen Verhältnissen sich krisenhaft durchsetzt und über die wachsende Zuspitzung des Gegensatzes von Kapital und Arbeit zur Notwendigkeit und Möglichkeit der sozialistischen revolutionären Umwälzung des Kapitalismus führt; schließlich im bewußten und organisierten Kampf der Arbeiterklasse, in der Revolution der unterdrückten und ausgebeuteten Massen durch die Errichtung der Diktatur des Proletariats und den Aufbau des Sozialismus und Kommunismus planmäßig verwirklicht und durchgesetzt wird. Dieser gesetzmäßige Prozeß der Befreiung und Entfaltung der Volkskräfte herrscht zugleich über die bürgerliche Philosophie – doch auf andere Weise.. Gegenüber den kapitalistischen Verhältnissen hat sie ein immanent positives Verhältnis, ist sie Mittel ihrer ideellen Reproduktion, Mittel der Sicherung ihres spontanen Funktionierens, weil der Sicherung der sozialen Bedingungen. Die kapitalistische Ökonomik bedarf der intellektuellen Ohnmacht und Bewußtlosigkeit, um sich zu erhalten. Gegenüber der historischen Entwicklungsgesetzmäßigkeit zum Sozialismus hin, gegenüber dem Prozeß ihrer Durchsetzung hat die bürgerliche Philosophie ein negatives und reaktives Verhältnis, ist sie Instrument und ideologische Form des sterbenden Kapitalismus, um sich im Sterben gegen das unbesiegbar Neue zu erhalten.

Die Bindung an die Spontaneität als elementares Klasseninteresse und zugleich als Not aber verwickelt in Widersprüche, deren wirkliche Lösung notwendig über den bürgerlichen Standpunkt hinaustreiben, zum Kapitalismus ein kritisches Verhältnis gewinnen lassen würde. Die objektive Lage erzwingt solche Kritik als Moment der Apologetik, sie erzwingt die indirekte Apologetik, die aber das apologetische Verhältnis zwischen Theorie und Realität nicht sprengt.

Daraus ergibt sich in der Gesamttendenz der philosophisch-theoretischen Entwicklung eine allgemeine Struktur, die intellektuell das wirkliche Verhalten zu den das gesellschaftliche Leben der bürgerlichen Gesellschaft beherrschenden Mächten reproduziert: Die wirkliche Ohnmacht wird als intellektuelle reproduziert. Die Rationalität wird fixiert auf die Oberfläche bzw. formalisiert, an der Erscheinung festgemacht oder technisiert – als Mittel irrationaler Zwecke oder Glaubensoffenbarungen. Das Wesen der gesellschaftlichen Erscheinungen aber wird mystifiziert, agnostizistisch verdunkelt oder phantastisch konstruiert, indem die fremde Macht als religiöses, das wirkliche Müssen als göttliches Geschick interpretiert wird. Sowohl in bezug auf die Erkenntnismethode als auch die Theorienbildung hinsichtlich der Bestimmung der Welt- und Lebenszusammenhänge setzt ein Prozeß der „Emotionalisierung“ ein, der intellektueller Ausdruck der Fixierung und Durchsetzung eines emotionalen Verhältnisses gegenüber den das Leben beherrschenden gesellschaftlichen Mächten ist. Diese Emotionalität ist Ausdruck und Produkt der Spontaneität der gesellschaftlichen Bewegung des Kapitalismus, ist Ausdruck und Produkt der Herrschaft der Produktion und ihrer blind wirkenden Gesetzmäßigkeiten über die Individuen der Gesellschaft. Die genannte „Wendung zur Religion“ ist ihrem Wesen nach der philosophische Reflex eines unmittelbar-emotionalen Verhältnisses zu diesen „Mächten“. Diese Emotionalität ist in bestimmtem. Sinne weiter zu fassen als die Religion, in bestimmtem Sinne enger. Weiter, weil sie über die spezifische Form der religiösen Widerspiegelung hinausgreift, enger, weil in ihr Religion nicht aufgeht, denn Religion schließt in sich Kultus, Gemeinschaftsorganisationen u. a. Zugleich bedeutet aber die Emotionalisierung der Philosophie eben Wendung zur Religion, insofern entweder die Philosophie zur Magd der Theologie wird bzw. selbst religiöse Vorstellungsweisen und Verhaltensweisen mit ihren Mitteln erzeugt. Schließlich umfaßt sie die spezifische erkenntnistheoretisch-methodische Seite, als deren objektives Produkt dann mythologische Vorstellungen erscheinen.

[440] Die Bourgeoisie der vorhergehenden Phase nahm im letzten kein anderes Verhältnis Zu den Mächten des gesellschaftlichen Lebens ein: da sie aber von diesen sich bestätigt fühlte, nicht bedroht, konnte sie sich positivistische Lässigkeit und arbeitsteilige Trennung von Religion und Philosophie als gleichberechtigter „Kulturgüter“ leisten.

Die Wende Zur Religion erscheint erst, da die von, der Bourgeoisie entfesselten Kräfte ihr dergestalt über den Kopf wachsen, daß sie selbst ihre Ohnmacht ihnen gegenüber praktisch erfährt – im Klassenkampf des Proletariats, in den Weltkriegskatastrophen im Sieg des Sozialismus in einem Lande und in einem Weltsystem.

Wie in früherem Zusammenhang dargelegt, trägt diese Emotionalisierung allgemeinideologischen, das heißt die ganze Ideologie durchdringenden Charakter. Die spezifische Herrschaftsfunktion dieses Prozesses wurde ebenfalls gezeigt. Darauf kann in diesem Zusammenhang daher verzichtet werden. Hier kommt es vielmehr darauf an zu erkennen, wie sich spontan die Emotionalisierung – und als deren weltanschaulicher Inhalt die Wendung zur Religion – durchsetzt als die durch Zurücknahme und Regression bewerkstelligte Fixierung des spontanen Bewußtseins und zugleich seine Bindung an die bestehenden bürgerlichen Verhältnisse.

So wird in bezug auf die gesellschaftlichen Verhältnisse – und daher bestimmend für die Weltanschauung – ein Verhalten zur Klassennorm, das Engels eben als spezifisch religiöses Verhältnis, als das unmittelbar-emotionale Verhalten bestimmte.

In dieser Wende zur Reproduktion eines emotional-unmittelbaren Verhältnisses zu den gesellschaftlichen „Mächten“ und Prozessen, das durchgesetzt wird als weltanschaulich-philosophisches Verhältnis zur Realität schlechthin, besteht die Grundtendenz der modernen bürgerlichen Philosophie. Hier liegt auch die Gemeinsamkeit der verschiedenen heterogen erscheinenden Schulen – etwa des Existentialismus und des Thomismus.

Natürlich ist eine solche Bestimmung sehr allgemein. Sie bezeichnet einen gesetzmäßigen Zusammenhang, der innerhalb der philosophischen Problemstellung und -lösungen sich durchsetzt, unter sehr verschiedenartigen Voraussetzungen, daher auch mit unterschiedlichen Resultaten. Wendung zur Religion besagt auch nicht Wendung zu einer bestimmten Religion. Hier handelt es sich um eine Tendenz in der Philosophie, der z. B. der fortschreitende Prozeß der Destruktion und Entleerung der traditionellen Religionen entgegensteht. Es ist nicht gesagt, daß diese Tendenz zum Ergebnis ein bestimmtes, an traditionelle Kirchenformen sich anschließendes Bekenntnis haben muß, auch wenn diese Tendenz nach dem zweiten Weltkriege sich außerordentlich verstärkt hat. Sie kann sogar die Opposition gegen das [441] Kirchenchristentum als Ausgangspunkt haben, wie z. B. bei Nietzsche und einem Großteil der Philosophie hitlerfaschistischer Prägung: doch gerade diese verkündeten den neuen Mythos. Andererseits reicht auch der Begriff der Remythisierung nicht aus, weil es sich in der Regel nicht um ein Produzieren von Mythen handelt. Die Tendenz des erkenntnistheoretisch-ästhetischen Kokettierens mit dem Mythos ist auch nur eine bestimmte Richtung, und die krampfhafte Behauptung mythischer Einsichten und „Widerfahrnisse“ trägt nur zu deutlich den Stempel der Sehnsucht nach einer verlorenen Heimat, weniger des handfesten Glaubens an die Realität mythischer Offenbarung.

Die Tendenz zur Religion hin kann sich eben gar nicht „rein“ durchsetzen, sondern nur gebrochen, mehr als Destruktion der Philosophie denn als Hingabe an „positive“ Religion. Auch die erhebliche Verstärkung des Einflusses des Thomismus resultiert nicht aus einem Übergang nichtkatholischer Philosophen zum Katholizismus – trotz der Konversionen –, sondern aus der Aktivierung der religiösen Organisationen, dem Schwinden des bürgerlichen Widerstandes gegen den Klerikalismus und den allgemeinen, für die Klerikalisierung maßgebenden sozialen und ideologischen Gründen.

Diese „Emotionalisierung“ der Philosophie, die Wendung zur Religion vollzieht sich innerhalb und auf der Grundlage des Idealismus. Dieser ist allgemeinster theoretischer Ausdruck gesellschaftlicher Ohnmacht. Daß er jedoch diese besondere Gestalt annimmt, daß er in der Mitte des 20. Jahrhunderts zu Philosophien eines Jaspers oder Heidegger sich mausert, daß er so gänzlich alle rationellen Elemente, die er einst in sich beschlossen hatte und einbeziehen konnte, aus sich entläßt, ist eben aus den genannten Gründen gesetzmäßig, sie trieben seine innere Konsequenz als Weg zum Pfaffentum zum Ende. Denn es gehört der idealistische Anthropomorphismus dazu, unmittelbar gesellschaftliche Erfahrungen weltanschaulich zu verallgemeinern; es ist nur innerhalb der idealistischen Denkweise möglich, religiöse Denkstruktur und Erlebnisweisen zu reproduzieren, aus der individuellen Not eine Weltnot, aus der Niederlage praktischer Lösungen das Bedürfnis nach Erlösung theoretisch zu legitimieren. Hier findet die auf der Grundlage des bürgerlichen Individualismus entstandene erkenntnistheoretische Subjektauffassung ihre Identifizierung mit dem religiösen Subjekt, der individuellen Seele. Und von hieraus kann der geistige Haushalt dieser Seele, in Wirklichkeit Residuum religiöser,

weltanschaulicher usw. Traditionen, in seiner Krise angesichts einer widersprechenden Wirklichkeit zur Weltanschauung erhoben, das Individuelle allgemein gesetzt, das Private kosmisch aufgebläht werden. Es ist die Erfahrung der Ohnmacht und des Scheiterns, die in ihrer subjektiven Unmittelbarkeit genommen, nicht ihren Bedingungen [442] nach durchschaut und erklärt, sondern in ebendieser Unmittelbarkeit und Illusionshaftigkeit verabsolutiert und in der Illusion wiederum bewältigt wird.

Hier seien noch einmal die Momente dieser Erfahrung zusammengefaßt: die Erfahrung des Zerrinnens der bürgerlichen Wertordnungen und Lebensideale im Malstrom der kapitalistischen Praxis;

die Erfahrung des Zerbrechens der historischen Perspektive und der Geschichtlichkeit, Bedingtheit, Brüchigkeit und Bedrohtheit der bürgerlichen Herrschaftsordnung;

die Erfahrung der unmittelbaren Konfrontation mit der nicht unterdrückbaren proletarischen Revolution und deren siegreichem Voranschreiten – sie wird ergänzt durch die antiimperialistische koloniale Revolution und das Zusammenbrechen des um 1900 noch unerschüttert scheinenden Kolonialsystems, zugleich die Erfahrung der Ohnmacht gegenüber der in immer stärkerem Maße fremd, feindlich, katastrophal, ja dämonisch erscheinenden Selbstbewegung des kapitalistischen Produktionssystems, das in Wirklichkeit das Resultat des Handelns der Erfahrenden selbst ist;

die Erfahrung der Entleerung, Depravierung, Ohnmacht des Individuums und schließlich die Sinnentleerung seines Daseins; – all diese Momente sind verschiedene Seiten eines Zusammenhangs, dessen entscheidender Zug die Ohnmacht der Bourgeoisie gegenüber dem Proletariat als einer revolutionären Kraft ist.

Auch diese gesellschaftliche Problematik findet, ihren erkenntnistheoretischen Ausdruck in der Problematik des Relativismus. Die relativistische und historische Auflösung absolut geltender Wahrheiten wird steigend als Not, als Haltlos-Werden erfahren, dementsprechend der Versuch der Überwindung des Relativismus immer wieder unternommen – ohne ihn wirklich aufheben zu können.

Diese Momente, die hier nur in erster Näherung gekennzeichnet werden konnten, bilden den Ausgangspunkt der philosophischen Krisenreflexion. Sie charakterisieren „Erfahrungen“, schließen in konkreto als solche schon Interpretationen ein. Sie spiegeln – und das ist das Entscheidende – von verschiedenen Seiten das Sterben des Kapitalismus – schon vor der Phase seiner äußersten äußeren Machtentfaltung wider. Dies Sterben ist ein objektiver Prozeß, unabhängig vom Willen und Bewußtsein der bürgerlichen Ideologen. Er wird widergespiegelt vom Standpunkt der Ohnmacht gegenüber der geschichtlichen Bewegung, unter solchen Formen und Bedingungen, wie diese Bewegung des Kapitalismus und des aufsteigenden Sozialismus dem Standpunkt der Erhaltung der Klassenherrschaft, dem Standpunkt des [443] Alten unter den besonderen ideologienbestimmenden Faktoren der Oberfläche der gesellschaftlichen Bewegung erscheint. Solche bürgerliche Krisenideologie repräsentiert totale „Entfremdung“ gegenüber dem Prozeß der gesetzmäßigen Bewegung der eigenen Ökonomik in Entfaltung, Krise und Sterben. Eben weil objektiv die Produktion über die Produzenten herrscht, weil objektiv der gesellschaftliche Zusammenhang sich gegenüber den Menschen verselbständigt zu einer fremden Macht, wird die Klassenposition der Erhaltung dieser Ohnmacht, weil des Interesses an der Erhaltung des Kapitals, zur Grundlage der Erfahrung einer totalen Ohnmacht gegenüber dem historischen Werden, das das Gewordene beiseite schiebt. Umgekehrt ist der Kampf gegen den Kapitalismus, der revolutionäre Kampf der Arbeiterklasse dessen absolutes Gegenteil, der Prozeß, vermittels des Klassenkampfs gegen die Bourgeoisie, durch deren Sturz die Macht und Herrschaft über die Bedingungen des gesellschaftlichen Daseins zu gewinnen. Die bürgerliche Philosophie unserer Epoche ist eine Philosophie der geschichtlichen Ohnmacht und illusorischen Macht, als Reaktion auf diesen Prozeß. Die imperialistische Philosophie ist eben ideologische Aktion zur Erhaltung dieses Gegensatzes von Bourgeoisie und Proletariat: und zwar aus der Krise, aus der realen Ohnmacht heraus. Ihre weltanschauliche Verallgemeinerung ist zugleich Waffe im Klassenkampf, Erhebung der Ohnmacht einer gesellschaftlichen Klasse zur allgemeinen Norm als Ohnmacht gegenüber der ökonomischen und politischen Herrschaft dieser Klasse.

In diesem Sinne bestimmen die genannten Momente als Ausgangserfahrung der philosophischen Reaktion die philosophische Problematik als spezifische Widerspiegelung der objektiven Klassenproblematik.

Sie scheinen unmittelbar oft „erlebt“ oder „erfahren“ zu werden, doch ist diese Unmittelbarkeit ein Schein, Produkt mannigfacher Zusammenhänge und Prozesse. das scheinbar Unmittelbare ist sozial, ideologisch-strukturell, schließlich durch die arbeitsteilige Verselbständigung der verschiedenen ideologischen Sphären und philosophischen Disziplinen schon vermittelt und determiniert. Darum wird die gleiche Grundproblematik, in welcher die Ohnmacht, Perspektivlosigkeit und Krise der bürgerlichen Gesellschaftsformation innerhalb des verkehrten und verkehrenden ideologisierenden Bewußtseins erscheint, vielfältig gebrochen – sowohl was den spezifischen theoretischen besonderen Bereich betrifft, als auch hinsichtlich des jeweils besonderen Erfahrungshorizonts des Philosophen in den verschiedenen Etappen der Entwicklung. Es kann die Wahrheitsfrage oder die Frage nach gültigen moralischen Normen, die Frage nach dem Sinn des Lebens oder der Begründung einer zuverlässigen Erkenntnismethode im Vordergrunde stehen, es können die unmittelbare politisch-soziale Problematik oder die Probleme der Kunst zu-[444]nächst angegangen werden. Doch reproduziert sich das Ganze in spezifischer Weise innerhalb der je besonderen Sachgebiete. Das gleiche gilt für die soziologischen Differenzierungen: denn die verschiedenen Denker bzw. Richtungen differieren hinsichtlich der Bindungen an bestimmte Gruppen des Bürgertums und Kleinbürgertums, sind mehr oder weniger mit dieser oder jener Schicht stärker verbunden, sind zugleich unterschieden durch die traditionelle Ausgangsposition, durch die Tradition, von der sie herkommen.

Doch entscheidend ist, daß hier mit unterschiedlicher Intensität und von unterschiedlichen Seiten her die Krise des kapitalistischen Systems reflektiert wird. Insofern auf dem Standpunkt der Spontaneität stehengeblieben wird, somit die Krisenmomente in ihrer scheinbaren Unmittelbarkeit als konstruktiver Ausgangspunkt für ihre in irgendeiner Weise immer notwendige „Überwindung“ fetischisiert werden, insofern wird das Denken spontan eben in die Richtung gedrängt, welche der Erhaltung, Sicherung, Verteidigung und Expansion des Systems des Imperialismus entspricht. Gerade hier zeigt sich die gesellschaftliche Klassennorm eines Denkens, das der bürgerlichen Spontaneität verhaftet bleibt.

Natürlich kann jedes der genannten Momente Ausgangspunkt tieferen Fragens und echter Erkenntnis werden: zum Anlaß, diese Spontaneität gedanklich zu durchbrechen, die wirklichen Ursachen der Erscheinungen zu begreifen, sie als Produkt eben des Kapitalismus und der Dialektik seines Sterbens zu begreifen. Es kann somit Ausgangspunkt für den Übergang zu wissenschaftlicher sozialistischer Bewußtheit, zum Gewinnen eines kritischen und revolutionären Verhältnisses gegenüber dem Kapitalismus werden. Das verlangt jedoch, die Sphäre der Ideologisierung zu durchbrechen – verlangt zugleich die Verbindung mit der praktischen revolutionären Aktion, beginnend mit dem Kampf gegen die politische Herrschaft des Monopolkapitals. Das bedeutet, den Übergang zu einem bewußten proletarischen Klassenstandpunkt zu vollziehen.

Anderenfalls wird die je erfahrene Ohnmacht nur gedanklich reproduziert, die bewußtseinsmäßigen Voraussetzungen ihrer Aufhebung ausgeschaltet, die Macht des Kapitals bestätigt. Das ist der Boden für die Entwicklung der aktiven weltanschaulichen, spezifisch imperialistischen Klassencharakter tragenden philosophischen Tendenzen.

Die tatsächliche Bewegung der bürgerlichen Philosophie zeigt, daß dies der Fall ist, daß die Philosophie von dieser unmittelbaren Ausgangsposition her Lösungen zu finden sucht, Überwindungen der Krise, stabile Ordnungen, Sinngebungen, Aktionsrichtungen und Normen, die von der unbegriffenen Not ausgehen. Sehen wir von der schon charakterisierten „positivistisch-em-[445]piristischen“ Linie ab, die im krisengeschüttelten Deutschland nur eine Nebenlinie darstellt gegenüber den angelsächsischen Ländern mit ihren stabileren Grundlagen einerseits, gefestigteren kirchlichen Traditionen andererseits – so erwächst aus der Tendenz zur Überwindung dieser Krisenerfahrung die eigentlich konzeptionelle Linie der deutschen Philosophie in dem ständigen Wechsel, Neben- und Ineinander von Depression und illusionärem Aufschwung, Notschrei und Aktionsrausch, Sinnlosigkeitsklage und neuer Entdeckung alter Sinngebungen. Philosophie ist hier primär Versuch der Bewältigung *dieser* Erfahrungen der Ohnmacht und der Versuch, auf ihrer Grundlage zu einer „positiven“ sinngebenden Konzeption zu kommen, welche ebenso die Grundlagen der Krise bestätigt wie das Handeln im Sinne des Imperialismus legitimiert. Sie geht hier direkt in die oben charakterisierte imperialistische Demagogie über, legitimiert philosophisch deren Grundschema.

Das ist das historische Anliegen dieser Philosophie, daraus erwächst ihre innere Struktur: Sie versucht die Krise gedanklich zu bewältigen, auf daß sie im Sinne der Erhaltung des Bestehenden lösbar erscheine, im Sinne des Ausschlusses der realen Alternative des Sozialismus. Sie versucht aus der Not die Tugend, aus dem Nein ein Ja, aus dem Haltloswerden einen neuen Halt, eine „positive Haltung“ zu gewinnen. Sie trägt daher tief illusionären Charakter: sie kann der historischen Perspektivlosigkeit nur eine illusorische Perspektive, dem Werden nur eine illusorische ewige Ordnung, die den Traum vergangenen Gewordenseins reproduziert, unterstellen. Die Extreme sind hier Nietzsches Konzeption des Umschlags vom Nihilismus der Schwäche zum Nihilismus der Stärke, zum brüllenden Ja zum Leben und die klerikale thomistische Konzeption mit dem schlechten Gewissen partieller Zugeständnisse, die der modernen Welt den dogmatisierten mittelalterlichen Philosophen, seine „Weltordnung“ nicht nur entgegen-, sondern als das eigentlich bestehende wahre Sein unterstellt.

Diese beiden Extreme, der offene Nihilismus oder seine „Überwindung“ in religiöser Phantastik, bestimmen die sich einander zugleich durchdringenden Tendenzen.

Darum liegt in dieser Bewegung – die gegen das wirkliche Wissen und Erkennen, das Gewußte und schon Erkannte gerichtet ist – ein Element des Paradoxen, das verschleiert in ängstlichen Unbestimmtheiten oder offen auftreten kann, ein Element des „Credo quia absurdum“ – als paradoxes Bejahen des irrationalen „Lebens“, als „Sprung“ in den Glauben, als „Wagnis“, wohinter der gewußte Unglaube nur sich verbirgt, als „wesentliches Denken“, als Offenbarungsglaube usw. – daraus resultiert zugleich die logische Unsauberkeit eines Denkens, das auf Quellen jenseits wissenschaft-[446]licher Legitimität sich beruft, weshalb gerade die Versöhnung von Wissen und Glauben nach wie vor theologisches Anliegen bleibt. Diese Spekulation des schlechten Gewissens, des gebrochenen Wollens ist sehr charakteristisch für die Gesamtentwicklung: Im Grunde werden die je gefundenen Resultate der Überwindung des Relativismus zugleich wieder zersetzt: daher die Tendenz, Philosophie aus dem Bereich formulierbarer Resultate in die Unbestimmtheit subjektiver Haltung zurückzunehmen. Dies ist nicht nur den Systemen selbst immanent, sondern zugleich dem Wechsel der Moden, dem Wechsel von Depression und Glaubensaufschwüngen ablesbar.

Der eigentliche Inhalt jener philosophischen Schulrichtungen vom Positivismus zur Lebensphilosophie, von der Lebensphilosophie zur Existenzphilosophie, von der Wissenschaftsmethodologie zur „Erneuerung der Metaphysik“ und Ontologie, vom Historismus zur Geschichtsphilosophie und -soziologie, von der skeptischen Zersetzung des Glaubens zur Erneuerung der Scholastik bis hin zum Tendieren aller wesentlichen Richtungen zur Religion hin, sofern sie nicht von dieser ausgegangen sind: Der eigentliche Inhalt dieser Bewegung ist die Krisenüberwindung in der Illusion. Dabei haben die Philosophien verschiedene Funktionen, entsprechend ihren inneren Differenzen. Doch in aller Verschiedenheit setzt sich – vereint oder auch entgegengesetzt – jene Doppelfunktion der Passivierung und Aktivierung, der unbedingten Normierung auf ein spontanes Handeln im Sinne des Imperialismus durch: Passivierung gegenüber den materiellen Grundlagen der Herrschaft des Kapitals, Aktivierung zur aktiven Betätigung der konterrevolutionären und expansionistischen Tendenzen des deutschen Imperialismus durch Demagogie der Lösung der Krise.

Die Wendung zur Religion ist Wendung von einem erkenntnismethodologisch und -kritisch orientierten, primär am Modell der Naturwissenschaften sich ausrichtenden neukantianisch-positivistischen Idealismus, der subjektiver Idealismus war, zu einem eklektischen irrationalistischen objektiven Idealismus, der den subjektiven Idealismus sowohl bewahrt als auch objektiviert. Das ist der eigentliche theoretische Inhalt jenes Übergangs zu einer „inhaltlichen“ Weltanschauung im Gegensatz zur Weltanschauungsindifferenz bzw. dem Formalismus des früheren Typus.

Gerade weil es hier um ein in der Philosophie gespiegeltes, von ihr weltanschaulich-methodologisch vermitteltes und sie zugleich bestimmendes praktisches Verhältnis geht, ist die Wendung in der bürgerlichen Philosophie so fundamental, nämlich als der philosophische Reflex des geschichtlichen „Sterbens“ der Bourgeoisie unter den spezifischen historischen Bedingungen in Deutschland.

[447] Die Wendung setzt sich durch

1. in bezug auf die theoretische Grundlage im Übergang vom wissenschaftstheoretischen subjektiven Idealismus zu einem „inhaltlich"-weltanschaulichen, eklektischen und irrationalistischen objektiven Idealismus;

2. in bezug auf die Methode im Übergang von wenigstens formal an den Naturwissenschaften orientierten Methoden zu irrationalistischen und antiwissenschaftlichen Methoden, welche im Grunde das religiöse Offenbarungsverhältnis reproduzieren;

3. in der Bewegung von einer ständig erneuerten Wert- und Sinnkrise zum Pendeln zwischen Nihilismus und phantastisch-religiösen Sinngebungen. Dies ist zugleich der Punkt, an dem die unmittelbar gesellschaftliche Problematik ins Weltanschaulich-Allgemeine geführt wird – wobei das Resultat in der „Weltanschauung" und die Methode im Irrationalismus gegeben ist.

4. Damit verändert sich die Funktion der Philosophie: aus der theoretisch-erklärenden Philosophie wird sie „Weltauslegung" mit seelsorgerischen Funktionen.

5. In bezug auf die Tradition bedeutet dies:

a) In der Gesamtentwicklung setzen sich – roh gesehen – als Denkschemata zwei Tendenzen durch; die eine reproduziert ein scholastisches Weltmodell (Thomismus, Ontologie, kritischer Realismus), die andere reproduziert das, z. T. säkularisierte, Denkschema der Mystik als Mystizismus (Lebensphilosophie, Phänomenologie, Existenzphilosophie). Nehmen wir den ganzen „gelehrten" Betrieb, so erinnert die Situation an den späten Hellenismus, an das Nebeneinander und Ineinander von Alexandrinertum und Dämonologie.

b) hinsichtlich ihres rationalen, emanzipatorischen, wissenschaftlichen Gehaltes findet ein fortschreitender Abbau statt, dafür aber der Rückgriff auf die mit dem Feudalismus verbundene klein- und spießbürgerliche Reaktionsphilosophie (Schopenhauer, Schelling, Kierkegaard, Baader usw.), darüber hinaus aber Wendung zum Mittelalterlichen – zur scholastischen Tradition – bis ins frühe Griechentum und ins romantisierte Archaische hinein.

6. Charakteristisch für die bürgerliche Philosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war, daß die Religion für sie entweder Residuum der Vergangenheit oder Konvention und Bildungsgut bedeutete: Sie blieb Objekt der Betrachtung, war aber als dogmatische Aussage und religiöse Emotion philosophisch irrelevant, ganz zu schweigen von der bürgerlichen Emanzipationsphilosophie. Charakteristisch für die Wende zur Religion ist, daß eben diese Ausklammerung preisgegeben, die Philosophie entweder mit vor-[448]handenen kirchlichen Doktrinen verbunden wird, ihnen untergeordnet wird oder selbst in religiösen „Erfahrungen" eine wahrheitsoffenbarende Quelle, im Mythos eine philosophisch relevante Aussage und in religiösen Emotionen ein Charakteristikum spezifisch philosophischer Erfahrung erblickt wird.

Einige dieser Aspekte sollen im folgenden näher – wenn auch nur skizzenhaft – dargelegt werden.

7. Tendenz des Übergangs zum objektiven Idealismus

Die Wendung vom nur erkenntniskritischen methodologisierenden subjektiven Idealismus zum objektiven Idealismus ist als Hinwendung zu inhaltlich bestimmter Aussage über das Sein, über die Welt schon systemimmanent im ersteren angelegt. Umgekehrt ist dem objektiven Idealismus der subjektive immanent, insofern er Setzung des Subjektiven als objektiv, als Pseudorealität ist. Der subjektive Idealismus drängt seinerseits zum objektiven, wo er die solipsistischen Konsequenzen vermeiden und Weltanschauung sein will.

Innerhalb der verschiedenen erkenntnismethodologisch-subjektiv-idealistischen Richtungen setzt sich diese Wendung durch als Wendung „zum Objekt" – über die Ontologisierung des von Brentano aus scholastischem Erbe wiedererweckten Intentionalitätsprinzips. Ein anderer Weg ist die Mystifikation und Verdoppelung des Korrespondenzprinzips bzw. der Prinzipialkoordination, indem auf mystizistischem Wege jenseits des Subjekt-Objekt-Gegensatzes ein Zugang zur eigentlichen und wesentlichen Realität gesucht wird. Ein dritter Weg ist schließlich die Aufblähung des erkenntnistheoretischen Subjekts zur quasi göttlichen Substanz. Diese Möglichkeiten des Übergangs vom subjektiven zum

objektiven Idealismus sind solche Übergänge, die noch nicht Gott als Realität voraussetzen, dieser wird – zunächst als Konvention bewahrt – erst gegen Ende des Weges konstruktiv einbezogen, während die eigentlich theologischen Philosophien von Gott als geglaubter Realität und der Realität seiner Schöpfung ausgehen. Zugleich wirkt die Verfallsstufe der Spekulation des 19. Jahrhunderts weiter – die Nachklänge des theologisierenden Idealismus der H. I. Fichte, Weisse usw.; die mythologisierende Tradition von der Romantik – Creuzer – zu Wagner; Schopenhauer sowie der Eklektizismus des E. v. Hartmann.

Der Übergang zum objektiven Idealismus läßt sich an allen Schulrichtungen nachweisen. Der Neukantianismus Marburger Richtung ward über die reine Erkenntniskrise hinausgetrieben, als er im 20. Jahrhundert auf die Krisenprobleme zu antworten und weltanschaulich-inhaltlich Stellung zu [449] nehmen gezwungen war: Cohen verkündete den Monotheismus, Natorp entwickelte ein neuplatonisches System als idealistische Ontologie, in dem mannigfache Traditionen der Spekulation zusammenfinden – vom Meister Ekkehart zu Nikolaus von Cusa und Hegel. Er gab zugleich den typisch liberalen Gedanken von der Religion innerhalb der Grenzen der Humanität preis. Innerhalb der subjektiv-idealistischen Konstruktion verbleibend, wird Rickert dennoch an deren Grenzen getrieben durch die Verlegenheitskonzeption eines Bewußtseins an sich – um den Solipsismus zu vermeiden – und die Konstruktion eines absolut geltenden Wertreiches. Dadurch und durch die auf das Sollen bezogene Einbeziehung des Willens in die Erkenntnistheorie ebnete er innerhalb des Neukantianismus der Zerstörung der bürgerlichen Rationalität den Weg.

Während er in metaphysischer Begriffsscholastik versteinert, geht der Neuhegelianismus weiter: auch er bewahrt den subjektiven Idealismus, kantianisiert Hegel – besonders der späte Windelband, J. Cohn, Th. Litt –, irrationalisiert ihn – Kroner, Liebert –, gibt die Dialektik zugunsten einer lebensphilosophischen irrationalen Paradoxie preis – Glockner – und führt schließlich zur Proklamation der Mystik als nächster Stufe der Philosophie –Hammacher. Wenig selbständig ist hierbei der Neuhegelianismus, es sind vielmehr von der Realität diktierte dialektische Problemstellungen, die aus dem Gehäuse des Kantianismus heraustreiben, die zugleich wesentlich abhängig sind von der Lebensphilosophie. Hier vollzieht sich im Prinzip die gleiche Entwicklung.

Diltheys Philosophie ist zunächst – wie der subjektive Idealismus allgemein – eine Philosophie der Bewußtseinsimmanenz: Doch wird diese flüssig gemacht, wird schillernd durch den Begriff des „Lebens“ als eines objektiven Übergreifenden und alle geistige Produktion erst fundierenden Daseinszusammenhangs. In diesem Begriff des „Lebens“ fließen psychologistische und biologistische Momente zusammen. Während Dilthey auf der einen Seite die Überzeugung von der Realität der Außenwelt aus dem Widerstandserlebnis herzuleiten sucht und aus der objektiven Realität letztlich eine Erlebnisweise macht, gestaltet sich unterderhand das „Leben“ zu einer irrationalen, nicht materiellen objektiven Existenz. Der subjektive Idealismus in der erkenntnistheoretischen Argumentation hat dabei – und das ist typisch – die Funktion, den Materialismus zu widerlegen wie jede nach objektiven Gesetzmäßigkeiten fragende Erkenntnis zu subjektivieren. Umgekehrt wird das „Verstehen“ dann zum eigentlichen Zugang zum „Leben“. Während Diltheys Lebensphilosophie mehr ein Ansatz ist und zugleich positivistisch-agnostizistisch vor einer Aussage über die Welt auszuweichen und „Metaphysik“ im neukantianischen Sinne zu vermeiden sucht, wird der [450] Sachverhalt bei Nietzsche um so deutlicher. In der Erkenntnistheorie ist Nietzsche radikaler Subjektivist und Relativist, er unterstellt dem Erkenntnisprozeß das „Leben“ als handelndes Subjekt, interpretiert dies „Leben“ gemäß seiner Psychologie als Wille zur Macht und hypostasiert diesen zum Sein schlechthin. Damit ist er beim objektiven Idealismus angelangt – der jedoch hier nicht konstruiert ist durch Setzung des Denkens bzw. des Gedankens als Absolutum, sondern voluntativer und emotional-affektiver Momente der Psyche. Auch der Lebensbegriff Georg Simmels verträgt sich sehr wohl mit seinem relativistischen subjektiven Idealismus kantischen Gepräges, auch hier wird das Leben – formaler als bei Nietzsche – zum Umgreifenden, das Subjekt und Objekt umschließt, dessen Symbol nur das Subjekt sei. Auch hier die erkenntnistheoretische Abwehr des Materialismus einerseits, der Übergang zu pseudoobjektiven Bestimmungen andererseits, welche nun, das wurde bei Simmel schon gezeigt, spezifisch gesellschaftliche Erfahrungen zum Wesen des Lebens erheben, scheint. das zugleich als biologisches Leben erscheint.

Generell für die Lebensphilosophie gilt, daß sie erkenntnistheoretischer subjektiver Idealismus bleibt, „transrationaler Apriorismus“ (Lersch) und zugleich in der unbestimmbaren Objektivität des Lebensstromes eine Pseudoobjektivität bildet – wie aller objektive Idealismus. Dieser Eklektizismus unterscheidet sie von einem objektiven Idealismus vom Typus Hegels. Für diesen war das Sein rational erkennbarer und sich erkennender Geist, weil Vernunft, Idee. Da hier nun das Sein irrational konzipiert wird, bleibt der subjektive Idealismus als Destruktion der Rationalität im Erkenntnisprozeß, zugleich als Ausgangspunkt spezifisch irrationaler Methoden.

Der Weg der Phänomenologie ist ebenfalls sehr charakteristisch: Husserl geht ursprünglich von positivistischen Positionen aus, gelangt beim Versuch, die Objektivität der Erkenntnis zu beweisen, zur phänomenologischen Methode, die Realitätsfrage überhaupt einzuklammern, andererseits das Allgemeine als „reines Wesen“ zu schauen. Er kommt zu einem Platonismus,. der das Allgemeine, das Wesen als ideell und rein schaubar gegeben behauptet, dies wird wiederum in die Bewußtseinsimmanenz hineingenommen durch die dem Neukantianismus analoge Fragerichtung, die Konstitution der Phänomene in der Subjektivität transzentdental nachzuweisen. Dieser Subjektivismus führt Husserl nun zur Konzeption einer absoluten Subjektivität, die unterderhand zur göttlichen Subjektivität wird: die „Egologie“ wird Gnosis. Die Frage nach dem Gewissen, aus der „Lebensnot“ gestellt, findet ihre Antwort bei Gott im „Ursprung“ der eigenen Seele.

Die subjektiv-idealistische Grundposition ist so eindeutig wie bei Berkeley, sosehr sich Husserl von diesem auch unterscheidet im einzelnen.

[451] „Die ganze Phänomenologie“, erklärt Husserl in „Formale und transzendentale Logik“, „ist nichts weiter als die zunächst geradehin, also selbst mit einer gewissen Naivität vorgehende, dann aber auch kritisch auf den Logos ihrer selbst bedachte wissenschaftliche Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität, eine Selbstbesinnung, die vom Faktum zu den Wesensnotwendigkeiten fortgeht, zum ‚Urlogos‘, aus dem alles sonst Logische entspringt ... Alle Kritik der logischen Erkenntnis, der Logik schaffenden, aber auch – durch Logik schon vermittelt – die Kritik der Erkenntnis in allen Arten von Wissenschaften ist als phänomenologische Leistung Selbstauslegung der sich auf ihre transzendentalen Funktionen besinnenden Subjektivität. Alles objektive Sein, alle Wahrheit hat ihren Seins- und Erkenntnisgrund in der transzendentalen Subjektivität ... Vollzieht diese Subjektivität die Selbstbesinnung systematisch und universal – also als transzendentale Phänomenologie –, so findet sie ... als in sich selbst konstituiert alles ‚objektive‘ Sein und alle objektive Wahrheit ...“[106] Der Rückgang auf das „absolute Ego“ wiederholt Berkeleys Argument: „Die transzendente Welt, die Menschen, ihr miteinander und mit mir als Menschen verkehren, miteinander erfahren, denken, wirken und schaffen wird durch meine phänomenologische Besinnung nicht aufgehoben, entwertet, geändert, sondern nur verstanden.“[107]

Alles bleibt, wie es ist. Was hier als Verstehen erscheint, ist bloße Bestätigung.

Husserl bleibt jedoch dabei nicht stehen, er geht weiter „zurück“, er entdeckt – wie kann es anders sein – eben die traditionellen und konventionellen religiösen Bewußtseinsinhalte als letzte Antwort auf die Not, die zu überwinden er die „Selbsterlösung“ auf dem Wege phänomenologischer Erkenntnis suchte.

„Die höchstgelegenen aller Fragen“, schreibt er später, „... sind aber die metaphysischen, sie betreffen Geburt und Tod, letztes Sein des ‚Ich‘ und als Menschenwelt verobjektiviertes ‚Wir‘, die Teleologie, die letztlich zurückführt in die transzendentale Subjektivität und ihre transzendentale Historizität und natürlich als Oberstes: das Sein Gottes als des Prinzips dieser Teleologie und der Sinn dieses Seins gegenüber dem Sein des ersten Absoluten, dem Sein meines transzendentalen Ich und der sich mir erschließenden transzendentalen Allsubjektivität; zu dem die ‚Konstitution‘ der Welt als unserer gehört – von Gott her gesprochen die ständige Weltschöpfung in uns, in unserem transzendentalen, letzten, wahren Sein.“[108]

---

[106] Edmund Husserl, Formale und transzendentale Logik, Halle 1929, S. 242.
[107] Ebenda, S. 243.
[108] Zitiert nach Alwin Diemer, Die Phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft, in: „Zeitschrift für philosophische Forschung“, Bd. XIII, S. 248 f.

[452] Husserls Weg ist ganz eindeutig, er geht vom subjektiven Idealismus zu einem diesen subjektiven Idealismus theologisch aufhebenden mystizistischen, den subjektiven integrierenden objektiven Idealismus, der sich im Begriff Gottes zusammenfaßt. Er führt von der Absolutsetzung des subjektiven „transzendentalen Bewußtseins“ zur Hypostasierung einer zweiten Absolutheit als des Grundes für dieses Bewußtsein.

Bei Max Scheler wird die phänomenologische Methode von vornherein in den Dienst der theologischen und voluntaristischen Ontologie gestellt, sie hat die Funktion, der schnell wechselnden Spekulation die Würde „originärer“ Schau zu geben. In der katholischen Phase Schelers wird die Realität der Welt wie die Realität Gottes anerkannt, in der nachkatholischen Phase entwickelt Scheler einen voluntaristischen Quasipantheismus, der Geist und Drang als kosmische Mächte dualistisch umgreift. „Es ist der alte Gedanke Spinozas, Hegels und vieler Anderer, das Urseiende wird sich im Menschen seiner selbst inne in dem selben Akte, in dem der Mensch sich in ihm gegründet schaut.“[109] Dieses „Sich-gegründet-wissen“ sei „erst eine Folge ... der aktiven Einsetzung unseres Seinszentrums für die idealen Forderungen der Deitas und des Versuches, sie zu vollstrecken und in dieser Vollstreckung den aus dem Urgrund werdenden ‚Gott‘ als die steigende Durchdringung von Geist und Drang allererst mitzuerzeugen.“[110] Dieser letzte Systemgedanke Schelers, der keineswegs Spinoza und Hegel, bestenfalls Schelling karikiert, ist eben Übergang von augustinisch geprägter, lebensphilosophisch gefärbter Scholastik zu einem nach wie vor religiösen, ins Aktivistische gewendeten Mystizismus.

Heideggers Mythologie des Seins wurde schon charakterisiert. Seine „Kehre“ ist Wendung vom existentialistischen subjektiven Idealismus – der das erkenntnistheoretische Subjekt durch die „Existenz“ als abstrakt genommener christlicher Seelenvorstellung unterfüttert und psychologisch ausstattet (Angst, Sorge usw.) – zum mystischen objektiven Idealismus, wobei dem Sein die personhaften Qualitäten des Furchtbaren, Gewalttätigen, aber auch Heilen usw. zukommen.

Sein subjektiv-idealistischer Ausgangspunkt ist terminologisch verhüllt, das alte Korrespondenzprinzip erscheint verdoppelt einmal als das „In-der-Welt-Sein“ als wesenhafte Verfassung des menschlichen „Daseins“, wobei „Welt“ eben wesenhaft daseinsbezogen ist, zum anderen im mystischen Verhältnis von Existenz und Sein, wobei sich im Prozeß der Entwicklung Heideggers die Schwergewichte umkehren.

[453] Jaspers klammert – mittels des „Satzes des Bewußtseins“ – die wirkliche Welt als Erscheinung ein, als verschwindend zwischen Seele und Gott, zwischen Existenz und Transzendenz. Auch hier eine formal gleiche Verdoppelung des Korrespondenzprinzips, nur daß die triviale Prinzipialkoordination von Avenarius jetzt die höhere Weihe des Mysteriums erhalten hat einerseits, andererseits sich zugleich alle festen Bestimmungen verflüchtigen in der grenzenlosen Bewegung des Geistes. Jaspers konzipiert eine mystische Religion ohne kirchliche Dogmatik, sein System impliziert den Relativismus und ist allein bestimmt im Antimaterialismus.

Für den Thomismus ist die Sachlage eindeutig. Gewisse Bedenken können sich hinsichtlich der Ontologie Nicolai Hartmanns ergeben. Hartmann hat nach seiner Überwindung der neukantianischen Positionen sich die von Scheler propagierte natürliche Weltsicht phänomenologischer Observanz zu eigen gemacht, bestreitet den subjektiven Idealismus durch eine Argumentation für die objektive Existenz der Außenwelt, die Max Schelers „voluntativen Realismus“ weiterführt, durch Unterstreichen der emotionalen Akte, in denen uns die Realität in aller Härte „widerfährt“. Doch die natürliche Weltbetrachtung ist – bei näherer Untersuchung – keineswegs eine sachangemessene: Hartmann entwickelt die Ontologie einer Schichtung der Welt, die phänomenal handgreiflichen Unterschiede zwischen dem Gedanken und dem denkenden Gehirn führen ihn zur Konstruktion eines Schichtenaufbaus, der vom vorrealen mathematischen Sein über das anorganische zum organischen, zum seelischen und geistigen Sein führt: Die Fixierung der bloßen Erscheinung führt hier zur Fingierung von Entitäten, zu Substanzkonstruktionen bei aller terminologischen Differenzierung; die gerade in bezug

[109] Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1947, S. 84.
[110] Ebenda.

auf die Erkenntnis der Gesellschaft das leisten, was aller Idealismus hier leistet. So wird Hartmanns Ethik zur Wertlehre, er schreibt den Werten ein ideales subjektunabhängiges Sein zu. Es ist nur zu sonderbar, wie in konkreto diese feierliche Idealität dann den höchst besonderen Tugend- und Wertungshaushalt einer konservativen Bourgeoisie umschreibt. So wichtige Argumente Hartmann im einzelnen gegen den subjektiven Idealismus entwickelt, so treffend er auch die Teleologie kritisiert und von Theologismen sich freihält: sein System trägt einen eklektischen Charakter, sein Realismus ist Realismus des Scheins, des Realsetzens des als real Erscheinenden. Im Prinzip hierin verwandt sind ihm jene „kritischen Realisten" wie Becher und Wenzl, die eine ontologische Metaphysik alten Stiles betreiben: Becher mit hypothetischen Gottesannahmen, Wenzl mit katholischem Ergebnis, das zugleich stillschweigende Voraussetzung ist.

Die mythisierende Lebensphilosophie Ludwig Klages', des Grafen Hermann Keyserling mystizistische Kulturphilosophie, die idealistische „Meta-[454]physik" von Max Wundt, Sprangers eklektisch-idealistische, schließlich vor der Theologie sich verbeugende philosophische Konzeption sind für diese Wendung ebenso charakteristisch wie die philosophische Linie des Rassismus – von Chamberlains wiederum kantische und religiöse Momente mischender Philosophie bis hin zu Rosenberg, der, wie ein faschistischer Philosophiehistoriker so plastisch sagt, zielt „auf einen Irrationalismus des Lebens, der den Glauben an die Macht des Blutes mit der Auffassung der Wirklichkeit als Verwirklichung Gottes in und durch uns selbst verbindet"[111], wobei auch diese Philosophie ihren Agnostizismus mit kantischen Argumenten sichert. In diesen Rahmen gehört schließlich Bäumlers „Realismus", der die brutal zynische Mythologie der politischen „Realität" betreibt, und Hermann Schwarz, der den Versuch der Synthese von Ekkehartscher Mystik und „deutschem Bluterlebnis" als NS-Gemeinschaftsphilosophie entwarf. Difficile est satiram non scribere. [Es ist schwierig, (darüber) keine Satire zu schreiben.]

Die Wendung zum objektiven Idealismus ist nicht immer ohne weiteres durchsichtig. Das ist einmal der Fall, weil der subjektive Idealismus, wie gezeigt, bewahrt wird, zum anderen deshalb, weil dieser Idealismus seinen Charakter in den meisten Fällen verleugnet, weil er sich versteckt, weil die Irrationalität der behaupteten Wirklichkeit ihren idealen Charakter verbirgt, weil die Phantastik alt Realität angeboten wird mit der immer wieder auftauchenden Behauptung, den Idealismus des 19. Jahrhunderts, die „Bewußtseinsphilosophie des 19. Jahrhunderts" wie auch den Materialismus überwunden zu haben, ja selbst die subjektivistische „Metaphysik der Neuzeit" zu überwinden und das wahre Sein sprechen zu lassen. Dem entsprechen die Methoden einer besonders. innigen Wirklichkeitsnähe mindestens der Intention nach, aber eines Zugangs zur Wirklichkeit jenseits der Wissenschaft und Rationalität. Doch wie die Einzelbestimmungen auch seien – ob als letzter Weltgrund Gott, ein irrationales Leben, ein quasipersonales Sein, eine mystische Transzendenz auftauchen –, hier handelt es sich um einen objektiven Idealismus. In diesen Bestimmungen verkörpert sich die Zusammenfassung einer letzten Übermacht, von welcher alle Realität abhängen soll als phantastisches Bild der wirklichen Macht über das Leben. Das, was Produkt des wirklichen materiellen Lebens der Gesellschaft, erscheint als dessen Schöpfer. Was verselbständigtes mythisiertes Resultat menschlichen Handelns, erscheint als fremde Macht und außergesellschaftlicher Urgrund des Lebens. Der subjektive Idealismus bleibt dabei bewahrt in der Erkenntnistheorie und Gesellschaftsauffassung. Was so das Sein spiegelt, wird dessen Demiurg. [455] Die Fremdheit aber verleiht ihm den Charakter des Religiös-Fremden, Eigenmächtigen, außer erkennbarer Gesetzmäßigkeit Stehenden. Die Überzeugung des bürgerlichen Rationalismus wie der idealistischen Dialektik von der Gesetzmäßigkeit aller Realität wie ihrer Erkennbarkeit wird preisgegeben. Preisgegeben wird grundsätzlich das Ideal einer wissenschaftlichen Philosophie, damit der Anspruch einer wissenschaftlichen Weltanschauung. Trotz bestimmter Ausnahmen – wie Hartmann – geht die Haupttendenz zu einer Weltsicht, „höher denn alle Vernunft". Typisch ist die These Hermann Herrigels, welche den Gesamtprozeß charakterisiert: „Die Unendlichkeit des Allgemeinen, der Idee versinkt, und eine andere Unendlichkeit steigt auf: die des Unberechenbaren, Einmaligen, Elementaren, Schicksalhaften."[112] Es ist leicht einzusehen, wie

[111] Gerhard Lehmann, Die deutsche Philosophie der Gegenwart, Stuttgart 1943, S. 516.
[112] Hermann Herrigel, Der Mensch in der Wirklichkeit, in: „Blätter für deutsche Philosophie", Bd. XVI, 1942, S. 43 ff.

diesem Irrationalismus die positivistische Vereinzelung des Einzelnen und Subjektivierung des Allgemeinen entgegenarbeiten. Nehmen wir die erfolgreichste „Schule“ neben der Scholastik, die Phänomenologie, so wird deren Entwicklung in einem kritischen Artikel von Alwin Diemer recht treffend charakterisiert.

Diemer bezeichnet in diesem Artikel die Phänomenologie als eine Art – Gnosis, die Schule bzw. die Gruppen, in die sie sich aufsplittert, als gnostische Gemeinden: „So wird der ursprüngliche positivistische Rückgang zu den Sachen selbst zum mystischen Rückgang zu den Müttern, wird zur mystischen Schau nicht nur des Absoluten an sich, sondern die Wesensschau der Dinge wird zum Schauen aller Dinge in Gott“ – sie wird im Laufe der Entwicklung zum Gegenteil des anfänglichen Programms: „Phänomenologie ist heute umgekehrt das religiös-gnostische Offenbaren, ‚Entbergen‘, das versammelnd rufende Sagen usw. des verborgenen Absoluten, des Logos.“[113]

Es sei nur bemerkt, daß Diemer glaubt, diesen Konsequenzen, die er richtig charakterisiert, ohne ihre sozial-geschichtlichen Zusammenhänge zu begreifen, dadurch entgehen zu können, daß er für eine positivistische, neutrale Phänomenologie optiert, welche darauf verzichtet, das Wesen des Seienden zu bestimmen, dafür die Axiomatik möglicher Metaphysiken liefere. Dadurch wird aber der Ausgangspunkt Husserls nur reproduziert, so daß das alte Spiel mit nur wenig geänderten Karten von vorn beginnen kann.

Die Wendung zum objektiven Idealismus schafft nicht nur theoretische Gemeinsamkeit mit der religiösen Weltauffassung. Sie schließt diese im We-[456]sen ein, was im Prozeß der Entwicklung immer deutlicher hervortritt. Zunächst zeigen sich äußerlich entgegengesetzte Varianten, die verschiedenen Traditionen entsprechen. So ist in den biologistischen Konzeptionen – bei Nietzsche, Spengler usw. – eine Travestie der alten bürgerlichen Naturvorstellung zu sehen, die über den Pantheismus bzw. die mystische Tradition ebenso vergöttlicht wie dämonisiert wird. Zum anderen wirken die letztlich dem Christentum entstammenden Traditionen des klassischen Idealismus, zugleich wird das Konventionschristentum aktiviert. Diese Wendung zur illusionären Objektivität charakterisiert nicht nur die „Inhaltlichkeit“ des Idealismus, sie hat gerade die spezifische Funktion, die Klassen- und Herrschaftsillusionen der Bourgeoisie im Jenseits, im Geschichtslosen, im Außergesellschaftlichen zu verankern, ihnen einen Halt, eine vom Fluß des Geschehens. und von den Klassenkämpfen unberührbare Stabilität und damit einen objektiv garantierten Lebenssinn zu sichern.

Je mehr die wirklichen gesellschaftlichen Prozesse jene bestimmten Inhalte destruieren, um so phantastischer ist deren Behauptung, um so angestrengter wird dieser Heiligenschein des Kapitalismus produziert. Um so mehr, als dies sowohl spontanes Bedürfnis weltanschaulicher Selbstinterpretation und Orientierung als auch Herrschaftsbedürfnis ist.

So schrieb Eduard Spranger, als er noch an die Illusion einer mit wesentlich traditionalen Mitteln zu bewerkstelligenden Überwindung der weltanschaulichen, weil sozialen Krise glaubte: „Wir alle, Rickert, die Phänomenologen, die an Dilthey anknüpfende Richtung – treffen uns in dem großen Ringen um das *Zeitlose* im *Historischen,* um das Reich des *Sinnes* und seinen geschichtlichen Ausdruck in einer gewordenen konkreten Kultur, um eine Theorie der *Werte,* die über das bloß Subjektive hinausführt.“[114] Und er sah den Weg, der zu einer allgemeinverbindlich gegründeten, sinngebenden und normierenden Ordnung führe, in einer durch Hegelrezeption geförderten, erst zu schaffenden „neuen“ Geistphilosophie. Nach dem zweiten Weltkrieg findet er allein noch Heilquellen im Inneren der gottverbundenen Seele.[115] Jene von Spranger anvisierte und bejahte Geistphilosophie in ihren verschiedenen Varianten wurde dann wesentlich destruiert, abgebaut von der Existenzphilosophie. Diese trat unmittelbar als „Realismus“ der Existenz gegen den „Naturalismus“ und „Idealismus“ auf, prätendierte, eine dritte Partei zu sein, wobei sie unter dem ersten Materialismus und Positivismus, welche den Menschen auf äußere Natur, unter dem letzten einen rationalistischen Idealismus, welcher den Menschen auf das Allgemeine redu-[457]ziere, verstand. Das war demagogischer Schein. Sie reduzierte

[113] Alwin Diemer, Die Phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft, a. a. O., S. 249.
[114] Eduard Spranger, Lebensformen, 3. Aufl., S. 399.
[115] Eduard Spranger, Leben wir in einer Kulturkrise?, a. a. O., S. 21.

den Menschen , auf die „konkrete“ Existenz – in Wirklichkeit die leerste Allgemeinheit – als bloßes Selbstbewußtsein und verabsolutierte zugleich seine psychologischen Zufälligkeiten, führte den Idealismus ins extrem Irrationale.

Nun ist außerordentlich charakteristisch, daß ihr zunächst äußerlich wirksamster Zug – die Formulierung der Krisenstimmungen, die Herausstellung der Einsamkeit, Not, Verlassenheit und Sinnenentleerung des Individuums, der Bedrohung seines „Selbstseins“, seiner „Eigentlichkeit“ in einer sinnleer und fremd gewordenen Welt – für sie nur ein Ausgangspunkt und Übergangsmoment sein kann, die Not, welcher die Heilsverkündigung folgt. Das wurde für Jaspers und Heidegger schon angedeutet, führte bei jenem zur „Metaphysik“, bei diesem zum Mythos des Seins. Damit kommen die theologischen Prämissen des Existenzbegriff s zum Tragen. Die Bourgeoisie bedarf eben als Klasse einer Weltanschauung, welche die Illusion einer haltenden Weltordnung und Wertordnung kündet und einen Sinn für das Leben in der gegenüber der Geschichte sinnlos gewordenen Automatik des Kapitalismus suggeriert. Von den sozialpsychologischen Traditionen dieser Klasse ausgehend, bedarf auch das Individuum für seine blind erlebte Not eines erlösenden Heils. Schließlich bedarf sie zur Verteidigung der Klassenherrschaft und zur Durchsetzung der imperialistischen Interessen einer Weltanschauung, welche dem konterrevolutionären und aggressiven Handeln ein gutes Gewissen und höhere Weihe verleiht.

So schreibt dann auch Otto Friedrich Bollnow – schon unter dem staatsoffiziellen Aspekt einer „positiven“ philosophischen Haltung, wie der Hitlerfaschismus sie forderte – über die Existenzphilosophie:

„So liegt die Grenze, an der die Existenzphilosophie von innen heraus über sich selbst hinausdrängen muß, in dem Übergang von der Verzweiflung zu einem neuen Glauben. Mag auch in krisenhaften Zeiten einer äußersten Verzweiflung der Rückgang auf reine Existenz die letzte Zuflucht sein, so gelingt der Aufbau eines neuen Daseins doch nur aus der Kraft eines neu gewonnenen Glaubens.“[116] Es ist sehr bezeichnend, daß der „Aufbau“ des hitlerfaschistischen „neuen Daseins“ sich eben generell auf den Glauben, nicht auf das Wissen berief. Bollnows Forderungen haben nicht nur gleichsam der Sachlogik des Ausgangspunktes, der theologischen Existenzkonzeption folgend, die Initiatoren der Existenzphilosophie erfüllt, sie wurde von ihren Nachfolgern, besonders den politisch aktivistischen hitlerfaschistisch engagierten „konstruktiv“ weitergeführt, z. B. von Heyse, Bäumler u. a.

[458] Dieses sich immer wieder erneuernde Hervorbringen einer illusionären Objektivität beweist nicht nur deren sozialpsychologische Notwendigkeit für die Bourgeoisie, es zeigt, daß der Übergang Zum objektiven Idealismus selbst aus sozialem Zwang, letzten Endes vom Klassenkampf des Proletariats und seinen Konsequenzen erzeugt, erfolgt. Charakteristisch ist nun, daß diese Scheinobjektivität immer mehr traditionell christlichen Charakter annimmt, daß dabei die vorkapitalistischen Traditionen aktiviert werden. So dekretiert nach dem Zusammenbruch des Hitlerfaschismus Gerhard Krüger: „Nur in der Gegenwart Gottes haben wir den beherrschenden Anfang für unser Denken, in dem uns das Weltganze als Ganzes und mit unserer Stellung in diesem Ganzen der Sinn unseres Daseins gegeben ist.“[117]

Im biologischen Mystizismus lag noch ein rudimentäres Element, die Heilsqualitäten im wenn auch total mystifizierten und mythologisierten, wirklichen Leben zu finden, ein Zug zur „Selbsterlösung“. Hier aber ist das Bewußtsein der Ohnmacht und damit die Phantastik der Übermacht zum Extrem gesteigert, und zwar eben nicht aus der Institutionstradition der katholischen Kirche, sondern aus der philosophischen Bewegung selbst. Diese begann mit Nietzsches religiöser Verkündigung vom Tode Gottes. Das Ersatzmysterium scheiterte im zweiten Weltkriege. Hier treibt die weltanschauliche Phantasie auf ein Ende zu, und die Anstrengung des Begriffs tendiert zur Geburt der ältesten lädierten Tradition des Credo, quia absurdum. Für dieses wird Philosophie Scholastik und Wegbereitung.

[116] Otto Friedrich Bollnow, Existenzphilosophie, Stuttgart o. J., S. 429.
[117] Gerhard Krüger, Grundfragen der Philosophie, S. 268.

8. Irrationalistische Methoden als emotionales Verhältnis zur Wirklichkeit

Der Wandlung zur objektiv-idealistische Weltanschauung entspricht eine Wandlung in der philosophischen Methodologie, welche die irrationale Qualität dieses Idealismus legitimiert. Diese ist gekennzeichnet durch die Konzipierung irrationalistischer Methoden, d. h. solcher Methoden, die im Gegensatz zum wissenschaftlichen Erkennen intuitionistischen, emotional bestimmten, auf äußere oder innere Offenbarung zielenden Charakter tragen und scheinbar einen unmittelbaren Zugang zur mystifizierten Realität jenseits der empirischen und rationalen Wissenschaft bieten. Charakteristisch ist ihre Unkontrollierbarkeit der Anspruch, eine jenseits der profanen Wissenschaft liegende, die gewöhnliche Empirie und den Verstand der Verständigen übersteigende höhere Erkenntnis zu vermitteln. Die verschiedenen Methoden laufen hinaus auf eine Fetischisierung der „Unmittelbarkeit" – von der Un-[459]mittelbarkeit des bloßen Sinnesdatums bis zur Unmittelbarkeit scheinbarer Offenbarung, von der Unmittelbarkeit der emotionalen Stufe der Erkenntnis bis hin zur personalen direkten Ansprache des mystifizierten Objektes. Was in Wirklichkeit historisch-soziales Produkt menschlicher Tätigkeit ist, erscheint auf diese Weise in der Unmittelbarkeit einer fremd-dinglichen Gegebenheit: auf diese Weise herrschen die Verhältnisse als fremde Macht bis in die subjektivste Sphäre hinein. Denn diese Methoden sind nicht nur Methoden der Mystifikation, sondern der Anpassung als eines ohnmächtig emotionalen Verhaltens. Das bedeutet zugleich die Fixierung des Bewußtseins an der ersten und unmittelbarsten Erfahrung unter Ausschaltung ihrer wissenschaftlichen Durchbrechung einerseits, der Ebnung des Weges zur Mystifikation der inneren Zusammenhänge andererseits.

Nun ist diese Unmittelbarkeit nur psychologisch gesehen Unmittelbarkeit: In Wirklichkeit handelt es sich bei diesen Bewußtseinsinhalten um synthetische Produkte gesellschaftlicher Verhaltensweisen, Erfahrungen, geronnen in Vorurteil und Phantasmen, Restbestände und Summe traditioneller Inhalte, die als gesellschaftliche Tradition eine scheinbar selbständige konservative Macht darstellen. Das Gemeinsame ist, daß sie vom Subjekt nicht die Anstrengung des Begriffs, sondern ein passiv hinnehmendes Verhalten und gegenüber den Offenbarungsinhalten weniger kritisches Denken denn Nachfolge, Nachvollzug, Gehorsam und Glauben fordern.

Charakteristisch ist die Verankerung der philosophischen Methoden im subjektiven Idealismus, der Appell an eine „natürliche" Weitsicht, der die idealistisch interpretierte erkenntnistheoretische Subjekt-Objekt-Relation ontologisiert und metaphysisch aufbläht und schließlich den Akzent auf die vom illusorischen Objekt her geleistete „Selbstgebung" u. ä. verlagert, auf diese Weise in Gegensatz zum offenen Subjektivismus gerät. Die extremste Form dieser Art der Objektivität finden wir wieder in der theologischen Konzeption, welche die göttliche Offenbarung voraussetzt, um dann in der Spekulation das Reich der scholastischen Systematik errichten zu können. Der Übergang vom subjektiven Idealismus zur irrationalistischen Ontologie wird erkenntnistheoretisch durch die Methoden des „Verstehens", wie sie Dilthey entwickelt, und die „Wesensschau" Husserls vermittelt. Worum es eigentlich geht, was als Kern der Gesamtbewegung schon früh und programmatisch ausgesprochen wurde, hat Nietzsche formuliert, schon in seiner Frühschrift über den Ursprung der Tragödie. Und gerade hier wird auch einsichtig, wie die scheinbar so abstrakten erkenntnistheoretischen Fragen Klassenfragen sind: Nietzsche hat dies naiv ausgesprochen. Deshalb muß hier auf diesen Zusammenhang, wenn auch nur knapp, eingegangen werden.

[460] In dieser Schrift, die sich noch auf Schopenhauer beruft und Wagner als Heros einer nationalen Kulturerneuerung feiert, greift Nietzsche die ganze Kultur des 19. Jahrhunderts als alexandrinische Spätkultur an, als vergreiste Pseudokultur, und stellt dieser das Idealbild einer dionysischen ästhetischen Kultur entgegen. Sokrates erscheint ihm als erster Décadent, als Initiator der liberalen theoretischen, den Mythos durch rationalistische Wissenschaft zerstörenden alexandrinischen Kultur. Hören wir auf seine Argumentation: „Und nun soll man nicht verbergen, was im Schoße dieser sokratischen Kultur verborgen ist. Der unumschränkt sich wähnende Optimismus! Nun soll man nicht erschrecken, wenn die Früchte dieses Optimismus reifen, wenn die von einer derartigen Kultur bis in die niedrigsten Schichten durchsäuerte Gesellschaft allmählich unter üppigen Wallungen und Begehrungen erzittert, wenn der Glaube an das Erdenglück aller, wenn der Glaube an die Möglichkeit einer solchen allgemeinen Wissenskultur allmählich in die drohende Forderung eines solchen alexandrinischen

Erdenglückes ... umschlägt. Man soll es merken: die alexandrinische Kultur braucht einen Sklavenstand, um auf die Dauer existieren zu können: aber sie leugnet, in ihrer optimistischen Betrachtung des Daseins, die Notwendigkeit eines solchen Standes und geht deshalb, wenn der Effekt ihrer schönen Verführungs- und Beruhigungsworte von der ‚Würde des Menschen' und der ‚Würde der Arbeit' verbraucht, allmählich einer grauenvollen Vernichtung entgegen. Es gibt nichts Furchtbareres, als einen barbarischen Sklavenstand, der seine Existenz als ein Unrecht zu betrachten gelernt hat und sich anschickt, nicht nur für sich, sondern für alle Generationen Rache zu nehmen."[118]

Es ist nicht schwer zu sehen, daß hier in Form der Kulturkritik Klassenfragen beantwortet und das Resümee der Erfahrung der Kommune gezogen wird. Nietzsche kritisiert die demokratische und liberale Gleichheitsideologie, weil sie die Ausbeutung verschleiere und durch ihren Optimismus und die Lehre von der Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung aller Menschen den „Sklavenstand" rebellisch mache. Er plädiert für die offene Sklaverei, die das Recht des Herrn gegenüber dem Sklaven gewaltsam betätigt und ideologisch bestätigt; Er ist der erste Philosoph des weißen Terrors. Es ist auch leicht zu erkennen, daß Nietzsche tatsächlich die wirkliche Verlogenheit der liberalen Ideologie nachweist – aber er tut dies im Interesse und im Sinne der Verewigung der bürgerlichen Herrschaft, der Ausbeutung des Proletariats, in einer wiederum dies Verhältnis ideologisierenden Form.

Gerade in diesem Zusammenhang nun geht Nietzsche hier auf erkenntnistheoretische Fragen ein. Im Gefolge Schopenhauers mystifiziert er den [461] Widerspruch von Erscheinung und Wesen, bestreitet mit subjektiv-idealistischen und agnostizistischen Argumenten die materialistische wirkliche Erkenntnis und behauptet ein nur intuitiv zu erreichendes, quallig voluntaristisch aufgefaßtes dionysisches Weltwesen, das er später verwandelt in das Sein als „Wille zur Macht".

Hier kommt es jetzt auf seine erkenntnistheoretische Argumentation an. Sokrates ist für Nietzsche das „Urbild des theoretischen Optimismus, der dem Glauben an die Ergründlichkeit der Natur der Dinge und der Erkenntnis die Kraft einer Universalmedizin" beilege. Wissenschaftliche Erkenntnis ist für Nietzsche hier ein bloßer Wahn: „... eine tiefsinnige Wahnvorstellung ... jener unerschütterliche Glaube, daß das Denken, an dem Leitfaden der Kausalität bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche und daß das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu korrigieren imstande sei"[119], und deshalb feiert er Kant in groteskem Mißverstehen als den Philosophen, dem der „Sieg über den im Wesen der Logik verborgenen Optimismus, der wiederum der Urgrund unserer Kultur sei"[120], gelungen sei.

Die prinzipielle Unkorrigierbarkeit des „Seins", weil der Klassenordnung, ist hier das Programm Nietzsches, das später in der „Ewigen Wiederkehr des Gleichen" seine Formel findet. Und eben diese soll durch die Abwertung der Logik, deren gefährliche Konsequenz er in den Pariser Kommunarden erblickt, durch Abwertung aller Erkenntnis gesichert werden. Und das intellektuelle Verhalten, das er an deren Stelle setzt, ist ein emotionales rauschhaftes Erleben als mythische Einung mit dem Weltgrunde, der gieriger, tötender und gebärender Lebenswille sei.[121]

Dieser „harmonische" Übergang vom antikommunistischen Affekt zum irrationalistisch motivierten gewalttätigen Aktivismus, vom Bewußtsein der Bedrohtheit der bürgerlichen Gesellschaft über die Destruktion und Zurücknahme der bürgerlich-demokratischen und im eigentlichen Sinne liberalen Ideologie, der Zurücknahme des bürgerlichen Wissenschaftsglaubens und Rationalismus zum mythologisierenden Obskurantismus macht die ungeheure Typik Nietzsches aus.

Er verband als erster in der modernen bürgerlichen Philosophie offen Klassen- und erkenntnistheoretische Fragen. Er sprach das Geheimnis der ganzen Wendung in der Methodologie aus: die „Unveränderlichkeit" dieses sozialen Seins verlangt eine dieses Sein unerkannt lassende Methode, eine seine bloße Oberfläche emotional-kontemplativ hinnehmende Methode. Dar-[462]aus ergibt sich –

[118] Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, in: Friedrich Nietzsche, Werke, Bd. 1, München, S. 100.
[119] Ebenda, S. 84.
[120] Ebenda, S. 101.
[121] Vgl. ebenda, S. 47 f., 113 ff., 125.

noch in entgegengesetztem Inhalt – das Vordringen sogenannter deskriptiver Methoden, die schon vom Ansatz her auf die Reproduktion des unmittelbar „Gegebenen", weil Erscheinenden sich reduzieren –sowohl hinsichtlich der äußeren wie der inneren „Erfahrung".

In diesem Zusammenhang ist es wiederum wichtig, nicht nur die Depravierung der rationalen Erkenntnis in bezug auf die wesentlichen inneren gesellschaftlichen Zusammenhänge, in bezug auf das materielle Sein zu erkennen, die durch subjektiven Idealismus und Agnostizismus bewerkstelligt wird. Die Rationalität wird nicht schlechthin preisgegeben, sondern auf das reduziert, als was sie in der bürgerlichen Praxis selbst fungiert: auf die technische Zweck-Mittel-Beziehung, auf das Mittel zu irrationalen Zwecken – sie wird technisiert und instrumentalisiert, gerade indem die subjektiv-idealistische Interpretation des Allgemeinen dieses zum nur subjektiven Ordnungsinstrument werden läßt –, wie schon am Positivismus gezeigt wurde. Gerade dies aber widerspricht der Sache nach keineswegs dem inhaltlichen Irrationalismus, ist vielmehr in ihm enthalten.

Die dafür charakteristischste Übergangsgestalt ist Max Weber. Seiner – von Rickert, Simmel und Dilthey beeinflußten – Konzeption nach folgt die „Unmöglichkeit wissenschaftlicher Vertretung von praktischen Stellungnahmen – außer im Falle der Erörterung der Mittel für einen als fest gegeben vorausgesetzten Zweck –" ... „weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampfe untereinander stehen".[122]

Diese programmatische These setzt Webers Erkenntnistheorie voraus. Sie ist subjektiv-idealistisch. Zugleich wird sie objektiviert im Gegenstand der Sozialwissenschaft. Dieser sei das soziale Handeln, das von Weber nicht nach seinem objektiven Inhalt und Zusammenhang, sondern nach seinem subjektiven Motiv, seinem gemeinten „Sinn" bestimmt wird. Diese Motivierung sei deutend zu verstehen, aus dem Motiv der „Sinn" des Handelns zu bestimmen. Weber variiert Rickerts Philosophie, besonders seine Wertlehre in jenem doppelten Sinne, daß die geltenden Werte einmal für den Sozialwissenschaftler bestimmend seien bei der Auswahl des Wesentlichen aus dem „irrationalen Strom des Lebens", wie zum anderen, daß das Handeln der Menschen letztlich von rational-wissenschaftlich nicht legitimierbaren Wertentscheidungen bestimmt sei. Ihnen gegenüber sei Wissenschaft wertfrei. Folglich lassen sich praktische Stellungnahmen im gesellschaftlichen Kampfe nicht wissenschaftlich begründen, nur zu gegebenen Zielen Mittel und Chancen angeben. Erkenntnis wird somit reduziert auf ein technisches Instru-[463]ment zur Ordnung irrationaler Mannigfaltigkeit – durch die subjektiv-idealistische Auffassung des Allgemeinen –, sie wird Instrument für ihrem Urteil nicht unterstehende Entscheidungen eines letztlich irrational motivierten und in irrationalen Zusammenhängen fungierenden Handelns.

Weber sagt, was der Bourgeois tut. Die Jagd nach Profit als gegebenes Ziel bedarf keiner rationalen Begründung. Der Kampf zur Sicherung der Klassenherrschaft über das Proletariat geht von deren selbstverständlicher Bejahung aus. Der Einzelne geht von sich, von seinen Interesset aus, verfolgt seine Zwecke im Klassen- und Konkurrenzkampf. Der Gesamtzusammenhang, vermittelt über die Anarchie des Marktes, bleibt ihm irrational, nimmt in der ideologischen Form der Vermittlung über den Staat ideal-illusionäre Form an. Hier wird das Verhältnis von hochgetriebener Rationalität in der einzelnen Fabrik, im einzelnen Produktionsorganismus zur Anarchie des Ganzen reproduziert. Weber ideologisiert als Idealist die moralischen und religiösen Motive zu wirklichen Triebkräften, während sie umgekehrt der wirklichen Triebkräfte Reflexe sind. Zugleich gewinnen sie dafür das Antlitz fremder Mächte: „Die vielen alten Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern und streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander ihren ewigen Kampf."[123] ... „Und über diesen Göttern und ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiß keine ‚Wissenschaft'."[124]

[122] Max Weber, Wissenschaft als Beruf, in: Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, S. 145.
[123] Ebenda, S. 547.
[124] Ebenda, S. 546.

Diese Gedanken, die Weber programmatisch in seinem berühmten Vortrage über Wissenschaft als Beruf vortrug, danken die Wissenschaft ab zugunsten eines objektiven „Schicksals“, des „Kampfes der Götter“, für die man sich je entscheiden müsse. Weber lehnt persönlich jede „Schau“ ab, verweist sie ins Kino, er findet treffende kritische Worte für die romantische Modereligiosität – und vertieft diese zugleich, indem er in der Politik auf den charismatischen Führer, in der weltanschaulichen Entwicklung auf den Propheten und Heiland verweist und prinzipiell die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung negiert. Denn gerade die Beziehung zu den Zielen des Handelns, damit zugleich zu den wirklichen Zusammenhängen des gesellschaftlichen Lebens werden – in der Bildersprache des Götterkampfes – der totalen Irrationalität überantwortet. Es ist hier nicht der Ort, an Weber zugleich die Fetischisierung der geistigen Arbeitsteilung, der Fachmännerei zu untersuchen: Klar wird, daß er den Wissenschaftler zum Instrument der spontanen Gewalt und der Gewalt der Spontaneität, zu ihrem technischen Berater macht. [464] Und diese Rationalität wird auch von den Irrationalisten ja nicht abgelehnt: sie finden nur den Propheten und Heiland schon im eigenen Busen.

Denn umgekehrt folgt aus den Prämissen Webers, daß eben eine Aneignung des Entscheidenden nicht Sache der Wissenschaft sei, daß es bei den Motiven zum Handeln nicht auf Erkenntnis, sondern Überzeugung ankommt, daß diese Überzeugungen aber auf anderem denn wissenschaftlichem Wege legitim gewonnen werden.

Gröber spricht Oswald Spengler dies aus: „Ein Weltbild, in dem man leben, nicht ein Weltsystem, in dem man grübeln kann, war das eigentliche Ziel meiner Arbeit ... Der Tätige lebt in und mit den Dingen. Er braucht keine Beweise, er versteht sie oft nicht einmal. Der physiognomische Takt – eins von den Worten, die so gut wie niemand in ihrer Bedeutung erfaßt hat – führt ihn viel tiefer hinein, als es irgend eine beweisende Methode vermöchte ... Deshalb steht hier das Tatsächliche in einem ganz anderen Verhältnis zum Gedanken, wie bei allen Systematikern. Bei diesen bildet es ein totes Material, aus dem Gesetze gezogen werden. Bei mir sind es Beispiele, die einen erlebten Gedanken beleuchten, der nur in dieser Form eigentlich mitteilbar ist. Aber dies setzt, da es unwissenschaftlich ist, eine ungewöhnliche Fassungskraft voraus ...“[125]

Die ungewöhnliche Fassungskraft bewährt sich also im nichtwissenschaftlichen physiognomischen Takt als Genialitätsgabe, die ihrerseits besonders eng mit den „Dingen“ verbindet. Das Eigentliche wird nur gefühlt – und dies Eigentliche ist aber gerade der allgemeine Zusammenhang des Geschehens: „Im Mittelpunkt steht der Schicksalsgedanke ... Die Gefahr ist, daß man Schicksal nur für eine andere Bezeichnung hält: eine Kausalreihe, die da ist, ohne daß man sie gerade sieht. Das wissenschaftliche Denken wird nie fähig sein, hier zu folgen. Der Blick für gefühlsmäßige und erlebte Tatsachen erlischt, sobald man analytisch denkt. Schicksal ist ein Wort, dessen Inhalt man fühlt ... Vom Schicksal aus führt ein Weg zu dem schwer erfaßbaren Erlebnis, das ich als Tiefenerlebnis bezeichne ...“[126]

Dem „Schicksal“ als irrationaler Objektivität entspricht der Hokuspokus des physiognomischen Taktes und das Schicksalsgefühl. Der weitere Zusammenhang innerhalb der Philosophie Spenglers wurde früher besprochen. Hier bleibt nur die Möglichkeit des amor fati, der Hingabe an das Nichterkannte, Unwiderrufliche, Faktische des „Schicksals“, das nur die Vergötzungsbezeichnung für unbegriffene gesellschaftliche Mächte ist. Diese Theorie hin-[465]dert deren Begriffenwerden, sie hat geradezu die Begriffslosigkeit ihnen gegenüber zur Voraussetzung. Die Mystifikation ist total. Die Apodiktizität, mit welcher von Spengler der Untergang des Abendlandes und das Kommen des Cäsarismus verkündet werden, schließt zugleich grenzenlose Willkür ein, die sich historisch-relativistisch – und zugleich lebensphilosophisch-mystisch begründet. So behauptet er: „... daß das gesamte Bild der Umwelt eine Funktion des Lebens selbst ist, Spiegel, Ausdruck, Sinnbild der lebendigen Seele, und zwar zunächst jeder einzelnen für sich. Auch Erkenntnisse und Wertungen sind Akte lebender Menschen (wessen sonst? – *W. H.*). Dem frühen Denken ist die äußere Wirklichkeit Erkenntnisprodukt und Anlaß ethischer Schätzung, dem späten ist sie vor allem Symbol. Die Morphologie der Weltgeschichte wird

[125] Oswald Spengler, Pessimismus (:921), in: Oswald Spengler, Reden und Aufsätze, 3. Aufl., München, S. 66.
[126] Ebenda.

notwendig zu einer universellen Symbolik ... Wahrheiten gibt es nur in bezug auf ein bestimmtes Menschentum.“[127]

Das ist der subjektive Idealismus des „esse est percipi“ in historisierter und zugleich mystifizierter Form, welch letzte Qualität in der Erhebung der „Gestalt“ zum Wesen und entsprechender „Bedeutung“ der „Gestalt“ als Symbol sichtbar wird. Dies ist dann Durchgang zur Mystik des „Schicksals“ als illusorischer Objektivität. Spenglers Biologismus ist das religiöse Element verkleidet immanent. Es tritt offen hervor im Bereich der Phänomenologie der Linie von Husserl zu Heidegger.

Spenglers Intuitionismus ist grob, offen willkürlich und mythologisierend. Er wirkte um so stärker. Husserls Intuitionismus ist esoterischer, subtiler, Husserl geht aus vom traditionellen Ideal der Philosophie als strenger Wissenschaft. Dies Ideal hatten die Neukantianer durch Reduktion der Philosophie auf Erkenntniskritik und Methodologie zu erfüllen gesucht. Das ist zunächst auch das Anliegen Husserls. Doch – in erheblich stärkerem Maße als beim Neukantianismus – kultiviert er dabei die unmittelbar die jeweilige Bewußtseinsgegebenheit fetischisierende Seite, betont die passiv-hinnehmende Seite im Erkennen, reduziert überhaupt Erkennen letztlich auf Anschauen – aber ein inneres Anschauen idealer Gegenstände, da die „realen“ zufällig seien – und dies innerhalb der Bewußtseinsimmanenz, innerhalb des subjektiven Idealismus, denn ein Gegenstand ohne ein ihn intendierendes Bewußtsein, ein Objekt ohne Subjekt war für Husserl undenkbar.

Dadurch wird aber der Gegenstand der Philosophie auf das gegebene Bewußtsein, seine Struktur und Inhalte faktisch eingeschränkt. Bei allem Antipsychologismus Husserls werden gegebene, historisch erzeugte psychische Bestände zur Welt. Die ganze umständlich methodisch ausgebaute Wesens-[466]schau (erinnert sei an die Einklammerung der Realitätsfrage in bezug auf Gegenstand und Ich, an die phänomenologische Reduktion als Freilegung der behaupteten konstituierenden Leistungen des Bewußtseins als transzendentaler Subjektivität) wird gerade dadurch, daß sie das Bewußtsein von der Realität abschneidet, daß sie die Betrachtung auf eine Nabelschau der Subjektivität reduziert – in der Illusion, in ihr allein letzte Notwendigkeit und Gewißheit, den Quell allen Sinnes zu entdecken –, zur bloßen Fetischisierung gegebener Bewußtseinsinhalte bzw. der Abstraktionen dieser Inhalte.

Der Weg zum Mystizismus wurde gezeigt. Nun ist Husserl kein Erlebnisfetischist, er dringt auf rationale Rechtfertigung. Wenn er dennoch zum Begründer einer spezifischen Methode des Irrationalismus wird, so ist dies der Logik seines idealistischen Ansatzes zu verdanken, mehr noch, der Spezifik seiner Phänomenologie, die im Grunde den Positivismus verinnerlicht. Denn Husserl will anschauliche Evidenz als Wahrheitskriterium allein anerkennen, er erhebt die innere Anschauung als Intuition, als Wesensschau zum entscheidenden Verfahren seiner Methode: nicht Konstruktion des Gegenstandes, wie beim Marburger Neukantianismus, sondern Schau seiner „originären“ Selbstgegebenheit, die aber wiederum allein innerhalb der Bewußtseinsimmanenz sich vollziehen kann, denn nur hier sei Notwendigkeit. Diese Schau aber kann in ihrer passiven Weise nur Gegebenes reproduzieren: um so verfänglicher, wenn Evidenz als apriorische Struktur und Wesenseigenschaft des Bewußtseins behauptet wird. Sie realisiert sich nur in der subjektiven Selbstinterpretation. Damit ist jeder Willkür die Türe geöffnet, um so mehr, als aus der schauenden Methode ein begnadeter Wesensblick wird. Deshalb ist die Schule der Phänomenologie so vielgestaltig: weil sie Schau, „Erfahrung“, das Sich-selbst-Geben der Gegenstände in der Schau nach der Weise der vom jeweiligen Autor bestimmten Evidenz kündet, kann jeder das schauen, was er jeweils als Anliegen zu schauen beabsichtigt. Es fehlt die Möglichkeit der wirklichen Kontrolle. Scheler schaut anders und anderes als Heidegger und Pfänder, als Geiger und Kaufmann, Hedwig Conrad-Martius anders als Edith Stein. Geschaut werden können die Dinge in Gott wie die Offenbarungen des Seins, das Wesen der Zeit oder der Engel, denn – wie Hedwig Conrad-Martius einmal formulierte – man hat eben den Wesensblick oder hat ihn nicht.[128] Daß der Engel Wesen nicht geschaut werde, ist dann eben ein Mangel des Betrachters.

Daß auf diese Weise der Weg zur Entfesselung der philosophischen Spekulation beschritten wird, daß in dieser Beziehung die Phänomenologie [467] „befreiend“ wirkte – zum Entsetzen ihres

[127] Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, S. 65.
[128] Hedwig Conrad-Martius, in: Einleitung zu Adolf Reinach, Was ist Phänomenologie?, München 1951, S. 15.

Urhebers –, ist unvermeidlich. Sie legitimierte die subjektive Willkür. Aber eben in dieser Entfesselung setzt sich doch eine Gesetzmäßigkeit durch: die oben charakterisierte Emotionalisierung. Denn nun erhält das unmittelbare Erlebnis eine höhere erkenntnismäßige Würde als selbst in der Lebensphilosophie. Nun werden esoterische spezifisch-philosophische „Erfahrungen" Ausgangspunkt des Philosophierens, nun kann Philosophie als besondere Weise der „Erfahrung", als das Höhere gegenüber der Einzelwissenschaft methodisch gerechtfertigt werden. Wenn Max Scheler Phänomenologie bestimmt als ein „Sichhingeben an den Anschauungsgehalt der Dinge, als die Bewegung eines tiefen Vertrauens in die Unumstößlichkeit alles schlicht und evident ‚Gegebenen', als mutiges Sich-selbst-Loslassen in der Anschauung"[129],so ist dieser Konzeption die Auffassung von der Unkorrigierbarkeit des Seins schon immanent. Erkenntnis wird ihm zur Teilhabe, Emotionalität und Affektivität werden zu Grundbedingungen des Erkennens: Schelers Katholisieren ist zugleich stark von Nietzsche beeinflußt. Wenn wir seine Erkenntnistheorie hier anvisieren, so gehört in diesen Zusammenhang gerade der historische Rahmen, in den er sie als klerikaler Reaktionär stellte:

Daß die Philosophie sich von kirchlicher Vorherrschaft befreit hatte, wird ihm zum Bestandteil des „Umsturzes der Werte", welchen das „bürgerlich-kapitalistische Zeitalter" mit sich gebracht habe. „Es ist recht eigentlich der Sklavenaufstand in der Welt des Intellektuellen ... der mit dem gleichen Aufstand des Niederen gegen das Höhere im Ethos (Erhebung des singularistischen Individualismus gegen das Solidaritätsprinzip, der Nützlichkeitswerte über die Lebenswerte und Geisteswerte, dieser letzteren Werte aber gegen die Heilswerte), in den Institutionen (Erhebung zuerst des Staates gegen die Kirche, der Nation gegen den Staat, der ökonomischen Institute gegen Nation und Staat), in den Ständen (Klasse gegen Stand), in der Geschichtsauffassung (Technizismus und ökonomische Geschichtslehre) ... eine eng zusammengehörige Symptomatik eben jenes Gesamtumsturzes der Werte bildet."[130]

Scheler propagiert von klerikaler Seite, was Nietzsche von nichtklerikaler Position aus forderte – eben die Zurücknahme der bürgerlichen Emanzipationsleistung. Dies wäre sinnvoll zu ergänzen durch Schelers Kult katholischer „Heilswerte", durch Darlegung seiner Propagandaschriften im ersten Weltkriege und seiner klerikalen Sozialdemagogie.

Es geht in diesem Zusammenhang um die Verwendbarkeit der Phäno-[468]menologie. Schlicht und evident gegeben erscheinen Scheler dann eben die katholischen Werte und Lehren, die Gegebenheit dieser Werthierarchie für das „Wertfühlen", welches das spezifische Wertorgan sei, und dessen Primat gegenüber der Rationalität.

In seiner katholischen Phase fordert Scheler speziell als Bedingung der Philosophie „die Liebe der ganzen geistigen Person zum absoluten Wert und Sein (Gott), die Verdemütigung des natürlichen Ich ... "[131] usw., wobei in diesen Akten eben die Hierarchie der religiös-phantastisch aufgefaßten Realität erst erfaßt werden könne. Und in beiden seiner Phasen versteht er das Wissen als „Seinsverhältnis" – in Gestalt des Wesenswissens als „Teilhabe" am Sosein des anderen und als besondere Weise dieser Teilhabe die Liebe. Philosophie aber verlange – formuliert der Katholik auf Zeit – eine Haltung, die „liebesbestimmter Aktus der Teilnahme des Kernes einer endlichen Menschenperson am Wesenhaften aller möglichen Dinge" sei. Die allgemeine Schlußfolgerung, die er zieht, welche die Konsequenz der Phänomenologie wie unmittelbarer Ausdruck der religiösen Haltung ist, ist folgende These: „Wissenschaft ... hat für die Gewinnung und Setzung einer Weltanschauung keinerlei Bedeutung."[132]

Scheler zieht eben das Fazit, das der von ihm kritisierte Max Weber zog – und er geht durch die von Weber offengelassenen Tore. Die Mittel dafür besorgt er sich von der Phänomenologie, die er zugleich ausweitet. „Werte" werden gefühlt, Begriffe erkannt, metaphysische Zusammenhänge geschaut bzw. in einem evidenten apriorischen Wesenswissen erfaßt, dem gegenüber Wissenschaft nur Doxa im platonischen Sinne sei. Schelers Wissenssoziologie ist der Grundkonzeption nach ein den

[129] Max Scheler, Abhandlungen und Aufsätze, 2. Bd., Leipzig 1915, S. 197.
[130] Max Scheler, Vom Wesen der Philosophie, in; Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, S. 78 f.
[131] Ebenda, S. 106.
[132] Max Scheler, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Bd. Moralia, Leipzig 1923, S. 8.

„Umsturz der Werte“ zurücknehmendes Reaktionsprogramm, das zugleich eklektisch nicht auf Wissenschaft verzichten will und kann – als auf ein „Herrschaftswissen“ von letztlich nur technischer Bedeutung. Er sortiert dergestalt zwischen Religion, Metaphysik und Wissenschaft, daß die erste das oberste, die Philosophie unwissenschaftlich und die Wissenschaft dienendes Instrument ist. Die Hierarchie der gefühlten Werte wird hier reproduziert. Die für alles gesellschaftlich-politische Handeln relevanten Zusammenhänge werden auf diese Weise in den Bereich des Irrationalen, der intuitiven Erkenntnis, der emotionalen Akte und Glaubensüberzeugungen verwiesen.

Zugrunde liegt hier ein mystischer Personalismus, der erst im Spätwerk pantheistisch aufgeweicht, aber nicht aufgehoben wird. Mystisch, weil Person nach Scheler nicht objektivierbar erkannt, nur im Vollzug ihrer Akte [469] gegeben sei; weil von hier aus Wissen als Teilhabe, das Erkenntnisverhältnis als Seinsverhältnis bestimmt wird und seinen höchsten Inhalt im Religiösen erhält.

Zugleich enthüllt sich an dieser Wesensschau die „Selbstgegebenheit“ des Geschauten als Selbstinterpretation des Schauenden. Religion wird nach religiöser, „Metaphysik“ nach metaphysischer Interpretation, und nur die Wissenschaft nicht nach ihrer immanenten spontan materialistischen Sicht gedeutet. Das „nur“ zeigt aber den Kern einer Konzeption, welche Wissenschaft als bloße einzelne Fachwissenschaften ohne inneren Zusammenhang der „höheren“ Erkenntnis unterordnet. Die Schau aber trägt einen elitären Charakter: wer die Schelersche Werthierarchie nicht fühlt, ist wertblind, ihm fehlt das „Organ“, im Wertfühlen die Werte zu erfassen.

Max Scheler ist ein Beispiel dafür, wie mittels der phänomenologischen Methode die wissenschaftliche Erkenntnis prinzipiell für Fragen der Weltanschauung und Philosophie außer Kraft gesetzt wird, wie für diese Fragen außerrationale Akte, angebliche innere Erfahrung, Intuitionen, im Grunde aber die Willkür zur Quelle erhoben werden. Er verdeutlicht auch den Prozeß der Emotionalisierung. Die „Wertgefühle“ sollen die objektive Hierarchie nicht nur subjektiver Wertordnung, sondern dadurch vermittelt objektiver Welt- und Seinsordnung erschließen. Die apriorische Wesensschau erscheint als Erkenntnisweg für „metaphysische“ Zusammenhänge des objektiven Seins. Faktisch werden die sehr vermittelten, ideologisch bestimmten Widerspiegelungen und Reproduktionen der objektiven gesellschaftlichen Zusammenhänge innerhalb der Gefühlssphäre, die in ihrer Unmittelbarkeit von materiellen wie illusionären Interessen bestimmt, von der Tradition geformt sind, die in Wirklichkeit je von der unmittelbaren Erscheinung abhängen, wissenschaftstheoretisch-logisch gesehen ebenso zufällig wie sozial-klassenmäßig und sozialpsychologisch determiniert sind, zum konstruktiven Ausgangspunkt der Philosophie gesetzt. Damit wird das kritisch-wissenschaftliche Denken prinzipiell ersetzt durch hinnehmendes, der psychologischen Wirksamkeit je verfallendes Erleben, damit wird die Spontaneität des Subjektes, gerade in ihrer geschichtlich-klassenmäßigen Determiniertheit mit der Würde philosophischer Evidenz bekleidet. Aber innerhalb dieser individuell erscheinenden Subjektivität setzt sich der Druck der herrschenden Verhältnisse, setzt sich im Wechselspiel von unmittelbarer „Erfahrung“ der äußeren Geschehnisse und Verhältnisse, subjektiver Interessen- und Ideologiebestimmtheit gerade diejenige Tendenz durch, welche der Anpassung an die gegebenen herrschenden Verhältnisse entspricht und diese durchsetzt, vermittelt zugleich durch Tradition und herrschende, übermächtig einwirkende Ideologie. Das ist für die Individuen der herrschenden [470] Klasse gerade das ihnen entsprechende Verhalten. Für die unterdrückten Klassen ist dies, weil die kritische Distanz und erkennende Objektivität für die entscheidenden Zusammenhänge aufgehoben werden soll, das Mittel der Anpassung. Dies gilt um so mehr, als sich ja für die spontan handelnden Individuen die von der Klasse auf Grund ihrer materiellen Lage geschaffene Ideologie verselbständigt und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Handelns erscheint. Unter diesem Aspekt kennzeichnet die Emotionalisierung den Abbau möglicher kritischer Distanz, die Verinnerlichung des Anpassungsreflexes an die Verhältnisse des Kapitalismus und Imperialismus, die grundsätzliche Normierung eines emotional-unmittelbaren blinden Verhaltens ihnen gegenüber.

Schelers hektischer Drang zu Apologetik der entscheidenden Anliegen des deutschen Imperialismus – unter Einbeziehung auch indirekter Apologetik (erinnert sei an seine groteske Konzeption vom Sterben des Kapitalismus auf Grund des biologischen Absterbens der Träger kapitalistischer

Gesinnung)[133] – ist weniger eine Charakterfrage, sondern liegt im Wesen dieser Methode selbst. Sie erhebt geradezu die Schwankungen der Klassenpsychologie zur philosophischen Offenbarung. Was Engels als Ideologisierung bestimmte, hat hiermit eine „höhere" Stufe der Wirklichkeitsentfremdung und damit der wirklichen Ohnmacht erreicht in der Abwertung des Denkens zugunsten des Gefühls und der „Schau".

Damit wird die Phänomenologie offen auf die Ebene irrationalistischer Methodik geführt, die schon von der Lebensphilosophie Diltheys methodologisch vorbereitet und von Nietzsche inhaltlich durchgeführt worden ist. Darin spielt der Weltanschauungsrelativismus Diltheys insofern eine wesentliche Rolle, als er drängt, eine Philosophie jenseits der traditionell fixierten Typen zu konstruieren, die deren „Gehäuse" (Jaspers) zugunsten einer unmittelbaren Wirklichkeitsbegegnung zerbricht – und eben diese Wendung ist durch die Erhebung subjektiver Emotionalität zum philosophischen Organ legitimiert.

Heidegger versucht zwar, Dilthey und Husserl vereinend, sich gegen die Wald- und Wiesenschau abzusichern: „Die Begegnisart des Seins und der Seinsstrukturen im Modus des Phänomens muß den Gegenständen der Phänomenologie erst abgewonnen werden. Daher fordern der Ausgang der Analyse ebenso wie der Zugang zum Phänomen und der Durchgang durch die herrschenden Verdeckungen eine eigne methodische Sicherung. In der Idee der ‚originären' und ‚intuitiven' Erfassung und Explikation der Phä-[471]nomene liegt das Gegenteil der Naivität eines zufälligen, ‚unmittelbaren' und unbedachten Schauens."[134]

Ist hier das „Phänomen" das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende, so hebt die „methodische Sicherung" keineswegs die Zufälligkeit – im sachlich-erkenntnistheoretischen Sinne dessen, was da sich zeigt – auf, zumal das sich Zeigende Interpretationen sind. Die methodische Sicherung funktioniert gerade in der Weise, daß die gesellschaftliche Realität grundsätzlich nur in der Optik der klassenpsychologisch gefärbten und bestimmten „Auslegung" erscheint. Gerade der subjektiv-idealistische Ausgangspunkt seiner Stellung der Frage nach dem „Sein des Seienden" zeigt das. „Philosophie", definiert Heidegger, „ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt."[135] Hier überschlägt sich das individualistische Denkmodell, in dem das (menschliche) Dasein dergestalt gefaßt wird, daß sein Wesen die Existenz sei, die wiederum auf das „Sein" des Seienden bezogen ist. Heidegger verselbständigt die Existenz von Mensch und Welt zu selbständigen „Wesen" mit spezifischen Eigenschaften, wobei der Idealismus sich verhüllt, in dem das Verstehen zur „Seinsart" des „Daseins" wird. Fragen wir nun, was sich für Heidegger an der Existenz als Wesen des Daseins und am Dasein selbst zeigt, so wird hier die „Zufälligkeit" des Geschauten evident – denn unter dem Titel von Seinsbefindlichkeiten treten sozialpsychologisch einkreisbare Stimmungen hervor, zugleich eine typisch religiöse Strukturiertheit insofern, als das Dasein an das „Man", an die Alltäglichkeit „verfällt", in der „Angst" zu sich kommt, in der Angst sich ängstigt vor dem In-der-Welt-Sein. „Die Angst ... holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in die Welt zurück", während das Verfallensein an Welt, Öffentlichkeit und „Man" eine „Flucht in das Zuhause der Öffentlichkeit ... Flucht vor dem Unzuhause, d. h. der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen ... liegt", sei „... Zur wesenshaften Daseinsverfassung ... gehört die Angst als Grundbefindlichkeit. Das beruhigt vertraute In-der-Welt-Sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das Unzuhause muß existential-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden."[136]

Die Aufklärung wirklicher Existenzangst, die aus dem Zusammenbruch des deutschen Imperialismus, den Krisen- und Revolutionsperioden er-[472]wächst, zur Grundbefindlichkeit „des" Daseins, die Aufblähung der Blindheit wirklicher Angst zur religiösen Angst vor der „Verfallenheit" an die

[133] Max Scheler, Die Zukunft des Kapitalismus, in: Max Scheler, Abhandlungen und Aufsätze, S. 381 ff.
[134] Martin Heidegger, Sein und Zeit, 8. Aufl., Tübingen 1957, S. 368.
[135] Ebenda, S. 38.
[136] Ebenda, S. 189.

wirkliche gesellschaftliche Realität, damit die globale Bestimmung des Verhältnisses von Mensch und Gesellschaft als ein Fremd-Äußerliches, als Unzuhause, die Mystifikation der wirklichen Verhältnisse durch die religiöse Kategorie eines wesenhaften Zuhause und als irdische Heimatferne – seit Platons religiöser Philosophie ein Erlösungszug im Idealismus – all das zeigt den ideologischen Mechanismus der methodischen Zubereitung der Phänomene. Angst – als begriffsloses Gefühl – erhält Erkenntnisbedeutung. Wir leugnen nicht die Existenz von Angst als gesellschaftlich erzeugter Stimmung, als mögliche Allgemeinbefindlichkeit gegenüber unbeherrschten, fremd gewordenen gesellschaftlichen Verhältnissen: aber die Fetischisierung der Angst als Zurücknahme in wahre Eigentlichkeit verstellt gerade die Möglichkeit, überhaupt nach den wirklichen Bedingungen, Ursachen des subjektiven Reflexes, in dem die gesellschaftliche Ohnmacht zu Bewußtsein kommt, auch nur zu fragen. Sie wird selbst dadurch als permanente Grundbefindlichkeit fixiert. Das ist eben die soziale Funktion, die Herrschaftsfunktion der existentialistischen Notmalerei: Sie macht aus der Angst den vertiefenden Genuß der Selbstbestätigung als eigentliches Dasein. Diese Sphäre der Phantastik, zu welcher der empirische Stoff aufgebläht ist, kennzeichnet auch die Logik der künftigen Entwicklung Heideggers: die Frage nach dem „Sein“: Es ist die Frage des so Unbehausten nach dem bergenden Zuhause als kontemplativer Anpassungsakt. Daß der emotionale Aufschwung des Hitlerfaschismus zwischendurch als völkischer Aufbruch zur „Eigentlichkeit“ seinen, philosophischen Reflex fand und finden mußte, ist deshalb nur konsequent, ist Folge dieser Konstellation. Wie die „Existenz“ der religiösen Philosophie Kierkegaards entstammt, so fordert, sie konsequent jenes „Sein“ als unbekannten, gesuchten Gott.

Dies Sein wird beim späten Heidegger bedacht, angedacht, ihm gegenüber ist der Mensch jetzt die „Lichtung“, die sich ereignet, solange Sein sich „übereignet“. In der Zeit der Seinvergessenheit harrt Heidegger des Seins. Das ist mystische Offenbarungsbereitschaft, Erwartung der Erscheinung des unbekannten Gottes, der ankommen soll und will. Denn das Sein – das ist sein Grundgedanke – ist Ereignis.[137] Diesem Sein gegenüber soll der Weg bereitet werden im Denken, dem „wesentlichen Denken“. Dies „Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist“.[138] [473] Dies Denken „führt zu keinem Wissen wie die Wissenschaften ... bringt keine nutzbare Lebensweisheit ... löste keine Welträtsel ... verleiht unmittelbar keine Kräfte zum Handeln“[139]. Die phänomenologische Schau wird hier objektiviert zum In-Erscheinung-Bringen des Seins mit religiösen Heilsakzenten, dem Subjekt bleibt dabei ein Bedenken, das den Weg zum Erfahren des Seins bereiten soll, ein Weg, der den Abbau jeglicher Begrifflichkeit mit sich bringt. „Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?“, so schreibt Heidegger am Ende einer auch das Zuendekommen seiner Philosophie aussprechenden poetischen Prosa. „Alles spricht den Verzicht in das Selbe. Der Verzicht nimmt nicht. Der Verzicht gibt.“[140]

Ein entleertes Denken sucht hier am Ende seines Weges der Selbstdemontage die mystische Erleuchtung. Aber diese Demontage ist eben Bestandteil zugleich einer Erkenntnismethode, die intellektuell das spontane Verhalten in und zur gesellschaftlichen Wirklichkeit dergestalt reproduziert, daß es seinem Inhalt nach gerade in der gewaltsam-konterrevolutionären Aktion die Erlösung vom Übel der Verfallenheit findet, welche nur die mythisch-stilisierte Übertragung des Unbehagens am Kapitalismus auf die bürgerliche Demokratie wurde. Wurde vorher – 1927 – die Existenzangst des bürgerlichen Individuums, so – im Prozeß des Übergangs zum objektiven Idealismus – die faschistische Brutalität und Aggressivität als unmittelbarer Gewaltakt zum Fetisch erhoben. War jene Zugang zum Sein, so offenbart es sich in diesen.

1935 interpretierte Heidegger in einer Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ Sophokles. Hier interessiert weniger die willkürliche, gewaltsame faschistische Brutalisierung von Sophokles’ Dichtung, sondern das Ergebnis: „Das Unheimlichste (der Mensch) ist, was es ist, weil es von Grund auf das Einheimische nur betreibt und behütet, um aus ihm auszubrechen und das hereinbrechen Zu lassen, was es überwältigt. Das Sein selbst wirft den Menschen in die Bahn dieses Fortrisses, der ihn

[137] Vgl. Otto Pöggeler, Sein als Ereignis, in:- „Zeitschrift für philosophische Forschung“, 1959, S. 597 ff.
[138] Martin Heidegger, Holzwege, Frankfurt a. M. 1950, S. 247.
[139] Martin Heidegger, Was heißt Denken?, Tübingen 1954, S. 161.
[140] Martin Heidegger, Der Feldweg, Tübingen 1953.

über ihn selbst hinweg als den Ausrückenden an das Sein zwingt, um dieses ins Werk zu setzen und damit das Seiende im ganzen offen zu halten. Deshalb kennt der Gewalttätige nicht Güte und Begütigung (im gewöhnlichen Sinne), keine Beschwichtigung und Beruhigung durch Erfolge oder Geltung ... In all dem sieht der Gewalttätige als der Schaffende nur den Schein der Vollendung, den er mißachtet. Im Wollen des Unerhörten wirft er alle Hilfe weg. Der Untergang ist ihm das tiefste und weiteste Ja zum Überwältigenden ... Als Geschichte bestätigt sich werkhaft das Überwältigende, das Sein. Als die [474] Bresche für die Eröffnung des ins Werk gesetzten Seins im Seienden ist das Dasein des Menschen ein Zwischenfall, der Zwischenfall, indem plötzlich die Gewalten der losgebundenen Übergewalt des Seifts aufgehen und ins Werk der Geschichte eingehen.“[141]

Das „wesentliche“ Denken reflektiert die bestehende Praxis, und zwar die Praxis der Faschisten, übernimmt nicht nur deren politische Illusionen, sondern vertieft diese ins „Seinsgeschichtliche“. Aber diese Schau dessen, was sich da gibt, schaut eben die phantastische Selbstinterpretation faschistischen Handelns, mehr noch, legt diese wiederum aus, zieht deren Konsequenz, indem das „Sein“ als das Unmenschliche und als Gewalttat interpretiert, vielmehr die wirkliche faschistische Unmenschlichkeit und Gewalttaten zu Aktionen des Seins stilisiert werden. Diese Seinsschau ist Hingabe an die herrschende unbegriffene Gewalt als die eigene Klassengewalt in mythologisierter und zugleich entfremdeter form. Es gehört die ganze Tradition des Elends der deutschen Geschichte dazu, diesen Seinsmythos zu dichten, in dem die höchste Erfüllung in der entfesselten Gewalttat und zugleich im Überwältigtwerden liegt: als Mythe vom wildgewordenen „Radfahrer“, der nach oben sich bückt und nach unten trampelt. Hier werden die Illusionen der politischen ideologischen Beziehungen weltanschaulich fundiert – und eben darin die Haltung begründet, die genau den Bedürfnissen der faschistischen Diktatur der deutschen Finanzoligarchie entsprach. Dies Beispiel genüge, um die phänomenologische Schau Heideggers, welche die „herrschenden Verdeckungen“ durchbricht und methodisch gesichert das Phänomen zum Sich-selbst-Zeigen bringt, ihren wirklichen Funktionen nach zu verdeutlichen: Die Frage nach dem Sein des Seienden offenbart sich hier als Frage nach der entfremdeten gesellschaftlichen Gewalt. Die Erkenntnismethode ist Methode der totalen, blinden Unterwerfung unter diese als Übergang von der Angst zum Heil.

Wie Heidegger Angst, Sorge, Erschütterung u. a. erfährt und zu Seinszugängen erhebt, so läßt sich dies auch umgekehrt mit entgegengesetzten „positiven“ Stimmungen machen. Otto Friedrich Bollnow, der eine seelsorgerische Philosophie des gemütvollen Sicheinrichtens im Bonner „Wirtschaftswunder“ lehrt, führt in seinem Buch „Neue Geborgenheit“ gerade dies durch und entwickelt dadurch einen symptomatischen Typus philosophischen Wunschdenkens: Er will die Heideggersche ebenso leere wie trotzige Entschlossenheit – die er wörtlich nimmt – durch die Hoffnung ergänzen. Bollnow versucht dies dadurch glaubhafter zu machen, daß er der Angst, Schwermut usw. beim frühen Heidegger als „metaphysischen Erfah-[475]rungen“ nun lichtere Gefühle entgegensetzt: bei Gefühlen wie Getrostsein, Geborgenheit, Hoffnung handele es sich nicht um bloße Zuständlichkeiten der Seele, sondern „um Möglichkeiten einer wirklichen metaphysischen Erfahrung, die das Sein in einer Weise aufschließen, wie es auf keine andere sonst möglich gewesen wäre.“[142]

Religiöse Züge erhält dann diese Stimmungsphilosophie, wenn sie die neue „Geborgenheit“ primär als Gefühlsbestimmtheit faßt, näher bezeichnet als „Vertrauen zu den Kräften der Tiefe“, das sich „nur auf einen inhaltlich grundsätzlich unbestimmbaren Grund“ bezieht und mit „der Angreifbarkeit eines jeden konkret angebbaren Bestandes durchaus vereinbar ist“[143]. Sie ist gedanklich gesehen ein irrationaler Sprung in die Glaubensgewißheit, welche die Sehnsucht als bare Münze der Realität des Ersehnten nimmt. Die sozial-psychologische Bedeutung dieser Haltung – die nur den „heroischen Pessimismus“ als Spießergeborgenheit variiert – kann hier nicht näher analysiert werden: sie verrät mehr über den geistigen Zustand der Bourgeoisie denn der laute Existentialismus. Die Philosophie aber hat sich hier in unbegründbare emotionale Überzeugtheit aufgelöst.

[141] Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, S. 125.
[142] Otto Friedrich Bollnow, Neue Geborgenheit, Stuttgart 1955, S. 147.
[143] Ebenda, S. 158.

Bollnow steht weniger im Gefolge der Phänomenologie und Existenzphilosophie denn der Lebensphilosophie, die ihre akademische Methodik irrationalen Verstehens in Diltheys „Verstehen“, ihre Modewirkung dem Kult des Erlebnisses im Gegensatz zum tötenden und mechanischen Verstand verdankte – Rathenau ist hier besonders instruktiv –, die schließlich ihren religiösen Ekstatiker in Klages fand, der den Geist, das Denken, das Bewußtsein als Lebensstörung und -zerstörung interpretiert und in der „währenden Ekstasis“ eine rauschhafte Erlösungsillusion zu suggerieren sich bemühte.

Es ist außerordentlich symptomatisch, daß die Wertakzente der Entfremdung nicht nur für die äußere Realität von der Gesellschaft her übertragen gelten, daß sie zugleich auf die Ratio übertragen werden, daß das Allgemeine als das Fremde dem Einzelnen gegenüber, das Abstraktum als das Feindliche des Konkreten und Individuellen erscheint, das Allgemeine des Denkens als Zwang der Entpersönlichung. Die Antirationalität, die zugleich Antiwissenschaft ist, ist um so naheliegender, als von ihr aus dann die unmittelbar gesellschaftlichen Leiden als Produkte des „seelenlosen“ Verstandes erscheinen können. Nietzsches Kritik am gleichmacherischen Denken nach dem Leitfaden der Kausalität enthält mit dem sozialen Affront zugleich dies Element, sich von einem fremden Zwange zu befreien, [476] daher dem dionysischen Rausch das Element der Erlösung innewohnt. Im Erleben oder in der Schau, die ja gerade die individuelle Passivität in erkenntnismäßiger Beziehung fixieren, erscheint gerade umgekehrt in der wirklichen emotional verhüllten Ohnmacht das Individuum eigentlicher sich zu betätigen, persönlicher und individueller denn im kühlen Denken. Von dieser lebensphilosophischen Sicht aus erscheint dann sowohl im naturwissenschaftlichen Materialismus als auch im rationalistischen Idealismus das Individuum aufgelöst – sei es in naturgesetzliche Zusammenhänge oder bloßes denkendes Bewußtsein. Innerhalb der idealistischen Erkenntnistheorie setzt sich demgemäß der Irrationalismus durch als Ersetzung des metaphysisch-abstrakten Denksubjektes durch ein psychologisches Subjekt, dem – in der Illusion – die Totalität des Menschenwesens zugesprochen wird, auch wenn es in Wirklichkeit eine Abstraktion ist. Diltheys Konzeption des vollen Menschenwesens z. B. war eine solche ästhetische Modellbildung: undenkbar, daß es arbeitete. Innerhalb dieser Pseudototalität wurde dann die Rationalität abgewertet, zum Epiphänomen des Subjekts gemacht und dieses Subjekt irrationalisiert – als letztlich nicht mehr objektivierbarer Träger der emotionalen, voluntativen usw. Akte – bei Scheler als mystische Person, in Heideggers oder Jaspers' Existenzbegriff. Von diesem Subjekt wird die lebensphilosophische „Erfahrung“ getätigt.

Eine instruktive Zusammenfassung der lebensphilosophischen Positionen gibt eine Darstellung von Philipp Lersch:

„Indem die Lebensphilosophie von der inneren Erfahrung ausgeht, wird das rational-discursive Denken seines Geltungsanspruches der einzig vertretbaren ‚objektiven‘ Erkenntnis entmächtigt und allen nicht-rationalen Vorgängen des Erlebens, also den Trieben, Affekten, Leidenschaften, Strebungen und Gefühlen die Funktion des Erkennens zugeschrieben. Dem Erleben kommt ein ursprünglicher und selbständiger objektiver Geltungswert zu, es überschreitet den Bereich des rein Subjektiven und vermag Welt in Erfahrung zu bringen ... Der erfahrungstheoretische Standpunkt der Lebensphilosophie spitzt sich schließlich zu auf einen transrationalen Apriorismus, der in schroffem Gegensatz steht zum rationalen Apriorismus Kants.“[144] Lerschs „Erfahrung“ ist somit irrational-apriorisch fundiert – wir wollen hier keine „mechanistische“ Logik bemühen –, er betont den Primat der „inneren Erfahrung“ als Erleben gegenüber der äußeren, denn in dieser „erscheint Welt nicht als geinnertes Sinnantlitz, sondern als Ordnungsgefüge antlitzloser Gegenstände, in dem die nur der Innerlichkeit des Erlebens erschlossenen [477] Qualitäten als ontologisch irrelevant weggestrichen und auf die objektive Realität von Quantitäten zurückgeführt werden.“[145] Die Metaphysik dieser Alternative hatte zwar schon Hegel widerlegt, hier aber wird deutlich; wie Irrationalismus die Metaphysik einschließt. Daß Lersch noch Existentialismus und „existentielle“ Religiosität fordert, daß der Mensch als animal metaphysicum „unmittelbar zu Gott“ werde, sei nur erwähnt.

[144] Philipp Lersch, Grundsätzliches zur Lebensphilosophie, in: „Blätter für deutsche Philosophie“, Bd. X, 1937, S 29 f.
[145] Ebenda, S. 28.

Der „erfahrungstheoretische“ Standpunkt der Lebensphilosophie führt in seiner Konsequenz – wie gerade dies Beispiel Lersch zeigt – bis hin zum religiösen Mystizismus: Er charakterisiert die konservative Methode der emotionalen Verinnerlichung des gesellschaftlich Geltenden, er führt zugleich – analog zu Heidegger – zur Sortierung dieses Geltenden nach seiner Stärke, d. h. aber der Macht. Er impliziert schließlich die grenzenlose Willkür des Erlebens gerade jener gesellschaftlichen Klasseninhalte, deren rationale Begründung nicht mehr möglich. Daher spielt die lebensphilosophische Methode eine solche zentrale Rolle – in Verbindung und auch abwechselnd mit religiöser Schau – in der Gesamtheit der konterrevolutionären Bestrebungen, sei es bei den Esoterikern der „Konservativen Revolution“, sei es in der vulgäreren Form des Hitlerfaschismus und seiner Vergötzung der „Stimme des Blutes“. Hier ist auch der unmittelbare Übergang gegeben zum phantastischen politischen Mythos, sei es zum „Mythos des 20. Jahrhunderts“ – im Gegensatz zum „zersetzenden“ Verstande – oder zum klerikalen völkischen Mythos im Stile Edgar Jungs, wie er in der „Herrschaft der Minderwertigen“ propagiert wird, wie schließlich in den zahlreichen Konzeptionen einer besonderen deutschen Seele mit völkischen, traditionsgebundenen, arteigenen usw. Erlebnisweisen. In diesen Zusammenhang gehört Ernst Jüngers Kult von Traum und Rausch und seine Schau der Gestalt des „Arbeiters“, in diesen Zusammenhang gehören auch die spezifisch nationalsozialistischen Mythologeme. Durchgängig dominiert in ihnen der irrationalistische Zug, daß ihre Inhalte aus Gefühl und Schau gewonnen werden – dem Vorgeben nach, es dominiert, daß die Gewißheiten rationaler und empirischer Kontrolle sich entziehen, daß sie einen antirationalistischen Affekt als Protest gegen „westlichen“ oder „jüdischen“ Intellektualismus kultivieren. Zugleich ist dieser Zug eine Seite des umfassenderen religiösen Bestrebens, der auf dem Weg der Befreiung von der Herrschaft des Verstandes und der Enthemmung dessen, was da als Gefühl, Seele usw. aufgefaßt wird, die erlösende Bindung an eine neue Wirklichkeit phantastisch-politischer Art gewinnen will – des Blutes, der Rasse und Volksseele und Volksgemeinschaft, der Existenz und des „Reiches“, eine [478] Bindung an erlösende illusionäre Gemeinschaft, an den oder die Führer als heils- und wahrheitstragende Personen.

Der Klerikalisierung in der Zeit nach dem zweiten Weltkriege laufen nicht nur die Spätentwicklung Heideggers oder Bollnows Stimmungsphilosophie parallel. Der Existentialismus findet direkte Übergänge zum Religiösen ebenso in der Philosophie von Jaspers, zugleich wirkt die Phänomenologie immer mehr in Richtung auf Theologisierung hin, sei es in der Behauptung von metaphysischen Grunderfahrungen, sei es in der Weiterführung Heideggers als Bereitung des Bodens für ein „ankommendes“ Evangelium bzw. in der unmittelbaren Verbindung von Theologie und Philosophie.

Jaspers’ Mystizismus wurde schon skizziert. In diesem Zusammenhang ist einiges zu seiner Methode nachzutragen: Jaspers’ Philosophie ist dadurch charakterisiert, daß sie der Form nach wissenschaftliches Erkennen stärker bejaht als Heidegger, es zugleich aber mindestens im gleichen Maße relativiert. Es wird zum Erscheinungswissen, durch das hindurch der existentielle Denkweg, der als formulierter im Uneigentlichen bleibt, gehen müsse. Am „Eigentlichen“ von Existenz und Transzendenz geht logisches Denken vorbei, beide sind nicht gegenständlich faßbar, an die erste wird „appelliert“, die zweite wird „beschworen“; auf seinem Wege wiederholt Jaspers Wittgensteins mystische Formel, ohne sich der damit verbundenen Forderung des Schweigens zu befleißigen. So heißt es in seiner „Metaphysik“, dem dritten Bande der „Philosophie“: „Was aufzeigbar oder zu beweisen ist, ist endliche Einsicht in ein Besonderes. Existenz und Transzendenz sind im Sinne dieses Seins nicht da. Werden sie gedacht, so nimmt der Gedanke logische Formen an, welche ihn als Einsicht ruinieren. Die Relevanz des Gedankens ist durch andere als logische Merkmale zu prüfen, nämlich durch seine Macht der Existenzerhellung im Appell an Freiheit oder der Beschwörung der Transzendenz im spielenden Zusammenbruch seiner als Gegenstand. Wenn Argumentieren als Ausdruck des Transzendierens die Verkleidung des Beweisens annimmt, so scheitert dieses als eigentlich Gemeintes. Solch uneigentliches Beweisen bewährt sich durch Mitteilbarkeit, worauf es, obgleich es unerkennbar ist, im Tranzendieren ankommt.“[146]

[146] Karl Jaspers, Philosophie, Bd. III, Metaphysik, Berlin 1932, S. 17.

Konsequenter subjektiver Idealismus und starr metaphysische Methode sind Voraussetzung, dies „wahre“ „umgreifende“ Sein zum Mysterium zu erheben. Erkenntnis scheidet hier aus, es bleibt ein existentieller Akt, dessen Ausdruck schon Verfälschung bedeutet. Dieser Akt trägt religiösen Charakter, er setzt das „Scheitern“ voraus – in ihm erst wird „Sein erfahren“. Das letzte Wort dieser Metaphysik ist der Sprung aus der Angst in die Ruhe – [479] ein paradoxer Glaubensakt, der die Geborgenheit in Gott gegen die irdische Welt zum Ziele hat, wobei Jaspers den dogmatisch bestimmten christlichen Gott zu vager Transzendenz aufweicht. Sein Agnostizismus reicht bis zur Auflösung der Formen des religiösen Dogmas und dient der Bewahrung seines emotionalen Inhalts, zugleich löst er die Glaubensgewißheit in einem immer wieder zu vollbringenden existentiellen Prozeß auf. Diese Auflösung der dogmatisch geronnenen Form und der kirchlich-religiösen Gewißheitshaltung ist ja einem die wirkliche Auflösung des Traditionschristentums und zugleich Hinführen der Philosophie in die Nähe dieses Christentums, in seinen Vorhof, es entspringt den spezifisch protestantischen Voraussetzungen von Jaspers. Philosophische Spekulation wie mythische Gestalt werden „Chiffren“ des Unsagbaren, nur existentiell Beschwörbaren. Der Agnostizismus schlägt um in das Mysterium des Lesens der „Chiffren“ als der einzigen Form, in der dem existentiellen Bewußtsein, die „Transzendenz“ aufgeht. Aber das Gelesene ist dann auch nur in Appell und Beschwörung mitteilbar. Das Denken an das Unsagbare legitimiert sich gerade durch seine Unlogik.

Wenn Jaspers für aufzeigbar und beweisbar nur die endliche Einsicht in ein Besonderes hält, so hat diese These das metaphysische Zerschneiden der Dialektik des Besonderen und Allgemeinen, des Endlichen und Unendlichen zur Voraussetzung. Das Denken über das Unendliche als Transzendenz kann dann nur in der zusammenbrechenden Metaphysik einer ontologisierenden formalen Logik, im logischen Widerspruch und Paradox geschehen. Es ist ein gegenständliches Denken, das „Ungegenständliches“ meint. Was Subjekt und Objekt – die Jaspers im Sinne des Neukantianismus auffaßt und nun existentialistisch als Gefängnis des Geistes interpretiert –, was diese beiden letztlich verbindet und in ihnen „erscheint“, sei das „Umgreifende“ als eigentlicher „Gegenstand“ der Philosophie – ohne daß es Gegenstand werden kann. Seiner kann man sich nur „vergewissern“. Daher erfordert der philosophische Glaube „die Grundoperation, sich des Umgreifenden zu vergewissern durch Überschreiten aller Gegenständlichkeit im immer unvermeidlich bleibenden gegenständlichen Denken, das heißt: in dem Gefängnis unseres in Subjekt-Objekt-Spaltung erscheinenden Seins dieses zu durchbrechen, ohne wirklich in den Raum außerhalb eintreten zu können.“[147] Und hier entwickelt sich bei Jaspers eine Pseudodialektik, welche – logisch gesehen – Zusammenbruch der formalen Logik, methodisch gesehen aber Sophistik ist. Diese „Dialektik“ heißt „... das Aufreißen von Gegensätzen zu Antinomien ohne Lösung, der Sturz in die Unlösbarkeit, in [480] das widersprechende –, heißt auch das Hinführen an die Grenzen, wo das Sein absolut zerrissen erscheint, mein eigentliches Sein der Glaube und der Glaube ein Erfassen im scheinbar Absurden wird.“[148] Dies, was Jaspers als mögliche Dialektik auffaßt, bewährt er in der Vergewisserung des „Umgreifenden“ gegenüber der Erkenntnis bloßer Erscheinung, in die sich alles Erkennen für ihn auflöst, weil alles Erkennen „Auslegung“, gebunden an Subjekt-Objekt-Spaltung, sei. Dementsprechend entwirft er eine Logik, zu zeigen, wie die Insuffizienz des Rationalen für das Ergreifen der philosophischen Grundfragen dazu führt, ein Denken zu entfalten, das gegen die Prinzipien des Rationalen verstößt, sich in Widersprüchen, Tautologien, Zirkeln bewegt, aber nicht um die Prinzipien willkürlich und beliebig zu verletzen, sondern aus einer anderen Ordnung ... In solchen antilogischen und alogischen Formen ist eine allgemeine Mitteilbarkeit nicht in gleicher Weise möglich wie in den Formen der Wissenschaft. Der philosophische Gehalt ... ist angewiesen auf das Entgegenkommende.“[149] Mit diesem „philosophischen Denken geschieht ein Durchbruch durch die Rationalität, die sich absolut setzen möchte, aber er geschieht selber mit rationalen Mitteln. Es geht über den Verstand hinaus, ohne den Verstand zu verlieren ...“[150]

[147] Karl Jaspers, Der philosophische Glaube, Frankfurt a. M. 1958, S. 22.
[148] Ebenda, S. 23.
[149] Karl Jaspers, Philosophische Autobiographie, in: Karl Jaspers, Philosophie und Welt, München 1958, S. 371 f.
[150] Ebenda, S. 372.

Nachdem Kant die rationalen Gottesbeweise widerlegt hat, bedarf es eben einer Antilogik, um sich im philosophischen Glauben zu vergewissern, daß Gott sei. Jaspers, dem alles Erkennen Auslegen ist, der alles Erkannte agnostizistisch und chiffrenlesend auflöst, reproduziert im philosophischen Denken die theologischen Inhalte. Das Besondere an Jaspers gegenüber dem sonstigen Existentialismus ist, daß er sich nicht als Intuitions- und Erlebnismystiker gibt. Er sucht „Vernunft“ und „Existenz“ zu verbinden. „Vernunft“ aber ist ihm nicht wissenschaftlicher verstand, Vernunft ist Denken des Umgreifenden. Diese – schon charakterisierte – „Vernunft“ als philosophisches Denken bringt alles Wissen in die „Schwebe“ als Erscheinungswissen und liest die Chiffren, verhindert zugleich deren Absolutsetzung. Diese Vernunft, deren Bestimmung Jaspers in dem Maße allmählich fand, in dem er offener Transzendenz und Gott zusammenfügte, genauer, in die Transzendenz immer mehr die religiösen Inhalte legte, diese Vernunft nun als die eigentliche Methode des Philosophierens ist faktisch eine Methode des Synkretismus, sie ist reduzierte „metaphysische“ Ratio der rationalen Theologie. Sie ist das Pseudodenken des Restbestandes ehemaliger christlicher Glaubensinhalte in abstrakter, diffus gewordener Form als Beziehung [481] von Existenz und Transzendenz, zugleich als Methode, aus diesem angeblichen Ursprung heraus zu den wirklichen politischen Fragen Stellung zu nehmen. Und hier zeigt sich eine sehr eigentümliche Seite dieser Vernunft: Sie begreift gerade die Illusionen der liberalen Ideologie als das Vernünftige. Dieser Liberalismus hat aber den Charakter einer solchen Entleerung im Zeitalter des Imperialismus angenommen, daß er zum Gefäß der absoluten Abenteuerlichkeit wird, analog der „Vernunftgewißheit“, daß Gott sei – die ihrerseits den Gott als Paradox, das schlechthin Nichterkennbare faßt, ganz im Gegensatz zur rationalen Theologie, welche aus der „Vernünftigkeit“, in diesem Falle der mechanischen Gesetzmäßigkeit und „Zweckmäßigkeit“ der Welt, auf die vollkommene Vernunft ihres Urhebers schloß. Der unvernünftigen Welt von Jaspers entspricht die Irrationalität der Transzendenz. Die neoliberale Phraseologie wird Gefäß, Argumentation, Demagogie der extremen imperialistischen Argumentation, wird Argumentation gerade für das Extrem unvernünftigen, konterrevolutionär abenteuerlichen Handelns, als sie – als aus dem „Ursprung“ motiviert – die Verteidigung des Kapitalismus als Verteidigung der weltanschaulichen Illusionen führt. Die Mystifikation bürgerlicher Freiheit als existentielle und transzendenzgeschenkte Freiheit erhebt die Verteidigung des Kapitalismus zum religiösen Opfergang für den Sinn des Lebens. „Wer sein Leben auf rationale Gewißheiten gründen, daher auch in bezug auf den künftigen Gang der Dinge gewiß wissen will, muß verzweifeln. Wer aber die Aufgabe des Menschen aus dem Ursprung seiner Freiheit vor der Transzendenz erfährt, wird beschwingt tun, was er kann. Wer offen wird für die Tiefe der Transzendenz, verlangt keine Sicherheit mehr. Vor dem Ungeheuren und unergründlich Schweigenden sind alle unsere Erörterungen nur Denkakte der Vergewisserung im Raum des uns Zugänglichen, um bereit zu werden für unseren Sinn, ihn zu empfangen und in Standhaftigkeit festzuhalten.“[151]

Denn: „Daß Gott ist, ist genug. Dies erst ist der letzte Horizont, von dem her alles in die rechten Verhältnisse gerückt wird.“[152]

Doch diese Vernunft fand eben immer die genaue Begründung der Politik der NATO und der westdeutschen Regierung, keine andere. Die Denkakte der Vergewisserung im Raum des uns Zugänglichen laufen auf die Lösung hinaus, die der Kriegspropagandist Schlamm verkündete: die Forderung der Bereitschaft zum totalen Opfer und die Forderung der atomaren Aufrüstung im Sinne des antikommunistischen Kampfes.

[482] Das Charakteristische an der Philosophie von Jaspers ist, daß sie – bei allem „schwebenden“ Zerreden des schon Gewußten – die extreme Irrationalität vereint mit der konterrevolutionären Aktivität, als „Vernunft“ preist und in gängige Formeln prägt.

Für unseren Zusammenhang besteht auch hier das Problem weniger in der näheren Untersuchung der politischen Meinungen von Jaspers, sondern in der Frage nach dem Zusammenhang seiner über den Verstand hinausgehenden „Vernünftigkeit“ mit der existentialistisch-theologischen Irrationalität, der

[151] Karl Jaspers, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, München 1958, S. 459.
[152] Ebenda, S. 492.

Beziehung von Existenz und Transzendenz und diesen sehr handgreiflichen politischen Inhalten. Hier zeigt sich die Analogie zu Heidegger,. der Unterschied besteht in der spezifischen Tradition und der spezifischen bürgerlichen Fraktion, mit der er verbunden. Jaspers' Philosophie ist so vernünftig wie die Herrschaft der Monopole in Westdeutschland demokratisch – im Sinne der Fassade des Gegenteils. In der Unbestimmtheit der Transzendenz setzt sich als bestimmter Inhalt die unbedingte Bindung an die Herrschaft des Imperialismus, vermittelt durch die Mystifikation seiner Herrschaftsillusionen, durch. Aus ihr resultiert das unbedingte Nein gegen die wissenschaftliche Erkenntnis der inneren Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Bewegung, gefaßt in der Karikatur eines angeblichen Totalwissens, damit das unbedingte Nein der wissenschaftlichen Aufhellung eben jener Illusionen, die ihrerseits Produkt und Mittel des spontanen Verhaltens der Menschen unter kapitalistischen Bedingungen sind. Die mystische Beziehung zwischen Existenz und Transzendenz ist Bindung des Individuums an die spontane Gewalt der Herrschaft des Kapitals, mystifiziert durch Ideologisierung und Theologisierung sowohl der Illusionen des bürgerlichen Individuums wie seiner Beziehung zum ihm ungreifbaren Ganzen. Die Sicherung der Ungreifbarkeit dieses Ganzen als des gesellschaftlichen Zusammenhanges wird durch den Agnostizismus, den subjektiven Idealismus, und die Rechtfertigung durch die Alogik dieser Vernunft bewerkstelligt. Was bei Heidegger phänomenologische Schau, leistet hier eine Vernunft, die nicht der Kontrolle, nur dem existentiellen Nachvollzug offensteht. Die Inhalte dieses Vernünftigen aber werden durch synkretistische Integrierung, Relativierung und Formalisierung der traditionellen bürgerlichen Weltanschauungen, soweit sie idealistisch und theologisch, auf das Defensivminimum reduziert. Jaspers vermeidet eben das Credo, quia absurdum, indem er das Absurde ins Intellego hineinnimmt.

In der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie stellt Jaspers eine Form der pseudorationalen Begründung religiöser Gehalte dar. Wir sahen seine Bemühungen um ein Denken in alogischen Formen. Daneben – und innerhalb der Schulphilosophie eine kompakte Richtung darstellend im Gegen-[483]satz zum zwar breit wirkenden, aber nicht richtungsstiftenden Jaspers – wirkt die scholastische Philosophie, deren Begriffsapparat die mittelalterliche Tradition fortführt, er dient – ein platonisierter Aristotelismus – zur Konstruktion einer Philosophie, welche die Offenbarung voraussetzt und das Verhältnis vom Schöpfer zum Geschöpf als grundbestimmendes Verhältnis fassen muß.

Daneben aber wirkt die Schule Husserls, wie er z. B. durch Heidegger modifiziert, von Eugen Fink, Landgrebe u. a. fortgeführt wird, ebenso wirkt schulbildend Heidegger. Wie hier die Gesamtentwicklung hindrängt auf eine Absolutsetzung der subjektivsten „Erfahrung" als inneres Geschehen, wie hier – im Verfolg der methodischen Prinzipien – eine Fetischisierung gerade der subjektiven, sozial bestimmten und traditional geformten Ohnmachtserfahrungen weltanschauungsbildend wird, sei an einem Beispiel dargelegt.

Es geht hier wiederum um das Fundament der Weltanschauungsbildung, um das philosophische Grundprinzip. Wir finden hier wieder jene „metaphysische Erfahrung", die schon aus früheren Beispielen bekannt ist. Der Heideggerschüler Weischedel bestimmt diese metaphysische Erfahrung auf folgende thesenhafte Weise: „Von der religiösen Erfahrung unterscheidet sich die metaphysische Erfahrung ... dadurch, daß sie nicht, wie jene, Begegnung mit der Gottheit schlechthin ist, sondern Begegnung mit dem Göttlichen als dem Seinsgrund ..."[153]

Hier sei nur bemerkt, daß nach dieser Erfahrungsdeutung die Götter sämtlicher Religionen objektive Realitäten darstellen müssen, denn sie wurden als je gesellschaftlich objektive Bewußtseinsinhalte durchaus erfahren, „evident und schlicht gegeben".

Im Gegensatz zur religiösen Erfahrung werden somit nach Weischedel in der metaphysischen Erfahrung „Seinsgrund und Sein metaphysisch so erfahren, daß sie im Seienden zum Vorschein kommen; für die religiöse Erfahrung dagegen ist der Weg über das Seiende zumindest nicht konstitutiv, ihre vollkommene Gestalt ist vielmehr die unmittelbare Begegnung mit der Gottheit ... Metaphysische

[153] Wilhelm Weischedel, Wesen und Aufgabe der metaphysischen Erfahrung, in: Actes du Xième Congrès International de Philosophie, Vol. IV, Amsterdam–Louvain, S. 122.

Erfahrung ist eine solche Widerfahrnis des Seienden (einschließlich der eigenen Existenz des Erfahrenden), in der dieses sich als durchscheinend zeigt, und zwar so, daß es sein Sein und seinen Seinsgrund erscheinen läßt.“[154] Und Weischedel versucht nun eine solche fundamentale „metaphysische Erfahrung“ zu demonstrieren: darum sei das [484] etwas umfangreiche Zitieren gestattet. Sein Beispiel: Die „schlichte Betrachtung eines Dings, in der es lediglich darum geht, daß dieses Ding *ist*. Das wird dem Betrachter zunächst rätselhaft vorkommen ... Was in seinem Sein rätselhaft erscheint, das könnte auch nicht sein. Umfassender als am einzelnen Ding läßt sich das im Hinblick auf die Dinge überhaupt erfahren: in Augenblicken, in denen die Welt durchscheinend wird und man sich fragt, ob sie denn überhaupt ist und ob wir selbst sind. Der Versuch, das reine Sein der Dinge zu erblicken, endet so in der Erfahrung der Möglichkeit des Nichts, die sich nicht als kühles Räsonnement des Verstandes, sondern als echte Erschütterung vollzieht ...“[155] Daraus entspringt denn auch die „Frage ... nach dem Sein, das trotz der Möglichkeit des Nichtseins ist, und nach dem Grunde des sich über dem Nichts haltenden Seins“. „... Sein also, wo es metaphysisch erfahren wird, begegnet ursprünglich als Sichhalten des Seienden über dem Abgrunde des möglichen Nichtseins.“[156] Und diese umwerfende metaphysische „Erfahrung“ bewahrheitet sich dadurch, „daß in ihr die Sache selbst präsent wird“.[157] Daß Weischedel erklärt, daß aus der Erfahrung des Seinsgrundes als oberste Disziplin eine metaphysische Theologie erwachsen kann, ergibt sich aus der Art dieser Erfahrung „von selbst“.

Was hier Inhalt der „Erfahrung“, ist Kreisen des spekulierenden Subjekts in sich. Was als „Erfahrung“ tituliert wird, sind gedankliche Abstraktionen, begleitet von religiösen Gefühlen. Das mögliche Nichtsein der Dinge in ihrer Totalität, ist bloße Gedankennegation, keine Erfahrung, die nun hypostasiert wird. Das muntere Plätschern des Spekulierens wäre nicht so ernst zu nehmen, wenn nicht aus ihm die Legitimation letztlich jeder Irrationalität abzuleiten wäre – abgesehen vom Selbstbetrug einer „Erfahrung“, die keine ist. Aber die subjektive Zufälligkeit erhält die Würde des Allgemein-Bedeutenden, in der Zufälligkeit aber werden gerade die weltanschaulichen Verhaltensnormen geboren, welche die blinde Unterwerfung unter das Widerfahrende erzeugen – z. T. selbst im Gegensatz zum antifaschistischen Auftreten Weischedels. Doch geht es hier nicht um Personen.

Paul Ferdinand Linke, von dem uns vieles grundsätzlich trennt, mit dem uns die Bindung an die Wissenschaftlichkeit des Philosophierens als Ideal aber verbindet, hat diesen Prozeß der Destruktion der Rationalität treffend charakterisiert in seinem nachgelassenen Werk „Niedergangserscheinungen in der Philosophie der Gegenwart“. Linke zeigt die destruktiven Folgen des „Verstehens“ von Dilthey und der Husserlschen Phänomenologie: „Es [485] war daher ein keineswegs glücklicher Umstand, daß die Gedankenwelten der beiden Männer in der Person Heideggers zusammentrafen und daß sich aus der überaus fragwürdigen phänomenologischen ‚Schau‘ die noch viel fragwürdigere Existenzhermeneutik dieses merkwürdigen Denkers entwickelte. Seitdem ist der Zersetzungsprozeß in vollem Gange und bereits bis zur ausdrücklichen Ablehnung des unentbehrlichen Werkzeuges jeder philosophischen Erkenntnis ‚fortgeschritten‘: der Logik. Der Verstand wird ‚verabschiedet‘ und die Idee der Logik löst sich auf im Wirbel eines ursprünglichen Fragens, ‚alles Widerlegen im Felde des wesentlichen Denkens ist töricht‘.“[158]

Nun reicht Linkes Kritik nicht aus. Es genügt nicht, die Verabschiedung des Verstandes zu konstatieren. Es genügt selbst nicht, nachzuweisen, daß in der Negation der materialistischen Dialektik die idealistische Metaphysik in Irrationalismus verwandelt wird. Der innere Zusammenhang ist darin gegeben, daß die Beziehung zwischen Bewußtsein und Realität, genauer Bewußtsein und gesellschaftlicher Realität, auf ein der defensiven spontanen Praxis der Bourgeoisie entsprechendes, sie vermittelndes und ihr unterordnendes Verhalten als ein emotional-unmittelbares Verhalten reduziert und als solches normiert wird. Das Mittel dieser Reduktion ist die Fetischisierung der „Unmittelbarkeit“ als des ideologischen Reflexes des „Andrangs“ einer entfremdeten gesellschaftlichen Realität. Sie wird

[154] Ebenda, S. 122.
[155] Ebenda, S. 124.
[156] Ebenda.
[157] Ebenda, S. 125.
[158] Paul Ferdinand Linke, Niedergangserscheinungen in der Philosophie der Gegenwart, München–Basel 1961, S. 86 f.

fetischisiert, indem die psychologische Evidenz – gleich ob in Form methodischer Zubereitung im Sinne der Phänomenologie, im Sinne lebensphilosophischen Erlebens, der Intuition oder „metaphysischer Grunderfahrungen“ (mit der Bewußtseinsinhalte phantastischer Art erlebt werden), als Begegnisweise mit der „wahren“ Wirklichkeit interpretiert und dieser gegenüber ein praktisch passiv-hinnehmendes Verhältnis entwickelt wird, gerade dort, wo ihr als fremder Übermacht, vermittelt durch den phantastischen Reflex, „begegnet“ wird. Max Scheler hat programmatisch die Gesamttendenz schon charakterisiert, als er dekretierte: „Die Haltung der Erkenntnis muß also nicht wie in der neuzeitlichen Wissenschaft die des Angriffs, sondern eine solche der Hinnahme und Hingabe sein.“[159]

Wir sahen, daß dabei hingenommen werden die entfremdeten Produktionen des Bewußtseins als Reflexe, Produkte und Vermittlungen der entfremdeten gesellschaftlichen Verhältnisse. Daß die Hinnahme in Hingabe sich verwandelt, daß sie den Akzent des Heils und der Erlösung erhält, da wo sie gerade blindeste Abhängigkeit und Knechtschaft zum Inhalt hat, [486] kennzeichnet die Reproduktion religiöser Haltung innerhalb der bürgerlichen Philosophie.

Durch die genannten Momente ergibt sich die Tendenz des Umbaus des philosophischen Kategorialapparates. Dieser Umbau ist eine Bewegung innerhalb der metaphysischen Denkweise und ist durch den – in sich sehr vielschichtigen und umwegreichen – Übergang von metaphysisch-mechanistischen Kategorien zu metaphysisch-irrationalistischen, häufig organologischen Kategorien charakterisiert.

Die offenkundige Unzulänglichkeit mechanistischer Denkmodelle angesichts der durch die immer krasser aufbrechenden Widersprüche des gesellschaftlichen Lebens und die vom wissenschaftlichen Fortschritt aufgeworfene Problematik und schließlich die Widersprüche zwischen Schulphilosophie und Lebenspraxis und daraus resultierenden inneren Widersprüche zwangen zum Abgehen von jener am mechanistischen Modell orientierten Kategorialsystematik, die noch für den frühen Neukantianismus und Positivismus typisch ist, wie für den mechanischen Materialismus. In Wirklichkeit handelt es sich um das Spürbar-werden der objektiven Dialektik, welcher die Metaphysik je länger, desto weniger gewachsen ist. Diese Problematik ist philosophisch-begrifflich allein durch den dialektischen Materialismus zu lösen. Aber gerade das Tabu gegenüber dem Materialismus, das die materialistische Dialektik einschließt, führt dazu, daß den mechanistischen Kategorien irrationale Alternativen entgegengesetzt werden, die gerade in ihrer Irrationalität die Mechanistik bewahren. Sie sind im wesentlichen. gerade solche Kategorien, die auf dem Wege der spezifisch-irrationalen Erkenntnismethoden gewonnen wurden.

Das ist eine Tendenz, die sich spontan, nicht geradlinig, sondern auf vielen Wegen durchsetzt. Die von der Realität aufgezwungene dialektische Problemstellung führte zugleich zu gewissen Neubelebungen der Hegelschen Dialektik – jedoch in einem vom subjektiven Idealismus nicht losgelösten und die Dialektik irrationalisierenden Sinne, wurde doch Hegel selbst als Irrationalist gepriesen.

Vordergründig gesehen, setzten sich zunächst die gröberen organologischen Kategorialbildungen durch, zumal sie der offiziellen Ideologie des Hitlerfaschismus durchaus entsprachen, begleitet werden sie, vorbereitet und überlebt von solchen, die ihre empirische Grundlage in der. Subjektivität des unmittelbaren Erlebens finden, von hier aus als anthropologische und weltanschauliche Bestimmungen entwickelt werden – amalgamiert mit der historischen Tradition. Von einer Einheitlichkeit kann keine Rede sein, sondern nur von einem inflationären Pluralismus, der seine Einheit in der Negation der materialistischen Dialektik findet als Trümmerfeld irrationali-[487]stisch und metaphysisch zerbrochener und aufgeweichter Residuen der Geschichte der vormarxschen Philosophie und auch der Theologie.

Die genannten Alternativbildungen zeichnen sich ab, wenn z. B. dem metaphysisch-substantialistisch aufgefaßten Monismus im Sinne des mechanischen Materialismus oder Spiritualismus die Dualität, Pluralität, Polarität oder Mehrschichtigkeit des Seins entgegengestellt werden; dem Abstrakt-Allgemeinen alternativ das Besondere, Einzelne oder das Konkrete; der Quantität die Qualität; der mechanisch aufgefaßten Kausalität die Akausalität oder Finalität; der mechanischen Summe isolierter Teile

[159] Max Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926, S. 245.

die „Ganzheit“ als spezifischer Gesamtzusammenhang; der kausalen Entwicklungsgesetzmäßigkeit die Entfaltung der „Gestalt“, der linear-quantitativen Entwicklungskonzeption eine Konzeption pflanzenhaften Wachstums, des Kreislaufes, einer irrational und unerklärbar Neues gebärenden Entwicklung usw. Sehen wir vom traditionellen scholastischen System ab, so ist für die Nachkriegsphase die weitgehende Auflösung der organologischen Alternativbestimmungen und die Tendenz zu agnostizistisch-irrationalistischer „Offenheit“, einer partiellen, in agnostizistische Dunkelheit gerahmten Rationalität und eines emotionsgesättigten Verbaldenkens charakteristisch. Besonders typisch dürfte die – sehr alte – Tendenz sein, die qualitativ unterschiedlichen und gegensätzlichen Bewegungsformen der Materie als metaphysische Schichtung, ewige Dualität, als aus einander unerklärbar, entweder als in sich autonom oder durch irrationalen Schaffensakt entstanden aufzufassen.

Die im Laufe der Entwicklung sich zuspitzende soziale Widersprüchlichkeit führt zur Pseudodialektik der Paradoxie und zu organologischen Versöhnungskonzeptionen. Ist das erste besonders in der existentialistischen Philosophie, auch in ihrer Berührung mit der dialektischen Theologie gegeben – es sei nur an Paul Tillich erinnert –, so ist für das zweite die Neoscholastik charakteristisch. Wenn der katholische Philosoph Gerhard Lakebrink erklärt: „Im Herzen des Seienden fiebert nicht die Explosion des Widerspruches, in ihm wohnt der Friede eines immer schon vollbrachten Kompromisses“[160] und der Dialektik die thomistische Analektik gegenüberstellt, so hat diese These nicht nur die Schöpfungsmythologie zur Voraussetzung, sondern impliziert zugleich ein soziologisches Modell, das als Seinsmodell zur Norm erhoben wird. In diesem Zusammenhang sei zugleich auf die Fülle dualistischer mythisierender Konzeptionen hingewiesen, die ihrerseits den dialektischen Widerspruch durch eine permanente Polarität erset-[488]zen, ihn nicht als energisches, zu seiner Auflösung strebendes Verhältnis fassen, sondern als ewige, „tragische“ unaufhebbare, konstante Antinomie. Hier entsteht eine Pseudodialektik der Polaritäten: Dionysisch – Apollinisch, Geist – Leben, Seele – Geist usw., zugleich entsprechende Begriffskonzeptionen, z. B. „Gegensatz“ im Sinne von Guardini.

Wohl liegen in einigen dieser Kategorien Ansätze echter Kritik der Mechanistik, doch schlägt dieser Ansatz durch Idealismus und Antidialektik in sein Gegenteil um: besonders eklatant z. B. bei Hans Drieschs Konzeption der Entelechien.

Doch die weltanschauliche und sozial-klassenmäßige Bedeutung dieser Kategorien liegt auf anderer Ebene. Sie können durch ihre Irrationalität vieldeutige Inhalte aufnehmen. Sie implizieren Wertungen; so erhebt die Gegenüberstellung des Organischen gegenüber dem Mechanischen das erstere. Denn Mechanischen aber läßt sich die Verdinglichung, Depravierung und Nivellierung, die der Kapitalismus gesetzmäßig erzeugt, als Sonderfall unterstellen, dies mit dem Rationalen, dem seelenlos rechnenden Verstande identifizieren und dieses wiederum übertragen auf den Wahlmechanismus der parlamentarischen Demokratie, der gegenüber dann das Modell einer „organischen Ordnung“ als höherwertige „Gemeinschaftsbindung“ mit „organischer Unter- und Überordnung“ aufgestellt wird – als typisches Modell faschistischer Herrschaft, sowohl in klerikaler wie nationalsozialistischer Sicht. Das Charakteristische solchen „organischen“ Denkens ist die Abstumpfung und Konservierung der wirklichen Gegensätze in einer hierarchischen harmonischen Ordnung. Der Klassenkampf erscheint als unnatürlich, unorganisch.

Zugleich läßt sich dem menschlich verwandteren „Organischen“ die positive Inhaltlichkeit all jener Gefühle zurechnen, die aus der Enttäuschung am Kapitalismus entstehen, aus der Fremdheit gegenüber der erbarmungslosen Mechanik seines Produktions- und Geschäftsbetriebes, während das Spezifische des materiellen Verhältnisses vom Dunst entseelter Mechanik verhüllt wird, die ihr entgegengestellte Gemeinschaft also nur die Entseelung, Denkweise usw. zu ändern braucht, nicht das Eigentum.

Gewiß ist die liberale metaphysische Entwicklungskonzeption unzulänglich. Die Konzeption der Wiederkehr des Gleichen, die Kreislaufkonzeption der Geschichte trifft jedoch keineswegs deren

[160] Bernhard Lakebrink, Der aristotelisch-thomistische Staatsgedanke, in: Philosophie und politische Bildung. Hrsg. v. H. Holzapfel, Düsseldorf 1960, S. 37.

Unzulänglichkeiten, sondern gerade ihr Rationelles: daß Entwicklung Höherentwicklung ist. Sie impliziert als weltanschauliche Formel die Zurücknahme bürgerlichen Fortschritts durch das Vorantreiben der barbarischen Konsequenzen bourgeoiser Herrschaft. Deshalb wurde diese Formel nicht zufällig für die Ideologie der „konservativen Revolution“ in Anspruch genommen. Sie hat keinerlei ra-[489]tionellen Erklärungsgehalt und prätendiert ihn auch nicht, sie will ein „Lebensgefühl“ ausdrücken und eine Herrschaft statuieren.

Wie gerade in der Irrationalität dieser Kategorien die Programmatik spontanen Handelns sich verbirgt, wind aus der Negation deutlich; hier sei nur Karl Joëls Vortrag „Die Überwindung des 19. Jahrhunderts im Denken der Gegenwart“ von 1927 zitiert: „Der Pessimismus des 19. Jahrhunderts ist in Wahrheit das lange Leidens- und Ohnmachtsbekenntnis des Subjekts gegenüber der Weltübermacht des. Objekts, er bedeutet eine Kreuzigung des Subjektiven am Objektiven, und dieser Pessimismus kommt als persönlich durchlebte Konsequenz der großen Entpersönlichung, der Objektivierung, der inneren Neutralisierung, Normalisierung, Nivellierung, Generalisierung, all dieser Aufsaugungen im Einen und Allgemeinen, kurz, der allgemeinen Bindungsrichtung ... Dem Robinsonkult des 18. Jahrhunderts antwortet der Massenkult des 19. Jahrhunderts, dem Personen- und Seelenkult des 18. der Sachkult und Allgemeinbetrieb des 19., das eine große Weltenteignung vollzog, alles Subjektive in Objektives einband und aufsog, alles Individuelle auf Universales, alle Varianten auf Konstanten, alle Freiheit auf Notwendigkeit zurückführte. Alles Freie und Neue, alles Besondere und Eigene, kurz alles Renaissancehafte ward dabei unterdrückt oder doch herabgesetzt und zumal die Besonderheit alles Höheren und Innerlichen abgetragen in die breitere Niederung des gewöhnlichen und äußerlichen Massendaseins. So ward der Geist abgelenkt auf die Triebe der Seele, die Seele zurückgeschoben als ein Phänomen oder gar Epiphänomen am Menschen, der Mensch eingefügt in die Tierreihe, die Lebewelt gleichsam eingebrockt in die Mechanik der Atome und die Natur eingespannt in die absoluten mathematischen Formen von Raum, Zeit und Masse. So ward der Geist wesentlich psychologisch gefaßt, die Seele anthropologisch, der Mensch biologisch, die Lebewelt mechanisch, und am Ende grinst das leere Gleichmaß, das allgemeine Schema, eben jene absolut bindende mathematische Weltformel.“[161]

Und dagegen. feiert Jod die Herausbildung der modernen bürgerlichen Philosophie als Renaissance der Natur, des Lebens, des Menschen, der Seele und des Logos.

Es ist außerordentlich charakteristisch, daß diese Tendenz in der Argumentation ihrer kategorialen Alternativen sind reproduziert, daß sie beginnt mit dem Übergang zum Imperialismus und in der fortschreitenden Entwicklung immer wieder neu aufgenommen wird. Dabei erscheint immer wieder das groteske Schauspiel, daß von ihr eingeleitete Entwicklungen nach deren [490] Blamage als das zu Überwindende verurteilt werden: Das zeigt, daß die Demagogie des Pseudoantikapitalismus mit faschistischer Perspektive in ihren Kategorien keine Wahl hat: Diese und ähnliche Argumente richteten sich vor dem ersten Weltkrieg schon gegen das 19. Jahrhundert, im ersten Weltkrieg gegen die Vorkriegszeit, nach der Niederlage entdeckten sie den Krieg als Produkt des Negierten, sie wandten sich dann gegen die Weimarer Republik, leiteten den Faschismus klerikal, nationalsozialistisch und völkisch ein und werden nach dem zweiten Weltkrieg wieder gegen den Hitlerfaschismus angewandt, diesmal besonders vom Standpunkt klerikaler Staats- und Gesellschaftsauffassung mit gleichzeitiger Stoßrichtung gegen den Kommunismus.

An diesem Gebrauch enthüllt sich das Wesen dieses – hier keineswegs auch nur annähernd vollständig dargestellten – Kategorienwandels. Hier soll nur auf die Problematik hingewiesen sein. Der Sachverhalt ist verwickelter und undurchsichtiger, als nach dem Dargelegten erscheinen mag. In der zweiten und dritten Phase der allgemeinen Krise des Kapitalismus hat er neue Züge entwickelt, im Gegeneinander von positivistischer Wissenschaftstheorie auf der einen Seite, existentialisierenden phänomenologischen Bestrebungen und der Neoscholastik auf der anderen Seite – sehen wir von weiteren Nachfahren vergangener Schulrichtungen ab. Er hat durch die Entwicklung der Einzelwissenschaften,

[161] Karl Joël, Die Überwindung des 19. Jahrhunderts im Denken der Gegenwart, in: „Kantstudien“, Bd. XXXII, H. 4/1927, S. 481.

besonders der Mathematik und Logik, zusätzliche Problemverschlingungen erfahren. Erst die volle Einbeziehung der materialistisch begriffenen Geschichte der Philosophie, allgemeiner: des weltanschaulichen, auch des religiösen Denkens einerseits, andererseits die detaillierte Analyse der weltanschaulichen Kategorienbildung als Niederschlag und Verarbeitung gesellschaftlicher Erfahrungen, begriffen aus ihrem objektiven Lebenszusammenhang, kann die innere Notwendigkeit in den Weltanschauungsbildungen am Ende der Klassengesellschaft präziser bestimmen. Daß im vorhergehenden im wesentlichen die sozialen Wurzeln der philosophischen Gedankenbildung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft berücksichtigt wurden, war eine notwendige Beschränkung, die aufgehoben werden muß. Es geht mit der bürgerlichen Philosophie, die ihrerseits auf die allgemeinsten Formen der Bewußtseinsbildung der auf Ausbeutung beruhenden Formationen zurückgreift, die antagonistische Phase der Menschheitsentwicklung zu Ende, die als Ganzes ihre Voraussetzung bildet: und dies geschieht unter technisch-wissenschaftlichen und industriellen Bedingungen, die jene Formationen ihrer immanenten Notwendigkeit nach wie auch in deren gedanklicher Widerspiegelung negieren. Wir stehen somit nicht am Ende, sondern am Anfang der Untersuchung. Ein Modellfall ihrer Weiterführung wäre die Analyse der Marxrezeption innerhalb der bürger-[491]lichen Philosophie und Soziologie, die für die gegenwärtige Etappe eine qualitativ höhere Bedeutung hat als in früheren Etappen des Klassenkampfes und im Prozeß der Entwicklung der geistigen Auseinandersetzung unter den Bedingungen der friedlichen Koexistenz sowie im Prozeß der Vertiefung der allgemeinen Krise zunehmendes Gewicht erhält. Diese Rezeption der Gedanken des Mannes, der den Untergang der bürgerlichen Gesellschaft als historische Gesetzmäßigkeit nachwies, durch die geistigen Repräsentanten dieser Gesellschaft ist selbst ein Moment der Krise der bürgerlichen Philosophie.

9. Alternative

1946 schrieb Thomas Mann an den Franzosen Pierre Paul Sagave: „Das Ende der bürgerlichen Kulturepoche würde ich nicht erst 1933, sondern schon 1914 ansetzen. Die Erschütterung, die wir damals empfanden, gründete ja in dem Gefühl, daß der Ausbruch des Krieges das Ende einer Welt und den Anfang von etwas völlig Neuem historisch markierte. Seitdem ist alles in aufwühlender und umwälzender Bewegung und wird es noch lange sein ... ich bin ein Sohn des bürgerlichen Individualismus und von Natur (wenn ich mich nicht durch den Verstand korrigieren lasse) sehr geneigt, die bürgerliche Kultur mit der Kultur selbst zu verwechseln und in, dem, was danach kommt, Barbarei zu sehen. Aber meine Sympathie mit dem sich wandelnden Leben lehrt mich, daß das Gegenteil der ‚Kultur', wie wir sie kannten, nicht Barbarei ist, sondern Gemeinschaft. Ich denke in erster Linie an die Kunst. Es wird charakteristisch sein für die nach-bürgerliche Welt, daß sie die Kunst aus der feierlichen Isolierung befreien wird, welche die Frucht der Emanzipation der Kultur vom Kultus, ihrer Erhebung zum Religionsersatz war. Befreit werden wird die Kunst aus dem Alleinsein mit einer Bildungselite, Publikum genannt, die es schon nicht mehr gibt, so daß also die Kunst bald völlig allein, zum Aussterben allein sein wird, es sei denn, sie fände den Weg zum ‚Volk', das heißt, um es unromantisch auszudrücken, zu den Massen. Ich glaube, ihre ganze Lebensstimmung wird sich verändern, und zwar ins Heiter-Bescheidene. Viel melancholische Ambition wird von ihr abfallen und eine neue Unschuld, ja Harmlosigkeit ihr Teil sein. Die Zukunft wird in ihr – sie selbst wird wieder in sich die Dienerin sehen an einer Gemeinschaft, die weit mehr als Bildung umfassen und Kultur nicht haben, vielleicht aber dergleichen sein wird ..."[162]

[492] Das schrieb ein „Sohn des bürgerlichen Individualismus", der zur Zeit der „Betrachtungen eines Unpolitischen" jenseits der Barrikade gestanden hatte, hinter der er schließlich, in jahrzehntelanger Wandlung die, Erfahrungen der Epoche verarbeitend, für den „sozialen Humanismus" eintrat. Das Bewußtwerden des Untergangs der bürgerlichen Welt führte ihn, den dichterischen Historiker dieses Untergangs, an die Schwelle der neuen Epoche, deren Inhalt er als Epoche der Gemeinschaft erkannte und anerkannte. Es geht nicht darum, daß Thomas Mann kein Marxist war, sondern darum, daß er als bürgerlicher Humanist das Neue dort zu erkennen vermochte, wo es wirklich war, daß er sich also befreite vom verblendenden Bann jener Illusionen, die an die Herrschaft des Kapitals ketten.

[162] Thomas Mann, Briefe 1937–1947, o. O. 1963, S. 475 f.

Der bürgerliche Humanist ist in unserer Epoche in unaufhebbaren Gegensatz zur Herrschaft des großen Kapitals getreten. Die revolutionären Ideale der bürgerlichen Emanzipation sind ebensoviele Maßstäbe geworden, die bürgerliche Herrschaft zu entlarven. Aber er kann nicht abstrakt auf der Stelle treten, will er nicht in ohnmächtiger Klage sich verlieren; er muß, will er wirksam werden, in den Klassenfronten zwischen den Völkern und dem Imperialismus Partei ergreifen. Und es ist eine geschichtliche Gesetzmäßigkeit, daß ein Teil der herrschenden Klasse übergeht auf die Positionen der revolutionären Klasse, daß Teile der Intelligenz dieser Klasse in zunehmend tieferen Widerspruch zu den materiellen und ideologischen Verhältnissen geraten, den Verhältnissen ihrer Tätigkeit, daß sie die Klassenfronten zu erkennen beginnen, daß sie bedingt durch Stärke, Entwicklungsreife, Anziehungskraft und kluge Politik der revolutionären Arbeiterpartei – den Marxismus sich aneignen und Partei gegen den Imperialismus und für das Proletariat, das sie ja ökonomisch selbst darstellen, ergreifen. Es ist eine Bewegung von der imperialistisch-bürgerlichen Ideologie fort und zur sozialistischen, marxistisch-leninistischen Ideologie hin, mit mannigfachen Zwischenstufen, ohne daß am Anfang das Ziel bewußt ist oder auch nur erreicht wird: Doch diese Bewegung ist in unserer Epoche eine Gesetzmäßigkeit der intellektuellen Entwicklung, folglich eine – durch noch so viele Restaurationen, Korruptionen, durch Kommunistenjagd und Konformitätszwang – nicht aufzuhebende, nur verzögerbare gesetzmäßige Tendenz auch der Bewegung der Intelligenz, selbst wenn sie wie in Westdeutschland, trotz der bedeutenden Tradition dieser Bewegung in Deutschland, zeitweise in den Hintergrund treten kann. Freilich, die Wege, die Formen sind unterschiedlich, die Bedingungen gegenwärtig andere als vor fünfzig oder dreißig Jahren, und der Gesamtprozeß ist kaum untersucht. Der Personenkult und die mit ihm verbundenen Erscheinungen haben hier hemmend gewirkt.

[493] Doch hier wird politisch relevant, was erkenntnismäßig als Übergang von der blinden Bindung zur Einsicht in den geschichtlichen Zusammenhang zu fassen ist, wenn die erfahrene praktische Entfremdung zum Begriffenwerden drängt, wenn die erfahrene Ohnmacht nach der Macht der Vernunft drängt, wenn erlebte Kriege und drohende Kriegsgefahr die Frage nach dem Geheimnis, wie und von wem Kriege gemacht werden, die Frage nach den Interessen, die ihrer bedürfen, als Existenzfragen zu stellen zwingen. Walter Benjamin, der als Intellektueller auf dem Wege zur revolutionären Arbeiterbewegung war, formulierte seine Erkenntnis in der „Einbahnstraße“, auf der es kein Zurück mehr gibt, kein Zurück in die faschistisch fiebernde bürgerliche Ordnung: „In den Vernichtungsnächten des letzten Krieges (des ersten Weltkrieges – *W. H.*) erschütterte den Gliederbau der Menschheit ein Gefühl, das dem Glück des Epileptikers gleichsah. Und die Revolten, die ihm folgten, waren der erste Versuch, den neuen Leib in ihre Gewalt zu bringen. Die Macht des Proletariats ist der Gradmesser seiner Gesundung. Ergreift ihn dessen Disziplin nicht bis ins Mark, so wird kein pazifistisches Raisonnement ihn retten.“[163] Gegenüber diesem wesentlichen Gehalt der Erkenntnis Benjamins sind die chiliastischen Momente, die er bewahrte; sekundär. Seine Entwicklung ward vom Hitlerfaschismus abgebrochen.

Deshalb sei hier daran erinnert: Die dargelegte Grundtendenz in der Entwicklung der bürgerlichen Philosophie ist kein absolutes Gesetz, sie ist eine gesetzmäßige Tendenz, resultierend aus den weltanschaulich-philosophischen Konsequenzen der Unterordnung unter die Verhältnisse des Kapitalismus in der Gegenwart und zugleich den Konsequenzen, die sich in weltanschaulicher Hinsicht aus der Gegenposition gegen die kommunistische Weltbewegung und die sie leitende Erkenntnis sowie gegen den antiimperialistischen Befreiungs- und Friedenskampf der Völker ergeben. Beide genannten Momente sind identisch und nichtidentisch: identisch als Ausdruck des objektiv gegebenen bourgeoisen Klasseninteresses, als gedankliche Reproduktion eines im Sinne der Festigung und Betätigung des modernen Kapitalismus fungierenden Verhaltens. Sie sind nicht identisch insofern, als das zweite Moment als subjektive Gesinnung aus dem ersten durchaus nicht mit Zwangsläufigkeit folgt. Es besteht nur im Marxismus-Leninismus ein organischer Zusammenhang von Theorie, Organisation und gesellschaftlicher Bewegung als ein innerlich nicht aufzulösendes Verhältnis der Einheit von Weltanschauung, Gesellschaftstheorie, Methode und politisch-sozialer Praxis – und jeder Widerspruch zwischen diesen Seiten, jede Verselb-[494]ständigung eines der Momente verfälscht das

[163] Walter Benjamin, Schriften, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1955, S. 581.

Ganze. Der Widerspruch von Theorie und Praxis ist aber bei einem spontanen Verhalten unvermeidlich, ja charakterisiert dann gerade die spezifische Vermittlung zwischen gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein.

Doch dieser Widerspruch ermöglicht, die Sachlogik zu zerbrechen, die in den weltanschaulichen Grundpositionen die Norm des praktisch-politischen Verhaltens im und zum gesellschaftlichen Lebensprozeß setzt. Darum sind Aussagen, die über den sozial-praktischen Gehalt weltanschaulich-theoretischer Grundpositionen gemacht wurden, keine Aussagen über die politische und moralische Gesinnung ihrer Träger. In bezug auf diese tragen sie nur einen Möglichkeitscharakter Das spiegelt zugleich einen Aspekt der Möglichkeit, den Bann der geistig-praktischen Verhaltensnorm zu brechen, die aus der politischen, ökonomischen und ideologischen Herrschaft des Kapitalismus erwächst.

Doch aus der bloßen Immanenz solcher Widersprüchlichkeit erwächst noch keine geistige Bewegung. Diese resultiert aus der Reflexion, aus der Widerspiegelung der objektiven Antagonismen und Zusammenhänge des gesellschaftlichen Lebens, dessen innerer Zusammenhang wiederum über je spezifische Aspekte, Beziehungen und ihn erschließende Erfahrung und Erkenntnis vermittelt wird. Dabei ist zu bedenken, daß immer der wirkliche Erfahrungsreichtum und -horizont weiter ist als das theoretische Gehäuse, in dem er verarbeitet wird, daß er reicher, gehaltvoller ist, als der Interpretations- und Auslesemechanismus der bürgerlichen Ideologie verträgt. Doch entscheidend ist – und die Basis aller ideologischen Bewegung und damit der individuellen Entwicklung –, daß der Widerspruch, welcher der ökonomischen Basis des deutschen Imperialismus immanent ist, auch innerhalb der bürgerlichen Philosophie die Grundlage ist für die Möglichkeit, den Zauberkreis der unbedingten Bindung an die Herrschaft des Imperialismus zu sprengen, die antimonopolistischen und sozialistischen Volksbestrebungen dementsprechend philosophisch zu reflektieren, ohne schon auf den Standpunkt des dialektischen Materialismus bzw. der revolutionären Theorie der sozialistischen Bewegung zu gelangen. So schwer dies unter dem ungeheuren Druck der administrativen politischen und ideologischen Herrschaft ist, so schwer dies besonders in einem Deutschland ist, dem die Tradition einer siegreichen bürgerlichen Revolution fehlt und das die bürgerliche Demokratie nur als Form imperialistischer Herrschaft kennengelernt hat, so besteht dennoch diese Möglichkeit, die auch eine immer wieder anhebende bürgerlich-demokratische Tendenz innerhalb der Philosophie zeitigte. Sie ist am schwächsten innerhalb der staatlich-beamteten Philosophie, welche unmittelbar mit der Herrschaftsapparatur verbunden, eine spezielle [495] Dienststelle zur weltanschaulichen Durchsetzung der imperialistischen Ideologie und eine Art geistige Polizei zur Bekämpfung antiimperialistischer und sozialistischer, innerhalb der weltanschaulichen Ebene besonders materialistischer Gedanken war und ist. Aber das philosophische Gedankengut ist nicht an Stellungen innerhalb der Herrschaftsapparatur gebunden. Der Bann blinder Spontaneität, die Bindung an die Norm eines anpassenden, unkritisch-konservativen Verhaltens gegenüber den materiellen Verhältnissen des modernen Kapitalismus ist kein Schicksal – sosehr es die Gewalt der Klasse ist, die als natürlich-wirklicher Charakter vermummt hier Zwang ausübt. Die Kraftquellen, diesen Zwang zu sprengen in praktischer wie in intellektueller Hinsicht, liegen in eben dieser Wirklichkeit der Verhältnisse. Es sind ihre immanenten Widersprüche. In unserer Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus wird die Erkenntnis des inneren Zusammenhangs der bürgerlichen Gesellschaft aus deren eigenen Antagonismen gewonnen wie aus der Reflexion ihrer realen Lösung in der sozialistischen Realität. In philosophisch-weltanschaulicher Beziehung ist jeder wahren Erkenntnis, so sie objektive Zusammenhänge faßt, die objektive Dialektik erkennbar immanent. Und zur Erkenntnis drängen die Widersprüche – angefangen vom umfassendsten Existenzproblem der Zeit, der Frage nach der Sicherung des Friedens und den Bedingungen dieser Sicherung, somit den Ursachen der Kriegsgefahr, über die sozialen Konflikte zu den Widersprüchen, die zwischen den Möglichkeiten moderner Technik und den Schranken der Eigentümergesellschaft sichtbar werden, bis hin zur Problematik des Individuums unter den Lebensbedingungen des modernen Kapitalismus; von den in früherem Zusammenhang dargelegten Krisenerfahrungen bis hin zur nationalen Problematik: überall kann Denken als „Naturprozeß“ sich bewähren. Und es ist Aufgabe der marxistischen Philosophie und Soziologie, hier in konkreto Sein zu Bewußtsein zu erheben, die objektiven Widersprüche, die Möglichkeit und Notwendigkeit ihrer Lösung

nachzuweisen, damit die Erkenntnisschritte, die notwendig sind, um vom partiellen zum Gesamtzusammenhang zu kommen, in ihrer Logik zu fassen.

Nicht die resignative Kraftlosigkeit, in der die mit marxistischen Anleihen versetzte Theorie Max Horkheimers verrinnt, sondern das Gegenteil tut not: „Die alte Theorie glaubte, der Zukunft gewiß zu sein. Daß heute Soziologie sich ausbreitet, ist Zeichen ihrer Nützlichkeit zugleich und ihrer Resignation. Anders als die Philosophie, die bürgerliche Welt und ihre Wissenschaft verkündigte, blickt Soziologie, wenn sie sich frei macht, nach rückwärts: zu den geschichtlichen Phasen, in denen die europäische Gesellschaft die Kraft noch in sich fühlte, dem eigenen Prinzip, dem richtigen [496] Zustand unter den Menschen zur Wirklichkeit zu verhelfen. Im Gedanken an jenes Potential sucht sie die Stellung zu halten, zu der die Menschheit nach Katastrophen vielleicht erfahrener zurückkehren wird.“[164] Horkheimer weiß sehr gut, daß die Katastrophen, die heute drohen, kaum Gelegenheit lassen, sein Museum verlorener Illusionen zu besichtigen: Der immanente Fatalismus betet insgeheim die Gewalt an, die er kritisiert. Die Illusionen der bürgerlichen Gesellschaft über den richtigen Zustand unter den Menschen hat eben diese bürgerliche Gesellschaft praktisch widerlegt. Und die sozialistische Theorie erkannte längst, daß und warum diese der Illusionen bedurfte. Das „eigene Prinzip“ aber war das des Privateigentums. Unsere Epoche zeigt die neue Gesellschaft – im Werden noch, zeigt das neue Prinzip, das Thomas Mann tiefer als der Soziologe und Philosoph Horkheimer erkannte. Nicht als ohnmächtige Elite des Sündenbewußtseins kommt eine philosophisch reflektierende Intelligenz über die Runden, die bevorstehen. Nein: Der Zusammenhang der Epoche ist ebensowenig ein Mysterium, wie die Kräfte, die ihn durchsetzen, nur in der Phantasie der Marxisten existieren, Was jeder Vergleich des Weltzustandes vor einer und vor zwei Generationen mit der Gegenwart beweist: obwohl es jeweils ähnliche Resignationstheorien gegeben hat.

Jede Erkenntnisbeziehung bietet die Möglichkeit, zu wahren philosophischen Erkenntnissen zu kommen, jede bietet Ansatzpunkte dazu: denn konkrete Erkenntnis hat ihre sachlogische Gesetzmäßigkeit und führt zum Allgemeinen. Doch die Konsequenz hängt eben weitgehend davon ab, ob und inwieweit der Druck der ideologischen Zwangsherrschaft des Monopolkapitals dabei abgeworfen, der Bann der in konformistischem (Zwang wirksamen Spontaneität gebrochen wird. Und die Bedingung dafür ist eben kein rein theoretischer Akt, der niemals die Erfahrungsgrundlage leisten kann, sondern die reale Verbindung mit der antiimperialistischen und sozialistischen Bewegung. Die innere Logik der geistigen Bewegung führt gesetzmäßig in letzter Konsequenz zum Marxismus-Leninismus hin, setzt dabei aber die Überwindung des Antikommunismus voraus, während dieser gleichzeitig die spezifische Funktion hat, solche Ansätze wieder einzufangen und zu integrieren. Besonders der Rechtssozialismus erwies sich als ein bewährtes Mittel, Oppositionen bürgerlicher Intellektueller ins Gegenteil zu verkehren, indem die antiimperialistische Position untertäniger Legalität untergeordnet und zugleich zur Verwirrung der Arbeiterklasse ausgenutzt wurde.

[497] Es handelt sich hierbei jedoch nicht um Koexistenz verschiedener Ideologien in einem Kopf, sondern eben um die prinzipielle Möglichkeit des Übergangs. Daß dieser keineswegs harmonisch, sondern tief widerspruchsvoll ist, daß die Verhärtung bestimmter Phasen das Gegenteil erzeugen oder in unfruchtbarem Separatismus versickern kann, daß schließlich die Symbiose kommunistischer und bourgeoiser Ideen unter bestimmten Bedingungen, wenn sie als Marxismus auftritt, die Funktion des bürgerlichen Revisionismus erfüllen kann, sei hier nur erwähnt. Eine der Grundlagen dafür ist der bürgerliche intellektuelle Individualismus mit der Neigung der Verabsolutierung je besonderer Originalitätsstandpunkte. Jedenfalls handelt es sich hier um sehr komplexe und noch unzureichend untersuchte geschichtliche Prozesse.

Es geht hier nicht um Wunschvorstellungen: Wir haben in Deutschland eine humanistische und demokratische Tradition, die zugleich ihre philosophische Relevanz besitzt und so verschiedene Kräfte wie Thomas und Heinrich Mann, Albert Schweitzer und Carl von Ossietzki umfaßt; wir haben eine Tradition des naturwissenschaftlichen Materialismus, die in jüngster Vergangenheit neu aktiviert wurde; wir haben eine Tradition der deutschen Intelligenz, die zur Arbeiterklasse gestoßen ist: von

[164] Max Horkheimer, Philosophie und Soziologie, in: „Kölner Zeitschrift für Soziologie“, 11. Jahrg. (1959), S. 164.

Marx und Engels über Rosa Luxemburg und Franz Mehring bis hin zu Bertolt Brecht und Johannes R. Becher, und wir haben heute eine sozialistische Intelligenz in der DDR, die diesen Übergang vollzogen hat. Je mehr in Deutschland die friedliche Koexistenz Raum greift – und sie muß es um unserer Existenz willen –, desto schärfer wird die geistige Auseinandersetzung, desto entscheidender wird der ideologische Klassenkampf werden – und desto eher zeichnen sich die Möglichkeiten ab, daß auch im weltanschaulich-philosophischen Bereich die friedliebenden, demokratischen, antiimperialistischen Tendenzen Stimme gewinnen. Es gehört zum Wesen unserer Epoche, daß die Wahrheit über die Gesellschaft, daß jede wahre weltanschauliche Erkenntnis im Widerspruch steht zu einer Ideologie, welche das – trotz aller aktuellen Macht – geschichtlich sterbende kapitalistische System verteidigt.

Dieses Moment des Übergangs, der Abwendung von der bürgerlichen Ideologie und Philosophie, der Hinwendung zum Marxismus – nicht im Sinne seiner Adaptierung, sondern im Sinne eines tieferen Begreifens und damit der Richtung auf Veränderung des gesellschaftlichen Seins – ist selbst eine Seite der Krise der bürgerlichen Ideologie. Es ist ein Aspekt zugleich der Krise der bürgerlichen Philosophie. Innerhalb ihrer eigenen Voraussetzung kann sie sich nur reproduzieren.

[498] In bürgerlicher Sicht heißt das: „Die Auflösung des kosmischen Weltvertrauens durch die kopernikanische Wendung der positiven Wissenschaft, angefangen mit dem Sturz des geozentrischen Weltbildes, fortgesetzt über Darwin, Marx und Freud, hat dazu beigetragen, daß der Verzicht der Philosophie auf eine eigene Aussage über die Welt paradoxerweise in zwei diametral entgegengesetzten Positionen endet: in ihrer Umbildung zu einem Instrument der Vergesellschaftung und in ihrer Vereinsamung am Orte des eigensten Selbst.“[165] Ergänzen wir diese These Helmut Plessners durch den Hinweis auf die katholische Scholastik und analoge Erscheinungen, die eine religiöse Aussage über die Welt treffen, und korrigieren wir sie, insofern in all diesen Richtungen die instrumentale Funktion der geistigen Integration in die bestehenden Verhältnisse realisiert wird. Die geistigen Möglichkeiten – bei aller formellen Vielfalt – innerhalb dieses Integrationsrahmens sind beschränkt. Die Gründe dafür wurden im vorhergehenden dargelegt: Das Kreisen in der Unwahrheit, die Verdeckung und Verhüllung der gesellschaftlichen Realität sind diesen Grundtendenzen immanent.

Für das philosophische Denken bleibt nur die Möglichkeit, entweder die Krise zu reproduzieren oder zu ihren materiellen und ideellen Voraussetzungen ein kritisches, ein revolutionäres Verhältnis zu gewinnen. Und das heißt: zur eigenen Gesellschaft ein kritisches und revolutionäres Verhältnis gewinnen, einen Erkenntnisprozeß in Gang bringen, der zur Erkenntnis der Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus, des Inhalts unserer Epoche, führt. Dann findet die Philosophie wieder – in einem neuen dialektischen Verhältnis zur Einzelwissenschaft – die Möglichkeiten, wahre, wissenschaftlich kontrollierbare wie praktisch beweisbare Aussagen über die Welt zu machen.

[165] Helmut Plessner, Zum Situationsverständnis gegenwärtiger Philosophie, in: Philosophie, Fischer-Lexikon, Frankfurt a. M. 1958, S. 17.