

Marxistisch-leninistische Polemik in philosophiehistorischer Bewährungsprobe.

Akademie-Verlag Berlin 1971

Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie. Hrsg. v. Manfred Buhr, Nr. 9

Vorwort

Philosophie *und* Ideologie bedeutet, daß beides zusammengehört. Das war der Fall, so weit unsere historische Kenntnis zurückreicht, das gilt für heute, und es wird sich voraussagbar auch in Zukunft nicht ändern. Das gesellschaftliche Wesen der Philosophie enthüllt sich ideologisch. Daher gibt es keine philosophische Auseinandersetzung ohne ideologischen Bezug. Auf diesem Felde erweist sich die offene Parteilichkeit des Marxismus-Leninismus sowohl in Gestalt seiner Philosophie, des dialektischen und historischen Materialismus, als auch in Gestalt seiner sozialistisch-wissenschaftlichen Ideologie.

Das Zeitalter, in dem wir leben, nahm seinen Anfang im Oktober 1917. Das geschah philosophisch und ideologisch durchaus nicht unvorbereitet. Davon zeugt schon die bloße Erwähnung der Namen von Marx, Engels und Lenin. Im Hauptdokument der Internationalen Beratung der kommunistischen und Arbeiterparteien in Moskau 1969 wird erneut festgehalten: „Unsere Epoche ist die Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus.“ Dieser Satz erstreckt sich infolge der Ideologiebezogenheit der Philosophie geradewegs in deren Bereich. Es ist philosophisch spürbar, wie sich hier die Geister scheiden.

Wir haben kein Interesse daran, die philosophische und ideologische Grundlegung unseres Epochenbewußtseins im geringsten aufzukündigen. Wir müssen sie ferner gegen die

verschiedensten Angriffe fest behaupten. Wir haben sie in angemessener Weise für uns selbst zu bewahren und weiterzuvermitteln. Das wurde versucht auf dem XIV. Internationalen Kongreß für Philosophie in Wien, auf dem Philosophischen Kongreß anlässlich des 150. Geburtstages von Karl Marx [10] in der Hauptstadt der Deutschen Demokratischen Republik, Berlin, vor Studenten in Göttingen. Diesem Ziel sind auch die anderen, nicht vorgetragenen Stücke untergeordnet.

Polemisiert wird durchgängig, weil es sich von der Sache her erforderlich macht. Einige auffällige Tendenzen werden mehrfach berührt, darunter Entstehungen des Marxschen Entfremdungsbegriffs, weil besonders diese Problematik zur ideologischen Irreführung ausgenutzt worden ist, und die Phänomenologie Husserlscher Prägung, weil ihre Nachwirkung verstärkt auflebt.

Philosophie und Ideologie sind untrennbar. Daraus ergibt sich eine ständig zu bearbeitende Aufgabenstellung.

Georg Mende

Jena, im Mai 1971

[11]

Philosophie und Ideologie*

Das mir gestellte Thema ist kein bequemes. Seine bloße Formulierung ist schon der erste Schritt in die Auseinandersetzung. Daher möchte ich mir gestatten, eine persönliche Erinnerung voranzustellen. Als ich 1929 zu studieren begann, unter anderem auch Philosophie, galt als Standard-Lehrbuch „Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie“, in fünf stattlichen Bänden vorliegend und bis auf den II. Band, der 1914/15 ediert war, im Verlaufe der 20er Jahre auf den neuesten Stand gebracht. Als letzter Band dieses sogenannten „Ueberweg/Heinze“ war 1928 der V. herausgekommen, der „Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart“, herausgegeben von Traugott Konstantin Oesterreich, behandelte. Dort erfuhr der junge Student vom „Ausscheiden Rußlands aus der Reihe der Kulturländer“, weswegen eine „durchgreifende Erneuerung des russischen Abschnitts ... erst nach dem Sturz des Bolschewismus möglich“ wäre (S. VII*). Er las: „Es ist keine andere Lehre mehr erlaubt als der gröbste Materialismus. Seitdem gibt es russische Philosophie nur noch in der russischen Emigration außerhalb Rußlands. Aber es liegt auf der Hand, daß eine Philosophie der Emigration auf die Dauer nicht möglich ist, da sie der Resonanz im eigenen Volkskörper entbehrt, und so ist auch das Schicksal der russischen Philosophie abhängig von dem Gelingen der Beseitigung der bolschewistischen Regierung.“ (S. XXXVI) Er wurde in diesem angesehenen Lehrbuch der Philosophie belehrt: „Der Bolschewismus, der Rußland als Kulturstaat erledigte und seine Volkswirtschaft bis in die Wurzeln hinein vernichtete, hat damit gleichzeitig auch die Vorbedingungen höheren Geisteslebens zerstört.“ Ferner: „Zugelassen ist [12] allein der Marxismus und ein radikaler, auf sittlichem Gebiet den irregulären Geschlechtsverkehr völlig freigebender und für die weiblichen Parteiangehörigen die Bereitschaft dazu geradezu zur Ehrenpflicht machender Materialismus gröbster Form.“ (S. 344)

Alle fünf Bände dieses Lehrbuches sind in einem unveränderten fotomechanischen Nachdruck, Basel 1953, wiederaufgelegt worden. Es ist nicht meine Schuld, daß sich Reminiszenz und Gegenwart so unvermittelt nebeneinanderstellen, und wenn ich in diesem Zusammenhang von Ideologie spreche, so habe nicht ich sie ins Spiel gebracht. Jedenfalls, um zur Reminiszenz zurückzukehren, sehe ich mich wie schon seinerzeit außerstande, in einem philosophischen Gespräch mit gleicher Münze heimzuzahlen.

Das Ideologieproblem also steht zur Diskussion. Es wird danach gefragt, ob und inwiefern Ideologie Philosophie mitumgreift.

Der Begriff „Philosophie“ scheint ein älteres, der Begriff „Ideologie“ ein jüngeres Phänomen zu bezeichnen. Das Einführungsdatum von Begriffen in die philosophische Terminologie darf jedoch nicht irritieren. Von Anbeginn machte das Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse menschliches Wesen aus. Dieser Gesamtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse gehören alle zwischenmenschlichen Verkehrsformen an. So kann bereits eine einfache Verbreitung von Gedanken zu einem ideologischen Vorgang werden. Der Mythos ist älter als die Philosophie. Sein Tradieren ist ideologisch ebenso bedeutsam wie das Entmythologisieren. Das Entstehen einer philosophischen Schule besitzt ideologische Relevanz. Wenn Platon im siebenten Briefe (dessen Echtheit oder Unechtheit hier nichts zur Sache tut) die Unaussprechbarkeit seiner Philosophie behauptete, dann könnte dies als Versuch gedeutet werden, ihrem Ideologischwerden zu entgehen, obschon er im „Staat“ mit der Erziehungslüge eine ideologische Manipulation empfahl.

Ideologie wird im folgenden Text als ein philosophischer, wissenschaftlicher, aber auch politischer Begriff verwendet. Er beruht auf der Entsprechung, die bestimmte gesellschaftliche

* Abhandlung für den XIV. Internationalen Kongreß für Philosophie in Wien 1968; zuerst veröffentlicht in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien: 2.-9. September 1968, Bd. 1, Wien 1968, S. 381-406

Bewußtseinsformen zur Gesamtheit der Produktionsverhältnisse aufweisen. Als diese gesellschaftlichen Bewußt-[13]seinsformen nannte Marx die juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen und philosophischen. Die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse hieß bei ihm auch ökonomische Struktur oder reale Basis des gesellschaftlichen Lebens. Es sei gleich jetzt betont, daß diese Problemkonstellation, die von Marx in seiner Grundskizze der materialistischen Geschichtsauffassung¹ entwickelt wurde, insofern konstituierende Bedeutung hat, als sie nicht zuläßt, Ideologie mit „falschem“ Bewußtsein zu identifizieren. Denn aus keiner irgendwie gearteten Gesellschaftsformation lassen sich Produktionsverhältnisse oder gesellschaftliche Bewußtseinsformen eliminieren. Lenin sprach daher von der geschichtlichen Bedingtheit jeder Ideologie und unterschied lediglich zwischen unwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Ideologie. Als Beispiel für diesen Sachverhalt könnte man, in beiden Fällen bezogen auf das Menschenbild, an Aristoteles denken und seine Definition des Sklaven als eines „sprechenden Werkzeugs“, andererseits an Bertolt Brecht und das von ihm gestaltete Theater für ein Publikum von „Erbauern der Gesellschaft“.

Die Wissenssoziologie hat diese Tatbestände negiert. Sie hat auch mit ihrer Napoleonlegende die philosophiehistorische Explikation nicht gefördert. Karl Mannheim betrachtete Napoleon als den Urheber des „modernen“ Ideologiebegriffs. Seine Verachtung der „Ideologen“ habe dem Ideologischen für immer einen pejorativen Beigeschmack verliehen. Die historischen Begleitumstände zeigen indes, daß Napoleon vom Nutzen der Ideologie durchaus überzeugt

¹ Diese lautet: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebens-prozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen, oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten. Sowenig man das, was ein [98] Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurteilen, sondern muß vielmehr dies Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären. Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind. In großen Umrissen können asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation bezeichnet werden. Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinn von individuellem Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervorwachsenden Antagonismus, aber die im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab.“ (XIII, S. 8 f.) Marx und Engels-Zitate werden im folgenden Text durch Angabe der Bandzahl in römischen und Angabe der Seitenzahl in arabischen Ziffern nachgewiesen. Dabei wird benutzt: Karl Marx! Friedrich Engels, Werke, Berlin 1956 ff. Vgl. auch Anmerkung 19. Lenin-Zitate werden ebenfalls durch Angabe der Bandzahl in römischen und der Seitenzahl in arabischen Ziffern belegt nach: W. I. Lenin, Werke, Berlin 1961 ff. Auch sonst wird mehrfach, wenn über Autor und Titel aus dem Zusammenhang keine Unklarheit aufkommen kann, für Zitate die Seitenzahl im Text beigefügt.

war und sich ihrer sehr wohl zu bedienen wußte. Nur traf er seine dementsprechende Auswahl.

Für die Vorgeschichte des Ideologieproblems ist im Umkreis der französischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts offenbar der Begriff „opinion“ von größter Wichtigkeit. Daß es sich hierbei um einen der Grundbegriffe der Aufklärung handelt, hebt nachdrücklich auch Werner Krauss hervor in seiner Neuauflage des „Essai Historique et Philosophique sur le Goût“ von Cartaud de la Villate aus dem Jahre 1736. „La gloire et l’honneur doivent naître de l’opinion ...“ [Ruhm und Ehre verdanken ihre Geburt der öffentlichen Meinung ...], erfahren wir dort. Zuweilen, so erläutert [14] Krauss, ließe sich dieser Begriff nicht nur mit „öffentlicher Meinung“ oder „herrschender Meinung einer bestimmten gesellschaftlichen Phase“, sondern geradezu mit „Ideologie“ übersetzen.² In Kontextur hierzu steht eine Mitteilung in den „Babeuf-Studien“ von V. M. Dalin. Sie bezieht sich auf eine Unterredung, die am 9. April 1800 zwischen Jullien, einem ehemaligen Anhänger Babeufs, und Napoleon stattfand. Dahin referiert und zitiert teilweise den Inhalt dieser Unterredung auf Grund einer von Jullien stammenden Nachschrift, die sich im Moskauer Babeuf-Archiv befindet. Zur Erhaltung der Republik, meinte damals Napoleon, müßte man die verschiedenartigsten Tendenzen, die volksmäßigen und aristokratischen, sogar die monarchistischen ins Gleichgewicht bringen, und er charakterisierte dabei die öffentliche Meinung als ein mitunter ziemlich kapriziöses Pferd, das er zu zügeln sich bemühe.³

Von einer Ideologieabstinenz Napoleons kann also wohl keine Rede sein. Freilich war er ein Gegner der liberalen Bourgeoisie und verabscheute deren Ideologen, übrigens genauso wie deren Geschäftemacher. Weil Destutt de Tracy der Philosophie Kants abgeneigt war, fertigte Charles de Villers ein wenige Seiten umfassendes Manuskript an, um Napoleon über Kant zu unterrichten. Am Newton der Moral, wie Villers Kant nannte, fand Napoleon ebenfalls keinen Gefallen. Bekannt ist, daß er auch Pius VII. nicht gerade ehrerbietig behandelte. Dennoch zog er ihn zur Krönung hinzu und vereinbarte mit ihm das Konkordat. Daraufhin wurde Napoleons Name im obligatorischen Katechismus kirchlich sanktioniert. Es ist weiterhin überliefert, daß er äußerte: Die Priester seien immer noch besser als solche Scharlatane wie Cagliostro und Kant. Er entschied sich also schließlich für eine konservative Lösung des Ideologieproblems und war bestrebt, möglichst jede Erinnerung an die Revolutionszeit auszumerzen. Das war seine Auffassung von der ideologischen Zügelung der öffentlichen Meinung.

Überdies – um diese durch die Wissenssoziologie ausgelöste Polemik abzuschließen – kann Napoleon doch nicht mehr als eine pragmatische Einstellung der Ideologie gegenüber zuerkannt werden, wohingegen ihm die Wissenssoziologie eine theoretische Qualifikation zuteil werden läßt, [15] wenn sie unterstellt, er habe den Begriff der Ideologie im modernen Sinne kreiert, wie Mannheim zu begründen versuchte.

Ohne die Problemgeschichte noch weiter zurück verfolgen zu wollen, sei an dieser Stelle lediglich notiert, daß für sie die Idolenlehre Bacons wesentlich ertragreicher sein dürfte als irgendeine schnoddrige Bemerkung Napoleons. Kurt Lenk ist neuerdings darauf eingegangen, und Manfred Buhr hat einsichtig klargestellt, inwiefern die Idolenlehre als bloße Vorform einer Ideologiekritik anzusehen ist.⁴

² Cartaud de la Villate, Ein Beitrag zur Entstehung des geschichtlichen Weltbildes in der französischen Frühaufklärung. Eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Werner Krauss, Berlin 1960, erster Teil, S. 206; zweiter Teil, S. 161.

³ V. M. Dalin, Babeuf-Studien. Eingeleitet und herausgegeben von Walter Markov, Berlin 1961, S. 216 f. Vgl. zu Napoleon auch: Eugen Tarlé, Napoleon, Berlin 1959.

⁴ Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Herausgegeben und eingeleitet von Kurt Lenk. Neuwied und (West-)Berlin 1964. Francis Bacon, Das neue Organon, herausgegeben von Manfred Buhr, Berlin 1962, Vorbemerkung des Herausgebers, insbesondere S. XIX f.

Nun befindet sich bei Bacon ein bedenkenswertes Stichwort, eine Hindeutung – nicht mehr – auf eine mögliche Problematik, nämlich: philosophia activa [tätige Philosophie]. Es ist dies der Titel, den das sechste Buch vom „Novum Organon“ tragen sollte: „The New Philosophy; or Active Science“ [Die neue Philosophie; oder tätige Wissenschaft]. Damit überschrieb Bacon nicht einen unvollendet gebliebenen Teil des Gesamtwerkes, wie es meist heißt, sondern er brachte nur einen programmatischen Titel zu Papier für Passagen, die er von vornherein nicht beabsichtigte auszuführen. Das überstiege seine Kräfte, erläuterte er anschließend. Vielmehr würde dieses sechste Buch durch das Walten des menschlichen Geschlechts zu Ende gebracht werden. Nicht auf das Glück der theoretischen Betrachtung käme es hierbei an, sondern auf die wirkliche Aufgabe und das Glück der Menschheit sowie die Macht zu allen Werken.

Dieses Anliegen: „The real business and fortunes of the human race and all power of Operation“ [Die wirkliche Aufgabe und das Glück der Menschheit sowie die Macht zu allen Werken] versetzt uns mitten in die philosophische Werkstatt Bacons, wo auch das unfertig Gebliebene seinen Platz hat. Aus seiner Werkstatt herausgegangen sind die methodischen Prinzipien, mittels derer die Macht des Wissens begründet werden sollte. Sie sind nicht wirkungslos gewesen. In seiner Werkstatt zurückverblieben ist das Problem der Beherrschung des mit Hilfe der Macht des Wissens Geschaffenen. Bacon war kein Freund von Antizipationen. Er bekannte offen sein Nichtwissen, wozu er sich beschied. Uns brennt das Problem der Beherrschung des mit Hilfe der Macht des Wissens (der Produktivkraft Wissenschaft) Geschaffenen so auf den Nägeln, daß wir uns nicht mehr ins Nichtwissen bescheiden können.

Auch Kant fand sich nicht mit der verhältnismäßigen Geschlossenheit seines Systems ab. Unzufrieden ließ ihn insbesondere der Bereich der praktischen Vernunft. Dem sonst so berühmten „Beschluß“ der „Kritik der praktischen Vernunft“ ist unter diesem Gesichtspunkt bisher kaum Aufmerksamkeit widerfahren. Zwar hat der Eingangssatz eine geradezu sprichwörtliche Bedeutung erlangt, in welchem von den zwei Dingen die Rede ist, die unser Gemüt mit stets neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfüllen, der bestirnte Himmel über uns und das moralische Gesetz in uns. Wie Kant diesen Gedanken weiterführte und gar, wie er ihn zum Abschluß brachte, wurde von der Interpretation vernachlässigt. Das Fundament der Erhabenheit des Himmels ist für Kant die Naturwissenschaft, die uns mit Einsicht in den Weltbau ausstattet, wobei Mathematik nicht zu entbehren ist. Bedauernd stellte Kant fest, daß auf dem Gebiete der Moral eine entsprechende Grundlage noch nicht erarbeitet wäre. Er schlug vor, dafür ein der Chemie ähnliches Verfahren ausfindig zu machen, bei dem eine Scheidung des Empirischen vom Rationalen vollzogen würde. Erst dann könnte über diese Wissenschaft auch der Weg zur Weisheitslehre gebahnt werden, und erst dann wäre es überhaupt möglich, die erforderlichen Lehrer mit ausreichendem Wissen zu versehen.

Problemstellungen wie die am Beispiel von Bacon und Kant geschilderten sind dann im 19. Jahrhundert in Angriff genommen worden. Das ist geschichtlich und das ist wissenschaftlich nachweisbar.

Historisch interessierten Denkern entging das auch keineswegs. Wenn der sonst so irrationalistische Wilhelm Dilthey in einer Einleitungsvorlesung (deren Entwurf aus dem Nachlaß veröffentlicht wurde) zu seiner seit 1898 wiederholt gehaltenen Vorlesungsreihe „System der Philosophie“ seinen Studenten „Wirklichkeitssinn“ anempfahl, dann geschah das deswegen, weil er der Ansicht war, daß die im 19. Jahrhundert in die Wege geleitete allseitige Herrschaft der Wissenschaft auch im 20. Jahrhundert weiterhin bestimmend bleiben würde. Dabei war er sich noch nicht einmal des Wandlungsprozesses bewußt, in den die Naturwissenschaften im Verlaufe des [17] 19. Jahrhunderts eingetreten waren, sondern stellte sie traditionellerweise lediglich unter die Baconsche Devise „Wissen ist Macht“ sowie die schon von Leibniz und Kant anerkannte Mathematisierungstendenz. Andererseits ist von großem Interesse,

was er über die geschichtliche Welt ausrührte. Ihm fiel der wachsende Einfluß von Industrie und Handel auf, die „Veränderung in der sozialen Stellung der, Klassen“, der Anspruch auf „bessere wirtschaftliche Lage und größeren politischen Einfluß“, den die „arbeitende Klasse“ erhob. Er räumte ein, „daß die *wissenschaftlichen Methoden*, die sich in der Naturwissenschaft so fruchtbar erwiesen hatten, nun auch auf die Probleme der Gesellschaft angewandt wurden“. Es wäre, so sagte er, „das neue Ideal entstanden, auf der Grundlage der Naturgesetze der Gesellschaft dieselbe umzugestalten“⁵. Da es sicherlich niemandem einfallen wird, Dilthey wegen seiner frappierenden terminologischen Angleichung für einen Marxisten zu halten – was im übrigen auch der Kontext verbietet –, so sehen wir uns hier einer Spielart bürgerlicher, genauer: spätliberalistischer, bereits den Niedergang des Liberalismus repräsentierender Ideologie konfrontiert, noch dazu in Gestalt eines insoweit (der folgende Ausdruck sei ausnahmsweise erlaubt) „richtigen“ Bewußtseins.

Um zunächst von den Naturwissenschaften zu sprechen (denn schon hier könnten sich Differenzen zu den positivistischen Auffassungen zeigen): Kants philosophische Vorstellung von einer „allgemeinen Naturgeschichte“ wurde im Gestaltwandel der Naturwissenschaft zur Naturhistorie bestätigt. Die Erforschung prozessualer Strukturen des Naturgeschehens erfaßte eine naturwissenschaftliche Disziplin nach der anderen.

Unter Berufung auf die „Geognosie“, die Geologie, wie wir heute sagen würden, als Wissenschaft von der Geschichte der Erde prägte Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ 1844 den Begriff vom „Durchsichselbstsein der Natur“. Dieses Durchsichselbstsein der Natur ist zum Untersuchungsgegenstand der Naturwissenschaften geworden. Sie fundieren ihrerseits die dialektisch-materialistische Weltanschauung, weil sie – und das gilt heute nicht nur etwa für Biologie oder Chemie, sondern auch für Mikrophysik und Astrophysik – auf Entwicklungsgesetzmäßigkeiten stoßen. Auf die denkbar einfachste Formel gebracht, ist [18] Dialektik nichts anderes als der philosophische Begriff für Entwicklung. Damit ist auch die Frage beantwortet, ob es eine Dialektik der Natur gibt? Selbstverständlich! Und zudem erübrigt sich die häufig anzutreffende Verunglimpfung von Engels als eines „bösen“ Geistes für Marx, auch in Sachen Dialektik der Natur, denn was Engels darunter verstand, das war für Marx in der Terminologie seiner „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ das Durchsichselbstsein der Natur. Das Durchsichselbstsein der Natur muß außerdem als die Materialität der Natur (was nichts mit „Stofflichkeit“, „Substanz“ oder dergleichen zu tun hat) identifiziert werden. Es gibt auch hierin keinen irgendwie beschaffenen Gegensatz zwischen Marx, Engels oder Lenin. Ein gerader Weg führt vom Durchsichselbstsein der Natur (Marx 1844) zur Dialektik der Natur (Engels 1878). Lenin, der beide Nachlaßwerke nicht kannte, ebensowenig übrigens „Die deutsche Ideologie“ von Marx und Engels, schrieb dann in „Materialismus und Empirio-kritizismus“ (1909) seine schwerwiegende und so berechtigte Äußerung: „Die moderne Physik liegt in Geburtswehen. Sie ist dabei, den dialektischen Materialismus zu gebären“ (XIV, S. 316).

Marx verband das Durchsichselbstsein der Natur mit dem Durchsichselbstsein des Menschen. Dieses ist, schrieb Marx, „für den sozialistischen Menschen die *ganze sogenannte Weltgeschichte*“ (d. h. also: von der sogenannten Schöpfungsgeschichte des Menschen an bis zur Gegenwart), und zwar: „als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit“ und „als das Werden der Natur für den Menschen“ (Ergänzungsband I, S. 546).

Es gäbe keine Menschen ohne Dialektik der Natur, das Durchsichselbstsein der Menschen ist im Durchsichselbstsein der Natur gegründet und begründbar, es hat die Materialität der Natur in gleicher Weise zur Voraussetzung wie deren Dialektik: so lautet das 1844 niedergelegte philosophische Untersuchungsergebnis. Seine naturwissenschaftliche Formulierung hat nur

⁵ Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften, VIII. Band, Leipzig und Berlin 1942, S. 195 ff – vgl. hierzu auch S. 266 – ferner VII. Band, S. 288: „... das Wesen der Geschichte ... Ihr Grund ist die irrationale Faktizität ...“

wenig später Darwin ausgearbeitet. Heute wird das alles durch A. I. Oparin und seine Forschungen über die Entstehung des Lebens erneut bekräftigt. Seine 1936 in erster Zusammenfassung publizierten Ergebnisse, die bereits zwei Jahre später in einer amerikanischen Übersetzung [19] vorlagen, haben einen ausschlaggebenden Anteil an der mittlerweile sehr intensiven Beschäftigung mit dem Lebensproblem. Das sind Tatsachen, die, soweit Natur, Natur des Menschen und Naturwissenschaft in Betracht kommen, „heute von allen Biologen anerkannt werden“, wobei vergleichende Anatomie und Embryologie, Ökologie sowie Genetik Pate gestanden haben, wie Bernhard Rensch erst vor kurzem, nämlich 1962 auf einem philosophischen Kongreß in Münster, wiederum bejahte.⁶

Das historische Denken kann aber unmöglich an dieser Schwelle haltmachen.

Die materialistische Geschichtsauffassung von Marx und Engels setzt genau an dieser Stelle ein. Das Durchsichselbstsein der Menschen als die ihnen eigentümliche Geschichtlichkeit entspringt aus einem menschlichen Verhältnis zur Natur. Dieses menschliche Verhältnis zur Natur ist „zunächst“ der „Prozeß zwischen Mensch und Natur“, in welchem „der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert“, mit anderen Worten: die Arbeit. Eine vollständige Definition der Arbeit hat Marx im 5. Kapitel des 1. Buches von „Das Kapital“ gegeben.⁷ Diese Marxsche Definition der menschlichen Arbeit ist die philosophische Antwort auf die Frage nach der Existenz der Menschen als Menschen, nach ihrem Ursprung und ihrer Erhaltung. Sie ist die philosophische Fassung jener Faktizität, der zufolge die Geburt des gesellschaftlichen Menschen im Schoße der Natur erfolgte, wodurch neue Naturgesetze menschlicher Spezifität entstanden, eben die Gesetzmäßigkeiten menschlich-gesellschaftlichen Zusammenlebens, die insbesondere auf der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen beruhen, die Gesetze menschlicher Geschichtlichkeit. Sie widerlegt bündig alle jene unzähligen Behauptungen, der Marxismus negiere das „Geistige“. Für Marx war Arbeit primär körperliche *und* geistige, Einheit von Körper und Geist als *menschliche* Arbeit. Er hat sie niemals anders denn als mit Bewußtsein vollzogene Tätigkeit aufgefaßt, wobei an den von ihm so sehr geschätzten Leibniz zu denken wäre und dessen These: *Nempe nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus* [Es ist nämlich nichts im Verstand, was nicht vorher in den Sinnen gewesen [20] wäre,

⁶ Bernhard Rensch, Die philosophische Bedeutung der Evolutionsgesetze, in: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, herausgegeben von Helmut Kuhn und Franz Wiedmann, München 1964. S. 179.

⁷ Sie lautet: „Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit. Wir haben es hier nicht mit den ersten tierartig instinktmäßigen Formen der Arbeit zu tun. Dem Zustand, worin der Arbeiter als Verkäufer seiner eignen Arbeitskraft auf dem Warenmarkt auftritt, ist in urzeitlichen Hintergrund der Zustand entrückt, worin die menschliche Arbeit ihre erste instinktartige Form noch nicht abgestreift hatte. Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß. Und diese Unterordnung ist kein vereinzelter Akt. Außer der Anstrengung der Organe, die arbeiten, ist der [100] zweckmäßige Wille, der sich als Aufmerksamkeit äußert, für die ganze Dauer der Arbeit erheischt, und um so mehr, je weniger sie durch den eignen Inhalt und die Art und Weise ihrer Ausführung den Arbeiter mit sich fortreißt, je weniger er sie daher als Spiel seiner eignen körperlichen und geistigen Kräfte genießt“ (XXIII, S. 192 f.)

außer dem Verstand selbst.]. Marxens Definition ist auch methodologisch ein Musterbeispiel für materialistische Dialektik. Sie ist schließlich eine Exemplifizierung der Einheit von dialektischem Materialismus und materialistischer Geschichtsauffassung. Marx und Engels selbst haben die materialistische Geschichtsauffassung zum historischen Materialismus weitergebildet. Der dialektische Materialismus ist als historischer im Endergebnis die allgemein philosophische Begründung für die wissenschaftliche Leitung gesellschaftlicher Prozesse. Wenn wir heute vom Marxismus-Leninismus sprechen, dann deshalb, weil Lenin gerade diesem Prinzip zur ebenso uneingeschränkten als auch erfolgreichen Geltung verholfen hat.⁸

Der dialektische Materialismus widersprach allen bisher erteilten Antworten auf die Frage nach dem Ausgangspunkt für das philosophische Denken. Er richtete sich nicht nur gegen theologisierende Denkweisen, sondern auch gegen den Apriorismus Kants und gegen den Anspruch Hegels, daß es die Methode allein sei, die Philosophie bewerkstellige.

Bereits 1844 schrieb Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“:

„Wenn du nach der Schöpfung der Natur und des Menschen fragst, so abstrahierst du also vom Menschen und der Natur. Du setzt sie als *nichtseiend* und willst doch, daß ich sie als *seiend* dir beweise. Ich sage dir nun: Gib deine Abstraktion auf, so gibst du auch deine Frage auf, öder willst du an deiner Abstraktion festhalten, so sei konsequent, und wenn du den Menschen und die Natur als *nichtseiend* denkend denkst, so denke dich selbst als nichtseiend, da du doch auch Natur und Mensch bist. Denke nicht, frage mich nicht, denn sobald du denkst und fragst, hat deine *Abstraktion* von dem Sein der Natur und des Menschen keinen Sinn.“

Die diesen Gedankengang abschließende Frage ist zugleich das Argument gegen jene „Egologie“, die auf einem dogmatischen Tradieren der cartesianischen „cogito“-Problematik fußt. Husserl hat „Egologie“ zu transformieren gesucht, ist aber schließlich zu jenem resignierenden Resultat seines Philosophierens gelangt, das er im Sommer 1935, fast am Ende seines Lebens, in die Worte kleidete: „*Philosophie als Wissenschaft*, als ernstliche, strenge, apodiktisch strenge [21] Wissenschaft – *der Traum ist ausgeträumt*“ (Husserliana, VI., S. 508). Will man philosophiehistorisch korrekt verfahren, dann wäre mit der Feststellung zu beginnen, daß Descartes sein unbezweifelbares „Ich“, das ja Augustinus schon kannte, die „göttliche Schöpfung ‚Welt‘“ anzweifeln ließ. Diese Radikalität des Zweifels hing mit der Ideologie der Aufklärung zusammen. Marxens Frage richtet sich auch gegen jenen Solipsismus, wie er durch die logischen Konsequenzen des Berkeleyschen „esse est percipi“ ausgelöst wird. Diese Frage tautet: „Oder bist du ein solcher Egoist, daß du alles als Nichts setzt und selbst sein willst?“ (Ergänzungsband I, S. 545).

Nun könnte hier eingewendet werden: Das Durchsichselbstsein der Natur und das Durchsichselbstsein des Menschen brauchen überhaupt nicht als miteinander im Zusammenhang stehend gesehen zu werden. Eben weil die Natur schon war, ehe der Mensch existierte, und zumal sich

⁸ Es wird immer wieder das Wort kolportiert, Marx habe von sich selbst gesagt, er sei kein Marxist. Auf den Zusammenhang, in dem die betreffende Äußerung gefallen ist, sei daher einmal hingewiesen. 1890, also lange nach Marx' Tode, schrieb Engels in einem Brief an die Redaktion der „Sächsischen Arbeiter-Zeitung“ über diese Zeitung: „Theoretisch fand ich darin – und das gilt im ganzen und großen auch von der übrigen Presse der ‚Opposition‘ – einen krampfhaft verzerrten ‚Marxismus‘, bezeichnet einerseits durch starkes Mißverständnis der Anschauungsweise, die man zu vertreten behauptete, andererseits durch grobe Unbekanntschaft mit den jedesmal entscheidenden historischen Tatsachen, dritterseits durch das den deutschen Literaten so vorteilhaft auszeichnende Bewußtsein der eignen unermesslichen Überlegenheit. Marx sah auch diese Jüngerschaft voraus, als er von dem zu Ende der siebziger Jahre unter gewissen Franzosen grassierenden ‚Marxismus‘ sagte: ‚tout ce que je sais, c'est moi, je ne suis pas marxiste‘ – ‚ich weiß nur dies, daß *ich* kein ‚Marxist‘ bin.“ (XXII, S. 69) Ein Scherzwort also, dessen Anlaß und Sinn sehr klar erkennbar sind. Etwa so, wie wenn man sich vorstellen würde, daß Kant, hätte er Liebmann noch kennengelernt, der den „Hauptfehler“ Kants aus dessen Philosophie eliminierte, sich aber als Kantianer ausgab, vielleicht auch gesagt haben würde: Alles was ich weiß, ist, daß *ich* kein Kantianer bin.

die Naturwissenschaft im großen und ganzen mit einer Natur ohne den Menschen beschäftigt, müßte es erlaubt sein, den Menschen als nichtseiend zu denken. Dem wäre zunächst zu entgegen, daß heutzutage – und so sah es Marx schon 1844 – auch eine ohne den Menschen gedachte Natur als potentiell zur Entstehung des Menschen beitragend vorgestellt wird.

Jedoch nicht deshalb wird auf diesen Einwand eingegangen. Er ist ein gutes Beispiel für den Pegelstand der vormarxistischen Philosophie, wobei vor allem auch an den Materialismus zu denken ist, der – aus einem gleich ersichtlich werdenden Grunde – „klassischer“ Materialismus genannt werden soll. Zwischen diesem „klassischen“ Materialismus und dem „modernen“, dem dialektischen Materialismus, bestehen methodologische Beziehungen, wie sie sich ähnlich in der Physik am Verhältnis von „klassischer“ und „moderner“ Physik eingestellt haben. Carl Friedrich von Weizsäcker und Johannes Juilfs haben das so ausgedrückt:

„Die klassische Physik bezeichnet die äußerste Grenze, bis zu welcher die Begriffe der Physik durch anschauliche Modelle dargestellt werden können. Unmittelbar sinnliche Erfahrungen müssen daher auch in der modernen Physik stets mit den Begriffen der klassischen Physik ausgesprochen werden.“ Diese Situation nennen Weizsäcker und Juilfs „paradox“ und sagen hierzu: „Es ist keine andere Paradoxie als die, [22] daß wir, auf sinnliche Erfahrungen gestützt, die Grenze sinnlicher Wahrnehmung überschreiten können.“⁹

Einstein meinte, daß die moderne Physik die klassische Physik nicht abgeschafft oder völlig außer Kraft gesetzt habe, und daß es möglich bleiben müsse, über moderne Physik nicht nur mathematisch, sondern auch in der Umgangssprache zu sprechen.

Die untrennbare Zusammengehörigkeit von Durchsichselbstsein der Natur und Durchsichselbstsein des Menschen war 1844 allerdings erst noch eine philosophische Erkenntnis, deren naturwissenschaftlicher Beweis freilich sehr bald folgte. Wenn zwischenmenschliche Verkehrsformen untersucht werden sollen, dann können, wie Marx im Vorwort zur ersten Auflage von „Das Kapital“ sehr eindringlich am Beispiel „der Analyse der ökonomischen Formen“ beschrieb, „weder das Mikroskop noch chemische Reagentien“ helfen, und beide müssen durch die „Abstraktionskraft“ ersetzt werden (XXIII, S. 12). Als „Waren“ sind die Arbeitsprodukte „sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge“ (XXIII, S. 86). Hier kam der „klassische“ Materialismus nicht mehr mit.

Eine Natur ohne den Menschen zu denken, also eine sozusagen „unmenschliche“ Natur, das war dem Gesellschaftswissenschaftler Marx deshalb unmöglich, weil zum Durchsichselbstsein des Menschen auch „das Werden der Natur für den Menschen“ gehört. Hier ist ein neues *Verhältnis* von Lebewesen zur Natur entstanden. Damit ist die Natur vorausgesetzt, nunmehr aber außerdem als sozusagen „menschliche“ Natur, als Natur *für* den Menschen („menschliche“ Natur bedeutet keineswegs: Natur als Mensch, Natur im Menschen oder Natur am Menschen). Denke ich also das Durchsichselbstsein des Menschen, denke ich auch das Durchsichselbstsein der Natur, beide sind unzertrennlich.

Der Unterschied zwischen „klassischem“ und dialektischem, modernem Materialismus besteht darin, daß der „klassische“ Materialismus die Grundfrage der Philosophie sozusagen vom Standpunkt der Natur, vom Standpunkt des Menschen als eines bloßen Naturwesens, und in diesem Sinne „objektiv“ beantwortet, das heißt, Natur *und* Mensch „unter der Form des Objekts“ – wie Marx in der ersten Feuerbachthese formulierte –. begreifend. Der dialektische Materialismus dagegen [23] beantwortet diese Grundfrage nicht nur „objektiv“, sondern auch „subjektiv“, die „sinnlich menschliche Tätigkeit“ einbeziehend. Das geschieht nicht von einem ontisch-ontologischen Standpunkt aus, der nur je-eigenes Dasein betreibt und dem daher die „Anderen“ letztlich „Fremde“ sind, sondern „Subjektivität“ ist als „gegenständliche Tätigkeit“

⁹ C. F. von Weizsäcker/J. Juilfs, Physik der Gegenwart, Göttingen 1958, S. 69.

zu verstehen, es ist echte, wahre menschliche Subjektivität, die sich vergegenständlicht. Weil diese Tätigkeit menschlich ist, ist es zugleich mit Bewußtsein vollzogene Tätigkeit.

Was der „klassische“ Materialismus nicht vermochte, das vollbringt der dialektische Materialismus: die wissenschaftliche Hafeneinfahrt in das Reich der menschlichen Geschichte. Die menschliche Geschichte ist der Prozeß menschlicher Tätigkeit und Vergegenständlichung, woran alle jeweils lebenden Individuen teilnehmen, jedes auf seine Weise. Der Begriff des Menschen erfüllt sich daher nicht im „Sokrates“, wie es Thomas von Aquin verstand:

„Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas inveniretur communitas. Et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quidquid est in eo individuatum est.“¹⁰

Auch für Sokrates galt, was für jeden von uns ebenfalls gilt: Das Dasein des gesellschaftlichen Seins geht der Existenz jedes Individuums voraus. Der Strafprozeß des Sokrates ist „communitas“ des Sokrates. Die Persönlichkeit erhebt sich aus dem gesellschaftlichen Sein. Nicht das Sichselbstverstehen als einer biographischen Geschichtlichkeit, die mit dem Tode endet, kann zum Wurzelstock menschlicher Existenz erklärt werden. Das Verständnis menschlicher Existenz hat bei deren Mutterboden zu beginnen, beim gesellschaftlichen Sein.

Der Begriff des gesellschaftlichen Seins ist konkreter als der Begriff des Durchsichselbstseins, und er deckt sich mit diesem durchaus nicht völlig. Daß sich mit dem Begriffsapparat der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ der philosophische Inhalt des dialektischen Materialismus nicht hinreichend wiedergeben läßt, ist nicht verwunderlich. Es wäre tatsächlich ein Wunder, wenn diese Philosophie den Köpfen von Marx und Engels entstiegen wäre wie Pallas Athene dem Haupte des Zeus. Bemerkenswert ist indes, daß Marx und [24] Engels älter werdend keine jener Wendungen vollzogen haben, an denen die Geschichte der Philosophie von Berkeley bis Wittgenstein so reich ist.

Beim gesellschaftlichen Sein der Menschen, das als „ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt“ charakterisiert wird, ergibt sich diese fundierende Bestimmung aus seiner unanzweifelbaren zeitlichen Vorgegebenheit gegenüber jedem individuellen Bewußtsein.

Der dialektische Materialismus kann vom Menschen nicht mehr absehen. Durch ihn hat der „klassische“ Materialismus überhaupt erst seine menschliche Dimension erhalten. Daher umfaßt der dialektische Materialismus philosophisch auch Natur- und Gesellschaftswissenschaften.

Es ist also kein Zufall, daß Marx, ebenfalls 1844, die Sozialisierungstendenz der Naturwissenschaft und damit deren geschichtliche Seite entdeckte.¹¹ Er war der erste, der aussprach, daß die

¹⁰ Thomas von Aquin, Über das Sein und das Wesen, Frankfurt am Main und Hamburg 1959, S. 38. [Gehörte nämlich Gemeinschaft zum Begriff des Menschen, dann müßte, wo Menschsein angetroffen wird, auch immer Gemeinschaft angetroffen werden. Das ist aber falsch, weil in Sokrates nicht irgendeine Gemeinschaft angetroffen wird, sondern alles, was in ihm ist, ist individualisiert.] [100]

¹¹ Die *Naturwissenschaften* haben eine enorme Tätigkeit entwickelt und sich ein stets wachsendes Material angeeignet. Die Philosophie ist ihnen indessen ebenso fremd geblieben, wie sie der Philosophie fremd blieben. Die momentane Vereinigung war nur eine *phantastische Illusion*. Der Wille war da, aber das Ver-[101]mögen fehlte. Die Geschichtsschreibung selbst nimmt auf die Naturwissenschaft nur beiläufig Rücksicht, als Moment der Aufklärung, Nützlichkeit, einzelner großer Entdeckungen. Aber desto *praktischer* hat die Naturwissenschaft vermittelst der Industrie in das menschliche Leben eingegriffen und es umgestaltet und die menschliche Emanzipation vorbereitet, sosehr sie unmittelbar die Entmenschung vervollständigen mußte. Die *Industrie* ist das *wirkliche* geschichtliche Verhältnis der Natur und daher der Naturwissenschaft zum Menschen; wird sie daher als *exoterische* Enthüllung der menschlichen *Wesenskräfte* gefaßt, so wird auch das *menschliche* Wesen der Natur oder das *natürliche* Wesen des Menschen verstanden, daher die Naturwissenschaft ihre abstrakt materielle oder vielmehr idealistische Richtung verlieren und die Basis der *menschlichen* Wissenschaft werden, wie sie jetzt schon – obgleich in entfremdeter Gestalt – zur Basis des wirklich menschlichen Lebens geworden ist, und eine *andre* Basis für das Leben, eine *andre* für die *Wissenschaft* ist von vornherein eine Lüge“ (Ergänzungsband I, S. 543).

Naturwissenschaft in ein geschichtliches Verhältnis zur menschlichen Gesellschaft getreten war, indem sie in industrieller Gestalt verändernd in das menschliche Leben eingegriffen hatte. In der Industrie nämlich vergegenständlicht sich nicht nur, ablesbar am Entwicklungsstand des industriell-technischen Produktionsinstrumentariums, naturwissenschaftliche Erkenntnis, sondern *die Industrie ist geradezu die geschichtliche Praxis der Naturwissenschaften*. Wenn unser heutiges Zeitalter bisweilen als in der sogenannten „Industriegesellschaft“ kulminierend verstanden oder als „Atomzeitalter“ befunden wird, dann liegt in solchen Bezeichnungen eine Mißdeutung, die Marx schon damals abgelehnt hatte. Er war weniger an einem „technischen Eros“ (Jakob Hommes) oder an einem „technischen Humanismus“ (Helmut Klages) interessiert als vielmehr an einer humanistischen Industrie kraft veränderter Produktionsverhältnisse.

Was als sogenannter „technischer Eros“ und auch „technischer Humanismus“ dargestellt wird, tritt in diesen Darstellungen außerdem in Verbindung mit einem fehlinterpretierten Entfremdungsbegriff in Erscheinung.¹² Die Entfremdung ist nun eben kein abstraktes, im Bewußtsein der Menschen hausendes Wesen. Das macht die in Anmerkung 11 zitierte Stelle wiederum deutlich. Denn: In der Industrie scheint das „wirkliche“ geschichtliche Verhältnis der Natur zum [25] Menschen auf, vermittelt durch die Naturwissenschaft, die in ihrer Entwicklung und dabei Anwendung als ein Bestandteil menschlicher Geschichte begriffen werden muß. Die „entfremdete Gestalt“ der Naturwissenschaft, ihre Einschätzung als die „Entmenschung“ vervollständigend, meint eine ganz bestimmte geschichtliche Praxis der industrialisierten Naturwissenschaft, meint einen ganz bestimmten Sozialisierungsvorgang und meint nicht etwa eine für unzureichend ausgebildet gehaltene Technik oder Industrie, sondern jenen Produktionsfaktor, der im vorausgehenden Kapitel („Die entfremdete Arbeit“) die Namen „Nicht-Arbeiter“, „Kapitalist“, „Arbeitsherr“ und schließlich „Privateigentum“ trägt (Ergänzungsband I, S. 520). Das Krebsgeschwür „Entfremdung“ ist in der ökonomischen Struktur, und das heißt in der realen Basis, und das heißt in der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse des Kapitalismus lokalisiert, von woher es seine Ausstrahlung in alle übrigen Bereiche vornimmt, auch in die ideologischen.

In dem Werk „Die deutsche Ideologie“ von Marx und Engels sind die Produktionsverhältnisse noch in dem allgemeineren Begriff Verkehrsformen einbeschlossen. Der Titel dieses Buches ist insofern ernst zu nehmen, als es sich in der Tat um eine Kritik damaliger deutscher philosophischer Strömungen handelt. Daher kann der *marxistische Ideologiebegriff* aus diesem Buch auch nur teilweise erschlossen werden. „Eine vormalige Befangenheit der Franzosen und Engländer in politischer Ideologie wird freilich erwähnt, doch nur beiläufig. Die Kritik an der deutschen Philosophie ergab sich nicht unvorbereitet, denn mehrfach wird auf die bereits publizierten „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ sowie auf „Die heilige Familie“ Bezug genommen. Neu hinzu kommt hingegen die Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach. Er ginge zwar, heißt es, wenn er sich als Kommunist bekenne und dafür den Ausdruck „Gemeinmensch“ setze, so weit wie ein Theoretiker nur gehen könne, „ohne aufzuhören, Theoretiker und Philosoph zu sein“. Jedoch verwandle er das Wort „Kommunist“ dadurch wiederum in eine „bloße Kategorie“, wohingegen es „den Anhänger einer bestimmten revolutionären Partei“ kennzeichne (III, S. 42, S. 41). Das Thema der „Deutschen Ideologie“ ist, von daher gesehen, [26] die Kollision zwischen Theorie und Praxis zu beseitigen. Das geschieht mittels des ersten umfassenden Entwurfs zur materialistischen Geschichtsauffassung, der das erste Kapitel ausmacht.

Die Marxkritik hat sich mit der „Deutschen Ideologie“ wenig befaßt. Das ist auch verständlich. Sie hätte nicht umhin gekonnt zu bemerken, wie der in den „Ökonomisch-

¹² Vgl. hierzu Jakob Hommes, *Der technische Eros*, Freiburg 1955; – Jakob Hommes, *Krise der Freiheit*, Regensburg 1958; – Helmut Klages, *Technischer Humanismus*, Philosophie und Soziologie der Arbeit bei Karl Marx, Stuttgart 1964.

philosophischen Manuskripten“ gesponnene Faden verlängert wird, die Begriffe konkreter werden, wie das Durchsichselbstsein zum gesellschaftlichen Sein weitergebildet wird. Es wird hier definiert als die faktischen Voraussetzungen jeder Geschichte. Das sind die „wirklichen Individuen“ (sic 1) mit ihrer „Aktion“, mit ihren „materiellen Lebensbedingungen“, und zwar sowohl den „vorgefundenen“ wie auch den durch ihre menschliche „Aktion erzeugten“ (III, S. 20). „Wirkliche“ Individuen, weil es keine Robinsone sind.

Kein deutscher Theoretiker oder Philosoph ging auch nur mit einem Wort auf diese Voraussetzungen menschlich gesellschaftlichen Zusammenlebens ein. Keiner trug ihnen theoretisch Rechnung. Hier ist nun das Modell der Arbeitsteilung von Interesse. Es ist noch sehr einfach, indem es die Teilung der Arbeit in körperliche und geistige behandelt. Hier aber liegt eine neue Wurzel für Ideologie. Wir brauchen doch nur zu fragen: Hat Platon körperlich gearbeitet? Haben die Sklaven körperlich gearbeitet? Waren die Sklaven Menschen oder nicht? Bestanden von daher Unterschiede zwischen Platon und den Sklaven hinsichtlich des jeweils entstandenen Weltbilds? Lassen sich in diesem Punkt die Weltbilder Platons und Äsops voneinander unterscheiden? Hat Platon für die Sklaven philosophiert? Er hätte sich nicht nur das verbeten, er hat sich sogar verbeten, für die Masse der Nichtsklaven philosophiert zu haben. Ergeben sich also von der persönlichen Position innerhalb des gesellschaftlichen Seins ideologische Konsequenzen oder nicht?

Marx und Engels sind also stets von den Menschen ausgegangen, freilich nicht im Sinne einer Anthropologie, die sich „den“ Menschen, „den“ historisch unkonkreten und „den“ gesellschaftlich neutralen Menschen zum Gegenstand macht, etwa in Gestalt des natürlichen Menschen wie bei Feuerbach, oder seines Selbstbewußtseins wie bei Bruno [27] Bauer, oder seines „Ich“ wie bei Max Stirner. Auch moderne Fassungen philosophischer Anthropologie wie etwa Heideggers „Jemeinigkeit“ (Richardson übersetzt: mine-ness) und andere sind mit der materialistischen Geschichtsauffassung und dem historischen Materialismus nicht vereinbar. Heideggers Fundamentalontologie kann direkt als ein überlegter Gegenentwurf gegen den dialektischen Materialismus verstanden werden. Das betrifft vor allem auch sein Existential „das Man“. Dieses „Man“ (Richardson übersetzt: people (!)) gründet in der Seinsart des „Mitsein“ (Richardson übersetzt: with-being) und des „Mitdasein“ (Richardson übersetzt: There-being-with-others).¹³ „Mitsein“ könnte als „Gesellschaftlichsein von mir aus“, „Mitdasein“ als „Gesellschaftlichsein der Anderen“ ausgedrückt werden. Daß nun „Gesellschaftlichsein“ *gruppenweise* verbinden und trennen kann, geht in Heideggers Ansatz verloren. Erst recht wird das „Gesellschaftlichsein“ von Gesellschaftsklassen in seiner Fundamentalontologie terminologisch nicht ausgedeutet. Daß die Hitler-Prominenz ihn enttäuschte, weil sie ausgerechnet das nicht begriff, hat er mit sich selbst auszumachen. Für ihn gibt es das „gesellschaftliche Sein“ nicht, und dem „natürlichen“ Sein bestreitet er das Lebensrecht. An die Stelle der Ideologie setzt er die öffentliche Meinung, allerdings zum „Man“ anonymisiert. Wie die Unholdinnen in Shakespeares „Macbeth“ treiben Gerede, Neugier, Zweideutigkeit, Geworfensein und Verfallen ihr mystisches Unwesen. Das „Man“ beherrscht das „Dasein“. Daß aber dieses „Man“ ebenfalls beherrscht wird, und nicht zuletzt mittels Ideologie: Wo ist solches bei Heidegger zu finden? In jüngster Zeit hat A. K. Uledow auch gerade über den Unterschied zwischen Meinungsbildung und Meinungsmanipulation viel gearbeitet und dabei berücksichtigt, daß Ideologie und öffentliche Meinung nicht miteinander verwechselt werden dürfen.¹⁴ Gesellschaftliches Sein und gesellschaftliches Bewußtsein besitzen bei Heidegger den Charakter des Durcheinandergebrachtwordenseins. Sicherlich ist es auch nicht zufällig,

¹³ William J. Richardson, S. J., Heidegger, Trough Phenomenology to Thought, The Hague 1963.

Zu Heidegger vgl. ferner Guido Schneeberger, Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie, Bern 1960; – Guido Schneeberger, Nachlese zu Heidegger, Bern 1962.

¹⁴ A. K. Uledow, Die öffentliche Meinung, Berlin 1964.

daß ein Angehöriger der Heidegger-Schule, Herbert Marcuse, seinerseits schulbildend für Marxkritik wurde, indem er die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ unmittelbar nach ihrer Edition ausnützte, um den jungen gegen den reifen Marx auszuspielen.

[28] Das ist mittlerweile der Tendenz gewichen, im jungen Marx schon den ganzen Marx zu erblicken, um auf diese Weise den sich ständig weitenden Horizont der Marxschen und Engelsschen Analysen nicht mehr mitabzuschreiten. Dabei dürfte einsichtig sein, daß die Bedeutung bestimmter Kategorien nur auf der Grundlage der Kenntnis des Gesamtwerkes erschlossen werden kann (das gilt von Marx und Engels sowie auch von Lenin) und natürlich auch eines hinreichenden, nicht durch ideologische Schranken getrüben Verständnisses.

Ideologie ist solche Bewußtseinsform, die geistige Verarbeitung der realen Basis des gesellschaftlichen Lebens darstellt, wobei der Charakter dieser Verarbeitung die jeweilige Position innerhalb dieser Gesamtheit der Produktionsverhältnisse zu erkennen gibt.

Die *Wortbildung* des Begriffs Bewußtseinsform könnte einen Philosophen an die *Wortbildung* des Begriffs Anschauungsform erinnern. Wer sich bei der – von uns übrigens nicht geteilten – Kantschen Vorstellung, daß Raum und Zeit nur und nichts anderes als solche Anschauungsformen seien, etwas denken kann, der wird dann auch verstehen können, wenn derartige Anschauungsformen als Bewußtseinsformen aufgefaßt werden. Es ist doch unsinnig zu erwarten oder zu verlangen, daß Marx und Engels sich jener Terminologie hätten bedienen sollen, die irgendeinem heutigen Zeitgenossen passender dünkt. Die Vernachlässigung, ja Verunglimpfung, die jener Periode philosophischer Entwicklung widerfuhr, die wir als klassische deutsche bürgerliche Philosophie (von Kant bis Feuerbach) zu bezeichnen pflegen, hat keine geringe Schuld an so manchen Mißverständnissen. Dazu zählt die positivistische Überheblichkeit gegenüber Hegel, und auch die Brentano-Schule, aus der sich die Phänomenologie ausgegliedert hat, stand dieser Periode schlechthin ablehnend gegenüber. Wer sich aber bereits in der Terminologie nicht zurechtfindet, dem bleibt dann leicht der Sinn verschlossen, mit dem Marx und Engels überkommene Wortbildungen neu ausstatteten oder mit dem sie aus der überkommenen Terminologie neu gebildete Begriffe versehen wissen wollten. Das hat sich mit voller Eindringlichkeit in der Entfremdungsdebatte gezeigt. Daher glaube ich, daß es auch kein Weiterkommen gibt, wenn seitens eines Strukturalisten als einziger Diskussionsgegenstand „die Unterscheidung von Sprache und Realität“ anerkannt [29] wird.¹⁵ Die verschiedenartigsten Realitäten können mit ein und derselben Sprache wiedergegeben werden, aber auch ein und dieselbe Realität läßt sich in einer Sprache auf die verschiedensten Weisen ausdrücken. Als einzige Grundlage für Philosophie kann daher Sprachanalyse nicht dienen.

In die marxistische Philosophie ist ihre Entstehungsgeschichte aus dem Erbe eingegangen, insbesondere aus dem Erbe der klassischen deutschen bürgerlichen Philosophie. Die Kenntnis dieses Erbes ist eine Vorbedingung des Verständnisses. Lenin kannte dieses Erbe besser als mancher deutsche Universitätsprofessor für Philosophie um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Deswegen verstand Lenin auch Marx und Engels so gut. Zumeist durchforscht man vergeblich die nichtmarxistische Marxismusliteratur nach Literaturhinweisen auf Lenin. Wenn man es bei Marx und Engels noch nicht gelernt hat, dann kann man es von Lenin lernen, inwiefern sich Begriffe wie: Gesellschaftliches Sein, gesellschaftliches Bewußtsein, Basis, Überbau, Produktionsverhältnisse, Ideologie, materielles Sein, ökonomische Struktur, Produktionsweise des gesellschaftlichen Lebens, Gesellschaftsformation und so weiter decken oder nicht decken, voneinander unterscheiden oder nicht voneinander unterscheiden, wie sie sich zueinander in Beziehung setzen lassen und wie nicht, und auch, was es mit wissenschaftlich nicht fundierter und mit wissenschaftlich fundierter Ideologie auf sich hat. Daß Ideologiekritik, marxistisch

¹⁵ Lucien Sebag, *Marxismus und Strukturalismus*, Frankfurt am Main 1967. S. 231.

verstanden, nichts mit Ideologieschnüffelei, Ideologieverdacht oder dergleichen zu schaffen hat, kann man bei Lenin erfahren. Ideologie besteht und wirkt gesetzmäßig, sie ist grundsätzlich klassenbedingt in den in antagonistische Klassen gespaltenen Gesellschaftsformationen; nicht antagonistisch klassenbedingt, aber nach wie vor aus der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse sich ergebend, in einer voll entwickelten sozialistischen Gesellschaftsordnung.

Ein absichtlich ganz simpel ausgedachtes Beispiel, vielleicht wäre es sogar besser ein Gleichnis zu nennen, möge nützen, eine Verständnisbrücke zu bauen. Jemand sagt: „Pegasus“. Ist „Pegasus“ Ideologie? Nein. Er muß sich doch aber etwas dabei gedacht haben, als er „Pegasus“ sagte. Ist, weil er sich etwas dachte, als er „Pegasus“ sagte, „Pegasus“ Ideologie? [30] Nein, nicht unbedingt. Nun dachte er sich aber, als er „Pegasus“ sagte, daß er sich auf „Pegasus“ schwingen möchte, um seiner Armut zu entfliehen. Das ist Ideologie! Ein zweiter, der nun ebenfalls „Pegasus“ sagt, denkt sich dabei, er möchte sich auf „Pegasus“ schwingen, um gegen die Reichen zu reiten. Auch das ist Ideologie! Jetzt kommt ein dritter und sagt „Pegasus“ und denkt sich dabei, er möchte sich auf „Pegasus“ schwingen, weil ihm die Armen wie die Reichen gleichgültig sind. Das ist ebenfalls Ideologie! Wenn *jetzt* danach der vierte kommt und sagt, er habe sich bei „Pegasus“ nichts anderes gedacht als „Pegasus“, dann ist das – auch Ideologie! Das letzte hat durchaus Ähnlichkeit mit Husserls „*sum cogitans*“ als: „*ego cogito – cogitata qua cogitata*“ [ich bin denkend – ich denke – die Gedanken als Gedanken (bzw. das Gedachte als Gedachtes, oder auch: das Denken als Denken)].

Jedes Individuum partizipiert am gesellschaftlichen Sein wie gleichzeitig damit am gesellschaftlichen Bewußtsein. Es hat außerdem seinen Platz innerhalb der ökonomischen Struktur und gleichzeitig damit im Überbau. Denn es nimmt außer seiner Position innerhalb der Produktionsverhältnisse auch eine ganz bestimmte Stellung im politisch und juristisch institutionalisierten Überbau ein und ergeht sich überdies geistig in jener Vielfalt von Bewußtseinsformen, die im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung gesellschaftlich hervorgebracht worden sind.

Marx und Engels waren bewegt von der philosophischen Ausarbeitung der Existenzfrage der menschlichen Gesellschaft aus der Erkenntnis heraus, daß kein Individuum existieren kann, wenn nicht die Gesellschaft existiert. „Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht; diese Beschränktheit seines Daseins macht seine *Endlichkeit* und seinen Untergang aus.“ Das wußte bereits Hegel (Enzyklopädie, § 213). Deshalb kann eine individualistisch angelegte Anthropologie „des Menschen keine echten Aufschlüsse erbringen.

Die „Thesen über Feuerbach“ von Marx können durchaus als eine Art philosophisches Programm verstanden werden. Doch ergibt sich aus ihnen nicht, wie Georg Lukács *früher* einmal meinte, „die Verwandlung der Philosophie ins Praktische“¹⁶, etwa im Sinne einer „Verwirklichung“ der Philosophie, bei der sie sich in Praxis auflöst. Daß Philosophie [31] aufhören soll, Philosophie zu sein, liegt nicht in der Absicht der Feuerbachthesen. Diese stellen vielmehr dem philosophischen Denken die vorhin bereits erörterte Aufgabe, die Wirklichkeit nicht mehr lediglich „objektiv“, sondern auch „subjektiv“, mit anderen Worten, „als Praxis“ zu erfassen, als, wie man auch sagen könnte, eine menschliche, eine von Menschen für Menschen geschaffene Wirklichkeit.¹⁷ Gemäß den Feuerbachthesen sind die Naturwissenschaften,

¹⁶ Georg Lukacs, *Geschichte und Klassenbewußtsein* Berlin 1923, S. 222. – Lukács hat schon mehrmals erklärt, dieses Buch sei für ihn abgetan, was aber offensichtlich nichts nützt, denn immer erneut wird es als Marxismus-Beleg herangezogen. [101]

¹⁷ Die erste Feuerbachthese beginnt folgendermaßen: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt.“ (III, S. 5) [101]

„subjektiv“ verstanden, von Menschen für Menschen betriebene Wissenschaften. Die Einstellung des Positivismus zu den Naturwissenschaften ist „Verdinglichung“, weil die Naturwissenschaften, aus ihrer gesellschaftlichen Gefügtheit herausgelöst, als schlechthin einziges verbindliches wissenschaftliches Prinzip interpretiert werden. *Die gesellschaftswissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnisse des Marxismus besagen indes, daß die Atomphysik als Atomphysik eben nicht nur ein naturwissenschaftliches, sondern daß sie primär ein gesellschaftliches und daher gesellschaftswissenschaftlich zu berücksichtigendes Phänomen ist.* Erstaunlicherweise wissen wir das vom Prinzip her – – – seit 1844!

Es ist bedauerlich, daß Jean-Paul Sartre, wie seiner „Critique de la raison dialectique“ (Tome I, Paris 1960) zu entnehmen ist, ganz offensichtlich Lenins Ausführungen zur Problematik der Spontaneität und der Bewußtheit nicht kennt oder jedenfalls auf ihren erkenntnistheoretischen Zusammenhang gerade auch mit dem Subjektivitätsbegriff der Feuerbachthesen nicht geachtet hat. Die gesellschaftswissenschaftlichen Konsequenzen dieses Subjektivitätsbegriffs sind, wie der Marxismus-Leninismus überzeugend bewiesen hat, die gesellschaftlichen Gesetze des Klassenkampfes. Das hat selbstverständlich erkenntnistheoretische Valenzen.

Nun schreibt Sartre: „La seule théorie de la connaissance qui puisse être aujourd’hui valable, c’est celle qui se fonde sur cette vérité de la microphysique: l’expérimentateur fait partie du système expérimental. C’est la seule qui permette d’écarter toute illusion idéaliste, la seule qui montre l’homme réel au milieu du monde réel.“ (S. 30) [Die einzige Erkenntnistheorie, die heute gültig sein kann, ist diejenige, die auf dieser Wahrheit der Mikrophysik gründet: Der Experimentator ist Bestandteil des experimentellen Systems (bzw. der Versuchs-[32]anordnung). Es ist die einzige (Theorie), die jede idealistische Illusion zu tilgen erlaubt, die einzige, die den wirklichen Menschen inmitten der wirklichen Welt zeigt.]

Dazu ist zu sagen, daß, um in der physikalisch bezogenen Terminologie Sartres zu verbleiben, der Marxismus von Anfang an vor allem und insbesondere die Einbezogenheit des „Experimentators“ in die „Versuchsanordnung“ theoretisch zu ergründen und zu beschreiben unternommen hat. Wenn Sartre meint, daß die Erkenntnistheorie des Marxismus ausschließlich in Lenins „Materialismus und Empiriekritizismus“ enthalten ist, dann täuscht er sich. Dort konnte nur eine vom Gegenstand her vorgeschriebene Reichweite erzielt werden, und dennoch hätte die bereits vorhin zitierte Aussage Lenins von der Geburt des dialektischen Materialismus durch die moderne Physik Sartre stutzig machen können. Das Modell von Erkenntnistheorie, das Sartre skizziert, ist keineswegs originär „mikrophysikalisch“. Die Einbeziehung des Individuums (des „Experimentators“), dessen Persönlichkeitsbestimmtheit sich auch gerade von hier aus im Hinblick auf die von ihm entwickelten Fähigkeiten herausstellt, in die gesamte „Versuchsanordnung“, nämlich in die gesellschaftliche, auf die, wie wir gesehen hatten, es *primär* ankommt, ist methodologischer Hauptbestandteil des Marxismus-Leninismus. Es ist dies in philosophischer Verallgemeinerung für die Gesamtheit der menschlichen Verhältnisse der Hauptgegenstand der „Thesen über Feuerbach“. Dazu müssen diese Thesen freilich als auf diese historisch materialistische Problemstellung intendiert interpretiert werden. Die alte Erkenntnistheorie meinte „den“ Menschen und nahm ihren Ausgangspunkt beim jeweils vereinzelt „Ich“ des Philosophen. Die neue Erkenntnistheorie bezieht dieses philosophierende „Subjekt“ in die „Versuchsanordnung“, die von Menschen hervorgebrachte Geschichte ein, und fordert es daher auf, sich dieser seiner Einbezogenheit bewußt zu werden, es nicht bei Spontaneität seines Engagements bewenden zu lassen, sondern die Gesetze seiner Einbezogenheit bewußt zu praktizieren.

Hierin besteht der erkenntnistheoretische Kern bereits der Feuerbachthesen, und einzig und allein dieses methodologische Prinzip ermöglicht es, zur Einheit von „Objektivität“ [33] und „Subjektivität“ zu gelangen, ohne Theorie und Praxis miteinander zu vermengen, also: zu

identifizieren. Es ist demnach grundsätzlich unmarxistisch zu sagen: Der Mensch als Individuum sei das „ensemble“ der gesellschaftlichen Verhältnisse, er könne mit seiner Universalität quasi die gesamte Gesellschaft schlucken. So ist es nicht. Vielmehr macht das „ensemble“ der gesellschaftlichen Verhältnisse menschliches Wesen aus, nur innerhalb dieser „Versuchsanordnung“ vermag sich der „Experimentator“, vermag sich das Individuum auch in seiner Ichheit zu begreifen, als in diese „Versuchsanordnung“ einbezogen. Aus seinen Möglichkeiten, Beziehungsreichtum zu entfalten, ergibt sich die Grundlage für seine Universalität als Persönlichkeit.

Alles das muß offenbar Sartre entgangen sein, sonst könnte er nicht die Auffassung vertreten: „La théorie de la connaissance, au contraire, reste le point faible du marxisme.“ [Im Gegenteil bleibt die Erkenntnistheorie der schwache Punkt des Marxismus.]^{18, 18a}

Durch einen in der Deutschen Demokratischen Republik 1953 angefertigten fotomechanischen Nachdruck sind einer breiteren Öffentlichkeit Arbeiten aus dem Marxschen Nachlaß zugänglich gemacht worden, die zum ersten Male 1939 und 1941 in der Sowjetunion publiziert wurden. Dies sind die „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“, Aufzeichnungen aus den Jahren 1857/58 (und 1850-1859 als Anhang)¹⁹, die einen wesentlichen Bestandteil der umfangreichen Vorbereitungsniederschriften für „Das Kapital“ bilden. Ausgehend von den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“, ergibt sich jetzt mühelos ein geschlossener Zusammenhang des Systemaufbaus zur Erkenntnis der „naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden“ Vorgänge „in den ökonomischen Produktionsbedingungen“. Diese „ökonomische Naturwissenschaft“ wurde fortan zu einem kristallisierenden Zentrum der materialistischen Geschichtsauffassung und des historischen Materialismus. Marx versah sein grundlegendes Werk „Das Kapital“ mit dem Untertitel „Kritik der politischen Ökonomie“. Er wollte die politische und ökonomische Ideologie der bürgerlichen Ökonomen widerlegen, jene Ideologie, die er in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ begonnen hatte zu kriti-[34]sieren und die auch in „Die deutsche Ideologie“ erwähnt wird. Er bat sie im Lauf seines Lebens in allen ihren Erscheinungsformen untersucht. In „Das Kapital“ entzifferte er nicht nur die eine „gesellschaftliche Hieroglyphe“, in die der „Wert“ ein jedes „Arbeitsprodukt“ verwandelt (XXIII, S. 88), er zerstörte das ideologische Gespinnst, in das die kapitalistische Gesellschaftsformation gehüllt war, gründlich. Das Modell, das er damit schuf, bietet von daher keine Veranlassung den heutigen Kapitalismus anders einzuschätzen. Seine ökonomische Analyse hat Lenin in seinen Imperialismusstudien fortgeführt, und was sich ökonomisch strukturell veränderte, ist marxistischerseits bis in die Gegenwart beobachtet worden, z. B. von Horst Hemberger, Lutz Maier, Heinz Petrak, Otto Reinhold, Karl-Heinz Schwank.²⁰ Das betrifft auch die Strukturen Innerhalb der Produktionsverhältnisse, mit deren Veränderungen sich z. B. Helmut Steiner²¹ beschäftigt hat, Problemstellungen, die für Ökonomen und Soziologen von größter Wichtigkeit sind, weswegen, aus der Sicht unserer Thematik, leider darauf nicht näher eingegangen werden kann, obschon bei Steiner, der die Angestelltenproblematik unter Einbeziehung der im Anstellungsverhältnis befindlichen Intelli-

¹⁸ Die Problematik von „Spontaneität“ und „Bewußtsein“ in: [102] Lenin, „Was tun?“ (V, S. 355-551) birgt auch die erkenntnistheoretische Begründung für Lenins Auffassungen über das Ideologieproblem in sich. Auf diesen sehr interessanten Zusammenhang kann hier aus Platzgründen leider nicht mehr näher eingegangen werden. [101 f.]

^{18a} Nebenbei sei noch bemerkt, daß der Übersetzer (vgl. Jean-Paul Sartre, Marxismus und Existentialismus, Reinbek bei Hamburg 1964, S. 29) „le point faible“ mit: „der schwächste Punkt“ (anstatt mit: der schwache Punkt) übersetzt, wodurch der Sinngehalt grob entstellt wird. [102]

¹⁹ Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953: ein fotomechanischer Nachdruck dieser Ausgabe jetzt auch: Frankfurt am Main 1967.

²⁰ Imperialismus heute, Berlin 1967 (Autorenkollektiv: Horst Hemberger, Lutz Maier, Heinz Petrak, Otto Reinhold, Karl-Heinz Schwank).

²¹ Helmut Steiner, Soziale Strukturveränderungen im modernen~ Kapitalismus, Berlin 1967.

genz analysiert, die ideologischen Hintergründe der bestehenden Meinungen sehr sorgfältig dargestellt werden. Jedenfalls zeigt sich, und das gilt auch für den Philosophen: weder substantiell, als Lehrbuch der Ökonomie und der historischen Analyse, noch etwa gar methodologisch hat „Das Kapital“ an Wert eingebüßt. Auch die „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“ sind philosophisch außerordentlich interessant. Marx hat die Tendenzen der weiteren Entwicklung des Kapitalismus in geradezu frappierender Weise aufgedeckt, und für eine Theorie „der Industriegesellschaft“ bleibt für einen gewissenhaften Leser der „Grundrisse“ keine Möglichkeit. Marx sah das, was heutzutage „Konsumengesellschaft“ getauft wurde, voraus, er beschrieb die Wissenschaft in ihrer Funktion als „Produktivkraft“ der Gesellschaft, er bemerkte den grundlegenden Wandlungsprozeß in der Sphäre der „Arbeit“, so daß kein Zweifel darüber auftreten kann, wie ernst sein „zunächst“ (in der Arbeitsdefinition: „Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur ...“; vgl. Anmerkung 7) gemeint war [35] und wie genau er sich in den zukünftig vorherrschenden Veränderungen des Arbeitsprozesses auskannte. Es wird endgültig ersichtlich, daß er unter „Entfremdung“ niemals etwas anderes verstanden hat als eine „historische Notwendigkeit“ der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, eine „Verdrehung und Verkehrung“, die eine „wirkliche“ Struktureigentümlichkeit „für die Entwicklung der Produktivkräfte“ dieser gesellschaftlichen Formation ist, aber auch im ideologischen Bereich vorkommt, die jedoch nichts zu schaffen hat mit dem „Vergegenständlichtsein“ der Arbeitsprodukte, sowie, daß er einen prinzipiellen Unterschied macht zwischen diesem modernen Kapitalismus und dem Sozialismus, der das kapitalistische Eigentum zum „Eigentum der assoziierten Arbeiter“ hat werden lassen (S. 716 f.). Diese Materialien können nicht mehr bloß mißverstanden werden, wie dies *vielleicht* in einigen Fällen bei den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ geschehen sein mag.

Ich darf zum Schluß kommen. Bacons philosophia activa, Kants Forderung nach einer Scheidung des Empirischen vom Rationalen, Hegels Begreifen der Unzulänglichkeit des Einzelnen und noch vieles andere vom philosophischen Erbe, all jenes nämlich, was Marx schon in seiner Doktordissertation „den ständig fortwirkenden Maulwurf wirklichen philosophischen Wissens“ genannt hatte, wurde im dialektischen Materialismus berücksichtigt und beachtet. Es war versucht worden, die neuen Gesichtspunkte, von denen der dialektische Materialismus bestimmt wird, zu verdeutlichen.

Speziell zur Ideologie war gesagt worden, daß sie als Bewußtseinsform aufzufassen wäre. Dazu ist abschließend zu vermerken:

1. Ideologie ist keine selbständige Bewußtseinsform. Sie nimmt stets nur in Verbindung mit anderen Bewußtseinsformen Gestalt an. Marx erwähnt dort, wo unsere Definition der Ideologie anknüpfte (vgl. Anmerkung 1), die juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen und philosophischen Bewußtseinsformen. In ihrem Grundgehalt ist Ideologie Reflex der Produktionsverhältnisse, sind dies Klassenverhältnisse, dann also Reflex vom Standpunkt dieser oder jener gesellschaftlichen Klasse. Eine spezifisch soziologische Analyse hätte hierzu mehr sagen müssen, als es uns im gegebenen Rahmen möglich war.

[36] 2. Auf das Gegeneinanderausspielen von Formulierungen wurde verzichtet. Nur auf das Stichwortverzeichnis gestützt, läßt sich das Ideologieproblem nicht abhandeln. Der Sache nach haben auch Marx und Engels den Unterschied zwischen unwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Ideologie gekannt, gesprochen davon hat dann Lenin.

Zu dieser Problematik wäre zunächst historisch folgendes zu sagen: Marx und Engels war die „kopernikanische Wende“ der Naturwissenschaft sehr vertraut, die beim Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus eine Periode der heftigsten weltanschaulichen Kämpfe auslöste. Es ging dabei um Kopf und Kragen der Angehörigen jener Gruppe, die durch die Naturwissenschaft repräsentiert wurde. Obwohl Wissenschaft, blieb der Naturwissenschaft nichts an-

deres übrig, als die gesellschaftliche Bühne in ideologischer Gestalt zu betreten. Galilei sagte seine Meinung nicht nur in mathematischen Formeln. Seine Dialoge hatten einen weltanschaulichen Inhalt. Die Philosophen halfen den Naturwissenschaftlern. In philosophischer Bewußtseinsform unterstützten sie die Naturwissenschaftler in ihrem Ringen, die naturwissenschaftliche Denkweise durchzusetzen. Enthält die Philosophie Bacons nicht naturwissenschaftlich beeinflusste Ideologie? Steckt in der „Monadologie“ Leibnizens keine naturwissenschaftlich gefärbte Ideologie? Das größte und bedeutendste Thema dieser Philosophie der Jahrhunderte in der Nachbarschaft und Nachfahrerschaft der Renaissance ist der Einbau der naturwissenschaftlichen Denkweise in die Philosophie. Bis die Naturwissenschaften sich durchgesetzt und die Hilfe nicht mehr nötig hatten. Es war eine „momentane Vereinigung“ und genau besehen „nur eine phantastische Illusion“ (Marx: vgl. Anmerkung 9).

Die Philosophie überließ die Naturwissenschaften fortan sich selbst, trat zu den Naturwissenschaften in Konkurrenz und machte es sich zur Aufgabe, ihrerseits zur Wissenschaft zu werden. Philosophie als Wissenschaft war die Parole Kants („Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“), war die Parole Fichtes, welcher der Philosophie den Namen aberkannte, um sie „Wissenschaftslehre“ zu taufen, war die Parole Hegels, der seine „Phänomenologie“ mit dem *Obertitel* [37] „System der Wissenschaft“ versah, dessen „erster Teil“ sie sein sollte.

Wo aber war das wissenschaftliche Fundament nach der methodologischen Abtrennung der Naturwissenschaften von der Philosophie durch Kants berühmte „kopernikanische Wende“ geblieben? Die Philosophie konnte derart nicht zur Wissenschaft werden, weil sie keinen spezifischen wissenschaftlichen Inhalt mehr besaß, den sie bewußt reflektieren konnte. Daß sie das Methodenproblem dessenungeachtet so fruchtbar weiterbearbeiten konnte, hing damit zusammen, daß sie sehr bewußt die bürgerliche französische Revolution reflektierte.

Als Marx kam, wurde die Vereinigung von Naturwissenschaft und Philosophie wiederhergestellt, diesmal jedoch in doppelter Weise. Die Naturwissenschaft wurde philosophisch als Naturwissenschaft und als gesellschaftliches Phänomen reflektiert. Denn der dialektische Materialismus besitzt nicht nur ein naturwissenschaftliches, er besitzt auch ein gesellschaftswissenschaftliches Fundament. Und dieses letzteren Fundaments wegen wiederholt sich auf einer höheren Ebene analoges Geschehen wie seinerzeit im Kampfe um die Durchsetzung der Naturwissenschaften.

Es können sich also auch Ideologie und Wissenschaft miteinander verbinden. Es gibt in der Tat wissenschaftliche Ideologie.

Allerdings: Wenn die Naturwissenschaft zur alleinigen Herrscherin im Bereiche des Denkens erklärt wird unter Ausschluß der gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnisse, dann entsteht unter den heutigen Lebensbedingungen keine wissenschaftliche, sondern eine unwissenschaftliche Ideologie.

3. In den „Grundrissen“ bringt Marx an einer Stelle folgenden Gedanken zur Sprache: Wenn jemand sagen würde, daß Sklaven und citizens vom Standpunkt der Gesellschaft aus nicht existieren, weil doch beide Menschen sind, dann müsse man ihm entgegen: Sklave sein und citizen sein, das sind die gesellschaftlichen Bestimmungen, Menschen dagegen sind sie außerhalb der Gesellschaft. Und nun wörtlich:

„Was Herr Proudhon hier von Kapital und Produkt sagt, meint bei ihm, daß vom Standpunkt der Gesellschaft aus kein Unterschied zwischen Kapitalisten und Arbeitern existiert, [38] ein Unterschied, der eben *nur* vom Standpunkt der Gesellschaft aus existiert.“ (S. 176 – Hervorhebung nicht bei Marx)

Wenn von der Gesellschaft *nicht* abgesehen wird, so ist das nach der in dieser Abhandlung verstandenen Ideologiedefinition ein ideologisches Verhalten.

Wenn dagegen von der Gesellschaft abstrahiert wird, so ist das zwar ebenfalls ein (nämlich entgegengesetztes) ideologisches Verhalten, obwohl dies heutzutage häufig als sogenannte „Entideologisierung“ bezeichnet wird. Was Marx davon hielt, ist dem obigen Zitat aus den „Grundrissen“ zu entnehmen. Wir glauben auch sonst einiges beigebracht zu haben, was gegen eine so gemeinte „Entideologisierung“ spricht.

Helmut Klages hat in seiner bereits erwähnten Schrift „Technischer Humanismus“ (vgl. Anmerkung 12) eine ebenso merkwürdige wie bemerkenswerte Meinung zur Ideologieproblematik ausgesprochen. Er geht dabei aus von der „Strategie und Taktik der kommunistischen Weltrevolution“. Da er nicht darlegt, was er eigentlich darunter versteht, so ist dies offenbar eine Art Gespenst, wie jenes, von dem Marx und Engels schon im „Manifest der Kommunistischen Partei“ gesprochen haben: „Ein Gespenst geht um in Europa“. Dann heißt es bei Klages:

„Selbstverständlich bedeuten die Ergebnisse auch unserer Kritik nur einen sehr begrenzten Zuwachs für die Arsenale der Abwehr dieser Weltrevolution, wie denn überhaupt der Glaube an die Möglichkeit einer derartigen Abwehr ausschließlich auf der Basis der Ideologiekritik den Charakter der Auseinandersetzung verkennen würde.“ (A. a. O., 5. 180)

Klages denkt an eine politische und militärische Ergänzung seiner Marxkritik. Mir scheint, wir sind beim Anfang angelangt und der Kreis hat sich geschlossen. Ohne „den Charakter der Auseinandersetzung verkennen“ zu wollen, möchte ich immer noch als Philosoph, im Dialog der sich entgegentretenden Ideologien, sprechen. Die 11. Feuerbachthese von Marx: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*“, läßt sich *nicht* zugunsten der Marxkritik umkehren, so daß sie lautete: Als Philosophen kritisieren wir Marx, es kommt jedoch darauf [39] an, den Sozialismus abzuschaffen. Überdies wäre damit nur das Geheimnis von der Unwirksamkeit jeder Marxkritik öffentlich preisgegeben. Uns ist am Dialog auch deshalb gelegen, weil wir an der Wissenschaftlichkeit unserer Ideologie nicht zweifeln. [41]

Nochmals zur Problematik: Philosophie und Ideologie¹

Da die Zeit nicht ausreicht, um meinen Kongreßbeitrag „Philosophie und Ideologie“ ungekürzt vorzutragen, bleibt jetzt hier nur übrig, ihn als bekanntgemacht vorauszusetzen. 4 In ihm sind einige bis in die unmittelbare Gegenwart führende philosophiehistorische Linien gezogen, die das Verhältnis zwischen Philosophie und Ideologie zu akzentuieren suchen. Er bemüht sich um eine durchgehende Beweisführung, zu deren Verständnis die Kenntnisnahme der in den Anmerkungen mitgeteilten Zitate gehört. Eine Kurzfassung müßte wesentliche Zusammenhänge außer acht lassen und würde die Gesamtkonzeption zerstören, anstatt sie begreifbar zu machen.

Es sei deshalb gestattet, mit den folgenden Bemerkungen an das dort Gesagte anzuknüpfen, derart, daß damit bereits die Diskussion beginnt. Zwei Thesen werden dort besonders herausgestellt:

1. *Ideologie ist solche Bewußtseinsform, die geistige Verarbeitung der realen Basis des gesellschaftlichen Lebens darstellt, wobei der Charakter dieser Verarbeitung die jeweilige Position innerhalb dieser Gesamtheit der Produktionsverhältnisse zu erkennen gibt.*

2. *Die gesellschaftswissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnisse des Marxismus besagen, daß die Atomphysik in ihren Ausgestaltungen nicht nur ein naturwissenschaftliches, sondern daß sie geradezu primär ein gesellschaftliches und daher gesellschaftswissenschaftlich zu berücksichtigendes Phänomen ist.*

Zur ersten These: Sie gibt die Auffassungen von Marx und Engels sinngemäß wieder. Natürlich ist damit nicht alles gesagt, wie dies überhaupt keine Definition vermag. Marx spricht von den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen und philosophischen Bewußtseinsformen als von [42] gesellschaftlichen und ideologischen, weil sich in ihnen gesellschaftliche Konflikte manifestieren. Engels weist hin auf die „Abhängigkeit des jedesmaligen Denkens von den historisch-materiellen Bedingungen“, und das nicht einzusehen, meint er, ist „eine Ideologie“ (also: nicht *die* Ideologie, sondern *eine* Ideologie) (XX, S. 574). Später hat er dar-

¹ Der folgende Text war eines der Hauptreferate auf der Plenarsitzung IV des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie in Wien (2. bis 9. September 1968) zum Thema „Philosophie und Ideologie“ am 6. September 1968. Die umfangreichere Ausarbeitung „Philosophie und Ideologie“ konnte aus Zeitmangel nicht vorgetragen werden. Auf diesem Kongreß stand mit Marx zugleich der Marxismus-Leninismus im Zentrum der Aufmerksamkeit. Aus Anlaß des sich im Jahre 1968 zum 150. Male jährenden Geburtsdatums von Karl Marx begann der Kongreß seine Arbeit mit dem Kolloquium 1 „Marx und die Philosophie der Gegenwart“. Hat der Marxismus-Leninismus Marx (und Engels) zur Voraussetzung, so hat aber auch jede zeitgenössische Diskussion zum Thema Marxismus den Marxismus-Leninismus zur Voraussetzung. Das Interesse der bürgerlichen Philosophie am Marxismus beruht ausschließlich, wenn auch uneingestandenmaßen, auf der Existenz des Marxismus-Leninismus. Denn die Errichtung der proletarischen Macht im Roten Oktober des Jahres 1917 ist das grundlegende und epochal bestimmende kulturgeschichtliche Ereignis unseres 20. Jahrhunderts und damit zugleich der Knotenpunkt des Leninismus. Der Marxismus siegte 1917 als Marxismus-Leninismus, und in ihm ist die histo-[103]rische Gesetzmäßigkeit unserer Epoche, die Erringung des Endsiegs über den Imperialismus, theoretisch und praktisch begründet. – Der Marxismus-Leninismus bleibt bestimmend für das sozialistische Weltssystem als der entscheidenden Kraft im antiimperialistischen Kampf, er bleibt bestimmend für die mit diesem sozialistischen Weltssystem verbundene Arbeiterbewegung sowie auch für die nationalen Befreiungsbewegungen. Weil das so ist, kam es zu jener „Marxismus-Mode“, die auf eine Alternative zwischen einem sogenannten Marxismus und einem sogenannten Leninismus hinarbeitet, wobei der dem sogenannten Leninismus alternativ entgegengehaltene sogenannte Marxismus bestenfalls ein Mißverständnis, zumeist jedoch ideologische Waffe beim Ausbau antikommunistischer Plattformen ist. – Die in München ausgebildeten akademischen Störtrupps (vgl. W. Beyer, „Marxistische Ontologie“ – eine idealistische Modeschöpfung, DZfPh, 1969, Heft 11, S. 1319; jetzt auch in: W. R. Beyer, Vier Kritiken; Heidegger, Sartre, Adorno, Lukács, Köln 1970 S. 211) erlitten auf dem Kongreß eine Niederlage, weil die internationale Solidarität im Sinne Lenins bereits wirksam geworden war. So wurde und wird deutlich: Marxismus-Leninismus ist nicht irgendeine Interpretation des Marxismus, sondern Marxismus-Leninismus ist der lebendige Marxismus unserer Epoche. Marxismus sagen heißt zugleich: Leninismus sagen.

auf aufmerksam gemacht, daß das Ideologieproblem eine inhaltliche und formelle Seite besitzt und daß sowohl Marx als auch er selbst notwendigerweise ~die formelle gegenüber der inhaltlichen Seite vernachlässigt haben. Die inhaltliche Seite hat es mit der „Ableitung“ der ideologischen Vorstellungen und der durch sie vermittelten Handlungen zu tun, die formelle mit der „Art und Weise“, wie jene „zustande kommen“ (XXXIX, S. 96). Hiermit ist gewiß keine Aufforderung ausgesprochen, nunmehr die inhaltliche Seite gegenüber der formellen zu vernachlässigen oder jene Seite gar zu negieren. John Somerville berührt in seinem Kongreßbeitrag ein weiteres Problem: „It is important to note that Engels is not saying that the ideas involved in this ideological process must necessarily be false, as doctrines. What is false is the conception of their genesis, motives, causal roots.“ (Es ist wichtig zu bemerken, daß Engels nicht sagt, daß die in diesem ideologischen Prozeß enthaltenen Ideen notwendigerweise falsch sein müssen, als Lehren. Was falsch ist, das ist die Vorstellung über ihr Zustandekommen, ihre Motive, ihre ursächlichen Wurzeln.)

In der Tat, die Behauptung, Marx und Engels hätten unter Ideologie nichts anderes verstanden als falsches Bewußtsein, stimmt nicht. Demgegenüber muß betont werden, daß Marx dem traditionellen Begriff des Bewußtseins neue Aspekte hinzufügte, nicht zuletzt den gesellschaftswissenschaftlichen. Philosophie, als philosophische Bewußtseinsform verstanden, bringt das Denken von Menschen in ein kommunikatives Verhältnis zueinander, als gesellschaftliche Bewußtseinsform birgt sie „Intersubjektivität“ in sich (Husserl hätte, was er suchte, bei Marx finden können!). Es *gibt* Philosophie. Für was sie sonst immer gehalten werden mag, daß es sie gibt, weist sie aus als eine gesellschaftliche Bewußtseinsform. Ihre spezifische gesellschaftliche Relevanz heißt Ideologie. Ideologie ist eine Gesetzmäßigkeit im Bereich gesellschaftlicher Bewußtseinsformen. Dieser gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnis gegenüber ist es zunächst untergeordnet, daß Marx und Engels um sich herum kaum irgend etwas Theoretisches vorfanden, zu dem sie ideologisch, d. h. in seiner spezifisch gesellschaftlichen Relevanz, hätten ja sagen können.

Ihre gesamte Auseinandersetzung wird von ihrer gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnis getragen. Jede Interpretation hat das zu beachten. Mit Recht stellt V. W. Mshvenieradze in seinem Kongreßbeitrag fest: „And, if ideology cannot exist outside philosophy, poitics, etc., these, in turn, are deeply ideological.“ [Und, wenn Ideologie nicht außerhalb von Philosophie, Politik usw. existieren kann, sind diese umgekehrt, zutiefst ideologisch.]

Die Ambivalenz der zeitgenössischen Marxkritik kommt in ihrem Bestreben zum Ausdruck, mit Marx gegen Marx zu operieren. Ich möchte das an einem neueren Beispiel kurz belegen. Jakob Barion zitiert (in: „Ideologie, Wissenschaft, Philosophie“, Bonn 1966, S. 135 f.) aus Marxens „Vorwort“ zu der Schrift „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ und bricht sein Zitat an der für sein Thema entscheidenden Stelle ab (vgl. S. 136). Dort, wo er den Faden wieder aufnimmt (S. 141), referiert er nur noch und läßt Marxens doppelte Kennzeichnung der genannten Bewußtseinsformen unerwähnt: nämlich ihre Kennzeichnung als gesellschaftlich und als ideologisch. Bei Marx sei angeblich „das Bewußtsein des Menschen der Wirklichkeit entfremdet“ und erscheine als ein „falsches, ideologisches Bewußtsein“ (S. 145). So findet es sich *nicht* bei Marx.

„Das Bewußtsein des Menschen“ ist eine individuell bezogene philosophische Kategorie. Von ihr ist hier überhaupt nicht die Rede. Marx spricht von gesellschaftlichen Tatbeständen. Barion hingegen interpretiert den Marxschen Text dahingehend, daß für Marx die genannten Bewußtseinsformen „ein falsches Bewußtsein“ repräsentieren, deshalb, weil „ideologisches Bewußtsein als reines Bewußtsein ohne Beziehung sei zur gegenständlichen Welt“. Demzufolge hätte Marx, der gemäß der von Barion vertretenen Meinung die künstlerischen Bewußtseinsformen als „falsches“ Bewußtsein, als „ideologisches“ Bewußtsein und als „reines Bewußtsein ohne Beziehung ... zur gegenständlichen Welt“ qualifiziert hätte, eine dann nur

schwerverständliche Hochschätzung [44] gegenüber der Weltliteratur gehegt. Es erhebt sich die Frage, warum er sich so begeistert in diese Fülle „falschen Bewußtseins“ vertiefte? Denn die Werke Dantes, Shakespeares oder Goethes, die Marx so schätzte, sind Bewußtseinsformen in seinem Sinne.

Ohne jetzt im Augenblick irgendeine bestimmte Ideologie ins Auge zu fassen und ohne diesen Begriff zu fetischisieren, geht es hierbei um jenes gesellschaftliche Spezifikum, das zu tun hat mit der gesellschaftlichen Genese und Funktion von Rechtsnormen, politischen Theorien, religiösen Meinungen, künstlerischen Vorstellungen und philosophischen Auffassungen, wobei diese Bereiche in vielfältiger Weise ineinander übergehen.

Zur zweiten These: Niemand wird bestreiten, daß folgende Frage ideologische Sprengkraft besitzt: Leben wir im Atomzeitalter oder leben wir in der weltgeschichtlichen Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus? Der philosophische Sinn dieser Frage liegt in einer weiteren Frage: Gibt es eine Symbiose von Wissenschaft und Ideologie?

Lenin unterschied bekanntlich zwischen unwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Ideologie. Ist das so zu verstehen, daß Lenin der Marxschen Aufzählung (also: den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen und philosophischen, den ideologischen Bewußtseinsformen, wie Marx sagte) die wissenschaftliche Bewußtseinsform hinzugefügt wissen wollte? Nein, es verhält sich damit anders.

Der Marxismus-Leninismus schöpft seine Kraft aus der ältesten Tradition der Menschheit, aus ihrer Lebenstradition. Ich nenne Lebenstradition den Gebrauch der Fähigkeit, zur Existenzhaltung der menschlichen Gesellschaft grundlegend beizutragen. Die die Geschichte der Klassengesellschaft durchgängig beherrschende Teilung der Arbeit in körperliche und geistige lenkt die Aufmerksamkeit auf die Frage: Auf wessen Schultern ist dann eigentlich die Existenz der Gesellschaft getragen worden? Friedrich Schiller sagte: „So lange, bis den Bau der Welt / Philosophie zusammenhält, / erhält sie das Getriebe / durch Hunger und durch Liebe!“ Marx berichtigte: durch Arbeit. Denn wer stillte den Hunger der geistig Arbeitenden, wer verschaffte ihnen alle für ihr Leben erforderlichen Güter? Wo nahm der Fluß des Reichtums, [45] von dem diese zehrten, seinen Ursprung? Die Ware-Geld-Ware-Zirkulation hat die Produktion der Ware zur Voraussetzung. Und wer produzierte sie? Sklaven, Leibeigene, Proletarier. Niemand sollte darüber, daß die Menschen erst essen, trinken, wohnen und sich kleiden müssen, ehe sie alles übrige betreiben, als über eine Binsenweisheit spotten. Die Lebenstradition der menschlichen Gesellschaft hat sich zunächst einmal auf der produzierenden Tätigkeit jener Geschlechter werktätiger Menschen aufgebaut, denen stets das härteste Los zugemutet wurde, nämlich selbst nichts zu besitzen und nichts zu gelten. Die Geschichte der menschlichen Gesellschaft ist Produktionsgeschichte und nicht Geistesgeschichte. Die Produzierenden waren denkende Menschen, die, von der geistigen Arbeit ausgeschlossen, die geleistete geistige Arbeit dennoch ermöglichten.

Das ist der Lebensgrund, aus dem der ‚Marxismus‘ entstand. Weil Lenin sah, daß Marx und Engels diese Lebenstradition mit einer Wissenschaft ausgestattet hatten, wurde er zum Marxisten. Für das gesellschaftliche Wesen Mensch ist seither Gesellschaftswissenschaft unabdingbar geworden. Entideologisierte Gesellschaftswissenschaft ist eine *contradictio in adjecto*. Damit dürfte die Bedeutung des Begriffs wissenschaftliche Ideologie im Munde Lenins klar gestellt sein. Nicht die Ideologie bemächtigt sich der Wissenschaft, sondern die Wissenschaft ist der Ideologie Herr geworden.

Es erscheint an der Zeit, einen mehr oder weniger noch allgemein üblichen Wissenschaftsbegriff grundlegend zu modifizieren. Davon soll jetzt lediglich erwähnt werden, daß eine Wissenschaftsdefinition, die Wissenschaft nur als System theoretischen Wissens und sonst nichts anderes versteht, zu kurz greift. Als ein Bereich der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ist Wis-

senschaft gesellschaftlicher Prozeß; als ein System von Theorien und Methoden ist sie gesellschaftliches Produkt; als Produktivkraft, d. h. als Naturwissenschaft, sowie als Grundlage für die Leitung der gesellschaftlichen Entwicklung, d. h. als Gesellschaftswissenschaft, ist sie Instrument der Gesellschaft.

In diesem Beziehungsgefüge hat auch die Atomphysik ihren Platz. Wenn Lenin in seinem Buch „Materialismus und Empiriokritizismus“ äußert, daß die moderne Physik sich [46] anschickte, den dialektischen Materialismus zu gebären, so war das sicherlich keine bloße naturphilosophische Prognose, sondern auch eine geschichtsphilosophische. Nirgendwann wird das wohl deutlicher als in unseren Tagen. Die Atomphysik erweist sich als eine gesellschaftliche Faktizität. Sie ist ein gesellschaftliches Produkt, ein gesellschaftlicher Prozeß und ein gesellschaftliches Instrument.

Abschließend noch einige Worte zu den von John Somerville im letzten Teil seines Kongreßbeitrages behandelten Problemen. Sie stellen sich ihm, wie er sagt, aus der Sicht seines Landes als eines kapitalistischen. Was ich hinzufügen möchte, ergibt sich aus der Sicht eines sozialistischen Landes. Als die Epoche des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus in Westeuropa bereits abgeschlossen war, während sie in Deutschland noch in ihren Anfängen steckte, forderte Kant 1793 in seiner Schrift „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis“, daß „ein jeder Staat in seinem Inneren so organisiert werde, daß nicht das Staatsoberhaupt, den der Krieg (weil er ihn auf eines andern, nämlich des Volks, Kosten führt) eigentlich nichts kostet, sondern das Volk, dem er selbst kostet, die entscheidende Stimme habe, ob Krieg sein solle oder nicht ...“ (Akademieausgabe, VIII, S. 311).

Kants Gedanke ist keine transzendente Idee, übersteigt auch nicht die Möglichkeit der Erfahrung. Was sich seiner Verwirklichung entgegengesetzte und noch entgegengesetzt, sind veränderbare Realitäten, die noch nicht verändert sind. In unserer Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus sind die sozialistischen Staaten in ihrem Innern so organisiert, daß sich bei ihnen nichts zu verändern brauchte, riefen sie ihre Völker zu einer solchen Entscheidung auf. Die kapitalistischen Länder könnten das nicht tun, ohne strukturelle Veränderungen in Kauf nehmen zu müssen.²

² An dieser Stelle erfolgten provokatorische Zwischenrufe. Da über diesen Vorgang in der Springer-Presse Lügen verbreitet worden sind (vgl. hierzu auch die Replik in: „Neues Deutschland“ vom 13. September 1968 in dem Artikel „Im Mittelpunkt: Karl Marx“ von Günter Heyden und Herbert Steininger), teile ich den Inhalt eines von mir an den damaligen Chefredakteur von „Die Welt“ gerichteten und unbeantwortet gebliebenen Schreibens vom 30. September 1968 mit: Die „Charakterbilder“ von Theophrast beschreiben auch den „Verleumder“. Die „Verleumdungssucht“ wird als der innere Trieb definiert, anderen Menschen Gemeinheiten nachzusagen. Und „Verleumden“, schließt dieses Kapitel, bedeutet für den Verleumder „Meinungsfreiheit, Demokratie und Offenheit“. Wie modern das doch klingt? „Meinungsfreiheit“, „Demokratie“ und – sagen wir „Information“, das ist ein Hauptanliegen der von Ihnen redigierten Zeitung? Ich komme darauf durch den Artikel „Die drei Gesichter des Karl Marx“, verfaßt von einem „Redaktionsmitglied“, wie es ausdrücklich heißt (in: „Die Welt“, Nr. 211 vom 10. September 1968, S. 9). – Der mich betreffende Passus in diesem Artikel lautet: „Aber [104] auch die offiziellen Repräsentanten der Okkupationsländer reagierten nervös, sobald das Thema ‚Tschechoslowakei‘ aufkam. Als dem ostdeutschen Vertreter Mende während der Plenarsitzung über ‚Philosophie und Ideologie‘ der Zwischenruf ‚Panzer‘ entgeschallte, bat er mit tränenerstickter Stimme, man möge ihn doch zu Ende reden lassen, denn er habe bei den Nazis im Gefängnis gesessen – eine arabeske Parade, da Mende in Wirklichkeit nie als Widerstandskämpfer inhaftiert war.“ – Fragt sich, ob sich so etwas lediglich „zehrt“, oder ob es sich ziemt, d. h. generell zum Redaktionsstil gehört? „Die Welt“ genießt hierzulande kein gutes Ansehen. Sie wissen es selbst. Sie werden sich vielleicht auch denken können, daß ich diese hier übliche Meinung teile, und das nicht erst seit dem 10. September 1968. Was mir bisher noch fehlte, war die so nahe persönliche Bekanntschaft mit den von der „Welt“ verwendeten Methoden, das unmittelbare Erlebnis, daß den Kompetenzen Ihrer Redaktionsmitglieder überhaupt keine Grenzen gesetzt sind. – Zu Ihrer sachlichen Information: Ich sagte in Wien: „Ihr Zwischenruf weckt in mir eine Reminiscenz. Heute auf den Tag genau vor 33 Jahren stand ich in einem faschistischen Gefängnis neben einem Freund, der mich nicht erkannte. So war ich zugerichtet. Ich bin gern bereit, mit Ihnen zu diskutieren. Aber erst müssen Sie einem Mann mit meinen politischen Erfahrungen gestatten, seine Meinung

Wir als Philosophen, des bin ich gewiß, sind uns einig: Die Bombe muß weg! Um zu diesem Ziel beizutragen, stehen uns vornehmlich ideologische Mittel zur Verfügung. Das bedeutet Streit, Meinungsstreit. Konnten Marx und Engels – Lenin bereits nicht mehr – noch sagen: „Für die Masse der Menschen, d. h. das Proletariat existieren diese theoretischen Vorstellungen nicht ...“ (III, S. 40), mit denen [47] sie selbst sich jedoch auseinanderzusetzen hatten, so haben wir hierin heute eine gänzlich andere Situation. Als ideologisch zählebig hat sich alles das erwiesen, was im Prinzip als überwunden gelten kann, und es wird über Massenkommunikationsmittel, modern zugeschnitten, in die Köpfe der Menschen hineingetragen. Angesichts dieses Zustands kann uns irgendeine Übertragung des „l’art pour l’art“-Grundsatzes, in die Philosophie um nichts weiterbringen. Bemühen wir uns als Philosophen um eine Welt des Friedens, indem wir dafür sorgen, daß – um eine Formulierung Bertolt Brechts aufzugreifen – unser Geist den Tatsachen stets voraus ist, aber nicht wie ein Kapriolen treibender Hund, sondern vielmehr wie ein Traktor. [49]

darzulegen.“ Das brachte ich sehr bestimmt vor, und nicht mit „tränenstickter Stimme“, sonst hätte ich wohl keinen Beifall erhalten, auch von Zwischenrufern. Im übrigen müssen ja Tonbandaufnahmen existieren, mittels derer Sie sich dokumentarisch unterrichten könnten. Daß Ihr Redaktionsmitglied darüber sehr wütend war, freut mich. Er beweist es, indem er der ersten sogleich die zweite Lüge hinzufügt, wider besseres Wissen und Gewissen. Jedenfalls kann er mir die „Medaille Kämpfer gegen den Faschismus 1933-1945“ nicht entziehen, die mir vom damaligen Ministerpräsidenten der DDR, Otto Grotewohl, verliehen wurde. – Sie mögen daraus entnehmen, daß das, was Ihr „Redaktionsmitglied“ über mich niederpinselte, in hysterischer Lügenboldigkeit, mich nicht treffen kann. Ganz im Gegenteil, Sie haben mir einen schlagenden Beweis dafür in die Hand gegeben, wie in „Die Welt“ informiert wird, denn der Artikel wurde ja nicht für die Augen- und Ohrenzeugen jener Szene geschrieben, sondern für die vielen, die nicht dabei waren.

Karl Marx und die Epigonen*

Nunmehr ist der zweiteilige Ergänzungsband zur Werkausgabe von Karl Marx und Friedrich Engels erschienen.¹ Er enthält Schriften, Manuskripte und Briefe bis 1844 von Karl Marx (erster Teil) und Friedrich Engels (zweiter Teil). Damit sind wesentliche editorische Voraussetzungen dazu erfüllt, den Gesamtüberblick über das Werk von Marx und Engels zu ermöglichen, zumal die „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“ von Marx, jenes für die Entstehungsgeschichte des „Kapitals“ so wichtige Nachlaßmanuskript aus den Jahren 1857/58, bereits früher in einer gesonderten Ausgabe² herausgegeben wurde. So besitzen wir jetzt zwar noch keine historisch-kritische Gesamtausgabe³, dafür jedoch eine zuverlässig vorbildliche Textgrundlage für ein Quellenstudium des Marxismus. Neue Forschungsergebnisse, wie z. B. die Neuveröffentlichung des Kapitels I des I. Bandes der „Deutschen Ideologie“ von Marx und Engels⁴, können leicht bei einer Neuauflage des betreffenden Werkbandes berücksichtigt werden.

Die Texte des Ergänzungsbandes erfordern ein besonders gewissenhaftes und nüchternes Studium. Sind sie, doch Zeugnisse eines Werdegangs, dessen entscheidende Erkenntnisse nicht vorweg gegeben waren, sondern erst erarbeitet werden mußten. Die Konsequenz, mit der das geschah, ist bezwingend, ebenso auch die Kürze des Zeitraums, in dem das erreicht wurde. Mit einer Intensität ohnegleichen vollzog sich der Übergang vom revolutionären Demokratismus zum wissenschaftlichen Kommunismus, vom Junghegelianismus zum dialektischen Materialismus. Es finden sich also hier Gedanken, von denen Marx 1859 zu erkennen gab, daß sie inzwischen der Abrechnung mit dem „ehemaligen philo-[50]sophischen Gewissen“⁵ verfallen waren. Sich deswegen mit diesen Arbeiten von Marx und Engels nicht zu beschäftigen, hieße das Kind mit dem Bade ausschütten. Denn es ist keine bessere historisch-systematische Einführung in die Entwicklung zum dialektischen und historischen Materialismus denkbar als die von Marx und Engels in ihren sogenannten Frühschriften selbst niedergelegte. So gesehen, können einige dieser „Frühschriften“ geradezu als eine philosophische Quelle des Marxismus gelten. Das macht sie uns wert und teuer.

Ohne also in der Entwicklung von Marx und Engels einen Bruch zu erblicken, der es erforderlich machte, einen „jungen“ Marx (oder einen „jungen“ Engels) einem „späteren“ Marx (oder einem „späteren“ Engels) entgegenzusetzen, oder etwa gar diese beiden Phasen gegeneinander auszuspielen, ist es dennoch notwendig, den zunächst vorläufigen Charakter einer Reihe von theoretischen Ableitungen aus dieser Periode zu erkennen. In dieser Frage unterscheiden sich Marxismus und Marxologie grundlegend voneinander.

T. I. Oiserman macht nachdrücklich auf die Bedeutung aufmerksam, die in diesem Zusammenhang dem 1932 veröffentlichten Aufsatz „Der neuentdeckte Marx“ von Hendrik de Man zukommt⁶.

Er bezieht sich auf die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von Marx aus dem Jahre 1844, die im Auftrage des Marx-Engels-Instituts in Moskau zum erstenmal vollständig 1932

* Zuerst veröffentlicht in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 15 (1967), Heft 10. (Der jetzt veröffentlichte Text ist leicht überarbeitet.)

¹ K. Marx/F. Engels, Werke, Ergänzungsband. Schriften/Manuskripte/Briefe bis 1844, 1. und 2. Teil, Berlin 1967.

² K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf). 1857-1858. Anhang 1850-1859, Berlin 1953.

³ Einer Ankündigung des Instituts für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED zufolge wird eine solche historisch-kritische Ausgabe vorbereitet.

⁴ Vgl. hierzu: Neuveröffentlichung des Kapitels 1 des I. Bandes der „Deutschen Ideologie“ von Karl Marx und Friedrich Engels (Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED), in: DZfPh, Heft 10/1966, S. 1192-1254.

⁵ K. Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort, in: K. Marx, F. Engels, Werke, Bd. 13, Berlin 1961, S. 10.

⁶ Vgl. hierzu T. I. Oiserman, Die Entstehung der marxistischen Philosophie, Berlin 1965, S. 290-293.

publiziert worden waren⁷. Hendrik de Man wird von Oiserman geradezu als der Wegbahner für die nachfolgenden Verfälschungen der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ sowie des Marxismus aufgefaßt. Denn die Grundkonzeption seines Aufsatzes gipfelt in der Annahme, daß mit den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ bereits der ausgereifte Marxismus vorläge, den man von dem unwahren „materialistischen Marxismus“ peinlichst zu unterscheiden habe. „De Man hat also sein revisionistisches Programm offenherzig genug formuliert: der wissenschaftliche Sozialismus soll unter dem Deckmantel einer Rückkehr zum ‚wahren‘ Marx seines revolutionären, klassengebundenen, materialistischen Gehalts beraubt werden“, heißt es bei Oiserman. Diese Bemerkung gibt Veranlassung, das Geburtsjahr der Marxologie 1932 anzusetzen. Im nächsten Jahr, 1933, [51] unterstrich Hendrik de Man nochmals, daß die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ es bedeutend erleichterten, „sich bei der Kritik am heutigen Marxismus auf Marx selber zu berufen“⁸.

Der ganze Vorgang ruft außerdem eine philosophiehistorische Erinnerung wach, nämlich an die wohl wesentlichste Programmschrift des Neukantianismus, die Otto Liebmann unter dem Titel „Kant und die Epigonen“ 1865 herausbrachte und von der Bruno Bauch 1912, übrigens dem Todesjahr Liebmanns, einen unveränderten Neudruck besorgte, weil er diesem „Aufruf für den Kritizismus gegen den Dogmatismus“⁹ ein bleibendes Andenken gesichert wissen wollte. Sogar in der Terminologie zeigen sich Ähnlichkeiten. Von der „Dogmatisierung der Marxschen Geschichtsphilosophie“ spricht auch Hendrik de Man¹⁰.

Was hatte es nun mit Liebmanns „Kant und die Epigonen“ auf sich? Einer allgemeinen Überlieferung entsprechend, hat Liebmann die Lösung „Zurück zu Kant“ in Umlauf gebracht¹¹. Darüber gerät jedoch ein anderer, ungleich wichtigerer Umstand in Vergessenheit. Das sind die Ausführungen seines ersten und zugleich umfangreichsten Kapitels mit der Überschrift „Die Hauptlehre und der Hauptfehler Kants“. Liebmann bezeichnete es als seine Aufgabe, „den echten Gehalt der Kantischen Lehre von der unreinen Schlacke zu scheiden“¹². Er bezichtigte Kant der „Inconsequenz“. Er warf ihm vor, selbst verschuldet zu haben, daß „der *Kriticismus* zu Grabe getragen“ würde, wohingegen „der *Dogmatismus* triumphiert“¹³. Was derart den Zorn Liebmanns erregte, war Kants „Ding an sich“. Mit äußerst energischer Bemühung manipulierte er dieses für Kant noch unumgängliche Zugeständnis an den philosophischen Materialismus aus dessen System heraus. Damit war auch jene Formel ausfindig gemacht, die der bürgerlichen Philosophie seither nie mehr verlorengegangen ist: philosophischer Materialismus = Dogmatismus.

So sprang einer der Hauptbegründer des Neukantianismus mit der Philosophie Kants um. Er revidierte Kant. Genaugenommen, hatte er Kant überhaupt nicht verstanden. Dieser selbst

⁷ K. Marx/F. Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke/Schriften/Briefe. Im Auftrage des Marx-Engels-Instituts Moskau. Die heilige Familie und Schriften von Marx von Anfang 1844 bis Anfang 1845. 1. Abteilung, Bd. 3. Berlin 1932 (MEGA).

⁸ H. de Man Die sozialistische Idee, Jena 1933, S. 10.

⁹ O. Liebmann. Kant und die Epigonen. hrsg. v. B. Bauch Berlin 1912, S. XI.

¹⁰ H. de Man, Die sozialistische Idee, a. a. O., S. 5.

¹¹ So heißt es z. B. im „Abriß der Geschichte der Philosophie“, Berlin 1966, S. 434: „1865 vertrat O. Liebmann in seiner Schrift ‚Kant und die Epigonen‘ die Losung ‚Zurück zu Kant‘, die schnell zum theoretischen Banner der gesamten Strömung wurde.“ Hermann Glockner (Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart 1958) schreibt S. 982: „Drei Jahre später (1865) trat der fünfundzwanzigjährige Otto Liebmann mit dem Büchlein ‚Kant und die Epigonen‘ auf, in welchem er Fichte, Schelling, Hegel und Herbart der Reihe nach in temperamentvoll-jugendlicher Weise kritisierte und jedes Kapitel mit dem Satze schloß: ‚Es muß also wieder auf Kant zurückgegangen werden!‘“ – Die Entstellung der Kantschen Philosophie durch den Neukantianismus rückt dabei aus dem Gesichtsfeld. [105]

¹² O. Liebmann, Kant und die Epigonen, a. a. O., S. 18.

¹³ Ebenda, S. 27.

nannte seine „Kritik der reinen Vernunft“ einen „Traktat von der Methode“¹⁴. Er wollte sie nicht als „ein System der Wissenschaft selbst“ verstanden wissen¹⁵. Damit hatte [52] Kant eine Entwicklung angeregt, die zunächst über Fichte und Schelling bis zu Hegel weiterlief. Was Kant begonnen hatte, wurde hier fortgesetzt. Ein weiteres Anliegen, das ihm am Herzen lag, wurde in diesem Bereich nicht gelöst. Dies war das von Kant als „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft“ bezeichnete Problem, „das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern inneren Sinn herhaben), bloß *auf Glauben* annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können“¹⁶. Diese im Prinzip materialistische Antwort Kants auf die Grundfrage der Philosophie beweist, daß die „Ding-an-sich“-Problematik aus der Kantschen Philosophie nicht ausgeschieden werden kann. Der Kompromiß zwischen Materialismus und Idealismus ist ein Wesenszug der Philosophie Kants. Das ist von niemandem klarer ausgesprochen worden als von Lenin. Zum Gesamtkomplex der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie gehört daher auch folgerichtig an ihrem Ausgang Ludwig Feuerbach.

Für Liebmann allerdings ist seit Kant kein philosophischer Fortschritt über diesen hinaus erfolgt. Er unterschied mehrere Richtungen nachkantischen Philosophierens im 19. Jahrhundert, darunter die idealistische mit Fichte, Schelling und Hegel. Alle werden von ihm als Epigonen Kants klassifiziert. Auf Ludwig Feuerbach, der innerhalb eines so weit gezogenen Rahmens durchaus den Anspruch erheben konnte, als religionskritische Richtung erwähnt zu werden, ging Liebmann mit keinem Worte ein.

Hiermit gab Liebmann das Beispiel eines methodologischen Modells für philosophiehistorische Interpretationen. Es weist etwa, folgende Strukturelemente auf:

1. Ausgegangen wird von einer systemimmanenten Kritik. Es wird im vorliegenden Fall mit Kant gegen Kant polemisiert.

2. Das Resultat dieser Kritik wird als das für Kant Repräsentative fixiert und der Polemik mit anderen Richtungen zugrunde gelegt.

3. An der Herstellung geschichtlicher Zusammenhänge ist der Interpretation nicht gelegen.

[53] 4. Das als repräsentativ Fixierte hindert nicht das Aufkommen einer Vielzahl miteinander konkurrierender Interpretationen (vom gleichen Ausgangspunkt).

5. Was als Zugeständnis an den philosophischen Materialismus ausgelegt werden könnte, wird streng verpönt.

6. Jeder sachlichen Diskussion der Grundfrage der Philosophie soll von vornherein der Boden entzogen werden.

Als Ergebnis einer solchen Verfahrensweise bleibt die Gesamtpersönlichkeit unzureichend erfaßt, von ihrer Einordnung in die historischen Zusammenhänge ganz zu schweigen. Es wird ein „wahrer“, ein „eigentlicher“, ein „kritischer“ Kant, wie man sagte, konstruiert. Der „vorkritische“ Kant wurde, als zu diesem Komplex nicht zugehörig, ausgeschieden, der Problematik eines „nachkritischen“ Kant ging man aus dem Wege¹⁷. Das übriggebliebene Teilstück

¹⁴ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, in: Kants gesammelte Schriften. Akademieausgabe, Bd. XXII, Berlin und Leipzig 1938.

¹⁵ Ebenda.

¹⁶ Ebenda, Bd. XXXIX.

¹⁷ Vgl. hierzu: Kants gesammelte Schriften. Akademieausgabe, Bd. XXII, Berlin und Leipzig 1938, S. 755-771. Vom Herausgeber, G. Lehmann, werden hier die Schicksale des Manuskripts von Kants Nachlaßwerk geschildert. – Vgl. zu diesem Komplex ferner G. Mende, Kants Opus postumum und seine Bedeutung für die Bezie-

wurde jedoch als das Ganze ausgegeben. Dabei wurde die Philosophie ihres geschichtlichen Gehaltes entleert, sie wurde enthistorisiert. Aber auch dem allgemein geschichtlichen Entwicklungsverlauf wurde damit ideologisch entgegengearbeitet. Darauf beruht die Formel von den Epigonen. Es genügt, an Hegel und seinen enormen historischen Sinn zu erinnern, der dann im Marxismus „aufgehoben“ wurde, um das in jeder Hinsicht Unzulässige der Liebmannschen Argumentation zu charakterisieren. Aus Kant, einem deutschen Theoretiker der bürgerlichen Revolution in Frankreich, wird ein preußischer Untertan vom Scheitel bis zur Sohle, aus dem Philosophen, der Gott den Kopf abschlug, wie noch Heinrich Heine spritzig konstatierte, das Vorbild eines Protestanten Lutherscher Observanz.

Mit der Liebmannschen Grundlegung des Neukantianismus schlug, kurz gesagt, die Geburtsstunde des philosophischen Revisionismus als eines Interpretationsprinzips der deutschen Bourgeoisie nach 1848. Daraus erklärt sich dann auch, daß der Revisionismus in der Arbeiterbewegung theoretisch an den Neukantianismus anknüpfte. Hier fand sich das methodologisch brauchbare Vorbild.

Liebmanns Modell hat sich bis in die Marxologie, die seinerzeitige und die zeitgenössische, als lebenskräftig erwiesen. Daß sich die Marxologie zunächst zaghaft, dann aber nach 1945 in zunehmender Breite formierte, hat seine Ursache im [54] Charakter unserer Epoche, der nach dem Sieg über den Hitlerfaschismus und mit der Herausbildung eines sozialistischen Weltlagers besonders deutlich in Erscheinung trat. Ihr ideologisches Arsenal ist natürlich umfangreicher als zu Zeiten Liebmanns. Sie stützt sich auf die geistesgeschichtliche Hermeneutik Diltheys, auf den Existentialismus, auf die Psychoanalyse, die Wissenssoziologie und so weiter. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß ihren so vielfältigen „Marxadaptionen“ die Strukturelemente von Liebmanns altem Modell zugrunde liegen.

Neben Hendrik de Man haben sich 1932 die Sozialdemokraten Siegfried Landshut zusammen mit J. P. Mayer als Kommentatoren der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ sowie der von Martin Heidegger ausgebildete Herbert Marcuse an der Diskussion beteiligt. Sie werden bei T. I. Oiserman ebenfalls erwähnt, ihre damaligen Äußerungen kurz eingeschätzt¹⁸.

Die schnelle und auch verhältnismäßig kompakte Reaktion auf die Publikation der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von Marx erweist sich als besonders bedeutsam im Vergleich mit der Aufnahme, die zwei andere Publikationen in den gleichen Kreisen fanden. 1927 erschien die erste deutsche Übersetzung von Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus“¹⁹ und 1932 neun Hefte „Aus dem philosophischen Nachlaß“ Lenins²⁰. Hierzu gab es keine Kommentare und theoretischen Ableitungen ähnlichen Charakters, wohl aber einzelne polemische Bemerkungen gegen die „Abbildtheorie“, ohne daß dabei Lenins Name fiel. Das bezog sich auf „Materialismus und Empiriokritizismus“, während der „Philosophische Nachlaß“ Lenins bis heute mit Stillschweigen übergangen wird.

Indem die „Ökonomisch-philosophischen . Manuskripte“ als das philosophische Hauptwerk von Marx hingestellt wurden, kam die oben skizzierte Struktur zur Entfaltung. Eine sich formierende Marxologie begann die Auseinandersetzung mit dem Marxismus-Leninismus unter dem Vorzeichen eines Rückgangs auf den „wahren“ Marx, wobei mit diesem angeblich „neuentdeckten“ Marx sowohl gegen Marx als auch gegen Engels und gegen Lenin Stellung bezogen wurde und wird. Jean-Paul Sartre berief sich 1946 in seinem [55] Essay „Materialismus und Revolution“ auf den „Standpunkt von Marx 1844 vor seiner unglückseligen Be-

hungen zwischen Philosophie und Naturwissenschaft, in: Naturwissenschaft, Tradition, Fortschritt. Beiheft zu NTM (Zeitschr. f. Geschichte der Naturwissenschaften, Technik und Medizin), Berlin 1963. [106]

¹⁸ Vgl. T. I. Oiserman, Die Entstehung der marxistischen Philosophie, S. 209 f.

¹⁹ W. I. Lenin, Sämtliche Werke, Bd. XIII, Materialismus und Empiriokritizismus, Wien/Berlin 1927.

²⁰ W. I. Lenin, Aus dem philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Wien/Berlin 1932.

gegnung mit Engels“²¹. Die zweifache Bezugnahme von Marx auf Engels in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ scheint Sartre nicht bemerkt zu haben. Was an theoretischer Legendenbildung aus diesen Manuskripten herausgesponnen worden ist, bedürfte mittlerweile einer eigenen Monographie, um vollständig zusammengestellt werden zu können.²² All dies läuft darauf hinaus, Engels und Lenin als Epigonen im Liebmannschen Sinne erscheinen zu lassen, um den Marxismus-Leninismus als eine Fehlentwicklung gegenüber dem „originären“ Marx zu diskreditieren. Von hier aus ergeben sich die Übergänge von der Marxologie zum Antikommunismus, insofern marxologische Thesen der antikommunistischen Propaganda dienen, sich theoretisch auszustaffieren.

Um so bedauerlicher ist es, wenn derartige marxologische Entstellungen in unpräzisen Formulierungen unseres eigenen marxistischen Schrifttums zum Anklingen gebracht werden.

Geradezu hochgespielt wurde in den letzten Jahren der Entfremdungsbegriff.²³ Entfremdung ist bei Marx zunächst ein nationalökonomisches Faktum in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Die Arbeiter erzeugen Produkte, die ihnen als fremde Wesen gegenüber treten, die Waren; sie erzeugen aber auch das Verhältnis zu einem außerhalb der Arbeit stehenden Menschen, zum Nichtarbeiter oder Kapitalisten. Das Privateigentum ist bei Marx die notwendige Konsequenz der entfremdeten Arbeit. Aus dem national-ökonomischen Faktum ergeben sich historische Schlußfolgerungen hinsichtlich der zwischen den Menschen bestehenden Beziehungen. Entfremdung kennzeichnet also eine in sich widersprüchliche gesellschaftliche Struktur. Verändern läßt sie sich nur mittels einer politischen Arbeiteremanzipation. Noch in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern sprach Marx von der allgemein menschlichen Emanzipation. Wir beobachten also den Werdegang des Begriffs der proletarischen Revolution. Daß es sich bei der Entfremdung nicht um eine allgemeine Strukturbeschreibung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung im ganzen handelte, ergibt sich aus der Beantwortung der Frage, ob sich „Das Kapital“ von Marx etwa auch „Geschichte der Entfremdung“ überschreiben [56] ließe? In der Tat, mit dem Begriff der Entfremdung läßt sich durchaus nicht die Gesamtheit der in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung auftretenden Strukturen zusammenfassen. Das ergibt sich übrigens bereits aus den Vorarbeiten zum „Kapital“, den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“. Hier hat sich Marx sehr eingehend mit den Veränderungen in der kapitalistischen Produktion beschäftigt, wie sie sich durch die Entwicklung der Technik, die Verwendung der Technik in der Industrie und die Beziehungen zwischen Naturwissenschaft und Industrie bei der Entwicklung der kapitalistischen Produktion ergeben haben. Er kam zu der Feststellung, daß für die Produktion immer weniger unmittelbare Arbeit erforderlich ist. Über diesen Prozeß einer grundsätzlichen Veränderung in der Produktionstätigkeit der Menschen – wir sprechen heute von der wissenschaftlich-technischen Revolution – hat Marx gesagt, daß er *vom Standpunkt des Kapitals* aus so erscheine, als erlangten die objektiven Bedingungen der Arbeit eine immer größere Selbständigkeit. *Vom Standpunkt des Kapitals* aus, so betonte Marx, erscheint der gesellschaftliche Reichtum in immer größerem Umfang als eine fremde und beherrschende Macht. Jedoch stellt eine derartige Interpretation dieses Zustandes, als einer Entfremdung, eine Ver-

²¹ J.-P. Sartre, *Drei Essays*, Frankfurt a. M./ (West-)Berlin 1961, S. 100.

²² Sehr viele marxologische Entstellungen behandelt T. I. Oiserman in seiner bereits erwähnten umfangreichen Untersuchung. Auch hinsichtlich der Analyse der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ sei ausdrücklich auf seine Darstellung verwiesen (T. I. Oiserman, *Die Entstellung der marxistischen Philosophie*, S. 239-290) [106]

²³ Vgl. hierzu auch G. Mende, *Der Marx'sche Entfremdungsbegriff*; G. Mende, *Die Doktordissertation von Karl Marx und der Entfremdungsbegriff*. Beides in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität, Jena*, Jg. 13, *Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe*, Heft 3/1964, S. 307-316 und 345-351; A. Kurella, *Das Eigene und das Fremde*, Berlin 1970; G. Mende, *Hegelsches Erbe und Kritik an Hegel*, *DZfPh*, Heft 3/1969, S. 327-337.

kehrung der wahren Verhältnisse dar. Entfremdung gehört nicht zu den Gesetzmäßigkeiten des gesellschaftlichen Lebens schlechthin, sie ist lediglich eine historische Notwendigkeit auf einer bestimmten Entwicklungsstufe der menschlichen Gesellschaft. Zwei Bemerkungen, die er in diesem Zusammenhange macht, sind für uns von besonderer Bedeutung: erstens, daß die Maschinen, keineswegs aufhören werden, wie er sagte, Agenten der gesellschaftlichen Produktion zu sein, auch nachdem sie Eigentum der assoziierten Arbeiter geworden sein werden; zweitens, daß den bürgerlichen Ökonomen die Vergegenständlichung der gesellschaftlichen Mächte der Arbeit notwendigerweise als Entfremdung erscheint. Das bedeutet, mit anderen Worten gesagt, daß die bürgerlichen Ökonomen die Einführung der Wissenschaft als Produktivkraft theoretisch nicht bewältigen können, daß die Gesetzmäßigkeiten, die eine wissenschaftlich bestimmte Planung und Leitung dieser Prozesse ermöglichen, ihnen letztlich verschlossen bleiben. [57] Was Marx hier über die bürgerlichen Ökonomen sagte, das hat inzwischen für einen größeren Bereich bürgerlicher Ideologie Gültigkeit erhalten: Die Unfähigkeit, eine wissenschaftliche Erklärung der in der spätbürgerlichen monopolistischen Gesellschaft vor sich gehenden Prozesse zu geben, hat unter den Ideologen dieser Gesellschaft weit um sich gegriffen.

Im Grundwiderspruch des Kapitalismus liegt die Wurzel der Entfremdung. Die gesamte theoretische Arbeit von Marx und Engels ist theoretische Überwindung der Entfremdung (das gilt bereits von den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten). Im Klassenkampf des Proletariats gegen Ausbeutung und Kapitalismus bahnte sich der praktische Weg zur Überwindung der Entfremdung. Wir können daher Hans Hiebsch und Manfred Vorweg nicht zustimmen, wenn sie den „Widerspruch“ des „Entfremdet“-Werdens als „Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat“ beschreiben und „die gewaltigen Aufstände und Streiks in diesem Jahrhundert“ (gemeint ist das 19. Jahrhundert) als einen Beleg für Entfremdung auffassen.²⁴

Ein solcher Entfremdungsbegriff hat zur Konsequenz, daß „der Mensch im Kapitalismus, dem Wolfsgesetz dieser Gesellschaftsordnung unterworfen, seinen Mitmenschen und der gesamten Gesellschaft feindlich und fremd gegenübersteht“²⁵. Wenn das so wäre, dann hätte nicht einmal die Große Sozialistische Oktoberrevolution stattfinden können. Auch unser heutiger Kampf für Frieden, Demokratie und Sozialismus auf der ganzen Erde hätte keine Verbündeten im Bereiche des noch imperialistisch verbliebenen Teils der Welt. Als Marxist kann man nicht vom Menschen schlechthin sprechen, „der“ Mensch existiert nicht.

Während es sich bei Hiebsch und Vorweg philosophisch um die besprochene Einzelheit handelt, gerät Helmut Seidel konzeptionell in die Nähe der Marxologie und begeht außerdem einen Fehler, der nur bei Marxgegnern nicht verwundert, er schreibt nämlich Marx etwas zu, was dieser gar nicht gesagt hat.

Seidel hält die „Kategorie Praxis“ für die „Zentralkategorie der marxistischen Philosophie überhaupt“.²⁶ Er behauptet ferner, daß „auch die Natur für den Menschen in der Trennung von ihm eine bloße Abstraktion“ wäre.²⁷ Von [58] anderer Seite bereits vorgebrachte widersprechende Stellungnahmen brauchen hier nicht noch einmal wiederholt zu werden.

Beginnen wir mit der zweiten Beanstandung: Der Satz „Aber auch die *Natur*, abstrakt genommen, für sich, in der Trennung vom Menschen fixiert, ist für den Menschen *nichts*“, offensichtlich das Muster für die Seidelsche Aussage, steht in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ im Kapitel „Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie

²⁴ H. Hiebsch/M. Vorweg, Einführung in die marxistische Sozialpsychologie, Berlin 1968, S. 15.

²⁵ Ebenda, S. 52.

²⁶ H. Seidel, Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit, in: DZfPh, Heft 10/1966, S. 1182.

²⁷ Ebenda, S. 1183.

überhaupt“. Er leitet die Schlußbetrachtung dieses Manuskripts ein und ist eine *referierende* Paraphrase eines *Hegelschen* Gedankengangs. Der diesem Satz folgende Text erläutert, warum das für Hegel so ist. Es versteht sich von selbst, heißt es bei Marx, daß der abstrakte Denker die Natur abstrakt anschaut. Das wird mit einigen Beispielen belegt. Zum Beispiel: „Die Erde ist die *natürliche* Form des logischen *Grundes* ...“ Dann wird erläutert, warum (für diesen abstrakten Denker nämlich!) die „Natur als Natur“, unterschieden von solchen Abstraktionen, „Nichts“ ist. Es folgen einige Zitate aus Hegel, die diesen Gedanken zum Inhalt haben. Darauf folgt ein Absatz, der zwar auch Hegels Gedanken referierend wiedergibt, aus dem jedoch zum Schluß deutlich wird, daß es sich bei dem Ganzen nur um die Auffassung von Hegel, keinesfalls aber um die von Marx handeln kann. Marx wiederholt nämlich den Gedanken, der diese ganze Passage einleitet, mit anderen Worten. Er lautet jetzt: „Die Natur muß sich daher selbst aufheben für den abstrakten Denker, weil sie schon von ihm als ein der Potenz nach *aufgehobnes* Wesen gesetzt ist.“ Es geht ihm also um die Verdeutlichung eines Hegelschen Theorems, und es sollte doch nicht passieren, daß Exzerpierungen von Marx so grundlegend fehlinterpretiert werden, zumal sich eine solche falsche Interpretation in konzeptionelle Fehler umsetzt.

Was die Praxis als „Zentralkategorie der marxistischen Philosophie überhaupt“ betrifft, so scheint mir an diesem Einfall die bisweilen bereits als typisch anzusprechende Vernachlässigung von Lenins „Materialismus und Empirio-kritizismus“ Schuld zu tragen. Erkenntnistheoretisch –und marxistische Erkenntnistheorie bleibt doch wohl „marxistischer Philosophie überhaupt“ zugehörig – heißt das nichts anderes als: Pragmatismus.

[59] Doch kehren wir zurück zur Marxologie. Manches an ihr ist eigentlich sogar lustig. Ernst Eduard Walter Kux veröffentlichte 1966 seine 1954 eingereichte und mit „magna cum laude“ beurteilte Dissertation.²⁸ Er ist, wie er mitteilt, „mit der Fertigstellung eines wissenschaftlich-kritischen Werkes über den jungen Marx“ befaßt.²⁹ Seine Hauptthese lautet, daß Marx ein „Romantiker“ war³⁰, sein Lebensweg zeige große Ähnlichkeit mit dem romantischer Literaten³¹, auch die fragmentarische Form seines Werkes sei für romantisches Schaffen typisch³², er greife „die romantische Vorstellung des Genies und Übermenschen“ auf.³³ Der Ausdruck „Übermensch“ wird von Kux in einer Anmerkung belegt, in der es heißt: „Marx selbst verwendete den Begriff ‚Übermensch‘ in der Einleitung ‚Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie‘ (MEGA I/1, S. 607).“³⁴ Was lesen wir an der angegebenen Stelle? „Der Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Übermenschen suchte ...“! Es ist eindeutig der Gottesbegriff, der hier von Marx mit „Übermensch“ wiedergegeben wird, also in einer eindeutig religionskritischen Terminologie und ganz und gar nicht im Sinne eines „Aufgreifens“ dieser „romantischen Vorstellung“, wie Kux nur behaupten kann, wenn er sich vor einer Überprüfung seiner Zitate allzu sicher weiß. Daß sich auf diese Weise ein Stirner-Zitat von Marx bei Kux zu einem Marx-Zitat umwandelt³⁵, liegt dann auf der gleichen

²⁸ E. E. W. Kux. Karl Marx – die revolutionäre Konfession. Zürich 1966, S. 139.

²⁹ Ebenda.

³⁰ Ebenda, S. 7.

³¹ Ebenda, S. 11.

³² Ebenda.

³³ Ebenda.

³⁴ Ebenda, S. 19.

³⁵ Von Kux (ebenda, S. 69) wird der Satz „Nur wenn ein Mensch auch sein *Fleisch* vernimmt, vernimmt er sich ganz, und nur, wenn er sich ganz vernimmt, ist er vernünftig“ Marx zugeschrieben; die dazugehörige Fußnote 146 verweist, S. 124, auf: „MEGA 5, S. 236“. Eine Überprüfung ergibt, daß Marx hier Stirner zitiert, und zwar, um die Meinung eines „Christen ‚im gewöhnlichen Verstande“ damit zu belegen. Der aus Stirner zitierte Satz dient Marx zur Polemik gegen Stirner. Es ist unerfindlich, wieso Kux darauf verfällt, den zitierten Satz als Marx-Zitat aufzunehmen. [107]

Ebene wie die Behauptung, Marx habe gesagt, „daß religiöse Ideen durch Verdauungsstörungen hervorgerufen werden“³⁶. Nachweis dafür: „Vgl. MEGA I/2, S. 16, 89, 274 und 5, S. 243.“³⁷ Die genannten Stellen beziehen sich auf vier Medizinergedichte von Marx, Persiflagen, die keine Veranlassung zur erwähnten Ausdeutung geben; eine Stelle aus einem Romanfragment von Marx, die sich auf einen Hund namens „Bonifacius“ bezieht; einen Brief an Ruge, in dem Marx sich auf Kant bezieht, der etwas Ähnliches geäußert hat; schließlich eine Bemerkung zu Stirner, die keinerlei Bezug zu religiösen Problemen hat. Was „Marx gesagt“ hat, stammt also von Kant. Wenn die wissenschaftliche „Praxis“ so aussieht, was soll man dann vom Verständnis des marxistischen Praxisbegriffs erwarten? Kux meint: „Theorie und Praxis blieben im Werk von Marx wie in den Aktionen der unter seinem Namen auf-[60]tretenden revolutionären Bewegungen als unüberbrückbare Gegensätze bestehen.“³⁸ Weil das so war, darum war wohl der Rote Oktober ein Sieg des Proletariats!

Im übrigen stoßen wir auf ein weitgehendes Unverständnis gerade des Praxisbegriffs. Kux ist hierin keineswegs originell und schon gar nicht, wenn er zum Abschluß auch noch in das Horn des „Totalitarismus“ bläst.³⁹

Der Vorwurf des Epigonentums fällt auf die Neukantianer zurück, deren Wortführer Liebmann ihn erhoben hatte gegen die legitime Weiterentwicklung der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie über Kant hinaus. Die Marxologie partizipiert an dergleichen Epigonentum. [61]

³⁶ E. W. Kux, Karl Marx – die revolutionäre Konfession, S. 69.

³⁷ Ebenda, S. 124.

³⁸ Ebenda, S. 108.

³⁹ Ebenda.

Zur aktuellen Bedeutung der philosophischen Lehre von Marx für die Geschichte der Philosophie*

Friedrich Engels hat bekanntlich die 1845 in Brüssel notierten Feuerbachthesen von Karl Marx 1888 aus dem Nachlaß veröffentlicht und sie „das erste Dokument“ genannt, „worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt“ wurde.¹ Sie wären demnach, so könnte es scheinen, ein schätzenswertes, auch zitierwürdiges, philosophiehistorisches Dokument, im übrigen ein Keim, der sich bereits voll ausgewachsen hätte. Nun soll nicht etwa dem Unternehmen das Wort geredet werden, den philosophischen Reichtum von Marx auf die Feuerbachthesen zu reduzieren. Derartige Reduktionsbestrebungen sind marxologisch reichhaltig ausgeformt worden. Dafür hatten und haben wir nach wie vor keinerlei Bedarf. In diesem Zusammenhange fällt allerdings auch auf, daß die Marxologie gerade von den Feuerbachthesen kaum zu profitieren gewußt hat. Offensichtlich haben diese ihre programmierende Funktion bis heute nicht eingeübt. Sie sind handlich in ihrer Eigenschaft als Thesen. Sie sind reizvoll, denn sie stecken voller Probleme. Kurzum, sie haben ihre Keimkraft noch für die Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft behalten.

Es geht nicht ums Interpretieren, es geht um das Nutzen. Weltanschauliche Standfestigkeit bedarf des philosophischen Wissens, nicht des ergrübelten, sondern des in Auseinandersetzungen sich bewährenden und in den Erfahrungen unserer Tage wachsenden. Das hat etwas zu tun mit der Stellung des Philosophen in der Gesellschaft, nämlich in unserer Gesellschaft. Der Standpunkt eines Philosophen wird durch seinen Standort innerhalb seiner gesellschaftlichen Umgebung bestimmt. Auch ein Philosoph ist ein tätiges Wesen, zumindest im Mitschreiten gesellschaftlicher Prozesse. Er ist ein tätiges [62] Wesen als Ideologe, er ist ein tätiges Wesen bei der zunehmenden Entfaltung der Produktivkraft Wissenschaft. Er ist Mitarbeiter beim Aufbau der sozialistischen Gesellschaft. Sein philosophisches Wissen ist kein Selbstzweck, es ist sein Handwerkszeug. Das Feld seiner Tätigkeit ist nicht auf das Theoretische beschränkt. Die philosophische Aneignungsweise der Welt – Marx beschrieb sie in seiner „Einleitung“ zu „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“ als die Aneignung der Welt durch den denkenden Kopf in Gestalt der Verarbeitung von Anschauungen und Vorstellungen zu Begriffen² – diese philosophische Aneignung der Welt ist kein Privileg des Philosophen. Sie ist allen Menschen eigen. Der Philosoph braucht um philosophische Gesellschaft nicht besorgt zu sein. Die Kommunikation ist im Prinzip universal.

Es ist kein Mangel an Betätigungsraum für einen marxistischen Philosophen in einer sozialistischen Gesellschaft. Auch seine theoretische Neugierde macht ihm niemand streitig. Sie gehört zum Philosophen. Fragwürdig wird es freilich, wenn ein marxistischer Philosoph anfängt, sich Problemstellungen auszuborgen, die in für seinen Bereich inadäquaten Gefilden ausgedacht wurden, die auf Verhältnisse gemünzt sind, die nicht mehr den seinen entsprechen oder erst noch zum Sozialismus verändert werden müssen. Was derart, sicherlich oft nicht zu Unrecht, die Aufmerksamkeit marxistischer Philosophen auf sich zieht, verlangt eine sehr gründliche kritische Analyse. Kein marxistischer Philosoph hat es nötig, sich angeregt zu erklären, wenn es sich im Grunde um eine originär marxistische Anregung handelt, die ihm aber erst auf dem Umweg über die spätbürgerliche Philosophie zur Kenntnis gelangte, mehr oder weniger entstellt auf alle Fälle. Der dialektische Materialismus enthält eine ausreichende Anzahl moderner Problemstellungen; was Wunder, daß sich bisweilen Ähnlichkeiten herausstellen, wobei die Labilität der gesellschaftlichen Verhältnisse im Spätkapitalismus das Ihrige zu dieser Situation beiträgt.

* Beitrag zum Philosophischen Kongreß der DDR 1968.

¹ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 21, S. 264; mit dem Hinweis auf die „Thesen über Feuerbach“ in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 3, S. 5 ff.

² K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 22.

Wir haben öfter als eines der Kennzeichen spätbürgerlichen Philosophierens konstatiert: das bewußte Umgehen der Grundfrage der Philosophie. Wir Wissen um die moralische Entrüstung, die in jenem Lager ausbricht, wenn ein Marxist wagt, davon zu sprechen. Wir haben bei der Behandlung dieses Vorfalles überwiegend und unweigerlich treffsicher den idealisti-[63]schen Motiven nachgespürt. Das ist richtig und darf keinesfalls unterbleiben. Nicht immer genügend berücksichtigt haben wir, möchte ich meinen, die neuen Dimensionen, die durch Marx der Auseinandersetzung zwischen Materialismus und Idealismus erschlossen wurden. Es sei hier lediglich an die zehnte und an die erste der Feuerbachthesen erinnert.

„Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit.“ Das klingt uns sehr selbstverständlich, zu selbstverständlich. Die erkenntnistheoretische Formel des alten Materialismus lautet: Materie gleich Objekt, Bewußtsein gleich Subjekt. Diese Formel hat Kant gesprengt. Er bediente sich hierfür seiner Fiktion des apriori, wonach in einer Erkenntnis apriori den Objekten nichts beigelegt werden könne, als was das Subjekt aus sich selbst hernimmt. Die Materie blieb, zum Ding an sich erstarrt, philosophisch auf der Strecke, jedoch immerhin noch sichtbar. Für das Subjekt kam nur noch Bewußtseinstätigkeit in Betracht. Sie hieß bei Kant noch nicht Arbeit, wie später bei Fichte, vor allem aber bei Hegel. Dies kann hier nicht mehr weiter verfolgt werden. Für Marx stellte sich die Frage: Wo bleibt denn hier eigentlich der Mensch? Beim alten Materialismus standen auf der einen Seite Natur und Mensch „unter der Form des Objekts“, wie die erste Feuerbachthese aussagt, auf der anderen Seite ein anschauendes individuelles Bewußtsein. Die anderen Vorschläge von Kant bis Hegel ließen letztlich alles in einem Gedankenkonkretum des jeweils denkenden Individuums aufgehen, vom Menschen blieb sozusagen nur der Kopf übrig. Marx hat den Menschen in seine vollen Rechte eingesetzt, in bezug auf die praktisch-geistige Aneignung der Welt, in bezug auf die praktisch-geistige Veränderung der Welt, auf die unabschaffbare Gesellschaftlichkeit seines Wesens. (Und jetzt in Klammern gesagt: Das stimmt zwar annähernd und ist doch nicht mehr und nicht weniger als ein intellektuelles Referat im Nachvollzug Marxscher Erkenntnisse, ist unter gar keinen Umständen eine „Dialektik des Konkreten“ – wie bei: Karel Kosik –, selbst dann nicht, wenn eine derartige Aussage vermöchte, die „Reproduktion der Totalität der Welt im Geist“ zu vollbringen!) Es fehlt das Inbeziehungsetzen zur bürgerlichen und [64] zur menschlichen Gesellschaft, die Position hinsichtlich der Produktionsverhältnisse. Eine Philosophie, die das außer acht läßt oder gar versucht, es außer Kraft zu setzen, kann nicht den Anspruch erheben, marxistische Philosophie zu sein.

Doch noch einmal zurück zur Grundfrage. Der Kompromiß zwischen Materialismus und Idealismus bei Kant ist, wie sich nachweisen läßt, Kant selbst bewußt gewesen. Er hat ihn angestrebt. Die heutigen bürgerlichen Philosophen weisen die Fragestellung als veraltet zurück. Sie wollen sich daher bisweilen nicht einmal zum Idealismus bekennen. Kant bezeichnete sich als „transzendentalen Idealisten“ und gestand zu, daß ein solcher zugleich „empirischer Realist“ sein könne. Empirischer Realismus im Munde Kants, das ist alter Materialismus im Munde von Marx. Die spätbürgerliche Philosophie hat nicht nur das nicht begriffen, sie hat auch den Fortgang der Entwicklung zu Hegel und Feuerbach nie verstanden und schon gar nicht die Konsequenz der Marxschen Lösung. Sie hat ihr eignes Erbe nicht erworben, um es zu besitzen, sondern sie hat es zerstückelt und gibt die dabei zustande gekommenen Splitterchen als jeweils Ganzes aus. Diese spätbürgerlichen Philosophen haben sich wie Köche benommen, die nur einen Teil der ihnen übergebenen Zutaten zubereiten, den Rest für sich behalten und durch mindere Beigaben ersetzen. Im Ernst gesprochen: Sie haben den Sinn der philosophischen Quellen, auf die sie sich beriefen, verfälscht und entstellt, sie haben die philosophische Erbschaft verstümmelt. Und wir? Wir haben uns philosophiehistorisch noch ungenügend betätigt, den Schatz dieses philosophischen Erbes bisher noch nicht ausreichend zu

nutzen verstanden und ins Treffen geführt, wenn es gilt, spätbürgerliche Philosopheme zu widerlegen. Die Feuerbachthesen bergen ein tiefeschürfendes philosophiehistorisches Verständnis in sich.

Ein dritter Gesichtspunkt, der sich thematisch hier einfügt, ist etwas, was ich Kryptomaterialismus nennen möchte. Selbst die entschiedensten Vertreter eines spätbürgerlichen Idealismus vermögen sich ihm nicht zu entziehen. Als Beispiel sei auf Husserl hingewiesen³ (nicht zuletzt deswegen, weil es eine ausgesprochene Husserl-Renaissance gibt) und an diesem Beispiel des Gemeinte angedeutet. Kryptomaterialismus ist [65] der insgeheim überlebende alte Materialismus, wie er in den Feuerbachthesen umschrieben wurde. Nicht einmal mit ihm vermochte die spätbürgerliche Philosophie fertig zu werden. Husserl glaubte schon, ihn phänomenologisch bewältigt zu haben, da kam er erneut wieder zum Vorschein, und zwar in Gestalt dessen, was Husserl „objektive Wissenschaften“ nannte, in Gestalt der Naturwissenschaften. Der ganze Komplex ist dann bei Husserl unter den Titel gebracht „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“. Er wurde ausgearbeitet in den Jahren 1934-1937, als Husserl unter den damaligen politischen Verhältnissen in Deutschland schwer litt. Es gehört für Husserl zu den Selbstverständlichkeiten, daß in den „objektiven Wissenschaften“ die „schon seiende Welt“ zur Voraussetzung gemacht werden muß, überhaupt, „daß die Welt ist“.⁴ In der Husserlschen „Krisis der europäischen Wissenschaften“ spiegelt sich die Krisis der spätbürgerlichen Gesellschaftsordnung wider, deren verhängnisvolle Auswirkungen Husserl erst unter den besonderen Bedingungen des Hitlerfaschismus sich voll zum Bewußtsein zu bringen versuchte. Es ist keine Frage, daß er damit nicht zu Rande kam, philosophisch allein schon deswegen nicht, weil er den philosophischen Gehalt der Naturwissenschaften mit dem alten Materialismus identifizierte, weil er überdies die Philosophie mit der Aufgabe ausstattete, „der Subjektivität als Subjektivität“ habhaft zu werden.⁵ Es ist klar: Er kann den Platz der Wissenschaft innerhalb der gesellschaftlichen Struktur nicht bestimmen. So personifiziert er schließlich die Wissenschaft im Wissenschaftler. Er meint, daß die „Wissenschaft als Sinneinheit“ die „Einheit ... der Wissenschaftler“ zum Gegenstück hat, und denkt sich nun, gleichsam als einen Ausweg aus der Krise, „eine durch die Wissenschaft ... verbundene Sondermenschheit“ aus, die Gemeinschaft der Wissenschaftler. Jawohl: Das ist das Intelligenzproblem als die philosophische Zerstörung aller geistigen Voraussetzungen für ein Bündnis zwischen Arbeiterklasse und Intelligenz.

Die Folgen einer solchen ideologischen Unterweisung treten zutage im völligen Unverständnis des Charakters der Beziehungen zwischen Arbeiterklasse und Intelligenz im System des staatsmonopolistischen Kapitalismus, der Wand-[66]lung dieses Verhältnisses in der antifaschistisch-demokratischen Ordnung, dem allmählichen klassenmäßigen Zusammenwachsen beider in der entwickelten sozialistischen Gesellschaft. Dieserart ideologische Unterweisung ist überdies, wie klar ersichtlich, geistiges Rüstzeug für ideologische Diversion ins sozialistische Lager. Seit man mit dem lebenden Jaspers einige Bäume nicht mehr ausreißen kann, muß der tote Husserl um so mehr erhalten.

Über die philosophische und gesellschaftliche Einordnung der Naturwissenschaften kann jetzt hier leider nichts Weiteres ausgeführt werden. Ein Versuch hierzu ist an anderer Stelle erfolgt.⁶

³ Zu Husserl vgl. auch Georg Mende, Die Geschichte der Philosophie nach den Auffassungen Edmund Husserls, WZ Jena, GSR, 1964/2, S. 243 f.

⁴ Husserliana, Haag 1952 ff., Bd. VI, S. 112 f.

⁵ Zu Husserl vgl. auch Georg Mende, Die Geschichte ..., a. a. O., S. 271.

⁶ Vgl. Georg Mende, Philosophie und Ideologie, in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Bd. 1.

Nochmals gesagt: Der Standpunkt des neuen Materialismus, d. h. also des dialektischen Materialismus, ist die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit. Die Verbindung von Arbeiterbewegung und Philosophie, diese großartigste Leistung des Philosophen Karl Marx, ist die weltgeschichtliche Begründung eines realen Humanismus. Er versah die menschliche Monade mit Fenstern. Er überwand die individualistisch-subjektivistische Beschränktheit des bürgerlichen Denkens. Er stellte das Individuum nicht in die Gesellschaft von reinen Ideen, sondern in die Gesellschaft von tätigen denkenden Menschen. Ebenso wie die Natur für die menschliche Gesellschaft waren für jedes Individuum die Verkehrsverhältnisse menschlich-gesellschaftlichen Zusammenlebens vorausgesetzt. Ohne Existenz der menschlichen Gesellschaft keine Existenz irgendeines Individuums. Die Kommunikation war also gegeben. Sie war nicht erst herzustellen, die Intersubjektivität war kein philosophisches Rätsel, wie für Husserl, sondern sie war in Ordnung zu bringen. Marx hat sie erkennbar gemacht und die Prognosen aufgezeigt, wie Erkennbarkeit und Veränderbarkeit zusammenhängen. Er hat das Individuum gelehrt, sich in Gemeinschaft mit anderen, aus und in dieser Gemeinsamkeit, als Veränderer zu begreifen und zu bestätigen; vom Ursprung her, und dieser Ursprung heißt Arbeit.

Man kann nicht, so meine ich, den dialektischen Materialismus einer einzigen Zentralkategorie unterordnen, selbst dann nicht, wenn die Praxis hierfür vorgeschlagen wird. Nicht die Praxis schlechthin ist philosophisch zu bearbeiten, ebenso-[67]wenig wie der Mensch schlechthin. Das letztere ergibt erfahrungsgemäß nicht mehr als eine Anthropologie, das erste könnte dazu verführen, über dem Allgemeinen die Vielfalt von Praxisstrukturen zu verfehlen, unter denen ich im Augenblick die Arbeit für besonders wichtig halte. Sie steht historisch, das hat uns Marx gelehrt, am Ursprung und hat seither ihre durchgehend konstituierende Bedeutung behalten und wird sie auch behalten. Ihr Wandlungsprozeß ist von Marx in „Das Kapital“ und in „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“ sogar schon bis über die Schwelle der wissenschaftlich-technischen Revolution, die wir heute vollziehen, analysiert worden. Die Grunderkenntnisse über die Stellung des arbeitenden Menschen in der wissenschaftlich-technischen Revolution sowie über die Produktivkraft Wissenschaft finden sich also bereits bei Marx. Marx hat auch keinen Zweifel hinterlassen, daß eben gerade dieser Umbildungsprozeß in der Sphäre der Produktivkräfte den Übergang zu sozialistischen Produktionsverhältnissen unausweichlich macht.

Gezwungenermaßen beginnen die Marxologen und die Marxvernichter, den hiermit zusammenhängenden Problemen zunehmend Aufmerksamkeit zu schenken. Die Unlösbarkeit der ihnen damit zufallenden Aufgabe veranlaßt sie, zu verdächtigen Praktiken Zuflucht zu nehmen. Sie möchten so gerne, wie sie es bisher zu tun pflegten, Marx benutzen, um den Leuten den Sozialismus aus dem Sinn zu schlagen. Nun müssen sie sich z. B. die „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“ vornehmen und dort vom Kapital lesen: „seine historische Bestimmung ist erfüllt“, nämlich eben gerade unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Revolution, weil diese darauf hinausläuft, „daß der Besitz und die Erhaltung des allgemeinen Reichtums einerseits nur eine geringere Arbeitszeit für die ganze Gesellschaft erfordert und die arbeitende Gesellschaft sich wissenschaftlich zu dem Prozeß ihrer fortschreitenden Reproduktion, ihrer Reproduktion in stets größerer Fülle verhält; also daß die Arbeit, wo der Mensch in ihr tut, was er Sachen für sich tun lassen kann, aufgehört hat“.⁷ Aus diesen Zeilen leuchtet uns das Antlitz der entwickelten sozialistischen Gesellschaft entgegen.

Bei Helmut Klages findet sich in dessen Untersuchung „Technischer Humanismus, Philosophie und Soziologie der [68] Arbeit bei Karl Marx“ daher ein bemerkenswertes Eingeständnis. Ausgehend von einem bei ihm nicht näher ausgeführten Gespenst, das er „Strategie und

⁷ Karl Marx, Grundrisse ..., a. a. O., S. 231 (Hervorhebung vom Verf.)

Taktik der kommunistischen Weltrevolution“ tauft, schreibt er: „Selbstverständlich bedeuten die Ergebnisse auch unserer Kritik nur einen sehr begrenzten Zuwachs für die Arsenale der Abwehr dieser Weltrevolution, wie denn überhaupt der Glaube an die Möglichkeit einer derartigen Abwehr ausschließlich auf der Basis der Ideologiekritik den Charakter der Auseinandersetzung verkennen würde.“⁸ In einer dazugehörigen Fußnote spricht Klages dann von der von ihm für erforderlich gehaltenen politischen und militärischen Ergänzung seiner Marxkritik. So deutlich sind westdeutsche philosophische Habilitationsschriften – um eine solche handelt es sich – wohl doch nicht immer. Es stellt sich aber noch eine andere Eigentümlichkeit heraus, die einen Ratschlag geradezu herausfordert. Es empfiehlt sich bei Stellen, die einem vom marxistischen Standpunkt besonders merkwürdig vorkommen, sofern sie durch Zitate abgestützt werden, eine Zitatüberprüfung vorzunehmen. Das klingt primitiv, besonders, wenn es sich dabei um Arbeiten handelt, die als Dissertationen oder Habilitationsschriften ausgewiesen werden, häufig noch unter Hinzufügung des für die Arbeit erteilten Prädikats. Man wird Wunder erleben! Ich meine nicht falsche Seitenzahlen, das können Druckfehler sein; nein, echte Zitatmanipulationen. Nur ein Beispiel aus Klages: Er zitiert aus dem „Kapital“ eine Stelle und läßt ohne Kennzeichnung eine Klammer weg, so daß der Ausdruck „managers“ entfällt.⁹ Warum?

Dadurch Verdacht schöpfend, griff ich nach langer Zeit wieder einmal nach James Burnham, „Das Regime der Manager“. Dort stieß ich auf das Wesen, besser: Unwesen, das mit dem Begriff „Manager“ getrieben wird: „in dem von Burnham definierten Sinne“ sei das „eine ganz bestimmte soziologische Erscheinung“, lobpreist der Übersetzer; und „neu“ sei der „Name der Theorie“, behauptet Burnham selbst. So „nenne ich Manager“, posiert er, jene Leute, „die meistens schon heute die faktische Leitung der technischen Seite des Produktionsprozesses in Händen haben“ usw. usf.¹⁰ Kein Wort über Marx! Auch nicht der Abgrenzung.

[69] Das alles betrifft einen nicht unwichtigen Teil exakter wissenschaftlicher Arbeitsweise. Wir sollten es uns nicht entgehen lassen, diesen Leuten auch in dieser Hinsicht auf die Finger zu gucken, zumal wir wissen, wie untadelig korrekt Marx in diesen Dingen war.

Übrigens ist die mit der „Managertheorie“ Burnhams verbundene Totalitarismusthese umformbar in die Konvergenztheorie, und das ist bei Burnham bereits angelegt.

Diese Hartnäckigkeit, mit allen nur denkbaren und möglichen Mitteln das von uns errichtete Gebäude doch noch zum Einsturz zu bringen, sollte uns nur um so enger mit dem dialektischen Materialismus verbinden.

Es sei gestattet, die Zusammenfassung mit den Worten eines Gedichtes von Helmut Preissler auszudrücken, das er zur Verfassungsdiskussion schrieb:

„Verwandelt
in dem verwandelten Land,
ist mir unbegreifbar,
der ich einst war;

⁸ Helmut Klages, Technischer Humanismus, Stuttgart 1964, S. 180.

⁹ Vgl. a. a. O., S. 115. Bei Marx heißt es: „Wie eine Armee militärischer, bedarf eine unter dem Kommando desselben Kapitals zusammenwirkende Arbeitermasse industrieller Oberoffiziere (Dirigenten, managers) und Unteroffiziere (Arbeitsaufseher, foremen, overlookers, contre-mâtres), die während des Arbeitsprozesses im Namen des Kapitals kommandieren.“ (K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 23, S. 351.) Bei Klages wird das Zitat auseinandersortiert, um mit den zersplitterten Stückchen sinnentstellend zu operieren. Dabei werden interessanterweise von den von Marx in den beiden Klammern genannten Ausdrücken die aus der ersten Klammer vermieden, die aus der zweiten Klammer hingegen erwähnt. [108]

¹⁰ James Burnham. Das Regime der Manager, Stuttgart 1951, S. 9, S. 16, S. 101.

Wert nur mir selber,
keines Menschen Gewinn.

Verwandelt
in dem verwandelten Land,
weiß ich: Nichts ist der Mensch,
frei von den Pflichten, Glück kann nicht Glück sein
im Unglück der anderen.

Verwandelt
in dem verwandelten Land,
sind Erkenntnisse schön,
weil mitteilbar allen,
ist laut das Fröhlichsein im
vielfachen Echo.“ [71]

Der Begriff der sogenannten Moderne und das Problem der Entfremdung¹

Der Begriff der „Moderne“ wird in der zeitgenössischen Literaturtheorie häufig verwendet. Zu denken wäre an Publikationen wie: Peter Szondi, Theorie des modernen Dramas (1956); Hugo Friedrich, Die Struktur der modernen Lyrik (1956); Günter Blöcker, Die neuen Wirklichkeiten. Linien und Profile der modernen Literatur (1957); Clemens Heselhaus, Deutsche Lyrik der Moderne (1961). Hier sprechen die bereits die Titel aus. Es lassen sich weitere Veröffentlichungen nennen, z. B.: Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert, herausgegeben von Hermann Friedmann und Otto Mann (1956); Deutsche Literatur in unserer Zeit, herausgegeben von Wolfgang Kayser (1959); Gerda Zeltner-Neukomm, Das Wagnis des französischen Gegenwartsromans (1960); Walter H. Sokel, Der literarische Expressionismus (1961). Manifoldige Unterschiede, die sich in den Auffassungsweisen zeigen, müssen im gegebenen Zusammenhang vernachlässigt werden, um nicht den Rahmen der Darstellung zu sprengen. Es kann jedoch eine sehr weitgehende Übereinstimmung hinsichtlich des Begriffs der „Moderne“ festgestellt werden.

Das erlaubt eine Zusammenfassung in folgenden drei Punkten:

1. Der „Moderne“ wird eine historische Dimension zuerkannt. Blöcker gibt eine Zeittafel, die mit dem Jahr 1789 (Novalis, Fragmente) beginnt und mit dem Jahr 1956 (Gottfried Benn in Berlin gestorben) endet. Friedrich differenziert zwischen „modern“ einerseits und „zeitgenössisch“ oder „gegenwärtig“ andererseits. Mit dem letzteren meint er Dichtungen des 20. Jahrhunderts, mit „modern“ die „Epoche von Baudelaire bis zur Gegenwart“. Heselhaus fragt nach dem Grund, warum wir „schon 1890 und noch 1960 von moderner [72] Lyrik“ sprechen. Sokel möchte „die Tradition der Moderne“ auf Entwicklungen zurückgeführt wissen, die nicht nur das gesamte 19. Jahrhundert auszeichneten, sondern in noch frühere Zeiten zurückverfolgt werden müssen.
2. Der „Moderne“ eignet ein besonderer Stimmungsgehalt. Um ihn zu beschreiben, fallen Ausdrücke wie: „undurchdringliche Wirklichkeit“, „Innenwelt des Bewußtseins“, „Rand des Unmöglichen“ (bei Zeltner-Neukomm), „Unverständlichkeit“, die „positiv und substantiell“ aufgefaßt werden soll (bei von Wiese), Erwecken jener „Furcht vor Gefahr“, der „die Liebe zur Gefahr entspringt“, oder „der Traum“ als „realitätsüberlegene Phantasie“ (bei Friedrich), „der fiktive oder wirkliche Nihilismus“ (bei Heselhaus), die „utopische Orientierung“ und das „Gegenüber von vereinzeltem Ich und entfremdet-gegenständlichen Welt“ (bei Szondi).
3. Die „Moderne“ wird wesentlich phänomenologisch bestimmt. Das gilt ebenso für ihre kategoriale Definition wie für die Methodologie ihrer Analyse. Das hat Heselhaus vielleicht am klarsten ausgesprochen. Er bezeichnet als die Hauptthese der „Moderne“: „Kunst eine reine Vorstellung“ und erläutert das mit dem Satz: „Alles, was vorstellbar ist und indem es Vorstellung wird, ist auch darstellbar.“ Das korrespondiert vollständig mit der Auffassung des Begründers der Phänomenologie, Edmund Husserl, der als ästhetisches Grundgesetz formulierte: „Ein Kunstwerk ist ein Zweck an und für sich.“ Ein derartiges phänomenologisches Programm legt eine ebenfalls phänomenologische Interpretation sehr nahe, und daher heißt es

¹ Zuerst veröffentlicht in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, Jg. 14 (1965), Heft 1, S. 101-109; im Auditorium Maximum der Göttinger Universität 1965 gehaltener Vortrag. Für ihn wurden benutzt:

1. Georg Mende, Für eine parteiliche und volksverbundene Literaturwissenschaft!, Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Gesellschafts- u. Sprachw. Reihe, Jg. 13, 1964, Heft 1.
2. Georg Mende, Die Geschichte der Philosophie nach den Auffassungen Edmund Husserls, Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Gesellschafts- u. Sprachw. Reihe, Jg. 13, 1964, Heft 2. (In beiden Arbeiten sind auch Zitatnachweise entworfen.)
3. Georg Mende. Weltliteratur und Philosophie. Berlin 1965.

auch bei Heselhaus: „Nicht Wertung verlangt diese moderne Lyrik, sondern phänomenologische Erfassung.“

Allerdings ist damit der Satz bei Heselhaus noch nicht abgeschlossen. Er lautet vollständig: „Nicht Wertung verlangt diese moderne Lyrik, sondern phänomenologische Erfassung, so sehr sie auch das wertende Urteil aller jener, die in einer anderen Welt leben, herausfordert.“ Das ist ein interessanter Gedanke, und die Herausforderung wird angenommen.

Im weiteren Fortgang soll daher zunächst versucht werden, auf den Grund der hier vertretenen Zweiweltentheorie zu gelangen.

[73] Schon Husserl trennte eine phänomenologische und eine natürliche Welt scharf voneinander ab.

Es handelte sich für ihn dabei um ein philosophisches Unternehmen, mittels dessen er nichts anderes als die „Moderne“ zu bewältigen trachtete. Er sagte hierüber 1929 in „Formale und transzendente Logik“: „Der moderne Mensch von heute sieht nicht wie der ‚moderne‘ der Aufklärungszeit in der Wissenschaft und der durch sie geformten neuen Kultur die Selbstobjektivierung der menschlichen Vernunft oder die universale Funktion, die die Menschheit sich geschaffen hat, um sich ein wahrhaft befriedigendes Leben, ein individuelles und soziales Leben aus praktischer Vernunft zu ermöglichen. Dieser große Glaube, dereinst der Ersatz für den religiösen Glauben, der Glaube, daß die Wissenschaft zur Weisheit führe – zu einer wirklichen rationalen Selbsterkenntnis, Welt- und Gotteserkenntnis, durch sie hindurch zu einem wie immer vollkommener zu gestaltenden, einem wahrhaft lebenswerten Leben in ‚Glück‘, Zufriedenheit, Wohlfahrt usw. – hat jedenfalls in weiten Kreisen seine Kraft verloren. Man lebt so überhaupt *in einer unverständlich gewordenen Welt*, in der man vergeblich nach dem Wozu, dem dereinst so zweifellosen, vom Verstand wie vom Willen anerkannten Sinn fragt.“ Die Analogie, die sich von hier aus zu den vorhergegangenen Ausführungen über die „Moderne“ ergibt, ist unverkennbar.

Um dieser Problematik gerecht zu werden und sie philosophisch zu lösen, setzt die Phänomenologie ganz bewußt einen Gegensatz zwischen natürlicher und philosophischer Wissenschaft, natürlicher und philosophischer Einstellung. Dabei wird die gesamte Gegenstandswelt der natürlichen Erkenntnis fraglich, denn Husserl verlangt ausdrücklich eine Umwendung der natürlichen Denkungsart. Diese geforderte Umwendung vollzieht sich in der Methodologie eines denkerischen Doppelschrittes: auf eine „eidetische“ folgt eine auf dieser aufbauende „phänomenologische Reduktion“. Darunter hat man sich folgendes vorzustellen: Bei der „eidetischen Reduktion“ wird vom gegenständlichen Inhalt des besonderen Sachverhalts ganz bewußt abgesehen, um zur Erforschung des „Wesens“ (eidos), zu einer „Wesensschau“ durchzudringen. Die „phänomenologische Reduktion“ [74] rückt dann die Einstellung vom gemeinten Gegenstand gänzlich fort. Mit ihr soll die ganze Welt der „natürlichen Erfahrung“ völlig „ausgeschaltet“ werden. Diese „phänomenologische Reduktion“ ist ausschließlich auf das „intentionale Bewußtsein“ selber und auf das „reine“ Erlebnis der „Wesenseinsichten“ eingestellt. Husserl beschreibt das als „die feste Entschlossenheit, ganz ausschließlich Bewußtsein, Bewußtsein in seiner reinen Eigenwesentlichkeit, Zu anschaulicher Selbsterfassung und zu theoretischer Erkenntnis zu bringen“, und zwar als „rein für sich seiende und rein in sich abgeschlossene Subjektivität“, wobei „dafür Sorge zu tragen“ wäre, „daß jederlei Mitmeinung von solchem, was nicht Bewußtsein ist und was nach natürlichen oder auch nach wissenschaftlichen psychologischen oder philosophischen, berechtigten oder verkehrten – Überzeugungen dem Bewußtsein zugedeutet, mit ihm verflochten wird, radikal ausgeschlossen“ werden müßte. Husserl konnte nicht umhin, selbst einzugestehen: „Das ist freilich leichter gesagt und gewollt als wirklich getan, und im Verständnis seiner ganzen Tragweite, ja seines wahren Sinnes getan.“ Er nannte das auch die „transzendente Epoché“.

Im folgenden sollen nun die Gründe dafür aufgedeckt werden, warum Husserl letztlich mit diesem von ihm ausgearbeiteten Verfahren selbst nicht ins reine kommen konnte.

Zunächst muß darauf hingewiesen werden, daß Husserl nicht vermeiden konnte, immer wieder von solchem zu sprechen, „was nicht Bewußtsein ist“. Diesen Bereich gibt es also. Wenn von ihm sogar dann gesprochen werden muß, wenn nichts anderes in das Blickfeld gerückt werden soll als die „rein für sich seiende und rein in sich abgeschlossene Subjektivität“, dann ist damit – unfreiwillig, versteht sich – bewiesen, daß der eigentlich geforderte „reine“ Subjektivitätsvollzug unmöglich ist. Es gibt schlechterdings kein Denken, dem nicht „Mitmeinung von solchem, was nicht Bewußtsein ist“, beigemischt wäre. Es ist zwischen Sein und Bewußtsein, zwischen Materie und Geist keine Naht vorhanden, die sich auftrennen ließe.

Die Existenz jedes einzelnen Menschen ist gesellschaftlich und erst in dieser ihrer Gesellschaftlichkeit dann auch natürlich fundiert. Was der Mensch vor sich hat, ist immer, wie es [75] Marx und Engels in „Die deutsche Ideologie“ ausgedrückt haben, eine geschichtliche Natur und eine natürliche Geschichte. Der einzelne Mensch steht in diesen Zusammenhängen und kann sich sein eigenes Wesen nur aus diesen Zusammenhängen vergegenwärtigen. Seine Fähigkeit, von sich selbst als einem Ich zu sprechen, ist ein jeweiliger Lebenserwerb des einzelnen.

Was Husserl methodologisch bezweckte, lief darauf hinaus, daß das einzeln philosophierende Individuum sich der Vorgegebenheit von Natur und Gesellschaft theoretisch entledigen sollte, um nur noch seine Fähigkeit, zu sich selbst und von sich selbst Ich sagen zu können, zu bestätigen. Für ihn war im „Einfluß der Naturwissenschaft und der durch sie geheiligten naturalistischen Denkweise“ der Hauptgrund dafür zu suchen, daß der Mensch in seinem Sinn, in seinem Menschentum, philosophisch nicht erfaßt wurde. Die objektiven Wissenschaften wären nicht, in der Lage, Wissenschaft überhaupt zu vermitteln, weil sie nicht imstande wären, die Probleme der „Lebenswelt“ zum Thema zu machen. Sie wären außerstande, der Subjektivität des Menschen gerecht zu werden.

Auf den Untersuchungsgegenstand „moderne Lyrik“ bezogen, entwickelt Heselhaus aus dem Gedanken einer derart subjektiv verstandenen „Lebenswelt“ seine „Phänomenologie der modernen lyrischen Formen“. (Ähnliches könnte am Beispiel anderer Autoren für das Drama und für den Roman nachgewiesen werden. Wenn wir uns hier auf Heselhaus beschränken, soll das ermöglichen, die Problematik um so konzentrierter durchzuarbeiten.) Heselhaus kennzeichnet diese „modernen lyrischen Formen“ als „moderne Strukturen“. In Heselhaus' Strukturbegriff geht noch eine These von Gottfried Benn ein, auf den sich Heselhaus ausdrücklich beruft, nämlich die Akzentverlegung vom Inhalt auf die Form, oder, wie auch formuliert wird, „autochthoner Inhalt durch Form“. Davon leiten sich bestimmte „Vorstrukturen“ her, wie z. B.: „lyrische Zyklen“, „Zeilenkompositionen“, „lyrische Grotesken“, „magische Figuren“, „das lyrische Paradox“. Die eigentlichen Strukturen, auf die es ankommt und bis zu denen die literarische Analyse gelangen muß, sind die „Individual-Strukturen“. Diese werden, nachdem sie in den einzelnen Abschnitten des Buches abgehandelt wurden, in einem [76] abschließenden Kapitel soziologisch akzentuiert und durch die Kategorie „die einsame Lyrik“ zusammenfassend klassifiziert. Das sind ästhetische Konsequenzen, die durch Husserls Phänomenologie direkt ausgelöst worden sind. Der durch Form gebildete autochthone Inhalt ist eine ästhetische Entsprechung für das, was Husserl mit seiner transzendentalen Epoché erreichen möchte:

Auf der einen Seite befinden sich objektive Realität und alle aus der Erkenntnis dieser objektiven Realität gewonnenen wissenschaftlichen Aussagen und Lehrsysteme, auf der anderen Seite die in Bewußtseinsimmanenz aus apriorisch evidenter Intentionalität konstituierte Lebenswelt. Beide Seiten sind durch einen dicken Trennungsstrich prinzipiell voneinander getrennt. Nur die zweite Seite, die uns die Welt „als Gebilde einer universalen letztfunktion-

renden Subjektivität“ zeigt, kommt für eine Lösung der Lebensprobleme in Betracht. Der Begriff Lebenswelt besitzt somit eigentlich eine doppelte Bedeutung. Lebenswelt ist erstens „schon seiende“, sie ist „anschaulich vorgegeben“, sie ist „Welt der allgemeinen Erfahrung“, sie ist die Welt „des gesamten natürlich-normalen Lebens“; die objektive Wissenschaft stellt ihre Fragen „auf dem Boden dieser ständig im voraus, aus dem vorwissenschaftlichen Leben her, seienden Welt“ und „setzt ihr Sein, wie alle Praxis, voraus“. Der von Husserl geforderten transzendentalen Epoché kommt es jedoch nicht darauf an, „diese Seinsgeltungen in ihrer objektiven Wahrheit auszuwerten“, sondern sie ist auf eine „andersartige Wissenschaftlichkeit“ aus, der „eine *totale Änderung* der natürlichen Einstellung“ vorausgegangen ist, so daß „wir nicht mehr wie bisher als Menschen des natürlichen Daseins im ständigen Geltungsvollzug der vorgegebenen Welt leben, vielmehr uns dieses Vollzugs ständig enthalten“. In dieser den zweiten Lebensweltbegriff ausmachenden Lebenswelt, bei der die Welt zum „Phänomen“ geworden ist, ist zugleich jeder „Mitvollzug der Erkenntnisse der objektiven Wissenschaften“ ausgeschaltet, und auch nicht auf „das äußerlich absichtliche Handeln“ zielt das Interesse des Phänomenologen ab. Diese von Husserl geforderte „völlige Umkehrung der natürlichen Lebenshaltung“ bewirkt, der Einschätzung Husserls zufolge, daß „für immer nicht nur der neuzeitliche physikalische Naturalismus, sondern jede [77] objektivistische Philosophie, ob der Vorzeit oder der nachkommenden Zeiten, als transzendente Naivität gekennzeichnet“ werden muß. Wir werden unschwer auf eine entsprechende Haltung phänomenologischer Literaturkritik gegenüber dem literarischen Erbe stoßen.

Bei Husserl wird der Mensch, um mit Marx zu sprechen, schließlich zu einem abstrakten, außer der Welt hockenden Wesen. Er wird mit einer rein philosophischen Existenz ausgestattet. Er existiert im Wechselspiel seines Selbstbewußtseins mit den Gedanken in seinem Kopf. Seine Lebenswelt ist ein Geflecht gedanklicher Strukturen. Für den Vorgang als solchen gibt es ein weltberühmtes literarisches Zeugnis, den Don Quijote von Cervantes. Die Welt ist dem Don Quijote nicht verschwunden, jedoch wird sie ihm – um Husserls Ausdruck zu gebrauchen – zu einem „Korrelat“ seiner „ihr Seinssinn gebenden Subjektivität“. Sancho Panza hingegen ist der Prototyp eines naturalistischen Objektivisten, der sogar zu regieren versteht, wenn ihm die Gelegenheit hierzu eingeräumt wird. Husserls Verhältnis zum philosophischen Idealismus – ähnelt es nicht dem Verhalten Don Quijotes zu den Ritterbüchern?

Anhand eines kleinen Exkurses, den wir über diesen Roman einschalten wollen, soll verdeutlicht werden, daß das Verständnis von Literatur andersartige Strukturbegriffe erfordert als phänomenologische. Eine der Hauptstrukturen, die es beim Don Quijote zu berücksichtigen gilt, ist die Herr/Knecht-Problematik. Überhaupt können einem aufmerksamen Leser des Romans von Cervantes die vielen Anspielungen auf Zeitereignisse nicht entgehen. Zum Beispiel: Cervantes schrieb die Verfasserschaft seines Romans einem fingierten Schriftsteller namens Sidi Hamet zu, einem Mauren bzw. Morisken, wie sie auch genannt werden, also dem Angehörigen einer Volksgruppe, die in den Jahren 1609 und 1610 aus Spanien nach der nordafrikanischen Barberei unter schrecklichen Bedingungen vertrieben wurde. Im 54. Kapitel des zweiten Teiles schildert Cervantes das Zusammentreffen Sancho Panzas mit einer Schar als Pilger verkleideter Morisken, die noch einmal nach Spanien zurückgekehrt sind, um einen Schatz zu holen, der beim eiligen Aufbruch vergraben werden mußte. Einen von ihnen läßt Cervantes zu Sancho sagen:

[78] „Ich zog fort, wie gesagt, aus unsrem Dorfe, ging nach Frankreich, und wiewohl man uns dort gut aufnahm, wollte ich mich doch überall umsehen. Ich ging nach Italien, kam nach Deutschland, und dort, kam es mir vor, könne man mit größter Freiheit weilen.“

Und dorthin, nach Deutschland nämlich, dessen Protestantismus diesem zum katholischen Christentum sich bekennenden Mauren im Vergleich zu Italien und Frankreich, von Spanien

ganz zu schweigen, „Gewissensfreiheit“ bot, wollte er mit seiner Familie auch wieder gelangen.

Auf wessen Seite Cervantes stand, erfahren wir von ihm bereits im „Vorwort“ zu diesem Roman. Hier schrieb er: „Auch wird es meinem Buche an Sonetten zum Eingang fehlen, wenigstens an solchen, die von Herzögen, Marquesen, Grafen, Bischöfen, Edeldamen oder weltberühmten Poeten verfaßt wären. Freilich, wenn ich mir solche von zwei oder drei~ befreundeten Handwerksburschen erbäte, sie würden sie mir geben und zwar so gute, daß ihnen die jener Herren nicht gleichkämen, die am meisten Ruf in unserm Spanien haben.“

Und auch, daß Cervantes den Don Quijote eine Bäuerin zu seiner Herzensdame wählen ließ, der er den Namen Dulcinea del Toboso gab, ist eine Parteinahme, die folgendermaßen begründet wird: „Und es verhielt sich dies so (wie man glaubt), daß an einem Ort in der Nachbarschaft des seinigen ein Bauernmädchen von recht gutem Aussehen lebt, in das er eine Zeitlang verliebt gewesen, obschon, wie man vernimmt, es nie davon erfuhr noch acht darauf hatte. Sie nannte sich Aldonza Lorenzo, und dieser den Titel einer Herrin seiner Gedanken zu geben, deuchte ihm wohlgetan.“

Zuvor wurde uns Don Quijote als ein verarmter Junker gezeigt, der über ständiger Lektüre von Ritterbüchern seinen Verstand verloren hatte, so daß er sich mit allen in ihnen geschilderten Begebenheiten identifizierte und nur noch in der Welt dieser Bücher lebte. Es wäre also noch närrischer gewesen, wenn er einer fiktiven Dame sein Ritterherz geweiht hätte, als jener Bäuerin, in die er sogar „eine Zeitlang verliebt“ war.

So früh hat die Deutung einzusetzen, vom Beginn des Werkes an, sonst kann es einem so ergehen wie Thomas [79] Mann, der den Schluß nicht mehr als passend empfand. Thomas Mann las den Roman, als er 1934 dem Faschismus von Europa nach den Vereinigten Staaten auswich. Unter der Überschrift „Meerfahrt mit Don Quijote“ gab er darüber einen Bericht, der viele kluge Bemerkungen über das Buch aufweist. Doch am vorletzten Tag der Überfahrt trug Thomas. Mann ein:

„Ich bin geneigt, den Schluß des ‚Don Quijote‘ eher matt zu finden. Der Tod wirkt hier vor allem als Sicherstellung der Figur vor weiterer unbefugter literarischer Ausschlichtung und bekommt dadurch selbst etwas Literarisches und Gemachtes, das nicht ergreift.“

Nachdem Thomas Mann dann mehrere Lösungen für einen Abschluß des Buches durchprobiert hatte, die ihm selbst alle nicht zusagten, kam er schließlich zu folgendem Ergebnis:

„Ich sehe auch ein, daß es nicht christlich und nicht pädagogisch gewesen wäre, ihn im Wahn dahingehen zu lassen, zwar verschont von der Lanze des Ritters vom silbernen Monde, aber in tiefer Verzweiflung über seine Niederlage. Diese Verzweiflung mußte im Tod gelöst werden, durch die Erkenntnis, daß alles Unsinn gewesen. Aber andererseits, ist nicht auch der Tod in der Einsicht, daß Dulzinea keineswegs eine anbetungswürdige Prinzessin, sondern eine mistige Bauernmagd ist und daß all sein Glauben, Tun und Leiden Narretei war, ein Verzweiflungstod? Sicher, es war eine Notwendigkeit, Don Quijotes Seele der Vernunft zu retten, bevor er starb. Aber damit diese Rettung uns recht nach dem Herzen wäre, hätte der Dichter uns seine Unvernunft weniger lieb machen müssen.“

Wir werden nicht irren, hierin ein Mißverständnis Thomas Manns zu erblicken.

Der todkranke und zur Vernunft gekommene Don Quijote ist bei Cervantes gar nicht mehr Don Quijote. Er hat seinen ursprünglichen Namen wieder angenommen, Alonso Quijano der Gute, wie er um seines „Lebenswandels willen genannt wurde“, und er verbittet es sich, noch weiterhin Don Quijote gerufen zu werden. Er diktiert ein Testament, aus dem zwei Stellen herausgehoben werden sollen. Die eine bezieht sich auf Sancho Panza, „den ich in meiner

Verrücktheit zu meinem Schildknappen machte“, und von dem keine Abrechnung [80] über ihm übergebene Gelder verlangt werden soll, und nun weiter:

„und wenn ich ebenso wie ich zur Zeit meiner Verrücktheit Veranlassung war, daß ihm die Regierung der Insul (Insul: weil es gar keine Insel, sondern eine gewöhnliche Ortschaft auf dem Lande war – G. M.) übergeben wurde, ich jetzt, wo ich bei Verstand bin, ihm die eines Königreichs verleihen könnte, so würde ich sie ihm verleihen, weil die Einfalt seines Gemüts und die Treue seiner Handlungsweise es verdient.“

Der Bauer als König bei Cervantes und „mistige Bauernmagd“ bei Thomas Mann ergeben keinen guten Zusammenklang. Die zweite Stelle:

„Wenn meine Nichte Antonia Quijana sich verheiraten will, so soll sie nur einen solchen Mann ehelichen, über den man sich vorher erkundigt hat, daß er nicht weiß, was Ritterbücher sind, und im Falle es herauskommt, daß er es weiß, und meine Nichte trotzdem sich mit ihm verheiratet, so soll sie alles dessen verlustig gehen, was ich ihr vermacht habe ...“

Nur auf diese Weise konnte Cervantes dem Umstand, daß das Lesen der Ritterbücher und sonst nichts den Junker Quijano hatte närrisch werden lassen, volles Gewicht verleihen. Was es damit auf sich hat, werden wir noch sehen.

Vorerst geht es uns um das „Herr und Knecht“-Motiv. Don Quijote ist ein gütiger Herr und Sancho ein herzensguter Knecht. Die Narrheit des Herrn überträgt sich allmählich auch auf den Knecht, nicht ohne daß aber immer wieder dessen gesunder Menschenverstand zum Durchbruch gelangt. Auffallend gestaltet ist in dieser Hinsicht die Statthalterschaft, die Sancho Panza im zweiten Teil des Romans übertragen wird. Sein Herr und er sind an einen Herzogshof geraten, wo man sich über die beiden weidlich lustig machte und ihnen allerhand Streiche zufügte. Sancho Panza wurde in eine Ortschaft geleitet mit etwa 1000 Einwohnern, eines der ansehnlichsten Städtchen, die der Herzog besaß, wie es heißt, und man redete ihm ein, dies sei die Insul Barataria, als deren Statthalter er eingesetzt worden sei. Er wußte nun alle Verlegenheiten, die ihm absichtlich bereitet wurden, glänzend zu meistern. Die Rechtsfälle, die ihm zur Entscheidung vorgelegt wurden, entwirrte er mit hervorragendem Geschick und überzeugender Klugheit. Er war der Situation nur nicht mehr [81] gewachsen, als ihm der Ausbruch eines Krieges vorgetäuscht wurde und er die Streitkräfte der Insul anführen sollte. Es war dies auch der Anlaß, warum er freiwillig von seiner Statthalterschaft zurücktrat. Am Herzogshof war man sehr verwundert, daß sich Sancho Panza zunächst seiner Aufgabe gewachsen zeigte. „Jetzt traten die Personen zusammen“, heißt es im 51. Kapitel, „die ihr Spiel mit Sancho Panza trieben, und verabredeten unter sich, wie sie es veranstalten sollten, ihn aus der Statthalterschaft zu vertreiben.“ Als der von ihnen in Szene gesetzte Tumult ausbrach, mit dem sie einen kriegerischen Überfall vortäuschten, da schnürten sie Sancho derart zwischen zwei große Schilde, daß er sich nicht mehr richtig bewegen konnte, umgeworfen wurde, hilflos am Boden lag, und alle trampelten über ihn hinweg. Kein Wunder, daß er dieser Sache endgültig überdrüssig wurde.

Cervantes hielt es mit dem Volk. Er ging hierin sehr weit. Er verheimlichte seine Sympathie für Roque Guinart nicht, mit dem er Don Quijote im 60. Kapitel des zweiten Teils zusammentreffen ließ. Roque Guinart war eine allen Zeitgenossen bekannte Figur, der Anführer einer Räuberbande, die sich Verteidiger der Rechte des Volkes nannte. Sie lag im ständigen Kampf mit einer anderen Bande, den „Cadells“, die für die Vorrechte des Adels stritt. Übrigens wurde Roque Guinart, wie Werner Bahner in seinen Anmerkungen zur „Don Quijote“-Übersetzung von Ludwig Braunfels verzeichnet, zum Vorbild für Schillers Karl Moor.

Der Humor diente Cervantes nicht nur ausschließlich als Mittel der Kunst. Er ermöglichte ihm, bittere Wahrheiten so zu umhüllen, daß er für sie nicht belangt werden konnte. Es ist ein

bisweilen zum Galgenhumor eines ganzen Volkes hinaufgesteigerten Humor. Es ist der weise Humor eines Mannes, der, indem er die Misere eines ganzen Volkes literarisch entlarvte, diesem Volk zugleich ein Denkmal setzte. Ein tendenziöser Humor, der die Menschlichkeit wachrufen, der ein so ungeheures Lachen hervorzaubern wollte, daß es, auf seinem Höhepunkt angelangt, in tiefes Nachdenken umschlug.

Dies verstanden habend, liegt uns nichts ferner als eine solche Einstellung, wie sie Friedrich Nietzsche äußerte, der den ganzen Don Quijote nur „mit einem bitteren Geschmack [82] auf der Zunge, fast mit einer Tortur“ zu lesen vermochte, wie er in „Zur Genealogie der Moral“ erklärte. Wäre Nietzsche jener Kulturkritiker gewesen, als den ihn eine unselige Schar von Ausbeutern aufgefaßt wissen wollte, dann hätte er ein Empfinden dafür besessen, daß des Cervantes Humor gesellschaftskritisch gemeint war. Da Nietzsches Herz niemals und an keiner Stelle seiner Schriften für das Volk geschlagen hatte, konnte er auch Cervantes nicht verstehen.

Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät, sagte Marx. Damit ist nicht gemeint: irgendeine Vorstellungswelt. Das biologisch-natürliche Wesen Mensch ist in seinem Menschtum gesellschaftliches Wesen, von der Gesellschaft geprägt und auf die Gesellschaft einwirkend, gesellschaftliches Produkt und Produzent der Gesellschaft. Er ist ein Sammelpunkt gesellschaftlicher Strukturen. So dichtete es auch Walt Whitman: „Ich singe das Selbst, den Einzelmenschen, / Doch spreche das Wort ‚demokratisch‘ aus, das Wort ‚En masse‘.“ (1867) Die Gesellschaft ist objektive Realität, das Individuum ihr zugehörig. Die Gesellschaft ist die Lebensschule des Individuums, dessen Subjektivität durch gesellschaftliche Beziehungsarmut verkümmert oder durch gesellschaftlichen Beziehungsreichtum sich entfaltet. In der Gesellschaft vergegenständlicht der Mensch seine Wesenskräfte. Er objektiviert seine Subjektivität gegenständlich. Er produziert. Die Produktion trägt stets gesellschaftlichen Charakter. Selbst die Vereinzelung eines Individuums ist nur innerhalb der Gesellschaft möglich, hat die Gesellschaft zur Voraussetzung. Husserls phänomenologische Wesensschau ist ohne Sprache, ein gesellschaftliches Phänomen, undenkbar, ganz abgesehen von dem Wissensbestand, mit dem er operiert als einem Ergebnis menschlich-gesellschaftlicher Erkenntnistätigkeit. Aber Theorie *ist nicht* Praxis. Gesellschaft *ist* Praxis.

Die wissenschaftliche Erkenntnis dieses Feldes bekam es mit Strukturiertheiten zu tun, denen allen irgendeine Praxis-Theorie-Praxis-Struktur zugrunde lag. Daher bezeichnete Marx bereits 1858 das allgemeine gesellschaftliche Wissen, insbesondere in Gestalt der Naturwissenschaft, als unmittelbare Produktivkraft und wies darauf hin, daß die gesellschaftlichen Produktivkräfte nicht nur in der Form des Wissens, [83] sondern als unmittelbare Organe der gesellschaftlichen Praxis, des realen Lebensprozesses produziert worden sind. Er sprach von dem wissenschaftlichen Prozeß, der die Naturgewalten seinem Dienst unterwirft und sie im Dienst der menschlichen Bedürfnisse wirken läßt. Die „wirklich anschauliche, wirklich erfahrene und erfahrbare Welt, in der sich unser ganzes Leben praktisch abspielt“, das war die kapitalistische Gesellschaftsordnung geworden mit ihrer Industrie. Ob die Produktivkraft Wissenschaft beherrscht, gesellschaftlich beherrscht wird oder nicht: das steht heute vor uns allen als die entscheidende Frage unserer Lebenswelt, die verschieden aussieht, je nach der Gesellschaftsordnung, in der wir leben. Die Gesellschaftsordnung aber, das sind wir, das ist der Mensch.

Wenn Nietzsche in seinem „Also sprach Zarathustra“ im Kapitel „Vom bleichen Verbrecher“ den Gedanken, die Tat und das Bild der Tat auseinandergehalten wissen wollte („Aber ein Anderes ist der Gedanke, ein Anderes die Tat, ein Anderes das Bild der Tat. Das Rad des Grundes rollt nicht zwischen ihnen“), dann ist das eine Theorie-Praxis-Theorie-Struktur, bei der es nicht verwunderlich erscheint, wenn das Rad des Grundes zwischen ihren Bestandteilen nicht rollt. Die Praxis-Theorie-Praxis-Struktur ist hiervon grundsätzlich unterschieden.

Die Phänomenologie ist in dieser Frage noch über Nietzsche hinausgeschritten. Ihre Struktur ist eine Art Theorie-Theorie-Struktur. Die Philosophie sei dazu da, äußerte sich Husserl, „alle Scheuklappen der Praxis“ abzutun.

In die Ästhetik übertragen, hat das zur Folge, daß irgendwie originell erscheinende formale „Individualstrukturen“, wie sie Heselhaus nennt, die Frage nach dem Sinn des inhaltlich Ausgesagten völlig in den Hintergrund treten lassen. Unter den Stichworten „Rhythmisierung unlyrischer Redeteile“ und „Paradoxie von Syntaxspiel und lyrischer Substanz“ wird einwandfreier Unsinn ohne ein Wort der Kritik abgedruckt, wie etwa folgendes Stück von Helmut Heißenbüttel, das „Achterbahn“ überschrieben ist:

„(1) Kastanien vom letzten Herbst kastanienrot in Wällen abebbend (2) gebogenes Haar gebogener Hals gebogener Blick in Wällen abebbend (3) ich bin es nicht der exaltiert oder wie sagt man (4) polyglott vielzünftig doppelzünftig [84] einsetzend aussetzend (5) auf schraubenförmigem Weg zurückgekehrter Geruch (6) ich bin es nicht einsetzend aussetzend Kastanien vom letzten Geruch (7) ich bin es nicht (8) ich bin es nicht der sich selbst oder wie sagt man.“

Zu dieser Art von Produkten äußert Heselhaus lediglich, daß Heißenbüttel in seinen „Prosa-gedichten“ am „kühnsten“ vorginge. Das mag ausreichen, um zu belegen, welche Möglichkeiten der Strukturbegriff von Heselhaus eröffnet.

Das mag zu einer neuen Frage überleiten, nämlich, ob diese sogenannte Moderne eine wirkliche Moderne ist.

Zu diesem Zwecke knüpfen wir an eine eingangs bereits z. T. zitierte Bemerkung von Heselhaus an, „die deutsche Lyrik der Moderne“ habe es „schon 1890“ gegeben, und sie sei „noch 1960“ vorhanden, mittendrin aber liege das „erzwungene oder erlittene Verstummen der Moderne zwischen 1933 und 1945“.

Das muß den Eindruck erwecken, mit „Moderne“ sei etwas Antifaschistisches gemeint. Wie paßt es jedoch dazu, daß einige der von Heselhaus als ausgesprochene Repräsentanten der „Moderne“ hervorgehobene Lyriker, wie George, Rilke, Carossa, Britting, von Hatzfeld, Weinheber, keineswegs der nazistischen Ächtung verfallen sind? In der von Franz Lennartz (Stuttgart 1941 in 4. Auflage) herausgebrachten Zusammenstellung „Die Dichtet unserer Zeit“, mit der Lennartz, wie er in seinem im September 1941 verfaßten Vorwort ausführt, dazu beitragen wollte, „Dichter und Leser einander noch näher zu bringen und damit in gewisser Weise die geschlossene Front des Volkes im gegenwärtigen Schicksalskampf der Nation zu stärken“, kann man die Würdigungen der Genannten nachlesen. Es kann also gar kein Zweifel bestehen, daß zumindest einige, aber von Heselhaus durchaus nicht für unwesentlich gehaltene Vertreter der „Moderne“ seinerzeit bescheinigt erhielten, daß sie für die seelische Stärkung ihrer Leser zum faschistischen Kriegsabenteurer als geeignet befunden worden waren. Daß der durch den Nazismus philosophisch ohnehin so sehr kompromittierte Nietzsche nunmehr nach 1945 als epochaler Lyriker hochgespielt wird, läßt sich ebenfalls schlecht mit Antifaschismus vereinbaren. Von Gottfried Benn ganz zu schweigen.

[85] Heselhaus ist der Meinung, „daß die verhinderte Revolution von 1848 sich in der Kunstrevolution der Jahrhundertwende von neuem regte“. Und zwar als eine „Revolution des Geistes“, worin der Grund zu erblicken sei, daß „der Nationalsozialismus die ganze Befreiung des Gedichts als ‚Asphaltliteratur‘“ diffamierte.

Diese Einschätzung vor Augen, übelblicken wir die ganze Sackgasse, in die ein durch den Faschismus bereits erheblich deformierter bürgerlicher Humanismus hineingeraten ist. Das politische Fundament der „Moderne“ wird für Heselhaus von ideologischen Gehalten der bürgerlichen Revolution des Jahres 1848 gebildet. Die „Moderne“ des Jahres 1960 ist dem-

nach insofern „modern“, als sie sich auf das Jahr 1848 orientiert. Selbstverständlich unter stillschweigend geübter Ausklammerung des einzig maßgeblichen Programms dieser Revolution, nämlich des „Manifests der Kommunistischen Partei“, und als ob es seither keine neue Revolution, nämlich die des Jahres 1917, gegeben habe.

Daher wird Bertolt Brecht von Heselhaus in die „Struktur“ der „lyrischen Grotesken“ eingeordnet, sein Kommunismus sei lediglich eine „Maske“.

Dazu kommt nun noch seine Einstellung gegenüber der klassischen bürgerlichen Literatur. Hierüber äußert sich Heselhaus im letzten Kapitel seines Buches, das „Die einsame Lyrik“ überschrieben ist und das überhaupt den Schlüssel zum Verständnis der Gesamtkonzeption des Heselhausschen Buches enthält.

Es ist schon bezeichnend genug, daß Heselhaus „das Problem des Verhältnisses zur Masse“, das er für „ein entscheidendes Problem der modernen Lyrik unter soziologischem Blickwinkel“ hält, damit das elitetheoretische Gerede von der Masse aufgreifend, in die Zeit der bürgerlichen Klassik hineinprojiziert. So wird ihm Schillers Rezension „Über Bürgers Gedichte“ aus dem Jahre 1791 zum Anlaß, sich von der dort ausgesprochenen Forderung Schillers nach Volkstümlichkeit der Literatur ganz entschieden abzugrenzen.

Schiller verlangte vom Volksdichter:

„In stillschweigendem Einverständnis mit den Vortrefflichsten seiner Zeit würde er die Herzen des Volks an ihrer weichsten und bildsamsten Seite fassen, durch das geübte [86] Schönheitsgefühl den sittlichen Trieben eine Nachhilfe geben und das Leidenschaftsbedürfnis, das der Alltagspoet so geistlos und oft so schädlich befriedigt, für die Reinigung der Leidenschaft nutzen.“ Schiller erkennt an, „daß zur Vollkommenheit eines Gedichts die erste unerläßliche Bedingung ist, einen von der verschiedenen Fassungskraft seiner Leser durchaus unabhängigen absoluten, inneren Wert zu besitzen“. Und Schiller stellt schließlich klar: „Was den Vortrefflichen gefällt ist gut; was allen ohne Unterschied gefällt, ist es noch mehr.“ Und erläutert das: „Also weit entfernt, daß bei Gedichten, welche für das Volk bestimmt sind, von den höchsten Forderungen der Kunst etwas nachgelassen werden könnte ...“

Dieses wertvolle Erbe der Aufklärung wischt Heselhaus glatt vom Tisch, indem er schreibt:

„Schillers klassische Lösung des Problems, ‚dem ekeln Geschmack des Kenners Genüge zu leisten, ohne dadurch dem großen Haufen ungenießbar zu sein ... glückliche Wahl des Stoffes und höchste Simplizität in Behandlung desselben‘, ist freilich weit von der modernen Lösung entfernt.“ Durch die „Moderne“ sei bewiesen worden, daß sich dieses „alte Literaturideal verzehrt hatte“.

Das beschwört eine unangenehme Erinnerung herauf. 1933 wurde ein gewisser Alfred Baeumler auf den damals neugegründeten Lehrstuhl für politische Pädagogik an der Berliner Universität berufen. Baeumler hielt seine Antrittsvorlesung am 10. Mai 1933, jenem Tage, an dem die berüchtigten Bücherverbrennungen stattfanden. Baeumler zog nach seiner Antrittsrede an der Spitze seiner Studenten selbst zu diesem barbarischen Ereignis. Bereits in der Antrittsrede apostrophierte er die Studenten mit den Worten:

„Sie ziehen jetzt hinaus, um Bücher zu verbrennen, in denen ein uns fremder Geist sich des deutschen Wortes bedient hat, um uns zu bekämpfen.“ In dieser gleichen Rede sagte Baeumler ferner, „daß der Nationalsozialismus von den geistigen Positionen der Vergangenheit aus nicht mehr verstanden werden kann. Er ist wirklich revolutionär, er ist etwas Neues. Er läßt sich mit den Begriffen Fichtes nicht geistig begründen.“

Das zeigt, daß zu einer Überwindung des nazistischen Ungeistes, zu einer Bewältigung der faschistischen Vergangenheit [87] in Deutschland auch die Umkehr in bezug auf die nihilisti-

sche und zugleich antihumanistische Einstellung gegenüber dem Erbe der bürgerlichen Klassik gehört. Man muß deshalb sehr mißtrauisch werden, wenn Heselhaus behauptet, daß die Ästhetik der „Moderne“ sich mit den Begriffen Schillers nicht mehr begründen ließe.

Unübersehbar ist bei Heselhaus die Absage an die Erbschaft aus der bürgerlichen Klassik, das Verwerfen der Forderung nach Volkstümlichkeit, gekoppelt mit einer Parteilichkeit ganz besonderer Art. Wo nämlich dem „Ruf nach einer einfachen und verständlichen Kunst“ entsprochen worden sei, da sei die „Gesellschaft selbst ihrer eigenen Thematik überdrüssig geworden“. Und nun fügt Heselhaus hinzu: „Die völlige Abwendung von der Arbeiterdichtung ist ein lehrreiches Beispiel.“

Wir konstatieren: Was Heselhaus als die „Moderne“ herausgestellt wissen möchte, ist eine literarische Gegenbewegung nicht nur gegen die bürgerliche Klassik, sondern auch gegen die Literatur der Arbeiterklasse. Sein Eingehen auf Bertolt Brecht widerlegt diese These durchaus nicht, denn Brecht wird das Prädikat „kühn“ nicht zuerkannt, wie den Verrenkungen Heißenbüttels, sondern Heselhaus meint, „die Entwicklung Brechts zeigt auch, daß die lyrische Groteske nicht wieder zu einer hohen Lyrik geführt hat, sondern höchstens zu einer mittleren Lyrik didaktischer oder epigrammatischer Art“.

Was bleibt da eigentlich von einem echten und unverfälschten bürgerlichen Humanismus noch übrig?

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die These vom „erzwungenen oder erlittenen Verstummen der Moderne zwischen 1933 und 1945“.

Es wird wohl kein Jahr geben zwischen 1933 und 1945, in dem nicht mehrere bedeutende Werke der antifaschistischen Literatur, Werke, von denen nicht wenige zur Weltliteratur sich zählen dürfen, herausgekommen sind.

Das alles will besagen, daß die historische Dimension der Moderne sich nicht geistesgeschichtlich und schon gar nicht phänomenologisch konstruiert abstecken läßt. Es muß dies auf der Grundlage des realen historischen Prozesses geschehen. Dann aber kann das Datum 1848 nicht lediglich als die ge-[88]scheiterte deutsche bürgerliche Revolution interpretiert werden, sondern es muß in seinen weltgeschichtlichen Zusammenhang mit dem Datum 1917 eingeordnet werden.

Aus der Sicht dieser „anderen Welt“, um mit Heselhaus zu sprechen, bemüht sich jede ästhetische Wertung um das Gewährwerden eines Sinns, der in einer jeden literarischen Aussage auffindbar sein muß.

Wir wählen zur Erläuterung ein Beispiel von Kafka. Er pflegt neuerdings stets in einem Atemzuge mit Joyce und Proust genannt zu werden. Er hat sich dies eigentlich nicht verdient, denn – und dies muß gerechterweise ausgesprochen werden: – an Schamlosigkeit kann er mit den beiden überhaupt nicht in Konkurrenz treten. Es kann ihm außerdem die selbstkritische Beurteilung seines literarischen Schaffens nicht abgesprochen werden, woran es den beiden anderen gänzlich mangelte.

„Die Wahrheit über Sancho Pansa“ hat Kafka eine Skizze überschrieben, die in einem Oktavheft aus dem Jahre 1919 in seinem Nachlaß aufgefunden wurde, jenem umfangreichen literarischen Nachlaß, den zu vernichten er bekanntlich testamentarisch angeordnet hatte. Die Skizze hat folgenden Wortlaut:

„Sancho Pansa, der sich übrigens dessen nie gerühmt hat, gelang es im Laufe der Jahre, durch Beistellung einer Menge Ritter- und Räuberromane in den Abend- und Nachtstunden seinen Teufel, dem er später den Namen Don Quijote gab, derart von sich abzulenken, daß dieser dann haltlos die verrücktesten Taten ausführte, die aber mangels eines vorbestimmten Gegen-

standes, der eben Sancho Pansa hätte sein sollen, niemandem schadeten. Sancho Pansa, ein freier Mann, folgte gleichmütig, vielleicht aus einem gewissen Verantwortlichkeitsgefühl dem Don Quijote auf seinen Zügen und hatte davon eine große und nützliche Unterhaltung bis an sein Ende.“

Ein Einfall, der zu jenen vielen anderen Einfällen gehört, die Kafka selbst verworfen hat. Das sollte zu allererst bedenken, wer sich eines gewissen Schmunzelns über die irgendwie interessante Phantastik dieses Einfalls zunächst nicht enthalten zu können glaubt. Daß ein literarischer Vorwurf aufgegriffen und phantasievoll abgeändert wird, ist nichts Verbotenes. [89] Daß die beiden Figuren in ein völlig anderes Verhältnis zueinander gerückt werden, als sie es bei Cervantes einnehmen – daß das der Fall ist, ist wohl unbestreitbar –, brauchte nicht zum Anlaß kritischer Einwände zu werden. Wenn sich nicht – und das ist das eigentlich Entscheidende – wie bei jeder literarischen Äußerung so auch hier die Frage nach dem Sinn der Aussage als unabweisbar einstellte. *Eine* Gemeinsamkeit mit Cervantes ist bei Kafka erhalten geblieben: Die Herr/Knecht-Beziehung. Don Quijote, der Herr, heißt bei Kafka Teufel, er ist zum persönlichen Teufel des Sancho Panza geworden. Damit ist die Herr/Knecht-Beziehung aus der allgemein gesellschaftlichen Sphäre herausgenommen und in eine individualistische Ich-Du-Beziehung umgewandelt worden. Damit jedoch nicht genug. Es gelingt dem Knecht, seinen Herrn, seinen Teufel, „durch Beistellung einer Menge Ritter- und Räuberromane in den Abend- und Nachtstunden“ „von sich abzulenken“. Was der Teufel fortan tut, richtet sich nicht mehr gegen den Knecht, es schadet sogar „niemandem“ mehr. Hier auf einmal ist der gesellschaftliche Bezug nicht vergessen; und überdies und vor allem: Sancho Panza ist auf einmal „ein freier Mann“, der aus den verrückten Taten seines in die Welt der Illusionen verwiesenen Teufels bis ans Lebensende „große und nützliche Unterhaltung“ gewinnt. Der Knecht zähmt also seinen Teufel und macht ihn unschädlich, so daß er auch anderen nicht zur Gefahr werden kann – Sancho Panza lenkt ihn von sich ab, aber nicht auf andere hin –, indem er ihn veranlaßt, sich in eine Welt der Illusionen zu versenken. Anders, d. h. soziologisch ausgedrückt: Der Aufbruch in die Illusion bei der herrschenden Klasse hat die Freiheit der unterdrückten Klasse zur Folge! Im Kafkaschen Sinne individualistisch formuliert: Sobald der Teufel den Aufbruch in die Illusion vollzogen hat, ist Sancho Panza ein freier Mann geworden. Das ist der Sinn der Kafkaschen Skizze, und das ist kein Sinn, sondern ein Unsinn. Die fraglos erkennbare Begabung zu literarischer Gestaltung hat sich vertan, indem die in den Aufbruch des Teufels in die Illusion gesetzte Erwartung sich ebenfalls als eine Illusion erweist, sobald man sich vom Formalen nicht blenden läßt, sondern die Sinnfrage bis zu Ende durchdenkt.

[90] „Die Wahrheit über Sancho Pansa“, die Kafka formulierte, ist eine phänomenologische. Die Art und Weise, wie der Knecht Sancho Panza seinen Teufelsherrn von sich ablenkt, ist eine phänomenologische Verfahrensweise. Um es ganz genau zu präzisieren: Bei Kafka geht, sofern wir die vorher gegebene Beantwortung der Sinnfrage voraussetzen, eine Metamorphose des Sancho Panza in einen Typus vor sich, der eine Annäherung an Don Quijote (nämlich den originalen, Cervantesschen Don Quijote) bedeutet: Der Sancho Panza, der „gleichmütig“ und noch dazu „aus einem gewissen Verantwortlichkeitsgefühl“ seinem Teufel, den er durch „Ritter- und Räuberromane“ von sich abgelenkt wähnt, „auf seinen Zügen“ folgt und sich als „freier Mann“ dünkt, ein solcher Sancho Panza ist im Grunde seines Wesens ein Don Quijotischer Typus. Er ist selbst der Illusion verfallen. Es ist nicht die gleiche Illusion, zu der er seinen Teufel verführt hat, aber eine Illusion ist es nichtsdestoweniger. Es ist nicht so sehr die Illusion, daß sein Teufel auf die angegebene Weise ablenkbar wäre, es ist vielmehr die Illusion, daß ihm eine derartige Ablenkung zur eigenen Freiheit verhilft.

Nun war das schriftstellerische Schaffen „für Kafka nicht nur die hauptsächliche, sondern auch die einzige Leidenschaft seines ganzen Lebens“ (Satonski). Das richtet unsere Aufmerk-

samkeit auf die zentrale Bedeutung, die für Kafka die methodologischen Probleme des künstlerischen Schaffensprozesses gespielt haben. Dafür gibt es unzählige Beispiele aus seinen Tagebuchaufzeichnungen und aus Berichten über Gespräche, die mit ihm geführt wurden, z. B. Kafkas Notiz: „Es gibt nichts außer der geistigen Welt, das, was wir die sinnliche Welt nennen, ist das Böse in der geistigen ...“

Damit ist aber die Beziehung zur Husserlschen Phänomenologie augenfällig. Das darf nun freilich nicht im inhaltlichen Sinne verstanden werden. Die Notiz Kafkas ist nicht die Wiedergabe eines Husserlschen Gedankens. Es ist überhaupt fraglich, ob Kafka mit Husserls Phänomenologie vertraut war. Die Beziehung ergibt sich in einer ganz anderen Sphäre, nämlich in der methodologischen. Die Art und Weise der Weltbetrachtung, die Methode, sich einerseits Welt vom Halse zu halten, sich andererseits in sie zu vertiefen, ist das, worauf es hier ankommt. Die Phänomenologie Husserls ist lediglich der viel-[91]leicht gelungenste philosophische Ausdruck des Bestrebens, „in einer unverständlich gewordenen Welt“ eine Sinngebung zustande zu bringen, die doch aber eben diese „unverständlich gewordene Welt“ als unumgängliche Voraussetzung beibehält.

Wenn nun aber, unter Beibehaltung der Husserlschen Ausdrucksweise gesprochen, der „moderne Mensch von heute“ nicht mehr „in der Wissenschaft und der durch sie geformten neuen Kultur die Selbstobjektivierung der menschlichen Vernunft“ sieht, was sieht er denn dann in ihr? Die Antwort, die die heutige bürgerliche Ideologie auf diese Frage erteilt, lautet, in ihrer Terminologie einer Terminologie, deren sich Husserl noch nicht bediente: Dieser „moderne“ Mensch sieht in ihr die „Entfremdung“.

Das Entfremdungsempfinden stellt sich sehr schnell ein, wenn wir statt der Welt schlechthin *nur das Bewußtsein von* „der Welt“ haben. „Und wenn wir so weit sind“, heißt es bei Husserl, „hilft alles nichts, wir müssen auch anerkennen, daß in gewisser Weise auch das Widersinnige, das völlig Absurde ‚gegeben‘ ist.“ Er verwies dann als Beispiel auf „ein rundes Viereck“, das zwar in der Phantasie nicht erscheine, auch „nicht in der Wahrnehmung wie ein beliebiges Außending“, aber als „ein intentionales Objekt“ sei es „doch evidentermaßen da“. Das „Objekt dieses Denkens“, das „ein rundes und zugleich ein viereckiges ist“, wird in der Phänomenologie zum Denkmodell schlechthin. Nicht, daß es einem besonderen *Begriffsbereich* vorbehalten bliebe, nein, es wird zum *Gegenstandsbereich* erhoben.

Da diese unsere Welt in Wirklichkeit gar nicht unverständlich ist, sondern dem spätbürgerlichen Denken lediglich unverständlich erscheint, erhebt sich die Frage nach der Erklärung dieses Vorgangs. Dieser Vorgang ist in der Tat ein Entfremdungsvorgang. Es kommt aber sehr darauf an, das richtig zu verstehen.

Die Marxschen Analysen dessen, was er als Entfremdung bezeichnete, sind in den Nachlasschriften, insbesondere den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ aus dem Jahre 1844 und den noch umfangreicheren Aufzeichnungen „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“ aus den Jahren 1857/58, reichhaltig ausgebreitet enthalten. Es handelt sich bei der Entfremdung um eine Reihe von gesellschaftlichen [92] Strukturen, die Marx als für die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaftsordnung existent nachgewiesen hat. Nur für diese! Das sei sehr nachdrücklich unterstrichen.

Die bürgerliche Nationalökonomie, deren Untersuchungen die Tatsache des Privateigentums – einen übrigens völlig richtigen Ausgangspunkt – zur Voraussetzung hatten, begriff dessen Gesetze nicht, weil sie, wie Marx konstatierte, dem Ursprung des Privateigentums nicht nachging. Sie schwieg sich völlig darüber aus, daß nur und nichts anderes als die Arbeit das Privateigentum schuf. Freilich nicht die Arbeit der Privateigentümer, der Kapitalisten, sondern die Arbeit der Arbeiter. Deshalb definierte Marx, schon in den „Ökonomisch-

philosophischen Manuskripten“, das Kapital als „das Privateigentum an den Produkten *fremder Arbeit*“. In der Arbeit aber sah er etwas, wobei man es „unmittelbar mit dem Menschen selbst zu tun“ hat. Von daher läßt sich jetzt auch der tiefe Sinn des Begriffs Entfremdung verstehen, dem Marx das Wesen des Verhältnisses zwischen Kapital und Arbeit philosophisch ausdrückte. *Kapital ist entfremdete Arbeit*.

Das ist die Grundstruktur der Entfremdung, die allen übrigen zugrunde liegt, oder auch: aus der alle übrigen entspringen; und ohne sie zu berücksichtigen, kann von Entfremdung überhaupt nicht gesprochen werden, wenn man diesen Begriff im marxistischen Sinne verwenden will. Es muß an dieser Stelle auf zwei weitere Entfremdungsstrukturen hingewiesen werden, weil sie für die Literaturkritik von Bedeutung sind: Daß der Mensch sich selbst nicht mehr in seinem gesellschaftlichen Wesen erkennt; daß die Vergegenständlichung der gesellschaftlichen Mächte der Arbeit mit Entfremdung gleichgesetzt wird. Das letztere könnte auch so ausgedrückt werden, daß gesagt wird: Die von menschlicher Schöpferkraft geschaffene Welt würde unverständlich.

Wenn Marx zunächst nur davon sprach, daß die bürgerliche Nationalökonomie unfähig ist, die Gesetze des Privateigentums zu begreifen, so stellte sich im Verlaufe der weiteren Entwicklung immer krasser heraus, daß im gesamten Bereiche spätbürgerlicher Ideologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie diese Unfähigkeit, die Gesetze der eigenen Gesellschaftsordnung zu verstehen, zu beobachten ist. Ihre eigene [93] Welt wird ihnen unverständlich. Dabei bleibt es aber nicht. Je unverblümter der Kapitalismus sich zum Herrschaftssystem eines staatsmonopolistischen Kapitalismus auswächst, desto mehr ursprünglich Angehörige der Bourgeoisie verwandeln sich in bloße Lohnarbeiter. Schon im „Manifest der Kommunistischen Partei“ wurde gesagt: „Die Bourgeoisie (...) hat den Arzt, den Juristen, den Pfaffen, den Poeten, den Mann der Wissenschaft in ihre bezahlten Lohnarbeiter verwandelt“ Daher gehen die spätbürgerlichen Ideologien schließlich dazu über, den Prozeß des Unverständlichwerdens der Welt, d. h. diese Entfremdungserscheinung – es handelt sich dabei keineswegs um die Entfremdung schlechthin! – ideologisch zu sanktionieren. Es geht ihnen nicht im geringsten darum, der Entfremdung, über die sie sich so bitterlich beklagen, Herr zu werden. Wäre das nämlich der Fall, dann brauchten sie nur von all jenem zu sprechen, was Marx, auf den sie sich öfter zu berufen pflegen, in bezug auf die Beseitigung der Entfremdung gelehrt hat. Nirgendwo spricht Marx jemals über Entfremdung, ohne gleichzeitig den Weg, mit ihr fertig zu werden, sie loszuwerden, gewiesen zu haben.

Das Schimmern zwischen Realität und Irrealität, zwischen Wachsein und Träumen, menschlicher und tierischer Existenz, die Aufhebung jeder Grenzziehung zwischen natürlich getrennten Sphären, das Absurde, das Abtrennen der persönlichen Lebenserfahrungen von der dichterischen Produktion und vieles andere, was als charakteristisch für die Schaffensmethode von Kafka genannt werden könnte, ist in der Literatur angewandte Phänomenologie. Mehr noch: Kafka habe die Entfremdung dargestellt, wird bisweilen gesagt. Es kann keinen größeren Irrtum geben. Kafka hat nicht die Entfremdung geschildert, marxistisch verstanden, sondern er war mit Haut und Haaren der Entfremdung selbst verfallen. Als ein der Entfremdung Verfallener hat er die Entfremdung produziert und eine phänomenologische Literatur mitbegründet, eine entfremdete Literatur, die die Welt nicht verständlicher werden läßt, sondern absurd. Es ehrt Kafka, daß er mit sich selbst und seinen Werken unzufrieden war, ja, daß er sie selbst verworfen hat. Daß er sich selbst über die Welt nicht klar werden konnte, wird damit jedoch nicht außer Kraft gesetzt, es wird vielmehr von ihm selbst bestätigt. Eigent-[94]lich, auf unsere Epoche bezogen, war Kafka ein *verhinderter* Humanist.

Nun behauptet Ernst Fischer in seinem Kafka-Essay, daß der „Kafkasmus“ dann für gerechtfertigt gehalten werden müßte, wenn wie in Paris, „Tausende dieser vom Kafkasmus erfaß-

ten jungen Leute“ „gemeinsam mit Arbeitern, deren Bekenntnis der Marxismus ist, auf die Straße gegangen“ und „gegen OAS und Algerienkrieg ihr Leben eingesetzt“ hätten. Die Hauptfrage dabei ist doch die: Hätten sie das auch getan, wenn es keine Kommunistische Partei in Frankreich zu diesem Augenblick gegeben hätte? Die Antwort ist nicht zweifelhaft:

Bezogen auf ihren „Kafkasmus“ haben sie es „trotzdem“ getan und nicht „weil“! Hätte es sonst nichts gegeben als den „Kafkasmus“, dann hätten sie nicht einmal gewußt, wo die Stelle zu finden ist, an der sie sich hätten versammeln können, geschweige denn, daß sie aus „Kafkasmus“ auf den Gedanken gekommen wären, auf der Straße zu demonstrieren. Eben weil der bürgerliche Humanismus in einer sehr realen und bestimmten kapitalistischen Welt allein und auf sich angewiesen verraten und verkauft dasteht, ist eine entfremdete Literatur kein literarisches Vorbild. Fraglos ist sie ein zu beachtender literarhistorischer Fakt. Fraglos sind die einem Teil dieser Literatur innewohnenden humanistischen Tendenzen für ihre Einschätzung wichtig.

Es dürfte jetzt zum Schluß unserer Überlegungen möglich sein, der eingangs in drei Punkten gegebenen Zusammenfassung einige Thesen entgegenzustellen:

Zum ersten Punkt: Die sogenannte Moderne definiert sich aus einer bewußten Ablehnung jeder Beziehung zur Literatur der Arbeiterklasse. Gorki, Nexö, Seghers, Becher, Majakowski, Scholochow, um nur einige Namen zu nennen, werden nicht erwähnt oder als eigentlich nicht moderne Literatur bewertet. Das klassische bürgerliche Literaturerbe wird ebenfalls abgelehnt. Auch andere aktuelle Bezüge werden nicht hergestellt. So werden, um für jede Literaturgattung nur ein Beispiel zu nennen, der Lyriker Walt Whitman, der Dramatiker George Bernard Shaw, der Epiker Romain Rolland in den Stammbäumen dieser Moderne nicht geführt. Sie legt ihre Tradition derart an, daß sie *nicht* in die gesellschaftlich neuen Realitäten unseres Zeitalters hinüberleitet. Diese Moderne [95] repräsentiert also lediglich eine bestimmte literarische Strömung, neben der andere mit dem gleichen oder auch größerem Recht den Anspruch auf Modernität erheben können.

Zum zweiten Punkt: Kunst, und insbesondere auch Literatur, sind nicht berechtigt, die Skepsis gegenüber dem wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt, ihr Gestimmtsein auf eine den Autoren unverständlich erscheinende Welt zum einzigen Kunstprinzip zu verabsolutieren. Angeblich Unverständliches in den Rang des Absurden zu versetzen, kann nicht für Meisterschaft, künstlerisches Können gelten. Der Weg der Kunst wird dann zu einem Weg aus dem Licht in die Nacht, vom Sein zum Nichts, vom Klaren zum Unklaren, anstatt umgekehrt. Das „Gegenüber von vereinzelttem Ich und entfremdet-gegenständlicher Welt“ wird allein schon durch das Verfremdungsprinzip Brechts literarisch widerlegt. Der Verfremdungseffekt Brechts ist die Katharsis der Moderne. Dieser Verfremdungseffekt ist schon bei Cervantes angelegt. Die Kafkasche Interpretation setzt an die Stelle dieser ästhetischen Einflußnahme die Entfremdung. Sie bringt uns nicht weiter, sie führt hinter Cervantes zurück.

Zum dritten Punkt: Die Phänomenologie als Schaffensmethode beraubt die Literatur des inhaltlichen Prinzips. Die phänomenologische Literaturinterpretation stellt diesen Einbruch der Sinnlosigkeit in die Literatur als sinnvoll hin. Aber: Kein Kunstwerk kann nur und nichts anderes sein als ein Zweck an und für sich. Es gibt ein unsinniges Wortspiel, das aber in unseren Zusammenhang paßt. Es lautet: Der Zweck hat den Zweck, den Zweck zu bezwecken, und wenn der Zweck den Zweck nicht bezweckt, dann hat der Zweck überhaupt keinen Zweck. Ernsthaft gesprochen: Will sagen: Kein Zweck ohne einen Menschen, der ihn bezweckt!

Mag die Frage, was diese sogenannte Moderne bezweckt, jetzt ruhig als offene Frage jeden einzelnen von Ihnen, die Sie denkende Menschen sind, weiter beschäftigen. Ich möchte mit einem Gedicht abschließen:

Dichtung

Dichtung

– insgesamt! –

ist eine Fahrt ins Unbekannte.

[96]

Dichten

ist dasselbe, wie Radium gewinnen.

Arbeit: Ein Jahr.

Ausbeute: Ein Gramm.

Man verbraucht,

um ein einziges Wort zu ersinnen,

Tausende Tonnen

Schutt oder Schlamm.

Doch neben dem Erz,

dem zerfallenden,

fahlen,

brennt

jenes Wort

ur-elementar;

es setzt in Bewegung

mit seinem Strahlen

Millionen Herzen

durch tausend Jahr.

Wladimir Majakowski

(übersetzt von Hugo Huppert)