

Dietz Verlag Berlin 1965. Die Übersetzung besorgte Siegfried Wollgast

Einleitung

Über das Entfremdungsproblem schreiben heute nicht nur Philosophen oder Soziologen, sondern auch Schriftsteller, Künstler, Publizisten und Journalisten. Dieser Begriff birgt seiner etymologischen Bedeutung nach einen äußerst vielfältigen Inhalt. Einige bürgerliche Philosophen und Soziologen suchen den Begriff der Entfremdung in das Deutungsprinzip alles Existierenden zu verwandeln. Im September 1963 fand in Mexiko der XIII. Philosophische Weltkongreß statt. „Das Problem des Menschen“ bildete einen Haupttagesordnungspunkt des Kongresses und führte ständig zu Diskussionen über das Entfremdungsproblem. Der zweite in den Plenarsitzungen erörterte Hauptpunkt „die Kritik der Epoche“ wurde ebenfalls überwiegend im Geiste des Entfremdungsproblems dargestellt. In der Polemik zwischen marxistischen und [6] bürgerlichen Kongreßteilnehmern nahm die Frage der Entfremdung ebenfalls großen Raum ein. Ob von der Freiheit und Würde des Menschen, von der „Gegensätzlichkeit“ des Westens und Ostens, von der Entwicklung von Wissenschaft und Technik, von den Grundzügen der modernen Epoche die Rede war – überall wurde die Frage der Entfremdung oder Selbstentfremdung gestellt, überall wurde sie direkt oder indirekt erörtert. Sogar auf der Zusammenkunft der sowjetischen und amerikanischen Kongreßteilnehmer, die der wichtigsten politischen Frage unserer Zeit, dem Problem der friedlichen Koexistenz unterschiedlicher sozialökonomischer Systeme, gewidmet war, wurde gefragt: ist nicht die Entfremdung unabhängig von den historischen Bedingungen, von den sozialen, ökonomischen, politischen, gesellschaftlichen Organisationsformen?

Das Entfremdungsproblem entstand durchaus nicht in neuerer Zeit in der Philosophie. Seine Wurzeln lassen sich mühelos schon in der altgriechischen Philosophie aufdecken. In der klassischen deutschen Philosophie, besonders in den Lehren Hegels und Feuerbachs, trat dieses Problem in den Vordergrund. Dennoch genoß die „Entfremdung“ als philosophischer Begriff vor etwa einem Vierteljahrhundert fast keine Bürgerrechte. So finden wir in dem dreibändigen fundamentalen „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ von Eisler (1927-1930) diesen Begriff nicht.¹

[7] Worin sind die Ursachen der im höchsten Grade aktuellen Bedeutung des Entfremdungsproblems für die heutige Epoche zu sehen? Man muß wohl vor allem zwei Ursachen annehmen: Erstens die allgemeine Krise des kapitalistischen Systems, zweitens die objektive Logik

¹ Es ist völlig paradox, daß der Begriff der Entfremdung weder in W. Bruggers „Philosophischem Wörterbuch“ (Freiburg 1959) noch in D. D. Runes „Dictionary of Philosophy“ enthalten ist (Iowa 1955). In dem umfangreichen philosophischen Wörterbuch des französischen Akademiemitglieds André Lalande (Vocabulaire technique et critique de la philosophie par A. Lalande, Paris 1956) finden wir zwar den Begriff Entfremdung (aliénation), jedoch wurde er vom Verfasser vor allem in der gewöhnlichen Alltagsbedeutung verwandt: als psychische Verwirrung, Wahnsinn. Dabei muß man annehmen, daß Lalande auch den Begriff der Entfremdung als philosophischen Begriff anerkennt, denn er bezieht sich auf den katholischen Personalisten E. Mounier, der von der Entfremdung in der philosophischen Bedeutung dieses Terminus spricht.

[7] Der französische Neothomist R. Jolivet (Vocabulaire de la philosophie, Lyon 1954) rechnet den Entfremdungsbegriff ebenfalls zur pathologischen Psychologie. Psychiater heißt französisch aliéniste. Es dürfte klar sein, daß die Deutung des Begriffs der Entfremdung (aliénation) lange vor dem Entfremdungsproblem seinen terminologisch reinen Ausdruck fand. Das erklärt, weshalb der Begriff der Entfremdung nicht zu den landläufigen philosophischen Begriffen gehört, die die Verfasser philosophischer Wörterbücher niemals vergessen. Für diesen Begriff ist kein Platz in den Lehren des Neukantianismus, des Neopositivismus, des Neorealismus und der Phänomenologie Husserls, obwohl auch diese Systeme in irgendeiner Weise das Entfremdungsproblem berühren. Trotzdem bleibt unverständlich, warum die Verfasser dieser philosophischen Wörterbücher den Entfremdungsbegriff boykottieren. Anscheinend zeigt sich hier der in der bürgerlichen Sphäre übliche Konservatismus. Daher findet sich das Wort „Entfremdung“ nicht in den Wörterbüchern, wohingegen solche Begriffe wie Prädikament und Prädikabilien, die in unserer Zeit ihren realen Sinn zu verlieren beginnen, pflichtschuldigst und umständlich dargelegt werden.

des Kampfes der Bourgeoisie gegen den Marxismus-Leninismus. Beide Ursachen sind untrennbar miteinander verbunden, weshalb wir sie auch zusammen untersuchen wollen.

Marx, Engels und Lenin deckten in ihrer Lehre von der gesellschaftlichen Entwicklung den antagonistischen Charakter des sozialen Fortschritts in den antagonistischen Klassenformationen auf. Sie zeigten, daß die Entwicklung der Produktivkräfte der Urgemeinschaft notwendig die Zerstörung des gesellschaftlichen Eigentums verursachte. Diese Entwicklung führte weiter zur Entstehung des Privateigentums, der Klassen und des Klassenkampfes, zum Gegensatz von geistiger und körperlicher Arbeit, von Stadt und Land, zur Herrschaft des Arbeitsprodukts (das Waren- und Geldform annimmt) über den Produzenten, zur Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen, zur Unterjochung der Persönlichkeit unter die historisch sich entwickelnden Formen [8] der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, zu Widersprüchen zwischen Persönlichkeit und Gesellschaft, zur Herrschaft der spontanen Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung über die Menschen usw. Engels schrieb: „Kaum hatten die Menschen angefangen auszutauschen, so wurden sie auch schon selbst ausgetauscht. Das Aktivum wurde zum Passivum, die Menschen mochten wollen oder nicht.“² Engels sagt weiter, die Zivilisation, d. h. die Klassengesellschaft, habe das vollbracht, „indem sie die schmutzigsten Triebe und Leidenschaften der Menschen in Bewegung setzte und auf Kosten seiner ganzen übrigen Anlagen entwickelte. Die platte Habgier war die treibende Seele der Zivilisation von ihrem ersten Tag bis heute, Reichtum und abermals Reichtum und zum drittenmal Reichtum, Reichtum nicht der Gesellschaft, sondern dieses einzelnen lumpigen Individuums, ihr einzig entscheidendes Ziel.“³

Aber die Klassengesellschaft war ungeachtet aller durch diesen Fortschritt bedingten negativen Züge eine progressive gesellschaftliche Entwicklungsstufe. Die Produktivkräfte entfalten sich unter den Bedingungen des Privateigentums und seiner sozialen Folgen in immer schnellerem Tempo. Der Mensch ergriff immer mehr von den spontanen Naturkräften Besitz, und gleichzeitig wurde er immer mehr von den spontanen Kräften der gesellschaftlichen Entwicklung unterjocht. Die Sklaverei wurde durch die Leibeigenschaft ersetzt, diese mit der Weiterentwicklung der Produktivkräfte durch die freie Lohnarbeit der Proletarier. Die Werktätigen machen sich im Verlauf der Weltgeschichte dank ihrer Befreiungsbewegung immer mehr von persönlicher Abhängigkeit frei. Aber gleichzeitig werden sie immer mehr durch die gesellschaftlichen Verhältnisse unterjocht. Dieser Prozeß erreichte seinen Höhepunkt mit der Herausbildung der kapitalistischen [9] Gesellschaft der letzten antagonistischen Klassenformation. Wie Marx sagt, erreicht der Mensch in dieser Gesellschaft die Herrschaft über die Natur, aber ökonomische Bedingung dieser menschlichen Macht ist die Herrschaft des Menschen über den Menschen. Der Gegensatz von Besitzenden und Nichtbesitzenden erreicht früher nicht gekannte Ausmaße, der Klassenkampf nimmt besonders scharfe Formen an. Die Anarchie der Produktion, die ökonomischen Krisen, die Arbeitslosigkeit usw. zeugen anschaulich davon, daß die spontanen Kräfte der Gesellschaft in unvergleichlich stärkerem Maße über die Menschen herrschen als in der Vergangenheit die spontanen Naturkräfte.

In den folgenden Worten von Marx finden wir eine geniale Charakterisierung dieses Antagonismus und der daraus resultierenden Notwendigkeit der Beseitigung der kapitalistischen Ordnung: „In dem Maße, wie die Menschheit die Natur bezwingt, scheint der Mensch durch andre Menschen oder durch seine eigne Niedertracht unterjocht zu werden. Selbst das reine Licht der Wissenschaft scheint nur auf dem dunklen Hintergrund der Unwissenheit leuchten zu können. All unser Erfinden und unser ganzer Fortschritt scheinen darauf hinauszulaufen, daß sie materielle Kräfte mit geistigem Leben ausstatten und das menschliche Leben zu einer

² Friedrich Engels: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 21, S. 170.

³ Ebenda, S. 171.

materiellen Kraft verdummen. Dieser Antagonismus zwischen moderner Industrie und Wissenschaft auf der einen Seite und modernem Elend und Verfall auf der andern Seite, dieser Antagonismus zwischen den Produktivkräften und den gesellschaftlichen Beziehungen unserer Epoche ist eine handgreifliche, überwältigende und unbestreitbare Tatsache.“⁴

Marx beschränkte sich bekanntlich nicht nur auf die allgemeine Charakteristik des antagonistischen Charakters des sozialen Fortschritts und die Analyse seiner ein-[10]zelnen Formen. In seinem „Kapital“ erforschte er die objektiven Gesetzmäßigkeiten der Entstehung und Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise und bewies, daß sich im Schoße der bürgerlichen Gesellschaft spontan die objektiven Voraussetzungen des revolutionären Übergangs zur sozialistischen Gesellschaft herausbilden, der Gesellschaft, die einen der Gesamtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse adäquaten hohen Entwicklungsstand der Produktivkräfte verkörpert. Marx wies nach, daß gerade das Proletariat – die wichtigste Produktivkraft der kapitalistischen Gesellschaft – im Bündnis mit den nichtproletarischen werktätigen Massen die sozialistische Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse vollzieht und damit gleichzeitig allen ökonomischen, politischen und ideologischen Formen der sozialen Unterdrückung ein Ende bereitet.

W. I. Lenin hat den Marxismus auf eine neue, höhere Stufe gehoben. In seiner Lehre vom Imperialismus als höchstem und letztem Stadium des Kapitalismus legte er dar, daß die Entwicklung der Widersprüche der kapitalistischen Produktionsweise mit objektiver Notwendigkeit zur sozialistischen Revolution führt. Das Programm der KPdSU verallgemeinert wissenschaftlich die historische Erfahrung der letzten Jahrzehnte und gibt eine eingehende Analyse der allgemeinen Krise des kapitalistischen Systems. Es deckt konkret die Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft und die Gesetzmäßigkeiten des Aufbaus in ihrer höchsten Phase, des Kommunismus, auf.

Es soll nicht vergessen werden, daß fortschrittliche bürgerliche Ideologen der vormarxistischen Periode an die Erkenntnis des antagonistischen Charakters des gesellschaftlichen Fortschritts dicht herankamen. Aber sie sahen nicht seine gesellschaftlichen Ursachen und Gesetzmäßigkeiten, seine ökonomischen Grundlagen. Schließlich waren sie auch weit davon entfernt, Wege zur Lösung [11] der sozialen Antagonismen zu zeigen. Lediglich die utopischen Sozialisten und Kommunisten äußerten geniale Vermutungen über dieses Problem.

Beginnend mit der Mitte des 19. Jahrhunderts distanzieren sich die bürgerlichen Ideologen von den fortschrittlichen Gedanken ihrer bedeutenden Vorgänger und verwandeln sich in Apologeten des Kapitalismus. Sie begannen die bürgerliche Gesellschaft als eine Ordnung zu zeichnen, die im Verlaufe ihrer Entwicklung die Wohlfahrt aller Mitglieder der Gesellschaft gewährleistet und irgendwelche grundlegenden, revolutionären Umgestaltungen überflüssig macht. Aber heute, in der Epoche des Imperialismus und besonders in der gegenwärtigen Phase, da das sozialistische Weltsystem sich in die bedeutendste Macht der Weltgeschichte verwandelt hat, da der antagonistische Charakter der kapitalistischen Gesellschaft und seine katastrophalen Folgen ganz deutlich geworden sind, sehen sich die Apologeten des Kapitalismus zur Änderung der Argumentation genötigt. Sie reden nicht mehr davon, daß in dieser besten aller Welten alles gut ist.

Der Gegensatz zwischen dem absterbenden Kapitalismus und der sich stürmisch entwickelnden, sozialistischen Gesellschaft erzeugte im Bewußtsein der bürgerlichen Ideologen Gedanken des sozialen Pessimismus, Furcht vor der Zukunft, Unglaube an den Fortschritt, an die Entwicklung von Wissenschaft und Technik.

⁴ Karl Marx: Rede auf der Jahresfeier des „People’s Paper“ am 14. April 1856 in London. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 12, S. 3/4.

Die heutigen bürgerlichen Ideologen vermögen in der Regel nicht zwischen dem Fortschritt der Produktivkräfte und den sozialen Formen, in denen er sich vollzieht, zu unterscheiden. Sie wollen es auch nicht. Sie stellen die Frage: Haben nicht die wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften für die Menschheit katastrophale Folgen? Einige dieser Ideologen beschränken sich nicht nur auf die Fragestellung; sie bezeichnen den wissenschaftlich-technischen Fortschritt als ein über der Menschheit hängendes Damoklesschwert. Derartige Schlüsse wurden [12] in gewissem Maße durch die Erfindung und Vervollkommnung der Atomwaffe gefördert. Diese unheilsschwere zerstörende Kraft bedroht wirklich das Leben aller Menschen auf unserem Planeten, und sie wurde von vielen bürgerlichen Denkern als unausweichliches Resultat der Entwicklung des menschlichen Verstandes und unmittelbares Zeugnis der unüberwindbaren tragischen Disharmonie des menschlichen Lebens angesehen. Jedoch nicht die Atombombe ist das Problem. Das Problem besteht in dem Bestreben der zeitgenössischen bürgerlichen Ideologen, die Frage nach den Widersprüchen der gesellschaftlichen Entwicklung von der Frage nach dem Wesen des Kapitalismus, des Privateigentums, des Klassenkampfes loszulösen, die Frage nach den sozialen Folgen der kapitalistischen Entwicklung von seiner ökonomischen, bestimmenden Grundlage zu trennen.

Der bürgerliche deutsche Soziologe Richard F. Behrendt schreibt: „Der Mensch wird immer mächtiger durch seine Fähigkeit, die Naturkräfte zu ergründen und sie seinen Zwecken nutzbar zu machen; und er wird immer hilfloser durch seine Unfähigkeit, diese seine wachsende Macht für positive, lebensfördernde Zwecke auszunutzen, anstatt sie sich über den Kopf wachsen und damit zu einer Bedrohung seines seelischen Gleichgewichtes, seiner Sicherheit, ja, seiner Existenz werden zu lassen.“⁵

Auf den ersten Blick scheint es so, als ob Behrendt lediglich die schon zitierte Äußerung von Karl Marx wiedergibt, obwohl er sich nicht auf ihn beruft. Tatsächlich liegt hier etwas völlig anderes vor. Marx deckte, als er die Herrschaft der spontanen gesellschaftlichen Kräfte über die Menschen hervorhob, ihre ökonomische Grundlage auf, die kapitalistische Gesellschaft, den Konflikt zwischen den Produktivkräften der bürgerlichen Gesellschaft und den sie einschränkenden Produktionsverhältnissen, [13] den Widerspruch zwischen dem gesellschaftlichen Charakter der Produktion und dem privaten Charakter der Aneignung. Behrendt jedoch und andere bürgerliche Ideologen vertreten gänzlich andere Auffassungen. Sie konstatieren die Herrschaft der spontanen Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung über den Menschen, nennen dies Entfremdung und mystifizieren diese Erscheinung völlig, indem sie ihren sozialen Inhalt, die historischen Wurzeln, die ökonomische Grundlage vertuschen. Keinem dieser Ideologen kommt der Gedanke, den Zusammenhang zwischen Entfremdung und Privateigentum an den Produktionsmitteln aufzudecken! Sie wandeln die Entfremdung in eine anthropologische Erscheinung um, verbinden sie mit dem Fortschritt des menschlichen Geistes, den Errungenschaften der Technik, wobei sie die kapitalistischen Bedingungen und ihren Einfluß auf den wissenschaftlich-technischen Fortschritt ignorieren. Auf diese Weise wird die Entfremdungstheorie zu einer genau präzisierten *pseudokritischen* Form der Apologetik des zeitgenössischen Kapitalismus.

Es ist allgemein bekannt, daß die heutige bürgerliche Ideologie selbst in den Fällen unter der Flagge der Kritik am Kapitalismus auftritt, wo sie offenherzig die Notwendigkeit seiner Erhaltung und sogar seiner Verewigung proklamiert. Die Pseudokritik des Kapitalismus (z. B. die „Theorien“ von der sogenannten Transformation des Kapitalismus, von seiner Umwandlung in einen „allgemeinen Wohlfahrtsstaat“ usw.) ist eine Form seiner Apologie geworden. Dieser kapitalistischen Apologie dient die antikapitalistische und pseudosozialistische Phrasologie der heutigen bürgerlichen Ideologen, der sich übrigens bis zum Beginn des zweiten

⁵ Richard F. Behrendt: Der Mensch im Licht der Soziologie, Stuttgart 1962, S. 7.

Weltkrieges auch die Hitlerfaschisten im breiten Maße bedienten. Somit unterscheidet sich die bürgerliche Entfremdungstheorie, die sich öfters unmittelbar in Form einer abstrakt-philosophischen Kritik am Kapitalismus äußert, in nichts von anderen [14] apologetischen Konzeptionen, wie sie von den bürgerlichen Ideologen angewandt werden. Der heutige bürgerliche Ideologe verwandelt die konkrete, durch den Kapitalismus entstandene historische Situation in eine allgemeinmenschliche und somit unabwendbare Situation und erklärt davon ausgehend soziale, darunter auch sozialistische, Umgestaltungen für unmöglich.

So suchte der spanische Philosoph A. Muniers-Alonso in seinem Beitrag auf dem XIII. internationalen Philosophenkongreß zu beweisen, daß die Quelle der Entfremdung die dem Menschen eigene Freiheit ist, die unausweichlich der Natur und dem anderen Menschen entgegengesetzt ist, sein natürliches Sein zerstört und ihn gleichzeitig zum menschlichen Leben erhebt. „Die Freiheit“, so sagt der spanische Philosoph, „entblößt den Menschen, befreit vom natürlichen Gewand, das ihn im Gebiet der völligen Entfremdung einhüllt und bedeckt: obdachlos bleibt er zurück.“⁶ Da nach Auffassung Muniers-Alonsos die Freiheit die grundlegende, anthropologische (und gleichzeitig ontologische) Bestimmung der menschlichen Natur ausmacht, erweist sich die Entfremdung auch als Grundbestimmung der Persönlichkeit. So verewigt der spanische Philosoph die Entfremdung und rechtfertigt dadurch den Kapitalismus.

Und das ist das Leitmotiv der zeitgenössischen bürgerlichen Entfremdungstheorie. Zudem erweist sie sich auf Schritt und Tritt als raffinierte theoretische Waffe des Antikommunismus. In verleumderischer Weise behauptet sie, die sozialistische Gesellschaft verstärke die Entfremdung der Persönlichkeit, indem sie das Privateigentum an Produktionsmitteln beseitigt und die Planwirtschaft organisiert. In diesen Entstellungen der Antikommunisten erreicht die Mystifikation des Entfremdungsproblems seinen Höhepunkt.

[15] Der wohl bei der bürgerlichen Mystifikation des Entfremdungsproblems eine Hauptrolle spielende Begründer des deutschen Existentialismus Martin Heidegger behauptet, daß die Überlegenheit der marxistischen Lehre über allen anderen Gesellschaftstheorien der marxistischen Entfremdungstheorie entspringe: „Das was Marx ausgehend von Hegel in sehr treffender Weise in Form der Entfremdung des Menschen faßte, ist in seinen Wurzeln in der Bodenlosigkeit des Menschen der Neuzeit verloren. Insofern als Marx die Entfremdung faßte, faßte er das wichtigste Gebiet der Geschichte, da die marxistische Geschichtsauffassung jede andere Geschichtsauffassung übertrifft.“⁷ Dies Lob für Marx aus dem Munde eines erbitterten Antikommunisten klingt zumindest zweideutig. Der Antikommunist ist bereit, Marx nur in dem Punkt anzuerkennen, in welchem er die Unterjochung der Persönlichkeit unter die objektiven Folgen seiner bewußten Tätigkeit konstatiert, nur insofern, als es um die Herrschaft *anonymer* spontaner sozialer Kräfte über den Menschen geht. Der Antikommunist stürzt sich aber mit grimmiger Wut auf den Marxismus, weil erst Marx zu einer materialistischen und historischen Untersuchung dieser Tatsache gelangte, ihre mystische Hülle, ihren ökonomischen Beweggrund aufdeckte, ihren historisch vergänglichen Charakter darlegte und die soziale Kraft verdeutlichte, die die Entfremdung zu beseitigen fähig ist. Vom Standpunkt der heutigen bürgerlichen Ideologie ist die Entfremdung ein großes Geheimnis, das nicht aufgedeckt werden darf. Niemand wagt die Hülle des Geheimnisses abzuwerfen. So bleibt das Geheimnisvolle was es ist. W. Barret, ein Jünger Heideggers, ist der Auffassung, daß die Wahrheit nicht völlig klar sein soll. Sie soll vielmehr „die eigene Finsternis durchdringen“. Sollte dieser Umstand irgend jemanden niederdrücken, so wird ihn vielleicht trösten, daß diese geheimnisvolle Finsternis, hinter [16] der sich die Wahrheit verbirgt, „dem Menschen seine

⁶ Memorias del XIII. Congreso Internacional de Filosofía, Mexico 1963, vol. I., p. 55-56.

⁷ Martin Heidegger: Platos Lehre von der Wahrheit, Bern 1947.

Empfindung des ursprünglichen Geheimnisses zurückbringt, das alle Erscheinungen umgibt, die Empfindungen des Geheimnisses, von der ihn die schillernde Welt der Technik entfremdet ...“⁸ So sieht in der Gegenwart die Logik des bürgerlichen Kampfes gegen den Marxismus aus.

In dieser Auffassung ist der Entfremdungsbegriff sehr allgemein. Er ist der abstrakte Ausdruck für vielgestaltige, historisch unvermeidliche und gleichzeitig historisch vergängliche Formen der Herrschaft der gesellschaftlichen Verhältnisse über die Menschen. In den Lehren der fortschrittlichen bürgerlichen Ideologen des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts enthält die Entfremdungstheorie wertvolle Vermutungen hinsichtlich des antagonistischen Charakters des sozialen Fortschritts in einer Gesellschaft, die auf dem Privateigentum an den Produktionsmitteln beruht. Karl Marx und Friedrich Engels blieben nicht beim abstrakten, allgemeinen Entfremdungsbegriff stehen. Sie untersuchten die konkret historischen Formen der ökonomischen, politischen und ideologischen Antagonismen, sie deckten die objektiven Gesetze auf, die ihre Lösung möglich machten. Die notwendige Form dieser Lösung ist die kommunistische Umgestaltung der Gesellschaft. Der Kommunismus, schrieb Marx 1844 in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten, „ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“⁹

Die heutigen bürgerlichen Philosophen und Soziologen [17] sind bestrebt, der konkreten, wissenschaftlichen Lehre des Marxismus-Leninismus von der Entwicklung der sozialökonomischen Formationen, vom Klassenkampf und den sozialen Revolutionen, von der revolutionären kommunistischen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse, eine abstrakte, spekulative Entfremdungstheorie entgegenzustellen, die in der Regel im Geiste eines militanten Irrationalismus angelegt wird. Einige dieser Philosophen und Soziologen sind bestrebt, den Marxismus als eine abstrakte Konzeption darzustellen, mit dem Ziel, dem Marxismus den konkreten revolutionären Inhalt zu nehmen und ihn für die Bourgeoisie weniger gefährlich zu machen.

Im Kampf gegen die heutige bürgerliche Ideologie besteht unsere Aufgabe erstens in dem Nachweis, daß der Entfremdungsbegriff keineswegs theoretischer Ausgangspunkt des wissenschaftlichen Kommunismus ist; zweitens ist der qualitative Unterschied der marxistischen Auffassung von der Entfremdung und der Entfremdungskonzeption Hegels und Feuerbachs herauszuarbeiten. Dies wiederum verlangt eine Erläuterung der besonderen Rolle, die dem Entfremdungsbegriff in den Frühschriften von Marx zukommt, d. h. in den Schriften, in denen er tatsächlich einen bedeutenden Platz einnimmt. Es ist auch notwendig, den Übergang von der abstrakten Idee der Entfremdung zu den grundlegenden, spezifischen Kategorien des dialektischen und historischen Materialismus und des wissenschaftlichen Kommunismus darzulegen. Dabei muß erklärt werden, in welchem Sinne Marx den Begriff der Entfremdung im „Kapital“ und in den anderen reifen Werken gebraucht. Das geschieht zweifellos einschränkender und in bestimmterem Sinne. Darüber hinaus muß die marxistisch-leninistische, historisch-materialistische Lösung des Entfremdungsproblems den heutigen (bürgerlichen, besonders den existentialistischen Entfremdungskonzeptionen) entgegengestellt und deren idealistischer, metaphysischer, reaktionär-apologetischer Charak-[18]ter aufgedeckt werden. Nur unter dieser Bedingung können die bürgerlichen und revisionistischen Versuche, mit Hilfe

⁸ William Barret: *Irrational Man*, London 1961, p. 244.

⁹ Karl Marx: *Zur Kritik der Nationalökonomie*. Ökonomisch-Philosophische Manuskripte. In: Marx/Engels *Kleine ökonomische Schriften*, Dietz Verlag, Berlin 1955, S. 127. [MEW, Band 40, S. 536]

der Kategorie der Entfremdung den Marxismus seines revolutionären Inhalts zu berauben, ihn von der Befreiungsbewegung des Proletariats zu trennen, den unversöhnlichen Gegensatz zwischen marxistischer und bürgerlicher Ideologie zu verschleiern, gründlich zerschlagen werden.

Es versteht sich von selbst, daß all diese Aufgaben nicht im Rahmen einer kleinen Broschüre gelöst werden können. Wir stellen uns nur die Aufgabe, einige grundlegende theoretische Thesen darzulegen, die unserer Meinung nach Ausgangspunkt für eine derartige Untersuchung sein könnten. [19]

Kapitel I

Der junge Marx, das Entfremdungsproblem und der moderne Antimarxismus

Die marxistisch-leninistische Wissenschaft ist ein einheitlich geformtes Ganzes. Ihre Bestandteile (der dialektische und historische Materialismus, die marxistische politische Ökonomie, der wissenschaftliche Kommunismus) sind untrennbar miteinander verbunden, bedingen einander und gehen ineinander über. Diese wissenschaftliche Einheit der marxistisch-leninistischen Lehre hat eine tiefe soziale und methodologische Grundlage: Alle Leitsätze des Marxismus sind wissenschaftlicher Ausdruck der Grundinteressen der Arbeiterklasse aller Länder, folgerichtiger Ausdruck der materialistischen und gleichzeitig dialektischen Auffassung von Natur und Gesellschaft. Deshalb schließt die Einheit der marxistisch-leninistischen Theorie prinzipiell jeden Dogmatismus aus. Sie besitzt schöpferischen Charakter. Infolgedessen entwickelt und bereichert sich der [20] Marxismus ständig mit neuen Ergebnissen und erhält gleichzeitig die ihm eigene innere Einheit der Prinzipien, die Geschlossenheit der Weltanschauung, die mit Eklektizismus nicht zu vereinbaren ist. Es ist nicht verwunderlich, daß die bürgerlichen (und auch die rechtssozialistischen) Kritiker des Marxismus-Leninismus diese dem Marxismus-Leninismus eigene innere Einheit zu zerstören suchen, in der sich ihre echte Wissenschaftlichkeit und ihr revolutionärer Charakter ausdrücken. Einige dieser Kritiker leugnen die Einheit der Bestandteile des Marxismus. Andere stellen verschiedene Etappen der historischen Entwicklung des Marxismus in Gegensatz zueinander. Die Dritten suchen einen „Eklektizismus“ in der marxistischen Philosophie oder im wissenschaftlichen Kommunismus und unterstellen dem Marxismus eine Verbindung von Hegelianismus und Positivismus, von wissenschaftlicher Untersuchung und sozialen Utopien, von Atheismus und religiösen Auffassungen, von Determinismus und indeterministischem Voluntarismus usw. Schon im vergangenen Jahrhundert suchten die Kathedersozialisten und nach ihnen die „legalen Marxisten“ Gegensätze zwischen den Bestandteilen des Marxismus festzustellen, besonders zwischen der politischen Ökonomie und dem wissenschaftlichen Sozialismus. Struve behauptete, man könne Marxist sein, ohne Sozialist zu sein. Die sozialdemokratischen Anhänger des sogenannten ethischen Sozialismus lehnten wiederum vor allem die marxistische politische Ökonomie und die materialistische Geschichtsauffassung ab. Sie eliminierten damit den objektiven Inhalt des wissenschaftlichen Sozialismus und verwandelten ihn in eine abstrakt-kommunistische und für die Bourgeoisie absolut ungefährliche subjektiv-moralische Soll-Lehre.

Eduard Bernstein und seine Anhänger stellten die Werke von Marx aus der Epoche der bürgerlich-demokratischen Revolution der Jahre 1848-1851 seinen folgenden Werken gegenüber, die angeblich nicht revolutionär sein sollen [21]. Auf diese Weise verfälschten sie den wahren Sinn des Marxschen „Kapitals“, verschwiegen die „Kritik des Gothaer Programms“ usw.

Seit der Entstehung und Entwicklung des Leninismus und besonders nach dem Sieg der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution waren die sozialdemokratischen Opportunisten auf jede Weise bemüht, Marx gegen Lenin auszuspielen, eine Kluft zwischen den Begründern des Marxismus und ihrem größten Schüler zu schaffen. Aber alle diese Fälschungsmethoden und -konzeptionen gerieten mit den Tatsachen in Konflikt, sie erwiesen sich als völlig unbrauchbar und haben in zunehmendem Maße selbst bei den Gegnern des Marxismus an Kredit verloren. Daher suchen die Feinde des Marxismus-Leninismus fieberhaft neue theoretische Mittel und Argumente zur „Widerlegung“ der marxistischen Theorie.

Den Gegnern des Marxismus ist es offensichtlich unmöglich, von einer gewissen Art von „Erfindungen“ loszukommen. Ihr neuestes Produkt ist die „Entdeckung“ und die idealistische Auslegung des „jungen Marx“. Es braucht nicht bewiesen zu werden, daß das wachsende

Interesse der bürgerlichen Ideologen an den Marxschen Frühschriften durch den mächtigen, ständig wachsenden Einfluß des Marxismus hervorgerufen wird. Dieser Einfluß zwingt seine Gegner eine bestimmte Position einzunehmen, d. h. in dieser oder jener Weise ihr Verhältnis zum Marxismus zu bestimmen. Da nun die direkte, ausgesprochene Ablehnung des Marxismus schon längst in Verruf gekommen ist, nehmen die modernen bürgerlichen Ideologen eine Ablehnung des Marxismus in verhüllter Form, durch „Anerkennung“ des jungen Marx, vor. Das ist der Grund, weshalb einige erklärte Gegner des Marxismus die Frühschriften von Marx, auf denen noch der Einfluß des Hegelschen Idealismus und des Feuerbachschen Anthropologismus lastet, auf das Schild heben, sie überschwenglich loben und natürlich maßlos verzerren. Gerade diese Werke von Marx werden zu den gehaltvollsten philosophischen Entdeckungen und buchstäblich zur höchsten Entwicklungsstufe in der philosophischen Entwicklung des Marxismus erklärt. Gemäß dieser Auffassung wird die weitere Entwicklung des dialektischen und historischen Materialismus als ständige Degradation angesehen.

Die Anerkennung des jungen Marx und auch die „Verbeugung“ vor ihm ist also durchaus keine partielle Anerkennung des Marxismus. Ganz im Gegenteil: sie ist ein höchst raffiniertes Verfahren der „immanenten“ Kritik des Marxismus als wissenschaftliche Ideologie der Arbeiterklasse. Von diesem Gesichtspunkt aus muß man etwa die folgende Erklärung des evangelischen Marxismuskritikers Erich Thier ansehen: „Der junge Marx ist eine Entdeckung unserer Zeit.“¹

Es ist allgemein bekannt, daß Marx nicht von heute auf morgen zum Begründer der wissenschaftlichen Ideologie des Proletariats wurde; zu Beginn seiner gesellschaftspolitischen Tätigkeit war er Idealist und revolutionärer Demokrat. Erst im Verlauf einer titanenhaften schöpferischen Arbeit schuf Marx in Zusammenarbeit mit Engels die große revolutionäre Wissenschaft, die seinen Namen trägt. Die Frühschriften von Karl Marx (auch diejenigen von ihnen, in denen er vom dialektischen Materialismus und vom wissenschaftlichen Kommunismus noch weit entfernt ist und in Hinsicht auf Hegel und Feuerbach noch nicht völlig selbständige Positionen einnimmt) sind zweifellos Produkt eines genialen Geistes. In diesen Frühschriften lassen sich mühelos Keime jener großen Lehre entdecken, die eine echte Revolution in der Philosophie und in den sozialen Theorien überhaupt vollzog. Da jedoch diese Werke selbst eine bestimmte Stufe in der Herausbildung der Marxschen Lehre darstellen, ist es unzulässig, [23] sie undifferenziert, ohne Berücksichtigung der Entwicklung der philosophischen Ansichten von Marx zu betrachten. Einige dieser Arbeiten (so die Marxsche Doktordissertation, 1841) sind vom junghegelianischen Standpunkt geschrieben. In anderen Frühschriften von Marx (z. B. in seinen Aufsätzen in der „Rheinischen Zeitung“ von 1842-1843) ist bereits der Übergang vom Idealismus zum revolutionären Demokratismus, zum Materialismus und Kommunismus zu bemerken. In den Artikeln, die Marx in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ (1844) veröffentlichte, ist dieser Übergang dann vollzogen; es werden einige Ausgangsthesen der marxistischen Weltanschauung formuliert, daneben finden sich aber noch Merkmale des Idealismus. In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ des Jahres 1844, die sich der größten Aufmerksamkeit der Kritiker des Marxismus erfreuen und von ihnen zum bedeutendsten Werk von Marx überhaupt erklärt werden, sind eine Reihe grundlegender Leitsätze der Philosophie des Marxismus und des wissenschaftlichen Kommunismus dargelegt. Jedoch auch hier finden sich noch Auffassungen, von denen sich Marx später distanzierte, oder solche Thesen, die von Marx später präzisiert, entwickelt, konkretisiert wurden. „Die heilige Familie“ (1845) und „Die deutsche Ideologie“ (1846) muß man ebenfalls zu den Frühschriften von Marx und Engels zählen, d. h. zur Epoche der Entstehung des Marxismus, obwohl einzelne grundlegende Auffassungen dieser Lehre hier bereits in ihrer klassi-

¹ Erich Thier: Das Menschenbild des jungen Marx, Göttingen 1957, S. 3.

schen Form Ausdruck finden. Die ersten Werke des reifen Marxismus sind, wie Lenin feststellte, „Das Elend der Philosophie“ und das „Manifest der kommunistischen Partei“.

Die Kritiker des Marxismus verletzen elementare Forderungen eines wissenschaftlichen, historischen Herangehens an die Analyse des Entstehungsprozesses des Marxismus. Sie verzichten selbst auf die Bestimmung des Begriffes „Marxsche Frühschriften“, auf die Prüfung notwen-[24]diger Widersprüche zwischen ihnen. Ein solches Verfahren gibt ihnen die Möglichkeit, Marx Marx gegenüberzustellen oder umgekehrt den Marxismus mit dem zu vermen-gen, was noch nicht Marxismus war. Die Gegenüberstellung der Marxschen Frühschriften seinen späteren Arbeiten oder umgekehrt, das Verwischen von bestehenden Unterschieden zwischen Marxschen Arbeiten dieser verschiedenen historischen Perioden sind die haupt-sächlichen theoretischen Ausgangspunkte des Antimarxismus auf philosophischem Gebiet. Beide Formen des Herangehens an die Untersuchung des Marxismus führen, ungeachtet ihrer inneren Gegensätzlichkeit, schließlich zu einem Ergebnis: zur Revision des Inhalts des Mar-xismus, zur Umwertung seiner Grundthesen, zur Verzerrung der wirklichen Entstehung und des Wesens des wissenschaftlichen Kommunismus. Im ersten Falle (Entgegenstellung) wird behauptet, daß der echte Marx in seinen Frühschriften der Jahre 1842-1844 zum Ausdruck komme, alle seine späteren Werke seien Epigonentum, eine Abweichung von dem hauptsäch-lichen, besten, wirklich unvergänglichen in seiner Lehre.²

[25] Hieraus wird geschlußfolgert, daß die Werke des reifen Marxismus im Geiste des jungen Marx eingeschätzt (oder „gereinigt“) werden müssen. Im zweiten Fall (Verwischung der Un-terschiede zwischen den Jugendschriften von Marx und den reifen Arbeiten des Marxismus) wird behauptet, das „Kapital“ und andere Werke des reifen Marxismus widersprüchen in ih-rem Wesen nicht den Marxschen Frühschriften, sie stellten vielmehr eine Entwicklung der-selben Ideen, wenn auch in etwas anderer Form, dar. Es ergibt sich der gleiche Schluß wie im ersten Falle: die Rückkehr zum jungen Marx wird als dringende Aufgabe proklamiert. Zur politischen Absicht dieser „Rückkehr“ zum jungen Marx äußerte sich unmißverständlich Dieter Henrich. Er schrieb:

„Rückgang auf den jungen Marx, das ist in dieser letzten, durchaus politisch gemeinten Ab-sicht die Forderung der marxistischen Opposition gegen Lenin und den Stalinismus, das ist die Parole von Ernst Bloch und seinen Schülern, der französischen Marxisten außerhalb der Partei und vieler polnischer, ungarischer und jugoslawischer Intellektueller.“³

² So meint z. B. der bekannte englische Antikommunist G. B. Acton in seinem Artikel „Der Materialismus Karl Marx“: „Ich könnte sagen, daß Marx sein ganzes Leben für das Schreiben von Büchern aufwandte, deren erster Entwurf die Pariser Manuskripte waren.“ (Siehe Revue Internationale de Philosophie, XII, 1958, no. 45/46, p. 271.)

Auf diese Weise wird letzten Endes die ganze marxistische Lehre auf Ideen zurückgeführt, die in den Pariser „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 zum Ausdruck kommen. In ihnen sind weder die Theorie des Mehrwerts noch die Lehre von der Diktatur des Proletariats, weder der Begriff der Produktionsverhält-nisse noch andere Grundbegriffe der marxistischen Weltanschauung enthalten. Jetzt wird verständlich, weshalb der evangelische Marxismuskritiker Erwin Metzke erklärt, daß ohne Rückkehr zum jungen Marx „die kritische Schlacht mit dem ganzen System der kommunistischen Weltauffassung oberflächlich bleibt“. (Vgl. Sammel-band „Der Mensch im kommunistischen System“, Tübingen 1957, S. 3.) Es versteht sich von selbst, daß die „kritische Schlacht“ gegen den Marxismus – mit Methoden der Entgegenstellung des jungen Marx zu seinen späteren, eigentlich marxistischen Werken – nur einen Schein von Berechtigung besitzt: Ihre Oberflächlichkeit und Heuchelei zeigt sich gerade in der Ignorierung der Entstehung und Entwicklung der Marxschen Auffassung und der wissenschaftlichen Resultate, zu denen Marx gelangte. Das Geheimnis [25] einer solchen Art des Vor-gehens hat Habermas offen verraten, er schreibt: „Wenn der wahre Marx wahrscheinlich der Marx der Früh-schriften ist, so ergibt sich hieraus notwendig eine Entwertung seiner späteren Werke und ihre Revision im Geiste der philosophisch-anthropologischen Periode.“ (Vgl. Philosophische Rundschau, 1957, Heft 3/4, S. 194.)

³ Universitätstage 1961. Veröffentlichung der Freien Universität Berlin. Marxismus-Leninismus, Geschichte und Gestalt. Berlin 1961, S. 7.

Es braucht nicht bewiesen zu werden, daß das, was Henrich „Forderung der marxistischen Opposition“ nennt, in Wirklichkeit Forderung der bürgerlichen Kritiker ist, der Marxismusfälscher, mit denen der bürgerliche Revisionismus einhergeht. In unserer Zeit, da der Marxismus selbst nach Auffassung bürgerlicher Wissenschaftler zur einflußreichsten und anziehendsten Lehre für Millionen Menschen der kapitalistischen Welt, zur herrschenden Weltanschauung in den sozialistischen Ländern geworden [26] ist, sind die bürgerlichen Ideologen zur Änderung der Methoden und Formen des Kampfes gegen den Marxismus genötigt. Jetzt katzbuckeln sie vor den Klassikern des Marxismus, erklären sich bereit, diese oder jene These ihrer Lehre anzunehmen, spielen sich manchmal als wohlgesinnte Opponenten, als Erforscher des Marxismus und sogar beinahe als seine Fortsetzer auf. Kurz gesagt, sie versuchen, den Marxismus sozusagen in der Umarmung zu ersticken. Das Wesen all dieser neuesten Methoden der bürgerlichen Marxismuskritik besteht in dem Versuch, den Marxismus von der Arbeiterklasse zu trennen, d. h. ihn nicht als wissenschaftliche sozialistische Ideologie anzuerkennen, sondern als einfache Fortsetzung vorausgegangener bürgerlicher Lehren. Auf diese Weise soll der Marxismus mit der bürgerlichen Ideologie versöhnt werden. Noch mehr: er soll dem Kommunismus entgegengestellt werden. Zu diesem strategischen Angriffsplan auf den Marxismus schreibt der amerikanische Antikommunist Sidney Hook: „Ich betrachte die Erlaubnis (!!!), Marx als Eigentum der Kommunisten zu erklären, als schweren historischen und politischen Fehler. Der Marxismus ist einer der besten Standpunkte, von dem aus man den Kommunismus kritisieren kann.“⁴

So ist die Entgegenstellung von Marx und Marxismus, Marx und wissenschaftlichem Kommunismus die Aufgabe, die offenherzig und zynisch von einem führenden Vertreter des amerikanischen Pragmatismus zugegeben wird. Der Pragmatismus behauptet bekanntlich, daß wahr ist, was nützt, dabei wird schamhaft verschwiegen, daß vom Nutzen für die Bourgeoisie die Rede ist. Keine Tatsache, behauptet der Pragmatismus weiter, ist eine solche, bevor sie nicht als Tatsache anerkannt ist. Die Tatsache ist vor allem nur Interpretation. Es ist völlig klar, daß von diesen Positionen aus die Entgegenstellung von jungem [27] Marx und Marxismus (oder die Verwischung der Entwicklungsstufen zwischen den Frühschriften von Marx und den Werken des ausgearbeiteten Marxismus) sich als passendste Methode zur Verfälschung des wirklichen Inhalts des Marxismus anbietet. Hauptsächlich bedient man sich dazu der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844, da in ihnen teilweise schon der Standpunkt des Marxismus formuliert ist. Aber er ist in einer dem Inhalt nicht völlig adäquaten Form formuliert, abgesehen davon, daß in diesem Werk, außer einer deutlichen Überschätzung Feuerbachs auch noch Elemente des Feuerbachschen Anthropologismus vorhanden sind. An diese klammern sich die bürgerlichen Marxismuskritiker. Deshalb erklärt kategorisch ein solch entschiedener Antikommunist wie Max G. Lange, der besonders durch seine antimarxistischen Schriften bekannt wurde: „Die Anthropologie des jungen Marx enthält Auffassungen, die heute keineswegs veraltet sind.“⁵ Bei Ignorierung des wirklich Großen und Genialen, das in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 enthalten ist, sind die bürgerlichen Marx-fälscher bereit, die Formulierungen dieser Frühschrift, von denen sich Marx später lossagte, über Gebühr zu loben.

Es ist noch zu bemerken, daß bürgerliche Philosophen eine derartige Entgegenstellung von Jugendarbeiten und reifen, vollendeten Werken erstmalig in systematischer Form bei Hegel in Anwendung brachten. Als im Jahre 1907 H. Nohl, der Schüler Wilhelm Diltheys, eines der Begründer der irrationalistischen „Lebensphilosophie“, die Arbeiten Hegels aus den Jahren 1794 bis 1799 herausgab⁶, begannen die Neuhegelianer und andere re-[28]aktionäre Philosophen zu behaupten, daß diese Schriften gleichsam einen neuen Hegel ans Licht gebracht hät-

⁴ Sidney Hook: What left of Karl Marx, Saturday Review 1956, N. 6, p. 58.

⁵ Max G. Lange: Marxismus – Leninismus – Stalinismus, Stuttgart 1955, S. 33.

⁶ Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. Dr. H. Nohl, Tübingen 1907. Nohl nannte diese Arbeiten „theologische Jugendschriften Hegels“, obwohl sie ihrem Inhalt nach überwiegend antitheologisch sind.

ten, der sich prinzipiell vom Autor der „Wissenschaft der Logik“ unterscheidet: einen irrationalistischen Hegel, der dem rationalistischen Kult des Verstandes fernstehe, der von einem mystischen, intuitionistischen Verhältnis zu einer gleichsam transzendenten Wirklichkeit durchdrungen sei usw. Solche Behauptungen sagen sich ihre Autoren aus den Fingern. Sie suchten Hegel in einen gewöhnlichen Reaktionär, einen Mystiker, einen Intuitionisten zu verwandeln. Zu diesem Zweck benutzten sie einzelne Leitsätze aus seinen frühen Arbeiten, verfälschten ausgehend von einer vorgefaßten Konzeption ihren wirklichen Inhalt und ihre prinzipielle Richtung. Und das gleiche Verfahren, das die Neuhegelianer bei Hegel anwandten, versuchen die modernen „Kritiker“ des Marxismus zu wiederholen. (Natürlich mit unvergleichlich weniger Begründung, aber desto mehr Mißachtung der Tatsachen.) Sie verwandeln Marx in einen Vertreter (manchmal sogar in den Begründer) der philosophischen Anthropologie, des Existentialismus und anderer philosophischer Modellehren der kapitalistischen Länder. Die heutigen bürgerlichen Ideologen wollen den Marxismus auf das Niveau der bürgerlichen Philosophie herabziehen. Sie leugnen den qualitativen Unterschied des Marxismus gegenüber allen vorausgegangenen und mehr noch gegenüber den heutigen bürgerlichen soziologischen Lehren. Damit wollen sie dem Marxismus den revolutionären Charakter nehmen.

Eine der wesentlichsten Besonderheiten der Frühschriften von Marx und Engels aus der Zeit Ende 1843 bis Anfang 1844 ist der Widerspruch zwischen dem prinzipiell neuen (seinem Wesen nach materialistischen und kommunistischen) Inhalt und der alten Form des Ausdrucks, die noch Merkmale des Idealismus und des Anthropologismus an sich hat. So spricht Marx in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ dem Wesen nach von der proletarischen Revolution, benutzt aber den dem Feuerbachschen Anthropologismus entlehnten Terminus „Emanzipation des Menschen“. In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 geht es ihm um den Übergang vom Privateigentum zum „rein menschlichen Eigentum“. Es ist völlig einleuchtend, daß hier das gesellschaftliche Eigentum gemeint ist. In „Die heilige Familie“, wo, wie Lenin bemerkte, schon fast die ausgereifte Auffassung über die revolutionäre Rolle des Proletariats enthalten ist, nennen Marx und Engels ihre Lehre nicht Kommunismus, sondern „realer Humanismus“. Dieser Terminus ist ebenfalls Feuerbach entlehnt und natürlich zur Bestimmung des wissenschaftlichen Kommunismus unzureichend, obwohl der wissenschaftliche Kommunismus echter realer Humanismus ist.

Dieser Widerspruch zwischen neuem Inhalt und alter Form des Ausdrucks bezieht sich nur auf die Terminologie. Seine Ursache liegt in erster Linie im Fehlen grundlegender Ausgangsbegriffe. In diesen Jahren befindet sich die Lehre von Marx und Engels im Prozeß des Werdens, der Entstehung. Marx selbst charakterisiert in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844, wenn er zum Beispiel vom Prozeß der kommunistischen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse spricht, diesen historischen Prozeß als „Reintegration oder Rückkehr des Menschen in sich, als Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung“.⁷

⁷ Marx/Engels: Kleine ökonomische Schriften, S. 127. An anderen Stellen der „Manuskripte“ spricht Marx vom „ontologischen Wesen der menschlichen Leidenschaft“, davon, daß „der Mensch für den Menschen als Dasein der Natur und die Natur für den Menschen als Dasein des Menschen praktisch, sinnlich, anschaulich geworden ist.“ (Ebenda, S. 161 u. 139.) Obgleich Marx direkt erklärt, daß die Gegenstände der Triebe des Menschen außer ihm existieren, „als von ihm unabhängige Gegenstände“ (Marx/Engels: Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, Dietz Verlag, Berlin 1953, S. 85), daß die Natur ewig, unerschaffbar, unzerstörbar ist, schreibt Thier Marx eine existentialistische, idealistische-anthropologische Lehre von der „Ontologie des menschlichen Wesens“ zu, aus der die „grundlegende Richtung des Natürlichen und Gesellschaftlichen“ entspringt. [30] Nach dieser subjektiv-idealistischen Anschauung soll Marx die „Gegenständlichkeit als notwendige Vollendung des menschlichen Wesens“ betrachten. (Siehe Karl Marx, Nationalökonomie und Philosophie. Mit einem einleitenden Kommentar über die Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomisch-philosophischen Manuskripten, von Erich Thier, Köln und Berlin 1950, S. 83, 92, 94.) Das ist nur eines der zahlreichen Beispiele einer idealistischen Verfälschung der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“.

[30] Wenn wir diese Formulierungen – „Rückkehr des Menschen in sich“, „Selbstentfremdung“, „Reintegration“ – ohne Bezug auf den Hauptinhalt der Schriften von 1844 nehmen (Entwicklung der Widersprüche des Privateigentums, des Widerspruchs zwischen Kapital und Arbeit usw.), so ist die Schlußfolgerung naheliegend, daß die kommunistische Lehre von Marx nicht auf der theoretischen Untersuchung der Geschichte und auf der gewissenhaften Erforschung der ökonomischen Entwicklung basiert, sondern vielmehr eine spekulative philosophische Konstruktion darstellt, die auf der Hegelianischen (idealistischen) und Feuerbachschen (anthropologisch-materialistischen) Entfremdungslehre beruht. Das ist auch das Hauptargument der bürgerlichen Marxismuskritiker und ihrer revisionistischen Nachbeter.

Im 19. Jahrhundert behaupteten die bürgerlichen Marxismuskritiker (und einige Sozialdemokraten), daß Marx und Engels keine Philosophie gehabt hätten, daß sie bewußt von einer philosophischen Begründung ihrer kommunistischen Auffassungen, ihrer ökonomischen Lehre usw. Abstand genommen hätten. Am Ende des vorigen Jahrhunderts schrieb der russische Volkstümler N. Michailowski, das „Kapital“ von Marx sei ein „Montblanc von Fakten“, enthalte aber keine philosophische oder soziologische Theorie. Karl Kautsky antwortete auf den Brief eines sozialdemokratischen Arbeiters: „Ich betrachte den Marxismus nicht als philosophische Lehre, sondern als empirische Wissenschaft, als besondere Gesellschaftsauffassung.“⁸ Heute hat sich die Situation grundlegend ge-[31]ändert. Es ist unmöglich geworden, die Existenz der marxistischen Philosophie zu leugnen, und die bürgerlichen Kritiker bemühen sich, diese anerkannte Tatsache auf ihre Weise auszunutzen. Sie erklären, die Lehre von Marx sei *nur* Philosophie und noch dazu spekulative Philosophie. Was die politische Ökonomie und den wissenschaftlichen Kommunismus betrifft, so interpretieren sie diese gemäß dieser neuesten bürgerlichen Variante als Resultat spekulativer Reduktion aus der philosophischen Hauptlehre von Marx – der Entfremdungslehre. Die ökonomischen, historischen, politischen Fakten, die Marx zum Ausgangspunkt nahm und genial in ihrem wechselseitigen Zusammenhang, in ihrer Bewegung und Entwicklung analysierte, werden lediglich als Illustrationen und Beispiele angesehen, die speziell zur Darlegung der Entfremdungstheorie ausgewählt wurden. Dieser Auffassung zufolge wurde die Theorie geschaffen und geformt, bevor die Tatsachen analysiert und studiert wurden, die zu ihrer Bestätigung beigebracht wurden. Sie ist somit auch nicht eine wissenschaftliche Verallgemeinerung der Gegebenheiten.

Auf diese Weise verwandelt die neueste Marxismuskritik die wissenschaftliche sozialistische Ideologie – eine geniale Verallgemeinerung des welthistorischen Prozesses – in eine Spielart des Hegelianismus bzw. in eine abstrakt humanistische Lehre Feuerbachscher Prägung oder schließlich in eine irrationalistische Theorie mit existentialistischer Auslegung usw. Der französische Existentialist Jean Hyppolite schreibt: „Die fundamentale Idee und gleichsam die Quelle des ganzen marxistischen Denkens ist der Entfremdungsgedanke, der Hegel und Feuerbach entlehnt ist. Ich glaube, daß ausgehend von diesem Gedanken und bei Bestimmung *der menschlichen Befreiung* als aktiven Kampf des Menschen im Verlauf der Geschichte gegen jede, wie immer geartete Entfremdung seines Wesens, man am besten die marxistische Philosophie [32] und ihre Ganzheit zu erklären und die Struktur des Hauptwerkes von Marx, des *Kapitals* zu verstehen vermag.“⁹ Noch schärfer wird diese Rückführung des Marxismus auf die Hegelianische oder Feuerbachsche Entfremdungskonzeption von den katholischen Marxismuskritikern zum Ausdruck gebracht. So ist für Pierre Bigo das „Kapital“ von Marx eine einfache Wiedergabe der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ in den Begriffen der politischen Ökonomie. „Die Phänomenologie des Geistes wurde einfach in die Phänomenologie der Arbeit umgewandelt, die Dialektik der Entfremdung des Menschen in die Dialek-

⁸ Siehe *Der Kampf*, Heft 10/1909, S. 452.

⁹ Jean Hyppolite: *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1955, p. 147.

tik der Entfremdung des Kapitals, die Metaphysik der absoluten Erkenntnis – in die Metaphysik des Kommunismus.¹⁰ Ein anderer Neothomist und Marxismus„zertrümmerer“, Jean-Yves Calvez, „entwickelt“ in seinem umfangreichen Buch „La pensée de Karl Marx“ diese spekulative Auffassung vom angeblich spekulativen Charakter des wissenschaftlichen Kommunismus und sucht zu beweisen, daß die marxistische Kritik am Idealismus eine spekulative Lehre von der philosophischen Entfremdung sei. Der marxistische Atheismus sei die Theorie der religiösen Entfremdung, die marxistische po-[33]litische Ökonomie – die Theorie der ökonomischen Entfremdung, die Lehre vom Klassenkampf, von der sozialistischen Produktion, von der Diktatur des Proletariats sei die Lehre von der sozialpolitischen Entfremdung usw. usf.

Die bürgerlichen Marxismuskritiker erklären übereinstimmend, Marx habe weder den Hegelschen Idealismus noch die Feuerbachsche Anthropologie überwunden. Er habe von Anfang bis Ende teils auf den Positionen der spekulativen, teils der anthropologischen Entfremdungskonzeption gestanden. Hyppolite schreibt: „Die *Entfremdungsauffassung* Hegels und Feuerbachs bilden die Quelle der philosophischen Gedanken von Marx.“¹¹ Marx hat zum anderen nach Auffassung dieser „Kritiker“, trotz der vier Bände des „Kapital“, keine wirklich historische und ökonomische Begründung des Sozialismus gegeben: seine Thesen von der Gesetzmäßigkeit des Übergangs der antagonistischen kapitalistischen Ordnung zur klassenlosen Gesellschaft sind dem Wesen nach nur die Lehre von der Entwicklung und Überwindung der Entfremdung. Die Entfremdungslehre führt auf Hegel und Feuerbach zurück, nach Auffassung einiger anderer (Alfred Meyer, Max G. Lange) zur romantischen Historiographie und sogar, wie der bekannte französische Personalist E. Mounier erklärt, zur christlichen Lehre von der Sündenvergebung und der Ankunft des Messias. Die neueste Marxismuskritik legt die marxistische Lehre von der Entstehung und Entwicklung des Privateigentums, den Klassen, dem Staat, der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, vom Gegensatz von Stadt und Land, von geistiger und körperlicher Arbeit usw., ausgehend von einer spekulativen Entfremdungskonzeption, dar.

Alle diese Fragen der marxistischen Theorie wurden auf der Grundlage einer ausführlichen, allseitigen Untersuchung des gesellschaftlichen Prozesses – auf der Unter-[34]suchung des ökonomischen, politischen und geistigen Lebens der Gesellschaft, der Untersuchung verschiedener Gesellschaftsformationen erarbeitet. Von den Marxismuskritikern werden sie einfach als bloße spekulative Schlüsse aus dem spekulativen idealistischen Entfremdungsbegriff gefaßt. Es ist völlig klar, daß eine solche Auslegung – richtiger Entstellung – des Marxismus unmittelbar beweisen soll, der Marxismus habe von seinem geistigen Wesen, von seiner Entstehung her keinesfalls eine direkte Beziehung zur Befreiungsbewegung der Arbeiterklasse.

Hyppolite bringt diese Hoffnung direkt zum Ausdruck, daß mit einer solchen „objektiven (!!!) Analyse der Werke von Marx selbst“ sich die Perspektive einer „möglichen Überwin-

¹⁰ Pierre Bigo: *Marxisme et humanisme*, Paris 1953, p. 34. Es ist daher natürlich, daß Bigo zu dem Schluß gelangt, Marx wäre sein ganzes Leben lang Hegelianer geblieben (ebenda, S. 34). Bigo wiederholt in seiner Einschätzung des Marxschen „Kapitals“, daß Inhalt und Struktur dem Wesen nach den Grundgedanken und den Aufbau der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ wiedergäben. Jean Hyppolite schreibt: „Wie auch in der Hegelschen Phänomenologie, entfremdet sich nach Marx der Produzent in der Ware und im Geld, und diese fundamentale Entfremdung bildet das Kapitel, welches die wirkliche Hauptperson der Marxschen Arbeit ist; das vom Menschen geschaffene Kapital beginnt in der Geschichte über den Menschen zu herrschen, es hat ihn in ein einfaches Zubehör seines Funktionierens verwandelt.“ (Jean Hyppolite: *Études sur Marx et Hegel*, p. 160.) Wenn auch in dieser (sehr oberflächlichen) Auslegung einiger Grundgedanken des Marxschen „Kapitals“ Übereinstimmung zur Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ vorliegt, so wird sogar in diesem Falle deutlich, daß eine Analogie schon deshalb jeder Grundlage entbehrt, weil bei Hegel die Erkenntnis – in ihrer abstraktesten Form genommen – den Platz der Produktion einnimmt.

¹¹ Jean Hyppolite: *Études sur Marx et Hegel*, p. 142.

„Revision des Marxismus“ abzeichnet. Noch bestimmter und unzweideutiger drückt sich Hyppolite in einer anderen Arbeit aus: „Wir haben die Absicht, einen bestimmten Idealismus im marxistischen Denken aufzudecken. Schon heute kann die Frage einer solchen Revision des Marxismus entstehen, die Marx noch nicht einmal erträumte.“¹²

Den bürgerlichen Marxismuskritikern sekundieren eifrig die philosophischen Revisionisten von gestern und heute. Henri Lefèbvre wiederholt in seinem Buch „Kritik eines alltäglichen Lebens“ Wort für Wort die bürgerliche Legende vom Entfremdungsbegriff als dem Grundbegriff der ganzen marxistischen Lehre. Von dieser falschen These ausgehend, behauptet er, der wesentlichste Inhalt des Marxismus bestehe nicht in der wissenschaftlichen Kritik des Kapitalismus und der mit ihr verbundenen wissenschaftlichen Aufdeckung und Begründung der Gesetzmäßigkeiten der kommunistischen Gesellschaft. Vielmehr sei der Inhalt in der „Kritik des alltäglichen Lebens“ der Gesellschaft zu sehen, und diese Kritik kann sich nach Lefèbvre gleichermaßen auf den Kapitalismus wie auf den Sozialismus beziehen. Lefèbvre verewigt den Entfrem-[35]dungsbegriff und dehnt ihn auf die sozialistische Gesellschaft aus, dabei verwandelt er die marxistische Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft sophistisch in so etwas wie die existentialistische Kritik des gesellschaftlichen (auch des sozialistischen) Lebens überhaupt. Der Kampf gegen die Entfremdung wird von diesem Standpunkt aus zum Hauptinhalt sowohl der voraufgegangenen als auch der zukünftigen Geschichte der Menschheit. Die Entfremdung verliert in der „Theorie“ Lefèbvres ihren konkreten sozialen Charakter und wird zu einem universellen (und daher dem Wesen nach inhaltslosen) anthropologischen Kennzeichen der menschlichen Existenz schlechthin.

Von Lefèbvre unterscheidet sich der Rechtssozialist P. Bonnel, Redakteur der „Revue socialiste“ nur wenig. In seinem Artikel „Marx und Hegel“ behauptet er, dem wissenschaftlichen Kommunismus lägen keine positiven Forschungen zugrunde und könnten es auch gar nicht. Seine Hauptquelle sei die berüchtigte Hegelsche Entfremdungsidee.¹³ Um diese offensichtlich den Tatsachen widersprechende Behauptung zu begründen, verfälscht Bonnel das Verhältnis Marx' zur Dialektik Hegels. Er stellt die Sache so dar, als ob die Hegelsche Dialektik mit der Lehre von der Entfremdung identisch wäre, und daher kann ihre kritische Aneignung bestenfalls eine kritische Aneignung der spekulativen Entfremdungskonzeption sein. Es bedarf keines Beweises, um zu erkennen, daß Hegels Lehre von der Entwicklung, vom Widerspruch, vom Übergang quantitativer in qualitative Veränderungen, von der Negation der Negation, die Hegelsche dialektische Analyse der Kategorien, die Lehre vom Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten, die dialektische Auffassung von Analyse und Synthese, von Deduktion und Induktion usw. keinesfalls auf die Entwicklung des Entfremdungsbegriffes zurückgeführt werden können. Aber Bonnel kommt es auch gar nicht darauf an: All seine Anstren-[36]gungen sind darauf gerichtet, den Leser glauben zu machen, daß Marx ein Hegelianer und Idealist sei, ein spekulativer Philosoph, der sich nur in der Form der Darlegung seiner Lehre von Hegel unterscheide.¹⁴

¹² Siehe Bulletin de la société française de philosophie, 1948, p 173.

¹³ Siehe La Revue socialiste, 1957, n^o. 110-111, p. 249.

¹⁴ Diese Legende von einem dem Marxismus immanenten „Hegelianismus“ suchte schon wenige Jahre zuvor Heinrich Popitz zu begründen. Er schrieb, daß „die Gedanken Marx' über die von Hegel entwickelte Problematik der ‚Verwirklichung‘ nicht hinausgehen.“ (Heinrich Popitz: Der entfremdete Mensch, Basel 1953, S. 129.) Popitz behauptet zum Beweis dieser unsinnigen These, daß die Begriffe Arbeit, Bedürfnisse, Herrschaft bei Marx mit denen Hegels übereinstimmen (ebenda, S. 109-160), daß Marx überhaupt nie eine materialistische Dialektik geschaffen habe und daß er lediglich die spekulative durch die empirische Terminologie ersetzt habe. (Ebenda, S. 88.) Popitz setzt voraus, daß sich die Leser mit den Auffassungen von Marx an Hand der Schriften von Popitz bekannt machen wollen. Denn jeder Leser, der sich mit Marx beschäftigt, wird feststellen, daß die Begriffe materielle Produktion, gesellschaftliche Bedürfnisse, Herrschaft einer Klasse über die andere, Staat usw. von Marx ihrem Wesen nach den Begriffen Hegels entgegengesetzt sind.

Die gegenwärtigen Marxismuskritiker erheben Anspruch darauf, ein völlig neues Herangehen an die Betrachtung des Inhalts und der Entstehung des wissenschaftlichen Kommunismus entdeckt zu haben. In Wirklichkeit verhält es sich durchaus nicht so. Schon im Jahre 1911 behauptete der reaktionäre bürgerliche Professor Plenge, daß der wissenschaftliche Kommunismus eine „hochrationalistische Lehre“ sei, daß die materialistische Geschichtsauffassung „in ihrem tiefsten Kerne idealistische Gesellschaftsbetrachtung“ wäre.¹⁵ Plenge legt das revolutionäre Wesen der Lehre von Marx als Erscheinung des Idealismus aus, ohne dafür einen Beweis zu erbringen. Plenge erklärt direkt, daß Marx seine Grundgedanken bei Hegel entlehnt habe, daß er einfach „das erborgte Gewand unserer größten Philosophie für seine Zwecke zurechtschnitt“¹⁶. Lenin betrachtete mit vollem Recht das oberflächliche und anmaßende Büchlein als eine Verfälschung des Marxismus. Er schrieb: „Ein gutes Beispiel dafür, wie die bürgerlichen Professoren die Grundlagen des Marxis-[37]mus, seine theoretischen Grundlagen, vulgarisieren!“¹⁷ Worin unterscheidet sich die heutige Kritik der Marxschen Lehre von der eines Plenge? Sie schreibt ebenfalls Marx Hegelschen Idealismus zu. Aber im Unterschied zu Plenge führen die heutigen Marxkritiker die ganze Lehre Hegels (und auch Marx') allein auf die Entfremdungstheorie zurück. Das kann man wohl kaum als echten Fortschritt in der bürgerlichen Marxismusforschung ansehen.

Aber auch Plenge war nicht der erste bürgerliche Interpret, der Marx zum hegelianisierenden Idealisten machte. Wir wollen nicht auf die Geschichte dieser Frage eingehen, um die für einen Gelehrten durchaus nicht ehrenhafte Priorität unter den Fälschern des Marxismus festzustellen. Es soll nur darauf verwiesen werden, daß bereits Eugen Dühring Marx beschuldigte, seine Theorie der sozialistischen Revolution, die Lehre von der historischen Notwendigkeit der Expropriation der Expropriateure aus der Hegelschen These von der Negation der Negation deduziert zu haben. Friedrich Engels erteilte bekanntlich Dühring die gebührende Antwort. Er wies nach, daß Marx' Erkenntnis von der Notwendigkeit des revolutionären Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus auf der konkreten ökonomischen Untersuchung des Kapitalismus, auf den Gesetzen seiner Entstehung und Entwicklung basierte. Der Umstand, daß diese Erkenntnis dem dialektischen Gesetz der Negation der Negation entspricht, verringert in keiner Weise ihre Bedeutung, da dieses Gesetz, wenn man es von seiner Hegelschen idealistischen Interpretation befreit, keine spekulative Abstraktion oder ein abstraktes Postulat ist, sondern eine wirkliche Beziehung zwischen einander sich ablösenden Entwicklungsstufen in Natur und Gesellschaft.

Das von Dühring vollführte Kunststück wiederholte später der russische Volkstümler Michailowski. Michai-[38]lowski behauptete ebenfalls, daß die Hegelschen Triaden für Marx charakteristisch wären und ihn zu dem unbegründeten Schluß von der Expropriation der Expropriateure geführt hätten. Diesmal erteilte Lenin dem Marxismusfälscher die Antwort. In seiner Arbeit „Was sind die ‚Volksfreunde‘ und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten“, schreibt Lenin, daß die Dialektik nicht auf Triaden zurückgeht. Das Wesen der Dialektik besteht nicht in Triaden, sondern in der Negation des Subjektivismus im Forschungsprozeß, in der objektiven Untersuchung des Entwicklungsprozesses, in der Verfolgung seiner inneren Gesetzmäßigkeiten, seines immanenten Verlaufs. Marx gelangte gerade auf dem Wege der objektiven wissenschaftlichen Untersuchung, durch Analyse des Prozesses der kapitalistischen Konzentration und Zentralisation des Kapitals, d. h. der kapitalistischen Vergesellschaftung der Produktionsmittel zu dem Ergebnis, daß im Schoße des Kapitalismus objektive ökonomische Voraussetzungen für den Übergang zu einer höheren Gesellschaftsordnung heranreifen. Ihre Notwendigkeit wird durch die Entwicklung der Produktivkräfte hervorgeru-

¹⁵ Johann Plenge: Marx und Hegel, Tübingen 1911, S. 83.

¹⁶ Ebenda, S. 171.

¹⁷ W. I. Lenin: Aus „Hefte zum Imperialismus“. In: Werke, Bd. 38, S. 383.

fen, die mit den sie beschränkenden Produktionsverhältnissen der kapitalistischen Gesellschaft in Konflikt geraten. Die Analyse der ökonomischen Struktur der kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Entwicklungstendenzen führte Marx zu der genialen Entdeckung der historischen Mission des Proletariats, der Klasse, die den Kapitalismus beseitigt und den Sozialismus errichtet. Der erste Versuch einer solchen wissenschaftlichen Analyse der ökonomischen Grundlagen des Kapitalismus und seiner Entwicklungstendenzen sind und bleiben, trotz Marxismuskritik, gerade die „ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ aus dem Jahre 1844. Wenn bürgerliche Kritiker in diesem Werk nichts anderes als die rein logische Entwicklung des Entfremdungsbegriffes sehen, der aufmerksame, unvoreingenommene Leser merkt sofort, daß Marx' eigentliches [39] Anliegen die ökonomischen Fragen und die Kritik der bürgerlichen politischen Ökonomie sind, die sich auf ihre Weise mit der Erforschung ökonomischer Probleme beschäftigte. In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ beschäftigt sich Marx einerseits mit der Analyse des Verhältnisses von Arbeitslohn und Kapital, andererseits mit dem Verhältnis des Kapitals zum Mehrwert, zur Grundrente und zum Zins. Er gelangt so zur Klärung des klassischen Widerspruchs zwischen Proletariern und Kapitalisten. Er weist nach, daß Mehrwert, Grundrente und Zins Produkte der Arbeit sind, Folge der Herrschaft des Kapitals über die Arbeit, der Waren-Geld-Form der Produktion, der Konkurrenz zwischen den Kapitalisten. Marx analysierte kritisch die ökonomischen Auffassungen von A. Smith, D. Ricardo, J. B. Say, J. St. Mill, A. Destutt de Tracy, J. R. Mac Culloch, F. Skarbek und anderer Ökonomen und zeigt die wissenschaftlichen Mängel ihrer rein dogmatischen Vorstellung, die das Privateigentum als „natürliche“, ewige Produktionsgrundlage ansieht. Diese Auffassung, so bemerkt Marx, wird von den Ökonomen nirgendwo bewiesen, sie wird als etwas Selbstverständliches, Axiomatisches hingenommen. In der Tatsache, daß die bürgerlichen Ökonomen die Frage nach der Entstehung des Privateigentums nicht stellen, zeigt sich nach Marx' Auffassung deutlich ihre bürgerliche Beschränktheit. Ebendiese bürgerliche Beschränktheit äußert sich auch in den kategorischen Behauptungen dieser Ökonomen, daß die Arbeit die Waren erzeuge. Diese auf den ersten Blick hin einfache Feststellung der Tatsachen gründet sich auf die Veränderung des Arbeitsproduktes in seiner Warenform. Arbeit wird immer geleistet, denn sie ist ihrer Natur nach zweckgerichtete Tätigkeit, die zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse notwendige Gegenstände fertigt. Doch daraus ergibt sich nicht, daß die Arbeit an sich Waren hervorbringt; erst eine historisch bestimmte und historisch vergängliche Form der [40] Arbeit erzeugt Waren. Die Aufgabe besteht in der Erklärung der spezifischen Besonderheiten dieser Form der Arbeit, in der Erklärung ihrer Entstehung und Entwicklung.

Marx untersuchte die Auffassungen der Klassiker der englischen politischen Ökonomie und stellte sie den Auffassungen der Physiokraten und anderen Richtungen des bürgerlichen ökonomischen Denkens gegenüber. Er unterzog in diesem Zusammenhang die Auffassungen von C. Pecqueur, A. E. Buret und anderer kleinbürgerlicher Ökonomen und Kritiker der bürgerlichen Ökonomie einer Kritik, ebenso den utopischen Gleichheitskommunismus usw.

Natürlich ist die ökonomische Untersuchung, die sich in den „Manuskripten“ von 1844 findet, noch weit vom „Kapital“ entfernt. In den „Manuskripten“ fehlt noch die Theorie des Mehrwerts, der Begriff der Arbeitskraft usw., ganz davon abgesehen, daß die „Manuskripte“ unvollendete Skizzen darstellen, Vorarbeiten zu späteren Untersuchungen. Sie tragen daher nur fragmentarischen Charakter. Bemerkenswert ist jedoch, daß sich in dieser ersten ökonomischen Untersuchung von Marx bereits die Problemstellung findet, die von ihm in der Folgezeit beantwortet wurde.

Der letzte Teil der „Manuskripte“ enthält eine Kritik der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“. Diese Kritik zeugt davon, daß Marx bereits zu dieser Zeit die Schwächen der Hegelschen spekulativ-idealistischen Lehre, darunter auch der Entfremdungstheorie, sah. Die kriti-

sche Analyse der kapitalistischen Verhältnisse einerseits und die Erforschung der Dialektik von Subjekt und Objekt im Produktionsprozeß andererseits, führt Marx zum Begriff der *Entfremdung der Arbeit*, der sich weder bei Hegel noch bei Feuerbach findet. Endlich äußert sich das Genie des jungen Marx auch darin, daß er seinen heutigen bürgerlichen Kritikern, die seine ökonomische Theorie auf eine spekulative Entfremdungstheorie zurückzuführen [41] suchen, gleichsam die Antwort vorwegnahm. In der Vorrede zu diesem Teil der „Manuskripte“ hebt Marx hervor, daß seine Ergebnisse auf der Erforschung der ökonomischen Verhältnisse beruhen. Marx schreibt: „Dem mit der Nationalökonomie vertrauten Leser habe ich nicht erst zu versichern, daß meine Resultate durch eine ganz empirische, auf ein gewissenhaftes kritisches Studium der Nationalökonomie gegründete Analyse gewonnen worden sind.“¹⁸

In den folgenden Kapiteln untersuchen wir speziell das Entfremdungsproblem in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844. Aber das bereits Gesagte reicht zum Verständnis der Tatsache, daß die neuesten bürgerlichen Theorien vom Wesen und von der Entstehung des Marxismus eine ideologische Mystifikation des realen Inhalts des Marxismus darstellen, eine bürgerliche Legende, deren Zerschlagung in der Gegenwart eine Notwendigkeit ist. Diese Auffassung suchen wir durch die folgende Betrachtung des Entfremdungsproblems zu begründen. [42]

¹⁸ Karl Marx: Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt. Vorrede. In: Marx/Engels: Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, S. 69. [MEW, Band 40, S. 467.]

Kapitel II

Das Entfremdungsproblem in der klassischen deutschen Philosophie

Wir sprachen bereits davon, daß das Entfremdungsproblem eine jahrhundertealte Geschichte hat. Genauer gesagt existiert dieses Problem schon lange vor der Existenz eines Begriffes, das seinen Inhalt zusammenfaßt. So haben wir bei Platon nicht den Terminus „Entfremdung“ oder ein anderes ähnliches Wort, aber nach Platons Lehre ist die reale materielle Welt lediglich ein bloßes entstelltes Abbild der transzendenten Welt der Ideen, der Urwesen; sie ist also die entfremdete Gestalt dieser transzendenten unveränderlichen Realität. Die Existenz ist in der Lehre Platons der Wesenheit entfremdet, die Bewegung und Veränderung, die den natürlichen Dingen eigen ist, erweist sich ebenfalls als ihrem Wesen fremd. Die menschliche Seele ist nach Platons Lehre nur aus der transzendenten Welt in den vergänglichen menschlichen Körper überge-[43]siedelt und existiert in einer ihr fremden, körperlichen Sphäre. Die idealistische Verdopplung der Welt bei Platon, die von Aristoteles kritisiert wurde, die Kluft, die Platon zwischen körperlichen Dingen und körperlosen Ideen, zwischen Einzelem und Allgemeinem, Vergänglichem und Ewigem aufreißt, ist ihrem Wesen nach eine idealistische ontologische Entfremdungskonzeption.

Die Neuplatoniker suchten diese von Platon geschaffene Kluft zwischen Wesen und Existenz mit Hilfe ihrer Emanationstheorie zu überwinden. Sie dient ihnen als Grundlage bei der Begründung einer kreationistischen Konzeption: einerseits wird behauptet, daß zwischen Göttlichem und Irdischem ein unendlicher Gegensatz besteht. Andererseits wird eine ständige Emanation* (Ausfließung) des Göttlichen zugelassen, d. h. eine ständige Schaffung der Welt, wobei die Stufenhierarchie der Emanationen durch den unterschiedlichen Grad der Teilhabe am göttlichen „Licht“ erklärt wird.

Im Mittelalter wurde die Entfremdungskonzeption zu einer rein theologischen Lehre, deren unerschütterliche Elemente das Dogma von der Erbsünde, von der Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies u. a. waren. Die christliche Theorie sagt einerseits, daß der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sei. Andererseits sucht sie eifrig die Nichtigkeit der irdischen menschlichen Existenz nachzuweisen. Nur in der jenseitigen Welt wird im gewissen Maße – unter der Bedingung eines tugendhaften irdischen Lebens – eine Wiedervereinigung der menschlichen Existenz mit ihrer göttlichen Quelle möglich. Der christliche Dualismus von Seele und Körper steht der Konzeption Platons sehr nahe; er ist nur eine der Varianten der Entfremdungskonzeptionen.

Die mittelalterlichen Mystiker wollten mit ihrer Lehre von der Erkenntnis und der gleichsam Verschmelzung mit Gott im Prozeß der religiösen Ekstase eine religiöse Variante der Vorstellung von der Überwindung der Ent-[44]fremdung entwickeln. Der „häretische“ [ketzerische] Charakter dieser mystischen Lehre zeigt sich gerade in der Bejahung der Möglichkeit einer Überwindung der Entfremdung in diesem irdischen Leben des Menschen. Hieraus entnahm zum Beispiel Thomas Münzer seine naiv-kommunistischen Schlußfolgerungen, auf die Engels in seiner Schrift „Der Bauernkrieg in Deutschland“ hinwies.

In der Periode der Entstehung des Kapitalismus gewinnt das Entfremdungsproblem einen neuen, sozusagen wirklichen, realen Inhalt. Die Theoretiker des Naturrechts behaupteten, die Staatsmacht sei infolge eines Vertrages zwischen den Menschen entstanden, bis zu dem Zeitpunkt hätten die Menschen im Zustand der Gesetzlosigkeit, Regellosigkeit, Unordnung und Ungesicherheit gelebt. Der Vertrag über die Schaffung der staatlichen Macht entfremdete bei der Übergabe an den Staat einen großen Teil der natürlichen Rechte der Persönlichkeit. Jean Jacques Rousseau, der auch auf dem Boden der Naturrechtstheorie stand, widersprach seinen

* Hervorgehen aller Dinge aus dem unveränderlichen, göttlichen, vollkommenen Einen.

Vorgängern, besonders Thomas Hobbes, und bewies, daß die Volkssouveränität ihrem Wesen nach nicht entfremdet werden kann. Diese revolutionäre Auffassung fand ihre Bestätigung in der Periode der französischen bürgerlichen Revolution von 1789 bis 1794. In der „Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte“ wird von den unveräußerlichen Rechten des Mitglieds der Gesellschaft gesprochen, zu denen übrigens auch das Recht auf Privateigentum gezählt wurde.

In der klassischen deutschen Philosophie wird das Entfremdungsproblem erstmalig eines der philosophischen Hauptprobleme. Hier wird zum ersten Mal die Entfremdung als philosophischer Begriff formuliert. Immanuel Kant, der Begründer der klassischen deutschen Philosophie, behandelte, wie eine Analyse seiner Lehre zeigt, das Entfremdungsproblem vorrangig unter einem erkenntnistheoretischen Aspekt. Er vertrat die Auffassung, daß Erkenntnis nur möglich ist, wenn die Trennung von [45] Subjekt und Objekt überwunden wird. Denn das Objekt der Erkenntnis existiert nicht einfach als Äußeres und wirkt auf unsere Sinneswelt, sondern es wird seinem Charakter nach in gewissem Sinne (nach Kant der Form nach) durch das erkennende Subjekt selbst bestimmt, konstatiert. Da das „Ding an sich“, die auf unsere Sinne wirkende Realität, nicht durch den Menschen entsteht, nicht geschaffen wird, existiert es ohne Beziehung zur Erkenntnis. Daher ist es unerkennbar, transzendent. Der Mensch erkennt nur die Erscheinungen, die im Erkenntnisprozeß entstehen. Die apriorischen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) füllen sich mit Empfindungen, die durch das „Ding an sich“ hervorgerufen werden. Diese Empfindungen werden dann durch die apriorischen Kategorien des Verstandes synthetisiert, zusammengefaßt. Sie sind das, was wir Natur nennen, d. h. die Gesamtheit der Erfahrungsobjekte. Die Natur muß man nun nach Kant unbedingt von den „Dingen an sich“, der transzendenten Realität, unterscheiden. Die letzteren kann man nicht sehen, hören oder fühlen. Sie sind übernatürlich, absolut unerkennbar.

Karl Marx schrieb: „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 *menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv. Daher geschah es, daß die *tätige* Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde – aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt.“¹ Kant unterzog die gnoseologische Kontemplation des metaphysischen Materialismus der Kritik, aber diese Kritik erfolgte von subjektivistischer und agnostizistischer Position. Dabei entstand für ihn not-[46]wendig die Frage: wie ist zu erklären, daß die vom Menschen erkannten Gegenstände, die gleichsam aus seinen Sinneswahrnehmungen gebildet werden, für den Menschen vor der Erkenntnis existieren und unabhängig von ihr sind. Um diese vom Materialismus festgestellte Tatsache zu erklären, behauptete Kant, der diese Tatsache nur der Form nach anerkennt, daß die Gegenstände durch eine dem Menschen eigene *unbewußte* produktive Einbildungskraft synthetisiert werden. Dann erfolgt die erkenntnistheoretische kategoriale Synthese. So wird also die sinnlich wahrnehmbare und unabhängig vom Bewußtsein existierende Welt von Kant als entfremdetes Werk der menschlichen Tätigkeit gedeutet. Diese Entfremdung ist dem Menschen nach Kants Auffassung nicht bewußt, da sie sich unbewußt vollzieht. Im Verlauf der Erkenntnis begreift der Mensch in den Dingen das, was er in sie hineinlegte, und indem man dank der Kantischen Philosophie die Einheit von Erkenntnis und Tat begreift, wird die Entfremdung überwunden.

Der Gedanke der schöpferischen Aktivität des erkennenden Subjekts wurde Ausgangspunkt Johann Gottlieb Fichtes, der unmittelbar an Kant anschloß. Fichte gebraucht im Unterschied zu Kant schon den Terminus „Entfremdung“ (Entäußern). Er gibt das Kantische „Ding an sich“ auf, aber damit gleichzeitig auch die Anerkennung der objektiven Realität, allerdings auch die Anerkennung des Transzendenten. Fichte geht vom erkennenden Subjekt aus. Es ist

¹ Karl Marx: Thesen über Feuerbach. In: Marx/Engels, Werke, Bd. 3, S. 533.

dies bei ihm das „absolute Ich“, das bei allen Menschen identisch ist und in Gestalt des „empirischen Ich“ auftritt. Das absolute Ich ist nach Fichtes Auffassung die absolute Einheit von Denken und Willen, von Erkenntnis und Tat. Das Primat in dieser Einheit kommt dabei dem Willen, der Tat zu. Der Begriff des absoluten Ich fällt nach Fichtes Lehrmeinung mit dem Begriff der Tätigkeit (Tat-Handlung) zusammen: existieren heißt handeln, schaffen, sich selbst und damit [47] alles übrige, die ganze vielgestaltige Außenwelt bejahen, die dem absoluten Subjekt als Nicht-Ich entgegensteht. „Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind.“²

Fichte erklärt gleich Kant die Existenz der Außenwelt, die vom Menschen als der Erkenntnis vorausgehend begriffen wird, als Folge der schöpferischen Tätigkeit des unbewußten empirischen Ich, das in sich und durch sich als absolutes Ich der Menschheit Verwirklichung findet. Das absolute Ich der Menschheit wird dabei als sich entwickelnd aufgefaßt, so daß seine absolute Macht als Ausdruck des unendlich sich vollziehenden Prozesses erscheint. In diesem Prozeß wird das empirische Ich bis zu seinem ihm unbewußten Wesen, zum absoluten Ich erhöht. Das absolute Ich schafft und erkennt alles Existierende. Fichte schreibt: „Aller Realität Quelle ist das Ich, denn dieses ist das Unmittelbare und schlechthin Gesetzte. Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben. Aber das Ich ist, weil es sich setzt, und setzt sich, weil es ist. Demnach sind Sich-Setzen, und Sein Eins und ebendasselbe. Aber der Begriff des Sich-Setzens und der Tätigkeit überhaupt sind wieder Eins und ebendasselbe. Also – alle Realität ist tätig; und alles Tätige ist Realität. Tätigkeit ist positive, absolute (im Gegensatz gegen bloß relative) Realität.“³

Fichte erhebt zum ersten Grundsatz der „Wissenschaftslehre“: das Ich setzt sich selbst. Die Analyse dieses Grundsatzes führt jedoch zu dem Schluß, daß die Selbstbestimmung und Selbstbewegung ohne Wechselwirkung unmöglich ist. Folglich setzt und bestimmt sich das Ich nur insofern, als es etwas anderes besitzt, das den Gegensatz zum Ich bildet, es begrenzt. Deshalb lautet der zweite Grundsatz der „Wissenschaftslehre“: das Ich setzt das Nicht-Ich. Da jedoch die Tätigkeit des Ich ohne Vorhan-[48]densein seines Antipoden, des Nicht-Ich, unmöglich ist, kann das Nicht-Ich nicht etwas nach dem Ich Entstehendes sein. So muß Fichte die Einheit von Ich und Nicht-Ich von ihrem Anbeginn an anerkennen. Das Primat kommt dabei allerdings dem Ich zu. Diese Gegensätze gehen ineinander über und bestimmen sich folglich wechselseitig. Da sie sich aber nicht neutralisieren, da sie erhalten bleiben, muß die *partielle* Wechselbestimmung Bedingung dieser Dialektik von Objekt und Subjekt sein. Deshalb heißt der dritte Grundsatz der Fichteschen „Wissenschaftslehre“: das Ich setzt das teilbare Ich dem teilbaren Nicht-Ich entgegen. Daraus folgt, daß beide Gegensätze einander begrenzen.

So bestimmt nicht nur das Subjekt das Objekt, sondern das Objekt bestimmt auch das Subjekt. Und obwohl das Nicht-Ich nach Fichtes Auffassung durch das Ich gesetzt wird, wird das Ich dessen ungeachtet auch durch das Nicht-Ich bestimmt. Anders gesagt: die menschliche Tätigkeit wird durch die von ihr geschaffenen Bedingungen bestimmt. „Das Ich setzt nicht Leiden in sich, insofern es Tätigkeit in das Nicht-Ich setzt, noch Tätigkeit in das Nicht-Ich, insofern es Leiden in sich setzt.“⁴ In dieser spekulativ-idealistischen Fragestellung ist aber zweifellos ein rationeller Kern enthalten. Die Menschen schaffen ihre Geschichte selbst, wobei die objektiven Bedingungen, die die Entwicklung der Menschheit bestimmen (die Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse), selbst wieder Resultat der gesamten menschlichen Tätigkeit in Vergangenheit und Gegenwart sind. Die Menschen sind in der Wahl ihrer Produktivkräfte (und der ihnen entsprechenden Produktionsverhältnisse) nicht frei. Die Produktivkräfte sind ja selbst

² Johann Gottlieb Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. In: Werke. Auswahl In 6 Bänden, Bd. 1, Leipzig 1911, S. 273.

³ Ebenda, S. 329.

⁴ Ebenda, S. 343.

Resultat der Arbeitstätigkeit aller voraufgegangenen Generationen von Menschen, die als Erbe von jeder neuen Generation übernommen werden. Klar ist aber auch, daß diese objektive Bedingtheit der [49] bewußten Tätigkeit der Menschen nicht transzendent ist, nicht ohne diese historisch sich entwickelnde Tätigkeit existiert. Sie ist vielmehr ihre Verwirklichung.

Marx und Engels kritisierten die erkenntnistheoretische Kontemplation des metaphysischen Materialismus. Sie wiesen nach, daß er nicht sieht, „wie die ihn umgebende sinnliche Welt nicht ein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleiches Ding ist, sondern das Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes, und zwar in dem Sinne, daß sie ein geschichtliches Produkt ist, das Resultat der Tätigkeit einer ganzen Reihe von Generationen, deren Jede auf den Schultern der vorhergehenden stand, ihre Industrie und ihren Verkehr weiter ausbildete, ihre soziale Ordnung nach den veränderten Bedürfnissen modifizierte.“⁵

Die Menschen gestalten die Natur und verändern damit auch ihre eigene Natur. Diese grundlegende Tatsache findet im subjektiv idealistischen System Fichtes in mystischer Form Ausdruck: das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich wird als ständig existierende Entfremdung gedeutet. Sie wird überwunden, entsteht aber gleichzeitig auf neuer, höherer Stufe. Ursprünglich bildet das Nicht-Ich das Bewußtsein des empirischen Ich als fremde, abstoßende, über ihm herrschende spontane Macht. Das empirische Subjekt, nicht bewußt seiner absoluten Macht, wird von den Dingen unterjocht, sein Bewußtsein füllt sich mit „krankhaftem Entsetzen“. Sofern aber das empirische Ich seine dialektische Identität mit dem absoluten Ich zu erkennen beginnt, protestiert es gegen die „Scheinmacht“ der Natur; es beginnt seine Macht zu begreifen, und dieses Selbstbewußtsein hilft ihm „direkt in das Antlitz der Scheinnotwendigkeit zu sehen“. Dadurch wird erkannt, daß das Selbstbewußtsein eine reale Kraft ist. Es übertrifft die Macht der Natur, sein Wesen ist die Freiheit. Das abso-[50]lute Ich, die Menschheit, „schafft etwas aus nichts“, d. h. es ist allmächtig, und indem es bewirkt, daß die Welt das „eigene Bewußtsein“ ist, wird es Herrscher der Welt. Engels sagte einmal, daß die ganze Naturgeschichte die Geschichte der menschlichen Freiheit ist. Die Entwicklung der Produktivkräfte ist die Befreiung des Menschen von der Herrschaft spontaner Naturkräfte, die fortschreitende Entwicklung der Herrschaft des Menschen über die Natur und über sich selbst. Dadurch werden die materiellen Voraussetzungen zur Aneignung der Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung, zur Herrschaft des Menschen über seine eigenen gesellschaftlichen Beziehungen geschaffen. Das ist in Engels' Sprache der Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit, d. h. die kommunistische Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Fichte ist natürlich von einem wissenschaftlichen Verständnis der materiell bedingten Dialektik der Umwandlung von Notwendigkeit in Freiheit, welcher der Fortschritt der Produktivkräfte und damit im Einklang die Veränderung der Produktionsverhältnisse zugrunde liegt, weit entfernt. In seiner Lehre von der Überwindung der Entfremdung zwischen Ich und Nicht-Ich sind aber weitreichende Vermutungen über die Zukunft der Menschheit enthalten. Durch Annahme der Wissenschaftslehre, schreibt Fichte: „wird das ganze Menschengeschlecht von dem blinden Zufall erlöst, und das Schicksal wird für dasselbe vernichtet. Die gesamte Menschheit bekommt sich selbst in ihre eigne Hand, unter die Botmäßigkeit ihres eignen Begriffes; sie macht von nun an mit absoluter Freiheit alles aus sich selbst, was sie aus sich machen nur wollen kann.“⁶

In der Philosophie Fichtes ist die Natur auf Grund des ihm eigenen subjektiven Idealismus etwas Negatives, das heißt Resultat der dialektischen Teilung des absoluten Ich. [51] Infolgedessen entbehrt die den Menschen umgebende Natur jeder qualitativen Charakteristik. Das führt dazu, daß das menschliche Ich in der Luft hängt, es basiert auf nichts, denn alles Übrige (das

⁵ Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: Marx/Engels, Werke, Bd. 3, S. 43.

⁶ Johann Gottlieb Fichte: Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuem Philosophie. In: Werke in 6 Bänden, 3. Bd., Leipzig, o. J., S. 633.

Nicht-Ich) hat keine selbständige Existenz und besitzt nur den Schein der Unabhängigkeit vom erkennenden Subjekt. Diesen offensichtlichen Fehler des Fichteschen Idealismus sucht Schelling vom Standpunkt des objektiven Idealismus zu überwinden. Nach Schellings Auffassung ist das von Fichte als ursprünglich gefaßte Ich in Wirklichkeit nur das höchste Resultat, die Krone einer langen Entwicklung der Natur, die jedoch als Werk, als Entfremdung eines *unbewußten* absoluten Geistes verstanden wird, in dessen Schoß kein Unterschied zwischen Objekt und Subjekt existiert. Dieser absolute Geist ist daher die absolute Identität. Die Hierarchie in der Entwicklung der Natur, der Unterschied zwischen Anorganischem und Organischem, zwischen verschiedenen Stufen der Naturentwicklung wird von Schelling als aufeinanderfolgend, aufsteigend, ständig vorwärtsstrebend zur Umwandlung in den Verstand gefaßt. Es sind eine Reihe von Entdeckungen, Verkörperungen des absoluten Geistes. Die Lehre Kants von der unbewußten, produktiven Einbildungskraft wird von Schelling ontologisiert, d. h. nicht als menschliche Fähigkeit, sondern als Fähigkeit der Natur dargestellt, die dann im Verlauf ihrer Entwicklung ihren höchsten Ausdruck im künstlerischen Schaffen findet. So erweist sich die Natur als „unbewußte Poesie des Geistes“, deren grundlegende Entwicklungsstufen die Empfindung, die schaffende Betrachtung und die Reflexion sind. Schelling schreibt: „Daher ist die Natur nur die zu einem Seyn erstarrte Intelligenz, ihre Qualitäten sind die zu einem Seyn erloschenen Empfindungen, die Körper ihre gleichsam getöteten Anschauungen.“⁷

[52] Der dialektische Idealismus Hegels ist das vollendetste und höchste Ergebnis des klassischen deutschen Idealismus. Hegel geht gleich Schelling vom Gedanken der Identität von Denken und Sein aus. Aber im Unterschied zu seinen unmittelbaren Vorgängern versteht er diese Identität dialektisch, widersprüchlich, als einen immanenten Widerspruch, der die Einheit der Gegensätze von Subjekt und Objekt enthält. Das Denken ist nach Hegel nicht einfach eine menschliche Fähigkeit. Es existiert neben anderen menschlichen Fähigkeiten. Nicht nur der Inhalt des Denkens ist objektiv, sondern auch seine Form. Das Denken muß als Wesen, Grundlage, Substanz und innerer Gehalt alles Existierenden verstanden werden. Das Denken, lehrt Hegel, „ist seinem Wesen nach unendlich in sich selbst ... Das Denken befindet sich bei sich, es bezieht sich auf sich selbst und hat seinen Gegenstand in sich.“ Folglich ist die Identität alles Existierenden die Identität des Denkens mit sich selbst; der dialektische Charakter dieser Identität besteht darin, daß das Denken, das sich selbst zum Gegenstand hat, sich gleichzeitig von sich selbst unterscheidet. Es ist sowohl Subjekt als auch Objekt, sowohl Denkendes als auch Gedachtes. „Aber wenn das Denken sich selbst denkt, so hat es einen Gegenstand, der kein Gegenstand ist, d. h. es hat einen abstrakten, isolierten Gegenstand.“⁸

In diesem absoluten Denken (der „absoluten Idee“) faßt Hegel idealistisch die interpretierte spinozistische Substanz und das absolute Subjekt Fichtes zusammen. Die Substanz ist nach Hegel auch Subjekt. Natur und Gesellschaft sind Verkörperungen der absoluten Idee, notwendige Formen ihrer Existenz und Entwicklung, Formen ihres Andersseins oder ihrer Entfremdung. Die Entwicklung von Natur und Gesellschaft ist eigentlich die Entwicklung der Erkenntnis und Selbsterkenntnis im Schoße [53] der „absoluten Idee“, deren ganze Tätigkeit das Denken, der logische Prozeß ist, die fortschreitend sich vollendende Selbsterkenntnis, das fortschreitend sich vollendende Selbstbewußtsein, das seine höchste Vollendung in der Geistesgeschichte der Menschheit, in ihrer geistigen Kultur und vor allem in der Kunst, Religion und Philosophie findet.

Wenn diese Ausgangspunkte der Hegelschen Philosophie auch phantastisch und künstlich sind, so gibt Hegel ihnen dennoch einen realen, nicht spekulativen Inhalt. Besonders, wenn es sich um die Entwicklung, um die Dialektik des Erkenntnisprozesses, um den wechselseitigen

⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Sämtliche Werke, Bd. 1, 2, Stuttgart/Augsburg 1857, S. 226.

⁸ G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1. Teil, Logik, S. 66.

Zusammenhang und die wechselseitige Durchdringung handelt. Wenn auch Hegel das Denken verabsolutiert und damit mystifiziert, deckt er dennoch wirkliche Gesetzmäßigkeiten des Erkenntnisprozesses auf, in denen sich objektive dialektische Gesetzmäßigkeiten alles Existierenden widerspiegeln (sie werden, wie Lenin hervorhebt, von Hegel erraten).

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist es nicht nötig, Hegels Philosophie detaillierter zu untersuchen.⁹ Beim Entfremdungsbegriff allerdings, der in der Philosophie Hegels einen zentralen Platz einnimmt, wollen wir etwas ausführlicher werden. Entfremdung ist nach Auffassung Hegels jedes Verhältnis des Denkens zu dem, was nicht unmittelbar Denken ist, sondern nach Hegel eine Objektivation des Denkens, sein Anderssein, sein Anderes darstellt. Weil das Identitätsprinzip den Anfangs- und Endpunkt des Hegelschen Systems bildet, drückt der Entfremdungsbegriff den dialektischen Charakter der Identität aus, allerdings eben einer Identität von Gegensätzen.

Da sich die Natur und die Gesellschaft in ihren spezifischen Existenzformen vom Denken („absolute Idee“) [54] unterscheiden, sind sie selbst entfremdete Formen ihres Seins. Im Begriff der Entfremdung wird folglich die Hegelsche idealistische Lösung der Grundfrage der Philosophie ausgedrückt: Das Geistige ist primär, aber es existiert nicht ohne seinen Antipoden, seinen Gegensatz, der allerdings kein selbständiges unabhängiges Sein besitzt, sondern nur eine Entfremdung von diesem Geistigen ist. Aber diese Entfremdung ist die notwendige, ständig wirkende Form der Selbsttätigkeit, der Selbsterkenntnis, der „absoluten Idee“. Sie ist ihr Wesen, ihre Existenzweise. In diesem Sinne sagt Hegel: „Der Geist aber ist nur Geist, indem er durch die Natur vermittelt ist.“¹⁰ Die Entwicklung von Natur und Gesellschaft löst nach Hegel eine Hierarchie von Formen der Entfremdung aus, wobei der Übergang vom Anorganischen zum Organischen, von der Natur zur Gesellschaft, die Entwicklung des geistigen Lebens der Gesellschaft eine allmähliche Überwindung der Entfremdung bedeutet. Sie hebt sich im Schoße der „absoluten Idee“ völlig auf, da sie hier ihren ganzen Inhalt faßt und damit den geistigen Charakter alles Existierenden.

Der Entfremdungsbegriff wird von Hegel unter drei grundlegenden Aspekten herausgearbeitet: ontologisch, gnoseologisch und philosophisch-historisch. In der „Logik“ ist nach Hegel von der „absoluten Idee“ als reinem Element des Denkens die Rede, „an sich und für sich“. Hier ist das Denken selbst Gegenstand des Denkens. Daher gibt es in der Sphäre der Logik keine Entfremdung. Die „absolute Idee“ existiert jedoch nicht außerhalb der Natur. „Aber diese Idee, die Sein besitzt, ist *die Natur*“. So ist nach Hegel die Naturphilosophie die Lehre vom Anderssein oder von der Entfremdung der „absoluten Idee“.

Hegel schreibt: „In der Natur ist es nicht ein Anderes als die Idee, welches erkannt würde, aber sie ist in der [55] Form der Entäußerung, so wie im Geiste ebendieselbe als für sich seyend und an und für sich werdend.“¹¹

Die Natur ist die Negation der „absoluten Idee“, aber diese Negation trägt dialektischen Charakter, d. h. sie nimmt in sich auf, was der Negation verfällt. Hegel sagt deshalb, die Natur zieht uns an, „ahnet sich darin; andererseits werden wir abgestoßen von einem Fremden, in welchem wir uns nicht finden.“¹²

Wie alle Idealisten ist auch Hegel genötigt, die Natur aus dem Geist abzuleiten. Aber die „absolute Idee“ geht nach Hegel der Natur nicht zeitlich voraus. Sie ist sozusagen ranghöher als

⁹ Wir verweisen den Leser auf eine andere in deutscher Sprache erschienene Arbeit T. I. Oisermans: Die Philosophie Hegels, Dietz Verlag, Berlin 1959.

¹⁰ G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke, Bd. 8, S. 391.

¹¹ Ebenda, S. 64/65.

¹² Ebenda, Bd. 9, S. 33.

die Natur, da sie deren Wesen ausmacht. Durch diese Fragestellung sucht Hegel die offensichtliche Unzulänglichkeit des Kreationismus zu überwinden, der die Existenz eines pränatürlichen, göttlichen Wesens zuläßt, das die Welt aus dem Nichts schafft. Hegel nahm nicht völlig von dieser kreationistischen Vorstellung Abstand, er veränderte sie im Sinne seines Systems, wonach die „absolute Idee“ nicht außerhalb ihrer Entfremdung existiert. Deshalb ist die Schaffung der Welt bei Hegel wie bei den Neuplatonikern ein ständiger Prozeß. Es gibt allerdings einen sehr wesentlichen Unterschied. Er besteht darin, daß die schaffende Kraft sich nicht außerhalb der Natur befindet, sondern in ihr selbst. Hegel schreibt: „Die Welt ist erschaffen, wird erschaffen jetzt, und ist ewig erschaffen worden; dieß kommt in der Form der Erhaltung der Welt vor.“¹³

Hegel sucht also Elemente des Kreationismus mit einer Entwicklungstheorie zu verbinden, die als eine Folge von Entfremdungen der „absoluten Idee“ aufgefaßt wird, die in der Natur in Form von mechanischen, physikalischen und schließlich organischen Prozessen auftreten. Auf der letzten Stufe vollzieht sich schon der Übergang vom Nicht-[56]lebenden zum Lebenden, in dem Hegel die Vollendung des Naturprozesses sieht. „Der Geist ist so aus der Natur hervorgegangen.“¹⁴ Damit ist natürlich nicht gesagt, daß das Geistige in der Natur entsteht: „Die absolute Idee“ geht gleichsam durch die Ordnung der Naturdinge und tritt bereits als „absoluter Geist“, d. h. als Menschheit, auf.

In der „Phänomenologie des Geistes“ wird die Entfremdung anfangs hauptsächlich als gnoseologisches Verhältnis des Subjektes (des Menschen) zu den Gegenständen der Erkenntnis angesehen, zu den unabhängig vom Subjekt unmittelbar in Erscheinung tretenden sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen. Die Analyse dieses Verhältnisses führt Hegel zu dem Schluß, daß der Erkenntnisgegenstand nur die entfremdete Form des Geistigen ist. Durch das Bewußtsein dieses geistigen Wesens der Gegenstände wird die Entfremdung zwischen Denken und Sein überwunden (auf dieser Stufe nur im Rahmen der Erkenntnis). Jetzt tritt die Entfremdung in neuer Form auf, nämlich als Verhältnis von Mensch zu Mensch, oder, hegelianisch ausgedrückt, als Entfremdung des Selbstbewußtseins, deren klassisches Beispiel das Verhältnis von Herr und Knecht ist. In diesem Verhältnis fehlt das Bewußtsein der Identität der menschlichen Natur, der Identität des Selbstbewußtseins, ein Mensch ist Eigentum des anderen, als ein Wesen, das genötigt ist, sein Wesen, seine Arbeit für einen anderen zu entäußern, der der Herr ist. Die Dialektik dieser Entfremdung besteht darin, daß der Herr sich in voller Abhängigkeit vom Knecht befindet, der ihn ernährt, ihn in jeder Hinsicht bedient. Der Knecht ist gleichsam der Herr des Herrn. In diesem Falle ist der Herr völlig von seinem Knecht abhängig, er nimmt nur die Stelle des Herrn ein. Herr und Knecht tauschen faktisch die Plätze. Hieraus gibt sich das ihm eigene „unglückliche Bewußtsein“, das eine Form der Entfremdung ist.

[57] Hegel betrachtet die verschiedenen historischen Formen der Knechtung des Menschen als Entfremdung der Beziehungen zwischen den Menschen. Die bürgerliche Gesellschaft, bei deren Charakteristik Hegel einige spezifische Züge der kapitalistischen Ordnung enthüllt, wird von ihm als Reich der allgemeinen Entfremdung interpretiert (ähnlich wie Hobbes den „natürlichen“ ursprünglichen Zustand der Gesellschaft als Krieg aller gegen alle kennzeichnet). Diese allgemeine Entfremdung muß durch den Staat überwunden werden, der nach Hegel ein „irdisch-göttliches Wesen“, die echte Verkörperung der absoluten Idee hier auf Erden ist. Dabei geht es Hegel um die konstitutionelle Monarchie, die von ihm als höchste, seinem Begriff adäquate Staatsform angesehen wird, die politisch die Freiheit der Persönlichkeit gewährleistet. Diese Freiheit verträgt sich nach Hegel völlig mit dem Bestehen der Stände, natürlich in reorganisierter Form, mit der führenden Rolle des Adels usw. Die Vollendung die-

¹³ Ebenda, S. 52.

¹⁴ Ebenda, S. 721

ser idealistischen Konstruktion (in deren Rahmen jedoch geniale Keime hinsichtlich der wirklichen Widersprüche der gesellschaftlichen Entwicklung zum Ausdruck gebracht werden) ist Hegels Behauptung, daß die endgültige Überwindung der Entfremdung nur in der Philosophie erreicht wird, nur durch die denkende Betrachtung der Wirklichkeit. Gerade in der Philosophie, dem nach Hegels Auffassung höchsten Ausdruck der gesellschaftlichen Entwicklung, kommt die „absolute Idee“ aus ihrem Anderssein zu sich selbst.¹⁵

Karl Marx kritisierte in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 den spekulativen Charakter der Hegelschen Entfremdungskonzeption grundlegend. Für Hegel ist jede Entfremdung des menschlichen Wesens lediglich eine Entfremdung des Selbstbewußtseins. Deshalb behauptet er zum Beispiel, daß der Knecht Knecht bleibt, daß ihm nicht bewußt ist, daß sein Wesen als [58] menschliches Wesen die Freiheit ist. Und im Gegensatz dazu ist der Mensch der Neuzeit oder, mit Hegel zu sprechen, der Mensch der „christlich-germanischen Welt“ frei, weil er sich frei fühlt. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Hegel in der Lutherischen Reformation die fundamentale Lösung des Freiheitsproblems sieht. Die Freiheit wird also als Gewissensfreiheit, als Glaubensfreiheit verstanden. Diese spekulativ-idealistische Konzeption kritisierte Marx und wies nach, daß das entfremdete Bewußtsein, wo es als solches existiert, eine Folge, eine Widerspiegelung des entfremdeten Seins ist. Marx charakterisierte die Hegelsche Entfremdungskonzeption so: „Die Entfremdung des Selbstbewußtseins gilt nicht als *Ausdruck*, im Wissen und Denken sich abspiegelnder Ausdruck der *wirklichen* Entfremdung des menschlichen Wesens. Die *wirkliche*, als real erscheinende Entfremdung vielmehr ist ihrem *innersten* verborgenen – und erst durch die Philosophie ans Licht gebrachten – Wesen nach nichts anderes als die *Erscheinung* von der Entfremdung des wirklichen menschlichen Wesens, des *Selbstbewußtseins*.“¹⁶ Also wurde die wirkliche Entfremdung bei Hegel auf den Kopf gestellt. Infolgedessen war auch die Selbstentfremdung nur in der geistigen Sphäre existent: Sie bildete das Verhältnis von Bewußtsein und Selbstbewußtsein, von Sinnlichkeit und spekulativem Denken. Deshalb führt die Überwindung der Entfremdung faktisch nicht zu ihrer wirklichen Beseitigung, sondern zur Erhebung über die Entfremdung zum Selbstbewußtsein, zur Versöhnung mit der Entfremdung durch ihre spekulative Auslegung. Marx schreibt: „Der entfremdete Gegenstand, die entfremdete Wesenswirklichkeit des Menschen ist – da Hegel den Menschen gleich Selbstbewußtsein setzt – nichts als *Bewußtsein*, nur der Gedanke der Entfremdung, ihr *abstrakter* und darum [59] inhaltsloser und unwirklicher Ausdruck, die *Negation*. Die Aufhebung der Entäußerung ist daher ebenfalls nichts als eine abstrakte, inhaltslose Aufhebung jener inhaltslosen Abstraktion, die *Negation der Negation*.“¹⁷

Marx hebt jedoch gleichzeitig hervor, daß in der Hegelschen Entfremdungslehre wertvolle Vermutungen über die Rolle der Arbeit bei der Entwicklung der Menschheit, über die Widersprüchlichkeit des sozialen Prozesses, über die Herrschaft der gesellschaftlichen Verhältnisse über die Menschen enthalten sind. Diese Entfremdungskonzeption enthält, wenn auch natürlich in verzierter Form, ein kritisches Verhältnis nicht nur zu den feudalen, sondern auch zu den bürgerlichen gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen Hegel eine Form der Entfremdung des menschlichen Wesens erblickt. Lenin hob hervor, als er die Hegelsche „Philosophie der Geschichte“ konspektierte, daß sich in ihr ungeachtet ihrer Verbindung mit der Entfremdungsauffassung „Ansätze des historischen Materialismus“ finden.¹⁸ So bemerkt Hegel beispielsweise, daß die objektiven Folgen der menschlichen Tätigkeit in Widerspruch zu ihren Absichten treten, ihre Tätigkeit sie bedingen, über sie herrschen. Die Geschichte wird von

¹⁵ Ebenda, Bd. 8, S. 64.

¹⁶ Karl Marx: Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt. In: Marx/Engels: Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, S. 82. [MEW, Band 40, S. 575 f.]

¹⁷ Ebenda, S. 93. [MEW, Band 40, S. 584 f.]

¹⁸ W. I. Lenin: Konspekt zu Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“. In: Werke, Bd. 38, S. 301.

den Menschen selbst geschaffen, aber ihr Verlauf, ihre Richtung ist gleichzeitig unabhängig von ihrem Wollen. Hegel macht jedoch keinen Unterschied zwischen der Objektivierung der menschlichen Tätigkeit und der Entfremdung. Anders gesagt: Alle objektiven Folgen der menschlichen Tätigkeit, jedes Verhältnis des Denkens zum Sein, des Selbstbewußtseins zum sinnlichen Leben usw. wurden von ihm als Entfremdung interpretiert. Der Umstand, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen objektiven Charakter tragen (es ist zweifellos ein Verdienst Hegels, diese grundlegende Tatsache begriffen zu haben), [60] wird von ihm in dem Sinne gedeutet, daß sie alle Produkt der Entfremdung des Selbstbewußtseins wären. Bei der Charakterisierung der sozialen Einrichtungen, der sozialökonomischen Struktur der Gesellschaft überhaupt, behauptet Hegel, daß die soziale Welt „obwohl geworden durch die Individualität, ist für das Selbstbewußtsein ein unmittelbar Entfremdetes, und hat für es die Form unverrückter Wirklichkeit.“¹⁹ Letztlich wird jede Gegenständlichkeit, sofern sie sich vom Geist, vom Denken, vom Selbstbewußtsein unterscheidet, von Hegel als eine „fremde Wirklichkeit“ angesehen. In dieser Fragestellung widerspiegelt sich am unmittelbarsten die idealistische Entgegensetzung von Geistigem und Materiellem. Wenn sich auf diese Weise jede „Vergegenständlichung“ der menschlichen Tätigkeit als Entfremdung erweist, ohne Beziehung zu den Bedingungen, unter denen sie sich vollzieht, so wird von Hegel die Aufhebung der Entfremdung als „Aufhebung der Vergegenständlichung“ angesehen, d. h. als Überwindung des Selbstbewußtseins der Gegenständlichkeit, als Rückkehr des Selbstbewußtseins zu sich selbst aus seinem anderen. Deshalb sagt Marx von Hegel: „Die *Wiederaneignung* des als fremd, unter der Bestimmung der Entfremdung erzeugten gegenständlichen Wesens des Menschen hat also nicht nur die Bedeutung, die *Entfremdung*, sondern die *Gegenständlichkeit* aufzuheben, d. h. also der Mensch gilt als ein *nicht-gegenständliches, spiritualistisches Wesen*.“²⁰ Folglich trägt auch die Aufhebung der Entfremdung bei Hegel spiritualistischen Charakter. Er sieht nicht den Zusammenhang der Entfremdung mit bestimmten historischen Bedingungen, mit den Klassenwidersprüchen, mit dem Privateigentum. Von Hegel ist zwar der geniale Ausspruch, daß die Arbeit den Menschen schafft, er selbst aber erkannte nicht, daß die aus-[61]gebeutete, unfreie Arbeit gleichzeitig eine Tätigkeit ist, die das Produkt der Arbeit vom Produzenten entfremdet, den werktätigen Menschen unterjocht. Und die Arbeit selbst wird, wie Marx feststellt, von Hegel als abstrakt-geistige Tätigkeit verstanden.

Ludwig Feuerbach, der letzte große Vertreter der klassischen deutschen Philosophie, stellte dem Hegelschen Idealismus eine materialistische Weltanschauung in Form des anthropologischen Materialismus entgegen. Einzig das Studium des Menschen, behauptet Feuerbach, liefert den Schlüssel zur Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein. Der Mensch selbst zeugt davon, daß das Denken keine übernatürliche Realität, sondern eine spezifische menschliche Tätigkeit ist, die von der ganzen Physiologie und dem ganzen sinnlichen Leben des Menschen nicht zu trennen ist. Feuerbach lehnte die Hegelsche Verabsolutierung des Denkens ab. Er sah durchaus richtig in ihr eine philosophische, spekulative Begründung der religiösen Weltanschauung. Feuerbach stellte dem Idealismus und der Religion eine materialistische Auffassung von der Natur entgegen, die seiner Meinung nach im Menschen den ganzen Reichtum und die Vielfalt ihrer Wesenskräfte enthüllt. Feuerbach mußte sich natürlich die Frage stellen: Was ist die tatsächliche Grundlage von Religion und Idealismus? Denn die Natur kann nicht die Quelle, die Grundlage der religiösen und idealistischen Phantastik sein. Weil aber diese Phantastik keineswegs im menschlichen Leben zufällig, unwesentlich ist, so ist ohne ihre Erklärung natürlich auch nicht ihre echte Widerlegung möglich. Feuerbach entdeckt die Quelle der religiösen und idealistischen Mystifikation der Welt in der Erscheinung der Entfremdung.

¹⁹ G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke, Bd. 2, S. 378.

²⁰ Karl Marx: Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt. In: Marx/Engels: Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, S. 81. [MEW, Band 40, S. 575.]

Die Hegelsche ontologische Entfremdungskonzeption wird von Feuerbach als eine Modifikation des traditionellen Kreationismus vollkommen abgelehnt. Was die gnoseologischen und soziologischen Aspekte des Entfrem-[62]dungsproblems betrifft, so liegen sie ihrem Wesen nach außerhalb der Betrachtungssphäre des deutschen Materialisten. Feuerbach interessiert die Entfremdung hauptsächlich als Quelle der religiösen, vorwiegend anthropomorphen Vorstellungen von der Existenz übernatürlicher Kräfte, die das Schicksal jedes Menschen bestimmen. Die Entfremdung stellt nach Auffassung Feuerbachs die grundlegende Ursache der religiösen Weltverdoppelung dar.

Welchen Charakter hat diese die Religion hervorbringende Entfremdung? Feuerbach glaubt, daß sie anthropologischer Art ist, daß sie aus der Natur des Menschen als eines natürlichen, sinnlichen, leidenden, sterblichen Wesens usw. entspringt. Feuerbach sagt: „Nur im Elend des Menschen hat Gott seine Geburtsstätte. Nur aus dem Menschen nimmt Gott alle seine Bestimmungen, Gott ist, was der Mensch sein *will*.“²¹ Der Mensch ist bestrebt, den Leiden zu entgehen, deshalb befindet sich Gott im Zustand unverletzbarer Seligkeit. Der Mensch will nicht den Tod, er träumt von der Ausdehnung seiner Macht über die Außenwelt, deshalb ist Gott unsterblich und allmächtig. Die religiöse Vorstellung von Gott ist also eine phantastische Vorstellung vom Menschen. Das Christentum ist seinem Wesen nach Christologie, denn „der Glaube an Christus ist der Glaube an den Menschen.“²² Die Verehrung Gottes ist die Verehrung des Menschen, denn das Göttliche ist das Menschliche in seiner verabsolutierten Form. Feuerbach schrieb: „... das göttliche Wesen ist nichts Anderes als das Wesen des Menschen, befreit von der Schranke der Natur.“²³ Was aber verwandelt das menschliche Wesen in etwas von ihm selbst unterschiedenes, wer stellt es über den Menschen als eine [63] Kraft, vor der er auf Knien liegt, die ihm Furcht und Hoffnung einflößt, vor der er ständig seine Machtlosigkeit fühlt? Worin besteht die Ursache der Herrschaft der religiösen Vorstellungen, die alle nur menschliche Vorstellungen vom Menschen sind? Was veranlaßt den Menschen, vor sich selbst auf Knien zu liegen, zu sich selbst zu beten, sich vor sich selbst zu fürchten?

Der philosophische Anthropologismus Feuerbachs, der eine *historische* Betrachtung der menschlichen Natur ausschließt, kann keine Antwort auf diese Fragen geben. Feuerbach stellt dazu nur fest, daß es beim Menschen keine die religiösen Vorurteile hervorbringenden Organe gibt und daß folglich die Religion nicht ewig ist. Aber da nach seiner These die religiöse Entfremdung die anthropologische, natürliche Beschränktheit des Menschen widerspiegelt, ist sie unvergänglich. Feuerbach glaubt insgesamt, daß die Religion als phantastische Anschauung, als Herrschaft der Produkte der menschlichen Phantasie über die Menschen nicht ewig ist. Feuerbach setzt nun ein religiöses Gefühl voraus in einer nicht phantastischen Form, das den Menschen nicht erniedrigt, sondern im Gegenteil ihn erhöht. Es ist dies eine Religion ohne Gott. Ihre grundlegende Bestimmung ist: Der Mensch ist dem Menschen Gott. Eine solche Religion, auf deren Schaffung Feuerbach Anspruch erhebt, ist ihrem Wesen nach Atheismus, Humanismus. Der deutsche Materialist sucht jedoch von der Religion einen seiner Meinung nach rationalen Inhalt zu erhalten, denn das Wesen der Religion ist nach seinem anthropologischen Standpunkt das Wesen des Herzens. Und das Herz ist nicht imstande, nicht zu glauben, nicht zu lieben. Wie Engels bemerkt, vollbringt Feuerbach ein etymologisches Kunststück, er leitet das Wesen der Religion vom lateinischen Wort *religare* (binden) ab. Die Religion in ihrer von Phantastik gereinigten Form (wie soll eine solche Religion möglich sein?) verbindet die Menschen geistig, überwindet die Entfrem-[64]dung zwischen ihnen, bereichert ihr altruistisches Wesen usw.

²¹ Ludwig Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: Sämtliche Werke, Leipzig 1846, Bd. 2, S. 318.

²² Ludwig Feuerbach: Fragmente. Ebenda, S. 391.

²³ Ludwig Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Ebenda, S. 302.

Die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts vertraten die Auffassung, daß die Religion Resultat der Unwissenheit und des Betruges ist. Nach ihrer Meinung entstand die Religion aus der Begegnung eines Gauners mit einem Dummkopf. Die Religion, so verkündeten die französischen Materialisten, ist für die Despoten nötig, weil sie den einfachen Menschen auf die Knie zwingt, damit es die Aristokraten leicht haben, auf ihm nach oben zu gelangen. Feuerbach geht im Verständnis des Wesens der Religion weiter als seine Vorgänger; er deckt in ihr das menschliche Wesen auf, zeigt, daß sich in der Religion in entfremdeter Form alles widerspiegelt, wovon sich der Mensch fürchtet, worauf er hofft, wovon er träumt. Aber auch Furcht und Hoffnung der Menschen versteht Feuerbach als durch ihre menschliche Natur und nur durch sie bedingt. Wenn Marx sagt, daß die Religion der Seufzer der bedrängten Kreatur ist, d. h. die phantastische Widerspiegelung der Unterjochung des Menschen durch den Menschen, so entgeht das im wesentlichen Feuerbach. Er versteht nicht, daß sich in der Religion die Herrschaft der spontanen Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung über den Menschen widerspiegelt. Feuerbach lehrt, daß der Widerspruch zwischen dem Denken, das seiner Natur nach unreligiös ist, und dem Gefühl, das ständig vergöttlicht, was es liebt, die Quelle der religiösen Entfremdung ist. „Der Theismus“, schreibt Feuerbach, „beruht auf dem *Zwiespalt* von *Kopf* und *Herz*.“²⁴

Für Feuerbach ist eine Überwindung dieses Zwiespaltes nicht denkbar. Er glaubt auch, daß die Menschheit sich in Zukunft die echt menschlichen Lebensbedingungen aneignet, unter denen jede Form der Entfremdung unmöglich wäre, denn die Religion verbände sich mit Philosophie, Moral, Altruismus. Bei alledem kommt Feuerbach nicht über Vermutungen hinsichtlich des sozialen Wesens der Religion hinaus.

In den „Thesen über Feuerbach“ deckt Marx den Grundfehler der Feuerbachschen Religionsauffassung auf. Er verweist darauf, daß „das Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse, vorgestellte und eine wirkliche Welt“ sowie der Umstand, daß „die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich, ein selbständiges Reich, in den Wolken fixiert, ... eben nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sich-selbst-Widersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären“ ist.²⁵

Feuerbach verstand, daß die Religion nicht im Himmel, sondern auf der Erde existiert. Er führte das Himmlische auf das Irdische, das Menschliche zurück. Die Aufgabe bestand jetzt in der Erforschung auch dieses Irdischen, Menschlichen, Sozialen. Es galt in ihm die Quelle der religiösen und jeder anderen Entfremdung aufzudecken. Da für Feuerbach die Entfremdung nur in religiöser (und idealistischer) Form existierte, in phantastischen Vorstellungen von der Welt, sah er, wie auch Hegel, eigentlich nur das entfremdete Bewußtsein, wenngleich er im Unterschied zu Hegel begriff, daß das Bewußtsein (sogar in seiner entfremdeten Form) das menschliche Leben widerspiegelt, das von ihm allerdings anthropologisch gefaßt wurde. Seine in der Tendenz materialistische Fragestellung bereitete gewissermaßen den Weg zur wirklichen Erforschung des Entfremdungsproblems. Diesen Weg beschränkten Marx und Engels.

Marx schrieb bereits im Jahre 1842, d. h. bevor er zum Materialismus überging, seine späteren Ergebnisse vorwegnehmend, daß „die Religion, an sich inhaltslos, nicht vom Himmel, sondern von der Erde lebt, und mit der [66] Auflösung der verkehrten Realität, deren *Theorie* sie ist, von selbst stürzt“²⁶.

Die Aufgabe besteht darin, diese „verkehrte Realität“ des gesellschaftlichen Lebens oder, mit anderen Worten, „die wirkliche Entfremdung“ zu erforschen, die ihren Platz nicht im Bewußtsein, sondern im Sein hat. Schon die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts

²⁴ Ludwig Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. Ebenda, S. 260.

²⁵ Karl Marx: Thesen über Feuerbach. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 3, S. 634.

²⁶ Karl Marx an Arnold Ruge, 30. November 1842. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 412.

begriffen, daß es zur Veränderung der menschlichen Sitten erforderlich ist, die Bedingungen zu verändern, in denen die Menschen leben. Marx war sich bereits am Anfang seiner wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Tätigkeit der Wahrheit des folgenden Satzes bewußt: Um die Menschen menschlich zu machen, muß man ihr gesellschaftliches Sein menschlich gestalten.

Lenin sah die Genialität von Marx darin, daß er auf Fragen Antwort gab, die von seinen berühmten Vorgängern zwar gestellt, aber nicht beantwortet wurden. Wir haben gesehen, in welcher Weise das Entfremdungsproblem von der klassischen deutschen Philosophie gestellt wurde. Untersuchen wir jetzt, wie Marx dieses Problem löste. [67]

Kapitel III

Das Entfremdungsproblem in den Marxschen Frühschriften

Das entfremdete Bewußtsein muß also vom entfremdeten Sein hergeleitet werden, aus den Widersprüchen des realen materiellen Lebens der Menschen. Bereits Hegel wußte, daß die Arbeit das Wesen des Menschen ausmacht. Allerdings machte die idealistische Auffassung der Arbeitstätigkeit für ihn eine fruchtbare Entwicklung dieses Gedankens unmöglich. Karl Marx bemerkt in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“, daß Hegel „das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift ... Er erfaßt die *Arbeit* als das *Wesen*, als das sich bewährende Wesen des Menschen ...“¹ Marx hebt aber auch den idealistischen Cha-[68]rakter der Hegelschen Auffassung der Arbeit hervor: „Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die *abstrakt geistige*. Was also überhaupt das *Wesen* der Philosophie bildet, die *Entäußerung des sich wissenden Menschen* oder die sich *denkende entäußerte* Wissenschaft, dies erfaßt Hegel als ihr Wesen ...“² Im Gegensatz zu Hegel entwickelte Feuerbach die Lehre von der Einheit von Mensch und Natur: Mensch und Natur sind nach seiner Auffassung eine konkrete Identität. Der Mensch ist die Natur (und nicht etwas Übernatürliches), die Natur drückt sein Wesen, den ganzen Reichtum und die Vielfalt ihrer Potenzen im Menschen aus. Feuerbach versteht aber diese Einheit von Mensch und Natur nicht als etwas an sich Gegebenes, als Resultat des natürlichen menschlichen Wesens. Sie wird von ihm in voller Analogie zu der Einheit gebildet, die zwischen dem Fisch und dem Wasser, in dem er lebt, existiert. Marx überwand die Beschränktheit des Feuerbachschen anthropologischen Materialismus und bewies, daß die Einheit von Mensch und Natur in der materiellen Produktion hergestellt wird, in der Arbeitstätigkeit der Menschen, durch die der Mensch sich objektiviert, „vergegenständlicht“, die Natur umgestaltet, die in ihm schlummernden „Wesenskräfte“ weckt, sich vervollkommnet und sozusagen immer mehr vermenschlicht.

Karl Marx war von vornherein von einer engen Auffassung der Rolle und Bedeutung der Arbeit frei. Nach Auffassung der bürgerlichen politischen Ökonomie ist die Arbeit ihrem Wesen nach lediglich Mittel zur Befriedigung anderer Bedürfnisse (Nahrung, Kleidung, Wohnung usw.). Marx entwickelte von materialistischen Positionen aus die in der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ geäußerte Auffassung von der Rolle der Arbeit im Leben des Menschen und bewies in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“, daß die Arbeit die entscheidende [69] Rolle bei der Entstehung und Entwicklung des Menschen gespielt hat. Hier nimmt Marx dem Wesen nach die bekannte Arbeit von Engels „Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen“ voraus.

Die Arbeit hat, wie Marx erklärt, den Menschen geschaffen, und sie reproduziert ihn ständig. Der Unterschied des menschlichen Auges, Ohres usw. gegenüber den entsprechenden tierischen Organen hat seine Ursache in der Entwicklung der Produktionstätigkeit der Menschen. Marx schreibt: „Man sieht, wie die Geschichte der *Industrie* und das gewordene *gegenständliche* Dasein der Industrie das *aufgeschlagene* Buch der *menschlichen Wesenskräfte*, die sinnlich vorliegende menschliche *Psychologie* ist ...“³ Wenn aber die Arbeit das Wesen des Menschen ausmacht, so ist sie folglich subjektiv sein grundlegendes Bedürfnis. Die Tatsachen laufen jedoch einem solchen unmittelbaren Schluß zuwider. Sie kommen vielmehr der Auffassung der bürgerlichen Ökonomen näher, die die Arbeit als Mittel zur Befriedigung der

¹ Karl Marx: Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt. In: Marx/Engels: Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, S. 80/81. [MEW, Band 40, S. 574.]

² Ebenda, S. 81. [Ebenda.]

³ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Marx/Engels: Kleine ökonomische Schriften, S. 135. [Ebenda, S. 542.]

elementaren Lebensbedürfnisse jener Menschen ansahen, die diese Bedürfnisse nicht auf andere Weise, d. h. ohne Arbeit, zu befriedigen vermögen. Liegt nicht in der Arbeit selbst, jedenfalls in der Form, in der sie im Verlauf der menschlichen Geschichte existiert, ein gewisser Widerspruch, sich gegenseitig ausschließende Gegensätze, ein verkehrtes Verhältnis, wonach die Arbeit objektiv innere Notwendigkeit (und Bedürfnis) des menschlichen Wesens ist, subjektiv aber als *äußere* Notwendigkeit, d. h. als unfreie Arbeit, sich äußert? Hegel, sagt Marx, „sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative.“⁴ Die negative Seite der Arbeit besteht darin, daß die Arbeit nicht nur den Menschen schafft, sondern auch die Kräfte, die ihn unterjochen. Das [70] Privateigentum ist ein Produkt der Arbeit; die Waren, die vom Arbeiter geschaffen werden, aber dem Kapitalisten gehören, sind ebenfalls Produkt der Arbeit; die Ausbeutung des Sklaven, des Leibeigenen, des Lohnarbeiters vollzieht sich gleichfalls im Arbeitsprozeß, in der materiellen Produktion. Die Arbeit, die die Waren, das Privateigentum schafft, ist nicht die Arbeit überhaupt, sondern eine historisch bestimmte Form der Arbeit – die entfremdete Arbeit.

Weder bei Hegel noch bei Feuerbach findet sich der Begriff der entfremdeten Arbeit. Nach Hegel ist jede Arbeit, jede beliebige vergegenständlichte menschliche Tätigkeit (wie auch jede Objektivierung des Denkens) Entfremdung. Marx wendet sich entschieden gegen diesen universellen Entfremdungsbegriff, der seinen realen Sinn verschleiert und als Grundlage einer idealistischen Konstruktion dient. Indem der Mensch die Natur umgestaltet, die für sein Leben notwendigen Gegenstände schafft, die ihn selbst verändernden Bedingungen, indem er die ihm eigenen „Wesenskräfte“ entwickelt, entfremdet er keinesfalls sein Wesen, unterdrückt sich nicht selbst. Die Arbeit an sich, die Arbeit als solche ist keine Entfremdung. Nur unter bestimmten Bedingungen und auf einer bestimmten Entwicklungsstufe der menschlichen Gesellschaft wird Arbeit zu entfremdeter Arbeit, d. h. zur Bedingung und Form der Knechtung und Unterjochung des Menschen. Aber die bürgerlichen „Kritiker“ des Marxismus machen die entfremdete Arbeit zur Arbeit überhaupt, zur Hegelschen Konzeption der Entfremdung des *Bewußtseins* oder zur *Feuerbachschen* Auffassung von der Entfremdung der menschlichen *Sinnlichkeit*.

Mit dem Begriff der Entfremdung der Arbeit treten wir (was die „Kritiker“ gleichfalls nicht bemerken wollen) in die Sphäre der materiellen Produktion, aber nicht der Produktion überhaupt, sondern, wie Marx hervorhebt, einer besonderen, historisch vergänglichen Form. Erwin [71] Metzke, ein evangelischer „Marxismus“kritiker, sucht die entfremdete Arbeit rein anthropologisch als vergegenständlichte Arbeitstätigkeit des Menschen unabhängig von den historischen Bedingungen zu fassen. Er schreibt: „Die Arbeit, durch die sich der Mensch *über* die Natur erhebt und sich zu ihrem Herren macht, hat ihn zugleich paradoxerweise in eine neue Abhängigkeit gebracht, die nicht auf irgendeine Naturkausalität zurückgeht, sondern eine Abhängigkeit von der eigenen Produktion und den eigenen Produkten des Menschen ist.“⁵

⁴ Karl Marx: Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt. In: Marx/Engels: Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, S. 81. [Ebenda, S. 574.]

⁵ Marxismusstudien, Tübingen 1957, S. 7. In einer anderen Arbeit sucht Metzke zu beweisen, daß die Marxsche Entfremdungsauffassung unmittelbar gegen den Materialismus gerichtet sei. In der Auffassung, daß die Macht der Dinge, die Macht des Materiellen, und auch die Macht des Materialismus ihre Quelle im Menschen selbst habe, sei die Marxsche Kritik gleichzeitig eine unmittelbare Kritik des Materialismus, erreiche sie ihre größte Tiefe. (Sammelband: Der Mensch im kommunistischen System, Tübingen 1957, S. 10.) Es versteht sich von selbst, daß Marx die „Macht der Dinge“ (genauer die Herrschaft des Produkts über den Produzenten) nicht aus der Natur des Menschen herleitete, wie dies die „philosophische Anthropologie“ tut, sondern aus den gesellschaftlichen Verhältnissen, die, wie Marx hervorhebt, historisch-vergänglichen Charakter tragen. Marx hielt den Idealismus für eine entfremdete Form des gesellschaftlichen Bewußtseins. Metzke schreibt ihm die entgegenge-

Aber Marx führte die entfremdete Arbeit nicht auf die Abhängigkeit des Menschen (und der Gesellschaft) von Bedingungen zurück, die von Menschen geschaffen wurden; er betrachtete die entfremdete Arbeit (in jedem Falle in ihrer entwickelten Form) überhaupt nicht als Form der Abhängigkeit oder wechselseitigen Abhängigkeit, sondern als Form der *Knechtung* des Menschen. Marx war von vornherein weit von einer naturalistisch-anthropologischen Deutung seiner Entdeckung entfernt. In der Herrschaft der Dinge, des Arbeitsproduktes über den Menschen sah er lediglich die *äußere Form* der Herrschaft einer Klasse über eine andere. Marx schrieb in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“: „Wenn das Produkt der Arbeit nicht dem Arbeiter gehört, eine fremde Macht ihm gegen-[72]über ist, so ist dies nur dadurch möglich, daß es einem *andern Menschen außer dem Arbeiter gehört* ... Nicht die Götter, nicht die Natur, nur der Mensch, selbst kann diese fremde Macht über den Menschen sein.“⁶

Die entfremdete Arbeit ist noch nicht die Mehrwerttheorie, deren notwendige Voraussetzungen die Werttheorie und die Entdeckung des Doppelcharakters der Arbeit, die die Waren schafft, sind. Aber ungeachtet dessen versuchen einige „Kritiker“ des Marxismus, völlig unbegründet, zu beweisen, daß der Begriff der entfremdeten Arbeit mit dem Begriff des Mehrwerts prinzipiell unvereinbar sei, da der erste Begriff faktisch die anthropologisch unveränderliche Natur des Menschen zum Ausdruck bringe, der zweite hingegen ein historisch veränderliches gesellschaftliches Verhältnis.

Die deutschen Marxisten D. Bergner und W. Jahn unterzogen die Auffassungen des westdeutschen Theologen E. Thier einer Kritik. Thier errichtete eine Kluft zwischen der angeblich existentialistisch-anthropologischen Entfremdung der Arbeit und dem Mehrwert als ökonomischer Erscheinung. Bergner und Jahn schrieben sehr richtig: „Die Theorie der Entfremdung der Arbeit ist keine anthropologische Theorie und steht nicht im antagonistischen Widerspruch zur Werttheorie. Mit der Theorie der Entfremdung der Arbeit nähert sich Marx der Erkenntnis der objektiven Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung, während in der Wert- und Mehrwerttheorie diese Gesetze ihren adäquaten wissenschaftlichen Ausdruck gefunden haben.“⁷

Die reaktionären Romantiker der Mitte des 19. Jahrhunderts unterzogen die kapitalistische Industrialisierung und den Urbanismus einer Kritik. Sie priesen die Natur in ihrer unberührten Reinheit, stellten die Natur der Zivi-[73]lisation gegenüber und behaupteten, daß jede Veränderung der Natur durch den Menschen eine Entfremdung des Menschen von der Natur und eine Entfremdung der Natur vom Menschen wäre.⁸ Marx, der sich bereits in den Jahren 1837-1841 gegen die feudal-romantische Ideologie wandte (diese Seite der Entstehung der marxistischen Philosophie ist leider in unserer Literatur fast gar nicht behandelt), stand natürlich zu dieser obskuranten [wissenschaftsfeindlichen] Konzeption im unversöhnlichen Gegensatz. Daher ist die Auffassung A. Meyers, die Marxsche Konzeption der Entfremdung „wurde unmittelbar dem Begriffsschatz des deutschen Romantizismus entnommen“⁹, als absolut unbegründet zurückzuweisen. In Wirklichkeit kommt Marx, nachdem er sich von Hegel

setzte Auffassung zu, indem er verleumderisch die Herrschaft der Dinge über den Menschen mit der materialistischen Weltanschauung identifiziert.

⁶ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Marx/Engels: Kleine ökonomische Schriften, S. 107. [MEW, Band 40, S. 519]

⁷ Dieter Bergner und Wolfgang Jahn: Der Kreuzzug der evangelischen Akademien gegen den Marxismus, Dietz Verlag, Berlin 1961, S. 32.

⁸ Die heutigen bürgerlichen Ideologen beleben diese reaktionär-romantische Entfremdungsauffassung wieder. So behauptet Lamprecht in seiner „Soziologie“, die Umgestaltung der Natur sei „im bedeutenden Maße Entfremdung der Natur“ (S. Lamprecht: Soziologie, Stuttgart 1958, S. 71). Ganz offensichtlich spiegelt eine solche Konzeption unter den heutigen Bedingungen sowohl die antagonistischen Widersprüche des Kapitalismus wider als auch die bürgerliche Furcht vor dem Fortschritt, vor der Entwicklung der Produktivkräfte, die immer machtvoller die Beseitigung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse verlangen.

⁹ Alfred G. Meyer: Marxism. The Unity of Theory and Practice, Cambridge 1954, p. 58.

und Feuerbach abgewandt hatte und die politische Ökonomie und Geschichte zu studieren begann, zur Entdeckung der historisch-vergänglichen Form der Arbeitstätigkeit des Menschen (und der Produktion überhaupt). Sie wird von ihm als Grundlage der Entfremdung in all ihren Formen angesehen – in der politischen, sozialen, ideologischen, darunter auch in ihrer religiösen und philosophischen Form. Deshalb hebt Marx hervor, „wir haben allerdings den Begriff der *entäußerten Arbeit* (des *entäußerten Lebens*) aus der Nationalökonomie als Resultat aus der *Bewegung des Privateigentums* gewonnen“.¹⁰

Wir werden im weiteren Verlauf noch im einzelnen auf [74] die für die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 äußerst wichtige Frage nach dem Verhältnis von entfremdeter Arbeit und Privateigentum zurückkommen. Zunächst wollen wir die grundlegenden Besonderheiten jener sozialen Erscheinung zu erklären suchen, die Marx entfremdete Arbeit nannte.

Die entfremdete Arbeit ist einmal das Verhältnis des Werktätigen zum Produkt seiner Arbeit, das unter den Bedingungen einer gesellschaftlichen Ordnung, da das Privateigentum herrscht, „ihr (der Arbeit – T. O.) als ein *fremdes Wesen*, als eine von den Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber“¹¹ tritt. Der Arbeiter entäußert in dem Gegenstand sein Leben, und dieses Leben gehört jetzt nicht ihm, sondern dem Gegenstand. Der Arbeiter schafft und mehrt den gesellschaftlichen Reichtum, dessen Kehrseite sein eigenes Elend ist. Die Arbeit, sagt Marx, „produziert Wunderwerke für die Reichen, aber sie produziert Entblößung für den Arbeiter. Sie produziert Paläste, aber Höhlen für den Arbeiter. Sie produziert Schönheit, aber Verkrüppelung für den Arbeiter.“¹² In diesen Worten von Marx ist dem Wesen nach bereits die Formulierung des objektiven Gesetzes der kapitalistischen Akkumulation enthalten, nach dem die Produktion des Reichtums und die Hervorbringung von Elend dem Wesen nach ein und dieselbe Sache sind. Proudhon verstand bekanntlich nicht die wechselseitige Bedingtheit dieser widersprüchlichen Prozesse: Er konstatierte wohl den hier vorhandenen Gegensatz, schlug aber vor, seine „rauhe“ Seite zu beseitigen (das Elend) und die „gute“ Seite zu erhalten (die Produktion der Reichtümer). Marx widerlegte im „Elend der Philosophie“ diesen pseudodialektischen Standpunkt und zeigte, daß der Reichtum in seiner kapitalistischen Form Elend für das Proletariat bedeutet und daß folglich die Auflösung dieses antagonistischen Widerspruchs nur in [75] der revolutionären Beseitigung der kapitalistischen Form des gesellschaftlichen Reichtums bestehen kann. Später hat Marx bekanntlich im „Kapital“ das allgemeine Gesetz der kapitalistischen Akkumulation in klassischer Weise formuliert und nannte es *absolut*. Marx schrieb: dieses Gesetz „bedingt eine der Akkumulation von Kapital entsprechende Akkumulation von Elend ... Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol, d. h. auf der Seite der Klasse, die ihr eigenes Produkt als Kapital produziert.“¹³

Aber die Entfremdung der Arbeit wurzelt durchaus nicht in der Verteilung der von den Werktätigen produzierten Reichtümer. Die Entfremdung des Arbeitsproduktes ist das notwendige Resultat der Entfremdung der Arbeit im Produktionsprozeß selbst. Marx fragt: „Wie würde der Arbeiter dem Produkt seiner Tätigkeit fremd gegenüberreten können, wenn er im Akt der Produktion selbst sich nicht selbst entfremdete?“¹⁴ Worin besteht nun die Entfremdung

¹⁰ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Marx/Engels: Kleine ökonomische Schriften, S. 108. [MEW, Band 20, S. 520]

¹¹ Ebenda, S. 98. [Ebenda, S. 511.]

¹² Ebenda, S. 100. [Ebenda, S. 513.]

¹³ Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 23, S. 675.

¹⁴ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Marx/Engels: Kleine ökonomische Schriften, S. 101. [MEW, Band 40, S. 514.]

der Arbeit selbst, der Arbeitstätigkeit des Menschen? Vor allem natürlich darin, daß die Arbeit sich für den Arbeiter nur als *Mittel* zum Leben äußert, folglich als etwas Äußeres, als etwas äußeren Umständen Abgenötigtes, was nicht zu seinem Wesen gehört. Im Arbeitsprozeß entwickelt der Arbeiter seine physische und geistige Energie nicht frei, sondern erschöpft sich, fühlt sich unglücklich. Die Arbeit ist in solchem Falle nicht Selbsttätigkeit, inneres Bedürfnis, sie ist nicht Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse in der Arbeit, sondern Mittel zur Befriedigung anderer Bedürfnisse. Die zweite Seite der entfremdeten Arbeit ist das Verhältnis des Arbeiters zu seiner Tätigkeit als zu etwas Frem-[76]dem, ihm nicht Zugehörigem. Die Tätigkeit erweist sich somit als das „Verhältnis des Arbeiters zu seiner eignen Tätigkeit als einer fremden, ihm nicht angehörigen, die Tätigkeit als Leiden, die Kraft als Ohnmacht, die Zeugung als Entmannung, die *eigne* physische und geistige Energie des Arbeiters, sein persönliches Leben – denn was ist Leben (anderes) als Tätigkeit – als eine wider ihn selbst gewendete, von ihm unabhängige, ihm nicht gehörige Tätigkeit.“¹⁵ Im „Kapital“ macht Marx diese Auffassung von der entfremdeten Form der Arbeit deutlich und anschaulich. Er verweist besonders auf folgendes: „Innerhalb des kapitalistischen Systems vollziehn sich alle Methoden zur Steigerung der gesellschaftlichen Produktivkraft der Arbeit auf Kosten des individuellen Arbeiters; alle Mittel zur Entwicklung der Produktion schlagen um in Beherrschungs- und Exploitationsmittel des Produzenten, verstümmeln den Arbeiter in einen Teilmenschen, entwürdigen ihn zum Anhängsel der Maschine, vernichten mit der Qual seiner Arbeit ihren Inhalt, entfremden ihm die geistigen Potenzen des Arbeitsprozesses, im selben Maße, worin letzterem die Wissenschaft als selbständige Potenz einverleibt wird; sie verunstalten die Bedingungen, innerhalb deren er arbeitet, unterwerfen ihn während des Arbeitsprozesses der kleinlichst gehässigen Despotie, verwandeln seine Lebenszeit in Arbeitszeit, schleudern sein Weib und Kind unter das Juggernaut-Rad des Kapitals.“¹⁶ Notwendige Folge dieser beiden Formen der Entfremdung der Arbeit ist die Entfremdung des Gattungslebens (des gesellschaftlichen Lebens) des Menschen, die Marx als *dritte* Bestimmung der entfremdeten Arbeit bezeichnet. Es sind dies die Entfremdung der Natur und die Entfremdung des Menschen vom Menschen oder, mit anderen Worten gesagt, entfremdete gesellschaftliche Verhältnisse. Die Entfremdung der Natur besteht darin, daß die [77] ganzen vielgestaltigen (darunter auch die ästhetischen) Beziehungen des Menschen zur Umwelt verdrängt werden durch das eine natürliche Verhältnis zu ihr als zu einem Mittel und Gegenstand der Arbeit. Der ganze Reichtum und die Vielfalt der Natur gehen für den entfremdeten Menschen verloren. Marx sagt: „Selbst das Bedürfnis der freien Luft hört bei dem Arbeiter auf, ein Bedürfnis zu sein, der Mensch kehrt in die Höhlenwohnung zurück, die aber nun von dem mephitischen [stinkenden] Pesthauch der Zivilisation verpestet ist ... Die Lichtwohnung, welche Prometheus bei Äschylus als eines der großen Geschenke, wodurch er den Wilden zum Menschen gemacht, bezeichnet, hört auf, für den Arbeiter zu sein. Licht, Luft etc., die einfachste *tierische* Reinlichkeit hört auf, ein Bedürfnis für den Menschen zu sein.“¹⁷

Was stellt nun die Entfremdung der gesellschaftlichen Verhältnisse dar? In seinen Bemerkungen, die er zu Exzerpten aus Schriften von Ökonomen macht, Bemerkungen, die den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ unmittelbar vorausgehen, nennt Marx hier gerade das kapitalistische Verhältnis und bemerkt, daß es „die *entfremdete* Form des geselligen Verkehrs als die *wesentliche* und *ursprüngliche* und der menschlichen Bestimmung entsprechende *fixiert*.“¹⁸ Im Gegensatz zur bürgerlichen politischen Ökonomie hebt Marx her-

¹⁵ Ebenda, S. 102. [Ebenda, S. 515.]

¹⁶ Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: Werke, Bd. 23, S. 674.

¹⁷ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Marx/Engels: Kleine ökonomische Schriften, S. 142. [MEW, Band 40, S. 548.]

¹⁸ Marx/Engels: Gesamtausgabe (MEGA), Bd. 3, Abt. 1, Berlin 1932, S. 536/537. [MEW, Band 40, S. 451]

vor, daß die entfremdete Arbeit – die entfremdeten gesellschaftlichen Verhältnisse – die wirklichen Verhältnisse des Menschen zum Menschen verzerrt. So ist z. B. das Geld in der bürgerlichen Gesellschaft das hauptsächlichste Wertmaß des Menschen für den Menschen, das, was der Mensch nicht durch seine Fähigkeiten, Kenntnisse, Strebsamkeit zu erreichen vermag, erhält er für Geld, natürlich, wenn er darüber verfügt. Geld verwandelt Wahrheit in Untreue, [78] Liebe in Haß, Tugend in Laster, Laster in Tugend usw. Da alles zur Ware wird, wird alles in Geld gemessen, für Geld verkauft. Diese Macht des Geldes ist die Herrschaft der entfremdeten gesellschaftlichen Verhältnisse über den Menschen. Marx schreibt: „Die Verkehrung und Verwechslung aller menschlichen und natürlichen Qualitäten, die Verbrüderung der Unmöglichkeiten – die *göttliche Kraft* – des Geldes liegt in seinem *Wesen* als dem entfremdeten, entäußernden und sich veräußernden *Gattungswesen* der Menschen. Es ist das *entäußerte Vermögen der Menschheit*.“¹⁹

In der kommenden Gesellschaft, erklärt Marx, verschwindet mit der Beseitigung der Entfremdung der Arbeit auch die von ihr hervorgebrachte Verkehrung der menschlichen Beziehungen. In dieser Gesellschaft werden die Beziehungen des Individuums zum Individuum durch die realen Qualitäten, durch die Würde der Menschen bestimmt. Unter diesen Bedingungen, da nichts gekauft und verkauft wird, „kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, mußt du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluß auf andre Menschen ausüben willst, mußt du ein wirklich anregend und fördernd auf andre Menschen wirkender Mensch sein.“²⁰

Die Analyse der drei Grundformen der entfremdeten Arbeit führt Marx zu einer Reihe von Schlußfolgerungen, deren wichtigste folgende sind: 1. Die Entfremdung der Arbeit, d. h., die antagonistischen gesellschaftlichen Verhältnisse bilden die materielle Grundlage der bürgerlichen und überhaupt jeder auf Privateigentum beruhenden Gesellschaft. Auf dieser ökonomischen Grundlage entstehen und entwickeln sich alle übrigen Formen der Entfremdung: die sozialen, politischen, ideologischen Ent-[79]fremdungsformen, darunter auch die religiöse Entfremdung. Das ist der eigentliche, der grundlegende Wesenszug der materialistischen Geschichtsauffassung, angewandt auf die wissenschaftliche Analyse der antagonistischen gesellschaftlichen Verhältnisse. 2. Die Entfremdung der Arbeit bedingt die elende Lage der Werktätigen in der Welt des Privateigentums.

Die kleinbürgerlichen, sogenannten wahren Sozialisten suchten die Hegelsche und besonders die Feuerbachsche Entfremdungsauffassung zur Begründung ihrer utopischen Auffassungen zu benutzen und stellten Überlegungen über die Entfremdung des Menschen überhaupt an. Nach ihrer Meinung waren alle Mitglieder der Gesellschaft im gleichen Maße der Entfremdung unterworfen, litten gleichermaßen unter ihr. Die „wahren Sozialisten“ sahen nicht die Entfremdung der Arbeit im Produktionsprozeß, bemerkten nicht die entfremdete Arbeit, unterschieden nicht das Proletariat von den anderen Klassen der Gesellschaft, glaubten nicht an seine historische Rolle und suchten eifrig die Klassenwidersprüche auszusöhnen. Marx und Engels nahmen eine grundlegend andere Position ein. Bereits in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ wird erklärt, daß die Entfremdung ein Produkt der Arbeit ist und daß die Arbeitstätigkeit selbst ein gesellschaftliches, ökonomisches Verhältnis darstellt, in dem es einerseits Ausgebeutete, Unterdrückte, andererseits Ausbeutende, die herrschende Seite, gibt. In der „heiligen Familie“ formulieren Marx und Engels in klassischer Weise diese revolutionär-proletarische Entfremdungsauffassung und decken den grundlegenden Widerspruch der Hauptklassen der kapitalistischen Gesellschaft auf: „Die besitzende Klasse und die

¹⁹ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Marx/Engels: Kleine ökonomische Schriften, S. 163. [Ebenda, S. 565.]

²⁰ Ebenda, S. 165. [Ebenda, S. 567.]

Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als *ihre eigne Macht* und besitzt in ihr den *Schein* einer mensch-[80]lichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz. Sie ist, um einen Ausdruck von Hegel zu gebrauchen, in der Verworfenheit die *Empörung* über diese Verworfenheit, eine Empörung, zu der sie notwendig durch den Widerspruch ihrer menschlichen *Natur* mit ihrer Lebenssituation ... getrieben wird.²¹

Die Anhänger der heutigen bürgerlichen sogenannten philosophischen Anthropologie (des idealistischen Anthropologismus) betrachten die Entfremdung als rein anthropologische Erscheinung, die durch die menschliche Lebenstätigkeit bedingt ist, unabhängig von den historischen Bedingungen. Diese Rückkehr zu einer philosophischen Konzeption, deren Unzulänglichkeit schon von den Begründern des Marxismus in den 40er Jahren des vorigen Jahrhunderts dargelegt wurde, ist eines der deutlichsten Kennzeichen der tiefen Krise der Ideologie des heutigen Kapitalismus.

Oben wurde die Frage nach dem Verhältnis von entfremdeter Arbeit zum Privateigentum gestellt. Die Lösung dieser Frage krönt faktisch alle von Marx durchgeführten Untersuchungen des Entfremdungsproblems. Marx verweist darauf, daß unter bestimmten historischen Bedingungen die entfremdete Arbeit vom Privateigentum untrennbar ist und mehr noch, daß sie sich auf dieser Grundlage beständig reproduziert. Heißt das nun, daß die entfremdete Arbeit aus dem Privateigentum entstand, daß gerade das letztere ihre Ursache ist? Nein! Das Privateigentum selbst ist das Produkt der Arbeit und nicht der Arbeit überhaupt (in dem Falle wäre es untrennbare Bedingung des menschlichen Lebens), sondern das Produkt einer historisch-bestimmten, historisch vergänglichen, das heißt der entfremdeten Arbeit. Deshalb sagt Marx: [81] „Das *Privateigentum* ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der *entäußerten Arbeit*, des äußerlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst.“²²

Marx hebt hervor, daß der Begriff der entfremdeten Arbeit von ihm als Ergebnis der Untersuchung der Bewegung des Privateigentums gewonnen wurde. Aber, sagt Marx: „... es zeigt sich bei der Analyse dieses Begriffs, daß, wenn das Privateigentum als Grund, als Ursache der entäußerten Arbeit erscheint, es vielmehr eine Konsequenz derselben ist, wie auch die Götter *ursprünglich* nicht die Ursache, sondern die Wirkung der menschlichen Verstandesverirrung sind. Später schlägt dies Verhältnis in Wechselwirkung um.“²³

So war die wissenschaftliche Analyse der entfremdeten Arbeit für Marx notwendig zur Erforschung der *Entstehung* des Privateigentums. Die bürgerlichen Ökonomen, sagt Marx, nehmen die Existenz des Privateigentums rein dogmatisch, als etwas Selbstverständliches, was keine Untersuchung seiner Voraussetzungen, seiner Genesis, seiner Existenzbedingungen erfordert. Das Problem der Entstehung des Privateigentums (und damit der Beweis seines historisch vergänglichen Charakters) ist das zentrale Anliegen in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“. Daraus, daß das Privateigentum die am meisten entwickelte, unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft die umfassendste Form der entfremdeten Arbeit ist, entsteht die Vorstellung, daß sie ihre Ursache bildet. In Wirklichkeit ergibt sich ein völlig anderes Bild. Marx stellte die Frage nach der Entstehung des Privateigentums aus der entfremdeten Arbeit und gleichzeitig damit die Frage nach dem Entstehen der entfremdeten Ar-

²¹ Friedrich Engels/Karl Marx: Die heilige Familie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 2, S. 37.

²² Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Marx/Engels: Kleine ökonomische Schriften, S. 108. [MEW, Band 40, S. 520.]

²³ Ebenda, S. 108/109. [Ebenda.]

beit. Beide Fragen sind eng miteinander verbunden. [82] Marx schreibt: „Wie, fragen wir nun, kömmt der *Mensch* dazu, seine *Arbeit zu entäußern*, zu entfremden? Wie ist diese Entfremdung im Wesen der menschlichen Entwicklung begründet? Wir haben schon viel für die Lösung der Aufgabe gewonnen, indem wir die Frage nach dem *Ursprung des Privateigentums* in die Frage nach dem Verhältnis der *entäußerten Arbeit* zum Entwicklungsgang der Menschheit *verwandelt* haben. Denn wenn man vom *Privateigentum* spricht, so glaubt man es mit einer Sache außer dem Menschen zu tun zu haben. Wenn man von der Arbeit spricht, so hat man es unmittelbar mit dem Menschen selbst zu tun. Diese neue Stellung der Frage ist inklusive schon ihre Lösung.“²⁴ Marx' Auffassung geht folglich dahin, daß die Entstehung der entfremdeten Arbeit (wie auch des Privateigentums) aus der Entwicklung des Menschen, der menschlichen Gesellschaft erklärt werden muß. Marx sagt, daß die Geschichte der Menschheit die Geschichte der Entstehung und Entwicklung des Menschen selbst durch die Produktion, durch die Arbeit ist. Unter den vielfältigen Wesenskräften und Fähigkeiten des Individuums ist die Arbeit die wichtigste, bestimmende soziale Kraft. Sie ist nicht nur Mittel zur Befriedigung der vielfältigen menschlichen Bedürfnisse, sondern ist auch der wichtigste Inhalt der Lebenstätigkeit des Menschen. Infolge ihrer ungenügenden Entwicklung auf den frühen Stufen des gesellschaftlichen Lebens aber wird die Arbeit zwangsläufig zur erzwungenen Arbeit, die alle Kräfte des Menschen aufsaugt, beschränkt, alle übrigen Äußerungen seiner Lebenstätigkeit zunichte macht. In dieser ihrer primitiven unentwickelten Form kann die Arbeit noch nicht inneres unmittelbares Bedürfnis des Menschen sein. Die Entwicklung dieser niederen Form der Arbeitstätigkeit führt notwendig zu ihrer Entfremdung, deren wichtigster Ausdruck, und dann auch ihre Bedingung, das Privateigentum, wird.

[83] Der Abschnitt der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, in dem die Frage nach der Entstehung und Entwicklung der entfremdeten Arbeit und des Privateigentums untersucht wird, ist bekanntlich nicht vollendet worden. Aber bereits das von Marx hier Gesagte erlaubt den Schluß zu ziehen, daß Marx die Ursachen für die Entstehung der entfremdeten Arbeit und des Privateigentums in der verhältnismäßig ungenügenden Entwicklung der Produktiv- (der „Wesens“-)kräfte der Gesellschaft, des Menschen sieht. Marx sieht auch, daß sich der Fortschritt der Produktivkräfte, die Vermehrung des gesellschaftlichen Reichtums, die Entfaltung der Fähigkeiten der Individuen im Rahmen einer sich immer mehr entfaltenden Entfremdung der Arbeit vollziehen. Dank dem Privateigentum, sagt Marx, entwickelt die Gesellschaft den Menschen selbst, die menschliche Persönlichkeit: „den Menschen in diesem ganzen Reichtum seines Wesens, den *reichen all- und tiefsinnigen* Menschen“.²⁵

Aber dieser Prozeß vollzieht sich in entfremdeter, d. h. in verkehrter Form, da das Privateigentum gleichzeitig den Menschen verarmt; es verarmt seine Gefühle und Bedürfnisse, erzeugt einen Widerspruch zwischen Arbeit und Genuß, zwischen Mensch und Mensch. Daher wächst in der Gesellschaft von Privateigentümern, mit „der Masse der Gegenstände ... das Reich der fremden Wesen, denen der Mensch unterjocht ist, und jedes neue Produkt ist eine neue *Potenz* des wechselseitigen Betrugs und der wechselseitigen Ausplünderung“.²⁶

Die Entwicklung der Widersprüche, die durch die entfremdete Arbeit und das Privateigentum hervorgerufen werden, lassen eine revolutionäre Bewegung entstehen, die auf die Beseitigung beider gerichtet ist. Die kommunistische Umwälzung wird zur objektiven Notwendigkeit.

In dem Maße, sagt Marx, wie dem Menschen „die ge-[84]genständliche Wirklichkeit als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte, als menschliche Wirklichkeit und darum als Wirklichkeit seiner *eigenen* Wesenskräfte wird, werden ihm alle *Gegenstände* als die *Verge-*

²⁴ Ebenda, S. 110/111. [Ebenda, S. 521 f.]

²⁵ Ebenda, S. 134/135. [Ebenda, S. 542.]

²⁶ Ebenda, S. 140. [Ebenda, S. 547.]

genständlichung seiner selbst, als die seine Individualität bestätigenden und verwirklichenden Gegenstände, als *seine* Gegenstände, d. h. Gegenstand wird *er selbst*.²⁷ Nur dadurch kann der „gegenständlich entwickelte Reichtum des menschlichen Wesens“, der selbst Resultat der Entwicklung der Produktion ist (er bildet nach der Terminologie des jungen Marx das Gattungswesen des Menschen), die Arbeit sich in eine freie Lebenstätigkeit des Menschen umwandeln, d. h. aufhören, entfremdete Arbeit zu sein. Die wichtigste Bedingung hierfür ist, wie Marx und Engels darlegen, die „positive Aufhebung des Privateigentums“. Sie wird wiederum nur durch die Entwicklung der Produktivkräfte und den dadurch bedingten Prozeß der kommunistischen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse möglich.

Einige bürgerliche Marxismuskritiker und ihre revisionistischen Nachbeter berufen sich auf diese Abgrenzung, die Marx zwischen Privateigentum und entfremdeter Arbeit vornimmt. Sie suchen die Sache so darzustellen, als existiere nach Marx die entfremdete Arbeit und die Entfremdung überhaupt auch nach der Beseitigung des Privateigentums an den Produktionsmitteln weiter. Eine solche Behauptung ist eine gröbliche Verfälschung des Marxschen Standpunktes. Er hat bereits in seinen Frühschriften, im Unterschied zu jeder Art von Utopismus, zutiefst verstanden, daß die Entstehung des Privateigentums keine zufällige Erscheinung in der menschlichen Geschichte ist, keine Frucht irgendwelcher Böswilligkeit, eines Irrtums usw. Marx war sich in der ersten Hälfte der 40er Jahre des 19. Jahrhunderts völlig der Tatsache bewußt, daß die Beseitigung des Privateigentums keine [85] Angelegenheit der Willkür sein kann: sie muß durch die ganze voraufgegangene Entwicklung vorbereitet sein, der Fortschritt der „Wesens“- , der Produktivkräfte des Menschen muß zu einer objektiven Notwendigkeit werden. Und gerade deshalb, sagt Marx, daß „in der Bewegung des *Privateigentums*, eben der Ökonomie, die ganze revolutionäre Bewegung sowohl ihre empirische als theoretische Basis findet.“²⁸ Daher gilt: „Die positive Aufhebung des *Privateigentums*, als die Aneignung des *menschlichen* Lebens, ist daher die positive Aufhebung aller Entfremdung.“²⁹

Marx gebraucht natürlich nicht zufällig den Ausdruck „*positive* Aufhebung des Privateigentums“. Er hat dabei, im Gegensatz zu jeglicher Art von Utopismus bei den Anarchisten, die eine Aufhebung des Privateigentums zu einer beliebigen Zeit für möglich hielten, die historische Notwendigkeit seiner Beseitigung im Auge. Diese positive Auffassung des Problems ergibt sich unmittelbar aus der tiefgehenden Kritik des primitiven und utopischen Gleichheitskommunismus, die in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ vorgenommen wird. Marx weist nach, daß dieser „Kommunismus“ dem Wesen nach lediglich eine Neuverteilung des Privateigentums vorschlägt, lediglich eine Gleichverteilung. Dabei besteht die Aufgabe darin, basierend auf der historischen Entwicklung, auf der Entwicklung der Produktion, das Privateigentum zu beseitigen, das die in ihm liegende objektive Notwendigkeit verloren hat und zu einem Hindernis auf dem Wege der weiteren Entwicklung der Menschheit geworden ist. Nur unter dieser Bedingung ist die „Aufhebung des Privateigentums ... die vollständige *Emanzipation* aller menschlichen Sinne und Eigenschaften“³⁰ möglich. Man muß natürlich dabei beachten, daß Marx in den „Ökonomisch-phi-[86]losophischen Manuskripten“ noch keinen Unterschied zwischen den zwei Etappen des Kommunismus – der niederen und der höheren – macht. Er stellt hier noch nicht konkret die Frage nach den Wegen der sozialistischen und der kommunistischen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse, nach dem *Aufbau* der neuen, klassenlosen Gesellschaft, da der unmittelbare Übergang zu ihr natürlich unmöglich war. Daher trägt auch die Antwort von Marx auf die Frage nach den materiellen Voraussetzungen der Beseitigung *aller* Entfremdung noch *allgemeinen* Charak-

²⁷ Ebenda, S. 133. [Ebenda, S. 541.]

²⁸ Ebenda, S. 128. [Ebenda, S. 536.]

²⁹ Ebenda [Ebenda, S. 537.]

³⁰ Ebenda, S. 132. [Ebenda, S. 540.]

ter. Marx geht davon aus, daß das Privateigentum „der materielle sinnliche Ausdruck des *entfremdeten menschlichen* Lebens“, ist.³¹ Daher bedeutet von Marx' Standpunkt aus die „positive Aufhebung“ des Privateigentums die Aufhebung aller Entfremdung. Es ist aber völlig klar, daß dieser Prozeß der positiven „Aufhebung“ des Privateigentums für Marx nicht etwa einen revolutionären Akt von kurzer Dauer, sondern eine bestimmte historische Epoche der gesellschaftlichen Entwicklung darstellt, deren Grundinhalt von Marx und Engels in ihren weiteren Werken dargestellt wurde.

So besteht kein Zweifel daran, daß für Marx die Existenz der Entfremdung in ihrer entwickelten Form (nicht nur entfremdete Arbeit, sondern auch Entfremdung in beliebiger anderer Form, z. B. in der Bewußtseinssphäre) untrennbar vom Privateigentum ist und ihre objektive materielle Grundlage und Notwendigkeit nach dessen Beseitigung verliert.

Deshalb ist auch die Abgrenzung, die Marx zwischen entfremdeter Arbeit und Privateigentum vornimmt, nicht als ihre Entgegensetzung aufzufassen, als ob sie zwei verschiedene, unabhängig voneinander existierende Wesenheiten darstellten. Nach Auffassung von Marx haben sowohl die entfremdete Arbeit als auch das Privateigentum ihrem Wesen nach ein und dieselbe historisch-konkrete [87] Quelle, die ihre objektive Notwendigkeit bedingt: die ungenügende Entwicklung der „Wesens“- oder Produktivkräfte. Sowohl die entfremdete Arbeit als auch das Privateigentum sind nach Marx notwendige Voraussetzungen des gesellschaftlichen Fortschritts in bestimmten historischen Epochen. Auf dieser Grundlage wurde die „wirkliche *Aneignung des menschlichen* Wesens durch und für den Menschen“ möglich, und deshalb auch die „vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen.“³²

Die Untersuchung der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ führt uns zu dem Schluß, daß sich Marx in seiner Auffassung des Entfremdungsproblems von Hegel (und auch von Feuerbach) prinzipiell unterscheidet. Vor allem lehnt Marx die Hegelsche ontologische Deutung der Entfremdung ab, aus der die verwandte theologische Naturauffassung als entfremdetes Sein der „absoluten Idee“ entnommen wurde. Weiter unterzieht Marx die idealistische Auffassung von der Entfremdung als Verdoppelung und Objektivierung des Selbstbewußtseins einer Kritik. Nach der Marxschen Auffassung wurzelt die Entfremdung nicht im Bewußtsein, sondern im Sein, in der Entwicklung der materiellen Produktion, deren grundlegende, bestimmende Form die entfremdete Arbeit ist. Infolgedessen ist nach Marx' Auffassung die Entfremdung ein Wesenszug der historisch-bestimmten menschlichen Tätigkeit.

Marx verzichtet auf die gesellschaftliche (und anthropologische) Generalisation des Entfremdungsbegriffs, nach der die Entfremdung Folge jeder menschlichen Tätigkeit und daher im Wesen nicht zu beseitigen sei.³³ Er befreit [88] den Entfremdungsbegriff von theologischem, spekulativem anthropologischem Inhalt und füllt ihn mit konkret historischem, materialisti-

³¹ Ebenda, S. 128. [Ebenda, S. 537.]

³² Ebenda, S. 127. [Ebenda, S. 536.]

³³ Dabei wird gerade diese dem Marxismus fremde Auffassung Karl Marx zugeschrieben. L. Kofler schreibt in seinem Aufsatz „Die Auffassung der Gesellschaft durch den historischen Materialismus“: „Die Objektivierung wird im historischen Verlauf in der Entfremdung voll-[88]zogen, wenn die subjektiven Ziele mit den objektiven Umständen in Widerspruch treten.“ (Werner Ziegenfuss: Handbuch der Soziologie, Stuttgart 1956, S. 515.) Der Widerspruch zwischen bewußter Tätigkeit der Menschen und objektiven Bedingungen könne sich unabhängig von der Existenz des Privateigentums, entgegengesetzten Klassen usw. vollziehen, wie auch der Widerspruch zwischen Bewußtsein und Sein, Subjekt und Objekt. Die Entfremdung ist nach Marx mit historisch-bestimmten Epochen der gesellschaftlichen Entwicklung verbunden, mit antagonistischen Gesellschaftsformationen. So schreibt L. Kofler dem historischen Materialismus eine Entfremdungsauffassung zu, die den bürgerlichen Soziologen eigen ist.

schem (in erster Linie ökonomischem) Inhalt. So gestaltet Marx diesen Begriff grundlegend um und gibt ihm einen ganz bestimmten begrenzten Sinn. Aber noch wichtiger ist, daß Marx das Entfremdungsproblem unmittelbar mit der Frage nach der Entstehung des Privateigentums, mit einer Analyse der kapitalistischen Produktion, den Verhältnissen der Grundklassen der bürgerlichen Gesellschaft verbindet. Das wichtigste ist: Marx stellt die Frage nach der *Entstehung der Entfremdung*. Er betrachtet die Entfremdung nicht nur als historisch konkrete Erscheinung, sondern auch als etwas Sekundäres, das in dem ungenügenden Entwicklungsstand der gesellschaftlichen Produktion wurzelt.

Für Hegel, die Junghegelianer, die „wahren Sozialisten“, teilweise auch für Feuerbach, spielt der Begriff der Entfremdung die Rolle eines Hebels im Bewußtsein der spekulativen Konstruktionen des gesellschaftlich-historische Prozesses. Für Marx hat dieser Begriff bei der Herausbildung seiner Auffassungen positive Bedeutung, da er zum Verständnis der antagonistischen gesellschaftlichen Verhältnisse führt. Als sich Marx unmittelbar mit der historischen und ökonomischen Untersuchung dieser Verhältnisse beschäftigt, verliert für ihn der Entfremdungsbegriff seine frühere Bedeutung: er wird nicht mehr als Ausgangsbegriff betrachtet. Jetzt sieht Marx in der Entfrem-[89]dung eine ganz bestimmte, historisch bedingt soziale Erscheinung, die selbst Erklärung, eine Herleitung aus der ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft verlangt. Deshalb benutzen Marx und Engels den Begriff der „Entfremdung“ in der „Deutschen Ideologie“ mit einem ganz bestimmten Vorbehalt. So schreiben die Begründer des Marxismus beispielsweise: „Diese ‚Entfremdung‘, um den Philosophen verständlich zu bleiben, kann natürlich nur unter zwei *praktischen* Voraussetzungen aufgehoben werden.“ Die erste Voraussetzung ist die Vertiefung und Verschärfung der antagonistischen Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft: „... dazu gehört, daß sie die Masse der Menschheit als durchaus ‚Eigentumslos‘ erzeugt hat und zugleich im Widerspruch zu einer vorhandnen Welt des Reichtums und der Bildung“. Für die zweite, zur Beseitigung der Entfremdung notwendige Voraussetzung halten Marx und Engels „eine große Steigerung der Produktivkraft, einen hohen Grad ihrer Entwicklung.“ Dabei heben sie hervor, daß diese große Steigerung der Produktivkräfte „eine absolut notwendige praktische Voraussetzung“ ist, weil „nur mit dieser universellen Entwicklung der Produktivkräfte ein *universeller* Verkehr der Menschen gesetzt ist.“³⁴

In dieser Formulierung, in der die materialistische Auffassung der objektiven Voraussetzungen des Kommunismus wissenschaftlich dargelegt ist, spielt der Begriff „Entfremdung“ schon keine vorrangige Rolle mehr. Deshalb sagen Marx und Engels beim Gebrauch dieses Terminus: „um den Philosophen verständlich zu bleiben“ und setzen das Wort „Entfremdung“ selbst in Anführungszeichen. Dem Wesen nach geht es darum, daß das Privateigentum und die ihm entsprechenden Formen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung eine notwendige Folge der ungenügenden Entwicklung der Produktivkräfte der Gesellschaft darstel-[90]len. Folglich vermag nur ein die wirkliche Geschichte des Marxismus ignorierender „Kritiker“, wie zum Beispiel P. Bonnel, behaupten, daß die Originalität des Marxismus „in der ausführlichen, genauesten und, wenn man will, wissenschaftlichen Beschreibung dieser der kapitalistischen Gesellschaft eigenen Entfremdung besteht, die sich für die, die es sehen wollen, in allen Gebieten äußert ...“³⁵

Dabei zeugt die Herausbildung des Marxismus im Gegensatz zur Auffassung Bonnells davon, daß Marx und Engels den Begriff „Entfremdung“ in breitem Maße zu der Zeit anwandten, als sie noch keine konkret-historischen, auf der theoretischen Verallgemeinerung der ökonomischen und politischen Geschichte der Gesellschaft begründete Auffassung von der Geschichte des Kapitalismus, über ihr Verhältnis zu den voraufgegangenen Formationen, über die Rolle

³⁴ Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 3, S. 34/35.

³⁵ Siehe La Revue socialiste, 1957, n°. 111, p. 429.

der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse in der gesellschaftlichen Entwicklung besaßen. Es ist äußerst charakteristisch, daß weder Bonnel noch andere Kritiker, die die marxistische Lehre auf die Entfremdungstheorie zurückführen, es für notwendig erachten, den Kampf von Marx und Engels mit dem kleinbürgerlichen deutschen „wahren“ Sozialismus zu analysieren. Gerade in diesem Kampf verurteilen die Begründer des Marxismus entschieden die Versuche, die kommunistische Lehre, die mit der Befreiungsbewegung des Proletariats organisch verbunden ist, auf die spekulative Entfremdungskonzeption zurückzuführen. Diese Ignorierung der wirklichen Geschichte des Marxismus, seines Kampfes gegen den sogenannten philosophischen Kommunismus zeugt anschaulich davon, daß derartige Kritiker des Marxismus von einer ernsthaften wissenschaftlichen Analyse des Entfremdungsproblems sehr weit entfernt sind.

Einige der Kritiker des Marxismus suchen zu beweisen, daß in Marx' „Kapital“ der Entfremdungsbegriff den theo-[91]retischen Ausgangspunkt und den Leitfaden der Untersuchungen darstellt. Wir nahmen bereits auf Jean Hyppolite und Pierre Bigo bezug. Wenden wir uns nun dem englischen Kritiker G. Lamm zu. Er behauptet, daß der Begriff der Ware, mit dem Marx' „Kapital“ beginnt, nur eine neue Bezeichnung des Begriffes „Entfremdung“ darstellt.³⁶ Der leichtfertige Kritiker des Marxismus will durchaus nicht einsehen, daß die Ware nicht einfach ein Begriff, sondern eine empirische Tatsache ist. Das Verdienst von Marx und Engels besteht in diesem Falle darin, daß sie die Notwendigkeit der Umwandlung der Warenproduktion in die kapitalistische Warenproduktion sahen. Das war eine geniale wissenschaftliche Verallgemeinerung des sich in einer Reihe von Ländern der Welt vollziehenden Prozesses der Entstehung und Festigung des Kapitalismus. Marx zeigte, daß das Ware-Geld-Verhältnis unter kapitalistischen Bedingungen allgemein wird: Alles verwandelt sich in Ware, vor allem die Arbeitskraft selbst. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Marx die Ware als „ökonomische Zelle“ des Kapitalismus bezeichnet und sein „Kapital“ mit der Untersuchung der Ware beginnt, ihres Gebrauchs- und Tauschwertes, der konkreten und abstrakten Arbeit usw.

Wenn man diesen Ausgangspunkt der Untersuchung einfach Entfremdung nennt, unterschiebt man ganz bestimmte Fakten, ökonomische Erscheinungen und ihnen entsprechende Kategorien dem abstrakten und dazu so äußerst vieldeutigen Begriff der Entfremdung. Damit negiert man gleichzeitig die gewaltige Forschungsarbeit, dank derer Marx zu dem Schluß gelangt, daß gerade die Warenproduktion die Grundlage des Kapitalismus und den historischen Ausgangspunkt seiner Entstehung und Entwicklung bildet. Natürlich spricht Marx bei der Charakterisierung der Waren von der Entfremdung der Produzenten von den Produkten ihrer Arbeit, wodurch sie auch [92] selbst zu Waren werden. In der Theorie des Warenfetischismus benutzt Marx ebenfalls den Terminus „Entfremdung“, denn der Ausgangspunkt des Fetischismus der Ware-Geld-Beziehungen ist die Tatsache der Entfremdung der Produkte von den Produzenten in Form der Waren. Die Entfremdung vollzieht sich hier in der Weise, daß die Verhältnisse zwischen den Menschen, die gesellschaftlichen Beziehungen, als Verhältnis zwischen Dingen auftreten, sich äußern. Das Arbeitsprodukt verwandelt sich unter den Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft, wie Marx zeigt, in ein sinnlich-übersinnliches Ding. Marx schreibt: „In der Tat befestigt sich der Wertcharakter der Arbeitsprodukte erst durch ihre Betätigung als Wertgrößen. Die letzteren wechseln beständig, unabhängig vom Willen, Vorwissen und Tun der Austauschenden. Ihre eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren.“³⁷ Marx war jedoch weit entfernt davon, die Mystifikation der Ware-Geld-Beziehungen und die Herrschaft der Arbeitsprodukte über den Produzenten aus dem Ent-

³⁶ Siehe *Revue Internationale de Philosophie*, XII, 1958, p. 241.

³⁷ Karl Marx: *Das Kapital*. Erster Band. In: Marx/Engels: *Werke*, Bd. 23, S. 89.

fremdungsbegriff zu erklären. Ganz im Gegenteil! Marx weist direkt darauf hin, daß eine solche Art der Herrschaft des Arbeitsproduktes über den Produzenten (oder anders gesagt, die Entfremdung) durch die kapitalistische Produktionsweise bedingt ist: „Aller Mystizismus der Warenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Warenproduktion umnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu andren Produktionsformen flüchten.“³⁸ Marx gebraucht folglich den Begriff der Entfremdung in der verhältnismäßig engen und begrenzten Bedeutung, in der er zweifellos auch in der Gegenwart Anwendung finden kann. Marx bewies die Notwendigkeit des Sozialismus [93] nicht mit allgemeinen philosophischen Überlegungen, sondern durch eine detaillierte *ökonomische Untersuchung* der objektiven Gesetze der Entstehung und Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise. Dies ist die nicht zu bezweifelnde Tatsache, wovon die ganze gesellschaftshistorische Erfahrung zeugt. Die bürgerlichen „Kritiker“ und ihre Nachbeter aus dem reformistischen und revisionistischen Lager suchen nun diese Wahrheit zu widerlegen. Sie verwandeln den Sozialismus in einen abstrakten ethischen Begriff ohne konkreten ökonomischen und politischen Inhalt.

Diese reaktionären Hirngespinnste, gegen die sich bereits die Begründer des Marxismus wandten, werden heute durch den Aufbau der sozialistischen und kommunistischen Gesellschaftsordnung in der Sowjetunion und den Volksdemokratien zerschlagen.

Soweit zur Stellung des Entfremdungsbegriffs in den Marxschen Frühschriften. Ohne die Bedeutung dieses Begriffes im Prozeß der Herausbildung des Marxismus zu verringern, können wir sagen, daß er weder den Hauptinhalt der Untersuchungen des jungen Marx noch den Übergang zur sozialistischen Kritik der kapitalistischen Gesellschaft bildete. Was den Umstand betrifft, daß Marx den Begriff der Entfremdung in seinen späteren Arbeiten, im „Kapital“, in den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“ beibehält, ihm einen begrenzten und bestimmteren Inhalt verleiht, zeigt, daß sein realer Inhalt im Marxismus vollkommen erhalten bleibt und bei der Kritik der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Ideologie Anwendung findet. [94]

³⁸ Ebenda, S. 90.

Kapitel IV

Die Philosophie des Marxismus und die existentialistische Entfremdungslehre

Der welthistorische Sieg des Sozialismus in der UdSSR und in den anderen Ländern des sozialistischen Lagers, die hervorragenden Erfolge der Befreiungsbewegung der Arbeiterklasse der kapitalistischen Länder, die Erfolge des nationalen Befreiungskampfes in den ehemaligen kolonialen und den abhängigen Staaten – all dies spricht überzeugend davon, daß es unmöglich ist, weiter die wichtigen sozialen Probleme zu ignorieren, die für die gesellschaftshistorische Entwicklung auf der Tagesordnung stehen. Selbst die bürgerlichen Ideologen, die vor gar nicht langer Zeit den Marxismus als eine Utopie behandelten, beginnen heute immer öfter zu erklären, daß die Zeit zur Lösung der vom Marxismus gestellten sozialen Probleme gekommen ist. Dabei wird behauptet, diese Probleme könnten nicht durch den Marxismus-Leninismus, nicht durch [95] die sozialistische Gesellschaft gelöst werden, sondern allein durch die kapitalistische Gesellschaft und natürlich nicht mit revolutionären Methoden.

Die heutige bürgerliche Ideologie vermag nicht mehr dem Sozialismus irgendwelche positiven Ideale entgegenzusetzen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß sie die Massen von der Fähigkeit des Kapitalismus zu überzeugen sucht, die von der wissenschaftlichen sozialistischen Ideologie gestellten Probleme lösen zu können. So erklärt der westdeutsche Publizist Wolf Schenke: „Der Marxismus ist seit hundert Jahren die Herausforderung, welche die westlich-kapitalistische Welt daran hindert, ganz und gar im Sumpf eines gottlosen und menschenunwürdigen Materialismus zu versinken. Er ist die Kraft, die durch ihren Angriff die Gewissen geweckt und wach gehalten hat.“¹ So ist, wie selbst Schenke anerkennen muß, der Marxismus die „Stimme des Gewissens“ und nicht etwa eine bodenlose Utopie, wie dies noch vor gar nicht langer Zeit die bürgerlichen Ideologen behaupteten. Die kapitalistische Welt versinkt – wie Schenke ebenfalls anzuerkennen genötigt ist – im Sumpf des Egoismus. Man müßte sagen im Sumpf des Privateigentums. Aber Schenke ist durchaus kein Gegner des Privateigentums und des Kapitalismus. Er wendet sich lediglich gegen einen gewissen abstrakten Egoismus, den er sich anschickt mit Hilfe einer religiösen Elegie zu bändigen. Der Lösungsweg der sozialen Probleme, den der Marxismus-Leninismus zeigt und geht, ist natürlich für Schenke absolut unannehmbar. Schenke erklärt, daß der Marxismus das egoistische bürgerliche Ideal fördert, da er von den realen, materiellen, ökonomischen Interessen der Werktätigen ausgeht. Und nach diesen Reverenzen für den Marxismus erklärt Schenke ohne Pardon, daß Marx dem Menschen im Prinzip ein pervertiertes bürgerliches Klassenideal gegeben [96] habe.² Wir sehen, daß die bürgerliche Demagogie keine Grenzen kennt. Einerseits nennt sie den Marxismus „Stimme des Gewissens“, andererseits behandelt sie ihn als bürgerliche Ideologie, sucht ihm eine religiöse, angeblich über den Klassen stehende Position entgegenzusetzen, deren Vertreter „nicht durch den Bazillus des goldenen Kalbes verseucht sind“, die ihre Kräfte aus dem Kampf gegen den Egoismus schöpfen, aus den geistigen Grundlagen des Seins, d. h. einfach gesagt, aus Gott. Schenke steht natürlich in seinen Versuchen, die heutige bürgerliche und besonders die religiöse Ideologie für das einzige Mittel zur Lösung der von der proletarischen Befreiungsbewegung gestellten Probleme auszugeben, nicht allein. Der französische Klerikale P. Burgelin erklärt in seinem Aufsatz „Die Begegnung des Christen mit dem Marxismus“ kategorisch: „Wir müssen diese schrecklichen Probleme stellen, weil gerade darin die Herausforderung besteht, in die uns die sozialökonomischen Theorien und die Technik und in erster Linie der Marxismus werfen.“³ Was verlangt der katholische Pater? Eine Aktivierung der christlichen Propaganda. Die Marxisten, behauptet Burgelin, benutzen die Gleichgültigkeit der christlichen Institutionen gegenüber den

¹ Wolf Schenke: Der Anti-Schlamm oder Wie begegnet man dem Kommunismus, Hamburg 1959, S. 50.

² Ebenda, S. 67.

³ Pierre Burgelin: Rencontre du chrétien avec le marxisme. In: Christialisme social, n^o. 10-11, 1959, p. 557.

Werk tätigen, sie nehmen den Platz ein, der der Religion gehört, verdrängen sie aus dem gesellschaftlichen Leben. Die Marxisten, entrüstet sich Burgelin, „verwandelten die großen christlichen Themen und wir wissen nicht, wohin sie die Menschheit fortreiben. Jedoch sie vermochten den Platz einzunehmen, den unser Unglaube leer zurückließ.“⁴

So erleidet die bürgerliche Ideologie im ideologischen Kampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie eine Niederlage nach der anderen. Eine tiefe ideologische Krise erschüttert die kapitalistische Ordnung. Der Sozialismus [97] stellt in ganzer Schärfe das Problem grundlegender sozialer Umgestaltungen. Er löst praktisch dieses welthistorische Problem, indem er jahrhundertalte Hoffnungen der Völker verwirklicht. Wie behandeln nun die heutigen bürgerlichen Ideologen dieses Problem? Sie stellen Erwägungen über den Menschen, über das Problem des Menschen an, als ob in der heutigen bürgerlichen Gesellschaft keine soziale Ungleichheit, keine Klassen, keine Ausbeutung des Menschen durch den Menschen existierten. Sie behaupten, der Mensch befinde sich in einer schwierigen Lage, der Mensch selbst ist für sie das Problem geworden. So wird das Problem des Menschen dem Problem der gesellschaftlichen Verhältnisse entgegengestellt, als ob das Wesen des menschlichen Individuums ein unbekanntes Abstraktum ausmache und nicht die reale historisch bestimmte Gesamtheit der sozialen Verhältnisse.

Natürlich negiert die marxistische Analyse des menschlichen Wesens in keiner Weise die Bedeutung der Persönlichkeit, der Individualität, wie dies die bürgerlichen Kritiker dem Marxismus zu unterschieben suchen. Die Marxisten behaupten, entgegen den Beschuldigungen der bürgerlichen Fälscher, durchaus nicht, daß das menschliche Individuum weder Mann noch Frau sei, sondern Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse, d. h. etwas Unpersönliches. Der Mensch ist zweifellos ein soziales Wesen, folglich auch ein Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse; das heißt aber nicht, daß er etwas Unpersönliches, eben nicht Mann oder Frau, sei. Das Wesen des marxistisch-leninistischen wissenschaftlichen Herangehens an das Problem der Persönlichkeit, des Individuums, besteht in der Analyse der sozialen Natur der Persönlichkeit, ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit, ihrer Zusammenhänge mit der Gesellschaft. Das ist auch der konkrete, historisch-materialistische Standpunkt zum Problem der Persönlichkeit, von dem aus ihre reale Lage in der heutigen kapitalistischen oder sozialistischen Gesellschaft, ihr Verhältnis zu den [98] Produktionsmitteln, ihre Rolle in der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit, ihr Anteil am Nationaleinkommen, ihre realen materiellen und geistigen Möglichkeiten, die mit ihren Lebensbedingungen, mit der sozialen Ordnung usw. verbunden sind, untersucht werden. Den bürgerlichen Ideologen paßt eine solche konkrete materialistische Fragestellung nicht. Sie bevorzugen Auslassungen über den Menschen überhaupt. Lenin betonte zu seiner Zeit die Inhaltslosigkeit von philosophischen und soziologischen Überlegungen über die Gesellschaft überhaupt.

Dieser Hinweis bezieht sich auch auf das Problem der Persönlichkeit. Es versteht sich von selbst, daß es zwischen Leuten, die zu verschiedenen Klassen gehören, sogar zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten etwas Gemeinsames insofern gibt, als sie Vertreter ein und derselben Art der Lebewesen (anthropologische Gemeinsamkeit) und insofern, als sie zu ein und derselben sozialen Epoche oder Gesellschaftsformation gehören (historische Gemeinsamkeit). In der Mitte des 19. Jahrhunderts betonte Feuerbach als Gegengewicht gegen die Präntionen [Anmaßungen] der Feudalaristokraten auf ihren „natürlichen“ Vorrang vor den einfachen Menschen unermüdlich die anthropologische Gemeinsamkeit des Menschengeschlechts: alle menschlichen Individuen besitzen ein Herz, einen Kopf, Gefühle, Verstand, sie werden geboren, leben, streben nach Glück, lieben, leiden, schließlich sterben sie. Diese Hervorhebung des *Allgemeinmenschlichen* am Vorabend der bürgerlich-demokratischen Revolution in Deutsch-

⁴ Ebenda, p. 558.

land war zweifellos im gewissen Sinne eine Äußerung des revolutionären Wesens der bürgerlichen Demokratie, die die Forderung nach gleichen bürgerlichen Rechten für alle erhob. Aber gleichzeitig enthielt die anthropologische Konzeption Feuerbachs in sich auch die reaktionäre Tendenz der Verwischung der realen Klassenwidersprüche, die Feuerbach mit Hilfe der Liebe, des Altruismus zu überwinden hoffte. [99] Engels schrieb in diesem Zusammenhang: „Die Liebe ist überall und immer der Zaubergott, der bei Feuerbach über alle Schwierigkeiten des praktischen Lebens hinweghelfen soll – und das in einer Gesellschaft, die in Klassen mit diametral entgegengesetzten Interessen gespalten ist.“⁵ Es braucht nicht bewiesen zu werden, daß in der heutigen Epoche schärfster Widersprüche zwischen Arbeit und Kapital, zwischen Sozialismus und Kapitalismus die erstrangige Betonung einer solchen Auffassung – die Liebe als entscheidender Faktor der anthropologischen oder sogar der historischen Gemeinsamkeit der Menschen bei Leugnung der bestimmenden Rolle der ökonomischen, der Klassenunterschiede zwischen ihnen – eine der raffiniertesten Formen der Apologie des Kapitalismus darstellt.

Der bürgerliche Ideologe von heute meditiert über das Schicksal des Menschen in der heutigen Gesellschaft, wobei er die Unterschiede zwischen Kapitalisten und Arbeitern, zwischen bürgerlicher und sozialistischer Ordnung ignoriert. Sie werden unter der allgemeinen Bezeichnung „Industriegesellschaft“ zusammengefaßt. Der bürgerliche Ideologe sucht den Eindruck zu erwecken, daß für alle Menschen der gegenwärtigen historischen Epoche, unabhängig von der sozialen Ordnung und der sozialen Lage, ein und dieselben *menschlichen* Probleme stünden, die aus ein und demselben anthropologischen Wesen des Menschen entsprängen. Einige dieser Probleme seien ewig, wurzelten in der Tatsache der menschlichen Existenz selbst, besonders in der Tatsache der Sterblichkeit des Menschen. Andere seien durch den Fortschritt von Wissenschaft und Technik, d. h. durch die Entwicklung der Gesellschaft, hervorgebracht. Ein Teil der bürgerlichen Ideologen legt den Akzent auf die letztgenannten Probleme, die anderen konzentrieren ihre Aufmerksamkeit auf die „ewigen“ Probleme menschlichen Seins.

[100] In dem in Westdeutschland veröffentlichten Sammelband „Wo stehen wir heute?“ behaupten die Autoren –bekannte Publizisten, Philosophen, Soziologen, Naturforscher – im allgemeinen übereinstimmend, daß der wissenschaftlich-technische Fortschritt fataler Weise zur Entfremdung des menschlichen Wesens, zur Unterjochung des Menschen unter die Produkte, unter die Folgen seiner eigenen Tätigkeit geführt habe. So schreibt Picard: „Ein ungeheures Potential ist entstanden durch die Masse der Menschen, der Maschinen, der Waren, der wissenschaftlichen Ergebnisse, durch die Masse der Nachrichten, Worte, Geräusche, die Minute um Minute produziert werden – dieses Potential füllt heute den Raum ganz an.“⁶

M. Picard läßt die Herrschaft der kapitalistischen Verhältnisse über die Menschen, die Ausbeutung der überwältigenden Mehrheit der Bevölkerung der kapitalistischen Länder, das Wachstum der Monopole, das Elend, die Mittellosigkeit eines bedeutenden Teils der werktätigen Bevölkerung außer acht. Er hat in der Hauptsache nur das sich sehr beschleunigende Lebenstempo, das außerordentliche Anwachsen der Menschen, der Waren, des Lärms, des Durcheinanders des städtischen Lebens, der Verunreinigung der Luft, des Wassers usw. im Auge. Das sind natürlich Tatsachen, die man nicht übersehen kann. Sie sind mit dem heutigen Entwicklungsstand der Produktivkräfte verbunden, die sich immer noch als unzureichend für die Beseitigung einiger negativer Folgen des technischen Fortschritts erweisen. Aber vor allem stehen diese Tatsachen mit der einseitigen Entwicklung der Produktivkräfte im Zusammenhang, die für den Kapitalismus charakteristisch ist, mit den kapitalistischen Produktionsverhältnissen, die nur in dem Maße den wissenschaftlich-technischen Fortschritt fördern,

⁵ Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 21, S. 289.

⁶ Wo stehen wir heute, Gütersloh 1960, S. 97.

wie es die Erzeugung des Mehrwerts verlangt. Über all diese Tatsachen schweigen die Autoren des genannten Sammelbandes. Sie meditieren darüber, daß [101] der Mensch „zum Objekt seiner Objekte geworden“ ist (F. Thieß)⁷; sie geben sich nicht die Mühe, den Schleier von diesen „geheimnisvollen“ Erscheinungen zu entfernen. Der Mensch, so sagen sie, verliert sich in den von ihm geschaffenen Dingen, er hat den Boden unter den Füßen verloren, er ist weder fähig sich selbst noch die äußere Natur, noch den Gang des gesellschaftlichen Lebens zu lenken. „Der Mensch kann heute nicht als stehendes, sitzendes oder gar thronendes Wesen begriffen werden, nicht als Mitte und Krone der Schöpfung, wie das so oft der Kunst und dem Denken gelungen ist. Er ist in Bewegung, und zwar in einer Bewegung, die nicht nur durch ihn, sondern auch trotz und gegen ihn stattfindet.“⁸

Die objektive Bedingtheit, die objektive Gesetzmäßigkeit des gesellschaftlichen Lebens offenbart sich immer mehr mit der Entwicklung der Produktivkräfte. Aber unter kapitalistischen Bedingungen trägt diese objektive Gesetzmäßigkeit unausweichlich antagonistischen Charakter. Für den bürgerlichen Ideologen erscheint diese unbezweifelbare Tatsache, als gingen die Füße nach oben. Die Alten sagten: Ich bin ein Mensch und nichts Menschliches ist mir fremd (*homo sum, et nihil humani mihi alienum est*). Heute, so sagen die bürgerlichen Ideologen, ist dem Menschen alles Menschliche fremd geworden, es ist von ihm entfremdet. Wo stehen wir? Wohin gehen wir? fragen voller Unruhe die Autoren des Sammelbandes. Sie wollen offenbar nicht die Antwort berücksichtigen, die der Marxismus-Leninismus und die gesellschaftliche Entwicklung auf diese Frage geben.

Karl Jaspers betrachtet diese Frage ähnlich wie das altgriechische Orakel, d. h. er antwortet auf eine Frage mit einer Frage: „Die Frage: Wo stehen wir heute? würde voraussetzen die Antwort auf die Frage: Wo steht von seinem Ursprung her der Mensch? Was ist die mensch-[102]liche Grundsituation? Was ist überhaupt der Mensch? Welches ist seine Stellung im All? Welche Aufgaben hat er?“⁹

Auf all diese Fragen kann man nach Auffassung Jaspers' keine Antwort geben, man kann nur versuchen auf sie zu antworten, wobei man sich bewußt ist, daß diese Versuche niemals Erfolg haben werden. Die Wahrheit ist in der Finsternis verborgen, es ist unmöglich, sie ans Licht zu bringen. Und ist das überhaupt nötig? „Daß die Frage unbeantwortbar ist, heißt nicht, daß sie sinnlos wäre“, erklärt Helmut Schelsky und setzt damit den Gedanken Jaspers fort. Weiter fragt Schelsky: „Wo stehen wir also heute? Die Antworten darauf, die gegeben werden müssen, sind an sich ganz gleichgültig. Man muß weiter denken.“¹⁰

Seinerzeit erklärte Bernstein: Die Bewegung ist alles, das Ziel ist nichts. Heute ist diese Phrase zu einem beliebten Ausspruch der Apologeten des Kapitalismus geworden, die das Ziel der Befreiungsbewegung der Werktätigen fürchten. Deshalb verkünden sie lauthals: *Ignorabimus!* (Wir werden es nie wissen!) Sie geben sich den Anschein, nicht zu wissen, wohin die Menschheit geht, wohin sie bereits gelangt ist, wie ihre weiteren Perspektiven sind. Es versteht sich von selbst, daß diese Geistesakrobatik nicht nur für die Ideologen des westdeutschen Imperialismus charakteristisch ist. Im gleichen Geiste betreiben die heutigen bürgerlichen Ideologen der USA, Frankreichs, Englands und anderer kapitalistischer Länder Philosophie und Soziologie. So hält die Amerikanerin Shklar, die eine typische Vertreterin der modernen bürgerlichen Ideologie ist, für das Grundmotiv, daß das Verhalten im *prometheischen Geist*, d. h. die Fähigkeit des Menschen, sich der spontanen Kräfte der Natur und Gesellschaft zu bemächtigen, sie in den Dienst der Interessen des Menschen zu [103] stellen charakteri-

⁷ Ebenda, S. 136.

⁸ Ebenda, S. 163.

⁹ Ebenda, S. 38.

¹⁰ Ebenda, S. 194, 196.

siert, den Unglauben an die Vernunft, an den sozialen Fortschritt, an die Zukunft der Menschheit. „Der prometheische Geist hat sich in sein Gegenteil verkehrt. Den Menschen preist man nicht mehr als Herrn all seines Schaffens, man beweint ihn als Opfer dessen, was von ihm nicht geschaffen wurde.“¹¹ Shklar nennt diese Geisteshaltung neuen Romantizismus, der vom Romantizismus des vorigen Jahrhunderts verschieden ist. Aber das ist natürlich die äußere, rein literarische Kennzeichnung. Das Wesen der Sache liegt bedeutend tiefer: es besteht vor allem darin, daß es bereits unmöglich geworden ist, den antagonistischen Charakter der kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnisse direkt zu leugnen. Aber der bürgerliche Ideologe kann diese Tatsache nicht offen anerkennen: er stellt Betrachtungen über die ausweglose Antinomie der *menschlichen* Verhältnisse an. Das Wesen der Frage besteht weiter in der ideologischen Krise der bürgerlichen Gesellschaft, in der Verzichtleistung der heutigen bürgerlichen Ideologen auf fortschrittliche Ideen und Traditionen ihrer Vorgänger, der fortschrittlichen bürgerlichen Ideologen. Eine deutliche Illustration des augenscheinlichen Niedergangs der heutigen bürgerlichen Ideologie vermag das Buch des amerikanischen Philosophen Runes „On the nature of a man“ zu geben. Darin wird behauptet, die Philosophie führe uns zum Bewußtsein der „menschlichen Nichtigkeit“, zur Erkenntnis, daß Wissen „die Menschen weder frei noch gut macht“, daß das Ebenbild der Vernunft anziehender als die wirkliche Vernunft sei, daß die Menschen stärker als alle anderen ihre Vorurteile verbänden usw.¹²

Es ist völlig klar, daß die theoretische Grundlage aller dieser bürgerlichen Jeremiaden [Klagelieder] der philosophische Irrationalismus ist, eine der einflußreichsten Spielarten des heutigen Idealismus. Er mißhandelt den Verstand, den Fortschritt, erklärt das Vorurteil für das Prinzip der Kausalität, predigt einen militanten Agnostizismus, betrachtet die Erkenntnis als Quelle jeglichen Unheils, deutet die Wirklichkeit als einen irrationalistischen Strom, als ein Chaos, vor dem sich Wissenschaft und Technik mit all ihren angeblich erdachten Gesetzen der Natur, mit den technischen Erfindungen, sozialen Einrichtungen usw. machtlos erweisen. Die soziale Grundlage dieses philosophischen Irrationalismus und des heute untrennbar mit ihm verbundenen sozialen Pessimismus ist völlig einleuchtend: Es ist die Widerspiegelung der allgemeinen Krise des kapitalistischen Systems im gesellschaftlichen Bewußtsein der heutigen Bourgeoisie.

Diese Krise wächst ständig, der Gegensatz zwischen dem Fortschritt der Produktivkräfte und den bürgerlichen Produktionsverhältnissen wird immer deutlicher. Die Produktivkräfte empören sich gegen die sie fesselnden Produktionsverhältnisse, die bürgerlichen Ideologen wenden sich gegen Fortschritt, Wissenschaft, Technik und Vernunft. Weil die Bourgeoisie aber ohne Fortschritt, ohne Weiterentwicklung der Produktion nicht existieren kann, nimmt der bürgerliche Protest gegen Vernunft und Fortschritt, nimmt die bürgerliche Technophobie, die Form des Gejammers, des Klagens, die Form des „unglücklichen Bewußtseins“ an, das seiner Machtlosigkeit, der Erfolglosigkeit des Kampfes mit dem Unvermeidlichen bewußt ist. Aber dieses Bewußtsein der Machtlosigkeit führt nicht zur Kapitulation, es führt zu immer wütenderen Angriffen gegen den Sozialismus, zur Forderung, das Rad der Geschichte zurückzudrehen, zu Forderungen des Atomkrieges, genauer gesagt: zum Antikommunismus.

Der sichtbarste Ausdruck der Krise der kapitalistischen Gesellschaft (die Krise ist dem bürgerlichen Bewußtsein um so unverständlicher, als sie sich auf der Grundlage der modernen wissenschaftlich-technischen Revolution voll-[105]zieht und sogar durch sie verstärkt wird) ist der *Existentialismus*.¹³

¹¹ Judith N. Shklar: *After Utopia*, Princetown 1957, p. 111.

¹² Dagobert David Runes: *On the nature of a man*, New York 1956, S. 74, 76, 87, 92.

¹³ Die Tatsache, daß der Existentialismus ein typisches Produkt der Krise des Kapitalismus ist, anerkennen auch einige seiner Anhänger. So schreibt der amerikanische Existentialist William Barret, daß der Existentialismus

Es ist kein Zufall, daß gerade in der „Existenzphilosophie“ das Entfremdungsproblem die zentrale Stelle einnimmt: Die Krise des Kapitalismus führt zweifelsohne alle der bürgerlichen Gesellschaft eigenen Entfremdungsformen an die äußerste Grenze. Für die vorliegende Arbeit liegt keine Notwendigkeit vor, die existentialistische Philosophie ausführlich zu untersuchen, um so mehr, als dies im hinreichenden Maße bereits in der deutschen marxistischen Philosophie geschehen ist.¹⁴ Für unsere Zielstellung genügt der Nachweis, daß vom Standpunkt des Existentialismus die Entfremdung ein Attribut der Existenz ist, die bekanntlich durch die existentialistische Philosophie als „menschliche Existenz“ gedeutet wird. Heidegger sagt: „Der Begriff ‚Sein‘ ist undefinierbar. Dies schloß man aus seiner höchsten Allgemeinheit ... Das Sein ist definitivisch aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch niedere nicht darzustellen.“¹⁵ Selbst die Form der logischen Definition (S ist P) ist hier absolut unanwendbar, weil die Kopula* „ist“ vom Ausdruck „Sein“ abgeleitet ist, der gleich dem, was der Definition unterliegt, das Sein bezeichnet. Wenn aber eine Definition des Begriffes Sein unmöglich ist, kann man dann nicht auf den Gedanken kommen, daß hier überhaupt kein Begriff, nichts Gedankliches vorliegt, sondern Fühlbares, Erlebbares? Jedenfalls, [106] erklärt der Existentialist, ist das, was wir Sein nennen, an sich das erlebte, bewußte Sein, folglich das menschliche Sein oder die Existenz. Eine solche Deutung des Seins trägt natürlich subjektiv-idealistischen Charakter, obwohl sie mit agnostizistischen Vorbehalten verbunden ist.

Der Existentialismus sucht den subjektiv-idealistischen Ausgangspunkt seiner Philosophie mit dem Hinweis darauf zu objektivieren, daß das Sein überhaupt nur in dem Falle begriffen werden kann, wenn man vom Sein des Menschen ausgeht, das im Unterschied zu jedem anderen möglichen Sein sich selbst erkennendes Sein, sich selbst erlebendes Sein, in gewissem Sinne sich selbst entdeckendes Sein ist. Nach Jean-Paul Sartre stellt das nicht-menschliche Sein das Sein an sich dar (*l' être en soi*), während das menschliche Sein das Sein für sich ist (*l' être pour soi*). Deshalb muß damit begonnen werden, daß es für sich existiert und deshalb eigenes Objekt ist, Wissen von sich selbst.¹⁶

Man muß jedoch im Auge behalten, daß die Forderung des Existentialismus, das Philosophieren bei sich selbst zu beginnen, nicht nur einfach ein methodologisches Verfahren darstellt, sondern vielmehr ein Prinzip, aus dem die idealistische Deutung *aller* Wirklichkeit entspringt. Das [107] ergibt sich unmittelbar aus Heideggers Fragestellung nach dem Wesen des Seins, nach dem Wesen des Existierenden. Heidegger stellte sich die Aufgabe, „die formale Struktur des Seins“ aufzudecken und beschäftigte sich mit einer tiefsinnigen Analyse der

„Produkt der bürgerlichen Gesellschaft in ihrem Zerfallsstadium ist“. (William Barret: *Irrational man*, p. 30.) Es versteht sich von selbst, daß Barret damit nicht den Existentialismus verurteilt oder für eine reaktionäre Erscheinung hält. Er ist kein Gegner des Kapitalismus. Das angeführte Buch zeugt davon, daß nach Barrets Auffassung der Kapitalismus die „unüberwindbare“ Lebenssituation ist, in der sich eine unabwendbare tragische Disharmonie des menschlichen Lebens überhaupt ausdrückt.

¹⁴ Siehe z. B. Georg Mende: *Studien über Existenzphilosophie*, Dietz Verlag, Berlin 1956.

¹⁵ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1949, S. 4.

* Verbform, die die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikativ zu einer Aussage verbindet.

¹⁶ Wenn einige Existentialisten (z. B. Gabriel Marcel) hervorheben, daß der Mensch dank der Selbsterkenntnis in gewisser Hinsicht das Absolute, Transzendente erreicht, so sucht die Mehrzahl der Anhänger des Existentialismus (in einer Reihe von Fällen auch Marcel selbst) zu beweisen, daß die Existenz, die intime Grundlage menschlichen Existierens, prinzipiell unerkennbar ist. So schreibt z. B. Jaspers: „Existenzphilosophie würde sogleich *verloren* sein, wenn sie *wieder zu wissen glaubt, was der Mensch ist*.“ (Karl Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit* (1931), Berlin 1947, S. 146.) An anderer Stelle nennt Jaspers das Streben nach einer vernunftmäßigen Erkenntnis der Existenz eine hoffnungslose Sache. Letzten Endes kommt er zu dem Schluß, daß die Existenz unerkennbar ist, da sie nicht an sich für sich Objekt sein kann. Er schreibt: „Die Existenz als solche ist unerkennbar.“ (Karl Jaspers: *Philosophie*, Bd. II, S. 12.) So wird der Ausgangspunkt, der nach dem Existentialismus berufen ist, alle Probleme des Seins zu erhellen, als unerkennbares Wesen ausgewiesen. Der Philosophie bleibt nur, sich von einem Unerkennbaren zum anderen fortzubewegen.

Ausdrücke „dies ist“, „dies existiert“. Er gelangte letzten Endes zu dem Ergebnis, daß „der Sinn des Seins“ in der menschlichen Existenz liegt, im „Sein, das sich selbst durch das Sein schafft“. Das Sein erweist sich als ohne Bewußtsein undenkbar, und die Frage nach dem „Sinn des Seins“, mit dem nach Heidegger jede echte Philosophie beginnen muß, führt zu dem Schluß, daß das Sein des Seienden im Wesen menschliches Sein ist; alles andere, als nichtmenschlich Erfahrbares ist die Objektivierung menschlicher Erlebnisse.

Zu seiner Zeit betrachtete Feuerbach die religiösen Wesen, die über den Menschen herrschen, als Entfremdung der menschlichen Erlebnisse. Aber Feuerbach hielt diese Erlebnisse durchaus nicht für apriorisch, für durch nichts von außen bedingt. Der deutsche Materialist sah ganz im Gegenteil in ihnen die Widerspiegelung der Einwirkung der Natur auf den Menschen, den Ausdruck des materiellen natürlichen Wesens des Menschen und in gewissem Maße auch eine Folge der unbefriedigenden gesellschaftlichen Verhältnisse, Einrichtungen usw. Eine grundlegend andere Position nimmt M. Heidegger ein. Er sucht einmal aus den menschlichen Erlebnissen nicht Produkte der menschlichen Phantasie, sondern eine sinnlich-wahrnehmbare objektive Realität zu folgern. Zweitens werden diese Erlebnisse selbst, die durch die Entfremdung der Außenwelt ausgedrückt wurden, von ihm als primär, selbstbewegend, apriorisch gefaßt. Als ein Mittel für eine solche Art der Ontologisierung der menschlichen Erlebnisse dient die von Husserl ausgearbeitete Lehre von der *Intention*. Die Erlebnisse, aus denen die „menschliche Realität“ sich gestaltet, sind nach existentialistischer Auffassung *intentional*, d. h., sie setzen den Gegenstand, mit dem sie ver-[108]bunden sind, nicht einfach voraus, sondern bedingen ihn auch, obwohl sie andererseits auch durch ihn bedingt sind. Mit anderen Worten, der Erlebnisinhalt ist sein eigener Inhalt, er existiert nicht vor sich selbst, außerhalb des Erlebnisses. Somit erweist sich das Intentionalitätsprinzip als eine neue, präzisiertere Variante der „Prinzipialkoordination“, die von W. I. Lenin in seiner Arbeit „Materialismus und Empirio-kritizismus“ [LW, Band 14, S. 59-67.] widerlegt wurde.

Avenarius suchte die subjektiv-idealistische Auffassung Berkeleys zu vervollkommen. Er nahm an, daß nicht nur das Subjekt das Objekt bestimmt, sondern auch umgekehrt. Dabei befinden sich beide im korrelativen Verhältnis, d. h., sie sind voneinander nicht zu trennen. Es gibt kein Subjekt ohne Objekt, und es gibt kein Objekt ohne Subjekt. Auf diesem Wege wurde der Schein einer „Überwindung“ des subjektiven Idealismus erzeugt, aber natürlich nicht mehr als der Schein.

Das existentialistische Philosophieren bewegt sich dem Wesen nach auf den gleichen, schon ausgetretenen Bahnen. Die menschliche Existenz, philosophiert der Existentialist, ist immer in etwas anderes versenkt, was nicht es selbst ist. Das menschliche Ich ist nach dem Ausdruck Heideggers immer irgendwohin „geworfen“, befindet sich in dem, was nicht Ich ist. Aber diese „Geworfenheit“ ist nicht eine Folge von irgendwelchen vom menschlichen Individuum unabhängigen Bedingungen: sie entspringt aus der Natur der „Existenz“ selbst, ist sozusagen a priori gegeben, bildet etwas der Existenz Immanentes, ihr „Existential“. Der Mensch befindet sich immer in irgendwelcher „Situation“, sagen Jaspers und Sartre. Das heißt, der Mensch verweilt nicht bei sich selbst, er „zieht“ (*engagé*) in etwas anderes. Diese „Gezogenheit“ ist die Folge der menschlichen Existenz eigenen grundlegenden Befindlichkeit, da die Existenz beständig „transzendiert“, das heißt über die Grenzen ihrer selbst hinausgeht, sich in anderes verliert, gleichzeitig unaufhörlich zu sich [109] selbst zurückzukehren sucht, ihr eigenes Ichsein erwerben will. Was ist aber nun dieses andere, das die menschliche Existenz ergreift? Die Existentialisten behaupten, Husserl folgend, daß die Philosophie die Außenwelt in Führungszeichen setzen muß, d. h., sie muß diese Frage einfach als nicht zur Philosophie gehörig hinnehmen. Da die Außenwelt für mich nur insofern existiert, als ich selbst existiere, entbehrt die Fragestellung nach ihrer Unabhängigkeit von meiner Existenz jeglichen Sinns. Diese Unabhängigkeit der Außenwelt selbst ist eine Bewußt-

seinstatsache. Die Existentialisten behaupten nun: das, was für den Menschen die Außenwelt ist, existiert nicht unabhängig von der menschlichen Existenz. Nach Heideggers Worten bedeutet *in-der-Welt-sein* nur die Geworfenheit, die der menschlichen Existenz eigen ist. In keinem Fall weist sie auf die Existenz der Welt unabhängig vom Ich hin. Alles, was der Mensch in der Welt entdeckt, hat seine apriorische Grundlage (Existential) in seiner eigenen Existenz. So wird z. B. die Existenz durch eine beständige *Sorge* charakterisiert, die nur bei einem oberflächlichen Eindringen in das Wesen der Sache sich als durch etwas Äußeres, z. B. die Schwierigkeiten des Lebens hervorgerufen, erweist. In Wirklichkeit, behauptet Heidegger, ist die Sorge auch das „existierende Sein“, sie ist das Existenzvermögen der Existenz. Grundlage der Geworfenheit der Existenz ist vom Standpunkt des Existentialismus aus *die Angst*. Heidegger macht einen Unterschied zwischen zwei Worten, die in der deutschen Sprache diesen Zustand der Angst bezeichnen – zwischen Angst und Furcht. Das letztere Wort ist Ausdruck einer gewöhnlichen Angst, die durch mehr oder weniger zufällige empirische Ursachen hervorgerufen wird. Aber dieser empirischen Furcht liegt eine apriorische Geworfenheit der Existenz zugrunde – die Angst, d. h. die Furcht der Existenz vor der Existenz selbst.¹⁷ [110] Daher ist die Angst völlig unbestimmbar: sie stellt eins der tiefsten, intimsten, die menschliche Existenz konstituierenden Erlebnisse dar. Wenn also Kant behauptet hatte, daß nur die Formen der sinnlichen Anschauung und des Denkens a priori seien, da sie allgemeine und notwendige Bedeutung besitzen, so sind nach Auffassung der Existentialisten auch die menschlichen Erlebnisse a priori. Sie sind jedenfalls negative Emotionen, Erscheinungen der menschlichen Leiden, die als grundlegende „Geworfenheiten“ der Existenz angesehen werden. Freude, Lebensgenuß, sittliche Befriedigung, Begeisterung für eine beliebige Angelegenheit, Glück, Liebe – all dies gehört nach Auffassung des Existentialisten jedoch nicht zu den grundlegenden, die Existenz konstituierenden Erlebnissen. All dies sind verschiedene Formen des Weggehens von sich selbst, einer Versenkung in anderes, Vergessenheit, und dem Wesen nach Selbstbetrug.

So erweist sich der Existentialismus als Ontologie (oder, was für den Existentialisten ein und dasselbe ist, als Phänomenologie) der menschlichen Erlebnisse, besser, der menschlichen Leiden. Alles vor dem Menschen als äußere Welt Stehende ist die Objektivierung dieser Leiden, aber durchaus nicht ihre Ursache. Heidegger erklärt: „Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich.“¹⁸ Demnach muß die objektive Realität als Bewußtseinstatsache begriffen werden. So ist z. B. nach Heidegger die Zeitlichkeit keine Form des Seins der objektiven Realität, sondern erneut diese „Geworfenheit“ der Existenz, die zwischen Geburt und Tod „existiert“, genauer gesagt, sie empfindet ihre Sterblichkeit, denn Leben heißt Sterben, und Existenz ist Sein zum Tode.

Es ist leicht erkennbar, daß diese ganze existentialistische Konzeption der Affekte zutiefst pessimistisch ist; da-[111]bei hat dieser Pessimismus einen ganz bestimmten sozialen Hintergrund: da das Leiden als fundamentale Realität proklamiert wird, vermögen nach Auffassung des Existentialismus keinerlei sozialen (also auch keine sozialistischen) Umgestaltungen diese grundlegende Bestimmtheit der Existenz zu ändern. Sie sind durch die anthropologische Beschränktheit und vor allem durch die Sterblichkeit des Menschen bedingt. Diesen sozialen Sinn der existentialistischen Konzeption der Existenz formuliert der amerikanische Existentialist Barret ganz unmißverständlich: „Die von Heidegger bewiesene Beschränktheit des Menschen ist augenscheinlich ein vernichtender Schlag gegen die Ideologie der Aufklärung, denn diese Beschränktheit anerkennen heißt, daß der Mensch immer sowohl in der Lüge als

¹⁷ Diesen Unterschied zwischen gewöhnlicher empirischer und „existentialistischer“ apriorischer Angst machen auch Marcel und Sartre. [110] Sie unterscheiden dementsprechend zwischen *l'angoisse* und *la peur*, zwischen Worten, die ihrer etymologischen Bedeutung nach faktisch das Gleiche zum Ausdruck bringen.

¹⁸ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 35.

auch in der Wahrheit verbleiben wird. Die Utopisten, die immer noch die Vorfreude auf die Zukunft genießen, in der alle Schatten verschwinden und die Menschheit im funkelnden Kristallpalast leben wird, halten diese Anerkennung für entmutigend. Aber wenn man sich schon besinnt, so ist es gar nicht so schlecht, sich ein für alle Mal von der Anbetung des Fortschrittsidols zu befreien.¹⁹

Es ist völlig einleuchtend, daß Barret hier nicht nur die Ideologen der bürgerlichen Aufklärung einer Kritik unterzieht, sondern auch den historischen Optimismus des Marxismus-Leninismus. Denn als Utopisten bezeichnet er nicht wirkliche Utopisten, sondern Vertreter der wissenschaftlichen kommunistischen Ideologie, wobei er bewußt die kommunistische Auffassung von der Zukunft der Menschheit vereinfacht und verzerrt.

Im Lichte des oben Gesagten wird deutlich, daß die Existenz und die existentialistische Philosophie durchaus nicht die ganze Vielfalt der menschlichen Emotionen zum Ausdruck bringen, sondern gewisse besondere, primäre Grunderlebnisse. Um eine Vorstellung von der Existenz [112] zu erhalten, muß vor allem von der Außenwelt abstrahiert und das menschliche Ich als mit sich selbst allein vorgestellt werden. Jedoch auch dieses von der Außenwelt isolierte Ich ist noch nicht die echte Existenz, da im Verlauf seines Verweilens im Anderen das menschliche Ich in sich bestimmte Kenntnisse aufnahm, Glauben, Gewohnheiten, Sitten, Vorstellungen usw. Es ist folglich notwendig, auch von dieser von außen hereingetragenen „inneren“ Erfahrung eindeutig zu abstrahieren, die durchaus nicht primär ist. In diesem Falle gelangen wir zum reinen Ich, zur nackten *Subjektivität*. Das ist auch die Existenz, die folglich durch absolute Einheit gekennzeichnet wird, durch Nichtwiederholbarkeit, durch unendlichen Wert für sich selbst, durch apriorische Besorgtheit, permanente Angst, durch das Bewußtsein ihrer Sterblichkeit und des fatalistischen Wechselverhältnisses zu irgendeinem Anderen, Fremden.

Es versteht sich von selbst, daß sich kein Mensch vollständig von der Welt, in der er lebt, von den von ihm in dieser Welt erworbenen Kenntnissen, Gewohnheiten abzuwenden vermag. Die Masse der Menschen fürchtet sich, wie die Existentialisten darlegen, davor, flieht vor sich selbst. Das sind die gewöhnlichen Menschen. Das Maß der menschlichen Kraft und ihres Talentes wird durch den Entwicklungsgrad dieser Fähigkeit der Abwendung (die man natürlich nicht als logischen Prozeß ansehen kann) bestimmt, d. h. durch die Fähigkeit des Weggehens, der Versenkung in sich selbst. Dabei ist paradox, wie selbst die Existentialisten anerkennen genötigt sind, daß im höchsten Grade diese Fähigkeit, aus der Außenwelt „wegzugehen“, sich von ihrer Lebenserfahrung loszusagen ... die Verrückten besitzen. Deshalb erklärt Karl Jaspers kategorisch, wobei er sich auf seine Erfahrung als Psychiater beruft: „Es ist jedoch gefährlich in der Psychopathologie einfach nur den Stoff zu lernen: Man muß [113] nicht Psychopathologie, sondern psychopathologisch beobachten, psychopathologisch fragen, psychopathologisch analysieren, psychopathologisch denken lernen.“²⁰

Noch niemand ist auf Aufforderung oder aus freiem Willen verrückt geworden. Wir alle verweilen nach Auffassung des Existentialismus ständig in dem, was nicht wir selbst sind und was alles von uns untrennbar ist. Das ist auch die „Situation“, die Entfremdung oder, was dasselbe ist – das in-der-Welt-sein. In Heideggers Sprache ist dieses in-der-Welt-sein, das hauptsächlich als Sein des Individuums in der Gesellschaft angesehen wird, als Sein im *Man* (im Unpersönlichen) bezeichnet wird und die Grundform „des Zerfalls“ der Existenz darstellt. Das gesellschaftliche Sein des Individuums ist folglich auch die Entfremdung, das Soziale, das heißt das Entfremdete. Diese absolut bürgerliche Auffassung über die Rolle der sozialen Gemeinschaft im Leben des menschlichen Individuums bringt Heidegger in rein philisterhafter Weise zum Ausdruck. Er sagt: „Dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein

¹⁹ William Barret: *Irrational man*, p. 244.

²⁰ Karl Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin/Heidelberg 1948, S. III.

völlig in die Seinsart der ‚Anderen‘ auf, so zwar, daß die Anderen in ihrer Unterschiedlichkeit und Ausdrücklichkeit noch mehr verschwinden. In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur. Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt, wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber vom ‚großen Haufen‘ zurück, wie *man* sich zurückzieht, wir finden ‚empörend‘, was *man* empörend findet.“²¹

Karl Marx und Friedrich Engels schrieben in der „Deutschen Ideologie“ von den *Surrogaten der Kollektivität*, die der antagonistischen Gesellschaft eigen sind. Nach Auffassung Heideggers ist jedes Kollektiv eine surrogate Ge-[114]meinschaft. Die Gesellschaft, sagte Marx, ist das Produkt der Wechselwirkung der Menschen. Für Heidegger ist die Gesellschaft lediglich eine wechselseitige *Nachahmung* von Individuum zu Individuum, die Herrschaft der „Schicklichkeit“, in der die Individualität verloren geht. Die Gesellschaft entwickelt die materielle Produktion, die vielfältigen geistigen und materiellen Bedürfnisse, sie bildet den Menschen, formt die Persönlichkeit. Aber Heidegger sieht in der Gesellschaft allein die Herrschaft des *Standards*. Jeder Mensch lebt nach dieser Auffassung nicht in der Gesellschaft, sondern er spielt eine bestimmte Rolle, z. B. die Rolle des guten Familienvaters oder des gewissenhaften Angestellten, des guten Jungen, des keuschen Mädchens usw. Der Existentialist meditiert über die Gesellschaft überhaupt, nicht über eine historisch bestimmte, vor allem nicht über die bürgerliche Gesellschaft. Er bemerkt den äußeren Ausdruck der der bürgerlichen Gesellschaft eigenen Antagonismen, erwähnt nicht ihre inneren Widersprüche und gibt die bürgerliche Gesellschaft für die Gesellschaft überhaupt aus. Der dem kapitalistischen System wirklich eigene Konflikt zwischen Persönlichkeit und Gesellschaft wird verewigt und als normale, aus der Existenz selbst entspringende Erscheinung behandelt. Dabei wird verschwiegen, daß der wirkliche Reichtum des geistigen Lebens des Individuums auch in der kapitalistischen, den Menschen entpersönlichenden Gesellschaft ein gesellschaftliches Produkt ist, Resultat der Wechselwirkungen der Menschen. Dieser existentialistische Individualismus ist lediglich der phänomenologisch gedeutete alte bürgerliche Individualismus. Sein Wesen hat vor mehr als hundert Jahren bereits sehr eindeutig Max Stirner formuliert. Er schrieb: „Was aber kümmert Mich das Gemeinwohl? Das Gemeinwohl als solches ist nicht *mein Wohl*, sondern nur die äußerste Spitze der *Selbstverleugnung*.“²² Und [115] weiter: „Du als Einziger hast mit den anderen nichts gemeinsam.“^{23*}

Die Bourgeoisie ist infolge ihrer sozialen Stellung von der gesellschaftlichen Produktion, von gesellschaftlich nützlicher, schöpferischer Tätigkeit getrennt. Sie bedient sich nur der Früchte der Arbeit. Das bürgerliche Individuum ist nur mit sich selbst beschäftigt, versinkt in seiner „Existenz“. Der Bourgeois blickt voll Entsetzen auf den Klassenkampf, der zur Vernichtung seiner privilegierten Existenz führen wird. Das Wachstum der Organisiertheit und Bewußtheit der werktätigen Massen bringt ihn zum Zittern. Er sucht vor den seine soziale Wirklichkeit bedrohenden Tatsachen in sein persönliches individuelles Leben zu fliehen. Aber dieses persönliche, vom Gesellschaftlichen losgelöste, nicht mit produktiver Arbeit, mit Schöpfer-tum verbundene Leben erweist sich als leer, als inhaltslose Existenz, als langweilig, als ge-

²¹ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 126/127.

²² Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig o. J., S. 248.

²³ Ebenda, S. 146. – Dieser Satz ist unvollständig und nicht korrekt zitiert: „Du hast als Einziger nichts Gemeinsames mehr mit dem Andern und darum auch nichts Trennendes oder Feindliches; Du suchst nicht gegen ihn vor einem *Dritten* Recht und stehst mit ihm weder auf dem ‚Rechtsboden‘, noch sonst einem gemeinschaftlichen Boden.“

* Die von Oiserman praktizierte Unterstellung, wonach Stirner de facto Existentialist sei, geht an der Philosophie Stirners vorbei. Hier ist Oiserman alles, nur nicht marxistisch, denn er reißt Sätze aus ihrem Zusammenhang heraus. In diesem Zusammenhang ist auch die Annahme Henri Arvons falsch, die Stirnersche Philosophie sei eine Quelle des Existentialismus. (Max Stirner. *An den Quellen des Existenzialismus*, Basiliken-Press 2011.)

hetzt von Zerstreuungen und Enttäuschungen. Und der bürgerliche Ideologe schreibt diese Leere, besser gesagt diese Verheerung seiner eigenen Existenz, dem gesellschaftlichen Leben der Menschen zu. Heidegger schreibt: „Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, zweideutiges Aufeinander-Aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören. Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander.“²⁴

Auch hier bringt Heidegger nichts Neues vor, er schildert lediglich die Kehrseite des bürgerlichen Individualismus. Schon Hobbes hatte behauptet, daß „im Naturzustand“ der Mensch des Menschen Wolf sei. Er meint jedoch, daß der Staat im bestimmten Maße diese „natürliche“ Feindschaft zwischen den Menschen überwinden werde. Heidegger hingegen hat nicht mehr die Illusionen dieses frühbürgerlichen Ideologen: Er leitet diese Feind-[116]schaft unmittelbar aus der menschlichen Subjektivität, aus der Existenz ab, die die Existenz anderer Menschen als etwas Fremdes, Feindliches wahrnimmt. Es versteht sich von selbst, daß der bürgerliche Staat auch nicht im geringsten Maße den Konflikt zwischen Persönlichkeit und Gesellschaft, zwischen den sozialen Gruppen zu überwinden vermag. Er ist eine historisch notwendige Form dieses Konfliktes. Heidegger umgeht den Grundkonflikt der bürgerlichen Gesellschaft – den Widerspruch zwischen Bourgeoisie und Proletariat, zwischen Nichtbesitzenden und Besitzenden, Ausgebeuteten und Ausbeutern – mit Schweigen. Er setzt statt der Diktatur der Bourgeoisie die Diktatur des Unpersönlichen, statt der Klassenkonflikte und Unterschiede – Widersprüche zwischen einzelnen Individuen. So verwandelt sich die Kritik des die Persönlichkeit zerstörenden Einflusses der kapitalistischen Verhältnisse (Heidegger spricht von den menschlichen Verhältnissen) auf das Individuum in eine Apologie des Kapitalismus.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts übte Fourier vernichtende Kritik an der *bürgerlichen* Gesellschaft. Er sagte, daß in ihr jedes Individuum dem anderen Individuum Schaden zufügen will, um auf dessen Rechnung sich gesund zu stoßen: Der Baumeister träumt vom Brand, der Glaser möchte, daß der Hagel die Fensterscheiben zerschlägt, der Arzt wünscht sich mehr Kranke usw. Fourier gelangte noch nicht zum Verständnis des unversöhnlichen Widerspruchs der Grundklassen der bürgerlichen Gesellschaft, aber er verstand jedenfalls, daß die Widersprüche zwischen den Individuen gerade dieser Gesellschaft zeigen, wie sie durch die Existenz des Privateigentums bedingt sind. Heidegger steht in seiner „Kritik“ des Kapitalismus unendlich tiefer als Fourier. Er will im Grunde genommen den Kapitalismus nicht sehen. Was das Privateigentum anbelangt, so hat es nach seiner Auffassung [117] natürlich keine Beziehungen zur Entfremdung der menschlichen Persönlichkeit.

So besitzt die Entfremdung in der existentialistischen Philosophie zwei grundlegende Aspekte. Der erste Aspekt ist anthropologisch: Die Existenz ist die namenlose Subjektivität, Einheit, Nichtwiederholbarkeit, der unendliche Wert *meines* Existierens. Die Existenz „transzendiert“ jedoch ständig, geht von sich weg, wird zerstört und stirbt. Der Tod ist nicht nur, wie das Heidegger ausdrückt, die letzte Möglichkeit, die Möglichkeit des Nicht-Seins: er ist der innere Stoff, der entscheidende Hintergrund menschlichen Lebens, aus dessen Ursache das Sterben sich ständig vollzieht, und folglich wird die Existenz entfremdet, sie verliert sich in der Zeit. Der amerikanische Existentialist Runes sagt: „Der Mensch lebt manchmal, aber er stirbt ständig.“²⁵ Die Dialektik von Leben und Tod, die von Engels genial aufgedeckt wurde, wird durch die Existentialisten mystifiziert. Das Leben existiert nach ihrer Auffassung nur für den Tod, es ist „Sein zum Tode“. Die Furcht vor dem Tod wird in Furcht vor dem Leben umgewandelt. Der vielgestaltige Inhalt des persönlichen Lebens des Menschen wird in Nichts

²⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 174/175.

²⁵ Dagobert David Runes: *On the nature of a man*, p. 85.

aufgelöst, weil dieser Inhalt für das Individuum nicht auf ewig erhalten werden kann. Folglich ist das Leben nach der existentialistischen Philosophie eine Sinnlosigkeit. Sartre schreibt: „Es ist widersinnig, daß wir geboren sind, es ist widersinnig, daß wir sterben; andererseits stellt sich diese Widersinnigkeit als fortwährende Entfremdung meines Möglichkeit-Seins dar, welche Möglichkeit nicht mehr *meine* Möglichkeit, sondern die des Anderen ist. Es handelt sich also um eine äußerliche und faktische Grenze meiner Subjektivität.“²⁶

Das Thema des Todes ist für die Philosophie durchaus nicht neu. Diese Thematik wurde schon in der antiken [118] Philosophie ausführlich bearbeitet, besonders von den Stoikern. In der christlichen Theologie nimmt es die zentrale Stelle ein. Hinsichtlich dieses Problems ist ein wissenschaftlicher Standpunkt möglich und notwendig, der mit dem existentialistischen Pessimismus nichts gemein hat. Die Tatsache, daß bestimmte Individuen ihr Leiden, ihre Krankheiten, das Nahen des Todes als Entfremdung erleben, hat unserer Meinung nach *soziale* Ursachen. Die Furcht vor dem Tode kann nicht auf ein physiologisches, biologisches Gefühl zurückgeführt werden, obwohl es diese Furcht natürlich nicht geben würde, wenn der Mensch kein sterbliches Wesen wäre. In unterschiedlichen historischen Epochen empfanden die Menschen die menschliche Sterblichkeit auf verschiedene Weise, diese Tatsache wird den Vertretern verschiedener Klassen unterschiedlich bewußt. Selbst die bürgerlichen Ideologen deuteten auf verschiedenen Entwicklungsstufen ihrer Klasse die anthropologische Beschränktheit des menschlichen Individuums unterschiedlich. Die Aufklärer des 18. Jahrhunderts hoben hervor, daß der Mensch sterblich ist; sie begründeten die Notwendigkeit der vernunftgemäßen Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens; jedes Mitglied der Gesellschaft sollte, ohne auf die jenseitige Seligkeit zu rechnen, hier, in diesem schnell vergehenden Leben, die Früchte der Kultur genießen und seine Fähigkeiten frei entfalten können. Die Ideologen der heutigen reaktionären Bourgeoisie behaupten, daß die Sterblichkeit des Menschen das menschliche Leben entwertet. Hat es Wert zu leben, ist es nicht besser, durch Selbstmord zu enden? Darin besteht nach Auffassung des französischen Existentialisten Camus die Grundfrage der Philosophie.

Der Marxismus-Leninismus leugnet natürlich nicht die Begrenztheit des Menschen als Individuum, aber er hält diese Schranke nicht für absolut, sondern für relativ und in bestimmten Grenzen für überwindbar. Es bestehen heute reale Möglichkeiten zur Verlängerung des mensch-[119]lichen Lebens. Sie haben ihre Ursache nicht in den natürlichen Gegebenheiten des Menschen, sondern sie sind durch die historisch gestalteten Bedingungen seines Lebens, durch den Entwicklungsgrad der Wissenschaft, der Kultur, der Technik usw. bedingt. J. J. Metschnikow hielt es für eine durchaus lösbare Aufgabe, die Verlängerung des menschlichen Lebens auf 150 Jahre zu sichern. Und das sind natürlich noch längst nicht die Grenzen. Die wissenschaftlichen Entdeckungen, die sozialen Umwandlungen und die Errungenschaften der Medizin lassen die Möglichkeit zu, das Leben des Menschen noch im bedeutend größeren Umfang zu verlängern. Natürlich kann dies alles nur unter den Bedingungen der klassenlosen Gesellschaft, auf der Grundlage des allseitigen sozialen Fortschritts, erreicht werden.

Der Ideologe der heutigen Bourgeoisie gibt zu, daß die zukünftige Entwicklung der Gesellschaft vielfältige Möglichkeiten zur anthropologischen Vervollkommnung des menschlichen Individuums, für den Sieg über Krankheiten, für die physische Entwicklung der Persönlichkeit usw. schafft. Aber dieser Ideologe stellt beispielsweise folgende Überlegung an: Was nutzt dem heutigen, einzelnen, in der Gegenwart lebenden menschlichen Individuum, was die Menschheit erreichen wird, wenn es dann schon längst nicht mehr existiert? Die zukünftigen Siege der Wissenschaft und Technik, die eine anthropologische Vervollkommnung der Persönlichkeit mit sich bringen werden, erzeugen im heutigen bürgerlichen individualistischen

²⁶ Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962, S. 688.

Bewußtsein nur das Gefühl der Bitternis. Das ist die Position des äußersten Subjektivismus und Individualismus, die der Existentialist zu rechtfertigen sucht, die er, frei von falscher Bescheidenheit, als normal, als echtes Selbstbewußtsein der Persönlichkeit ausgeben will, als ein Bewußtsein, das früher angeblich durch alle möglichen altruistischen und humanistischen Phrasen verdeckt war.

[120] Die existentialistische philosophische Anthropologie wettet unter der Flagge der Rehabilitierung der unbezweifelbaren Ansprüche jedes einzelnen Menschen gegen die fortschrittlichen Traditionen der bürgerlichen Aufklärung und des Humanismus. Das liefert wiederum einen der wesentlichsten theoretischen Ausgangspunkte der „Kritik“ am Marxismus, der in etwa als historisch anachronistisch dargestellt wird, als Wiederbelebung der „naiven“ Auffassungen des längst abgewirtschafteten Rationalismus.

Der Marxismus-Leninismus leugnet nicht die Existenz eines tragischen Elements sowohl im Leben als auch in der Kunst. Die marxistisch-leninistische Wissenschaft steht auf den Positionen eines *historischen* Optimismus, wonach das Tragische im menschlichen Leben historisch überwunden wird, obwohl es natürlich nicht völlig beseitigt werden kann. Der Tod des Individuums ist immer ein tragisches Ereignis, aber, so sagte Swift, die Menschen würden nicht glücklich sein, wenn ihr Leben ewig währen würde. Und wie die physiologische Begrenztheit unserer Sinnesorgane die notwendige Bedingung ihrer richtigen Funktion ist (ein Auge, das alle Strahlen sehen würde, würde gar nichts sehen), so kann auch die anthropologische Beschränktheit des Menschen überhaupt als etwas Notwendiges und in diesem Sinne Positives aufgefaßt werden. Von diesem Standpunkt aus wird verständlich, daß die existentialistischen Versuche, den Begriff der Sterblichkeit des Menschen in eine philosophische Grundkategorie zu verwandeln, nicht, wie sie behaupten, eine neue höhere Erkenntnisstufe des menschlichen Wesens widerspiegeln, sondern die Todeskrise der kapitalistischen Ordnung. Die Existentialisten meditieren über den Tod nicht einfach deshalb, weil der Mensch sterblich ist. Sie tun es vielmehr vor allem deswegen, weil die Todesstunde des Kapitalismus geschlagen hat. Der zweite, der soziale Aspekt der existentialistischen Entfremdungskonzeption [121] ist untrennbar mit dem anthropologischen verbunden, läßt sich aber nicht auf ihn zurückführen. Ausgangspunkt ist auch hier die idealistisch-anthropologische Vorstellung von der einheitlichen menschlichen Existenz, die der Existentialist im übrigen durch „kritische“ Analyse der heutigen historischen Epoche zu ergänzen sucht. Ausgehend von Heideggers Lehre vom *Man* betrachtet der spanische Existentialist Ortega y Gasset das Verhältnis zwischen Persönlichkeit und Gesellschaft als Verhältnis zwischen Menschlichem und Unmenschlichem.

Ortega y Gasset schrieb: „Das menschliche Leben ist aber immer stets das Leben jedes Einzelnen, es ist das individuelle oder persönliche Leben ... Menschlich im eigentlichen und ursprünglichen Sinne ist also nur das, was ich aus mir selbst heraus und im Blick auf meine eigenen Zwecke tue, oder anders ausgedrückt: das menschliche Tun ist immer ein persönliches Tun.“²⁷

Hieraus ist folgender Schluß zu ziehen, den Ortega y Gasset auch ohne jedes Schwanken zieht: Die Gesellschaft ist kein menschliches Leben, sie ist ein Zwischenglied, das sich zwischen Mensch und Natur befindet. Recht, Gesetz, Staat, Kollektiv, Internationalismus, Autorität, Freiheit, soziale Fragen – all das ist nicht menschlich, sondern sozial. „Die Gesellschaft oder das Kollektiv sind weder etwas Menschliches ...“²⁸ Die Gesellschaft, das Recht und der Fortschritt, ohne die die menschliche Geschichte unmöglich ist, sind nach dem spanischen Philosophen immerhin notwendig. Sie bilden das quasi-gemeinschaftliche Leben der Men-

²⁷ José Ortega y Gasset: *Der Mensch und die Leute*, Stuttgart 1958, S. 13.

²⁸ Ebenda, S. 18.

schen, da der Mensch hier nicht mit bestimmten Individuen, die er kennt und liebt, in Beziehungen tritt, sondern mit unbekanntem, unbestimmten Personen, mit Mitgliedern der Gesellschaft überhaupt. Die Gesellschaft ist das „Außer-sich-Sein“ oder die Sphäre der [122] Entfremdung. In ihr verliert sich der Mensch, er entfernt sich immer mehr von seinem Inneren, offenbart sich nur in der Einzelheit, in einem Zustand, den Leibniz mit dem Begriff der Monade kennzeichnete. Ortega y Gasset fährt fort: „*Leben* bedeutet, daß ich außerhalb von mir sein muß, in jenem absoluten Außen, das sich Lebensumstände oder Welt nennt; Leben heißt, daß ich mich mit allem, was diese Welt in sich schließt, wohl oder übel andauernd auseinandersetzen muß: mit den Mineralien, Pflanzen, Tieren, Mitmenschen. Es bleibt mir nichts anderes übrig: Ich muß mich mit alledem abgeben.“²⁹

Aristoteles schrieb, der Mensch außerhalb der Gesellschaft sei ein Engel oder ein Tier, jedenfalls nicht ein Mensch. Der Ideologe der reaktionären Bourgeoisie behauptet, daß der Mensch gerade in der Gesellschaft sein menschliches Antlitz verliert. In dieser Behauptung liegt natürlich das indirekte Eingeständnis des entmenschlichenden Einflusses der kapitalistischen Gesellschaft auf die Persönlichkeit, aber dieses Eingeständnis wird in augenscheinlich apologetischer Form gemacht. *Jede* Gesellschaft, behauptet der spanische Existentialist, entmenschlicht, entpersönlicht, nivelliert die Persönlichkeit. Folglich ist keine vernünftige Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens möglich und daher unnötig.

Es erhebt sich natürlich die Frage: Bleibt dieser entfremdete Zustand der Persönlichkeit in der Gesellschaft unverändert? Verstärkt er sich oder schwächt er sich im Verlauf der Menschheitsgeschichte ab? Was erwartet uns in der Zukunft: eine Verstärkung oder eine Abschwächung dieser Entfremdung? Es versteht sich, daß die Existentialisten auf diese Fragen im Geiste des sozialen Pessimismus Antwort geben. Die Entfremdung des Menschen in der Gesellschaft ist sein Schicksal. Sie wird ständig größer und wird sich so bis zum Ende der Menschheitsgeschichte fortsetzen.

[123] Heidegger und viele andere Ideologen der heutigen Bourgeoisie idealisieren das Mittelalter. Der feudale Bauer, behauptet Heidegger, war fest mit der Scholle, mit der ganzen ihn umgebenden Landschaft verbunden. Er sonderte sich nicht von dem Milieu ab, in dem er lebte. Er war nie in Eile und wußte nichts von Zeitnot. In dieser Zeit existierte die Entfremdung der Persönlichkeit sozusagen nur in ihrer anthropologischen Form. Die Neuzeit trennte den Menschen vom Boden, von der Gemeinde und warf ihn in den Strudel der industriellen Produktion, die ihn bodenlos und kraftlos macht.

Analoge Auffassungen vertreten Jaspers, Marcel und einige andere Existentialisten. Sie kennzeichnen die heutige Gesellschaft als eine „Massengesellschaft“, in der die vielgestaltige Entwicklung der verschiedenen Formen der gesellschaftlichen Kommunikation dem menschlichen Individuum immer mehr sein eigenes Gesicht raubt. Eine nähere Analyse zeigt jedoch, daß die existentialistische Furcht vor der „Massengesellschaft“ im Grunde genommen nichts anderes als die bürgerliche Furcht vor der Befreiungsbewegung der Werktätigen darstellt, vor der realen Macht der werktätigen Massen. Daß der Kapitalismus tatsächlich die Entfremdung der Persönlichkeit verstärkt, da die Herrschaft der spontanen Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung über den Menschen wächst, ist Tatsache. Schon lange vor der Entstehung des Existentialismus wurde diese Tatsache durch Marx und Engels entdeckt und begründet. Aber der Existentialismus wäre nicht er selbst, wenn er nicht die Tatsachen mystifizieren würde. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die Herrschaft der spontanen Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung über den Menschen von den Existentialisten als Unterjochung der Persönlichkeit durch die Technik und die verschiedenen Formen der sozialen Kommunikation inter-

²⁹ Ebenda, S. 71.

pretiert wird. Karl Jaspers behauptet, die Welt der Technik strebe nach Zerstörung der Natur und des Men-[124]schen. „Die technische Überwindung von Zeit und Raum durch die tägliche Mitteilung der Zeitungen, das Reisen, die Massenhaftigkeit des Abbildens und Reproduzierens durch Kino und Radio hat *eine Berührung aller mit allem* ermöglicht. Nichts ist fern, geheim, wunderbar.“³⁰

Jaspers und Heidegger sehnen sich nach dem Mittelalter, das sich ihnen als fast idyllische menschliche Existenz darbietet, voller geheimnisvoller, wunderbarer Tiefen. Die Technik, behauptet Jaspers, nivelliert nicht nur die Existenz des einzelnen Menschen, sondern auch ganzer Völker. Jedes Volk muß sich mit der Technik abfinden oder an ihr zugrunde gehen. Die kapitalistische Ausbeutung erweist sich in Jaspers' Darstellung als Ausbeutung des Menschen durch die *Maschine*. Jaspers konstatiert Tatsachen, die bereits den Klassikern der englischen politischen Ökonomie bekannt waren, aber er gibt ihnen einen mystischen, „existentialistischen“ Anstrich. So sagt Karl Jaspers beispielsweise: „... der ausführende Arbeiter jedoch muß in weiten Bereichen selbst zum Teil der Maschinerie werden.“³¹ Aber Jaspers spricht natürlich kein Wort über die *kapitalistische* Ausnutzung der Technik, über die Möglichkeiten einer anderen sozialen Organisation der gesellschaftlichen Produktion. Selbst dort, wo er unmittelbar die kapitalistische Rationalisierung berührt, schildert er sie als Rationalisierung der Produktion überhaupt, ohne Bezug auf die sozialen Bedingungen. So verweist er auf das Ausbeutungssystem, das in kapitalistischen Unternehmen herrscht, und schreibt dann: „Jeder muß, um als Dasein zu bestehen, seine Arbeitskraft bis zur Höchstleistung anspannen; Unruhe und Zwang, noch intensiver zu arbeiten, sind gefordert; man weiß, wer nicht mitkommt, bleibt liegen; wer älter ist als 40 Jahre, sieht sich ausgestoßen.“³²

[125] Wer auch immer das Leben gewissenhaft untersucht, wer auch immer solcherart Tatsachen feststellt, die niemand in unserer Zeit einfach totsichweigen kann, er müßte sich bemühen, ihre sozialen Ursachen zu erforschen. Es ist keine tiefsinnige Untersuchung für die Feststellung nötig, daß ein Zusammenhang zwischen den oben dargestellten Tatsachen und dem kapitalistischen Privateigentum, dem kapitalistischen Antreibersystem besteht. Karl Jaspers nimmt natürlich von einer solchen Form der Analyse der Tatsachen Abstand. Sein Antikapitalismus ist dem Wesen nach nur gegen die sozialistische Gesellschaft gerichtet, die von ihm als gigantische „totale“ Fabrik dargestellt wird, die die Menschen zermahlt. Übrigens wäre es falsch, zu behaupten, daß die Existentialisten überhaupt nicht die Frage nach den Ursachen des Anwachsens der Entfremdung der Persönlichkeit im Kapitalismus stellen. So stellt z. B. Marcel fest, daß in der heutigen (lies: kapitalistischen) Gesellschaft: „das eigene Wesen des Menschen dem Menschen immer mehr fremd wird und dabei in einem solchen Maße, daß er selbst vor der Frage nach der Existenz dieses Wesens steht.“³³ Marcel erklärt diese Tatsache dadurch, daß der Mensch Gott „erschlagen“ habe, d. h. ungläubig geworden sei. Diese dem Traditionellen verhaftete christliche Deutung, die die Folgen des kapitalistischen Fortschritts bejammert, findet ihren entsprechenden Widerhall auch bei dem atheistischen Existentialisten Sartre. Er behauptet, daß die gesamte existentialistische Philosophie und die ganze Tragik der Entfremdung daraus entspringen, daß es keinen Gott gibt und der Mensch allein, geworfen, verlassen ist.

Man darf natürlich Sartre (an dessen Atheismus kein Zweifel besteht) nicht mit dem religiösen Denker Marcel in einen Topf werfen. Marcel behauptet, die Welt erschiene ihm völlig menschenleer, wenn es nicht Gestorbene gäbe, die in einer transzendenten Welt leben. Aber

³⁰ Karl Jaspers: Die geistige Situation der Zeit, S. 38.

³¹ Ebenda, S. 29.

³² Ebenda, S. 51.

³³ Gabriel Marcel: Der Mensch als Problem, Frankfurt/M. 1956, S. 22.

beide [126] sind Existentialisten, und beide leiten die Entfremdung, „die Einsamkeit“, „die Verlassenheit“ in ihrer kapitalistischen Form aus dem Unglauben her.

Der amerikanische Existentialist Barret wandelt in den Fußspuren seiner deutschen Lehrer. Er behauptet, die „moderne Epoche“ (mit Hilfe dieses Begriffes wird der Grundwiderspruch zwischen Kapitalismus und Sozialismus verwischt), deren Wesen angeblich die „technologische Eroberung der Natur“ darstellt und deren notwendiger politischer Ausdruck die „bürokratisierte unpersönliche Massengesellschaft“ darstellt, habe zu einer *dreifachen* Entfremdung der menschlichen Persönlichkeit geführt. „Der Mensch begann sich sogar in seiner eigenen menschlichen Gesellschaft als Fremder zu fühlen. Er ist dreifach entfremdet: er ist ein Fremder hinsichtlich Gott, hinsichtlich der Natur und hinsichtlich der Beziehung zum gigantischen sozialen Mechanismus, der seine materiellen Bedürfnisse befriedigt.“³⁴ Auch hier wird also die kapitalistische Entfremdung verabsolutiert, für universell erklärt, auf jede industrialisierte hochentwickelte moderne Gesellschaft ausgedehnt. Der apologetische Charakter einer solchen Fragestellung ist völlig eindeutig: Die sozialen Kataklysmen [Katastrophen], die der Kapitalismus hervorruft, werden als unumgänglich notwendige Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts geschildert, als unabwendbar unter allen sozialen Bedingungen dargestellt.

Das ist der Grundinhalt der existentialistischen Entfremdungsauffassung. Sie ist eine der raffiniertesten neuen Varianten der heutigen bürgerlichen Apologien des Kapitalismus. Der bürgerliche Ideologe kann den modernen Kapitalismus nicht als beste aller Welten darstellen. Deshalb behauptet er als Existentialist: die beste der Welten kann es überhaupt nicht geben. Das irdische Paradies ist unmöglich, setzen die Neothomisten diesen Gedanken fort. Es ist völlig klar, daß diese „Umwertung der Werte“, [127] um mit den Worten Nietzsches zu sprechen, sehr unmittelbar gegen die kommunistische Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse gerichtet ist. Ihr wird der verlogene Anspruch der Errichtung des Paradieses hier auf Erden unterschoben.

Die existentialistische Entfremdungsauffassung ist durch die kapitalistische Entfremdung des Menschen hervorgerufen. Sie mystifiziert und rechtfertigt diese kapitalistische Entfremdung. Diese Entfremdungsauffassung ist ein unmittelbares Zeugnis für die Todeskrise des überlebten kapitalistischen Systems. [128]

³⁴ William Barret: Irrational man, p. 31.

Schlußbemerkungen

So führen die bürgerlichen Marxismuskritiker die marxistisch-leninistische Wissenschaft auf die Entfremdungstheorie zurück, auf die Wiedergabe der Hegelschen (idealistischen) und Feuerbachschen (anthropologisch-materialistischen) Entfremdungstheorie im neuen Gewand, in neuen Termini. Diese Verfälschung der wissenschaftlichen Ideologie der Arbeiterklasse soll folgende propagandistische Thesen des Antikommunismus begründen: 1. Es gibt überhaupt keine *wissenschaftliche* sozialistische Ideologie. 2. Der Marxismus-Leninismus ist nicht die Ideologie der *Arbeiterklasse*, d. h. die Widerspiegelung der Grundinteressen der Arbeiter aller Länder. 3. Der Inhalt der marxistisch-leninistischen Theorie trägt *spekulativen* Charakter, er ist aus idealistischen und sogar religiösen Quellen entlehnt. Was die Verallgemeinerung der historischen Er-[129]fahrung durch den Marxismus-Leninismus anbelangt – die Lehre von den Gesellschaftsformationen, vom Klassenkampf, von der sozialistischen Revolution, von der Diktatur des Proletariats, vom Aufbau des Kommunismus –, so sind das alles nur Illustrationen der Entfremdungstheorie.

Einige Marxismuskritiker gehen in ihren Fälschungen noch weiter. Sie stellen folgende Behauptung auf: Wenn der Marxismus-Leninismus eine Theorie der Entfremdung ist, so ist die sozialistische Gesellschaft die in der Praxis verwirklichte Entfremdung der Persönlichkeit. Die Autoren des in Frankreich erschienenen Sammelbandes „Von Marx zum Marxismus“ wollen beweisen, daß sich der Mensch in der sozialistischen Gesellschaft „bewußt gerade durch die Rolle der Werkzeuge beschränken muß, die er mit der größten Kraft und Effektivität im Sinne des historischen Fortschritts anwendet“¹. Der Sozialismus beseitigte die die Persönlichkeit unterjochenden kapitalistischen Produktionsverhältnisse, das Privateigentum an den Produktionsmitteln, die Ausbeuterklassen. Er machte den Menschen, das Volk zum Herren seines Schicksals. Die spontanen Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung herrschen nicht mehr über die Menschen der sozialistischen Gesellschaft. Diese Gesellschaft bemächtigt sich der Gesetze der sozialen Entwicklung. Sie ist der bewußte Beherrscher der Natur und ihrer eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse. Das mißfällt den Feinden des Sozialismus. Sie bemühen sich vergebens um den Beweis, daß die sozialistische Gemeinschaft die Persönlichkeit beengt, daß sie faktisch „keine andere Funktion hat, als Pflasterstein der durch die Jahrhunderte gehenden Brücke zu sein, die aus Millionen und Abermillionen Leben gebildet ist.“²

Die Einheit von Persönlichem und Gesellschaftlichem [130] wird vom bürgerlichen Ideologen, weil der Sozialismus die bürgerliche parasitäre Existenzweise des Menschen beseitigte, als Aufhebung des Persönlichen, Individuellen dargestellt. Im Sozialismus, zetert der bürgerliche Ideologe, gebe es zuviel „Kollektivismus“, er ließe faktisch keinen Platz für die persönliche Selbsttätigkeit, er bedeute Verlust der persönlichen Existenz zugunsten einer unpersönlichen „Kollektivexistenz“. All das sind natürlich antikommunistische Verleumdungen des Sozialismus. Die sozialistische Gesellschaft gibt jedem Menschen vielfältige Möglichkeiten zur individuellen Entwicklung, Bildung und Vervollkommnung. Marx und Engels schreiben, „... es sei Beruf, Bestimmung, Aufgabe jedes Menschen, sich vielseitig, alle seine Anlagen zu entwickeln.“³ Diese Bestimmung und Aufgabe des Menschen kann natürlich nicht unter kapitalistischen Verhältnissen verwirklicht werden. In der UdSSR und in den anderen sozialistischen Ländern sind heute bereits alle Voraussetzungen für die allseitige Entwicklung des Menschen vorhanden, die im Kommunismus ihre Verwirklichung finden wird.

Der geistige Reichtum des Individuums ist von der progressiven Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht zu trennen. Er ist, entgegen den Behauptungen der Existential-

¹ De Marx au marxisme. Collection dirigée par Robert Aron, Paris 1948, p. 223.

² Ebenda.

³ Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 3, S. 213.

listen, keine bloße Realisierung eines persönlichen „Planes“. Marx und Engels verwiesen darauf, „daß der wirkliche geistige Reichtum des Individuums ganz von dem Reichtum seiner wirklichen Beziehungen abhängt.“⁴ Der Sozialismus und der Kommunismus schaffen und entwickeln allseitig diesen Reichtum der gesellschaftlichen Verhältnisse, die vielfältigen Formen der Gemeinschaft zwischen den Menschen, die alle früher existierenden Formen der Entfremdung überwinden.

Die bürgerlichen Marxismuskritiker vereinfachen die [131] marxistisch-leninistische Fragestellung von den Wegen zur Aufhebung der Entfremdung. Sie erklären, der Marxismus-Leninismus reduziere alles allein auf die Beseitigung des Privateigentums an den Produktionsmitteln und verwende keine Aufmerksamkeit auf die anderen Seiten der modernen gesellschaftlichen Entwicklung. So sagte auf dem XIII. Philosophischen Weltkongreß der Neothomist G. Wetter: nach der Lehre des Marxismus-Leninismus „hängt die Beseitigung der Entfremdung des Menschen ausschließlich von der Abschaffung des Privateigentums ab und die Geschichte steuert unaufhaltsam auf dieses Ziel los, das dank der proletarischen Revolution erreicht wird.“⁵

Die Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln bildet zweifelsohne den Ausgangspunkt der sozialistischen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse und folglich die Grundlage für die Aufhebung jeder Entfremdung der Persönlichkeit. Aber alles nur aus der *Beseitigung* der kapitalistischen Produktionsverhältnisse erklären zu wollen würde eine Verleumdung des Sozialismus und der marxistisch-leninistischen Theorie bedeuten. In ökonomischer Hinsicht heißt Sozialismus nicht nur Abschaffung des Privateigentums, sondern auch allseitige Entwicklung des gesellschaftlichen Eigentums, das bekanntlich persönliches Eigentum der Werktätigen nicht ausschließt, sondern vielmehr den Wohlstand des sozialistischen Werktätigen in steigendem Maße mit allen notwendigen materiellen Mitteln für eine freie persönliche Entwicklung fördert. Man braucht nur den ökonomischen Entwicklungsstand der Sowjetunion, ihren nationalen Reichtum, die Produktion pro Kopf der Bevölkerung dem gegenüberzustellen, was in dieser Hinsicht im alten Rußland vorhanden war.

Aber Sozialismus bedeutet nicht nur Umgestaltung der [132] ökonomischen Struktur der Gesellschaft. Sozialismus bedeutet Umgestaltung des gesamten gesellschaftlichen, d. h. des politischen, ideologischen und geistigen Lebens. Das erfordert Beseitigung der Widersprüche zwischen körperlicher und geistiger Arbeit, zwischen Stadt und Land, Beseitigung der für den Kapitalismus charakteristischen Unterjochung der Persönlichkeit unter die gesellschaftliche Arbeitsteilung. Grundlegend wird die Beziehung des Bürgers zum Staat verändert. Der Staat hört auf, ein Mittel der Klassenherrschaft zu sein und verwandelt sich, wie im Programm der KPdSU festgestellt wird, in einen *Volksstaat*. Die sozialistische Revolution liquidiert den bürokratisch-militärischen Staatsapparat des kapitalistischen Staates und schafft neue Staatsformen, die die Teilnahme der werktätigen Bevölkerung an der Leitung der Gesellschaft ermöglichen. Der Sozialismus, sagte Lenin, ist lebendiges Schöpfertum der Menschen, und das bezieht sich auch unmittelbar auf den sozialistischen Volksstaat. Er ist ein Staat vom Volke und für das Volk. Die Überwindung der Entfremdung der Persönlichkeit ist deshalb das gesetzmäßige Resultat des *ganzen sozialistischen Aufbaus* und nicht etwa ein einmaliger Akt. In diesem Prozeß der Überwindung der Entfremdung der Persönlichkeit spielt die Entwicklung der sozialistischen Gemeinschaft eine besonders große Rolle, ebenso die kommunistische Erziehung, die Begründung des neuen, kommunistischen Moralkodex.

Hyppolite, von dem schon die Rede war, macht Marx in seinem Artikel „Entfremdung und Objektivierung“ den Vorwurf, er betrachte den Kommunismus als endgültige Überwindung

⁴ Ebenda, S. 37.

⁵ Siehe Memorias del XIII. Congreso Internacional de Filosofia, Mexico 1963, vol. IV, p. 392.

der Entfremdung. Er wende sich damit faktisch gegen die unaufhörliche, dialektische Entwicklung und teile die Illusionen des utopischen Sozialismus. Nach Hyppolites Auffassung wird die Entfremdung durch die Objektivierung selbst hervorgerufen, durch die Vergegenständlichung der menschlichen Tätig-[133]keit. Folglich ist sie von der menschlichen Existenz nicht zu trennen. Diese existentialistische Interpretation der Hegelschen Entfremdungsauffassung bringt Hyppolite mit folgenden Worten zum Ausdruck: „Objektivierung und Entfremdung sind voneinander nicht zu trennen und ihre Einheit kann nichts anderes sein als der Ausdruck der dialektischen Spannung (tension), die in der Bewegung der Geschichte zu beobachten ist.“⁶

Natürlich hat Marx nicht wie Hegel die Entfremdung mit der Objektivierung der menschlichen Tätigkeit gleichgesetzt. Die Tätigkeit sah er als notwendige Bedingung menschlichen Lebens an. Hyppolite schreibt also Marx einerseits die Hegelsche, andererseits die existentialistische Entfremdungsauffassung zu, obwohl er eine eigenartige Folgerichtigkeit zeigt, wenn er anerkennt, daß der Begründer des wissenschaftlichen Kommunismus weder die eine noch die andere Auffassung geteilt habe. Hätte Hyppolite Marx vorgeworfen, daß er nicht sein Gesinnungsgenosse sei, so wäre das noch viel folgerichtiger gewesen. Aus der Tatsache, daß Marx dem Existentialismus absolut fern stand, zieht der ehrbare Professor den Schluß, daß er die Zukunft der Menschheit etwas zu optimistisch darstellt. Nach Auffassung Hyppolites kann es ohne Entfremdung weder soziale Entwicklung noch Widersprüche, noch Kampf der Widersprüche geben. So vermischt Hyppolite auf Grund seiner äußerst weitgehenden (und deshalb dem Wesen nach gegenstandslosen) Entfremdungsauffassung verschiedene Begriffe und schreibt Marx eine ihm überhaupt nicht eigene naive Vorstellung von der Zukunft der Menschheit zu. Marx hat mehrfach darauf hingewiesen, daß die kommunistische Umgestaltung der Gesellschaft die Klassen und damit auch die Widersprüche zwischen den Klassen, die Ausbeutung, die Unterdrückung und ihre sozialen Grundlagen beseitigt. Marx hat in seinen Arbeiten hervorgehoben, daß in der zukünftigen kommunistischen Gesellschaft der Mensch den Kampf mit den spontanen Naturkräften fortsetzen wird, daß die Entwicklung dieser Gesellschaft widersprüchlichen (aber natürlich keinen antagonistischen) Charakter tragen wird. Engels hat in seinem Artikel „Emigranteliteratur“ die anarchistischen Vorstellungen über die zukünftige Gesellschaft der Lächerlichkeit preisgegeben. Nach diesen Vorstellungen sollte es in der zukünftigen Gesellschaft weder Kampf noch Widersprüche geben, und die Menschen sollten lediglich die produzierten Güter genießen, wobei offen blieb, von wem sie produziert wurden. Der Vorwurf Hyppolites basiert auf dem Unverständnis der marxistischen Gesellschaftsauffassung des historischen Fortschritts und auf einer nicht weniger eindeutigen Unkenntnis der Theorie des wissenschaftlichen Kommunismus. Hyppolites Einwände erinnern an die Behauptungen der Neothomisten, der Marxismus strebe danach, das Paradies auf Erden zu errichten, und dabei sei dieses Paradies nur im Himmel möglich. Da nun Hyppolite lediglich die gebräuchlichen bürgerlichen Anschuldigungen in seiner Art wiederholt, muß man wohl die allgemeine Feindschaft eines bürgerlichen Ideologen dem wissenschaftlichen Kommunismus gegenüber für den Grund seiner „Einwände“ halten.

In den letzten Jahren entwickelte sich unter den Marxisten einiger sozialistischer Länder eine lebhaftige *Polemik* zu Fragen der Entfremdung. Diese Polemik führte gewissermaßen zu einer tieferen Untersuchung dieser Problematik und teilweise zur Klärung der Stellung und Rolle des Entfremdungsbegriffs sowohl in den Frühschriften von Marx als auch in den späteren Werken des ausgereiften Marxismus. Einige Diskussionsteilnehmer hatten in der Vergangenheit den Entfremdungsbegriff unterschätzt. Sie hielten ihn faktisch für einen Überrest des Hegelschen Idealismus und des Feuerbachschen Anthropologismus in den Frühschriften von

⁶ Siehe *Études germaniques*, N. 1, 1952, p. 42.

Marx. Im Verlauf der wissenschaftlich-[135]lichen Untersuchung dieser Problematik änderten sie ihre Auffassungen. Es gab natürlich auch Genossen, die in das andere Extrem verfielen. Sie begannen die Entfremdung mit der Objektivierung, mit der Verdinglichung der menschlichen Tätigkeit, mit dem Widerspruch von Objekt und Subjekt, von bewußten Zielen und erreichten Resultaten gleichzusetzen. Es liegt auf der Hand, daß eine solche äußerst weitgehende Auffassung, die Verallgemeinerung und andererseits auch die rein etymologische Auffassung des Entfremdungsbegriffs, das Problem nicht löst, sondern vielmehr nur kompliziert. Das tendiert dahin, den Entfremdungsbegriff auf die sozialistische Gesellschaft auszudehnen, da es in ihr noch Klassenunterschiede gibt, da noch ein Staat vorhanden ist usw. Marx hat darauf hingewiesen, daß die sozialistische Gesellschaft als niedere Phase des Kommunismus noch „Muttermale“ des Kapitalismus in sich birgt, d. h. kapitalistische Überreste, die im Prozeß des sozialistischen Aufbaus und des allmählichen Übergangs zum Kommunismus überwunden werden. In diesem Sinne kann man natürlich von Überresten der Entfremdung sprechen, da der Widerspruch zwischen Stadt und Land, zwischen geistiger und körperlicher Arbeit usw. noch nicht völlig überwunden ist. Unter den sozialistischen Werktätigen finden sich noch religiöse Menschen, also existiert im gewissen Maße noch entfremdetes Bewußtsein. Aber im Sozialismus gibt es nicht das, was Marx das Wesen, den Inhalt der Entfremdung nannte, und es kann diesen eigentlichen Inhalt auch nicht geben: Herrschaft der Arbeitsprodukte über die Produzenten, Entfremdung der Produktionstätigkeit, entfremdete gesellschaftliche Verhältnisse, Unterjochung der Persönlichkeit unter die spontanen Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung. Deshalb kann man nicht mit den Diskussionsteilnehmern übereinstimmen, die nicht nur bestrebt sind, in der sozialistischen Gesellschaft Überreste der kapitalistischen Entfremdung zu sehen, sondern auch besondere, [136] durch die Entwicklung des Sozialismus hervorgebrachte Formen oder Erscheinungen der Entfremdung suchen.

Die Diskussion über das Schaffen Franz Kafkas, der als Schriftsteller bildhaft die Entfremdung der Persönlichkeit unter kapitalistischen Bedingungen beschrieb, hat nicht immer eine richtige Auffassung des Entfremdungsproblems und des Entfremdungsbegriffs vertreten. Wir haben Beispiele angeführt, daß in unserer Zeit *selbst die Reaktionäre* die Existenz der Entfremdung im Kapitalismus anerkennen, obwohl sie diese Tatsache als vom Kapitalismus unabhängig, als ewig und nicht überwindbar verstanden wissen wollen. In den Schriften dieser Reaktionäre verwandelt sich die Entfremdungstheorie in eine eigentümliche, indirekte, pseudokritische Form der Apologie des Kapitalismus, die unmittelbar mit dem Antikommunismus verbunden ist.

Franz Kafka war selbstverständlich kein Reaktionär. Die von ihm mit großer künstlerischer Meisterschaft wiederholt dargestellte Verirrung des kleinen, einfachen Menschen im kapitalistischen Dschungel ist zweifellos eine Kritik, eine Verurteilung der kapitalistischen Ordnung, wenn auch nicht in direkter Form. Kafka beschreibt die Herrschaft der Dinge über den Menschen, aber er sieht in der verdinglichten Form der menschlichen Verhältnisse nicht die kapitalistischen, historisch vergänglichen, antagonistischen gesellschaftlichen Verhältnisse. Der humanistische Protest Kafkas gegen die Entfremdung behält notwendig einen abstrakten Charakter und noch dazu im pessimistischen Gewand. Der Schriftsteller sieht nicht die realen, materiellen Wurzeln dieser Entfremdung und natürlich auch nicht die Wege zu ihrer Überwindung. Dieser Kritiker aus dem Kleinbürgertum bleibt in der Gewalt desselben Warenfetischismus, den er in indirekter Form vernichtend kritisiert. Daher sind die Werke Kafkas für den Marxisten, dem die Klassenbeschränktheit des Schriftstellers verständlich ist, eine erneute künstlerische Bestätigung der marxistisch-leninistischen Kritik am Kapitalismus. Ohne Zweifel werden diese Werke vom bürgerlichen oder vom kleinbürgerlichen Leser völlig anders aufgenommen. Er sieht in ihnen das Abbild des Lebens, nicht aber eine künstlerische Aussage über historisch vergängliche gesellschaftliche Verhältnisse.

Die Diskussion zur Entfremdung wird zweifelsohne noch fortgesetzt werden. Wir sind davon überzeugt, daß sie zu einem noch tieferen Verständnis dieses Problems führen wird. Dazu ist unbedingt notwendig, daß diese Diskussion gegen die bürgerliche Ideologie, gegen die bürgerlichen und besonders gegen die existentialistischen Entfremdungsauffassungen gerichtet ist. Die historische Erfahrung des ideologischen Kampfes der Arbeiterklasse aller Länder hat überzeugend bestätigt, daß sich die marxistisch-leninistische Theorie niemals durch Zugeständnisse gegenüber der bürgerlichen Theorie, durch Kompromisse mit ihr entwickeln kann. Das Prinzip der Parteilichkeit, der ideologischen Prinzipienfestigkeit, der Konsequenz muß auch in dieser Frage als Leitfaden dienen.

Die Apologeten des Kapitalismus suchen die Entfremdung zu verewigen. Sie erklären die Entfremdung als „natürliches“ Element des gesellschaftlichen Lebens. Der Marxismus-Leninismus hat bewiesen, daß die Entfremdung konkret historisch ist. Das Leben hat diese große wissenschaftliche These bestätigt. Der Kommunismus bringt für die Menschheit die vollständige und endgültige Befreiung von der Herrschaft der spontanen Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung über die Menschen. Der Kommunismus ist das Reich der Freiheit, in dem der Mensch bewußter Herrscher über die Natur und seine eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse ist. Gerade deshalb bedeutet Kommunismus das Ende jeder Entfremdung.