

Materialismus und Dialektik im Zerrspiegel der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie

Akademie-Verlag Berlin 1974

Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie. Hrsg. v. Manfred Buhr, Nr. 38

Einleitung

Weltanschauliche Grundlage sowie relativ selbständiger Bestandteil des Marxismus-Leninismus ist die marxistisch-leninistische Philosophie. Ihre Überlegenheit gegenüber allen anderen Philosophien beruht vor allem auf der Einheit von Materialismus und Dialektik. Mit der Verwirklichung dieser Einheit wurde die marxistisch-leninistische Philosophie zum Erben alles Progressiven in der Geschichte des menschlichen Denkens, wurde sie allgemeine Theorie des historischen Fortschritts.

Auf der Einheit von Materialismus und Dialektik beruhen die theoretische Geschlossenheit, die Wissenschaftlichkeit und Wahrheit, die Prinzipienfestigkeit und das Schöpfertum der marxistisch-leninistischen Philosophie. Diese Einheit bildet ihre theoretische Grundstruktur. Materialismus und Dialektik als einander bedingende, untrennbare Bestandteile bilden die theoretischen Grundlagen der Entwicklung des Marxismus-Leninismus, welcher weder der Ergänzung durch revisionistische noch durch offenen bürgerliche Modelle bedarf, die ihm als Formen seiner Weiterentwicklung offeriert werden.

Die Welt dialektisch zu betrachten, heißt nichts anderes, als sie objektiv, in ihrer Materialität, der ihr eigenen Widersprüchlichkeit, Bewegung und Entwicklung zu betrachten; entsprechend erfaßt das materialistische Denken die Welt in ihrer realen Dialektik, ihrer Selbstbewegung und Selbstentwicklung, also ihrer Existenz außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein. Von diesen Grundprinzipien des dialektischen Materialismus auszugehen, bedeutet Prinzipienfestigkeit wie Elastizität in der Politik, Berücksichtigung der objektiven Einheit von Strategie und Taktik. Die Einheit von Materialismus und Dialektik ist damit zugleich theoretischer Kern marxistisch-leninistischer Politik.

[10] So ist es kein Wunder, wenn die bürgerliche Ideologie in Eintracht mit dem Revisionismus ihren Hauptangriff vor allem auf „die Grundprinzipien der marxistisch-leninistischen Philosophie – den Materialismus, die revolutionäre materialistische Dialektik, das Prinzip der Parteilichkeit der Philosophie“¹ richtet. Man bekämpft, wie der katholische Theoretiker Nell-Breuning es ausdrückt, in wachsendem Maße unmittelbar den „harten Kern des Marxismus“, den die „philosophische Lehre des *historischen und dialektischen Materialismus* bildet“.² Er begründet das damit, „daß eine Auseinandersetzung mit Marx als Ökonom nichts ist, wenn ihr nicht eine Auseinandersetzung mit Marx als Philosophen vorausgeht und zur Grundlage dient“.³

Diese auch hier sichtbar werdende Hinwendung zur Philosophie in der Auseinandersetzung der bürgerlichen Ideologen mit dem Marxismus-Leninismus hat zumindest zwei Aspekte. Einmal sind es der gewachsene Einfluß des Marxismus-Leninismus als Theorie der revolutionären Veränderungen in unserer Epoche und die sich unter seinem Einfluß vollziehenden tiefgehenden Veränderungen, die es sinnlos erscheinen lassen, ihn von einzelnen seiner Seiten her anzugreifen, und die die ideologischen Kämpfe objektiv unmittelbar auf die philosophischen Grundfragen richten. Andererseits versuchen die bürgerlichen Ideologen, diese Situation zu nutzen, um die weltanschaulichen Kämpfe auf das Gebiet „abstraktester“ Philosophie zu verlagern, um die revolutionäre Wirkung des Marxismus-Leninismus zu schwächen und um sich selbst zur wirksameren Maskierung der bürgerlichen Ziele ihres Philosophierens als Marxisten verkleiden zu können. In diesem Sinne stellt Nell-Breuning fest: „Wir alle stehen auf den Schultern von Karl Marx.“⁴ Und E. Topitsch bemüht sich, seinen militanten Positivismus „dem Umkreis des Marxismus“ zuzuordnen, sofern man diesen nicht als Politik auffasse.⁵ K. R. Popper, der in Marx einen „falschen Propheten“ erblickt und die Theorie der „offenen Gesellschaft“ propagierte, sieht sich genötigt zu schreiben: „Alle modernen Schriftsteller sind Marx

¹ K. Hager, *Marxistisch-leninistische Philosophie und ideologischer Kampf*, Berlin 1970, S. 40.

² O. v. Nell-Breuning, *Auseinandersetzung mit Karl Marx*, München 1969, S. 80.

³ Ebenda, S. 41 f.

⁴ Ebenda, S. 30.

⁵ E. Topitsch, *Mythos – Philosophie – Politik*, Freiburg i. Br. 1969, S. 9.

verpflichtet, auch dann, wenn sie es nicht wissen. Das gilt insbesondere für jene, die, wie ich, anderer Meinung sind.“⁶

Die Reverenz, die dem Marxismus hier erwiesen wird, ist natürlich Demagogie und läßt sich, soweit sie subjektiv ehrlich [11] gemeint ist, in dem Stoßseufzer B. Russells zusammenfassen, der auf die Frage eines Journalisten, wen er für den einflußreichsten Philosophen der Gegenwart halte, antwortete: „Leider Karl Marx.“

Auch Bemerkungen dieser Art machen aber schließlich nur deutlich: Wie unsere Epoche allgemein durch den Sieg des Sozialismus im Weltmaßstab charakterisiert wird, so bestimmt auch die sozialistische Ideologie in wachsendem Maße Inhalt und Form der Klassenauseinandersetzung.

Das Wachstum der revolutionären Kräfte in der Welt, der Kampf von Millionen um Frieden, Sozialismus und gegen imperialistische Unterdrückung stellt sich im ideologischen Kampf als Frage: Für oder gegen Marx, Engels und Lenin? – und läßt diese Frage zu einem Grundmotiv des geistigen Ringens werden. Auch die reaktionären Gegner des Marxismus-Leninismus bewegen sich in ihren ideologischen Konstruktionen immer mehr im Bannkreis des Marxismus-Leninismus. Und je dringender die Völker der noch vom Kapitalismus beherrschten Länder eine Antwort auf ihre Lebensfragen erwarten, die nur der Marxismus-Leninismus zu geben in der Lage ist, desto mehr drängt es die Ideologen der Bourgeoisie, den Kampf gegen den Marxismus-Leninismus versteckt, ja sogar unter der Maske des Marxisten zu führen. Lenin beschrieb diese Tendenz mit den Worten: „Die Dialektik der Geschichte ist derart, daß der theoretische Sieg des Marxismus seine Feinde zwingt, sich als Marxisten zu *verkleiden*.“⁷ Es hat dabei den Anschein, als wolle sich die bürgerliche Philosophie mit der steigenden Autorität des Marxismus-Leninismus schmücken.

In dem Maße jedoch, wie die bürgerliche Philosophie gezwungen ist, ihre philosophisch-theoretischen Ausgangspositionen in Auseinandersetzung mit den Grundpositionen des Marxismus-Leninismus zu formulieren, in dem Maße, wie sie zum Materialismus und der materialistischen Dialektik des Marxismus-Leninismus Stellung nimmt, gelingt es ihr immer weniger, sich zu verkleiden, ihr Klassenwesen zu verschleiern, wird immer deutlicher, daß es beim Kampf sozialistischer und bürgerlicher Ideologie um einen Kampf zwischen dialektisch-materialistischer und metaphysisch-idealistischer Weltanschauung geht.

Die immer wiederkehrende Behauptung der gegenwärtigen [12] bürgerlichen Philosophie (einschließlich des Revisionismus), in der „eigentlichen“ Tradition von Marx zu stehen, ist Ausdruck ihres Kampfes gegen die theoretischen Grundlagen des Marxismus-Leninismus, gegen seinen Materialismus, seine Dialektik und seine Parteilichkeit. Mit Hilfe von aus den frühen Schriften von Marx herausgelesenen Bemerkungen wird ein „Marxismus“ konstruiert, der gegen Engels und Lenin gerichtet ist. Erst bei ihnen sei der Marxismus mit seiner allgemeinen weltanschaulichen Begründung erstarrt. Es ist durchgängiges Motiv der Gralshüter des „eigentlichen“ Marxismus, daß sie ihn in seiner „offiziellen“ Form als durch Materialismus und materialistische Dialektik durchgängig „beschmutzt“ betrachten und sich bemühen, ihn von seinen weltanschaulichen Grundlagen zu „reinigen“. Bei allen Differenzen zwischen den verschiedensten Schulen bürgerlichen Philosophierens – den theoretischen Hauptstoß haben alle auf den dialektischen Materialismus und die materialistische Dialektik gerichtet.

Die Wahrung der Einheit von Materialismus und Dialektik hat demzufolge große Bedeutung – sowohl unter dem Aspekt der positiven Darstellung dieses theoretischen Grundzugs unserer Weltanschauung als Grundlage marxistisch-leninistischer Politik des sozialistisch-kommunistischen Aufbaus und der politischen Praxis des revolutionären Weltprozesses als auch unter dem Aspekt der Abwehr bürgerlicher und revisionistischer Angriffe auf den Marxismus-Leninismus. Sie ist ein zentraler Punkt unseres Kampfes um die Reinheit der marxistisch-leninistischen Theorie, des Kampfes gegen dogmatische Entstellungen und revisionistische Fälschungen. Zum anderen ermöglicht es die Betrachtung der

⁶ K. R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. II.: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen, Bern 1958, S. 103.

⁷ W. I. Lenin, Die historischen Schicksale der Lehre von Karl Marx, in: Werke, Bd. 18, Berlin 1962, S. 578.

gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie im Hinblick auf ihre Materialismus- und Dialektikrezeption, sie bei aller Buntheit ihrer verschiedenen Schulen als einen relativ einheitlichen ideologisch-theoretischen Komplex zu begreifen; wird doch die Einheit von Materialismus und Dialektik immer mehr zum zentralen Ansatzpunkt bürgerlicher Fälschung des Marxismus-Leninismus.

Wir gehen dabei davon aus, daß im Zusammenhang mit der allgemeinen Krise des Kapitalismus die Auseinandersetzung mit dem Marxismus-Leninismus für die bürgerliche Philosophie in wachsendem Maße zu einer Lebensfrage wird und daß unter diesem Aspekt die Materialismus- und Dialektikrezeption der [13] heutigen bürgerlichen Philosophie ein hinreichend allgemeines Kriterium ist, um aus ihr Schlüsse ziehen zu können – sowohl auf die weltanschaulich-theoretische Grundtendenz der Entwicklung der zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie insgesamt als auch auf wesentliche ihrer Integrationslinien. Denn wie die Entwicklung des Imperialismus nicht mehr allein seinen inneren Gesetzen folgt, sondern in wachsendem Maße durch den weltweiten Siegeszug des Sozialismus-Kommunismus beeinflußt wird, so wird auch die imperialistische Ideologie und Philosophie wesentlich durch den ideologischen Klassenkampf mit dem Marxismus-Leninismus geprägt. [14]

Zur weltanschaulichen Grundtendenz der Entwicklung der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie

Es ist unter verschiedenen Gesichtspunkten von Interesse, die Grundtendenz der Entwicklung der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie herauszuarbeiten, vor allem jedoch unter dem Aspekt des ideologischen Klassenkampfes in unserer Epoche. Die Bestimmung einer Grundtendenz ermöglicht es, die verschiedenen bürgerlichen Philosophien und einzelnen Philosophen stets im Hinblick auf ihre Einordnung in den Gesamtzusammenhang der bürgerlichen Philosophie der Kritik zu unterwerfen, ohne dabei die Spezifik der verschiedenen philosophischen Auffassungen zu verwischen.

Natürlich kann nicht erwartet werden, daß sich eine Grundtendenz ohne gegenläufige Prozesse durchsetzt und daß ihr jeder bürgerliche Philosoph gleichermaßen verhaftet ist. Von diesen „Zufälligkeiten“ werden wir absehen müssen, soll das Wesen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie aufgedeckt werden. Es versteht sich außerdem, daß eine Tendenz, so wie sie nicht in jeder beliebigen Schattierung bürgerlichen Philosophierens gleichermaßen hervortritt, so auch nicht in jeder ihrer nationalen Varianten; und wie sie eher im internationalen denn im nationalen Maßstab erkennbar ist, ist sie auch wesentlich an die gesellschaftliche Voraussetzung des entwickelten Imperialismus gebunden.

Schon in der Wahl des Terminus „Tendenz“ liegt, daß es sich in diesem Zusammenhang um kein starres Schema handeln kann, welches zur Beurteilung einer allgemeinen Entwicklungsgesetzmäßigkeit der modernen bürgerlichen Philosophie herangezogen wird. Man kann zwar von einem allgemeinen Gesetz sprechen, muß jedoch beachten, daß es, wie Marx formulierte, „mehr als Tendenz wirkt, d. h. als ein Gesetz, dessen absolute Durchführung durch gegenwirkende Umstände aufgehalten, [15] verlangsamt, abgeschwächt wird“⁸, sich als Gesetz jedoch immer wieder durchsetzt. Und wenn im folgenden von Ursachen gesprochen werden soll, denen diese Tendenz unter anderen geschuldet ist, so soll nicht vergessen werden, daß (nach einem Marxschen Ausdruck) dieselben Ursachen, die diese Gesamttendenz hervorbringen, Gegenwirkungen erzeugen, die sie teilweise paralysieren. „Sie heben das Gesetz nicht auf, schwächen aber seine Wirkung ab ... So wirkt das Gesetz nur als Tendenz, dessen Wirkung nur unter Umständen und im Verlauf langer Perioden schlagend hervortritt.“⁹

Dieses Entwicklungsgesetz, die wesentliche Tendenz der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie, sehen wir in weltanschaulicher Hinsicht in ihrem Subjektivismus, ja, schärfer ausgedrückt, in ihrem tendenziell durchgängigen subjektiven Idealismus. Er findet seinen Ausdruck darin, daß in der modernen bürgerlichen Philosophie „generell die objektive Realität subjektiv-idealistisch interpretiert“ wird. Dem gegenwärtigen objektiven Idealismus kommt demzufolge auch im allgemeinen nur „Pseudocharakter“ zu.¹⁰ Die subjektivistische Tendenz der modernen bürgerlichen Philosophie hat verschiedene Wurzeln. Ihre wesentlichste ist die wachsende Überlebtheit der kapitalistischen Gesellschaft, die in immer geringerem Maße den objektiven Erfordernissen der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte genügt.

Das heißt: Der Subjektivismus der zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie erwächst aus der inneren Krise des Imperialismus. Aber diese hat ihre Ursache wesentlich in dem Verlust an historischer Perspektive – oder anders ausgedrückt: in dem Grundzug unserer Epoche, dem Sieg des Sozialismus-Kommunismus, der einerseits innerhalb des Imperialismus als reale Möglichkeit und Notwendigkeit der sozialistischen Revolution objektiv wirkt und andererseits im sozialistischen Weltsystem eine immer einflußreicher werdende historische Verwirklichung gefunden hat. Es ist also eventuell eine falsche Abstraktion, wollte man von inneren und äußeren Ursachen der Entwicklung der bürgerlichen Ideologie und Philosophie schlechthin sprechen und sie schematisch zu trennen versuchen. Denn die äußeren Ursachen sind die realisierten Tendenzen des Imperialismus selbst, der revolutionär überwundene Imperialismus – der Sozialismus-Kommunismus. In dem Maße, wie die Bedingungen der sozialistischen Revolution in den imperialistischen Ländern heranreifen, wirkt der Sozialismus-

⁸ K. Marx, Das Kapital, Dritter Band, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 25, Berlin 1964, S. 244.

⁹ Ebenda, S. 249.

¹⁰ W. Jopke, Karl Marx und die deutsche bürgerliche Philosophie im 20. Jahrhundert, in: Die marxistisch-leninistische Philosophie und der ideologische Kampf der Gegenwart, Berlin 1970, S. 21.

Kommunismus nicht mehr nur als äußere Bedingung der Entwicklung des Imperialismus, sondern als mächtige Potenz der in ihm schlummernden revolutionären Kräfte, der revolutionären Arbeiterklasse und aller mit ihr verbündeten Klassen und Schichten.

Dieser Situation entspricht, daß das Bewußtsein der herrschenden Klasse, das die Existenz- und Herrschaftsbedingungen der überlebten Kapitalistenklasse als allgemeinmenschliche Ziele sich vor- wie darzustellen gezwungen ist, immer mehr subjektivistisch wird, da die Sicht dieser Klasse sich der Objektivität wachsend verschließt, oder genauer, da der *objektive* historische Prozeß sich aus dem Gesichtskreis dieser Klasse herausbewegt. Er liegt gewissermaßen im toten Winkel ihres Blickfeldes.

Mit der Verschärfung der allgemeinen Krise des Imperialismus nimmt die Bedeutung dieser Erkenntnis-schranke zu. Angelegt ist sie jedoch schon in dem Widerspruch, mit dem der Kapitalismus seit seiner Geburtsstunde behaftet ist, nämlich, mit seiner Entfaltung gleichzeitig diejenige Kraft zu entwickeln, die sein Totengräber ist, die revolutionäre Arbeiterklasse. Dadurch ist der Kapitalismus voller tiefer materieller wie ideeller Gegensätze, die noch dadurch verschärft werden, daß er im Gefolge der Oktoberrevolution in wachsendem Maße mit der realen historischen Existenz seiner Alternative, dem Sozialismus-Kommunismus, konfrontiert wird.

Die objektive Perspektivlosigkeit des Imperialismus erzeugt den Drang der bourgeoisen Ideologen, zur Sicherung der weiteren Machtausübung sowohl pseudoperspektivische Vorstellungen, wie sie in Theorien von der „Industriegesellschaft“, der „postindustriellen Gesellschaft“, dem „Volkskapitalismus“ oder der Konvergenztheorie ihren Ausdruck finden, als auch kulturpessimistische Auffassungen zu entwickeln, in denen der Fortschritt als Wert allgemein diskreditiert wird und nur noch als „Verhängnis“ erscheint, während das Bestehende verklärt wird. Beide Tendenzen konvergieren in einer voluntaristischen Geschichtskonstruktion und der Leugnung der Existenz objektiver historischer Gesetze.

Diese Ursache des Subjektivismus der bürgerlichen Ideologie wird durch den objektiven Schein der Herrschaft der Subjektivität im Imperialismus (ihre erkenntnistheoretische Wurzel) in ihrer Wirkung verstärkt. Dieser Schein wird dadurch erzeugt, daß sich in den kapitalistischen Ländern im Zusammenhang mit der wachsenden historischen Überlebtheit des Kapitalismus und angesichts der zunehmenden „Gefahr“ sozialistischer Revolutionen, gewissermaßen als Moment der Zurückdrängung des Marxismus-Leninismus und der Entstehung revolutionären Bewußtseins überhaupt, ein Prozeß vollzieht, in dessen Verlauf die Rolle der Ideologie an Bedeutung zunimmt. Das heißt, der Imperialismus ist in immer stärkerem Maße gezwungen, zu Mitteln außerökonomischen Zwanges als Element seiner Herrschaftsausübung zu greifen, was in der Manipulation der eigenen Arbeiterklasse wie in der ideologischen Diversion nach außen in den vielseitigen Bestrebungen gegen den Einfluß des Marxismus-Leninismus aus den sozialistischen Ländern zum Ausdruck kommt.

Damit erscheint aber der Grundzug der gegenwärtigen bürgerlichen Ideologie, der Antikommunismus, als ihre letztlich entscheidende Stütze, als ihre Existenzbedingung, da vor allem mit seiner Hilfe die Entwicklung des subjektiven Faktors der sozialistischen Revolution, der Bewußtheit der revolutionären Arbeiterklasse, gehemmt wird. Der Alltag imperialistischer Machtausübung erzeugt so in den kapitalistischen Ländern den Wunsch und auch die Illusion der herrschenden Klasse, mit Hilfe des Antikommunismus ihre Herrschaft zu konservieren, und damit die Illusion, die zeitweiligen Erfolge ihrer reaktionären Ideologie, die nicht dieser selbst, sondern den materiellen Möglichkeiten der herrschenden Klasse zu ihrer Verbreitung geschuldet sind, als ewig nutzbare Arznei gegen das Wirken objektiver historischer Gesetze zu betrachten (welche in ihrer Existenz wie Objektivität auch nicht begriffen werden). Es ist noch ein drittes Moment hervorzuheben, welches vor allem bewirkte, daß der subjektive Idealismus teilweise einen ihn verschleiernden Formenwandel durchmachte. Mit dem Übergang vom Kapitalismus der freien Konkurrenz, in dem sich die einzelnen Kapitalisten im Kampf aller gegen alle gegenüberstanden, zum Monopolkapitalismus, in dem das Kapital an den einzelnen Kapitalisten immer weniger unmittelbar gebunden ist, vollzog sich ein gewisser Prozeß der Entindividualisierung des bürgerlichen Philosophierens überhaupt. Aber das hat nichts [18] mit einem Gewinn an Objektivität zu tun, vielmehr wird das Subjekt eher mystifiziert und unpersönlich. Das

objektive Pendant hierzu ist die der Monopolstruktur entsprechende staatsmonopolistische Bürokratie, welcher die Tendenz zur Entpersönlichung der menschlichen Beziehungen eigen ist. Man kann grob sagen, daß sich häufende Konstruktionen der bürgerlichen Philosophie, welche den Solipsismus des abstrakten Individuums durch den einer abstrakten Gesellschaft ersetzen wollen, in diesem Strukturwandel der kapitalistischen Gesellschaft einen gewissen Hintergrund haben. Nicht mehr *das* Individuum konstituiert die Welt, sondern *die* Gesellschaft, *die* Praxis. Damit wird der Nominalismus der bürgerlichen Gesellschaftsmodelle nicht überwunden, sondern auf eine andere Ebene verschoben, welche das abstrakte Individuum nach wie vor zur theoretischen Voraussetzung hat.

Und schließlich, ohne vollständig sein zu wollen, noch ein viertes Moment, das die bürgerliche Philosophie zum subjektiven Idealismus drängt. Dieser ist sozusagen eine radikalere Negation des dialektischen Materialismus als der objektive Idealismus. H. Köhler argwöhnt richtig, wenn er in seinem Buch „Gründe des dialektischen Materialismus im europäischen Denken“ im *objektiven* Idealismus der Religion eine Gefahr erblicken zu müssen glaubt, nämlich da, wo „in Eckarts Denken das personelle Verhältnis zwischen Gott und Mensch ganz in den Hintergrund tritt und statt dessen das ontologische Element in den Vordergrund gerückt wurde“.¹¹ Dieses religiöse persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott, das hier ohne Vermittlung der Objektivität der Geschichte, ohne Weltvermittlung, in direkter Subjekt-Subjekt-Relation besteht, führt auch zu einer völlig subjektivistischen Geschichtsinterpretation und scheint Köhler insofern wohl besser geeignet, Antipode des dialektischen Materialismus zu sein. Dieser Grund ist es auch, der den „klassischen“ objektiven Idealismus des gegenwärtigen Imperialismus, den Neothomismus, ebenso wie die protestantische Religionsphilosophie in starkem Maße zu subjektivistischen Konstruktionen drängte. In Weltvorstellungen konsequent objektiv-idealistischer Art läßt sich gerade der Hauptangriff der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie gegen den Marxismus-Leninismus, die Leugnung objektiver gesellschaftlicher Gesetze, nur schwer begründen. [19]

¹¹ H. Köhler, Gründe des dialektischen Materialismus im europäischen Denken, München 1961, S. 21.

Integrationslinien gegenwärtiger bürgerlicher Philosophie

Natürlich kann man Integrationslinien der bürgerlichen Philosophie unter verschiedenen Aspekten aufweisen. Hier soll es um einen allgemeinen theoretisch-weltanschaulichen Gesichtspunkt gehen, der gleichzeitig hilft, auch den Hintergrund der sich unmittelbar politisch darstellenden bürgerlichen Philosophie aufzudecken.

Die bürgerliche Philosophie versucht heute vor allem, in der unmittelbaren Negation des dialektischen und historischen Materialismus die weltanschauliche Begründung ihrer eigenen Positionen, eine „Gegenweltanschauung“, zu finden.

In der bürgerlichen Kritik des dialektischen Materialismus kann man zumindest drei Schattierungen unterscheiden.

Erstens versucht man, ihn als falsch zu leugnen und ihn im Zusammenhang damit nicht als Bestandteil des eigentlichen Marxismus zu betrachten. (Hier setzt die Behauptung ein, daß Engels und Lenin den Marxismus zum dialektischen Materialismus oder gar die Marxsche Dialektik zum Materialismus vulgarisiert haben.)

Zweitens leugnet man den dialektischen Materialismus als mögliche Philosophie aus allgemeiner (nominalistisch orientierter) Philosophie- oder, wie man es nennt, „Metaphysik“-Feindlichkeit. Adorno, der bei seiner Leugnung der Möglichkeit philosophischer Systeme überhaupt zum Teil selbst nach diesem Rezept verfuhr, charakterisierte es treffend, als er schrieb: „Um sich vom Ideologieverdacht zu reinigen, ist es neuerdings gelegener, Marx einen Metaphysiker zu nennen, als den Klassenfeind.“¹²

Drittens leugnet man „nur“ die Bedeutung des sogenannten „alten“ dialektischen Materialismus und kritisiert ihn im Namen seiner Erneuerung, indem man ihn als undialektisch, als „Stali-[20]nismus“ und „Dogmatismus“ abzuwerten versucht. (Diesen Vorwurf erheben die ersten beiden Strömungen ebenfalls.) Alle diese Einwände behaupten im allgemeinen gegenüber dem *einen* dialektischen Materialismus den Pluralismus von Weltanschauungen als höheren Wert.

Fragen wir uns, ausgehend von den eben charakterisierten Antihaltungen gegen den Marxismus-Leninismus, welche theoretischen Konstruktionen dieses „Anti“ fixieren, so kommt man meines Erachtens zu folgenden wesentlichen Integrationslinien der bürgerlichen Philosophie.

1. Wir können durchgängig eine subjektivistische Deutung der objektiven Realität feststellen. Diese hat verschiedene Erscheinungsformen und reicht von der These, daß der Materialismus veraltet sei und daß der Gegensatz Materialismus – Idealismus aufgehoben werden müsse, von der Revision der Leninschen Materiedefinition (darunter der Leugnung der Selbstbewegung der Materie) bis zu „positiven“ Thesen, daß der Geist *causa sui* sei, oder der Forderung eines Monismus des Bewußtseins. Theoretisches Kernstück der Subjektivierung der objektiven Realität bildet eine subjektivistisch gedeutete menschliche Praxis, welche weltkonstitutiv sein soll. Der Subjektivismus des Individuums wird ergänzt durch den Subjektivismus der Gesellschaft und den nicht überwundenen Solipsismus des gesellschaftlichen Subjekts. In diesem Mechanismus, dessen anerkanntes Ziel die Leugnung objektiver Gesetzmäßigkeiten in der Gesellschaft ist (damit im Zusammenhang wird der dialektische Materialismus als Grundlage des historischen Materialismus geleugnet), sehen wir den Hauptinhalt dessen, was die subjektivistische Entwicklungstendenz der bürgerlichen Philosophie ausmacht.

2. Mit der Subjektivierung der objektiven Realität geht die Subjektivierung der Dialektik einher. Ausgehend von der Annahme, daß es keine allgemeinen Gesetze der objektiven Realität gibt, wird die Dialektik auf das Verhältnis des Individuums, des gesellschaftlichen Subjekts, zu sich selbst, auf das sogenannte „bedeutsame“ Sein (das heißt das subjektive), gegenüber dem bedeutungslosen „Sein an sich“, ja gar zum bloßen angeblich geistigen Prinzip reduziert.

In der Stellung zur Dialektik gibt es zwei Linien. Einmal wird die Dialektik als das „Positive“ vom Materialismus ab-[21]getrennt und soll bewahrt werden als etwas, das eher dem Weltgeist als der Materie auf den Leib geschrieben sei. Hier ist eine Konsequenz die Leugnung jedweder Naturdialektik.

¹² Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt (Main) 1966, S. 25.

Zweitens wird die Dialektik als Mystik diskreditiert und als ein System von Leerformeln, das, da es alles erfassen könne, gar nichts wirklich erfasse, also leer sei und insofern gemeinsam mit dem leeren Materiebegriff verworfen werden müsse. (Die letzte Argumentation geht vor allem vom Positivismus aus, ohne sich auf ihn zu beschränken.) Theoretischer Kernpunkt der Diskreditierung der Dialektik als „Mystik“, „vorwissenschaftliches Denken“ und „leer“ ist die Leugnung der Möglichkeit einer sinnvollen Widerspruchstheorie und ihre Ersetzung durch die metaphysische Negation.

3. Ein weiteres durchgehendes Argument der bürgerlichen Philosophie ist die Leugnung des Abbildcharakters der menschlichen Erkenntnis, also der marxistisch-leninistischen Widerspiegelungstheorie. Die mit der Leugnung des Widerspiegelungscharakters der Erkenntnis verbundene Leugnung der Objektivität der Wahrheit und Subjektivierung des Prinzips der Parteilichkeit ist Hauptinhalt dieser Linie. Obwohl das im Selbstverständnis der bürgerlichen Philosophie nur andeutungsweise sichtbar wird, führt diese Konstruktion dazu, daß letztlich nur noch Selbsterkenntnis des Subjekts mit Hilfe einer subjektiven Praxis möglich ist und somit auch das Erkenntniskriterium letztlich ins Subjektive verlagert wird. Wissen ist demzufolge nicht Wissen über die Welt überhaupt, sondern nur über die Welt, wie sie dem Menschen gegeben ist. Die Materie ist nicht mehr als das „passiv-Träge“ (Sartre) oder der mögliche Widerstand, den das Bewußtsein erfährt (Kolakowski). Wir können über sie „an sich“ nichts wissen. Eine Dialektik von relativer und absoluter Wahrheit entfällt in diesem Schema ebenfalls, da mit der objektiven Wahrheit gleichzeitig das Absolute in ihr geleugnet wird und wir zu einem totalen Relativismus kommen, für den schon das intersubjektive Erkennen ein theoretisch unlösbares Problem darstellt. Die Wahrheit wird, soweit pseudoobjektiv erklärt, nur zur Wahrheit des Singulären. „Das Ganze ist das Unwahre“ (Adorno).¹³

4. Eine vor allem in der Philosophiegeschichte verwurzelte Integrationslinie ist die des Nominalismus, der Subjektivierung des objektiv existierenden Allgemeinen. Diese Linie, die sich [22] als philosophischer Reflex der Entwicklung des bürgerlichen Individuums herausbildete, hat sich von ursprünglich materialistischen Zügen, als Philosophie einer aufsteigenden Klasse, zum theoretischen Ausgangspunkt subjektiv-idealistischen Philosophierens entwickelt. Sozialer Hintergrund des „vereinzelt Einzelnen“ der bürgerlichen Philosophie war ursprünglich die Behauptung des bürgerlichen Individuums gegen die in mittelalterlicher Scholastik erstarrte Gleichgültigkeit gegen die Individualität. Jetzt ist es philosophische Behauptung gegen die abstrakte Allgemeinheit des nivellierenden Abstraktionsmechanismus der bürgerlichen Wirklichkeit, durch den alles zur Ware wird und die Individualität sich auslöscht. Der gegenwärtige Nominalismus ist Ausgangspunkt sowohl der Leugnung der Philosophie des dialektischen Materialismus als Lehre von den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten und seiner Verketzerung als Metaphysik und des damit verbundenen Leerformelvorwurfs (wie auch der Leugnung der Möglichkeit allgemeiner objektiver Wahrheiten). Er sieht das einzelne Individuum (Bocheński)¹⁴, die einzelne teleologische Setzung (Lukács)¹⁵, den „Einzelmenschen“ (Sartre)¹⁶, den „Menschen als Menschen“ (Petrović)¹⁷ als konstitutiv für die Gesellschaftsentwicklung an.

Oft wird von nominalistischer Position aus gegenüber dem dialektischen Materialismus der Vorwurf erhoben, Idealismus zu sein, weil er das Allgemeine als objektiv real anerkennt und „aus der Dialektik ein göttliches Gesetz, das dem Universum auferlegt wird“, mache.¹⁸ Die Anerkennung des Allgemeinen als objektiv real existierend wird dem Marxismus-Leninismus als „platonische Idee“ unterstellt.¹⁹ Hauptinhalt dieser nominalistischen Tradition ist die Leugnung allgemeiner objektiver Gesetze, vor allem die Leugnung der Möglichkeit, mit Hilfe solcher Gesetze die Gesellschaft „naturgeschichtlich“ zu erklären. Der Nominalismus ist jedoch weiter zu fassen – als Hintergrund der Endlichkeitsvorstellungen, die sich sowohl in der Natur-„für-uns“-Konzeption verbergen als auch in dem endlichen

¹³ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, Frankfurt (Main) 1970, S. 57.

¹⁴ J. M. Bocheński, *Der freie Mensch in der Auseinandersetzung zwischen West und Ost*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 23, Bonn 1963, S. 8.

¹⁵ Th. Pinkus (Hrsg.), *Gespräche mit G. Lukács*, Hamburg 1967, S. 60.

¹⁶ J. P. Sartre, *Marxismus und Existentialismus*, Hamburg 1964, S. 81.

¹⁷ G. Petrović, *Wider den autoritären Marxismus*, Frankfurt (Main) 1969, S. 18.

¹⁸ J. P. Sartre, *Marxismus und Existentialismus*, a. a. O., S. 81.

¹⁹ Ebenda, S. 101.

Weltmodell des Neothomismus, welches die theoretische Voraussetzung der Leugnung der Selbstbewegung der Materie als „causa sui“ bildet und die Einführung einer „causa prima“ bedingt.

Aus diesen Integrationslinien wird ersichtlich, daß es der methodologische Ausgangspunkt der bürgerlichen Philosophie [23] bei der Kritik des Marxismus-Leninismus ist, den Materialismus von der Dialektik zu trennen oder sie gemeinsam zu verwerfen. Damit will man die gerade in der Einheit von Materialismus und Dialektik begründete Wissenschaftlichkeit des Marxismus-Leninismus in Frage stellen und ihn so an der Wurzel treffen. [24]

Die subjektivistische Deutung der objektiven Realität und ihrer realen Dialektik in einigen wesentlichen Strömungen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie

Worin besteht die Interpretation der objektiven Realität und ihrer Dialektik durch die gegenwärtige bürgerliche Philosophie? Wie bestätigt sich in ihr die skizzierte weltanschauliche Grundtendenz?

Grundmodell bürgerlicher Realitätsinterpretation ist, daß der Auffassung des dialektischen Materialismus von der unendlichen, sich selbst bewegenden Materie, die außerhalb und unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existiert, die Auffassung vom individuellen bzw. gesellschaftlichen Subjekt als realitätskonstituierend entgegengestellt wird. Das Objekt wird auf das Subjekt reduziert, die Dialektik auf die Gesetzmäßigkeiten eben dieses Subjekts und die Widerspiegelung der objektiven Realität durch das menschliche Bewußtsein auf seine Selbsterkenntnis.

Verfolgen wir die Reduzierung der objektiven Realität auf das (nur ideell gefaßte) Subjekt in verschiedenen Strömungen der bürgerlichen Philosophie, welche sich übrigens allgemein auf ihre „authentische“ Deutung des jungen Marx zu berufen pflegen und ihn Engels, Lenin und Plechanow gegenüberstellen.

Der Pseudoobjektivismus des heutigen Neothomismus

Sowohl der Neothomismus als auch die protestantische Religionsphilosophie zeigen bei ihren Bemühungen um „Entmaterialisierung“ des dialektischen und historischen Materialismus und der materialistischen Dialektik eine deutliche Tendenz zum Subjektivismus, der gegenwärtig ein wesentliches Moment ihrer theoretischen Gebäude selbst darstellt. Innerhalb der Position, daß „alles endliche Seiende Gottes alles durchdrin-[25]gender Schöpfermacht sein Dasein verdankt“²⁰, gewinnt die individuelle „Seele“ die Funktion eines „Aushilfsschöpfers“. De Vries stellt dem Prinzip der materiellen Einheit der Welt die These von der Einheitlichkeit des Bewußtseins entgegen. „Subjekt“ des Bewußtseins ist bei ihm aber nicht der Mensch in seinen materiellen gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern die Seele. „Wenn die Frage gestellt wird, unter welcher Rücksicht die Seele zur philosophischen Erklärung des einheitlichen Bewußtseins erforderlich ist, so ist zu sagen: Zunächst ist sie als *Subjekt* des Bewußtseins notwendig zur Konstitution des selbständig Seienden (der ‚Substanz‘), das die verschiedenen Akte ‚hat‘ und sich ihrer bewußt ist. Da die Akte als beginnende und vergehende auch eines wirkenden Prinzips bedürfen, dieses aber nicht die Materie allein sein kann (wegen der höheren Einheit der Akte), ist die Seele ebenso zur Konstitution des das bewußte Leben *erwirkenden Prinzips* erforderlich.“²¹ Die Widersprüchlichkeit der Konzeption ist offensichtlich: Einerseits ist Gott Schöpfer und bewegendes Prinzip, andererseits aber wird zu aktivistischem Subjektivismus übergegangen, in welchem die „Seele“ konstituierendes Moment sowohl der „Materie“ als auch ihrer Bewegung ist (die mechanische Trennung von Materie und Bewegung wird dabei kommentarlos vorausgesetzt). Solche und ähnliche Konstruktionen durchziehen die gegenwärtige neothomistische bzw. protestantische philosophische Literatur. Es geht den betreffenden Theoretikern, wie auch de Vries im Vorwort der zitierten Arbeit „Materie und Geist“ erwähnte, ausdrücklich darum, sich mit dem dialektischen Materialismus auseinanderzusetzen,²² wobei der Standpunkt des Marxismus-Leninismus verfälscht wird.

Betrachten wir die Positionen der religiösen Theoretiker zur Materie- und Dialektikauffassung des dialektischen Materialismus. G. Wetter geht z. B. davon aus, daß bei Marx der ideelle Faktor in die „Grundkonstituierung der Wirklichkeit mit einbezogen“ werde. Die Natur sei also nicht mehr primär.²³ J. Hommes schreibt: „Die wirklichen Dinge, die Engels im Kopf des Menschen abgebildet sein läßt, sind in keiner Weise mehr die vom Menschen unabhängig existierende Natur als solche.“²⁴ Der Mensch lege in der Dialektik in Wahrheit sich selbst dem Sein unter, und im „wahren Marxismus“ sei die gegenständliche Welt nur verkörperte menschliche Praxis. „Wo [26] die dialektische Methode zu ihrem vollen Wesen kommt, ... da kann sie ein dem Leben und Handeln vorgegebenes und ihm

²⁰ J. de Vries, *Materie und Geist*, München und Salzburg 1970, S. 102.

²¹ Ebenda, S. 102 f.

²² Ebenda, S. 10 f.

²³ G. A. Wetter, *Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion*, Hamburg 1958, S. 13.

²⁴ J. Hommes, *Der technische Eros*, Freiburg i. Br. 1955, S. 80.

sich gültig auferlegendes Wesen des Wirklichen nicht mehr anerkennen“²⁵ (also keine Materie). L. Landgrebe meint, Engels' Auffassung, daß es allgemeine dialektische Gesetze gebe, stelle eine „Degeneration der Dialektik dar“ und entzöge „jeder Möglichkeit einer echten Dialektik den Boden“, denn diese beruhe auf der „Wechselbeziehung von Bewußtwerden und Produzieren als einem körperlich tätigen Handeln“.²⁶ Bei Metzke klingt dasselbe Motiv an, wenn er schreibt: „Das ganze Einteilungsschema von Materialismus und Idealismus reicht nicht aus, es ist uninteressant. Es geht weder um Materie noch um Ideen; es geht bei Marx um das ‚werk tätige Gattungsleben‘, und zwar um ein leibhaftes, sinnliches, reales Tätigsein.“²⁷ Wetter formuliert an anderer Stelle entsprechend: „... ohne den Menschen wäre für Marx die Natur sinnlos und letztlich nichts“.²⁸ J. Y. Calvez identifiziert sich mit H. Lefèbvre, der davon ausgeht, daß die Natur nur „für uns“ existiere und nur „durch uns“ einen Sinn habe²⁹, und daraus schlußfolgert er konsequent, daß der historische Materialismus dem ganzen Inhalt des dialektischen Materialismus adäquat ist. „So gesehen, hat der historische Materialismus dieselbe Ausdehnung wie der dialektische Materialismus.“³⁰ H. Ogiermann beruft sich ausdrücklich auf Calvez und stimmt ihm zu.³¹ S. Eiletz glaubt der „undialektischen subjektlosen Entwicklung des Diamat“³² die „geschichtlich gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen ... als Träger des Allgemeinen“³³ entgegenstellen zu müssen, und Heintel resümiert, daß die Anwendung der Dialektik auf die Natur „zwar den extrem geschichtlichen Ansatz Marxens sprengt, dies aber keineswegs zum Vorteil des philosophischen Denkens“.³⁴ Die Varianten der Reduzierung der Materie auf das Subjektive werden durch die anderen Strömungen der bürgerlichen Philosophie nicht wesentlich bereichert. Trotz der objektiv-idealistischen Grundkonzeption des Neothomismus erliegt auch er, im Maße der Ausarbeitung eines an der Auseinandersetzung mit dem Marxismus orientierten philosophischen Systems, dem Subjektivismus.

Es ist durch die Verschärfung des Klassenkampfes und den stetig wachsenden Einfluß des Marxismus-Leninismus zu erklären, daß zur Begründung der eigenen Thesen des Neo-[27]thomismus heute Marx mehr bemüht wird als Gott. Das Arsenal der Argumente umfaßt die Leugnung des Primats der Materie oder der „Natur als solcher“, die Reduzierung der Möglichkeit der Dialektik auf das Subjekt, die Praxis, die „Überwindung“ des Gegensatzes von Materialismus und Idealismus durch die „Praxis“ oder das „werk tätige Gattungsleben“, die Reduzierung des dialektischen Materialismus auf den historischen Materialismus (dessen Materialismus selbst noch geleugnet wird) etc. Um ihre Auffassungen zu begründen, werden vor allem zwei theoretische Modelle bemüht, deren Ziel die Leugnung des Materialismus als mögliche Weltanschauung ist. Hier gewinnen objektiv-idealistische Motivationen die Oberhand, ohne subjektive Interpretationen, die ja selbst gegeben werden, auszuschließen. Das erste Modell ist gegen die These von der unendlichen Selbstbewegung der Materie gerichtet, dagegen, daß die Materie „causa sui“ ist, gegen das „Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen“ (Marx).³⁵ Gerade mit der Polemik gegen die Selbstbewegung der Materie will man den dialektischen Materialismus „tödlich“ treffen.³⁶ Dabei wird von einem endlichen Weltmodell ausgegangen, welches natürlich eine äußere Ursache brauchte und Höherentwicklung nicht aus sich selbst erklären könnte. So meint man, eine endliche Welt als evident annehmend, dem dialektischen Materialismus eine „Verletzung des Satzes vom zureichenden Grund“³⁷ nachweisen zu können und ihn damit ad

²⁵ Ebenda, S. 84.

²⁶ L. Landgrebe, Das Problem der Dialektik, in: Marxismusstudien, 3. Folge, 1960, S. 59.

²⁷ E. Metzke, Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marxschen Denkens, in: Marxismusstudien, 2. Folge, 1957, S. 6.

²⁸ G. A. Wetter, Die Umkehrung Hegels, Köln 1963, S. 18.

²⁹ J. Y. Calvez, Karl Marx, Olten u. Freiburg i. Br. 1964, S. 330.

³⁰ Ebenda, S. 353.

³¹ H. Ogiermann, Materialistische Dialektik, München/Salzburg/Köln 1958, S. 52 f.

³² S. Eiletz, Die Dialektik des Konkret-Allgemeinen in der zeitgenössischen sowjetischen Philosophie, (West-)Berlin 1969, Inauguraldissertation, S. 8.

³³ Ebenda, S. 11.

³⁴ E. Heintel, Die beiden Labyrinth der Philosophie, Bd. 1, Wien/ München 1968, S. 794.

³⁵ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin 1968, S. 545.

³⁶ H. Ogiermann, Materialistische Dialektik, a. a. O., S. 217.

³⁷ Ebenda, S. 210.

absurdum zu führen. H. Ogiermann schreibt: „Man überzeugt sich leicht, die antimetaphysische Haltung des dialektischen Materialismus lebt aus seiner Grundthese von der allgültigen ‚Immanenz‘ der Weltentwicklung = die Welt entwickelt sich aus eigener Kraft, dazu in anfangs- und endloser Phasenreihe.“³⁸

Zur Widerlegung des Marxismus-Leninismus wird diesem im Grunde genommen eine aristotelische Konstruktion unterstellt, aus einem bewegungslosen, in sich identischen, stofflichen Substrat die Bewegung und Selbstbewegung der Materie ableiten zu müssen. Nur in einem solchen „urstofflichen“ Standpunkt vermag man Materialismus zu erblicken. Wetter stützt sich bei seiner Argumentation gegen den dialektischen Materialismus, die von anderen Neothomisten im allgemeinen übernommen wird, auf eine Materialismusvorstellung, wie sie sehr pronon- [28]ciert schon von J. Kleutgen, einem Zeitgenossen von Marx und Engels, in Verteidigung der Scholastik vorgetragen wurde.

Wetter unterstellt dem dialektischen Materialismus, einfache „Umkehrung“ der Hegelschen Identitätsphilosophie zu sein. Kleutgen schrieb seinerzeit, daß der idealistische Pantheismus mit dem Materialismus gemeinsame Sache mache. Dabei fragte er rhetorisch, worin denn das Wesen des Materialismus liege, „wenn nicht darin, daß er, was nur von den Körpern wahr ist, von allem, was ist, behauptet, daß es nämlich seinem Wesen nach aus einem Stoffe bestehe, der durch die Formtätigkeit in alle möglichen Dinge verwandelt werde“.³⁹

Betrachten wir kurz diese Materialismusbestimmung. Erstens fällt auf, daß der Neothomismus einem mechanischen Substratdenken verhaftet ist, da er letztlich von den „Körpern“ annimmt, sie bestünden aus einem Urstoff. Dem Materialismus wird vorgeworfen, diesen Standpunkt (den der dialektische Materialismus nie einnahm) auch auf das übrige Existierende auszudehnen, also auch auf das Geistige. Zum zweiten ist hier eine Trennung von Bewegung („Formtätigkeit“) und Materie („Stoff“) vorausgesetzt, die dem Materialismus gewissermaßen immanent nachweisen will, daß er ohne den „ersten Anstoß“, die „causa prima“ nicht auskomme. Wir sehen, daß die Reduzierung der „Materie“ auf das „Substrat“ als letzte, identische, kleinste stoffliche Teilchen dem Neothomismus nicht erspart bleibt, will er den dialektisch-materialistischen Materiebegriff angreifen.

Wetter braucht für seinen „Beweis“ die von ihm auch dem dialektischen Materialismus unterstellte Trennung von Materie und Bewegung. In der „Veränderlichkeit der Welt“, in ihrer „Kontingenz“ sieht Wetter den Grund, „daß die Welt nicht aus innerer Notwendigkeit existiert und den Grund ihres Daseins nicht in sich hat, ihn daher in einem anderen haben muß“.⁴⁰

Das aber unterstellt stillschweigend die Endlichkeit der Welt, für welche eine solche Beweisführung ihre Berechtigung hätte. Allgemeinheit und Unendlichkeit sind jedoch für den dialektischen Materialismus Begriffe gleichen Wesens. Es versteht sich, daß die Allgemeinheit- und Unendlichkeitsvorstellung des dialektischen Materialismus nicht auf einer Vorstellung von verabsolutierten „Endlichkeiten“, kleinsten, identischen, stofflichen Teilchen basieren kann. Für den dialektischen Materialismus ist die Materie unerschöpflich. Das ist der tiefe Inhalt der dialektischen Allgemeinheitvorstellung, welche den vollen, unendlichen Reichtum der Wirklichkeit als Unendlichkeit von Unendlichkeiten umfaßt. Nicht unveränderliche Atome oder Elementarteilchen sind *die* „Grundbausteine“ der Materie, sondern in ihrem Wesen unerschöpfliche, in sich unendliche und in ihrer Verschiedenheit nicht begrenzte materielle Einheiten stellen das dialektisch verstandene Einzelne im Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem dar. Die Materie als solche ist „nichts sinnlich-Existierendes“, bemerkte schon Engels.⁴¹

Ein mit dem ersten korrespondierendes Modell, insbesondere von Wetter angeführt, hält den dialektischen Materialismus seinem Wesen nach für kritischen Realismus, da er die zweite Seite der Grundfrage der Philosophie, die Frage nach der Erkennbarkeit der Welt, angeblich wie dieser beantwortete.

³⁸ Ebenda, S. 58 f.

³⁹ J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, Bd. II, Münster 1863, S. 41; vgl. G. A. Wetter, Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion, Freiburg i. Br. 1952, S. 540 f.

⁴⁰ G. A. Wetter, Die Umkehrung Hegels, a. a. O., S. 56.

⁴¹ F. Engels, Dialektik der Natur, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 20, Berlin 1962, S. 519.

(Zur Auseinandersetzung mit dieser These vgl. G. Klaus „Jesuiten, Gott, Materie“⁴².) Ziel beider Konstruktionen ist letztlich die Leugnung der Materialität gesellschaftlicher Gesetze, denn „dieser vergesellschaftete Mensch, der durch seine gesellschaftliche Arbeit *causa sui* ist, kennt keinen Schöpfergott über sich“.⁴³ Ohne hier einen Gegensatz von subjektivem und objektivem Idealismus aufkommen zu lassen, formulieren einige Vertreter des Neothomismus ganz offen: „Dieses Absolute, der Geist ist ... ‚causa sui‘.“⁴⁴

Die skizzierte dominante Linie bürgerlicher Fälschung des Marxismus-Leninismus, wie sie auch vom Neothomismus mit vertreten wird, verdeutlicht H. Fleischer in seinem Buch „Marx und Engels“, dessen Analyse hier für viele andere stehen mag. Auch Fleischer versucht, die Grundfrage der Philosophie durch eine Subjekt-Objekt-Dialektik und die Kategorie „Materie“ durch die Kategorie „Praxis“ zu ersetzen. Gleichzeitig drückt Fleischer offen aus, daß es ihm um das Ganze der marxistisch-leninistischen Philosophie geht, um ihren Materialismus wie ihre Dialektik, welche er zu liquidieren gedenkt. Mit scholastischer Spitzfindigkeit und ohne Furcht vor Eklektizismus sucht er im Marxismus-Leninismus, und insbesondere beim „jungen Marx“, Ansatzpunkte für seine subjektivistischen Verdrehungen des Marxismus-Leninismus. So will er uns glauben machen, der Marxismus vertrage sich nicht mit einer Gesellschaftstheorie, die den Menschen als tätiges und schöpferisches Wesen [30] betrachtet. Fleischer schreibt: „Die bisher einflußreichste Schule marxistischer Philosophie, die sowjetische, hat den Grundcharakter des Marxschen Philosophierens darin erblicken wollen, daß sie die Welt *materialistisch* und *dialektisch* interpretiert. Dabei ist dann paradoxerweise genau das, worauf es nach Marx vor allem ankommt, die *Praxis der Weltveränderung* – und der menschlichen Lebenstätigkeit überhaupt als *Tätigkeit* –, nur in einer sehr eigentümlichen Verklammerung und Unterordnung zum Gegenstand philosophischer Reflexion geworden.“⁴⁵

Fleischer vergißt nicht, zu präzisieren, daß er die „*Praxis der Weltveränderung*“ als „subjektives Prinzip“ der Praxis als einer humanemanzipatorischen⁴⁶ versteht. Damit unterstreicht er noch einmal, daß der Hauptakzent seiner Argumentation auf der Leugnung der Objektivität des historischen Prozesses liegt. Einerseits jede objektive Interpretation des Geschichtsverlaufs weit von sich weisend, versucht Fleischer andererseits, die subjektivistischen Konsequenzen seiner Auffassungen zu verschleiern. Das hofft er vermittels eines schillernden Begriffs der Praxis zu erreichen, der ihm erlauben soll, in scheinbarer weltanschaulicher Indifferenz oder, wie er meint, „Objektivität“ sowohl dem Materialismus Zugeständnisse zu machen als auch den Idealismus ungeschoren zu lassen. Einen solchen Standpunkt der „Mitte“ einzunehmen, bemüht sich Fleischer eifrig, und er gibt gute Ratschläge, wie ein „eigentliches“ Marxismusverständnis auszusehen habe. „Die gedankliche Mitte des Marxschen Philosophierens“, meditiert er, „läge demnach weder in den allgemeinen Deklarationen des ‚Kapital‘ (und in den entsprechenden Partien der Spätschriften von Engels) noch in den anthropologischen Proklamationen der ‚Sturm- und Drang-Periode‘ von 1844 – hier finden wir lediglich das ‚energische Prinzip‘ des Ganzen formuliert –, sondern in jenen Arbeiten, die im Umkreis der Marxschen Feuerbach-Thesen um 1845 entstanden sind und in denen der ‚Standpunkt der Praxis‘ umrissen ist ...“⁴⁷

Mit der hilfreichen Hand des christlichen Theoretikers, die uns zu besserem Marxverständnis geleiten soll, holt er hier zum Schlag gegen die theoretischen Grundlagen des Marxismus aus. Mit seiner Abgrenzung von den „allgemeinen Deklarationen“ des „Kapitals“ und den Spätschriften von Engels ist eine Ab-[31]grenzung vom dialektischen Materialismus und seine Ersetzung durch eine Philosophie der Praxis bezweckt. Wir haben hier ein philosophisches Pendant der demagogischen These von der „Annäherung durch Wandel“ beim „Wandel“ ertappt. Bei Fleischer „verwandelt“ sich der Marxismus-Leninismus in einen offenen Idealismus. Denn natürlich kann selbst eine objektiv verstandene Praxis sich nicht durch sich selbst objektiv begründen: auch sie findet ihre materialistische Grundlegung nicht außerhalb des universellen objektiven Zusammenhangs, der materiellen Einheit der Welt.

⁴² G. Klaus, *Jesuiten, Gott, Materie*, Berlin 1958, S. 130 ff.

⁴³ O. v. Nell-Breuning, Auseinandersetzung mit Karl Marx, a. a. O., S. 10.

⁴⁴ G. Siewerth, Der Triumph der Verzweiflung, in: A. Böhm (Hrsg.), *Häresien der Zeit*, Freiburg/Basel/Wien 1961, S. 99.

⁴⁵ H. Fleischer, *Marx und Engels*, Freiburg/München 1970, S. 10.

⁴⁶ Ebenda, S. 11.

⁴⁷ Ebenda, S. 12.

Aber Materialismus ist ja von Fleischer auch gar nicht bezweckt. Er verspricht uns vielmehr die Quadratur des Kreises in der Philosophie – die Überwindung des Gegensatzes von Materialismus und Idealismus in der „Mitte“ des Marx'schen Denkens. Auch das ist noch ein Pseudoziel, denn im Grunde genommen soll mit ihm nur der offen idealistische Charakter von Fleischers Philosophie verdeckt werden. Mit dem Schein der Objektivität versucht er, den Marxismus-Leninismus von innen heraus subjektivistisch zu interpretieren. Danach fällt es ihm leicht, den Materialismus und die Dialektik (also die ganze marxistisch-leninistische Philosophie) als sein „problematischstes Stück“⁴⁸ zu bezeichnen. Und konsequent wird auch noch die Existenz einer marxistisch-leninistischen Philosophie geleugnet.

Lassen wir jedoch H. Fleischer den Ansatz seiner Marxismus-Rezeption näher bestimmen, der in einer direkten Leugnung der Materialität der Welt besteht. Er schreibt: „Der Materialismus der Marx'schen Philosophie ist bereits in seinem Ansatz ein *praktischer Materialismus*, nicht ein abstrakt kosmologischer. Er versucht nicht, unter völligem Absehen vom Subjekt Mensch zuerst einen rein objektiven Begriff einer ‚Welt an sich‘, die ‚Materie‘ heißt, zu gewinnen und daraus den Menschen und alles, was sein Dasein bestimmt, abzuleiten. Vielmehr erscheint der Begriff einer Welt, die dem Menschen gegenüber ein ‚Ding an sich‘ ist, von vornherein am Horizont einer Welt der ‚Dinge für uns‘.“⁴⁹

Wir ersparen es uns, auf Unterstellungen zu antworten – es war schließlich gerade die marxistische Materieauffassung, die die Kantsche Kluft zwischen „Ding an sich“ und „Ding für uns“ überwand – , und versuchen, die weltanschaulichen Aussagen aus dem Kontext herauszuschälen. Es ergibt sich: Ein [32] „rein objektiver Begriff“ der Welt wird abgelehnt. Die Gesellschaft und der Mensch sind nicht als Entwicklungsprodukte und Erscheinungsformen der Materie zu betrachten und aus ihr also nicht ableitbar. Die Materie existiert nur am Horizont einer „Welt der Dinge für uns“.

Damit hat er übrigens die traute Eintracht von subjektivem und objektivem Idealismus demonstriert. Was hinter diesem „Horizont“ ist, an dem die Materie nur existiert, wird dem objektiven Idealismus überlassen. Der Horizont selbst und mit ihm also die Materie wird aber erst durch die Tätigkeit des Subjekts gespannt. Die „bewußte“ Welt wird hier die eigentliche oder zumindest die eigentlich relevante.

Fleischer glaubt etwas geändert zu haben, wenn er seinen Idealismus „praktischen Materialismus“ nennt. Höchstwahrscheinlich glaubt er es nicht einmal, sondern will es uns nur glauben machen. Unter der Hand entsteht bei ihm ein philosophisches Gebäude, das mit marxistischer Terminologie geschmückt wurde und das er benutzte, um zu erklären, daß man sich ja in den philosophischen Fragen in einem Gebiet bewege, wo sich alle einig wären. Man brauche den Marxismus-Leninismus dazu nur ein wenig zur Ader zu lassen: „Es gibt wohl Marxisten, die (unter anderem) Philosophie treiben, aber nicht eigentlich eine ‚marxistische Philosophie‘. Denn selbst die praktischen Postulate der Emanzipation sind, soweit sie philosophisch fundierbar sind, von solcher Allgemeinheit, daß sie gar nichts spezifisch Marxistisches mehr darstellen.“⁵⁰

Wenn das so ist und die „praktischen Postulate der Emanzipation nichts spezifisch Marxistisches mehr darstellen“, dann kann man vielleicht annehmen, sie stellten etwas „spezifisch“ Bürgerliches dar. Dann ist der „Sozialismus-Kommunismus“ vielleicht nur der „eigentliche“ Kapitalismus, oder was man aus der Kiste der Konvergenztheorie noch hervorholen könnte. Auf jeden Fall ist jetzt sogar die bürgerliche Philosophie gezwungen, die in ihr theoretisch zu formulierenden Ziele der Gesellschaftsentwicklung beim Marxismus-Leninismus zu borgen, wodurch diese zwar gräßlich verstümmelt und ins Gegenteil verkehrt werden – aber das soll ja gerade erreicht werden. Die bürgerliche Philosophie wird als der bessere Marxismus, der Imperialismus als der bessere Sozialismus-Kommunismus dargestellt.

[33] In der angeführten Argumentation des Neothomismus fällt auf, daß, wie allgemein in der Materialismus- und Dialektikrezeption der heutigen bürgerlichen Philosophie, die subjektivistische Deutung der Dialektik (bzw. ihre Leugnung im Positivismus) Teil des Motivationszusammenhanges der

⁴⁸ Ebenda, S. 142.

⁴⁹ Ebenda, S. 182.

⁵⁰ Ebenda, S. 185.

Subjektivierung der objektiven Realität ist. Die neothomistische Ideologie wird durch ihr Einschwenken auf anthropozentrische Konstruktionen ihrer eigenen philosophischen Tradition nicht untreu, hatte doch die katholische Kirche durch die Dogmatisierung des Ptolemäischen Weltbildes im Mittelalter bereits das Beispiel eines mit objektiv-idealistischen Konstruktionen verträglichen Anthropozentrismus gegeben. Durch die „Aktivierung“ der „menschlichen Seite“ dieses Weltbildes, welche die Welt als nur in der Sicht des Menschen als existent erscheinen läßt, durch seine Praxis erst konstituiert (was zweifellos im Widerspruch zur Schöpfungslegende steht), hat sich der Neothomismus allerdings zu einem eklektischen Gemisch untereinander nur insofern verträglicher Thesen entwickelt, als alle idealistisch sind. Der Zweck der Bekämpfung des Marxismus-Leninismus heiligt offensichtlich die Mittel. Es mutet wie Vorwärtsverteidigung an, wenn die Marxismusrezeption des Neothomismus, der, was Widersprüche in seinem System betrifft, nicht zu klagen hat, den Marxismus-Leninismus durch den Versuch, einen metaphysisch gefaßten grundlegenden Widerspruch zwischen Materialismus und Dialektik aufzufinden, glaubt widerlegen zu können (womit verbunden ist, daß er eine von Widersprüchen gereinigte Dialektik für sich okkupieren will).

Als typisch dafür kann der Standpunkt von H. Ogiermann betrachtet werden, der Materialismus und Dialektik für absolut unvereinbar hält. Er hält den Ausdruck „dialektischer Materialismus“ (in Berufung auf Berdjajew) für eine „*contradictio in adjecto*“⁵¹ und unterstützt Theimer: „Lehnt man den Weltgeist ab, so muß man eigentlich auch die Dialektik ablehnen, die ihm auf den Leib geschrieben ist.“⁵² Schließlich fährt er fort: „Es zeigt sich also, daß keine der Möglichkeiten, einen notwendigen Zusammenhang zwischen Materialismus und Dialektik zu konstruieren, der Prüfung standhält. Damit hat der dialektische Materialismus in den Augen des philosophisch denkenden Menschen allen Kredit eingebüßt.“⁵³ Hauptinhalt dieser Argumentation ist die Reduzierung der Dialektik auf [34] ein geistiges Prinzip. Von diesem Standpunkt aus kritisiert Calvez Marx, der der Dialektik (hier ist diese synonym für Idealismus gebraucht) zu wenig anhing, „als daß er seine Schlüsse vor dem Zurückgreifen auf einen ausschließlichen Naturalismus (sprich Materialismus – Verf.) bewahrt hätte“.⁵⁴

Stärker an positivistischen Modellen orientiert ist der Vorwurf des „Fideismus“, den besonders prononciert H. Dahm gegen den dialektischen Materialismus erhebt, und zwar wegen der Allgemeinheit seiner Aussagen. Er vertritt in diesem Zusammenhang die These, „daß die Aussagen der materialistischen Dialektik jeder ontologischen Grundlage entbehren“.⁵⁵ Die eigene Ontologie des Neothomismus ist aber, bei aller Teleologie und dem göttlichen Wunder, reiner Mechanizismus, und so mechanizistisch wird denn auch der dialektische Materialismus mißverstanden. Einer der Hauptangriffe richtet sich gegen die Widerspruchsdialektik, wobei diese metaphysisch als Dialektik des formallogischen Widerspruchs interpretiert wird.⁵⁶ G. Siewerth spricht gar von der „Unheilsdialektik des realen Widerspruchs“⁵⁷ und folgert, die Dialektik widerspreche überhaupt dem abendländischen Denken. Nell-Breuning drückt offen aus, warum man den Widerspruch nicht haben will: weil Marx mit ihm den Interessengegensatz von Kapitalist und Arbeiter begründete und keine Interessenverbundenheit beider zuließ.⁵⁸ Die Widerspruchsdialektik als Kernstück der Begründung der objektiven Notwendigkeit der sozialistischen Revolution wird mit der Subjektivierung des Widerspruchs und seiner Reduzierung auf den logischen gleich mit negiert. Die damit verbundene Leugnung der Gesetzmäßigkeit der sozialistischen Revolution läßt den Sozialismus als „Willkür“ und „Macht des absoluten Subjekts“ erscheinen.⁵⁹ Nachdem man Materialismus und Dialektik aus dem dialektischen Materialismus entfernt hat, glaubt man, ihn dann mit dem in gewisser Hinsicht in der mechanizistischen Tradition stehenden Positivismus in einen Topf werfen zu können, und sieht „die bisher höchste

⁵¹ H. Ogiermann, *Materialistische Dialektik*, a. a. O., S. 254.

⁵² Ebenda, S. 263.

⁵³ Ebenda.

⁵⁴ J. Y. Calvez, *Karl Marx*, a. a. O., S. 529.

⁵⁵ H. Dahm, *Die Dialektik im Wandel der Sowjetphilosophie*, Köln 1963, S. 7.

⁵⁶ G. A. Wetter, *Die Umkehrung Hegels*, a. a. O., S. 67.

⁵⁷ G. Siewerth, *Der Triumph der Verzweiflung*, a. a. O., S. 110.

⁵⁸ O. v. Nell-Breuning, *Auseinandersetzung mit Karl Marx*, a. a. O., S. 36.

⁵⁹ G. Siewerth, *Der Triumph der Verzweiflung*, a. a. O., S. 111.

Aufgipfelung der positivistischen Pseudoreligion im Bolschewismus“.⁶⁰ Der Positivismusvorwurf gegen den Marxismus-Leninismus kommt aus lebensphilosophisch-existentialistisch orientierten Richtungen bürgerlichen Philosophierens oder aus an diesen orientierten revisionistischen Strömungen, welche sich als „nichtpositivistische Alternative“ zum dialektischen Materialismus [35] verstehen wollen. Er hat im Neothomismus und anderen theologischen Systemen im Maße ihrer Hinwendung zu subjektivistischen Interpretationen ebenfalls Fuß gefaßt. Generell liegt ihm ein mechanizistisches Mißverständnis der materialistischen Dialektik zugrunde, das den Positivismusvorwurf auch oft als Reduktionismusvorwurf auftreten läßt. Der Marxismus-Leninismus sei angeblich der Auffassung, der Mensch, die Gesellschaft, die Praxis seien „nichts als“ Konglomerate körperlich verstandener materieller Substrate (vgl. Wetters Materialismusdefinition). Der mechanistische Charakter der Reduktion alles Existierenden auf das (allerdings im Positivismus subjektiv-idealistisch verstandene) „Gegebene“ soll das integrative Moment von Marxismus-Leninismus und Positivismus darstellen, wobei man ersteren, nachdem man ihn einmal auf den positivistischen Hund gebracht hat, um so wirksamer glaubt kritisieren zu können. Indem damit der Weltanschauungsanspruch des Marxismus-Leninismus fragwürdig werden soll, wird sowohl seine Allgemeingültigkeit als auch sein der historischen Notwendigkeit adäquater Charakter geleugnet. Damit wird gleichzeitig die marxistisch-leninistische Philosophie als geistiges Rüstzeug der revolutionären Arbeiterklasse und als theoretischer Ausdruck ihrer historischen Mission, die kommunistische Gesellschaft zu errichten, diskreditiert.

Es nimmt nicht wunder, und nur in diesem Zusammenhang interessiert uns dieser Vorwurf hier, daß auch der Positivismusvorwurf seine Spitze vorrangig gegen Materialismus und Dialektik des Marxismus-Leninismus richtet. Der Materialismus wird durch seine Identifizierung mit dem positivistischen Reduktionismus sowohl mechanizistisch interpretiert als auch eklektisch mit subjektiv-idealistischen Prämissen vermengt und gleichzeitig auf Methodologie reduziert. Damit aber wird seine theoretisch-philosophische Relevanz negiert. Andererseits wird, die Dialektikfeindlichkeit des Positivismus als bekannt voraussetzend, die Unvereinbarkeit des (positivistisch verzerrt verstandenen) dialektischen Materialismus mit der marxistischen Dialektik behauptet. Damit aber will sich die existentialistisch orientierte bürgerliche Philosophie als Sachwalter eines „authentischen“ Marxismus und „eigentlicher“ Dialektik legitimieren, welche nicht materialistisch „verkürzt“ werden dürfe.

Am Rande erfüllt der Positivismusvorwurf gegenüber dem [36] Marxismus-Leninismus auch die Funktion einer Aufwertung des Positivismus im Arsenal des Kampfes der imperialistischen Ideologen gegen den dialektischen Materialismus, wird doch in diesem Vorwurf nicht nur der Materialismus des Marxismus-Leninismus diskreditiert, sondern auch der subjektive Idealismus des Positivismus verschleiert. Die heftigen Reaktionen in der bürgerlichen Philosophie auf den Positivismus entspringen dem Glauben, das positivistische Ventil pseudowissenschaftlichen Objektivitätsversprechens nicht nötig zu haben. Man verläßt sich darauf, wie M. Theunissen schreibt, daß „eine objektivistische Naturontologie ... sich nicht einschleichen (kann), wo ein transzendentes Subjekt alles Seiende in seinem Sein konstituiert“.⁶¹

Die subjektivistische Verzerrung der Dialektik in der „Frankfurter Schule“

Die Geschichte (aufgefaßt als die Welt) erscheint in der Frankfurter Schule, in seltsamer Weise an einen subjektivierten Hegelschen Weltgeist erinnernd, als sich veräußerlicht habende Subjektivität, die von ihr äußeren objektiven Gesetzen beherrscht wird und mit dem Übergang zu einer neuen, wahren Gesellschaft alles Äußere in sich zurücknimmt, reine Subjektivität wird. Es vollzieht sich ein Prozeß der wachsenden Subjektivierung und Verinnerlichung der Geschichte. Die Gesellschaft des Klassenantagonismus, der Entfremdung und Veräußerlichung wird als die des Materialismus bezeichnet, die kommende Gesellschaft als die der subjektiven Allmacht, des Idealismus. Letzterer charakterisiere die neue, menschliche Gesellschaft, welche nicht mit dem Sozialismus identisch ist.

Dieses Konstruktionsschema hört sich aus dem Munde eines Theoretikers der Frankfurter Schule (hier Habermas) so an: „... von dem endlichen Standpunkt des zwecktätigen Menschen aus ist Gewißheit

⁶⁰ M. Vereno, Gnosis und Magie, in: Häresien der Zeit, a. a. O., S. 385.

⁶¹ M. Theunissen, Gesellschaft und Geschichte, Berlin 1969, S. 21.

über eine in der Materie als Prinzip begründete Identität von Natur und Gesellschaft, organischem Leben und geschichtlichem Prozeß unmöglich. Materialismus ist kein ontologisches Prinzip, sondern die historische Indikation einer gesellschaftlichen Verfassung, unter der es der Menschheit bisher nicht gelungen ist, die praktisch erfahrene Gewalt des [37] Äußeren über das Innere zu liquidieren.⁶² Aber selbst diese alte, „materialistische“ Gesellschaft ist nach Adorno nur „objektive Determinante des Geistes“, der in „zwangshafter Verfassung“ ist. Der Geist ist in ihr „unkennlich“ und „entmächtigt; darum ist sie so verzweifelt objektiv ...“⁶³ Und wenn man sich auch weidlich gegen den Vorwurf des Solipsismus zu wehren sucht⁶⁴, der Vorwurf eines Solipsismus des gesellschaftlichen Subjekts bleibt dieser Konstruktion nicht erspart. Die „gegenständliche Welt“ ist „in hohem Maße ein gesellschaftliches Produkt“.⁶⁵ Dieses „in hohem Maße“ erlaubt Schmidt denn hin und wieder einen Seitenblick zum Materialismus, aber eben nur insofern, als er ein „bedeutsames“ und ein nichtbedeutsames, „abstrakt-materielles“ Sein unterscheidet.⁶⁶ Und zustimmend Sartre referierend, schreibt Schmidt: „Sartre erfaßt den inneren Zusammenhang zwischen dem erkenntnistheoretischen, d. h. weltkonstitutiven und dem politischen, d. h. weltverändernden Begriff der Praxis.“⁶⁷ Die Praxis soll also *welt*konstitutiv sein.

Es wundert uns nicht, daß auch in der Frankfurter Schule das Motiv der Überwindung von Materialismus und Idealismus sowie die These vom „veralteten“ Materialismus auftauchen: „Der Materialismus ist selbst in seiner eigentümlichen Provinz einer positivistisch spekulierenden Naturwissenschaft obsolet geworden – die Selbstreflexion der Physik von Planck bis Heisenberg und Weizsäcker ist am überlieferten Gegensatz von Materialismus und Idealismus ebenso legitim desinteressiert wie die Philosophie überhaupt ...“⁶⁸

Diese gegen den Materialismus gerichtete theoretische Argumentation hat ebenso ihren Ausgangspunkt in der Betrachtungsweise des historischen Prozesses durch die Frankfurter Schule wie auch in einer bewußten Anti-System-Haltung. Adorno stellt seine „Negative Dialektik“ als „Antisystem“ gegen das „Einheitssystem“ des dialektischen Materialismus.⁶⁹ Er schreibt gegen den materialistischen Monismus: „Der Geist läßt aber vom Gegebenen so wenig sich abspalten wie dieses von ihm. Beide sind kein Erstes.“⁷⁰ In eben diesem Sinne Negt gegen den, wie er es nennt, „abstrakten Schematismus von Idealismus und Materialismus“⁷¹ und gegen eine „Verabsolutierung des Materialismus“⁷² auf. Und Habermas wendet sich gegen „das kausale Verhältnis einer Abhängigkeit des Geistes [38] von der Natur, des Bewußtseins von seinem gesellschaftlichen Sein“.⁷³

Negt formuliert drei wesentliche Argumente der sogenannten Frankfurter Schule gegen den Marxismus-Leninismus; er führt aus, daß ihn „die den Sowjetmarxismus auszeichnende Verabsolutierung des Materialismus“⁷⁴ störe, daß die Dialektik materialistisch aufgefaßt werde, sich, wie er sagt, „in den Dingen installiert“ und damit Maßnahmen „gegen sich selbst“ ergreift⁷⁵, und schließlich kritisiert er das „in der Widerspiegelungstheorie enthaltene Pathos des Objektiven“.⁷⁶

Es ist deutlich zu sehen, daß die bürgerliche Marxismusrezeption in der Einheit von „Ontologischem“ und Gnoseologischem im Marxismus-Leninismus einerseits richtig die Einheit von Materialismus,

⁶² J. Habermas, Theorie und Praxis, Neuwied/(West-)Berlin 1963, S. 106.

⁶³ Th. W. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., S. 20.

⁶⁴ Th. W. Adorno, Einleitung, in: Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie, Neuwied/(West-)Berlin 1970, S. 45.

⁶⁵ A. Schmidt, Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus, in: Existentialismus und Marxismus, Frankfurt (Main) 1965, S. 154.

⁶⁶ Ebenda, S. 151.

⁶⁷ Ebenda, S. 211.

⁶⁸ J. Habermas, Theorie und Praxis, a. a. O., S. 162.

⁶⁹ Th. W. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., S. 8.

⁷⁰ Th. W. Adorno, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, Stuttgart 1956, S. 33.

⁷¹ O. Negt, Marxismus als Legitimationswissenschaft, in: A. Deborin/N. Bucharin, Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus, Frankfurt (Main) 1969, S. 10.

⁷² Ebenda, S. 38.

⁷³ J. Habermas, Theorie und Praxis, a. a. O., S. 202.

⁷⁴ O. Negt, Marxismus als Legitimationswissenschaft, a. a. O., S. 38.

⁷⁵ Ebenda, S. 33.

⁷⁶ Ebenda, S. 42.

Dialektik und Erkenntnistheorie erblickt, andererseits aber gerade deshalb diese Einheit subjektivistisch zu entstellen bemüht ist, wobei sie den Angriff auf den Materialismus konzentriert. Negt wählt kein anderes Modell als zum Beispiel der „Praxis“-Philosoph G. Petrović, wenn er die von ihm kritisierte Konzeption der Einheit von Materialismus und Dialektik so darstellt: „Die Natur organisiert sich nicht, wie bei Marx, als Moment geschichtlicher Praxis, sondern umgekehrt: die geschichtliche Praxis wird zum Bestandteil von Naturzusammenhängen.“⁷⁷

Auch hier wird die von den Naturzusammenhängen losgelöste menschliche Praxis zum Ausgangspunkt der Marxrezeption. Konsequenter tritt Negt von diesem Standpunkt aus für eine Identität von „widerspiegelter Realität“ und Subjekt ein. „Denn der Gedanke des Subjekts geht als wesentlicher Bestandteil in die von ihm ‚widerspiegelte‘ Realität ein.“⁷⁸ Anders ausgedrückt sind dann „Materie und Natur in den Konstitutionszusammenhängen historischer Praxis“ zu begreifen, oder das „gesellschaftliche Sein“ wird „vorgängig durch den Gedanken, durch Praxis konstituiert“.⁷⁹

Der Subjektivismus dieser Marxismus-Leninismus-Rezeption erfüllt das ideologische Bedürfnis des Bürgertums, den historischen Materialismus durch eine voluntaristische Geschichtskonzeption zu ersetzen.

Diese Materialismusfeindlichkeit der Frankfurter Schule ist wesentlich ihre ins Theoretische zurückgezogene Aversion gegen die objektive historische Notwendigkeit des Sozialismus-Kom-[39]munismus und die Anerkennung der Tatsache, daß der Geschichtsverlauf diese Notwendigkeit gesetzmäßig verwirklicht. Ein Jünger des sich selbst so nennenden „kritischen Marxismus“ der Frankfurter Schule, Albrecht Wellmer, unterstreicht diese Herkunft aus dem Klasseninteresse, wenn er die integrativen Momente der Frankfurter Schule (von Korsch bis Marcuse) des Existentialismus von Sartre und des zeitgenössischen Revisionismus bei allen Differenzen darin erblickt, daß sie „implizit oder explizit gegen die objektivistischen Züge der Marxschen Geschichtsphilosophie Stellung ... beziehen“, daß sie gegen „die historisch wirksamen Tendenzen“, gegen den „Weltlauf“ Partei ergreifen.⁸⁰ Wellmer erblickt darin nichts Diskreditierendes, hat doch mit ihrer Rebellion gegen den objektiven „Weltlauf“ die Frankfurter Schule die Utopie zum philosophischen Wert erklärt. Ihre idealistische Grundposition zeigt sich in allen grundlegenden philosophischen Fragen nahezu unverhüllt. Beispiele seien hier die Position Adornos zum Gegenstand der Philosophie und der philosophische Grundgehalt der von Habermas so genannten „vier Fakten gegen Marx“.

Zunächst zu den Reflexionen über den Gegenstand der Philosophie, wie sie sich in Auseinandersetzung mit dem Marxismus-Leninismus bei Adorno, einem der Stammväter der „Frankfurter Schule“, finden. Bei ihm werden die wesentlichen Tendenzen der „Umfunktionierung“ des Selbstverständnisses des Marxismus-Leninismus über den Gegenstand seiner Wissenschaft in der bürgerlichen Marxismusrezeption deutlich.

Man könnte zweifellos andere Belegstellen für die Verkehrung des Marxismus-Leninismus in der bürgerlichen Philosophie anführen, wollte man terminologische Klarheit zum Auswahlkriterium erheben. Hier interessiert uns jedoch en passant die keineswegs funktionslose Mehrdeutigkeit, das Wortgeklingel als antiphilosophischer Anspruch, mit. Wird damit doch ein Schein von Tiefe erzeugt, der seinen Anspruch nicht einlöst, jedoch, indem er sich als „Neomarxismus“ kreierte, die positivistischen Vorwürfe gegen ihn, Mythologie und unwissenschaftliches Denken zu verkörpern, auch auf den Marxismus-Leninismus lenkt. Gleichzeitig glauben Adorno und andere Vertreter der Frankfurter Schule, mit ihrer Kritik des Positivismus den Marxismus-Leninismus zu treffen, dabei den Anspruch des Positivismus, das Ideal der Wissenschaft in sich zu ver-[40]körpern, ernst nehmend. Da dieses „Ideal“ jedoch in solchem Maße undialektisch ist, daß es jedem in Hegelscher (hier eher junghegelscher) Tradition stehenden Denker Attacken abverlangt, vermag selbst die mystifizierte Dialektik der Frankfurter Schule manche Argumente für sich zu buchen, wobei sie des Glaubens ist, mit dem

⁷⁷ Ebenda, S. 37.

⁷⁸ Ebenda, S. 41.

⁷⁹ Ebenda, S. 40.

⁸⁰ A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt (Main) 1969, S. 135.

Positivismus in Wirklichkeit den dialektischen Materialismus erlegt zu haben. Die immanenten Schranken bürgerlichen Philosophierens sind das Korsett, das die Argumente der streitenden Ideologien einschnürt. In diesem Kampf sind beiden Parteien die Seitenhiebe das Wichtigste, und diese sind alle dem dialektischen Materialismus zudedacht.

Das wird schon in dem Wetteifern deutlich, sich gegenseitig vorzurechnen, wie wenig man vom Marxismus-Leninismus akzeptiert, wobei man diesen, nebenbei gesagt, als metaphysischen Materialismus mißverstehen. „Den Begriff eines ansichseienden Ersten überhaupt akzeptiert Dialektik weniger als die Positivisten.“⁸¹ So Adorno. Nur nicht in den Geruch des Materialismus kommen! Denn Adorno vergißt nicht zu erläutern, daß er sich das „erste Sein“ eben als Materie vorstellt. Engels, so behauptet er, habe die „undialektische Konsequenz gezogen, Materie sei das erste Sein. Dialektische Kritik gebührt dem Begriff des ersten Seins selber.“⁸² Es wäre hier müßig, die Engelssche Materieauffassung zu erläutern. Interessant ist vielmehr, daß Adorno seine Angriffe auf den Materiebegriff des Marxismus-Leninismus sowohl führt, indem er ihn mechanisch-materialistisch, substrathaft einschränkt, als auch, indem er eine Frage nach der Materie überhaupt ablehnt. „Von Philosophie zu verlangen, daß sie auf Seinsfragen oder andere Hauptthemen der abendländischen Metaphysik eingehe, ist primitiv stoffgläubig.“⁸³ Also nicht die objektive Realität ist Gegenstand der Philosophie für Adorno. Und, um zu zeigen, wie ernst er es meint, empfiehlt er dem Marxismus-Leninismus (hier ausdrücklich dem historischen Materialismus) Abkehr vom Materialismus. Dabei klingt das Motiv an, den Marxismus-Leninismus als theologisch zu diskreditieren: „Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches; dem Idealismus, dem Reich des absoluten Geistes, ist sie ganz fremd. Fluchtpunkt des historischen Materialismus wäre seine eigene Aufhebung, die Befreiung des Geistes vom Primat der materiellen Bedürfnisse im Stand ihrer Erfüllung.“⁸⁴

[41] Der „alten Welt“, die in „zwanghafter Verfassung“ und „verzweifelt objektiv“ ist, wird die Welt als Produkt subjektiver Willkür, als Utopie, die Welt der wirklichen Philosophie, des Idealismus und der negativen Dialektik alternativ entgegengestellt. „Angesichts der konkreten Möglichkeit von Utopie ist Dialektik die Ontologie des falschen Zustandes. Von ihr wäre ein richtiger befreit, System so wenig wie Widerspruch.“⁸⁵ Damit wird mit dem Materialismus auch die reale Dialektik als Gegenstand der Philosophie verworfen.

Der betonte Antimaterialismus der Frankfurter Schule mutet angesichts der Bezeichnung „Neomarxismus“ (die sie sich selbst gab) zwar seltsam an, zeigt jedoch ein weiteres Mal, wie sehr der Materialismus des Marxismus-Leninismus unvereinbar ist mit jeder Variante der heutigen bürgerlichen Philosophie.

Ein Beispiel dafür, wie selbst in der stärker gesellschaftswissenschaftlich bezogenen Kritik des Marxismus-Leninismus der Hauptstoß gegen seinen Materialismus geführt wird, gibt Habermas. Er behauptet einerseits, daß der „leblose Kanon des Diamat ... philosophisch gesehen so unbedeutend“ sei, „daß das Gewicht einer Auseinandersetzung mit dieser Philosophie, für sich genommen, kaum unterschätzt werden kann“⁸⁶, andererseits betont er gerade die Unvereinbarkeit seiner „vier Fakten gegen Marx“ mit dem „Diamat“, gegen den sie „eine unüberwindliche Barriere darstellten“⁸⁷, und betrachtet diesen also als das in erster Linie zu Widerlegende.

Worin aber besteht die Hauptlinie seiner vier „Fakten“? Er negiert 1. das „klassische Verhältnis von Überbau und Basis“, weil sich die Basis „nicht mehr als die dem Staat voraus- und zugrundeliegende Sphäre konstituiert“, weil diese vielmehr als Funktion der Politik, „der mit politischem Selbstbewußtsein ausgetragenen Konflikte begriffen werden muß“.⁸⁸ Also geht es ihm um eine idealistische

⁸¹ Th. W. Adorno, Einleitung, in: Der Positivismusstreit ..., a. a. O., S. 48.

⁸² Th. W. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., S. 125.

⁸³ Ebenda, S. 26.

⁸⁴ Ebenda, S. 206.

⁸⁵ Ebenda, S. 20.

⁸⁶ J. Habermas, Theorie und Praxis, a. a. O., S. 266.

⁸⁷ Ebenda, S. 166.

⁸⁸ Ebenda, S. 168.

Gesellschaftstheorie, was sich im 2. „Fakt“ in der Bemerkung ausdrückt, „daß sich das Interesse an der Emanzipation der Gesellschaft nicht mehr unmittelbar in ökonomischen Ausdrücken artikulieren kann“. ⁸⁹ Im 3. „Fakt“ wird das Proletariat als aufgelöst betrachtet, weil es seine „objektive Lage“ nicht „subjektiv als proletarisch erfahren“ müsse (auf Grund der Manipulationsmöglichkeiten), womit eine materielle Gewalt, die zur Revolution führe, nicht mehr existiere, und 4. wird, nachdem die materielle Notwendigkeit [42] der sozialistischen Revolution gelehnt wurde, das sogenannte so-wjetische Modell des Sozialismus beschimpft und eine beide Systeme vereinende „mittlere Ebene einer wohlfahrtsstaatlich gelenkten Massendemokratie“ prophezeit. Das alles wird ausdrücklich als Angriff auf den Materialismus der marxistisch-leninistischen Geschichtsauffassung verstanden und vorgetragen. Und ein solcher ist es ja auch.

Die konstatierte Negation des Materialismus durch die sogenannte Frankfurter Schule stellen auch theologische Philosophen mit Befriedigung fest. So schreibt Theunissen, „daß die gesamte Frankfurter Schule die dialektische Methode, zu der sie sich ja bekennt, genau dort abbricht, wo diese Methode einst die Begründung des Subjekts durch eine absolute Objektivität aufhellen sollte“. ⁹⁰ Bei der Beschäftigung mit der Dialektikrezeption der Frankfurter Schule wird ihr Idealismus ebenso offensichtlich wie bei der Betrachtung ihrer Haltung zum Materialismus.

Wir gingen davon aus, daß in der Geschichtskonstruktion der Frankfurter Schule die Gesellschaft in einem Prozeß wachsender Verinnerlichung und Subjektivierung begriffen wird, wobei Materialismus und Dialektik Relikte der alten Gesellschaft sind, welche in der neuen, menschlichen Gesellschaft durch Idealismus und eine negative Dialektik abgelöst werden. Der Kampf gegen die Dialektik ist Teil des Kampfes gegen die „begrifflichen Gehäuse, in denen nach philosophischer Sitte das Ganze sollte untergebracht werden können“. ⁹¹ Die Ablehnung der Dialektik wird hier mit genereller Philosophiefeindlichkeit motiviert, besser gesagt, mit der Ablehnung einer Philosophie als geschlossenes theoretisches System, wie es der dialektische Materialismus darstellt. Gegen diesen wird selbst Religiosität als anstrengenswerte Alternative ins Feld geführt. So bei Horkheimer, der schreibt: „Philosophie heute hat Aktualität im doppelten Sinn. Es gilt vor allem die Idole zu entmachten, die an Stelle der Religion sich zum absoluten Sinn erheben wollen, den Lebensstandard, die Nationalismen, den Diamat.“ ⁹²

Der nominalistisch-subjektivistische Zug der Antisystem- und Antidialektikhaltung der Frankfurter Schule zeigt sich in bewußter Abgrenzung der Dialektik Adornos von der des dialektischen Materialismus: „Zu den Verfallsformen dialektischen Denkens im Diamat rechnet es, daß er die Kritik des über-[43]geordneten Systems reprimierte [hemmt, unterdrückt]. Dialektische Theorie muß von Systemformen zunehmend sich entfernen.“ ⁹³ Im Prinzip denselben Vorwurf der Allgemeinheit und des Systemcharakters erheben Schmidt und Marcuse in Wiederholung des positivistischen Leerformelvorwurfs gegen die Dialektik, die Schmidt als einen „Katalog von Prinzipien“ bezeichnet, die „als leere Hülsen und Schemata den Inhalten übergestülpt werden“. ⁹⁴ Marcuse spricht von der „Gültigkeit“ der Theorie des Marxismus gegenüber beliebigen Inhalten und begründet das mit dem innerhalb der Dialektik angeblich erlaubten formallogischen Widerspruch von *A und nicht A*, aus dessen Gültigkeit bekanntlich alles folge. ⁹⁵

Wir sehen hier die metaphysische Verzerrung der Dialektik, die Ausgangspunkt ihrer Aufhebung durch die Frankfurter Schule ist. Ganz im Stile der Ersetzung des realen Widerspruchs durch den formallogischen im Verständnis der Dialektik wird die dialektische Negation und der in ihr enthaltene dreifache Sinn des „Aufhebens“, wie Hegel ihn interpretierte (im Sinne von negieren, aufbewahren und auf eine höhere Stufe heben), durch eine formallogische Negation ersetzt, die über das Negieren nicht hinauskommt. Das meint denn auch der Vorwurf der Frankfurter Schule gegenüber dem

⁸⁹ Ebenda, S. 163.

⁹⁰ M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte*, a. a. O., S. 32.

⁹¹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O., S. 15.

⁹² M. Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, hrsg. v. A. Schmidt, Frankfurt (Main) 1967, S. 103.

⁹³ Th. W. Adorno, *Einleitung*, in: *Der Positivismusstreit ...*, a. a. O., S. 35.

⁹⁴ A. Schmidt, *Zum Verhältnis von Geschichte und Natur ...*, a. a. O., S. 149.

⁹⁵ H. Marcuse, *Zum Begriff der Negation in der Dialektik*, in: *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt (Main) 1969, S. 185.

dialektischen Materialismus, die marxistische Dialektik sei zu wenig negativ, zu wenig kritisch, man könnte sagen, zu wenig metaphysisch. Adorno will die Dialektik vollkommen von ihrem „affirmativen Wesen befreien“.⁹⁶ Die politischen Konsequenzen dieser philosophischen Haltung stellt G. Rohrmoser bei seiner Kritik Marcuses befriedigt fest: „Marcuse endet in der Aporie, daß er von seinen Voraussetzungen aus vielleicht die Notwendigkeit der Revolution, nicht aber ihre Möglichkeit zeigen kann.“⁹⁷

Während man den Materialismus nominell für die alte Gesellschaft gelten lassen will und in dieser von einer „objektivistisch verstümmelten Dialektik“⁹⁸ spricht, gibt es größere terminologische Differenzen, wie weit der Terminus „Dialektik“ auf die neue Gesellschaft anzuwenden sei. Adorno spricht nur von „Negativer Dialektik“, andere meinen dasselbe und sprechen von Dialektik überhaupt; Marcuse identifiziert Dialektik weitgehend mit dem Antagonismus und schlußfolgert, es gebe keine Marxsche Theorie des Sozialismus, „weil die antagoni-[44]stisch-dialektischen Gesetze, die die vorsozialistische Geschichte beherrschen, auf die Geschichte der freien Gesellschaft nicht anwendbar sind, und die Theorie kann die Gesetze der Freiheit nicht vorherbestimmen ...“⁹⁹

Allen diesen Varianten ist zumindest gemeinsam, daß erstens der Typ der Dialektik des dialektischen Materialismus in einer neuen Gesellschaft (die als verwandelter Kapitalismus begriffen wird) nichts zu suchen habe und daß Zweitens die Dialektik nur auf das Subjekt reduziert wird, auf die menschliche Praxis, und Naturdialektik demzufolge nicht existiere. „Dialektik ist kein ewiges Weltgesetz; sie geht mit dem Menschen unter.“¹⁰⁰ Marcuse formuliert den Vorwurf einer „subjektunabhängigen ‚Naturdialektik‘, einer enthistorisierten, versteinerten Dialektik“ gegen den historischen Materialismus.¹⁰¹ Und Habermas glaubt dem Standpunkt, daß „eine Dialektik der Natur unabhängig von, gesellschaftlichen Bewegungen überhaupt undenkbar ist“¹⁰², mit Berufung auf den jungen Marx Authentizität verleihen zu können. Für die Betrachtung der Natur bleibt denn auch nur die Metaphysik übrig. A. Schmidt stellt schließlich fest, daß die Wirklichkeit „wie eine steinerne Wand um die Menschen herumsteht“.¹⁰³

Die These von der Dialektik als rein bewußtseinsabhängig („Dialektik ist in den Sachen, aber wäre nicht ohne das Bewußtsein“¹⁰⁴) bildet gleichzeitig den Ausgangspunkt zu Angriffen auf die Widerspiegelungstheorie: „Der Gedanke ist kein Abbild der Sache – dazu macht ihn einzig materialistische Mythologie Epikurischen Stils, die erfindet, die Materie sende Bildchen aus ...“¹⁰⁵

Die mechanistische Entstellung des dialektischen Materialismus gehört zum Bild bürgerlicher Marxkritik. Einträchtig mit dieser hat der sogenannte „moderne“ Marxismus die Vorstellung, daß der Gegenstand seines Philosophierens ein abstrakter Mensch ist. Adorno verheimlicht nicht den Utopiecharakter dieses Bildes, aber sieht in ihm eine reale Utopie, die sich in einem reformierten Kapitalismus verwirklichen wird. In ihr sieht er den eigentlichen Gegenstand der Philosophie. „Die reductio ad hominem, die alle kritische Aufklärung inspiriert, hat zur Substanz jenen Menschen, der erst herzustellen wäre in einer ihrer selbst mächtigen Gesellschaft. In der gegenwärtigen jedoch ist ihr einziger Index das gesellschaftliche Unwahre.“¹⁰⁶

[45] Diese subjektabhängige Betrachtung der Welt, in deren Zentrum das abstrakte (bürgerliche) Individuum steht, korrespondiert unmittelbar mit der zentralen These der sogenannten Praxisphilosophie, der zufolge der weltanschauliche Gegensatz von Materialismus und Idealismus in der Kategorie „Praxis“, als Einheit von Subjekt und Objekt, überwunden ist und diese den zentralen Gegenstand der Philosophie darstellt. So wundert man sich nicht über das Lob des „Praxis“-Philosophen M.

⁹⁶ Th. W. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., S. 7.

⁹⁷ G. Rohrmoser, Das Elend der kritischen Theorie, Freiburg i. Br. 1970, S. 70.

⁹⁸ J. Habermas, Theorie und Praxis, a. a. O., S. 270.

⁹⁹ H. Marcuse, Die Gesellschaftstheorie des sowjetischen Marxismus, Neuwied/(West-)Berlin 1964, S. 141.

¹⁰⁰ A. Schmidt, Zum Verhältnis von Geschichte und Natur ..., a. a. O., S. 107.

¹⁰¹ H. Marcuse, Die Gesellschaftstheorie ..., a. a. O., S. 147.

¹⁰² J. Habermas, Theorie und Praxis, a. a. O., S. 270.

¹⁰³ A. Schmidt, Zum Verhältnis von Geschichte und Natur ..., a. a. O., S. 154.

¹⁰⁴ Th. W. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., S. 203.

¹⁰⁵ Ebenda.

¹⁰⁶ Th. W. Adorno, Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: Der Positivismusstreit ..., a. a. O., S. 143.

Kangrga für die wesentlich von Adorno mit repräsentierte Frankfurter Schule, die er als „eine kleine Oase des selbständigen und kritischen Denkens in der Wüste des dogmatisierten und vulgarisierten Marxismus“¹⁰⁷ bezeichnet.

Es bleibt hier kein Platz, um zu zeigen, wie diese theoretischen Konstruktionen ihre Entsprechung in den utopischen wie anarchistischen politischen Vorstellungen der Frankfurter Schule haben.¹⁰⁸ Es mag jedoch der Hinweis angebracht sein, daß der Anspruch auf eine „große Weigerung“, das Pathos der absoluten Negation der bestehenden Gesellschaft nur pseudorevolutionär ist, nicht zuletzt deshalb, weil er nicht von den materiellen gesellschaftlichen Kräften ausgeht, die Träger der sozialistischen Revolution sind. Das Revoluzzertum bleibt im Ideologischen befangen und geht, reflektiert es tatsächlich über die kapitalistischen Verhältnisse, über das Modell eines reformierten Kapitalismus als Zukunftsvision nicht hinaus.

Existentialistische Verzerrung des marxistisch-leninistischen Materialismus und der materialistischen Dialektik

Die Argumente des gegenwärtigen Existentialismus liegen auf einer der Frankfurter Schule ähnlichen Ebene und bringen keine wesentlich neuen Gesichtspunkte für die Verzerrung von Materialismus und Dialektik in der heutigen bürgerlichen Philosophie.

Der theoretische Ausgangspunkt des französischen Existentialismus liegt schon in frühen Schriften Sartres, welcher heute in einem Maße die Diskussion innerhalb des und um den Existentialismus bestimmt wie wohl gegenwärtig in keiner anderen einigermaßen einflußreichen Schule ein einzelner Philosoph. (Auf die Problematik des deutschen Existentialismus – [46] Heidegger, Jaspers etc. – soll hier nicht eingegangen werden.) Schon 1936 schrieb Sartre: „Ich war immer der Ansicht, daß eine so fruchtbare Arbeitshypothese wie der historische Materialismus zu ihrer Begründung keineswegs etwas so Absurdes wie den metaphysischen Materialismus brauche. Es ist tatsächlich nicht notwendig, daß das *Objekt* vor dem *Subjekt* rangiert, damit die geistigen Pseudowerte sich verflüchtigen und die Welt ihre Grundlage in der Realität wiederfindet. Es genügt, daß das Ich jetzt bewußt ist und daß der verstandesmäßige Dualismus Subjekt-Objekt endgültig aus den philosophischen Betrachtungen verschwindet.“¹⁰⁹

Diese Grundhaltung hat Sartre nie aufgegeben. Der Kampf gegen die „Materie“ als philosophische Kategorie wird von ihm heute in Form des Kampfes gegen das „Sein an sich“, gegen die Naturdialektik und gegen die Existenz allgemeiner objektiver Gesetze geführt. Die Materie wird als das „passive Träge“, Unbewegte betrachtet. Der Existentialismus habe nicht sie zum Objekt, sondern „das innerhalb des ontologischen Bereichs (*für uns*) bevorrechtigte Seiende, das der Mensch ist“.¹¹⁰ Die Annahme allgemeiner, objektiver, auch die Geschichte beherrschender Gesetze löse den einzelnen „wirklichen Menschen“ „in einem Schwefelsäurebad auf“.¹¹¹ Und an anderer Stelle: „Mit einem Wort: die menschliche Dialektik genügt sich selbst.“¹¹² Der Standpunkt Sartres wird von Merleau-Ponty und Hyppolite geteilt.

Ausgangspunkt der Subjektivierung der Dialektik ist hier die Gegenüberstellung von Materialismus und Dialektik als unvereinbar: „indem sie materiell wird, muß die Dialektik schwerfälliger werden“,¹¹³ und an anderer Stelle: die marxistische Orthodoxie versuche, „der Dialektik eine Dosis Naturalismus (gemeint ist Materialismus – Verf.) beizumischen, die – wie abgemessen sie auch sei –

¹⁰⁷ M. Kangrga, Rezension zu A. Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Frankfurter Beiträge zur Soziologie. Bd. II, Frankfurt (Main) 1962, in: Praxis, Heft 1, Zagreb 1965, S. 115.

¹⁰⁸ Vgl. [Auch N. Motroschilowa/J. Samoschkin, Marcuses Utopie der Antigesellschaft, Berlin 1971](#); [G. Korf, Ausbruch aus dem „Gehäuse der Hörigkeit“?, Berlin 1971](#); [W. R. Beyer, Die Sünden der Frankfurter Schule, Berlin 1971](#); [R. Bauermann/H.-J. Rötcher, Dialektik der Anpassung, Berlin 1972](#); [P. Reichel, Verabsolutierte Negation, Berlin 1972](#); Die „Frankfurter Schule“ im Lichte des Marxismus, hrsg. von J. H. v. Heiseler/R. Steigerwald/J. Schleifstein, Frankfurt (Main) 1970 und Berlin 1971.

¹⁰⁹ J. P. Sartre, Essai sur la transcendance de L'Ego, in: Recherches philosophiques, 1936. Zit. nach: S. de Beauvoir, In den besten Jahren, Hamburg 1961, S. 158.

¹¹⁰ J. P. Sartre, Marxismus und Existentialismus, a. a. O., S. 133.

¹¹¹ Ebenda, S. 38.

¹¹² J. P. Sartre, in: Existentialismus und Marxismus, Frankfurt (Main) 1965, S. 26.

¹¹³ M. Merleau-Ponty, Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt (Main) 1968, S. 43.

jene alsbald auflöst“.¹¹⁴ Die Dialektik aber sei „nichts anderes als die Praxis“¹¹⁵, die menschliche Geschichte, diese aber verdiene „weder den Namen des Geistes noch den der Materie“.¹¹⁶ Naturdialektik gibt es, diesem Ausgangspunkt entsprechend, selbstverständlich nicht, und demzufolge auch keinen dialektischen Materialismus, welchen Sartre mit der „Naturdialektik“ identifiziert.¹¹⁷

Es geht vor allem gegen die Objektivität der gesellschaftlichen Gesetze, wenn man gegen die Dialektik der Natur [47] kämpft, es geht darum, daß „absolute Freiheit“ postuliert werden soll gegenüber der objektiven Notwendigkeit. Deshalb der Standpunkt: „Dialektik (und hier ist damit im Prinzip subjektivistische Willkür gemeint – Verf.) gibt es nur bei der Seinsart, in der es zu einer Verbindung von Subjekten kommt ...“¹¹⁸ Die Leugnung der Dialektik der Natur ist verbunden mit einer Leugnung allgemeiner Gesetze überhaupt. Die Dialektik des dialektischen Materialismus wird in positivistischer Manier als Theologie beschimpft, als „göttliches Gesetz“ und „metaphysische Macht“.¹¹⁹ Schließlich wird die Dialektik – metaphysisch entstellt – als eine „Rhapsodie von Allgemeinheiten“¹²⁰ bezeichnet, und der dialektisch-materialistische Standpunkt wird als platter Vulgärmaterialismus begriffen, wonach die Geschichte sich „wie ein Stück Natur, nach Kausalgesetzen entwickelt“¹²¹ mehr werde über sie im dialektischen Determinismus nicht gesagt.

Ähnlich wie bei der Frankfurter Schule wird auch im Existentialismus die Dialektik einer gründlichen Revision unterzogen, und ähnlich wie dort bleibt von ihr nur die Kategorie der Negativität übrig. Sie soll im Existentialismus die Kategorie „Widerspruch“ ersetzen. Aber auch die Negativität bleibt letztlich rein geistig.¹²²

Es versteht sich, daß auch der Existentialismus den Marxismus-Leninismus verwirft und ihm Dogmatismus, „Anämie“¹²³ und „Sklerose“ glaubt vorwerfen zu müssen. Sich selbst versucht er demgegenüber als den „eigentlichen Marxismus“ auszugeben.¹²⁴

Die Materialismus- und Dialektikfeindlichkeit des Positivismus

Eine etwas anders geartete Argumentation finden wir im Neopositivismus, dessen immanenter subjektiver Idealismus offensichtlich ist.

Der allgemeine Inhalt der Vorwürfe des Positivismus gegenüber einer materialistischen Weltbetrachtung wurde zum Beispiel von Carnap formuliert, als er schrieb, daß Aussagen über die „Realität der Außenwelt“ „Pseudoaussagen“ seien, das heißt, „sie haben keinen kognitiven Inhalt ... Dasselbe gilt für die Aussagen über die Realität oder Irrealität anderen Bewußt-[48]seins (other minds)“.¹²⁵ Die These, daß die Frage nach der Außenwelt eine sinnlose Scheinfrage sei, trifft natürlich in erster Linie den dialektischen Materialismus, denn der subjektive Idealismus hat ja eben diese Meinung, und der objektive Idealismus sieht mit ihr die Frage nach der Realität Gottes nicht berührt, da diese nicht durch Wissen, sondern durch Offenbarung erkannt werde und so oder so eine Frage des Glaubens sei. Das aber ist gerade die Meinung des Positivismus. Für ihn ist „etwas anderes als Glaube ... in bezug auf außerbewußte Wirklichkeit gar nicht möglich“.¹²⁶ Auch der Unterschied zwischen Materialismus und Idealismus wird so zur Frage des Glaubens an „die Existenz einer selbständigen Körperwelt“.¹²⁷ Die Kategorie „Materie“ ist vom Standpunkt des Positivismus aus bestenfalls eine Hypothese.¹²⁸

¹¹⁴ Ebenda, S. 80.

¹¹⁵ J. P. Sartre, in: Existentialismus und Marxismus, a. a. O., S. 20.

¹¹⁶ M. Merleau-Ponty, Die Abenteuer der Dialektik, a. a. O., S. 79.

¹¹⁷ J. P. Sartre, in: Existentialismus und Marxismus, a. a. O., S. 22 f.

¹¹⁸ M. Merleau-Ponty, Die Abenteuer der Dialektik, a. a. O., S. 245.

¹¹⁹ J. P. Sartre, Marxismus und Existentialismus, a. a. O., S. 81.

¹²⁰ M. Merleau-Ponty, Die Abenteuer der Dialektik, a. a. O., S. 78.

¹²¹ Ebenda, S. 79.

¹²² Vgl. Th. Schwarz, J. P. Sartres Kritik der dialektischen Vernunft, Berlin 1967, S. 53 ff.

¹²³ J. P. Sartre, Marxismus und Existentialismus, a. a. O., S. 142.

¹²⁴ Ebenda, S. 27.

¹²⁵ H. Carnap, Replies and Expositions, in: P. A. Schilpp (ed.), The Philosophy of Rudolf Carnap, LaSalle/Ill. 1963, S. 868.

¹²⁶ V. Kraft, Erkenntnislehre, Wien 1960, S. 324.

¹²⁷ Ebenda, S. 325.

¹²⁸ Ebenda, S. 283.

Topitsch bringt in Übereinstimmung mit dem gegen die Dialektik erhobenen Leerformelvorwurf diesen auch gegen die Materie und den dialektischen Materialismus überhaupt vor, wenn er schreibt: Es scheine „im ‚dialektischen Materialismus‘ auch der Begriff der Materie in einer Weise gefaßt zu sein, daß er vom Standpunkt der Naturwissenschaften leer ist, d. h., daß er an jede mögliche naturwissenschaftliche Erkenntnis angepaßt werden kann“. Und weiter: „Die Frage, wie weit der ‚Diamat‘ überhaupt ein Aggregat von Leerformeln darstellt, müßte zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht werden.“¹²⁹

Diese unmittelbare Frontstellung gegen den dialektischen Materialismus findet sich auch bei Versuchen, das „Positive“ am Marxismus-Leninismus in den Positivismus aufzunehmen. Beispiel sei Bushkovitch, ein „pragmatischer Positivist“, wie er sich selbst nennt. „Der Marxismus besteht aus 1. einer ökonomischen Theorie, 2. einer Theorie der Geschichte, 3. einer Theorie der Gesellschaft, 4. einer Ideologie (einer Anleitung zum Handeln), 5. der Dialektik, einer Methodologie, 6. dem dialektischen Materialismus, einer Metaphysik. Mit Ausnahme des letzten Punktes passen sie alle in das Schema, das ich vertrete.“¹³⁰ Dieser Angriff auf den dialektischen Materialismus ist in dem extrem nominalistischen Subjektivismus des Positivismus begründet, der alles das, was die Erlebniswirklichkeit des Individuums transzendiert, verbietet und für den das Objektive nicht mehr als das Intersubjektive ist.

Der dialektische Materialismus wird als „Metaphysik“ ver-[49]worfen. Damit gerät er aus positivistischer Sicht in die Nähe der Religion und wird von vielen Positivisten auch so eingeordnet. Beispiel sei R. C. Tucker, der nicht dem Neopositivismus im engeren Sinne zuzurechnen ist, aber dessen Anthropologismus in dieser Hinsicht eindeutig positivistisch orientiert ist. Auch Tucker richtet den Hauptstoß gegen den dialektischen Materialismus, von dem er behauptet: „Bei Marx ... decken sich Materialismus und Geschichte vollständig in der Vorstellung, daß die ‚sinnliche‘ materielle Welt das ist, was im Verlauf der menschlichen Geschichte angehäuft wurde. Marx kennt keinen ‚dialektischen Materialismus‘ als Lehre von einer Natur außerhalb der Geschichte ... Die Marxsche Dialektik ist eine Dialektik der Geschichte in diesem umfassenden und einzigartigen Sinne des Wortes.“¹³¹ Weiter heißt es, Marx käme „schließlich dazu, einen subjektiven Prozeß als das Allgemeine darzustellen – als den gesellschaftlichen Kosmos“.¹³² Das ist eine keineswegs typisch positivistische Konstruktion, und sie soll hier nur angeführt werden, um zu zeigen, daß sie sich ebenso zum Hintergrund des positivistisch motivierten Metaphysikvorwurfs eignet, den Tucker offen als Religionsvorwurf erhebt. Nach Tucker ist der Marxismus-Leninismus „im Kern ein ethisches oder religiöses Gedankensystem“¹³³, eine „Religion der Revolution“¹³⁴, in deren Zentrum der „Erlösungsgedanke“ liegt.¹³⁵ Die marxistische Ökonomie des „Kapitals“ bezeichnet er als „Theologie vom weltlichen Gott“.¹³⁶

Das liegt in einer Linie mit Poppers Bemühungen, den Materialismus wie die Dialektik der marxistisch-leninistischen Philosophie als Metaphysik und, ihr immanent, utopisch zu bezeichnen. Insbesondere sieht Popper in der Annahme objektiver historischer Gesetze einen „Glauben“, den man als „unwissenschaftlich oder metaphysisch zu bezeichnen hat“.¹³⁷ Er beschränkt seine Materialismusfeindlichkeit nicht auf die Interpretation der Geschichte. „Welt“ bedeutet auch für ihn nur „die sich entwickelnde menschliche Gesellschaft“.¹³⁸

Popper gibt sich wissenschaftlich, wenn er nicht auf die „Evidenz“ seiner Behauptungen hofft, sondern diese zu beweisen sucht. Bei diesem Beweis des Fehlens objektiver historischer Gesetze sind seine Ausgangsbedingungen von ihm explizit formuliert worden, und man wundert sich, daß er nicht soviel Anstand hatte, seine „metaphysischen“ Ambitionen zu [50] unterdrücken. Der „Beweis“ ist im

¹²⁹ E. Topitsch, Über Leerformeln, in: Probleme der Wissenschaftstheorie, Wien 1960, S. 253.

¹³⁰ A. V. Bushkovitch, Philosophy of Science as a Model for all Philosophy, in: Philosophy of Science, 1970, Heft 2, S. 311.

¹³¹ R. Tucker, Karl Marx, München 1963, S. 240 f.

¹³² Ebenda, S. 289.

¹³³ Ebenda, S. 2.

¹³⁴ Ebenda, S. 23.

¹³⁵ Ebenda, S. 21.

¹³⁶ Ebenda, S. 267.

¹³⁷ K. R. Popper, Das Elend des Historizismus, Tübingen 1965, S. 101.

¹³⁸ Ebenda, S. 42.

Grunde genommen schon in der Prämisse enthalten, wenn auch verschleiert. Popper schreibt: „(1.) Der Verlauf der menschlichen Geschichte wird durch das Anwachsen des menschlichen Wissens stark beeinflusst.“¹³⁹ Sicher, aber nicht im Sinne Poppers, der unter „stark“ „primär“, wenn nicht „alleinig“ versteht. Denn nur, wenn „primär“ das Wissen, die Ideen die Geschichte machten, könnte Popper zu Recht aus der Nichtvorhersehbarkeit dessen, was wir in Zukunft wissen werden, schlußfolgern; wir könnten also auch kein Gesetz, das Gegenwart und Zukunft verbindet, feststellen. Aber vielleicht hängt sowohl das, was wir heute, wie das, was wir morgen wissen, ab von dem Stand der Entwicklung der materiellen Produktivkräfte oder der Gesellschaftsordnung, welche die Wissenschaft fördert oder hemmt, usw. Das aber wäre dem Positivisten Popper schon zuviel. Denn für ihn gibt es keine Gesetze in der Geschichte, sondern, wobei er hier v. Hayek zustimmt, nur „einzigartige und singuläre historische Phänomene“.¹⁴⁰

Und so läuft Poppers angekündigter Beweis auf die *petitio principii** hinaus: Wenn die Geschichte nur von der menschlichen Idee abhängig ist, dann gibt es keine objektiven Gesetze. Q. e. d.** Ja, wenn ...

Auch die positivistische Dialektikrezeption reiht sich bei allen im System des Positivismus begründeten Besonderheiten sowohl im weltanschaulichen Gehalt als auch in ihrer politischen Zielsetzung in das Gesamtsystem der bürgerlichen Philosophie ein. Topitsch wurde vor allem durch das ihm seinerzeit bedrohlich erscheinende Anwachsen außerparlamentarischer Opposition in der BRD dazu veranlaßt, die politische Funktion seiner Dialektikkritik zu formulieren: „So ist die Kritik an diesem Denkstil nicht nur ein intellektueller Sport, gewissermaßen ein Abschießen von Wortlemuren, sondern eine Tätigkeit von nicht zu unterschätzender praktisch-politischer Bedeutung.“¹⁴¹

Die wesentlichste Besonderheit der positivistischen Dialektikkritik besteht darin, daß eine Reihe von Fragen sich einer Diskussion zu entziehen scheinen. Es gebe eben keine Dialektik, die eine Realitätsentsprechung habe. Die weltanschauliche Prämisse zur Leugnung einer außerhalb des Bewußtseins liegenden Gesetzmäßigkeit überhaupt liegt im extremen subjektiven [51] Idealismus des Positivismus begründet. V. Kraft stellt fest: „Der moderne Positivismus vertritt ... wie der erkenntnistheoretische Idealismus einen Monismus des Bewußtseins gegenüber dem Dualismus von Erlebnis- und außerbewußter Wirklichkeit.“ Objektive Gegenstände gelten wie zu Zeiten von Mach und Avenarius als „regelmäßiger Zusammenhang von Wahrnehmungen“.¹⁴² (Dieser Standpunkt ist z. B. von der Praxisphilosophie nicht weit entfernt, denn auch für diese ist die Welt nur als Einzugsbereich des Menschen, nur „für uns“ gegeben. Nur die Frage nach der Welt an sich sei Metaphysik.)

Betrachten wir die Arbeit von K. R. Popper „Was ist Dialektik?“, in der er seine weltanschaulichen Ansichten und ihre gegen den dialektischen Materialismus gerichtete Spitze offen formuliert. Dabei kokettiert er mit der vom Positivismus immer wieder behaupteten Weltanschauungsfreiheit, die nicht so „frei“ ist, daß sie nicht Philippiken gegen den dialektischen Materialismus einschleuse. Popper führt aus: „Wenn ich diese meine Ansicht ausspreche, möchte ich betonen, daß ich zwar kein Materialist bin, meine Kritik aber auch nicht gegen den Materialismus richte, den ich persönlich dem Idealismus vielleicht vorziehen würde, wenn ich zur Wahl zwischen beiden gezwungen wäre (was glücklicherweise nicht der Fall ist). Es ist lediglich die Kombination zwischen Dialektik und Materialismus, die mir als noch übler erscheint als der dialektische Idealismus. Diese Bemerkungen beziehen sich besonders auf den von Marx entwickelten ‚Dialektischen Materialismus‘.“¹⁴³

Popper, der in dieser Arbeit vorschlägt, die von ihm nur subjektiv aufgefaßte Dialektik durch die „Trial-and-error-Methode“ zu ersetzen, sieht das Krebsübel der Dialektik in ihrer Widerspruchstheorie. „Die schwerwiegendsten Mißverständnisse und Verwechselungen entstehen jedoch aus der

¹³⁹ Ebenda, S. XI.

¹⁴⁰ Ebenda, S. 86.

* Inanspruchnahme des Beweisgrundes = Zirkelbeweis. Eine Behauptung wird durch Aussagen begründet, welche die zu beweisende Behauptung schon als wahr voraussetzen.

** quod erat demonstrandum = was zu beweisen war

¹⁴¹ E. Topitsch, Mythos – Philosophie – Politik, a. a. O., S. 165.

¹⁴² V. Kraft, Erkenntnislehre, a. a. O., S. 264.

¹⁴³ K. R. Popper, Was ist Dialektik?, in: E. Topitsch (Hrsg.), Logik der Sozialwissenschaften, Köln/(West-)Berlin 1963, S. 283.

unklaren Weise, in der die Dialektiker von Widersprüchen sprechen.“¹⁴⁴ Er vermag nur den Fakt zu begreifen, daß objektiv real widersprüchliche Seiten der wirklichen Welt (welche er leugnet) in der Geistesgeschichte oft einen Ausdruck in einander logisch widersprechenden Theorien fanden. Unter dem Aspekt, daß diese Theorien in ihrer Einseitigkeit kein richtiges Bild der Wirklichkeit geben und sich historisch häufig eine Synthese ihrer positiven Seiten vollzog, sieht Popper ein rationelles Element der Dialektik, welche er gleichzeitig auf ein [52] Schema von Thesis, Antithesis und Synthesis reduziert. Jedoch, so Popper, schließen die Dialektiker „fälschlicherweise ..., daß keine Notwendigkeit zur Vermeidung dieser fruchtbaren Widersprüche besteht. Und sie behaupten sogar, daß Widersprüche nicht vermieden werden können, da sie überall in der Welt auftreten. Eine derartige Behauptung läuft auf einen Angriff gegen das sog. ‚Gesetz vom Widerspruch‘ (oder vollständiger: das ‚Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch‘) der traditionellen Logik hinaus.“¹⁴⁵ Und Popper folgert: „Somit müssen wir dem Dialektiker sagen, daß er nicht beides zugleich haben kann: entweder er ist an Widersprüchen infolge ihrer Fruchtbarkeit interessiert, dann muß er sie ablehnen; oder er ist bereit, sie zu akzeptieren, dann werden sie sich als unfruchtbar erweisen...“, denn: „falls zwei kontradiktorische Aussagen zugelassen werden, (muß) jede beliebige Aussage zugelassen werden.“¹⁴⁶ Daraus ergibt sich wesentlich der Leerformelvorwurf des Positivismus gegen die Dialektik, der hier die Gestalt hat: „Jede beliebige Entwicklung paßt in das dialektische Schema; der Dialektiker braucht eine Widerlegung durch zukünftige Entwicklung niemals zu fürchten.“¹⁴⁷

Vorsichtigerweise unterläßt Popper eine Analyse der Auffassungen des Marxismus-Leninismus über den dialektischen Widerspruch. Seine Angriffe müssen so als rein ideologisch gewertet werden. Der Trick der Identifizierung der Widerspruchsbegriffe des dialektischen Materialismus und der formalen Logik vermag gewisse begriffliche Unschärfen Hegels zwar auszunutzen, ist aber gegenüber dem Marxismus-Leninismus eine einfache Unterstellung. Dem dialektischen Materialismus geht es primär um objektiv reale Widersprüche. Die unendliche Materie in ihren vielfältigen konkreten Formen erzeugt immer wieder von neuem einen realen Prozeß des Widerstreits, des Konflikts, des Gegensatzes verschieden wirkender Gesetze, verschiedener existierender materieller Objekte etc. In der Unendlichkeit der Materie liegt der tiefste philosophische Grund dafür, daß dieser Prozeß nie erlischt, sich kein „Gleichgewicht“ der wirkenden Kräfte einstellt, sondern sich durch sich selbst immer von neuem entfacht. So begriffen, ist der Widerspruch das innerste Prinzip der Materie; er hilft, ihr „Durchsichselbstsein“ sowohl in ihrer unendlichen qualitativen Mannigfaltigkeit an Formen wie in ihrer unendlichen Selbstbewegung und Selbst-[53]entwicklung zu verstehen. Der Widerspruch ist der Kern der realen Dialektik, das Prinzip der Lebendigkeit des Weltzusammenhanges, des ständigen Entstehens und Vergehens. Der Dialektiker braucht wirklich eine „Widerlegung durch zukünftige Entwicklung niemals zu fürchten“, aber nicht, weil, wie Popper annimmt, die Dialektik mit allen beliebigen entstehenden Theorien verträglich wäre (daß dem nicht so ist, macht die Gegenüberstellung mit Poppers Auffassungen selbst deutlich), sondern weil die Dialektiker, welche die materialistische Dialektik als Theorie der realen Welt verstehen, nicht zu befürchten brauchen, sie jemals auf eine irrealen anwenden zu müssen, wie sie in den Köpfen der Idealisten ein mit der Dialektik durchaus unverträgliches Dasein hat.

Popper, der die ideologischen Bedürfnisse der Bourgeoisie nach einer antimarxistischen Dialektikrezeption zu befriedigen bemüht ist, sieht schließlich den Kern seiner Argumentation darin, zu behaupten, daß der Anspruch der Dialektik, „allgemeine Theorie der Welt“ zu sein, „jedweder Grundlage“ entbehre.¹⁴⁸ Es ist nicht unwichtig zu verfolgen, wieweil wir hier darauf nicht eingehen können, wie die Leugnung des objektiv realen Widerspruchs bei Popper schließlich zur Voraussetzung der Leugnung einer objektiven Gesetzmäßigkeit in der Geschichte führt, ein Aspekt, dem er sein Buch „Das Elend des Historizismus“ widmete.

Zur Selbsterkenntnis ihrer subjektiv-idealistischen Position gelangt nur eine Minorität positivistischer Philosophen. Die meisten betrachten die Frage nach der Weltanschauung ohnehin als Scheinproblem.

¹⁴⁴ Ebenda, S. 266.

¹⁴⁵ Ebenda.

¹⁴⁶ Ebenda, S. 267.

¹⁴⁷ Ebenda, S. 286.

¹⁴⁸ Ebenda, S. 266.

Dennoch stört sie die Position des Materialismus wie die der Dialektik sehr. Und nun noch beides zusammen – der „dialektische Materialismus“ ähnelt gar dem größten vorstellbaren Greuel. K. R. Popper bringt das deutlich zum Ausdruck, wenn er, der sowieso schon gegen die Dialektik ist, noch feststellen zu müssen glaubt: „durch die Aufgabe ihrer ursprünglichen idealistischen Grundlage verliert die Dialektik alles, was sie plausibel und verständlich machte“.¹⁴⁹ Auch hier haben wir neben der deutlichen Stoßrichtung gegen den dialektischen Materialismus das Motiv der Trennung von Materialismus und Dialektik. Ein anderes Motiv positivistischer Antidialektikhaltung ist im empirischen Nominalismus begründet. Er sieht, wie bei Topitsch deutlich wird, in der Dialektik [54] „ein klassisches Beispiel für den Unterschied zwischen wissenschaftlichem und außerwissenschaftlichem Denken“.¹⁵⁰ Deshalb ist es auch erklärtes Ziel des Positivismus, „den Sprung in die Dialektik unnötig“ zu machen (Albert).¹⁵¹ Topitsch erklärt die Dialektik in Anlehnung an Pareto zur „Wortmusik“.¹⁵²

Das korrespondiert mit einem spezifischen Motiv der Dialektikfeindlichkeit des Positivismus. Die Dialektik sei unwissenschaftlich, weil sie den logischen Widerspruch zu einem Kernstück ihrer Theorie mache. Dieser Vorwurf findet sich z. B. bei H. Pilot: „a) Dialektisches Denken ist inhaltsleer, weil es sich in Widersprüchen bewegt, aus denen alles folgt; b) Fakten können einander nicht widersprechen ...“¹⁵³

Ein anderes Motiv erklärt sich (obwohl es mit dem ersten auch unmittelbar zusammenhängt) aus dem Nominalismus und ist in der Ablehnung allgemeiner Gesetze zu sehen.

Beide Motive ergeben den von Topitsch, in Weiterführung der Argumentation von E. J. Walther, prononciert entwickelten Leerformelvorwurf gegenüber der Dialektik wie dem Materialismus. Neben diesen finden sich zahlreiche Motivationen im Neopositivismus, die ihn anderen Schulen an die Seite stellen. So zum Beispiel die an die Frankfurter Schule erinnernde Sentenz von Pilot: „Das Denken wird ‚dialektisch‘, wenn es ideologisch verzerrt ist“¹⁵⁴, oder die Leugnung der Naturdialektik und die Behauptung, daß erst die Ausdehnung auf die Natur die Kategorien der Dialektik leer mache.¹⁵⁵ Wie erbittert der Kampf gegen die Dialektik geführt wird, zeigt der von seiten der Positivisten gegen die – allerdings Pseudocharakter tragende – Dialektik der Frankfurter Schule geführte sogenannte Positivismusstreit. Viele Positivisten betrachten, nachdem das Problem des Materialismus als Scheinproblem ad acta gelegt wurde, den Kampf gegen die Dialektik als ihre vornehmste Aufgabe, und wollen, wie Topitsch schreibt, den „Wahrheitsanspruch dieser Denkformen konsequent in Frage ... stellen“.¹⁵⁶

Der subjektivistische Eklektizismus des gegenwärtigen Revisionismus

Den modernen Revisionismus in diesem Zusammenhang für den Nachweis der subjektivistischen Deutung der objektiven [55] Realität anzuführen heißt, sich gleichzeitig auf alle Schulen bürgerlicher Philosophie zu beziehen, da sie alle theoretische Modelle für den Revisionismus lieferten. So ist z. B. Kolakowski anthropologisch-positivistisch orientiert, und die sogenannten Praxisphilosophen (etwa Vranicki, Kangrga, Zivotić, Petrović, Grlić, Košik) orientieren sich wesentlich an der Frankfurter Schule bzw. dem Existentialismus. Garaudy und Lefèbvre sind sowohl dem Existentialismus wie auch dem Strukturalismus, einer positivistisch orientierten Strömung, verpflichtet; Fischer hingegen dürfte dieselben theoretischen Quellen haben wie die Praxisphilosophen, zu denen er sich auch bekennt. Das ist nur eine kleine Auswahl wirkender Revisionisten. Wie sehr der Revisionismus diese Pluralität an Quellen bürgerlicher Philosophie auch nach außen hin zu dokumentieren gewillt ist,

¹⁴⁹ Vgl. V. Kraft, Erkenntnislehre, a. a. O., S. 329.

¹⁵⁰ E. Topitsch, Über Leerformeln, a. a. O., S. 251.

¹⁵¹ H. Albert, Der Mythos der totalen Vernunft, in: Der Positivismus-Streit ..., a. a. O., S. 220.

¹⁵² E. Topitsch, Über Leerformeln, a. a. O., S. 262.

¹⁵³ H. Pilot, Jürgen Habermas' empirisch falsifizierbare Geschichtsphilosophie, in: Der Positivismusstreit ..., a. a. O., S. 310.

¹⁵⁴ Ebenda, S. 333.

¹⁵⁵ A. J. Ayer, „Logische Analyse“ der Dialektik, in: Ostprobleme, Bonn 1962, S. 581.

¹⁵⁶ E. Topitsch, Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie, Neuwied/(West-)Berlin 1967, S. 98. – Zur Auseinandersetzung mit dem Positivismus vgl. auch: [A. Gedö/M. Buhr/V. Ruml, Die philosophische Aktualität des Leninismus/Zur Aktualität der Leninschen Positivismus-Kritik/Positivistische „Philosophie der Wissenschaft“ im Lichte der Wissenschaft, Berlin 1972](#); [H. Horstmann, Der Physikalismus als Modellfall positivistischer Denkweise, Berlin 1973](#); [H. Wessel, Philosophie des Stückwerks, Berlin 1971](#).

zeigt die Zusammensetzung des internationalen Redaktionsrates des theoretischen Organs des internationalen Revisionismus, der Zeitschrift „Praxis“. Hier finden wir z. B. E. Bloch, E. Fromm, A. J. Ayer, A. Gorz, J. Habermas, E. Heintel, H. Marcuse. Also von der Frankfurter Schule (Marcuse, Habermas), der Anthropologie (Fromm) bis zum Neothomismus (Heintel), Anarchosyndikalismus (Gorz) und Neopositivismus (Ayer) ist alles vertreten.¹⁵⁷

Die traute Eintracht der bürgerlichen Philosophie mit dem sogenannten „schöpferischen Marxismus“ ist im wesentlichen Ausdruck der Tatsache, daß der moderne Revisionismus ein Bestandteil der bürgerlichen Philosophie ist und ihren Entwicklungsgesetzmäßigkeiten unterliegt.

Es nimmt nicht wunder, daß der Angriff des Revisionismus auf den dialektischen und historischen Materialismus noch stärker von dessen eigenen Vorstellungen über die Lösung bestehender philosophischer Probleme ausgeht und ihn nicht so undifferenziert als Gesamtheit kritisiert. Dennoch wird, und vielleicht gerade deshalb, der unhaltbare Eklektizismus des Revisionismus durch die unmittelbare Konfrontation mit dem marxistisch-leninistischen Gedankengut um so offensichtlicher. Fischer versucht kühn, über Existentialismus, Religion und Positivismus zu integrieren, und er erhält dabei ein Konglomerat der Hauptvorwürfe der bürgerlichen Philosophie gegen den Marxismus-Leninismus: „... der Marxismus ist keine Religion, sondern Philosophie der Praxis, Wissenschaft von den [56] gesellschaftlichen Strukturen, Tendenzen und Triebkräften, und reale Utopie einer möglichen und daher zu erwirkenden Gesellschaft ohne Herren und Knechte, einer freien Gesellschaft freier Menschen. Es gibt daher im Prinzip kein ‚Entweder Marxismus oder Religion!‘, da sie verschiedenen Bereichen angehören... Auch ein Marxist kann an Gott glauben; nur in seiner Analyse der Gesellschaft und ihrer Entwicklung, in seinem Historischen Materialismus, in seiner revolutionären Aktivität ist er nicht anwesend.

Problematisch ist nur die Vereinbarkeit von Religion und materialistischer Naturphilosophie. Doch Marx hat diesen Bereich seinem Freund Engels überlassen, und weder bei Engels noch bei Lenin ist die Naturphilosophie eine der stärksten Seiten des Marxismus ... Die Frage, ob es einen Schöpfer gibt oder ob die listenreiche Materie sich selber erschuf, ob sie seit Ewigkeit in ewiger Verwandlung existiert, ob ein geistiges Prinzip in ihr waltet oder das Geistige nur potentiell ihr innewohnt, ist für die Haltung des Menschen in dieser Welt nicht relevant.“¹⁵⁸

Es ist also, so mit leichter Hand E. Fischer, nicht „relevant“ für den Menschen, ob er Materialist ist oder Idealist. Aber wir wollen nicht unvollständig zitieren; es heißt ja eigentlich: „für die Haltung des Menschen in dieser Welt“. Inwiefern es in der *anderen* Welt relevant ist, läßt Fischer offen, und es ehrt ihn, nicht auch noch einen Mißgriff bei der Auslegung der göttlichen Hausordnung riskieren zu wollen, nachdem ihm bei seiner „authentischen“ Interpretation des Marxismus-Leninismus derer schon hinreichend gelungen sind. Es sollte für einen Menschen „in dieser Welt“ nicht relevant sein, ob er von weltfremden Träumereien oder von der Erkenntnis der objektiven Gesetzmäßigkeit ausgeht? Es sollte nicht relevant sein, ob er in der Gewißheit leben kann, daß seine Handlungen die von ihm gewünschten Ergebnisse haben werden, wenn er nur die objektiven Zusammenhänge erkannt und berücksichtigt hat? Es sollte, kurz gesagt, nicht relevant sein, ob der Mensch sein aktives Tätigsein in der Geschichte als alleinige Ursache ihrer Entwicklung und damit auch des historischen Fortschritts betrachtet oder ob er im Sozialismus nur eine wünschenswerte göttliche Fügung oder ein zutage tretendes geistiges Prinzip entdeckt? Das ist, ganz im Gegensatz zu Fischers Meinung, für [57] die Selbsterkenntnis des Menschen wie für sein Handeln, für die Erkenntnis des Sinns seines Lebens von grundlegender Bedeutung.

Fischer hat alle Grundprinzipien des Marxismus-Leninismus über Bord geworfen und versucht, ihn mit der Religion und damit auch mit dem objektiven Idealismus auszusöhnen, welcher einen Schöpfer oder ein ewig wirkendes dominantes geistiges Prinzip in der Materie zum Ausgangspunkt nimmt. Seine eigene Konstruktion ist vordergründig subjektivistisch. Das zeigt er sowohl durch seine direkte Interpretation des Marxismus-Leninismus als Praxisphilosophie und sein Kokettieren mit Konstruktionen der

¹⁵⁷ G. Petrović (Hrsg.), Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart, Freiburg i. Br. 1969, S. 17.

¹⁵⁸ E. Fischer, Die Revolution ist anders, Hamburg 1971, S. 72.

Frankfurter Schule und des Positivismus (so z. B., daß er der Religion den Freibrief erteilt, außerhalb der Wissenschaft ein berechtigtes Dasein zu haben), als auch in der Abwertung des dialektischen Materialismus, den er verarmt, indem er ihn als Naturphilosophie interpretiert und ihm einen seines Materialismus beraubten historischen „Materialismus“ gegenüberstellt.

Im allgemeinen wird im Revisionismus wie auch in der übrigen bürgerlichen Philosophie der Angriff auf die Materieauffassung des dialektischen Materialismus mit Ausfällen gegen die Leninsche Materiedefinition verbunden. So bei Garaudy: „Wir können nicht über unseren eigenen Schatten springen: wir vermögen weder die Idee noch die Materie ein für allemal zu definieren, und jede Philosophie, die sich wie die Platos oder selbst Spinozas im Begriff oder wie die Holbachs oder Stalins in der Materie häuslich niederlassen will, ist dogmatisch.“¹⁵⁹ Schon hier deutet sich an, daß der Vorwurf des Materialismus allgemein als Vorwurf des Dogmatismus, „Stalinismus“ (aus dem Vokabular der „kalten Krieger“), Vulgärmaterialismus und Positivismus erhoben wird; letzterer auch oft als Reduktionismuskritik. Diesen formuliert Kolik so: „Der Reduktionismus ist die Methode des ‚nichts als‘, der Reichtum der Welt ist ‚nichts als‘ unwandelbare oder dynamisierte Substanz.“¹⁶⁰ Das ist, den negativen Klang des „nichts als“ ausnutzend, ein Angriff auf die zentrale Position jedes Materialismus, daß die Welt nichts als die sich in unendlicher Selbstbewegung befindende und sich damit zugleich in unendlichem Formenreichtum entwickelnde Materie ist.

Diese Leugnung der Materieauffassung des dialektischen [58] Materialismus wird mit einer Konzeption vollzogen, nach welcher, wie L. Kolakowski schreibt, „die vom Menschen getrennte Materie ... für ihn ein Nichts“ ist. „Solcherart bedeutet die Frage nach der Materie ‚an sich‘ genausoviel wie die Frage, ob das Nichts existiere.“¹⁶¹ (Glaubt man hier nicht einen verspäteten Berkeley zu hören, der den Materialisten freistellte, das Wort „Materie“ dafür zu gebrauchen, wofür andere das Wort „Nichts“ gebrauchen?) Kolakowski spricht deutlich aus, daß er (und mit ihm die anderen Revisionisten) einen „anthropologischen oder vielmehr anthropozentrischen Marxismus“ will. „In dieser Welt“, so schreibt er, „gewinnen die Sonne und die Sterne dadurch Existenz, daß der Mensch fähig ist, sie zu *seinen* Gegenständen zu machen ...“¹⁶² Dasselbe Bild verwendet der „Praxis“-Philosoph Kangrga: „So erscheinen auch Sonne, Mond und Sterne für den Menschen nur durch das Prisma des Menschlichen, des Geschichtlichen ...“¹⁶³ In poetischem Glanz erscheint das bei Kolakowski dann so: „Dieser ‚Arbeit‘ genannte Dialog erschafft sowohl die menschliche Gattung wie deren Außenwelt, die dem Menschen aus diesem Grund ausschließlich in ihrer humanisierten Form zugänglich ist. In diesem Sinne kann man sagen, daß der Mensch im ganzen Universum keinen hinreichend tiefen Brunnen finden kann, auf dessen Grund er, beugt er sich über ihn, nicht sein eigenes Gesicht entdecken würde.“¹⁶⁴ „Sein“ ist bei Kolakowski schließlich nur noch „Möglichkeit eines noch nicht erfahrenen Widerstandes“,¹⁶⁵ also ständige Möglichkeit von Empfindung, Wahrnehmung oder Erfahrung. Das erklärt, warum für ihn „die Frage nach dem Bild einer absolut unabhängigen Wirklichkeit schlecht gestellt ist. Wäre ein solches Bild möglich, so wäre der Mensch unmöglich“.¹⁶⁶

Wir bleiben also innerhalb des Subjekts, ja des Bewußtseins, da das „Sein an sich“ letztlich nur als Gedachtes existiert, weil es das Nichts ist. Es kommt ein Solipsismus des kollektiven Subjekts heraus. Das ist folgerichtig, wenn man, wie Praxisphilosophie und positivistischer Revisionismus den Menschen an sich „in das Zentrum der Welt“¹⁶⁷ stellt. Dann besteht eben „nur *eine* Welt, die Welt des geschichtlichen Daseins des Menschen“¹⁶⁸, und die „außergeschichtliche, vorausgesetzte Welt“ wird „sowohl real als auch gedanklich nur vom Standpunkt der geschichtlichen Welt des Menschen

¹⁵⁹ R. Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert*, Hamburg 1969, S. 65.

¹⁶⁰ K. Kolik, *Die Dialektik des Konkreten*, Frankfurt (Main) 1967, S. 28.

¹⁶¹ L. Kolakowski, *Traktat über die Sterblichkeit der menschlichen Vernunft*, München 1967, S. 173.

¹⁶² Ebenda, S. 60 f.

¹⁶³ M. Kangrga, *Geschichtlichkeit und Möglichkeit*, in: *Praxis*, Heft 1/2, Zagreb 1966, S. 8.

¹⁶⁴ L. Kolakowski, *Traktat über die Sterblichkeit der menschlichen Vernunft*, a. a. O., S. 80.

¹⁶⁵ Ebenda, S. 58.

¹⁶⁶ Ebenda, S. 60.

¹⁶⁷ R. Garaudy, *Die Aktualität des Marxschen Denkens*, Frankfurt (Main) 1969, S. 9.

¹⁶⁸ M. Kangrga, *Geschichtlichkeit und Möglichkeit*, a. a. O., S. 8.

möglich“.¹⁶⁹ Dazu muß man [59] wissen, daß für Kangrga eben die „Subjektivität für das Objekt konstitutiv ist“.¹⁷⁰ (Košík meint: „Die Wirklichkeit ist *ohne* den Menschen keine (authentische) Wirklichkeit.“¹⁷¹ Es versteht sich von selbst, daß unter solchen Voraussetzungen von einer Dialektik der Natur nicht die Rede sein kann. Entgegen einem Monismus der Materie fordert Vranicki direkt einen Monismus der Praxis.¹⁷² Die Frage nach der Einheit von Materialismus und Dialektik erscheint als sinnloses Problem. Materie, das ist das selbständige und autonome Subjekt und nicht mehr. Die Praxis aber hebt den Widerspruch zwischen Materialismus und Idealismus auf. Die Grundfrage der Philosophie wird in die Frage nach dem Verhältnis des „Menschen zur Welt“ verwandelt, des Subjekts zum Objekt.¹⁷³ Das wird besonders deutlich bei G. Petrović ausgeführt. In seinem Buch „Wider den autoritären Marxismus“ schreibt er: „Im Zentrum der stalinistischen Konzeption des dialektischen Materialismus stehen solche Begriffe wie ‚Materie‘, ‚Natur‘, ‚Geist‘, ‚Bewußtsein‘, ‚universeller Zusammenhang‘, ‚Bewegung‘ etc. Im historischen Materialismus bezieht sich alles auf ‚Gesellschaft‘, ‚materielle Lebensbedingungen‘, ‚Produktivkräfte‘. Weder der dialektische noch der historische Materialismus enthält, so wie er von den Stalinisten begriffen wird, ein Wort über den Menschen als Menschen.“¹⁷⁴ Man kann Petrović zustimmen. Der dialektische und historische Materialismus enthält zwar nicht nur *ein* Wort über den Menschen als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ und sein schöpferisches Verhältnis zur ihn umgebenden Wirklichkeit, aber er enthält wirklich kein Wort über den „Menschen als Menschen“, herausgelöst aus dem objektiven Zusammenhang der Welt und der Gesellschaft. Daß es den nicht gibt, war nämlich eine der ersten Erkenntnisse von Marx und Engels auf dem Wege zur Begründung ihrer eigenen Weltanschauung. Und Marx kritisierte z. B. Feuerbach gerade dafür, daß er nicht sah, „daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört“.¹⁷⁵

Marx sah einen grundlegenden Unterschied zwischen bürgerlicher und sozialistischer Ideologie gerade in ihrem Menschenbild. Schon in den Feuerbachthesen arbeitete er den Unterschied heraus, hier den „alten“ Materialismus stellvertretend für die gesamte bürgerliche Philosophie nehmend: „Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt ... ist die Anschauung [60] der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft.“ Marx bestimmt die Klassenlinie in der Philosophie, die die Theorie vom abstrakten „Menschen als Menschen“ vom menschlichen Wesen als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse trennt, wenn er fortfährt: „Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit.“¹⁷⁶ Mit der Überwindung der theoretischen Vorstellung vom abstrakten Menschen gingen Marx und Engels auch über die abstrakte Subjekt-Objekt-Dialektik hinaus.

Es ist nur logisch, wenn Petrović auch diese wieder zu Ehren bringen will, bildet sie doch, aufgefaßt als Grundfrage der Philosophie, das Komplement zu einem „Menschen als Menschen“ als Ausgangspunkt der Philosophie. Petrović schreibt: „Es wäre seltsam, wenn die Frage nach dem Verhältnis eines Teils des Menschen zur Materie oder Natur die Grundfrage der Philosophie bilden sollte. Ist nicht das Verhältnis des integralen Menschen gegenüber der Welt, in der er lebt, eine wichtigere Frage?“¹⁷⁷

Theoretisch betrachtet, soll die Ersetzung der Grundfrage der Philosophie durch eine neue, die nach dem Verhältnis von Mensch und Welt, Subjekt und Objekt, den Weg zu einer Betrachtung des gesellschaftlichen Menschen außerhalb seiner Objektivität eröffnen und damit eine idealistische Gesellschaftsbetrachtung ermöglichen. Der „integrale“ Mensch soll zum Ausgangspunkt der Philosophie werden. Damit soll der Gegensatz von Materiellem und Ideellem als sekundär abgetan werden. Petrović versucht, seine „Überwindung“ dieses Gegensatzes schließlich noch mit dem „jungen“ Marx

¹⁶⁹ Ebenda, S. 9.

¹⁷⁰ M. Kangrga, Was ist Verdinglichung?, in: Praxis, Heft 1/2, Zagreb 1968, S. 16.

¹⁷¹ K. Košík, Die Dialektik des Konkreten, a. a. O., S. 245.

¹⁷² P. Vranicki, Mensch und Geschichte, Frankfurt (Main) 1969, S. 79 ff.

¹⁷³ G. Petrović, Wider den autoritären Marxismus, a. a. O., S. 58.

¹⁷⁴ Ebenda, S. 18.

¹⁷⁵ K. Marx, Thesen über Feuerbach, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 3, Berlin 1958, S. 7.

¹⁷⁶ Ebenda.

¹⁷⁷ G. Petrović, Wider den autoritären Marxismus, a. a. O., S. 57.

zu belegen. „Zur Unterstützung der These, daß Marx' Naturalismus-Humanismus mit dem ‚dialektischen Materialismus‘ unvereinbar sei, könnte man mehrere Äußerungen von Marx anführen, wie zum Beispiel, daß ‚der durchgeführte Naturalismus oder Humanismus sich sowohl von dem Idealismus als auch dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist‘.“¹⁷⁸ Es ist kein besonders origineller, wenn auch oft benutzter Trick, die Tatsache auszunutzen, daß Marx nicht als dialektischer Materialist auf die Welt kam und er in seinen frühen Schriften gewissen Schwankungen zwischen Materialismus und Idealismus unterlag.

[61] Es ist, ausgehend von solchen Prämissen, durchaus folgerichtig, wenn E. Löbl das gesellschaftliche Geschehen in betonter Leugnung des materialistischen Determinismus als nur „intellektuelle Kategorie“ auffaßt: „Es zeigt sich aber die bereits öfter verzeichnete Tatsache, daß es keine Determiniertheit und von den Menschen unabhängige Gesetze gibt, die den Gang der Geschichte bestimmen, und daß das gesellschaftliche Geschehen im wesentlichen eine intellektuelle Kategorie darstellt, weil die Gesellschaft ein Systemdenken der Menschen ist und die Geschichte vom Niveau ihres Denkens und Handelns abhängt.“¹⁷⁹

Mit der Ablehnung des Materialismus ist auch im wesentlichen die Stellung des Revisionismus zur Dialektik mit umfaßt, wobei der übergreifende und vor allem von der Praxisphilosophie entwickelte Gesichtspunkt die Reduzierung der Dialektik auf das gesellschaftliche Subjekt und die damit verbundene Leugnung der Naturdialektik ist. Diese Tendenz wurde im Zusammenhang mit der subjektivistischen Betrachtung der objektiven Realität schon nachgewiesen. In diesen Konstruktionen wird der Dialektik das Primat gegenüber dem Materialismus eingeräumt. Das geht bis hin zu abstraktesten Thesen, wie z. B. bei Garaudy, der den „Vorrang der Beziehung vor dem Sein“¹⁸⁰ behauptet, oder bei Lukács, der meint, daß „der Zusammenhang der Seinsformen das Primäre ist“.¹⁸¹ (Das ist nicht neu und erinnert an die schon von Lenin kritisierte Trennung der Bewegung von der Materie, die zum Primat der Idee gegenüber der Materie führt.¹⁸²)

Wir finden jedoch auch andere Tendenzen, die stärker an die Frankfurter Schule erinnern, wonach, wie Kangrga schreibt, die Dialektik mit ihrem „begriffskategorialen Apparat“ Produkt der „Vorgeschichte“ ist. Diese sei jedoch objektiv, und die Dialektik gebrauche deswegen „in ihren Grundlagen unausweichlich Begriffe wie Notwendigkeit, Determinismus, Kausalität, Zufälligkeit, äußere Bedingungen, Umstände, Verhältnisse usw.“¹⁸³ Und er fordert: „Wenn es also um die Aufgaben geht, die heutzutage die Philosophen, in erster Linie die marxistischen, zu bewältigen haben, dann wäre das eine wesentliche und nicht nur philosophische, sondern geradezu geschichtliche Aufgabe, diesen jahrhundertealten Kategorienapparat von Grund auf zu zerstören und zu überwinden.“¹⁸⁴

[62] Eine andere, am Positivismus orientierte Linie der Dialektikkritik findet sich bei Kolakowski, der davon ausgeht, „daß eine marxistische Metaphysik unmöglich“ sei.¹⁸⁵

Die Motivierung der Dialektikkritik durch den Revisionismus ist, wie man sieht, bei allen unmittelbar bürgerlichen Strömungen der Philosophie zusammengeborgt, und der Revisionismus ist noch wesentlich eklektischer als diese.

[63]

¹⁷⁸ Ebenda, S. 55. – (Vgl. K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin 1968, S. 577) 179 E. Löbl, Vorbemerkung, in: ČSSR im Umbruch, Frankfurt (Main) 1968, S. 180 R. Garaudy, Marxismus im 20. Jahrhundert, a. a. O., S. 56.

¹⁷⁹ E. Löbl, Vorbemerkung, in: ČSSR im Umbruch, Frankfurt (Main) 1968, S. 8.

¹⁸⁰ R. Garaudy, Marxismus im 20. Jahrhundert, a. a. O., S. 56.

¹⁸¹ Th. Pinkus (Hrsg.), Gespräche mit G. Lukács, a. a. O., S. 10.

¹⁸² W. I. Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus, in: Werke, Bd. 14, Berlin 1962, S. 267.

¹⁸³ M. Kangrga, Geschichtlichkeit und Möglichkeit, a. a. O., S. 19.

¹⁸⁴ Ebenda, S. 20.

¹⁸⁵ L. Kolakowski, Traktat über die Sterblichkeit der menschlichen Vernunft, a. a. O., S. 66.

Schlußbemerkungen

In ihren Angriffen auf die marxistisch-leninistische Philosophie erweist sich die bürgerliche Ideologie als vor- und unwissenschaftliches Denken, das sich in wachsendem Maße in Subjektivismus verstrickt hat und mit theoretischen Absurditäten und Attacken gegen den Marxismus-Leninismus ein Ventil für seine Unfähigkeit zu finden glaubt, eigene, die Völker bewegende Ideen hervorzubringen. Die bürgerliche Philosophie ist in einem allgemeinen Sinne spontanes Denken, dessen Rechtfertigungsfunktion der imperialistischen Gesellschaft gegenüber wissenschaftliche Bewußtheit der gesellschaftlichen Entwicklung und Einsicht in die historische Notwendigkeit ausschließt. Wie für den Sozialismus-Kommunismus gilt, daß erst mit ihm die Vorgeschichte der Menschheit abgeschlossen ist und die eigentliche Menschheitsgeschichte beginnt, so gelangte die Menschheit erst mit der Entstehung des Marxismus-Leninismus zur Erkenntnis der ihre Entwicklung bestimmenden objektiven Gesetze, und von diesem Moment an wurde es möglich, daß die von den Menschen gewollten historischen Ziele und Zwecke durch ihre Handlungen auch wirklich erreicht werden. Der Materialismus des Marxismus-Leninismus entspringt den objektiven Interessen der am engsten mit den materiellen Produktivkräften verbundenen Klasse, die im Zentrum des historischen Fortschritts steht, der Arbeiterklasse, welche selbst die größte objektive und subjektive Kraft des historischen Fortschritts ist. Die Verzerrung von Materialismus und Dialektik im Spiegel bürgerlicher Philosophie ist Ausdruck der Unfähigkeit der bürgerlichen Ideologen, ausgehend von den Klasseninteressen des Imperialismus, eine objektive Sicht der historischen Gesetzmäßigkeit zu entwickeln, da eine solche mit der Erkenntnis des notwendigen Untergangs des Imperialismus selbst verbunden wäre.

[64] Der antiwissenschaftliche Charakter der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie erklärt sich also nicht primär aus gnoseologisch bedingter subjektivistischer Verzerrung der objektiven Realität, sondern diese ist selbst nur Ausdruck ihrer klassenbedingten apologetischen Funktion, welche in der betonten Fortschrittsfeindlichkeit ihren höchsten Ausdruck findet.

Die Erhaltungs- und Verteidigungsfunktion gegenüber einer untergehenden Gesellschaft und die daraus bedingte direkte Gegnerschaft zu dem den historischen Fortschritt repräsentierenden dialektischen und historischen Materialismus wirkt als Zerrspiegel des objektiven Geschichtsprozesses und damit – und durch dessen Ablösung von der objektiven Welt – der objektiven Realität überhaupt. Der Wunsch, im Geschichtsprozeß nicht die objektive Notwendigkeit, sondern das Produkt des Willens der bürgerlichen Klasse zu sehen und die Möglichkeit ewiger Existenz der kapitalistischen Gesellschaft als voluntaristische Machtfrage zu begreifen, welche unabhängig von irgendwelchen objektiven Gesetzen zu lösen ist, ist wesentlicher Bestandteil des Selbstverständnisses bürgerlicher Ideologie. Der sich in der idealistischen Interpretation der objektiven Realität wie der objektiven Dialektik offenbarende ohnmächtige Subjektivismus, die Fortschritts- und Wissenschaftsfeindlichkeit der bürgerlichen Philosophie machen gleichzeitig die Überlegenheit der sozialistischen Weltanschauung, des Marxismus-Leninismus, und seines dialektischen und materialistischen Charakters deutlich.

Konnte die bürgerliche Philosophie im vorigen Jahrhundert noch dem Marxismus ihre eigenen weltanschaulichen Vorstellungen in Form origineller philosophischer Gebäude entgegenstellen, so hat der Eintritt des Kapitalismus in seine allgemeine Krise, die mit der Entwicklung des Imperialismus verbunden ist, auch die theoretische Situation grundlegend verändert. Die bürgerliche Ideologie wurde als Reflex der wachsenden Perspektivlosigkeit der kapitalistischen Gesellschaft selbst in eine tiefe Krise gestürzt. Ihre eigene philosophische Tradition eignete sich immer weniger dazu, theoretische Alternativen zum wachsenden Einfluß des einheitlichen theoretischen Gedankengebäudes des Marxismus-Leninismus zu entwickeln. Zudem war die wachsende Gefahr sozialistischer Revolutionen Grund genug, sich auf den Antikommunismus zu spezialisieren, der [65] sich, da sich eigene theoretische Gebäude als immer weniger tragfähig erwiesen, vor allem als Marxismus-Leninismus-Kritik entwickelte, und für den, wie gezeigt wurde, seine Marxismus-Leninismus-Verfälschung in wachsendem Maße systemkonstituierend wurde. Die Kritik am Marxismus-Leninismus wurde „immanenter“. Das ist nicht zuletzt der wesentliche Grund, weshalb sich heute offen bürgerliche und revisionistische philosophische „Systeme“ ihrem theoretischen Gehalt nach oft nur noch schwer unterscheiden lassen. Das ist einerseits Ausdruck der Tatsache, daß die bürgerliche Philosophie die Völker unter

der Maske eines „Marxismus“ am besten zu betrügen meint, wie andererseits dessen, daß der gegenwärtige Revisionismus zum unmittelbaren Bestandteil bürgerlicher Strategie und Taktik des Antikommunismus geworden ist. Will man sich daher heute mit Angriffen auf den Marxismus-Leninismus auseinandersetzen, die scheinbar von ihm immanenten Fragestellungen ausgehen, so wird man sich, anders als vor fünfzig Jahren, nicht nur wesentlich dem Revisionismus, sondern der ganzen Breite der bürgerlichen Philosophie gegenübergestellt sehen. Das trifft auf Existentialismus und Frankfurter Schule ebenso zu wie auf den Positivismus oder Neothomismus.

Tatsächlich hat die bürgerliche Philosophie theoretische Eigenständigkeit weitgehend verloren. Ihre eigene Tradition vermag (im Gegensatz zum Marxismus-Leninismus) keine Massenwirksamkeit zu erreichen. Indem man den Anschein zu erwecken sucht, „wahrer“ Fortsetzer des „eigentlichen“ Anliegens von Marx zu sein, wird Marx abwechselnd zum Positivisten, Anthropologen, weltlichen Theologen oder Existentialisten gestempelt und sein Werk in alle Spektralfarben getaucht, die bei der Brechung des Marxismus-Leninismus im Prisma spätbürgerlichen Bewußtseins überhaupt möglich sind. Nur soll damit gleichzeitig der Zweck verfolgt werden, den Objektivitätsanspruch des Marxismus-Leninismus zu negieren und ihn als eine unter vielen Philosophien erscheinen zu lassen, welche alle gleichermaßen nur subjektivistisch gemeinte „Ideologie“ sind. Der moderne Positivismus, welcher jede „Metaphysik“ für sinnlos oder doch zumindest für unwissenschaftlich hält, reduziert den Marxismus-Leninismus, wie E. Topitsch, auf „vorwissenschaftliches“ und „mythisches“ Denken, das allerdings, wenn auch in archaischer Form, in der Lage sei, be-[66]stimmte ideologische Bedürfnisse auszudrücken. Der Neothomismus betrachtet den Marxismus als eine andere Art von Religion, als „Theologie vom weltlichen Gott“, Eschatologie oder „Religion der Revolution“. Der Existentialismus eines Sartre vermag bei aller verbalen Wertschätzung des Marxismus in ihm eben nur den „ideologischen Ausdruck“ seiner Epoche, wenngleich einen treffenden, zu sehen, der als solcher keinen Wahrheitsanspruch stellen kann. Der gegenwärtige Revisionismus entstellt den Marxismus-Leninismus wesentlich zu einer anthropozentrischen Philosophie der Praxis.

Die Synthese dieses Spektrums bürgerlichen Philosophierens besteht im philosophischen Antikommunismus, der sich vor allem gegen die Marxsche Erkenntnis wehrt, die Geschichte so aufzufassen, daß sie „wirklicher Teil der *Naturgeschichte*, des Werdens der Natur zum Menschen“ ist¹⁸⁶, sie objektiv, materialistisch zu begreifen und damit die objektive historische Notwendigkeit des Sozialismus-Kommunismus wissenschaftlich zu begründen.

Ob der Angriff auf die Objektivität der historischen Gesetze dabei direkt erfolgt oder über den Umweg der Leugnung der Dialektik der Natur, bleibt letztlich unwesentlich. Sartre, der Hyppolite zustimmt (in Wirklichkeit aber ein Argument des frühen Lukács aufgreift, das A. Deborin bereits vor fünfzig Jahren in den Mittelpunkt seiner Auseinandersetzung mit „Geschichte und Klassenbewußtsein“ stellte), drückt den Abscheu vor jeder materialistisch-dialektischen Natur- und Gesellschaftserklärung deutlich aus, wenn er meint: „Jedes Zugeständnis, das man will, aber unter einer Bedingung, daß sie sich nicht der Historisierung der Natur bedienen, um die menschliche Geschichte zu naturalisieren.“¹⁸⁷ Damit wird einerseits deutlich gemacht, daß eine undialektische, metaphysische Naturphilosophie Vorbedingung idealistischer Gesellschaftsinterpretation darstellt, wie andererseits eine dialektisch-materialistische Naturbetrachtung auch eine materialistische Gesellschaftstheorie involviert.

Die Behauptung, daß die Einheit von Materialismus und Dialektik unmöglich ist und sich beide wechselseitig ausschließen, erscheint so als theoretischer Grundpfeiler des philosophischen Antikommunismus.

Dem metaphysischen Mythos vom Subjekt, dem die Dialek-[67]tik auf den Leib geschrieben sei, stellt der Marxismus-Leninismus die Lehre von der Materie in ihrer unendlichen Selbstbewegung und Selbstentwicklung gegenüber, der die Dialektik und damit Widersprüchlichkeit und Gesetzmäßigkeit immanent ist. Die Wissenschaftlichkeit des Marxismus-Leninismus und mit ihr die neue, höhere Qualität der marxistisch-leninistischen Philosophie gegenüber allen anderen Philosophien beruht theoretisch nicht

¹⁸⁶ Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., S. 544.

¹⁸⁷ J. P. Sartre, in: Existentialismus und Marxismus, a. a. O., S. 89.

zuletzt auf der in ihrer Materieauffassung begründeten und realisierten Einheit von Materialismus und Dialektik.

Das philosophische Programm dieser Einheit ist von Marx schon in seinen frühen Schriften formuliert, wenn er vom „Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen“¹⁸⁸ spricht. Mit dieser Formulierung weist Marx darauf hin, daß der Materie und ihrer höchstentwickelten Form, der menschlichen Gesellschaft, alle ihre Bewegung und Entwicklung immanent ist. Schon hier lehnt Marx das Primat eines wie immer auch verstandenen Subjekts klar ab. In diesem seinem theoretischen Ausgangspunkt sind Unendlichkeit und Allgemeinheit, Selbstbewegung und Selbstentwicklung und damit auch das Primat der Materie gegenüber dem Bewußtsein enthalten; er vereinigt in sich die Möglichkeit, die Welt in ihrer konkreten materiellen Einheit zu begreifen und damit die Gesellschaft ebensowohl in ihrer besonderen Qualität wie auch bar jeder idealistischen Hypostasierung zu verstehen.

Oft versuchen bürgerliche Ideologen, ihre Kritik gerade bei diesem Herangehen, das die Welt als Ganzes in ihrer Einheitlichkeit begreift, anzusetzen. So H. Dahm, der bedauert, daß sich der Marxismus-Leninismus, oder, wie er es nennt, „die offizielle Doktrin ... weder als ‚szientistisch‘ noch als ‚anthropologisch‘ erweist“¹⁸⁹, nicht als „Philosophie von der Natur“ und nicht als „Philosophie vom Menschen“.¹⁹⁰ Er hat damit insofern recht, als der Marxismus-Leninismus sich weder (wie es bürgerliche Ideologen oft tun, wenn sie ihn für ihre Zwecke mißbrauchen wollen) zu einer metaphysischen Naturphilosophie positivistischer Prägung noch zu einer Theorie vom abstrakten Individuum anthropologisch-existentialistischer Provenienz deprivieren läßt. Der alternative Gegensatz: hie Philosophie der Natur – da Philosophie vom Menschen wurde durch das Begreifen der Welt in ihrer Einheit, in ihrer Materialität und der ihr innewohnenden Dialektik überwunden.

[68] Bereits in der „Heiligen Familie“ wandten sich Marx und Engels gegen die Tendenz der bürgerlichen Philosophie, „aus der spekulativen Dialektik die Welt“ zu erzeugen.¹⁹¹ Sie bemühten sich zu erklären, warum die Arbeiterklasse eine objektive Weltanschauung hervorbringt. Die kommunistischen Arbeiter, so schrieben sie, „glauben nicht durch ‚reines Denken‘ ihre Industrieherrn und ihre eigne praktische Erniedrigung wegräsonieren zu können. Sie empfinden sehr schmerzlich den *Unterschied* zwischen *Sein* und *Denken*, zwischen *Bewußtsein* und *Leben*. Sie wissen, daß Eigentum, Kapital, Geld, Lohnarbeit u. dgl. durchaus keine ideellen Hirngespinnste, sondern sehr praktische, sehr gegenständliche Erzeugnisse ihrer Selbstentfremdung sind, die also auch auf eine praktische, gegenständliche Weise aufgehoben werden müssen, damit nicht nur im *Denken*, im *Bewußtsein*, sondern im massenhaften *Sein*, im Leben der Mensch zum Menschen werde. Die kritische Kritik belehrt sie dagegen, daß sie in der Wirklichkeit aufhören, Lohnarbeiter zu sein, wenn sie den Gedanken der Lohnarbeit im Gedanken aufheben ...“¹⁹²

Damit drückten Marx und Engels gleichzeitig aus, daß für den Marxismus-Leninismus in der objektiven Betrachtung der Geschichte gleichzeitig die wahre „reductio ad hominem“ besteht.

Die Arbeiterklasse weiß sich in Übereinstimmung mit den objektiven Gesetzen des historischen Prozesses. Nichts kann diese theoretisch tiefer begründen als der Nachweis ihrer Materialität, ihrer „Naturgesetzlichkeit“, der Nachweis, daß sie ein Teil des universellen gesetzmäßigen Zusammenhangs der Welt sind. Das Begreifen der Materialität der Welt und die Erkenntnis der eigenen historischen Mission sind, so betrachtet, zwei unmittelbar zusammenhängende Komponenten der Entwicklung des Selbstbewußtseins der Arbeiterklasse, das in ihrer Philosophie, dem dialektischen Materialismus, seinen theoretischen Ausdruck findet.

Dort Anthropozentrismus des Bourgeois, Subjektivismus und voluntaristische Geschichtsauffassung, hier Begreifen von Geschichte und Natur in ihrer Gesetzmäßigkeit und Objektivität als Gegenstand der Philosophie – damit ist die Klassenlinie zwischen bürgerlicher Philosophie und der Philosophie der Arbeiterklasse charakterisiert.

¹⁸⁸ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., S. 545.

¹⁸⁹ H. Dahm, Meuterei auf den Knien. Die Krise des marxistischen Weltbildes, Olten und Freiburg i. Br. 1969, S. 9.

¹⁹⁰ Ebenda, S. 11.

¹⁹¹ K. Marx/F. Engels, Die heilige Familie, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 2, Berlin 1962, S. 56.

¹⁹² Ebenda, S. 55 f.

[69] Durch die theoretische Einheit von Materialismus und Dialektik wurde auch die esoterische und, was die bürgerliche Philosophie betrifft, oft scheinheilige Trennung von Philosophie und Politik überwunden. In der Einheit von Materialismus und Dialektik drückt sich besonders deutlich die Einheit von Objektivität des Herangehens an die Lösung der vor der sozialistischen Revolution stehenden Aufgaben und sozialistischer Parteilichkeit aus, einer Einheit, welche es prinzipiell ermöglicht, sowohl dogmatische wie subjektivistische Fehler auszuschalten.

Indem L. I. Breschnew auf dem XXIV. Parteitag der KPdSU auf die Notwendigkeit einer realistischen, dogmatische wie subjektivistische Fehler vermeidenden Politik hinwies¹⁹³, wies er gleichzeitig auf die politische Relevanz der Forderung nach Einheit von Materialismus und Dialektik in der sozialistischen Politik hin. Weder das übersteigerte und dogmatische, letztlich in Selbstlauftheorien ausartende Hypostasieren und Fetischisieren objektiver historischer Gesetze, welches verbunden ist mit einer Mißachtung der Schöpferkraft der Volksmassen, noch das die objektive historische Gesetzmäßigkeit nicht achtende, auf große oder kleine „Sprünge“ orientierende Überschätzen des subjektiven Faktors und Wunschenken kennzeichnen die Politik der Arbeiterklasse und der mit ihr verbündeten Klassen und Schichten beim Aufbau des Sozialismus-Kommunismus und die Politik der Partei der Arbeiterklasse, sondern ein Herangehen, das, das Ganze des historischen Prozesses überblickend, von den objektiven Notwendigkeiten und realen Möglichkeiten, also der objektiven, konkreten historischen Situation und der ihr immanenten Dialektik ausgeht.

Die große weltanschaulich-theoretische und politische Bedeutung der Einheit von Materialismus und Dialektik zeigt sich auch darin, daß sie das innere Band der verschiedenen Bestandteile des Marxismus-Leninismus darstellt, und insofern stehen die Wahrung dieser Einheit und die Zurückweisung aller unmittelbar bürgerlichen wie revisionistischen Angriffe auf sie im Zentrum des ideologischen Kampfes.

¹⁹³ Siehe L. I. Breschnew, Rechenschaftsbericht des ZK der KPdSU an den XXIV. Parteitag der KPdSU, Moskau/Berlin 1971 (ND [B] v. 1.4.1971, S. 7).