Akademie der Wissenschaften der DDR. Zentralinstitut für Philosophie. Schriften zur Philosophie und ihrer Geschichte, 18; Akademie-Verlag Berlin 1980

Vorbemerkung

Diese Arbeit untersucht wichtige Grundzüge der bürgerlichen Philosophie, der idealistischen Marxismus-Deutung und -Kritik sowie des Revisionismus im imperialistischen Deutschland. Dabei sind bürgerliche Philosophie und idealistische Marxismus-Deutung im wesentlichen unter dem Gesichtspunkt Gegenstand der Arbeit, daß sie Quellen des Revisionismus wurden. Behandelt werden die Zusammenhänge dieser bürgerlichen Philosophie mit dem Revisionismus auf politischem und philosophischem Gebiet. Natürlich konnte das nicht umfassend geschehen. So ist der revisionistische Mißbrauch des Werkes der großen kommunistischen Revolutionärin Rosa Luxemburg nur knapp behandelt. Sodann ist die Arbeit wesentlich auf den deutschsprachigen Wirkungsbereich beschränkt. Darum konnte wohl einigen Wirkungen von Georg Lukács und Karl Popper nachgegangen werden, jedoch blieb der mit dem Mißbrauch des Werkes von Antonio Gramsci „begründete“ Revisionismus ausgeklammert. Das gesamte Problem des Maoismus blieb hier unerörtert. Politökonomische Fragen werden nur einmal, und auch da nur skizzenhaft, behandelt. Von dem Kapitel über den neukantianischen Revisionismus der „Vorkriegssozialdemokratie“ abgesehen, stehen alle Kapitel im Zusammenhang mit dem „modernen“ Revisionismus. Es wird jeweils die entsprechende bürgerliche philosophische Richtung ausführlich dargestellt, auf die sich eine konkrete Erscheinungsform des Revisionismus stützt. Das bedeutet nicht, daß die jeweils herangezogene bürgerliche philosophische Richtung in ihrer Komplexität behandelt worden sei. Insbesondere wurde der „kritische Rationalismus“ nur in seiner gesellschaftstheoretischen, nicht in seiner wissenschaftstheoretischen Ausgestaltung behandelt. Ebenso wurden äußerst relevante philosophische Richtungen oder Persönlichkeiten – ich nenne als Beispiele Heidegger und Gehlen – nur im Vorübergehen behandelt. So sehr zu wünschen ist, daß endlich eine größere marxistisch-leninistische Analyse der Grundrichtungen der bürgerlichen Philosophie im imperialistischen Deutschland vorgelegt wird, so muß doch auch gesagt werden, daß die hier vorgelegte Arbeit dies nicht einmal im Ansatz versucht.

Teile dieser Arbeit sind bereits, im Zusammenhang mit anderen Studien, verwandt worden. Doch ist bisher keines der hier vorgelegten Kapitel im jetzigen Umfang veröffentlicht und sind ferner die bereits veröffentlichten Teile erheblich überarbeitet worden.

[8] Die Aktualität der Arbeit liegt teilweise offen auf der Hand. So ist, allen anderslautenden Meinungen zum Trotz, der lebensphilosophische Spontaneismus in der Intellektuellenszene keineswegs tot. Das Suchen nach „neuen Lebensweisen“ antitechnizistischer Art, die Versuche, „ökologische Parteien“ aufzubauen, sind nicht nur ein Ausdruck spontanen Protestes (der gerade als *spontaner* Protest die Schranken *bürgerlicher* Ideologie nicht durchbricht) gegen den kapitalistischen Mißbrauch der Natur, sondern sie konvergieren mit der lebensphilosophisch motivierten, scheinbar naturwissenschaftlich „begründeten“ Gleichsetzung von Kapitalismus und Sozialismus am Beispiel des Kernkraftwerkbaus in „Ost und West“; sie münden in die Suche nach „dritten“ Wegen von der Art der „Großen Weigerung“, erklären also die erneute Aktualität des „Freudo-Marxismus“, des Werkes von Herbert Marcuse.

Die Diskussion über das Verhältnis von Reform und Revolution, über die Staats- und Eigentumsfrage, über das Verhältnis von bürgerlicher Demokratie und Sozialismus, Freiheit und Sozialismus, über Prinzipien proletarischer Bündnispolitik (Frage der Hegemonie im Bündnis) führt an Probleme heran, die – teilweise wenigstens – auf durchaus höherem theoretischem Niveau – wenngleich dennoch unrichtig – in Arbeiten von Georg Lukács eine zentrale Rolle spielten. Wenn Alfred Schmidt (siehe das Kapital zur „Frankfurter Schule“), ebenso wie andere, dieses Werk als wesentliche Quelle eines „westeuropäischen Marxismus“ an-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

sieht, so erkannten Schmidt und andere durchaus richtige Verbindungslinien zu einer Erscheinung, die heute von manchen mit dem Begriff „Eurokommunismus“ bezeichnet wird.

Der Angriff gegen den realen Sozialismus führt, wo er „marxistisch“ bemäntelt wird, nicht selten zu Positionen von der Art der „Frankfurter Schule“. Daß Theorieprozesse in einer Sozialdemokratie, die – wie die SPD – einen jahrzehntelangen, fast übermächtigen Einfluß in der Arbeiterklasse der Bundesrepublik besitzt und stark hineinwirkt in die Vorgänge der Arbeiterbewegung nicht nur West- und Zentraleuropas, daß solche Prozesse für den Marxismus relevant sind, bedarf keiner weiteren Erklärung. Ich gehe folglich davon aus, daß die vorgelegte Arbeit Probleme des aktuellen ideologisch-politischen Klassenkampfes in der Bundesrepublik behandelt.

Was das Problem des Revisionismus angeht, so ist nicht jede Umdeutung des Marxismus damit gemeint. Obgleich dieser Begriff seit seiner Einführung in die marxistische Theorie einen historischen Wandel durchmachte, muß der Unterschied zwischen offen bürgerlich-universitärer Marx-Auslegung und -Kritik („Marxologie“), den Anleihen beim Marxismus in Abgrenzung einerseits von der Arbeiterbewegung und in Konfrontation zu Lenin andererseits („Marxianisieren“) und Revisionismus faßbar sein. In Anlehnung an András Gedö und Wilhelm Raimund Beyer[1] verstehe ich als Revisionismus ideologische und politische Tenden-[9]zen der Marx-Engels-Lenin-Revision und Marx-Engels-Lenin-Kritik, die innerhalb oder an der Grenze der marxistischen Arbeiterbewegung entstehen bzw. sich dort entfalten und ausbreiten. Folglich ist zwar der frühe Wilhelm Reich ein Revisionist, nicht jedoch der späte. Erich Fromm ist kein Revisionist, aber seine Auffassungen sind eine Quelle des Revisionismus. Die „Frankfurter Schule“ ist ebenfalls im strengen Sinne kein Revisionismus, befindet sich dennoch mit ihm in Wechselwirkung, gibt ihm Argumente, empfängt sie aber auch von ihm. Popper hat mit Revisionismus nichts zu tun, nur wenige Revisionisten berufen sich auf ihn. Aber seine Wirkung auf die Ideologie und Politik sozialdemokratischer (auch christ- und freidemokratischer) Politiker ist unübersehbar.

Solche Warnungstafeln am Textanfang aufzustellen, schien mir nötig, weil hier von idealistischer Marxismusdeutung die Rede sein wird, die nicht einfach mit dem Revisionismus gleichgesetzt werden darf.

Ich habe vielen zu danken. Meine wissenschaftlichen „Gewährsleute“ nenne ich in Text und Anmerkungen. Aber darin kommen jene nicht vor, ohne deren Arbeit das Manuskript nie zu Papier gekommen wäre. Stellvertretend für sie alle danke ich Renate Polikeit, Wuppertal, die das meiste schrieb.

Robert Steigerwald

[11]

[1] Vgl. A. Gedö, Die philosophische Aktualität des Leninismus (Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie, 12), Berlin 1972, S. 14 ff., S. 69 f.; ders., Aktuelles zur Kritik des philosophischen Revisionismus, in: Marxistische Blätter, Frankfurt a. M., 6/1975, S. 73 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

1. Neukantianismus und Revisionismus*

„... als bestimmtes Gebiet der Arbeitsteilung hat die Philosophie jeder Epoche ein bestimmtes Gedankenmaterial zur Voraussetzung, das ihr von ihren Vorgängern überliefert worden und wovon sie ausgeht ... Die schließliche Suprematie [Oberherrschaft] der ökonomischen Entwicklung auch über diese Gebiete steht mir fest, aber sie findet statt innerhalb der durch das einzelne Gebiet selbst vorgeschriebnen Bedingungen: in der Philosophie z. B. durch Einwirkung ökonomischer Einflüsse (die meist wieder erst in ihrer politischen usw. Verkleidung wirken) auf das vorhandne philosophische Material, das die Vorgänger geliefert haben. Die Ökonomie schafft hier nichts a novo [neu], sie bestimmt aber die Art der Abändrung und Fortbildung des vorgefundnen Gedankenstoffs, und auch das meist indirekt, indem es die politischen, juristischen, moralischen Reflexe sind, die die größte direkte Wirkung auf die Philosophie üben.“ So schrieb Friedrich Engels am 27.10.1890 an C. Schmidt.[1]

Der Marxismus sieht natürlich, daß einmal entstandene gesellschaftliche Erscheinungen, also auch die Philosophie, eigene Züge der Entwicklung und Struktur herausbilden. Aber diese Geschichte der Philosophie ist eingebettet in die allgemeine Geschichte der Erkenntnis, ja in die allgemeine Geschichte der Gesellschaft. Philosophie gehört in den Klassengesellschaften zum ideologischen Überbau und hat letztlich Klassencharakter. Also kommt es darauf an, philosophische Konzeptionen in ihren konkreten, historisch-gesellschaftlichen Prozessen zu verstehen, ihre Rolle zu erkennen. Daß dabei auch ideologische Traditionen entstehen, ist richtig, aber sie entstehen letztlich nicht auf der Grundlage konstruierter geistesgeschichtlicher Entwicklungslinien, sondern aus konkreten historisch-sozialen Zusammenhängen erfolgt, berechtigt oder nicht, der Rückgriff auf frühere philosophische Konzeptionen. Es ist aber durchaus nicht dasselbe, wenn von verschiedenen Klassenkräften, zu verschiedenen Zeiten, aus unterschiedlichen [12] Positionen gleichartige philosophische Ansichten geäußert werden: der Nominalismus des 11./12., auch des 14. Jahrhunderts und der ihm in einem begrenzten Sinne (hinsichtlich der Auffassung über die Natur des Begriffs) verwandte Nominalismus des Neo-Positivismus haben radikal verschiedene Bedeutung; Montesquieus soziogeographische Thesen und diejenigen von Ratzel sind in keiner Weise gleichbedeutend; Siger von Brabants Lehre der zwei Wahrheiten und die der existentialistischen Theologie unserer Tage sind etwas völlig Verschiedenes; zu Kants Ethik verhält sich die des neukantianischen Revisionismus wie eine Perversion. Selbst wenn der Neukantianismus am Wesentlichen und historisch Wirksamen an Kants Philosophie angesetzt hätte, wäre das, unter den ganz anderen gesellschaftlichen Bedingungen, die das Wirken der Neukantianer von Kants Zeit trennen, kein neuer Kantianismus geworden. Und gerade indem wir Marxisten den rationalen Kern Hegels im Hegelschen Sinne aufbewahrten, sind wir doch alles andere als Hegelianer, was man auch durchaus so sagen kann: der wahrhafte Hegelianer unserer Tage muß ... Marxist-Leninist werden und sein! Wir wollen also philosophische Ansichten nicht in geistesgeschichtliche Prokrustesbetten zwängen, sondern – letztlich – als Sozialbewußtsein hohen Abstraktionsniveaus von Klassen, das der Orientierung konkreter Klassenkräfte dient, untersuchen.[2]

---

* Bei Teilen dieses Kapitels verwerte ich Material aus dem Buch „Philosophischer Revisionismus. Quellen, Argumente, Funktionen im ideologischen Klassenkampf“, Berlin 1977, aus dem Kapitel von Dr. Keil, Berlin, das ich vor der Veröffentlichung einsehen konnte, und aus der neuen Einleitung von Hans Jörg Sandkühler zu „Marxismus und Ethik“, Frankfurt a. M. 1974.

[1] F. Engels, Brief an C. Schmidt vom 27.10.1890, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke (im folgenden MEW), Bd. 37, Berlin 1967, S. 493.

[2] Dabei halten wir an Engels’ Definition der marxistischen Philosophie als Wissenschaft von den allgemeinsten Bewegungsgesetzen der Natur, Gesellschaft und des Denkens fest. (F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“, in: MEW, Bd. 20, Berlin 1962, S. 131 f.)

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Entsprechend der Rolle, die eine Klasse im objektiven Entwicklungsgang der Gesellschaft spielt, entwickelt sich ihr Welt- und Selbstverständnis, dessen allgemeinster theoretischer Ausdruck ihre Philosophie ist. Die Beziehungen des Marxismus zur bürgerlichen Philosophie sind, in Abhängigkeit von der Entwicklung der Klassenfronten, einem geschichtlichen Wandel unterworfen und prinzipiell von dem Doppelaspekt der Kontinuität und Diskontinuität geprägt. Das bedeutet, daß wir bei aller Hochachtung vor der revolutionären bürgerlichen Klassik, bei allem Ringen darum, ihren progressiven Gehalt vor den spätbürgerlichen Epigonen und ihren ideologischen wie politischen Perversionen zu retten und diesen Gehalt in die geschichtliche Zukunft mitzunehmen, zugleich nie vergessen, daß es *bürgerliche* Klassik war. Ihre Revolution hatte einen historisch anderen Gehalt als unsere. Sie vertrat nämlich einen partikulären Klassenanspruch, wohingegen das Proletariat in seinem spezifischen Gehalt den universalen Menschheitsanspruch verwirklicht. Zwar ist auch dieser durch „Sonderinteressen“ des Proletariats vermittelt, die mit den „Sonderinteressen“ anderer, auch werktätiger Klassen und Schichten nicht völlig und unterschiedslos übereinstimmen. Dennoch verwirklicht sich der universelle Menschheitsanspruch der Arbeiterklasse daraus, daß sie kein Sondereigentum erstrebt, sondern das Volkseigentum. Das Ziel ist eben keine auf das Proletariat beschränkte Weise der Aneignung des Erzeugten. Sondern durch den Kampf des Proletariats verwirklicht sich die gesamtgesellschaft-[13]liche Aneignung. Gerade indem die Arbeiterklasse auf die Abschaffung aller Privilegien und Klassen orientiert, vertritt sie keinen partikulären, sondern den Menschheitsanspruch.

Bestand also zunächst unsere Beziehung im kritischen Antreten einer durchaus wertvollen Erbschaft – denn die klassische deutsche bürgerliche Philosophie von Kant über Fichte und Schelling zu Hegel und Feuerbach sowie der französische Materialismus aus der Zeit der bürgerlichen Aufklärung gehören, als Philosophie der noch revolutionären Bourgeoisie, zu den Gipfelleistungen menschlicher Kultur und zu den theoretischen Quellen des Marxismus –, so wurde daraus bald eine unversöhnlich feindliche Einstellung. Die klassische bürgerliche Philosophie war Sozialbewußtsein einer revolutionären Klasse, gerade als solches war sie eine Entwicklungsstufe der philosophischen, der wissenschaftlichen Erkenntnis. Ihr Stoß richtet sich gegen den Feudalismus und seine klerikale Ideologie. Daher stammt ihr weitgehend antireligiöser, stets jedoch aufklärerischer, der Gesellschaft, ihrer Umwelt zugewandter Charakter. Darum entdeckte sie im Menschen, genauer: im bürgerlichen Menschen, den handelnden Beweger der Geschichte, entdeckte sie die Rolle des Subjekts, seiner Praxis. Es gelang ihr jedoch nicht, den Prozeß der materiellen Produktion als Grundmoment der Praxis *philosophisch* zu begreifen. Für die Bourgeoisie, als Klasse, die Arbeit ausbeutet und kommandiert, ist eine allseitige, philosophische Durchdringung des Problems der materiellen Arbeit und der Aneignung des Erzeugten mit Konsequenzen verbunden, welche die Existenzgrundlagen eben dieser Klasse in Frage stellen. Deshalb war die wirkliche Entdeckung der manuell-materiellen Praxis, des eigentlichen Produktionsprozesses, in seiner philosophischen Bedeutung erst auf dem Boden der Arbeiterklasse möglich, die über den Kapitalismus hinausstrebt, die Einheit von gesellschaftlichem Arbeits- und Aneignungsprozeß herbeiführt.

Die etablierte, siegreiche nachrevolutionäre Bourgeoisie ersetzte in England den Materialismus durch empiristische (zwar vor der welthistorischen Wende des Bürgertums entstandene), später durch positivistische und agnostizistische Konzeptionen, ersetzte ihn in Frankreich durch den Positivismus. Empirismus und Positivismus bejahen die erkämpfte bürgerliche Wirklichkeit und wollen, daß man sich in ihr einrichte, nicht mehr „namens der Vernunft“ über sie hinausstrebe. Was ist, ist bereits das Vernunftreich. Eine Vernunftwelt jenseits oder hinter der historisch gegebenen ist Metaphysik. Der „erste“ Positivismus der Comte, Spencer, Mill bejahte zwar die bürgerliche Revolution insofern, als sie unordentliche Zustände durch Ordnung ersetzte, bzw. mittels des Positivismus die Mittel dazu bot. Er wollte die Welt durch positive, d. h. in

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

diesem Sinne nicht- oder anti-metaphysische Wissenschaft so ordnen, daß eine weitere, also die proletarische Revolution, unnötig werde. Geschichte hat es gegeben, aber es wird keine mehr geben. Der Kapitalismus ist zwar entstanden, aber er wird niemals vergehen.

In Deutschland waren die Probleme komplizierter. Hier gab es keine starke bürgerliche Klasse, die in sich die Hoffnung auf die Zukunft nährte, die Revolution repräsentierte. Die besten Dichter des deutschen Bürgertums sahen die Ver-[14]nunft in der deutschen Wirklichkeit noch nicht verwirklicht, nahmen noch aus der Position der Vernunft[3] eine kritische Haltung zur bestehenden deutschen Wirklichkeit ein. Die deutschen bürgerlichen Philosophen unterschieden sich durch ihre überschwengliche Bewertung der Reformation zwar von der Einstellung der Goethe, Schiller, Büchner – um nur einige Namen zu nennen –, doch auch sie wollten durch die Revolutionierung des Geistes die Revolutionierung der Wirklichkeit vorbereiten. So waren die deutschen bürgerlichen Philosophen der vorrevolutionären Periode zwar Entdecker der Bedeutung der subjektiven Praxis, aber es war dies die Praxis des Geistigen, ihre Philosophie war notgedrungen idealistisch. Und wenn unsere Dichter in der realen Welt nach Helden Ausschau hielten, so mußten sie in der deutschen Misere entweder sich mit Strauchdieben wie Götz von Berlichingen zufriedengeben oder ausländische Volkshelden wie Tell, Egmont, Demetrius, die Jungfrau von Orleans verherrlichen.

Die in Deutschland keineswegs siegreiche Bourgeoisie sah sich nach 1848 in die Lage versetzt, freilich ohne Teilhabe an der Macht, den Kapitalismus aufzubauen, aber sie wollte angesichts des „Schreckens“ von 1848 – da sich, wenn auch zunächst nur sehr kleine Teile des Volkes zu beiden Seiten des Rheins bereits unter keineswegs nur antifeudalen, sondern auch schon unter antikapitalistischen Losungen sammelten – alles andere als revolutionär sein. Eine die bestehende, vorherrschend nicht-kapitalistische Wirklichkeit bejahende, also positivistische Philosophie war dieser deutschen Bourgeoisie genauso zuwider wie ein revolutionärer, d. h. dialektisch-historischer Materialismus, der die sich gerade erst herausbildende kapitalistische Wirklichkeit bereits unter dem Gesichtspunkt ihrer historischen Vergänglichkeit, unter dem des Sozialismus betrachtete. Die industriell und politisch aktiven Kräfte der deutschen Bourgeoisie dieser Jahre begnügten sich mit einem flachen mechanischen Materialismus, der die weltanschauliche Motivierung des Auf- und Ausbaus des Kapitalismus ebenso wie die Ausklammerung des Entwicklungsgedankens ermöglichte. Daran ändert der Einfluß der Althegelianer um F. Vischer und Rosenkranz, der liberale Anti-Hegelianismus eines R. Haym im Kreis des Bildungsbürgertums nichts. Eher deutete gerade die zuletzt genannte Richtung zusammen mit der idealistisch-metaphysischen Schulphilosophie Trendelenburgs an, daß die Angst vor der Geschichte, ihrer theoretischen Bewältigung, auch im Bildungsbürgertum um sich griff.

In gewisser Weise sind – bei allen nationalen Unterschieden – englischer Empirismus, französischer und englischer Positivismus der ersten Entwicklungsetappe und deutscher mechanischer Materialismus Philosophien der nicht mehr revolutionären, aber noch nicht konterrevolutionären Bourgeoisie.

Dieser mechanische Materialismus war in der Mitte des vorigen Jahrhunderts in Deutschland auf philosophisch niedrigerem Niveau als der französische Aufklärungsmaterialismus des 18. Jahrhunderts. Den fast ausschließlich naturwissen-[15]schaftlich orientierten Vogt und Büchner fehlten tiefere gesellschaftliche Einblicke, Ansätze zu gesellschaftstheoretischen Einsichten, wie sie – wenn auch auf widersprüchliche Art, was Plechanow[4] zeigte – die Franzosen gewonnen hatten. In ihrem Anti-Idealismus verachteten sie mit Hegel auch dessen Dialektik.

---

[3] Vgl. hierzu: M. Buhr, Vernunft – Mensch – Geschichte. Studien zur Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie (Schriften zur Philosophie und ihrer Geschichte, 7), Berlin 1977.

[4] Vgl. hierzu: G. Plechanow, Beiträge zur Geschichte des Materialismus, Berlin 1946, besonders das Kapitel über Holbach.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Diese vulgär-materialistische Philosophie konnte der Bourgeoisie eines Landes nicht genügen, das immerhin Kant, Fichte, Hegel und Feuerbach hervorgebracht hatte. Andererseits konnte Schopenhauers Pessimismus – nach einer ersten Blüte nach der Niederlage von 1848/49 – einer Bourgeoisie nichts taugen, die gerade um diese Zeit sich rascher zu entfalten begann. Ebenso war einer liberalen Bourgeoisie ein „Zurück zu Hegel" nicht möglich, in dem sie – der Kritik „beschränkter Literaten" wie Haym folgend[5] – den Staatsphilosophen des reaktionären Preußentums sah. Sie blieb also dabei, Hegel – nach einem Wort von Marx – wie einen toten Hund zu behandeln. Später hätte diese Bourgeoisie mit jenem Hegel, den die Arbeiterklasse wieder in seine Rechte einsetzte und dessen „Algebra der Revolution"[6] sie kritisch beerbte, erst recht nichts anfangen können.

Die „Rückkehr" zu Kant hängt mit einer vordergründig beurteilt gleichen Lage der bürgerlichen Kräfte in Deutschland gegen Ende des achtzehnten und um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts zusammen. Beide Male waren die bürgerlichen Kräfte in Deutschland noch nicht oder nicht mehr fähig, als revolutionäres Subjekt zu wirken. Aber während Kants Philosophie trotz all ihrer Halbheiten insgesamt doch in den Prozeß der *Vorbereitung* revolutionärer bürgerlicher Subjektivität einzuordnen ist, so wollte der Neukantianismus einer Bourgeoisie nutzen, die der revolutionären Subjektivität – zwischen preußisch-junkerlicher Monarchie und demokratischer Volksbewegung lavierend – nicht mehr fähig war, aber doch dabei den Kapitalismus auf- und ausbaute. Notwendig war eine Philosophie, die beidem gerecht wurde: die Ausnutzung der Naturgesetze, die Tätigkeit der Einzelwissenschaften, ihre Erarbeitung der erfahrenen Welt sollte möglich bleiben, ohne daß es deswegen zu materialistischen Konsequenzen zu kommen brauchte. Kants Philosophie schien in Deutschland genau das leisten zu können, wo der Übergang zum Positivismus als nach-revolutionärer bürgerlicher Philosophie noch nicht möglich war. Darin liegt jedoch begründet, daß der Neukantianismus innerlich dem Positivismus verwandt ist. „Metaphysische" Kant-Interpreten – etwa Max Wundt – haben auf diesen positivistischen Ansatz des Neukantianismus verwiesen.

So erscholl 1865 aus dem Munde Otto Liebmanns der Ruf „Zurück zu Kant". F. A. Lange schildert die Entstehungsbedingungen des Neukantianismus. Es herrschte die Stimmung einer geschlagenen Armee. Aber sowohl der von Lange dargestellte und kritisierte Vulgärmaterialismus als auch die Strömung Schopen-[16]hauer/von Hartmann waren nicht das, was diese „geschlagene Armee" suchte: einen festen Punkt, an dem man sich sammeln und ordnen konnte.[7] Waren die vulgär-materialistischen Positionen philosophisch zu primitiv und die Schopenhauerschen für die Bourgeoisie damals noch unbrauchbar, so galt Kant doch als ein Philosoph, der noch nicht widerlegt war – was die Unkenntnis Hegels bei der deutschen Schulphilosophie der damaligen Zeit verrät.[8] So sei also der Ruf „Auf Kant zurückgehen!" erklungen.

Die erste Entwicklungsstufe des Neukantianismus ist mit Otto Liebmann und Friedrich Albert Lange verbunden. Sie ist in die Mitte der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts zu datieren. Sie ist eine frühe Reaktion auf Arbeiterbewegung und Marxismus, an die später der Revisionismus anknüpfte. „Es gibt nur ein Mittel, der Alternative des Umsturzes oder einer finsteren Stagnation zu begegnen: dies Mittel besteht aber nicht ... in Kanonen, die gegen Sozialisten und Demokraten aufgefahren werden; sondern einzig und allein in der rechtzeiti-

[5] Vgl. hierzu besonders G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1955, bes. S. 432 ff.
[6] Das schöne Wort stammt von Alexander Herzen.
[7] F. A. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Bd. 2, Leipzig 1902, S. 1.
[8] Marx bemerkt dazu, gerade die gebildeten Deutschen behandelten Hegel (zu jener Zeit) als „toten Hund", er bekenne sich offen als Schüler jenes großen Denkers, der, trotz der idealistischen Mystifikation seiner Philosophie, die allgemeinen Bewegungsformen der Dialektik zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt habe. (K. Marx, Das Kapital, Nachwort zur zweiten Auflage des Ersten Bandes des „Kapital", in: MEW, Bd. 23, S. 27.)

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

gen Überwindung des Materialismus“[9], meinte Friedrich Albert Lange (der Lehrer Cohens, des Begründers des Marburger Neukantianismus).

Liebmanns und Langes Ruf „Zurück zu Kant!“ erklang genau in jener Zeit, da die moderne Arbeiterbewegung einen neuen Anlauf nahm und sich die Vereinigung mit dem Marxismus anbahnte. Allerdings hat Mehring recht, wenn er bemerkt, daß Lange die materialistische Geschichtsauffassung gar nicht kannte, obwohl er erst 1875 starb.

Als die Arbeiterbewegung entstand, als sie sich mit dem Marxismus zu verbinden anschickte,[10] und sich damit eine bedeutende Zuspitzung des Klassenkampfes zwischen Bourgeoisie und Proletariat ankündigte, wurden tiefgreifende Änderungen in der bürgerlichen Philosophie nötig. Drückten Empirismus, „erster“ Positivismus und mechanischer Materialismus gleichsam die Saturiertheit der Bourgeoisie aus, das Abbrechen ihrer ursprünglich *eigenen* über den gegebenen historischen Zustand hinausdrängenden Tendenzen, so wurde nun, wo das nachdrängende Proletariat die bürgerliche Ordnung der Dinge in Frage stellte, eine bür-[17]gerliche Philosophie nötig, die auf die marxistische Arbeiterbewegung *reagierte* und die Welt nicht mehr so sah, wie sie wirklich ist und wie sie sich entwickelt. In dem Zusammenhang bildete sich die zweite Entwicklungsstufe des Neukantianismus heraus, die Marburger, später die Badische Schule. Die Marburger Richtung des Neukantianismus entwickelt sich in *diesen* Jahren. Ihre Hauptwirkung auf die und in der Arbeiterbewegung spielt sich um die Jahrhundertwende ab und ist deshalb anders als der erste Neukantianismus einzuschätzen. Dieser „zweite“ Neukantianismus ist die Philosophie des liberalen Bürgertums im Übergang zum Imperialismus. Er ist gegen die marxistische Arbeiterbewegung gerichtet, gibt sich aber nicht aggressiv und reaktionär, sondern will die Arbeiterbewegung nur ihrer marxistischen Grundlage und revolutionären Politik entledigen, sie in eine ethisch motivierte sozialistische Reformbewegung innerhalb der bürgerlichen Ordnung verwandeln.

Ist der Neukantianismus wirklich Kantianismus?

Kant gehört zu den Quellen des Marxismus, der Neukantianismus ist dagegen philosophische Quelle des Antimarxismus. Wie wurde möglich, was sich doch zu widersprechen scheint?

Insgesamt gesehen ist Kants Philosophie zwiespältig. Arbeiterklasse und Bourgeoisie berufen sich, beide mit Recht, auf Kant, wobei die Arbeiterklasse an das philosophisch Zukunftsweisende bei Kant anknüpft, während sich die Bourgeoisie an das hält, was in Kants Werk der Last der unentwickelten deutschen Verhältnisse zuzuschreiben ist.

Es gibt nur wenige Philosophen der Neuzeit, die auf die Entwicklung des menschlichen Denkens einen so großen Einfluß ausgeübt haben wie Kant. Nicht erst in der Zeit nach seinem Ableben wird er als ein Genie unter den Philosophen erkannt. Schon seine Zeitgenossen vermerkten, daß er in philosophischer Hinsicht das Niveau nicht nur seiner – in der Tat zumeist zweitrangigen – deutschen Kollegen weit unter sich ließ, sondern daß er auch die bedeutenden englischen und französischen Philosophen seiner Zeit überragte. Selbstverständlich spielt hierbei das persönliche Genie Kants eine große Rolle, doch wird damit nicht alles erklärt.

Daß Kant auf dem festen Fundament der von Newton entwickelten Mechanik aufbaute, ist auch keine Besonderheit, denn das taten auch die französischen Materialisten. Vielmehr verursachten gerade die zurückgebliebenen deutschen Zustände – paradoxerweise – nicht nur negative, sondern auch positive Arbeitsbedingungen insofern, als die sich mit Kant entwik-

[9] F. A. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Bd. 2, a. a. O., S. 538.
[10] Um 1865 war die Entwicklung der Arbeiterbewegung etwa durch Ereignisse folgender Art gekennzeichnet: Es entsteht die I. Internationale, es erscheint der erste Band des „Kapital“, die beiden Richtungen der „Eisenacher“ und „Lassalleaner“ beginnen sich zu formieren.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

kelnde klassische bürgerliche Philosophie an die besten Ergebnisse des Aufklärungsdenkens Englands und Frankreichs anknüpfen konnte, als sich die deutschen Denker, die ja nicht in eine materielle Revolution verstrickt waren, mit Fragen beschäftigen konnten, die von den anderweitig beschäftigten englischen und französischen Aufklärern nicht angegangen wurden; als die klassische deutsche Philosophie an den in mystischer [18] bzw. idealistischer Form in der deutschen philosophischen Tradition herausgearbeiteten Entwicklungsgedanken anknüpfen konnte und zugleich keine solche mechanistisch-materialistisch verfestigte Theorie als Ausgangspunkt hatte, wie sie etwa den Holbach, Helvétius, La Mettrie das Gepräge gab.[11] Dazu kam, daß sich damals ohnehin in den Naturwissenschaften gewisse Ansätze einer Hinwendung zum Entwicklungsgedanken ergaben.

Unter diesen Umständen war Kants „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755), da sie die mechanistische Denkweise nicht nur in der Astronomie durch den Entwicklungsgedanken in Frage stellte – und zwar materialistisch in Frage stellte –, eine philosophische und naturtheoretische Großtat. Kants Schrift entwickelte den Gedanken, daß es im Weltall historisch zugehe, widerlegte die theologischen Vorstellungen von der Einzigartigkeit unserer Erde ebenso wie die teleologischen Konzeptionen der Theologie. Dabei sind Kants Argumente in vielerlei Hinsicht durchaus dialektischer Art.[12] Kein Wunder, daß die Bourgeoisie von *diesem* Kant nichts hält. Sie unterteilt sein Werk in eine „vorkritische" und eine „kritische" Periode. Die „vorkritische" ist die materialistische Periode in Kants Wirken.

Nun stellt die Wende vom „vorkritischen" Kant zu dem der „Kritiken" (ab 1781)[13] durchaus einen bemerkenswerten Einschnitt in Kants Werk dar. Und es kann gar nicht bestritten werden, daß sich das fachphilosophische Niveau des „kritischen" Kant in dieser zweiten Periode bedeutend entwickelte. Der philosophischen Substanz nach ging es ihm um folgendes Problem: der skeptische Empirismus der nachrevolutionären bürgerlichen Philosophen Englands zerstörte die Möglichkeit sicheren Wissens so sehr, daß sich für Hume Wissen – sogar im Bereich der Naturwissenschaften – dem Glauben näherte. Kant will diese relativistische Konzeption nicht anerkennen. Er sieht aber keine Möglichkeit, erkenntnistheoretisch aus dem Empirismus ein Wissen – er nennt es: Metaphysik – zu begründen, dem Objektivität im Sinne von Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zukommt und das er für Naturwissenschaft und Mathematik beansprucht. Dieser Objektivitätsbegriff wird etwa in der Notwendigkeit des syllogistischen Schlusses erreicht, womit ich andeuten will, daß diese Art Objektivität sich nicht deckt mit dem materialistischen Begriff von ihr. Materialistisch ist Objektivität gebunden an den Nachweis der Existenz außerhalb und unabhängig von unserem Bewußtsein.

Zurück zu Kant: Er *anerkennt* die Position der Empiristen insoweit, als er mit ihnen die empirisch-induktive Begründung objektiver Wahrheit und darauf be-[19]ruhender Schlüsse, die zu neuen Einsichten führen, für unmöglich hält. Aber gegen sie stellt er sich mit seiner Überzeugung, daß es solches objektive Wissen gebe.[14] Um aus diesem Dilemma herauszufinden, änderte er die Grundposition der erkenntnistheoretischen Fragestellung: Bisher habe man angenommen, unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten. Wie, wenn es anders wäre? Wie, wenn sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten müßten?[15]

---

[11] Vgl. G. Klaus, Einleitung zu: Immanuel Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Berlin 1955, S. 5 ff.

[12] Vgl. etwa die Erörterungen der Widersprüche des Unendlichen in der „Kritik der reinen Vernunft".

[13] Die „Kritik der reinen Vernunft" trug bereits der Kritik, der angedrohten Repression durch den preußischen König Rechnung. So schwächte Kant darin ursprünglich enthaltene materialistische Ansätze zur Veröffentlichung noch ab.

[14] Kant stellte nicht die Frage, *ob* solches Wissen – in seiner Terminologie: Metaphysik – möglich sei, sondern *wie* es möglich sei.

[15] Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1971, S. 22.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Diese Korrektur verglich Kant mit Kopernikus' Umwälzung in der Astronomie, nannte sie die kopernikanische Wende in der Erkenntnistheorie.

Indem er nun davon ausging, daß in unserem Bewußtsein bestimmte, uns allen zukommende „Instrumente" zur Ordnung der aus der Außenwelt auf uns eindringenden Sinnesdaten existierten, gab er eine durchaus zwiespältige „Lösung" des Problems. Einerseits anerkannte er die Existenz des Dings an sich außerhalb unseres Bewußtseins – das ist materialistisch –, andererseits ist dieses Ding nicht in seinem An-sich-Sein zu erkennen, sondern immer nur in den Grenzen jener Regulierungsinstrumente unseres Bewußtseins – das ist agnostizistisch. Zugleich gewährte er damit dem Bewußtsein eine letztlich bestimmende Rolle – das ist idealistisch.

Die Betonung der großen Rolle des menschlichen Erkenntnisvermögens, auch die Ansätze zur dialektischen Lösung von philosophischen Grundproblemen in Kants „kritischer" Periode, gehören, wie seine materialistischen, dialektischen Ansätze und Leistungen aus der „vorkritischen" Periode, zu dem, was wir Marxisten beerben, niemandem überlassen.

Zugleich aber ist die Betonung der Kraft der Bewußtseinstätigkeit beeinträchtigt durch Kants Agnostizismus. Wir können diesen erklären. Die Tatsache selbst bleibt bestehen. Wir sind Kants Erben, soweit wir seinen Optimismus über das menschliche Erkenntnisvermögen auf das Vermögen der Gattung ausdehnen *und* seinen Agnostizismus mit Argumenten der materialistischen Erkenntnistheorie widerlegen.

Zwiespältig wirkt sich auch Kants historisch-sozial durchaus verständliche Bindung menschlichen Handelns an eine abstrakte, formale Ethik aus. Sie entstand in der Zeit, da die materiellen Bedingungen noch nicht existierten, eine Welt ohne soziale Antagonismen und ohne Krieg zu schaffen. Wird dies unhistorisch übertragen auf unsere weltgeschichtliche Periode, da eben die materiellen Realisierungsbedingungen dieser Art herangereift sind, so wird damit die reale Freiheitsbewegung des arbeitenden Volkes in eine Bewegung verwandelt, die sich an einem unverwirklichbaren ethischen Postulat orientiert.

So richtig es also ist, dem Neukantianismus vorzuwerfen, daß er Kant von rechts her kritisiert und verändert; daß er dessen geschichtlich verständliche Schwächen aufbauscht, seine wahren Verdienste jedoch ignoriert; daß er Thesen [20] Kants (die dieser aus Gründen der geschichtlichen und sozialen Bedingungen seines Wirkens nur abstrakt, formal fassen konnte) unhistorisch auf ganz andere Bedingungen überträgt, so sehr muß doch auch gesagt werden, daß es in der Tat solche Anknüpfungspunkte bei Kant gibt, daß es also ohne Kant keinen Neukantianismus gäbe.

Manfred Buhr[16] weist darauf hin, daß die Philosophie Kants im wesentlichen durch zwei Momente bestimmt wird: durch den Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland – dies steckt den allgemeinen gesellschaftlichen Rahmen ab, in dem die Kantsche Philosophie entsteht. Sodann spielt die durch den großen englischen Naturforscher Newton geprägte Naturwissenschaft in der Philosophie Kants eine ausschlaggebende Rolle. Bei allen – persönlich aufrichtigen – allgemeinmenschlichen Illusionen und trotz des persönlichen „Abstands" vom Klassenkampf des Bürgertums, die das deutsche klassische bürgerliche Philosophieren weit mehr kennzeichnen als das englische und französische, führen dennoch die gesellschaftlichen Bedingungen Kant dazu, die Forderungen nach bürgerlicher Freiheit und menschlicher Würde in den Mittelpunkt seiner politischen Schriften zu stellen, veranlassen sie ihn, vielfach vermittelt, dazu, seine Philosophie den Interessen des aufstrebenden Bürgertums entsprechend zu gestalten, gegen die Vorrechte der feudalen Kräfte zu kämpfen. Das zweite, das naturwissenschaftlich-mathematische Moment, führt ihn zu der Einsicht, daß die uns umgebende Welt von durch-

[16] M. Buhr, Zur Geschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie, Leipzig 1972, S. 22 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

gängig wirkenden Naturgesetzen beherrscht sei, die es zu erkennen gälte. Freiheit und Naturnotwendigkeit, Freiheit oder Naturnotwendigkeit, das sind die großen Probleme, um die das Denken Kants sich bewegt.

Es steckt hierin ein philosophisches Problem, das später den mechanistischen, antidialektischen Charakter der bürgerlichen deutschen Philosophie, den neukantianischen Revisionismus mit-motivieren sollte: da für Kant und seine wirklichen oder vermeintlichen Anhänger Determination nur im Stile der mechanischen Gesetze Newtons denkbar war, das Subjekt in der Geschichte aber ohne allen Zweifel solchen Determinismus durchbricht, entsteht ein Scheindilemma – entweder Determiniertheit oder Freiheit. In der Geschichte herrscht nicht Determiniertheit, meint Kant, sondern Freiheit, *insofern* sich *die Freiheit des Willens* äußere, deren Erscheinungen unsere Handlungen seien, die nun wiederum durch allgemeine Naturgesetze bestimmt seien. Diesem Dilemma will er entgehen durch eine vorausgesetzte Naturabsicht, die eine vollkommene Ordnung der Gattung verwirkliche.[16a] Bei Kant wird dies noch antifeudal nutzbar gemacht: Namens des Dilemmas von Freiheit und Notwendigkeit wird gegen feudale Determiniertheit argumentiert. Doch im neukantianischen Revisionismus nimmt dies eine andere Gestalt an: der Sozialismus kann danach nicht aus historischer Determiniertheit ent-[21]springen, da es sie (angeblich) ja nicht gibt. Also muß der Sozialismus das Werk unserer Freiheit sein. Damit stellt sich aber das Problem seiner Motivierung, seiner Begründung, die dann nur aus der Ethik entstammen kann. Das eigentliche Problem ist das des Unterschieds von Natur- und gesellschaftlichen Gesetzen. Darüber werden wir an verschiedenen Stellen des Buches noch ausführlich diskutieren.

Kants „vorkritische“ Schriften enthalten, wenn auch mehr in naturphilosophischer als in allgemein-philosophischer Weise, den Entwicklungsgedanken, den er in seiner „kritischen“ Phase, insbesondere in der Erkenntnistheorie, nicht aufrecht erhält. In der „kritischen“ Phase findet er sich allenfalls in seinen Teleologie-Auffassungen („Kritik der Urteilskraft“) und in seinen geschichtsphilosophischen Reflexionen. Seine Hypothese über die Entstehung unseres Sonnensystems, seine Kosmogonie ist auch heute noch in ihrer Substanz Forschungsinstrument ernsthafter Naturwissenschaftler.[17] Hiermit und durch die scharfsinnigen Überlegungen zu einigen grundlegenden philosophischen Problemen, wobei Kant auf eine Reihe wesentlicher Widersprüche stößt, wird er zu einem der großen Bahnbrecher dialektischen Denkens in der modernen Philosophie.

Von seinen gesellschaftlichen Positionen ausgehend, formuliert er das humanistische Streben nach einer Welt des Friedens, des Fortschritts des Menschengeschlechts. Aber dieses bürgerlich-progressive Denken entfaltet sich in einer deutschen Wirklichkeit, in der die Bourgeoisie noch außerordentlich schwach entwickelt war. Das englische Bürgertum hatte seine Revolution schon längst hinter sich, das französische befand sich unmittelbar vor der Revolution. Dort gestaltete das Bürgertum *seine* Welt, die es politisch und philosophisch bejahte. Für die englischen Philosophen unmittelbar vor und zur Zeit Kants stellte sich die Aufgabe so, die vorhandene Welt als eine zu bejahende und auszugestaltende zu erkennen. Konnte das der philosophische Repräsentant des deutschen Bürgertums?

Kant, so sehr er dem Druck der rückständigen deutschen Bedingungen auch nachgeben mußte, gehört mit seinem Wirken dennoch jenen Kräften an, die durch Aufklärung die Welt ändern wollten. Sie fanden dazu in den deutschen Zuständen keinen Ansatzpunkt. Manchen

---

[16a] I. Kant, Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Werke, Bd. 11, Frankfurt a. M. 1968, S. 33 und 47.

[17] Vgl. H.-J. Treder, Kant und die Begründung der Kosmologie, Kosmogonie und kosmischen Physik auf Newtonscher Grundlage, in: Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution. Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants, hrsg. von M. Buhr und T. I. Oiserman, Berlin 1976, S. 35 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

trieb das im wörtlichen Sinne zum Wahnsinn. Kant aber wollte vor den Dingen, so wie sie waren, nicht kapitulieren. Sein schon skizzierter erkenntnistheoretischer Ansatzpunkt konnte sich hier als brauchbar erweisen. Er gestattete die Annahme, daß das, was unseren Sinnen erscheint, nicht die Dinge an sich (bzw. das Ding an sich) sind (ist). Die Dinge an sich (bzw. das Ding an sich) erkennen wir nicht. Aber auch vor den in unseren Sinnen gegebenen Erscheinungen brauchen wir nicht zu kapitulieren, weil wir die Erscheinungswelt mit der Kraft unseres Verstandes ordnen. Die Inhalte solcher Ordnung sind Anspruch *menschlichen* Verstandes: *Progressives* Bürgertum prätendiert [beansprucht] auf [22] *den* Menschen. Die *bürgerlichen* Menschen melden ihren Anspruch an, die Welt mittels ihrer Ideologie zu ordnen.

Wer die bürgerliche Revolution vollziehen sollte und wie sie konkret zu vollziehen sei, also das eigentliche Wesentliche der Revolution, das war für Kant noch nicht erkennbar. Für Kants Erkenntnistheorie war das nicht problematisch, da ihr zufolge die Welt in zwei Bereiche zerfällt, in den der Erscheinungen, die wir sinnlich wahrnehmen können, und in eine dahinter verborgene, uns nicht erkennbare Welt des „Dings an sich“ oder der „Dinge an sich“. Kants Erkenntnistheorie teilt zwar die Welt, wobei wir nur die Erscheinungen der Welt, nicht deren Wesen erkennen können, doch das Chaos der Erscheinungen der Welt wird durch die subjektiven Geisteskräfte (die Anschauungsformen und Kategorien des Verstandes) des (bürgerlichen) Denkens gestaltet. So kann, über die bestimmende Rolle des Bewußtseins, der bürgerliche Denker – in der Philosophie – ersetzen, was im damaligen Deutschland fehlte: das reale materielle Subjekt der Umwälzung. Damit ist Kant Anhänger der Illusion (der ganzen Aufklärung), die Revolution sei durch Geistestätigkeit zu bewerkstelligen. Den Gedanken drückte Hegel später in einem Brief an Niethammer klar aus: Sei erst das Reich des Geistes revolutioniert, so könne die Wirklichkeit dem nicht mehr lange standhalten.[18] Daran knüpfen später die Cohen, die Revisionisten, die sozialdemokratischen Bildungsreformisten, bis hin zu Herbert Marcuse und andere an. Aber während Kants und Hegels Philosophie eine eigentümliche Form der Annäherung an die bürgerliche Revolution war, wollten und wollen die neukantianischen Revisionisten sie mit ihrem Bildungsreformismus auf den Sankt-Nimmerleins-Tag verschieben. Natürlich ist das nicht eine Folge der Philosophie, sondern die Ablehnung der Revolution bedient sich der Philosophie. Daß es falsch wäre, einen *direkten* Kausalzusammenhang zwischen Philosophie und Politik herzustellen, zeigt das Beispiel nicht weniger großer Revolutionäre, die idealistischen Einflüssen unterlagen. Aber für das in Rede stehende bildungsreformistische Konzept gilt: die historische Praxis, nicht erst seit Kant, hat seine Falschheit erwiesen. Zweitausendjährige Geschichte des Christentums, christlicher Predigt der Nächstenliebe und anderer schöner Dinge, die ja nicht nur die Geschichte der Demagogie gewesen ist, haben die historische Wirkungslosigkeit einer moralisch begründeten Neuordnung der Welt erwiesen. Nicht von ungefähr steht am Anfang des Marxismus die Überwindung des utopischen Sozialismus, der in seinen moralischen Appellen dem historisch wirklichen Kant weit eher verwandt war, als es die neukantianisch orientierten Revisionisten mit ihrer weihevollen Kant-Theologie waren.

Unter den skizzierten Bedingungen nahm Kants Philosophie (insgesamt gesehen) einen höchst widerspruchsvollen Charakter an: „Der Grundzug der Kantschen Philosophie ist die Aussöhnung des Materialismus mit dem Idealismus, ein Kompromiß zwischen beiden, eine Verknüpfung verschiedenartiger, einander wi-[23]dersprechender philosophischer Richtungen zu einem System“, stellte Lenin in „Materialismus und Empiriokritizismus“ fest.[19] Dies ist auch einer der Gründe dafür, daß nicht nur wir revolutionären Sozialisten Kant als einen unserer Vorfahren anerkennen, sondern daß auch bürgerliche, idealistische Philosophen und Politiker immer wieder sich auf Kant berufen zu können glauben.

---

[18] Brief an Niethammer, 28.10.1808, in: Briefe von und an Hegel, Bd. 1, Berlin 1970, S. 253.
[19] W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, in: Werke, Bd. 14, Berlin 1962, S. 195.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Entsprechend der Zweiteilung der Wirklichkeit in seiner Philosophie, die das Problem von Freiheit und Notwendigkeit so lösen sollte, daß bürgerliche Überwindung feudaler „Notwendigkeit“ möglich wurde, zerlegte Kant auch in seinen praktischen Auffassungen den Menschen gleichsam in zwei verschiedene Wesen. Soweit der Mensch ein Sinneswesen ist, unterliegt er der strengen Naturgesetzlichkeit. Soweit er jedoch ein geistiges Wesen ist, kann er sich aus dieser Naturnotwendigkeit lösen und sich einen Raum der Freiheit schaffen. Kant, der von der französischen Aufklärung beeinflußt war, der ihre revolutionären Konsequenzen bejahte, wollte gerade das denkende, das geistige menschliche Wesen aus der Notwendigkeit reaktionärer deutscher Zustände befreien, ihm den beständigen Fortschritt zu besseren gesellschaftlichen Zuständen öffnen. Natürlich hat das die negative Konsequenz, daß für ihn der geistige Fortschritt primär gegenüber dem materiellen Fortschritt war, ganz genau so, wie sein „Schüler“ Friedrich Schiller formulierte: „Der Mensch ist frei, ist frei, und wär’ er in Ketten geboren.“

Kant stand auch insofern voll auf dem Boden des revolutionären Bürgertums, als er dessen notwendige Illusion teilte, die Ansprüche der Menschheit zu formulieren. Aber er formuliert sie als Ansprüche in Konfrontation zum Feudalismus. Daß der Mensch den Mitmenschen nie als Mittel sehen dürfe,[20] sollte sich zwar unter historisch fortgeschrittenen Zuständen des Kapitalismus als Schein erweisen, wo „der Mensch“ als Bourgeois oder Proletarier existieren und der Proletarier sich (seine Arbeitskraft) als Mittel an den Bourgeois verkaufen mußte. Aber zu Kants Zeit bedeutete es, „den Menschen“ aus feudaler Mittelbarkeit zu befreien, ihn zum Selbstzweck zu erheben. Die französische Revolution wußte sehr wohl, warum sie Kant zu ihrem Ehrenbürger ernannte, und der historisch enorm gebildete Heinrich Heine tat insofern recht daran, Kant neben die Jakobiner zu stellen, als er die revolutionäre Bedeutung der klassischen deutschen Philosophie erkannte (wobei Heine jedoch nicht recht hatte, wenn er Kants revolutionäre Tat in dessen Erkenntniskritik sah).[21]

Kants kategorischer Imperativ, seine Ethik, war stricto sensu [im engeren Sinne] ebenso allgemein-menschliche Phrase wie Schiller/Beethovens „Alle Menschen werden Brüder!“ [Ode an die Freude/9. Sinfonie] oder Schikaneder/Mozarts „In diesen heil’gen Hallen kennt man die Rache nicht“ [Die Zauberflöte, 3. Szene]. Aber es war doch geknüpft an einen konkreten, progressiv-bürgerlichen Gehalt, in seiner allgemein-menschlichen Form der Kampfruf, diese Welt in Konfrontation zum Feudalismus zu errichten. Es ist nicht der Kampfruf, in „Klassenharmo-[24]nie“ durch Reformen die bestehende Ordnung zu sanieren. Wäre dies Kants Ansicht gewesen, hätte er seinen Empirismus im Stile Humes entwickeln und anstelle seiner formalen, bewußt von aller historisch-gesellschaftlichen Konkretion absehenden Ethik Verhaltensmaßregeln – im heutigen Sprachgebrauch – pragmatischer Art ausarbeiten können.

Den miserablen deutschen Zuständen ist es zuzuschreiben, wenn Kant die von ihm vertretenen und im Sinne der aufstrebenden Bourgeoisie theoretisch gerechtfertigten und begründeten Ideen der Freiheit, der Gleichheit und der Gerechtigkeit, der menschlichen Würde, des ewigen Friedens im Rahmen seiner Lehre vom Menschengeschlecht als zwar ständig anzustrebende Ideen auffaßt, aber als nie ganz zu verwirklichende Zustände (also zu ethischen Postulaten geraten). Wenn die revisionistischen und rechtssozialdemokratischen Theoretiker an Kant anknüpfen, so vergehen sie sich in Wahrheit zutiefst an seinen Ideen und Wünschen. Denn es waren die Ideen und Wünsche eines bürgerlichen Aufklärers, der eine Welt des Friedens, der sozialen Gerechtigkeit, der „Vernunft“ erstrebte, während der sozialdemokratische neukantianische Revisionismus den Fortschritt der Geschichte zugunsten des Verbleibens im Rahmen der konkreten „unvernünftigen“, bürgerlichen Welt der sozialen Klassen, ihres Antagonismus, der Aggressionskriege annullieren möchte.

---

[20] Das ist, unter ethischem Gesichtspunkt, die Substanz des kategorischen Imperativs.
[21] H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Leipzig 1970, S. 136 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Denn als Kant das, was er für das eigentlich Wesentlich-Menschliche hielt – unser Erkenntnisvermögen –, herauslöste aus der Notwendigkeit, die ihm im Gesellschaftlichen nur als zu überwindende alte Ordnung vor das Auge trat, als Kant dergestalt dem bürgerlichen Subjekt die Freiheit zur *bürgerlichen* Änderung der deutschen Zustände einräumen wollte, war dies etwas anderes als die oberflächlich-formal gleichgearteten Versuche des neukantianischen Revisionismus. Der will das Problem von Freiheit und Notwendigkeit nunmehr gegen seine dialektische Lösung kehren, er will das Subjekt – das nun nicht mehr das bürgerlich-progressive war – aus objektiver Determination „befreien", es zum allein konstituierenden Faktor der Geschichte und Gesellschaft erheben. Wozu? Es handelt sich nicht um die Konfrontation gegen feudale Determiniertheit, sondern der neukantianisch-revisionistische Angriff zielt gegen die Anerkennung der objektiven Realität, der objektiven Gesetzmäßigkeit in Natur und Gesellschaft, der materialistisch-dialektischen Klärung des Freiheitsproblems. Damit soll der wissenschaftliche Sozialismus zerstört, dem Eindringen kleinbürgerlich-individualistischer Intellektuellen-Spontaneität und des Reformismus in die Partei Tür und Tor geöffnet werden.

Unter den deutschen Zuständen zur Zeit Kants konnte er seine Ziele nicht als unmittelbar realisierbar begreifen. Wenn die rechtssozialdemokratischen Theoretiker die Idee von der Befreiung der Arbeiterklasse von Ausbeutung und Unterdrückung zum „demokratischen Sozialismus" pervertieren, ihn als ethisches Postulat, als zwar ewig zu erstrebende, aber nie verwirklichbare Idee hinstellen, so ist dies – angesichts der weltverändernden Kraft der Arbeiterklasse, angesichts der Möglichkeit, daß die Arbeiterklasse, gestützt auf die sozialistische Staaten-[25]gemeinschaft im Bunde mit anderen antiimperialistischen Kräften beispielsweise die Perspektive eröffnet, den Krieg für immer aus dem Leben der Völker zu verbannen, die Völker von Ausbeutung und Unterdrückung zu befreien – der direkte Versuch, diese großen realen Hoffnungen der Menschheit durch eine scheinbare Berufung auf Kant zu trüben. Kant forderte: es soll kein Krieg sein. Es sei nicht mehr die Frage, ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, sondern wir hätten so zu handeln, daß er herbeizuführen sei. Dies sei unsere Pflicht, ein moralisches Gesetz. Lieber sollten wir aller Vernunft entsagen, als den Kampf um eine fortdauernde Friedensstiftung aufzugeben.

Obgleich der heutige „demokratische Sozialismus" nicht mehr dem Revisionismus von vor 1914 gleichzusetzen ist, so gibt er sich dennoch den Anschein, etwas mit Kant zu tun zu haben. Vergleichen wir aber mit Kants gerade skizzierten politischen Grundideen die immerwährende Predigt der Resignation durch sozialdemokratische Apostel des ethischen, demokratischen Sozialismus, etwa mit solchen „Predigten" von Eichler oder Brandt[22], so erkennen wir, wie himmelweit deren Kluft zu Kant ist.

Vor allem aber ist zu fragen, was es *nach* Hegels Überwindung der Kantschen Zweiteilung der Welt in eine unerkennbar wesentliche und eine Erscheinungswelt,[23] *nach* der dialektischen Überwindung des Gegensatzes von Freiheit und Notwendigkeit, *nach* der Ausarbeitung der materialistisch-dialektischen Theorie des Erkennens und Veränderns der Welt, *inmitten* der durch die Oktoberrevolution eingeleiteten Zeit des weltweiten Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus bedeutet, Kants zu *seiner* Zeit fortschrittliche Konzeption heute in die Reihen jener Klasse zu tragen, die diese Revolution anführt? Was bedeutete es – wie es immer wieder durch „linke" Revisionisten geschieht –, dies mit dem Anspruch zu unternehmen,

[22] Vgl. z. B. Brandts verklausulierte Absage an die Möglichkeit, den „demokratischen Sozialismus" zu verwirklichen: „Demokratischer Sozialismus ist für uns kein Schema für die gesellschaftliche Ordnung, kein dogmatisch festgelegter Katalog von Maßnahmen. Demokratischer Sozialismus ist nicht als Endziel, sondern ist als ständige Aufgabe zu verstehen." Rede Willy Brandts auf dem SPD-Parteitag, Hannover, 10.-14. April 1973, unkorrigiertes Protokoll, 11.4.1973, S. 24. Bewegung ohne Ziel, ohne Inhalt. Übrigens, wie die BRD-Wirklichkeit zeigt: Bewegung ohne ... Bewegung!

[23] Vgl. G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Leipzig 1949, S. 67 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

den orthodoxen Marxismus gegen seine mechanistische Verfälschung durch den rechtssozialdemokratischen Opportunismus wiederherzustellen?

Philosophie und Politik im neukantianischen Revisionismus

Was ist der *politisch-gesellschaftliche* Kern dieser Auseinandersetzung? Die Klarstellung dessen ist notwendig, weil sie uns die Gründe dafür erkennen läßt, [26] warum gewisse marxianisierende Leute aus der „Frankfurter Schule", aus dem existentialistischen Lager, aus der „Praxis"-Gruppe, Verfechter der These von einem „westeuropäischen Marxismus", der dem „Sowjet-Marxismus" entgegenzustellen sei, immer wieder auf neukantianisch geprägte Theoretiker zurückgreifen.

Schon zeitgenössische Anhänger Kants meinten, Kant habe den eigentlichen Zentralpunkt seines erkenntnistheoretischen Ansatzes, das, was er selbst „kopernikanische Wende" genannt hat, nicht konsequent zu Ende geführt. Kant selbst hat diesen zentralen Ansatz wie folgt skizziert und eingeschätzt: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten ... Man versuche es ... einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten."[24] Der französische Materialismus war nicht fähig, das Erkenntnisproblem zu lösen. Dieses ungelöste Problem wirkt in Kants Philosophie nach, indem er die Vorstellung zurückwies, Erkenntnis sei ein bloßer Abdruck der objektiven Realität in unserem Bewußtsein. Wenn wir seine „kopernikanische Wende" frei von den idealistischen Selbsttäuschungen, also materialistisch deuten, so besteht das – Kant selbst nicht bewußt gewordene – Verdienst seiner Tat darin: im Gegensatz zur mechanisch-materialistischen Reflex-Theorie arbeitete er heraus, daß im Erkenntnisprozeß unser Bewußtsein selbst eine aktive, schöpferische Rolle spielt. Dieses Große bei Kant, sein Vertrauen in die Kraft unseres Erkenntnisvermögens, sehen wir als unser Erbe an und befreien es noch aus Kants agnostizistischen, historisch durchaus verständlichen Schranken!

Die erwähnten Kant-Kritiker – zum Beispiel Fries (bei dem Karl Marx promovierte)[25] oder Schopenhauer[26] – gingen in ihrer Argumentation von dem aus, was man erkenntnistheoretisches Paradoxon genannt hat: Wenn uns in der Tat nur unsere Sinnesdaten gegeben sind und Erkenntnis unmittelbar mit ihnen beginnt, wenn jeder Versuch, die Übereinstimmung dieser Sinnesdaten mit einem sie verursachenden objektiven Gegenstand zu prüfen, uns wieder auf Sinnesdaten zurückwirft, so ist bereits die Annahme eines Dinges an sich, das außerhalb unserer Sinnesdaten existiert und sie verursacht, aus den Sinnesdaten selbst nicht abzuleiten. Also nicht nur ist – was Kant tat – ihm gegenüber eine agnostizistische Position einzunehmen, sondern bereits die Annahme des „Dings an sich" ist eine Inkonsequenz Kants. Diese Inkonsequenz ist sogar doppelter Art. Denn Kant erschloß das Ding an sich als den Sinnesdaten vorausgehend und sie verursachend allein durch Beachtung des Kausalprinzips. Aber nach Kants Philosophie selbst ist das Kausalprinzip ein Apriori unseres Verstandes. Mit seiner Hilfe eine ob-[27]jektive Ursache unserer Sinnlichkeit namens „Ding an sich" zu erschließen, stellt eine ähnliche Grenzüberschreitung der Geltung des nur subjektiven Kausalprinzips in Richtung auf eine objektive Kausalität dar, wie sie etwa im Mittelalter bei Anselm von Canterbury vorkommt, wenn er aus seinem Begriff Gottes als des höchsten Wesens auch

[24] Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, a. a. O., S. 22.

[25] Marx promovierte in Jena „in absentia" [in Abwesenheit]. Einer seiner Doktorväter war Jakob Friedrich Fries, progressiver bürgerlich-demokratischer, zeitweilig vom Berufsverbot (1818-1824) betroffener Philosoph subjektiv-idealistischer Richtung.

[26] Zu Schopenhauers Kant-Kritik vgl. bes. „Fragmente zur Geschichte der Philosophie", in: Schopenhauers sämtliche Werke, hrsg. von J. Fraunstädt, Bd. 5, Leipzig 1922, S. 84 ff., sodann: „Schriften zur Erkenntnislehre", ebenda, Bd. 1, S. 21, 28 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

dessen *Existenz* „ableitet“.[27] In Wahrheit wird beide Male im Grunde vorausgesetzt, was erst bewiesen werden soll.

Die Kritik nimmt also den Ansatz zum subjektiven Idealismus bei Kant ernst und kritisiert von da aus Kants Schwanken zum Materialismus, das in der Tat aus seinem erkenntnistheoretischen Ansatz allein nicht begründet werden kann.

Bereits der junge Karl Marx hat sich mit dieser philosophischen Position auseinandergesetzt. Wir kommen darauf noch zurück.

Der Neukantianismus hat zwar von Anfang an letztlich nichts weiter an Philosophie erzeugt als dieses Argument, doch ist dieses Wesen des Neukantianismus dadurch verdeckt, daß er große, teilweise bedeutende Beiträge zur Geschichte der Erkenntnis, auch ihrer Entwicklung nach Kant erarbeitete (besonders durch Cassirer) und zweitens die Trennung der „nomothetischen“* Naturwissenschaften und der „idiographischen“** Geisteswissenschaften (durch Windelband, Rickert, Dilthey) vollzog. Damit stellte er eine *bürgerliche* Konzeption gegen die marxistische Konzeption des historischen Materialismus bereit, was sicherlich entscheidend zu seiner philosophischen Wirkung beitrug. Dennoch besteht – letzten Endes – sein ganzer „Reichtum“ auf philosophischem Gebiet aus Variationen zu diesem Thema und Folgerungen aus diesem einzigen Argument. Die Folgerungen lassen sich so zusammenfassen:

Erstens: Es gibt keine Möglichkeit, das „Ding an sich“, philosophisch verallgemeinernd gesprochen: die objektive Realität, zu erkennen.

Friedrich Albert Lange hatte diesen Gedanken noch etwas vorsichtig formuliert: „... daß die Gegenstände der Erfahrung überhaupt nur *unsere* Gegenstände sind, daß die ganze Objektivität mit einem Wort eben nicht die absolute Objektivität ist, sondern nur eine Objektivität für den Menschen.“[28] Für Friedrich Albert Lange gibt es also einen Unterschied zwischen „absoluter Objektivität“ und der „Objektivität für den Menschen“. Bei Hermann Cohen wird das schon „radikalisiert“. Für ihn ist die Welt der Dinge durch die Gesetze des Denkens begründet: „Keine Dinge anders als in und aus Gedanken“[29], heißt es bei ihm apodiktisch***. Denselben Gedanken formulierte er später etwas anders: Von den Dingen würden wir ohnehin nur das erkennen, was wir in sie hineinlegen.[30] Unser Denken sei frei schöpferisch tätig.[31] „Der ganze unteilbare Inhalt des Den-[28]kens muß ein Erzeugnis des Denkens sein. Und die ganze unteilbare Tätigkeit des Denkens selbst ist es, welche den Inhalt bildet.“[32] Aus dem Nichts schöpft das Denken gleichsam die ganze Welt. Cohen selbst sagt: „*Auf dem Umweg des Nichts stellt das Urteil den Ursprung des Etwas dar* ... aus dem Etwas kann das Etwas nicht erzeugt werden.“[33] Das ist nun in der Tat eine paradoxe, eine absurde Position. Hier wird tatsächlich die ganze Welt aus dem Nichts erzeugt. Kein ernst zu nehmender Naturwissenschaftler, eigentlich auch kein ernst zu nehmender Philosoph, würde eine solche Position anerkennen. Der sogenannte Kritizismus Cohens ist in der Tat nur in der Form seiner Argumentation vom religiösen Irrationalismus schlimmster Observanz unterschieden (wobei jedoch nicht alle Neukantianer eine so offenkundig unsinnige Version ihrer Grundthese vertreten).

---

[27] Kant selbst hat diesen „Gottesbeweis“ des Anselm von Canterbury in der „Kritik der reinen Vernunft“ treffend widerlegt.

* auf die Aufstellung von Gesetzen, auf die Auffindung von Gesetzmäßigkeiten zielend – ** das Eigentümliche, Einmalige, Singuläre beschreibend

[28] F. A. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutungen der Gegenwart, Bd. 2, a. a. O., S. 3.

[29] H. Cohen, Das Prinzip der Infinitesimalmethode, Berlin 1883, S. 126. – *** unwiderleglich, unumstößlich

[30] H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1918, S. 138 f.

[31] Ebenda, S. 312.

[32] H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1914, S. 59.

[33] Ebenda, S. 84.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Die anderen Repräsentanten der Marburger Schule des Neukantianismus teilen diesen Gedanken dennoch, wenn auch verklausuliert, durchaus. So sind nach Vorländer alle materiellen Dinge „für uns doch nur in unserem und durch unser Bewußtsein“ existierend, „weil eine andere Wirklichkeit als diejenige, die wir denken und empfinden, für uns überhaupt unvorstellbar ist“[34]. Oder zitieren wir noch Paul Natorp: „Es gibt kein Objekt anders als Kraft der Beziehung auf es.“ Das heißt, die objektive Realität existiert nicht für sich, selbständig, sondern nur dank der Beziehung des Subjekts auf das Objekt, das Objektive ist abhängig vom Subjektiven.[35]

Auch die Südwestdeutsche Schule vertritt genau den gleichen Standpunkt. So erklärte Rickert: Für den Neukantianismus steht das Subjekt wieder im Zentrum der Philosophie. „Es ‚dreht sich‘ jetzt wieder alles um das Subjekt. Die ‚Natur‘ ist nicht die absolute Realität, sondern ihrem allgemeinen Wesen nach durch ‚subjektive‘ Auffassungsformen bestimmt und gerade das ‚unendliche‘ Weltall ist nichts anderes, als eine ‚Idee‘ des Subjekts.“[36] Nach ihm ist jedes Sein nur „Sein im Bewußtsein“, gehört zu jedem Objekt notwendig das bewußte Subjekt. Ihm sei kein Gedanke bekannt, der ihn veranlassen könne, „diesen Standpunkt der Immanenz aus erkenntnistheoretischen Gründen zu verlassen“[37]. Hier haben wir also deutlich die Berufung auf das erkenntnistheoretische Paradoxon.

Die *zweite* Folgerung aus dem Grundargument des Neukantianismus lautet: das Subjekt – es ist im Neukantianismus ein ungesellschaftliches, aus dem faktischen Nichts heraus „begründetes“ Phantom – muß absolut gesetzt, seine aktive Bedeutung im Erkenntnisprozeß so übersteigert werden, daß das Subjekt das Objekt konstituiert.

[29] Wir brauchen hierfür keine Zitate anzuführen, da diese Position in den obigen Zitaten hinlänglich deutlich ist.

Drittens: Da es kein subjektunabhängiges Objekt gibt, kann es auch nicht vom Subjekt widergespiegelt werden. Was es an Objektivem gibt, ist vom Subjekt gesetzt. Das Subjektive ist das Primäre, das Objektive das Abgeleitete, Sekundäre, sein Produkt. Setzt man in Moses’ Bericht von der Genesis unserer Welt an die Stelle der anthropomorphen [menschenähnlichen] Bilder die neukantianischen Begriffe, so sieht man, daß grundlegende Elemente der neukantianischen Philosophie schon vor Jahrtausenden beisammen waren. So „modern“ ist dieser vorgebliche Kritizismus.

Die Neukantianer bestreiten den Widerspiegelungscharakter der Erkenntnis auch expressis verbis [ausdrücklich]. So erklärt Vorländer: „Mit dieser ‚Bilder-Theorie‘ kehren beide“ (er spricht von Marx und Engels) „zu einer gerade von der kritischen Philosophie wenigstens prinzipiell überwundenen metaphysischen, unwissenschaftlichen, wir möchten beinahe sagen, scholastischen Fragestellung zurück.“[38] Rickert meint, die Wirklichkeit sei vorgestellt, ließe sich als solche in eine körperliche und eine geistige Wirklichkeit gliedern. Aber beide Arten des Wirklichen seien nur Vorstellungen, und nur als solche seien sie gleich real. Eine Realität, die nicht in unserem Bewußtsein existiere, die lehne er ab.[39] Darum ist es für ihn unzulässig, zwischen Vorstellungen, die nur abbilden, und einem davon unabhängigen Original zu unterscheiden.[40] Cassirer offenbart, daß die Neukantianer sich Widerspiegelung nur als eine mechanische Fotokopie vorstellen. Aber sie lehnen nicht ihre Deutung des Widerspiege-

[34] K. Vorländer, Marx und Kant, in: Deutsche Worte, 24/1904, S. 251 f.
[35] P. Natorp, Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkt des Systems, Berlin 1918, S. 9.
[36] H. Rickert, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Heidelberg 1924, S. 138.
[37] H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, Tübingen 1915, S. 119 f.
[38] K. Vorländer, Kant und Marx, Tübingen 1911, S. 71.
[39] H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, a. a. O., S. 117.
[40] Ebenda, S. 124.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

lungsprozesses ab, sondern die Widerspiegelung selbst. Sie erzeugen sich gleichsam erst einen Gegner, den sie dann „erledigen“, setzen sich jedoch nicht mit der marxistischen Widerspiegelungstheorie selbst auseinander.[41]

Wir haben gezeigt, daß es zwei Formen der Entwicklung des Neukantianismus in seiner zweiten Entwicklungsetappe gibt – eine in Marburg und eine in Südwestdeutschland konzentrierte. Der Neukantianismus seiner zweiten Entwicklungsetappe setzt sich in der Entstehungszeit des Imperialismus in solchen Ländern durch, in denen die Bourgeoisie mit einer rasch erstarkenden, marxistisch orientierten Arbeiterbewegung konfrontiert war. Es ist folglich kein Zufall, daß er damals nicht in England, aber neben Deutschland in Rußland und Frankreich [30] grassierte, wo Jean Jaurès schon 1891 die Verbindung von Neukantianismus und Sozialismus erstrebte.[42]

Die Marburger Schule orientierte sich mehr an Kants „Kritik der reinen Vernunft“, war insgesamt gesehen philosophisch kontemplativer, fügte sich dem positivistischen Grundzug bürgerlicher, insbesondere spätbürgerlicher Philosophie ein, während die südwestdeutsche Schule, später entstanden, schon lebensphilosophisch beeinflußt, mehr an der „Kritik der praktischen Vernunft“, mehr an der Wertphilosophie ausgerichtet war.

Die bedeutendsten Vertreter der Marburger Schule waren Cohen, Cassirer, Natorp, Vorländer und Stammler. Von ihnen beeinflußt waren Staudinger und Woltmann sowie vor allem in der Sozialdemokratie Eduard Bernstein.

Die Marburger Schule lehnte eine allgemeine, auf das Ganze der objektiven Realität bezogene Philosophie, also Philosophie als Weltanschauung in diesem Sinne (nicht im lebensphilosophischen) verstanden, ab. Mit der Erforschung der Welt sollte sich allein die positive Wissenschaft befassen, während die Philosophie den Erkenntnisprozeß untersuche. Dabei gaben die Marburger die Unterscheidung auf, die Kant zwischen sinnlicher und rationaler Erkenntnisstufe vorgenommen hatte. Sie behandelten Erkenntnis allein als logisch-rationale Tätigkeit: sie nur sei Ursache und Inhalt des Bewußtseins.

Die „Marburger“ verselbständigten also das begriffliche Denken, trennten es von seiner empirischen Basis und seinem Entwicklungsprozeß ab. Es wird gedacht, aber die Inhalte des Denkens stammen aus dem Denken selbst, das die Welt konstituiert.

Die Trennung der Philosophie von der „profanen“ Welt hatten zuvor schon die Positivisten vorgenommen, aber mit anderer Bedeutung. Für sie hatte das „positive“ Wissen selbst philosophischen Charakter. Die Übersteigerung der aktiven Rolle des Denkens durch die Marburger Schule, die allein die geistig-logische Produktion als wesentlich erscheinen läßt, leitet hinüber zu späteren, neopositivistisch-analytischen Konzeptionen, auch zu *Korschs* ultralinkem philosophischem Revisionismus. Die Abtrennung des Denkens von seiner empirischen Basis und seiner Evolution, die das Denken letztlich irrationalisiert, wurde Ausgangspunkt für Poppers „kritischen Rationalismus“. (Der spätere Popper gibt zwar Evolution des Wissens zu, irrationalisiert sie aber dadurch, daß Evolution ahistorisch und antidialektisch sei.) Die ganze Konzeption der Marburger ist subjektiv-idealistisch. Es muß noch gründlicher geprüft werden, ob es *direkte* Beziehungen zwischen der Marburger Schule und solchen „linken“ Revisionisten (in bezug auf die rechten ist das kein Problem, weil z. B. Vorländer „Marbur-

[41] Woltmann wendet z. B. gegen die marxistische Widerspiegelungstheorie ein, der Erkenntnisprozeß sei zu kompliziert, „als daß er mit einer Spiegelung direkt verglichen werden könnte“. (L. Woltmann, in: Der historische Materialismus. Darstellung und Kritik der Marxistischen Weltanschauung, Düsseldorf 1900, S. 291.) Cassirer mißdeutete Widerspiegelung als passive Hinnahme der Realität und lehnte dies (zu Recht) ab (in: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuesten Zeit, Berlin 1922, S. V, 1).

[42] So Jean Jaurès in seiner Dissertation „De primis socialisme Germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel“, Toulouse 1891.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

ger“ war) wie den Machisten, Korsch, Pannekoek u. a. gab. Die indirekte Beziehung ist offensichtlich. Allerdings betonen die Machisten und Pannekoek dabei, im Unterschied zum „Rationalismus“ der Marburger, mehr den empirisch-sensualistischen [31] Bereich unseres Bewußtseins, während Korsch mehr den „Marburger“ Standpunkt des logischen „Rationalismus“ einnahm.

Die bedeutendsten Vertreter des badischen Neukantianismus waren Windelband und Rickert, wobei Max Weber deutlich von dieser Schule beeinflußt war. Auch sie trennten Natur- und Gesellschaftswissenschaften, wobei sie sich, zum Unterschied von den „Marburgern“, auf die Geschichte konzentrierten. Sie bestritten geschichtliche Gesetze. Das unendliche geschichtliche Material müsse durch die Wissenschaft vereinfacht und umgestaltet werden. Das Geschichtliche existiere als Einzelnes. Die Naturwissenschaft könne in ihrem Forschungsbereich dieses Einzelne durch generalisierende Methoden ordnen, allgemeine Begriffe bilden und „Gesetze“ formulieren. Aber diese seien nur Mittel unseres Denkens, das gegebene Vorstellungsmaterial zu ordnen. Sie könnten nicht Abbilder eines irgendwie Wirklichen sein, da es kein „Ding an sich“ gebe.

Hinsichtlich der Geschichte könne so nicht verfahren werden. Die Geschichtswissenschaft könne nur individuelle Vorgänge beschreiben. So etwas wie ein Wesen des Geschichtlichen gebe es nicht. Der Historiker müsse also das unendlich vielgestaltige historische Material mittels bestimmter Kulturwerte ordnen. Solche Kulturwerte werden unerörtert einfach eingeführt. Sie seien selbst unhistorischer Art, Werte ethischer, ästhetischer, religiöser und logischer Natur.[43] Sie müßten allgemein verbindlich sein. Die Philosophie sei nichts anderes als die Logik des wissenschaftlichen Verfahrens und Theorie dieser Werte. Kultur, der bei ihnen wesentliche Begriff, bedeutet die Summe jener Güter, in welchen sich die ewigen Werte verkörpern: also Staat, Recht, Kunst, Religion, Ökonomie.[44] Weil dabei der geschichtlich-gesellschaftliche, der Klassencharakter der Werte und Institutionen im Nebel des „Ewigen“ verschwindet, läuft das notwendig darauf hinaus, den *bürgerlichen* Charakter desselben zu rechtfertigen. Darin liegt der Positivismus des badischen Neukantianismus.

Die südwestdeutsche, neukantianische Schule war, trotz positivistischer Momente, im Kern nicht positivistisch, sondern konvergierte mit der sich damals durchsetzenden Lebensphilosophie. Sie wirkte, vermittelt durch den zuvor schon lebensphilosophisch geprägten Georg Lukács, auf den späteren „linken“ Revisionismus ein.

Bereits im Ursprung des Neukantianismus seiner zweiten Entwicklungsstufe haben wir es also mit einer gewissen Spaltung zu tun, wobei schon keimhaft jene beiden Grundtendenzen hervortreten, die das bürgerliche Philosophieren im imperialistischen Deutschland kennzeichnen sollten. Während die ältere Schule des Neukantianismus, die Marburger, sich mit dem Positivismus verband, entwickelte sich die spätere, die südwestdeutsche Schule in Richtung auf die Lebens-Philosophie. Es ist deshalb unrichtig, wie es bisweilen geschieht, die beiden [32] Grundtendenzen bürgerlichen Philosophierens im imperialistischen Deutschland als die neukantianisch-szientistische einerseits, die lebensphilosophisch-irrationalistische andererseits zu kennzeichnen. Dies ist aus wenigstens folgenden Gründen unrichtig: Erstens wegen der eben skizzierten Aufspaltung des Neukantianismus in Positivismus und Lebensphilosophie. Zweitens deswegen, weil der Gegensatz beider Grundrichtungen nicht Szientismus – Irrationalismus ist. Innerhalb der positivistischen Grundtendenz gibt sich Poppers „kritischer Rationalismus“ äußerst szientistisch, gesteht jedoch gleichzeitig ein, daß er hinsichtlich der Quellen des Theoretischen einen prinzipiell irrationalistischen Standpunkt ein-

[43] Meine Position zur Frage der Werte habe ich dargelegt in dem Buch „Marxismus – Religion – Gegenwart“ in der Reihe „Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie“, hrsg. v. M. Buhr, Bd. 32, Berlin 1973, S. 123 ff.
[44] Zum lebensphilosophischen Charakter dieser Position vgl. ebenda, S. 115 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

nimmt.[45] Andererseits ist die sogenannte Frankfurter Schule dem Irrationalismus zuzuordnen, obgleich auch in den Werken ihrer Repräsentanten vordergründige Rationalität waltet. In Wirklichkeit ist der kennzeichnende Gegensatz beider Grundtendenzen bürgerlicher Philosophie im imperialistischen Deutschland der von Positivismus und Lebensphilosophie. Diese These wendet sich unter anderem gegen die Grundkonzeption des im einzelnen durchaus sehr verdienstvollen Buches von Georg Lukács „Die Zerstörung der Vernunft".

Was bedeutet nun der Neukantianismus praktisch für die Bourgeoisie?

Indem die Welt unserer geistigen Erscheinungen vom Neukantianismus bejaht wird, spielt sich der kapitalistische Alltag in dieser Sphäre ab. Die materielle Produktion und Ausbeutung werden subjektiviert. Eine Erkenntnis des dahinter existierenden „Dinges an sich", das heißt des gesamten Zusammenhangs dieser kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Entwicklungsgesetze, „gibt es nicht". Das sei Metaphysik! Was bleibt, ist allein die subjektive Geisterwelt.

Der Neukantianismus ist hierin dem Positivismus verwandt. Mit ihm bestreitet er die Existenz oder zumindest die Erkennbarkeit der objektiven Welt. Beide trennen das Subjektive vom Objektiven ab, ziehen sich in das Schneckengehäuse unserer geistigen Erscheinungen zurück, erkennen nur das in ihnen uns positiv Gegebene an. Beide bestreiten mit der Möglichkeit der Gesellschaftswissenschaft die einer wissenschaftlich begründeten Politik. Gegen den Marxismus gewandt, mußte das bedeuten, den wissenschaftlichen Sozialismus durch den ethischen, den Marxismus durch den Revisionismus zu ersetzen.

Wenden wir diesen Kerngedanken des Neukantianismus sofort ins Politische: Das bürgerliche wie das proletarische Subjekt existieren in schöpferischer Frei-[33]heit oder stehen beide einer unerkennbaren Realität aktiv handelnd, ihre Welt „konstituierend", gegenüber. Nur hat die eine Seite das Vermögen – im Doppelsinn des Wortes –, zu handeln, der anderen verbleibt – bestenfalls – das ethische, real jedoch nie einlösbare Postulat, den „Sozialismus" zu erstreben. Eine feine Philosophie für die Unternehmer, gegen die Unternommenen!

In der Ausgestaltung seiner Grundthesen zerstört der Neukantianismus den Zusammenhang von Natur und Gesellschaft, von Natur- und Gesellschaftswissenschaft. Inwiefern kann er dadurch philosophisch rechten wie „linken" Varianten des Revisionismus dienen?

Weil der Neukantianismus die Möglichkeit objektiver gesellschaftlicher Gesetze oder ihrer Erkennbarkeit bestreitet, „motiviert" er die Ablehnung des wissenschaftlichen Sozialismus. Der Sozialismus verwandelt sich nach ihm in ein Gebot der Ethik. Entsprechend der Ethik Kants – die allerdings, wie wir zeigten, dies in völlig anderen geschichtlich-gesellschaftlichen Verhältnissen und mit anderer Stoßrichtung so sah – können solche ethischen Gebote zwar Motiv unseres Handelns sein, jedoch nie völlig verwirklicht werden. Der Sozialismus wird also erst am Sankt-Nimmerleins-Tag das Licht der Welt erblicken. Weil der Sozialismus somit kein wissenschaftlich begründbares Ziel ist und es keinen wissenschaftlich begründbaren Weg zum Sozialismus geben kann, „motiviert" der Neukantianismus Bernsteins Wort: „Das Ziel ist nichts, der Weg ist alles", das Schritt-für-Schritt-vor-sich-hin-Wursteln des rechten Opportunismus.

---

[45] K. R. Popper läßt den Ursprung von Theorien nur aus der Intuition zu. Der Wissenschaftler stelle zwar Theorien auf, die er dann überprüfe. Doch die Frage, wie er zum Aufstellen von Theorien gelange, falle außerhalb der Erkenntnislogik. Es sei scharf zwischen dem Zustandekommen eines Einfalls und seiner Brauchbarkeit zu unterscheiden. Die Art des Zustandekommens von Theorien ist also zu ignorieren (vgl. Logik der Forschung, Tübingen 1971, S. 6). „Ich gebe offen zu, daß ich meinen Rationalismus nicht rational begründen kann ..., mein Rationalismus ist nicht autonom, sondern er beruht auf einem irrationalen Glauben an die vernünftige Haltung." (K. R. Popper, Gewalt und Utopie, in: G. Lührs u. a., Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, Bd. 1, Berlin (West)/Bonn-Bad Godesberg 1975, S. 306).

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Andererseits, wenn es das von der Natur und von der Materialität der Gesellschaft, von den Gesetzmäßigkeiten des gesellschaftlichen Verhaltens getrennte Subjekt ist, das seine Lebensbedingungen selbst erzeugt, so kann ultralinker, voluntaristisch-putschistischer Aktionismus neukantianisch „motiviert“ werden. Der dialektische Zusammenhang von Weg und Ziel wird zerrissen zugunsten einer Haltung, die Bernstein nur einfach umkehrt: Der Weg ist nichts, das Ziel ist alles. Wir haben die philosophische Grundeinstellung des „Links“-Revisionismus vor uns. Ein bekanntes Beispiel dieses Subjektivismus lieferte vor dem ersten Weltkrieg bereits Friedrich Adler. Philosophisch war er ein Anhänger Machs, eines dem Neukantianismus verbundenen Positivisten. Lenin hat Friedrich Adler in „Materialismus und Empiriokritizismus“ philosophisch kritisiert. Während des ersten Weltkrieges ging er den Weg des individuellen Terrors, später lief er zum Rechtsopportunismus über. Aber auch die politischen Schriften des neukantianischen, „austromarxistischen“ Revisionisten Max Adler tendierten zeitweilig in die Richtung eines voluntaristischen Aktionismus, ebenso die Ansichten der „Machisten“ in der SDAPR oder, später, diejenigen von Georg Lukács. Wir wollen damit jedoch keinesfalls einen automatischen Zusammenhang von Neukantianismus (und Positivismus) und voluntaristischem Aktionismus behaupten. Wir verweisen auf die vorherige Skizzierung des Zusammengehens auch mit politisch rechten Konzeptionen, worauf wir im Popper-Kapitel des Buches noch einmal zu sprechen kommen.

Geschichtlich geht die rechte Variante des Revisionismus der „linken“ voraus. [34] Ihr Ziel war es, indem sie in Worten den Sozialismus bejahte, „nur“ seine theoretische, marxistisch-materialistische Begründung entweder ablehnte oder deren kantianische, „ethische“ Ergänzung forderte, den Klassenkampf „revidierte“, die geschichtliche Berufung des Proletariats bestritt, den revolutionären Weg zum Sozialismus zu ersetzen durch das Hineinwachsen des Proletariats in die bürgerliche Gesellschaft. Dem entsprach ein sozialreformistisches politisches Konzept.

Die „linke“ Variante des Revisionismus, der sich des Neukantianismus bediente, bedurfte anderer historischer Bedingungen. Die weitere Verschärfung des Kampfes zwischen Arbeiterklasse und Bourgeoisie, unter den Bedingungen der allgemeinen Krise des Kapitalismus, im Zusammenhang mit dem ersten Weltkrieg und der Oktoberrevolution, setzte in den Reihen der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Intelligenz katastrophische Stimmungen frei, die ihre philosophische Entsprechung in Untergangs- und Hoffnungsphilosophien verschiedenster Art, aber durchweg subjektivistischen Charakters fanden. Hier liegen die Ausgangspunkte eklektizistischer, „linker“ Revisionismus-Varianten, die in sich neukantianische, fichteanische, lebensphilosophische Strömungen zu vereinigen suchten. Sie wirkten als Revisionismus in der jungen kommunistischen Bewegung. Hier wären Lukács, Korsch, auch Bloch zu nennen. Auch heutiger, sich als authentischer Marxismus mißverstehender Revisionismus fußt wesentlich *darauf*.

In marxistischen Arbeiten, die den Zusammenhang von Neukantianismus und Revisionismus untersuchen, fällt auf, daß sie zwar den Zusammenhang zum Neukantianismus Marburger *und* badischer Version herausstellen, in der *konkreten* Untersuchung sich dann jedoch nur mit dem Zusammenhang des Marburger Neukantianismus mit dem Revisionismus der Jahrhundertwende befassen. Später kommt dann auch der badische Neukantianismus zum Zuge, doch weit weniger konkret. Auch wird dabei die auffallende Tatsache nicht ernsthaft beachtet, daß der Revisionismus, der vom badischen Neukantianismus gespeist wurde, sich erstens später entwickelte, zweitens mehr in den Reihen der jungen kommunistischen Bewegung zur Geltung kam und darum drittens vom Marburger Neukantianismus-Revisionismus philosophisch und politisch verschieden war. Es ist politisch ein Unterschied zwischen rechtem und „linkem“ Revisionismus, zwischen Reformismus und kleinbürgerlichem Revolutionarismus. Philosophisch drückt sich dies durch Veränderung des Neukantianismus, durch seine Verbin-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

dung mit neuhegelianischen (über Windelband) und existentialistischen Elementen aus. Und es ist auch darum wichtig, diesen Unterschied zu beachten, weil beide Versionen des Revisionismus in den verschiedenen Abteilungen der Arbeiterbewegung und während verschiedener Perioden der Entwicklung der Arbeiterbewegung aktiv sind.

Neukantianische Marxismuskritik

Wenden wir uns zunächst der ersten Version der Verbindung von Neukantianismus und Revisionismus etwas konkreter zu, zeigen wir den direkten Zusammenhang von Neukantianismus und rechtem sozialdemokratischem Revisionismus.

[35] Der Neukantianismus hat sich in seiner zweiten Entwicklungsstufe unmittelbar vor dem ersten Auftreten des Revisionismus in der Sozialdemokratie herausgebildet. Interessant ist jedoch, daß die eigentlichen Stichworte, die auf eine Verbindung von Neukantianismus und sich entwickelndem Revisionismus hindeuten, von den bürgerlichen Philosophen, von den Neukantianern selbst stammen. Hermann Cohen macht 1896 die Problemlage völlig klar. Er wendet sich gegen die marxistische Gesellschaftstheorie. Indem der Marxismus den ideologisch-politischen Überbau von der ökonomischen Basis abhängig macht, wird die bürgerliche ideologische Legende von der Selbständigkeit, Unabhängigkeit, den Kämpfen des Tages entrückten Existenz des Staates in ihrer Substanz bedroht. „Aus dieser Ansicht von der eigentlichen Konkretheit der Gesellschaft, der gegenüber Recht und Staat zu Schemen- und Schattenbildern werden, entsteht die Gefahr: daß die Reformbestrebungen über Recht und Staat auf die schiefe Ebene der Revolution hinübergleiten. Der Materialismus glaubt, eine wissenschaftliche Unterstützung in diesem realistischen Begriffe der Gesellschaft zu finden und deshalb Recht und Staat überhaupt für bloße fiktive Realitäten halten zu dürfen. Um diese Gefahr zu steuern, um der Revolution als Eruption vorzubeugen und die geschichtliche Entwicklungsbahn der stetigen Revolution für diese Notfragen einzuhalten, muß diese Zweideutigkeit in dem Terminus der Gesellschaft streng erhoben und klar erkannt werden. Gegenüber dem Realbegriff der Gesellschaft ... werden die Begriffe von Recht und Staat zu Idealbegriffen, und zwar im positiv ethischen Sinne. Sie ... erlangen die Realität, die Kraft und die Würde ethischer Ideen, die ohne Vereitelung der sittlichen Zwecke nicht angetastet werden dürfen.

Es ist richtig, daß Recht und Staat ein nur gedachtes System des Gleichgewichts bilden, während die wirtschaftliche Gesellschaft die realen Bedingungen vollführt, in denen diejenige Wirklichkeit besteht, welche Recht und Staat abbilden. Es ist leider unbestreitbar richtig, daß dieses gedachte Gleichgewicht kein Gleichgewicht ist, daß die Bewegungen der Gesellschaft vielmehr den Schwerpunkt des Rechts nicht treffen. Aber es bleibt dennoch wahr, sittlich wahr, daß dieses Gleichgewicht ein labiles sein muß und als ein stabiles gar nicht gedacht werden darf. Und ebenso wahr ist es, daß diese Fiktion des Gleichgewichts eine notwendige ist, die durch keinen anderen Begriff entsetzt werden darf ... Der materiellen Wirtschafts-Gesellschaft gegenüber müssen Recht und Staat als Ideen Ehrfurcht fordern und finden ... Wo diese Notwendigkeit der Fiktion nicht erkannt wird, da erhebt der Individualismus sein hirnloses Haupt, und die Autonomie geht zugrunde ... Ohne die Fiktion des Gleichgewichts in Recht und Staat gibt es sonach keine jeweilige wirkliche Gemeinschaft moralischer Wesen.“[46]

Dieser Text ist absolut klar. Der Marxsche Materialismus muß bekämpft werden, weil er den bürgerlichen politischen Zwangsapparat in Gefahr bringt. Der [36] Marxsche Materialismus muß bekämpft werden, weil er die Revolution begründet. Der Arbeiterbewegung muß die „Ehrfurcht“ vor den bürgerlichen Fiktionen eines klassenneutralen Staates, ewigen und heiligen Rechts eingeimpft werden. Um dies zu erleichtern, wird zu gleicher Zeit der Kampf um

[46] H. Cohen, in: Einleitung mit kritischem Nachtrag zu F. A. Lange’s „Geschichte des Materialismus“, 1. Buch, Leipzig 1902, S. 528 f. Ich habe die Rechtschreibung der heutigen angeglichen.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Reformen bejaht. Der Reformismus ist die notwendige Ergänzung des Revisionismus, insofern nämlich, wie der Erfolg bei dem Versuch, die Arbeiterbewegung vom revolutionären Ziel abzulenken, dadurch bewirkt wird, daß man ihr vorgaukeln kann, gegen die „Mängel und Gebrechen“ des Kapitalismus mit Hilfe der sozialreformerischen, „klassenneutralen“ Staatsmacht zu wirken.[47] Cohen spricht also in aller Öffentlichkeit aus, daß sein Ziel die Verhinderung der proletarischen Revolution ist. Was er nicht offen ausspricht, ist, daß sich seine Konzeption gegen den Sozialismus selbst wendet. „Der Sozialismus ist im Recht, sofern er im Idealismus der Ethik gegründet ist. Und der Idealismus der Ethik hat ihn begründet.“[48] Er versteigt sich zu der Bemerkung, heute wehre sich kein Unverstand mehr gegen den guten Kern der sozialen Frage.[49] Wir finden in seinem Text eine ausgesprochene moralisierende Kritik am Kapitalismus.[50] Kurzum, er erweckt den Eindruck, den Sozialismus zu bejahen, nur seine marxistische Begründung abzulehnen, die Begründung des Sozialismus zu „verbessern“. Er wendet sich gegen das „Vorurteil einer naturalistischen Begründung“, das heißt einer materialistischen Begründung des Sozialismus.[51] Der Sozialismus müsse dem Materialismus radikal entsagen. Statt dessen sei es notwendig, den Sozialismus erkenntnistheoretisch und ethisch zu untermauern.[52]

Die Neukantianer meinen, die materialistische Geschichtsauffassung lasse uns zwar verstehen, wie sich der Kapitalismus entwickelte, aber damit sei nicht begründet, daß der Kapitalismus durch den Sozialismus ersetzt werden müsse. Die Begründung dafür liege in etwas anderem als in der kausalen Herleitung des Kapitalismus, nämlich in unserem Willen, in unserer Zwecksetzung, in unserem Wunsch, den Sozialismus herbeizuführen. Folglich sei die marxistische Analyse zu ergänzen durch die der Herausbildung unserer Wünsche, Zielvorstellungen, Zwecke. Dazu bedürften wir der Philosophie Kants.

Diese Position wird in den verschiedensten Werken der Vorländer, Woltmann, Staudinger, Stammler und anderer, gestützt auf die Grundargumentation Hermann Cohens, entwickelt. „Was die Zukunft des Sozialismus betrifft, so wird er von [37] den Marxisten als eine ökonomische Naturnotwendigkeit hingestellt, derart, daß er den Kapitalismus nach den unabwendbaren Gesetzen der ökonomischen Notwendigkeit ablösen müsse, wie dieser den Feudalismus, während die Idealisten in ihm eine ethische und kulturelle Notwendigkeit sehen.“[53] Staudinger meint: „Die Einsicht in die Gesetze der Zweckbildung beruht auf den Forschungen Kants, die Einsicht in die Gesetze der bisherigen wirtschaftlichen Entwicklung ruht auf den Forschungen des Marxismus.“[54] Ähnlich äußert sich Woltmann.

Es ist interessant, wie die Revisionisten unmittelbar die wichtigsten Stichworte ihrer neukantianischen Autoritäten übernehmen. Man könnte meinen, die folgende Passage aus Bernsteins „Voraussetzungen des Sozialismus“ sei nur eine Übersetzung des langen Cohen-Zitates, das wir oben brachten: „Die ganze praktische Tätigkeit der Sozialdemokratie geht darauf hinaus, Zustände und Vorbedingungen zu schaffen, die eine von konvulsivischen Ausbrüchen freie Überführung der modernen Gesellschaftsordnung in eine höhere ermöglichen und verbürgen

---

[47] Ebenda, S. 530: Mit dieser Einstellung „verträgt und gerade mit ihr verbündet sich der scharfe Blick für die Mängel und Gebrechen ...“. Die Sozialisten müßten den Staat gegen die Anarchisten schützen, aber die Konservativen müßten sich notwendigen Reformen nicht verschließen.
[48] Ebenda, S. 524.
[49] Ebenda, S. 526.
[50] Ebenda, S. 525, 530 ff.
[51] Er kritisiert in gewissem Sinne sogar F. A. Langes „naturalistische“ Begründung seiner Schriften zur Arbeiterfrage, ebenda, S. 523.
[52] Insbesondere im Schlußkapitel dieser „Einleitung mit kritischem Nachtrag“, S. 523 ff.
[53] L. Woltmann, Der historische Materialismus. Darstellung und Kritik der Marxistischen Weltanschauung, a. a. O., S. 424.
[54] F. Staudinger, Ethik und Politik, Berlin 1899, S. 159.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

sollen. Aus dem Bewußtsein, die Pioniere einer höheren Kultur zu sein, schöpfen ihre Anhänger immer wieder Begeisterung und Anfeuerung, in ihm ruht auch zuletzt der sittliche Rechtstitel der angestrebten gesellschaftlichen Expropriation. Die Klassendiktatur aber gehört einer tieferen Kultur an.“ Es habe keinen Sinn, „die Phrase von der Diktatur des Proletariats zu einer Zeit festzuhalten, wo an allen möglichen Orten Vertreter der Sozialdemokratie sich praktisch auf den Boden der parlamentarischen Arbeit, der zahlengerechten Volksgesetzgebung stellen, die alle der Diktatur widersprechen“.[55]

Innerhalb des Neukantianismus wird vordergründig mit zwei taktischen Varianten gegen den Marxismus gekämpft. Da ist zunächst die Variante des offenen Kampfes, wie sie Cohen und Rickert vertraten. Sie sprachen ihre Absicht offen aus, den Sozialismus vom Marxismus, insbesondere vom Materialismus des Marxismus abzulösen. Für Cohen haben wir dies bereits mit Zitaten eindeutig belegt. Es gilt dies jedoch auch für Rickert, der sich mit dem Argument dagegen wehrte, ein „Philosoph der Bourgeoisie“ zu sein, daß er doch den historischen Materialismus nicht aus politischen Gründen berichtigt habe, „sondern aus rein logischen Erwägungen.“[56] Allerdings ist das *keine* offen erklärte *aggressive* Feindschaft gegenüber dem Sozialismus. Im Gegenteil. Cohen spricht offen aus, daß er den Marxismus theoretisch erledigen will. Aber zugleich sagt er, daß er dies durch die Taktik des Erdrückens in der Umarmung versuchen möchte: statt gegenseitiger polemischer Distanz wünsche er, durch Zusammenarbeit mit Marxisten diese dazu [38] bewegen zu können, die materialistische Geschichtsauffassung selbst zu korrigieren.[57]

Die zweite taktische Variante wird von Cohens Anhängern, insbesondere von Vorländer, entwickelt. Sie gibt sich den Anschein, den Marxismus nicht zerstören, sondern ihn „nur“ ergänzen zu wollen. Vorländer möchte Marx’ kausale Methode und die teleologische Methode Kants vereinigen.[58] Woltmann und Staudinger schlagen in dieselbe Kerbe. Nach ihrer Ansicht ermögliche es der Marxismus, die Entstehung des Kapitalismus zu erklären, kausal zu begründen. Jedoch sei es nicht möglich, allein auf die materialistische Geschichtsauffassung gestützt, zu begründen, warum der Kapitalismus überwunden werden muß und warum er durch den Sozialismus überwunden werden muß. Dazu sei eine andere Methode erforderlich, eine Methode, die uns verständlich mache, wie es zur Herausbildung unserer Ziele und Zwecke in unserem Bewußtsein komme. Diese teleologische [Methode] sei durch Kant begründet worden.

Wie man sieht, läuft diese zweite taktische Variante darauf hinaus, die historisch-materialistische Theorie der Gesellschaft zu entschärfen, indem man ihr die Kantsche „praktische“ Philosophie an die Seite gibt. Doch was bedeutet die erklärte Absicht, den Marxismus „nur ergänzen“ zu wollen? Man kann einen gesunden Organismus mit tödlichen Viren „ergänzen“, und ebenso kann man versuchen, den Marxschen Materialismus so mit Idealismus zu „ergänzen“, daß dies den Tod des Materialismus und damit des Marxismus bedeutet. Vorländer selbst lehnt die marxistischen philosophischen Grundpositionen, die Anerkennung der objektiven Realität und die Auffassung der Erkenntnis als Widerspiegelung dieser Realität in unserem Bewußtsein ab. Dies bedeutet philosophisch, daß er die historisch-materialistische Methode nicht „ergänzt“, sondern daß er sie selbst beseitigt.

Am klarsten durchgeführt ist dieses taktische Verfahren, den Marxismus zu bekämpfen, bei Max Adler. (Nicht nur bei verbaler Bejahung des Sozialismus wird hier der Marxismus bekämpft, sondern es wird sogar der Anschein erweckt, der Marxismus selbst werde verteidigt,

[55] E. Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus, Stuttgart 1921, S. 182.
[56] H. Rickert, zitiert nach einer russischen Ausgabe: H. Rickert, Filosofia istorii, Petersburg 1908, S. XIV. Ich verdanke das Zitat der Einsicht in ein Manuskript von Siegfried Keil, Berlin.
[57] H. Cohen, Ethik des reinen Willens, Berlin 1921, S. 314 f.
[58] K. Vorländer, Kant und Marx, a. a. O., S. 4 f.; ebenso Staudinger, in: Ethik und Politik, a. a. O., S. IV.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

in seinem wesentlichen Gehalt nur neu interpretiert.) Er reduzierte zunächst den Marxschen Materialismus auf die materialistische Geschichtsauffassung. Diese reduziert er sodann auf ökonomische Verhältnisse, die er auf geistige Verhältnisse und Beziehungen zwischen den Menschen beschränkt. Diese Verhältnisse und Beziehungen löst er also von ihrer objektiven Determination ab, das heißt, er entmaterialisiert sie. Damit wird zur Grundlage dieser „materialistischen Geschichtsauffassung" Geistiges. Der Marxismus ist ein idealistischer Bankert [uneheliches Kind] geworden, und Max Adler wirft nun auch noch Marx eine unglückliche Namensgebung für seine Theorie vor. Eine Gesellschaft, die nicht materiell ist, kann auch keine materiellen Klassen und Klassen-[39]kämpfe kennen. Der Klassenkampf wird so eine Art geistiger Ringkampf, und seine Kriterien sind die kulturellen Werte.

Belegen wir dies durch einige Zitate: „Allein schon eine kurze Besinnung auf das Wesen des Marxismus muß uns klar machen, daß er überhaupt nichts mit Materialismus zu tun haben kann." Materialismus sei Metaphysik, weil er auf die Frage nach dem Wesen der Dinge antworte: Materie. In Wirklichkeit aber sei der Marxismus nicht Philosophie, sondern „Wissenschaft vom sozialen Leben". Er fragt nicht nach dem Wesen der Dinge und ist hinsichtlich der Frage nach dem Wesen des Geistigen und seines Verhältnisses zum Materiellen, dieser Hauptfrage des Materialismus, ganz neutral. In Wirklichkeit handle die materialistische Geschichtsauffassung „überhaupt von gar nichts anderem als vom Wirken des Geistes in jener Form, in welcher er durch gesellschaftliche Arbeit die Bedingungen des Lebens setzt und erweitert". Die Kennzeichnung des Marxismus als System des Materialismus sei durch die „unglückselige Bezeichnung seiner grundlegenden Theorie als materialistische Geschichtsauffassung" hervorgerufen worden. In Wirklichkeit sicherten jedoch die „ökonomischen Verhältnisse ... nur die Bewegungsfreiheit des Ideellen". Folglich sei „dieses Materielle ... als solches notwendig bereits etwas *Geistiges* ... Das Ökonomische ist das in der Geschichte wirkende Geistige selbst"[59]. Er kritisiert die irreführende und gefährliche Auffassung vom Verhältnis der Basis zum Überbau, die zum „materialistischen" Mißverständnis verleite, „als ob der Unterbau, die ökonomische Struktur, nicht auch geistigen Wesens" wäre. Für ihn sind Ökonomie und Ideologie „nur zwei verschiedene Stufen eines und desselben *geistigen* Zusammenhanges".

Übrigens finden wir selbst bei manchen, die den Marxismus gegen den neukantianischen Angriff verteidigen wollten, ein im Prinzip ähnliches Verhalten, eine dem Neukantianismus verwandte Position. Karl Kautsky, damals noch im wesentlichen Marxist, baute seine Kritik gegen den Neukantianismus auf einer im Grunde genommen die marxistische materialistische Philosophie nicht beachtenden Position auf. Er räumte ein, daß die Arbeiterklasse in ihrem Kampf auf ethische Motive nicht verzichten kann. Aber sie hätten nichts im wissenschaftlichen Sozialismus zu suchen, „der wissenschaftlichen Erforschung der Entwicklungs- und Bewegungsgesetze des gesellschaftlichen Organismus zum Zwecke des Erkennens der *notwendigen* Tendenzen und Ziele des proletarischen Klassenkampfes"[60]. Das bedeutete doch, (Gesellschafts-)Wissenschaft und Ideologie, Gesellschaftswissenschaft und Klassenkampf voneinander abzutrennen. Der Marxismus wird damit seiner weltanschaulichen Position ebenso beraubt wie im Neukantianismus. Nur wird er hier mehr positivistisch gedeutet. Das hat durchaus die Konsequenz, den Marxismus in ähnlicher Weise als eine klassenneutrale „reine Wissenschaft" aufzufassen wie die Mathematik. Solche Tendenzen sind denn auch [40] bei damaligen Verfechtern des Marxismus, etwa im Wissenschaftsbegriff Hilferdings, vorhanden. Sie sollten später einer der Ansatzpunkte für „linke" Kritik am Marxismus der zweiten Internationale werden, die mit antileninistischer Kritik verbunden wurde, insbesondere bei Lukács, Korsch und ähnlichen Repräsentanten des „linken" Revisionismus.

---

[59] M. Adler, Das Formalpsychische im historischen Materialismus, in: Die Neue Zeit, 26 (1907/08), S. 54 ff.
[60] K. Kautsky, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung, Stuttgart 1906, S. 141.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Vorländer sprach noch offen aus, daß Marx und Engels die Widerspiegelungstheorie anerkannten und kritisierte sie deswegen. „Mit dieser ‚Bilder-Theorie' kehren beide zu einer gerade von der kritischen Philosophie wenigstens prinzipiell überwundenen metaphysischen, unwissenschaftlichen, wir möchten beinahe sagen, scholastischen Fragestellung zurück."[61] Die heutigen Epigonen des Neukantianismus erwecken dagegen den Eindruck, als gäbe es auf diesem Gebiet einen Widerspruch zwischen Marx einerseits, Engels und Lenin andererseits. Sie verbinden das mit der Auffassung, diese Widerspiegelungstheorie, die sie als eine Theorie mechanischen Abbildens starrer, unveränderlicher äußerlicher Wesenheiten deuten, laufe darauf hinaus, marxistisch verbrämt die Vorherrschaft eines der subjektiven Praxis unzugänglichen Objektiven zu verteidigen. Diese angeblich objektverfallene, „verdinglichte" Theorie habe die ideologische Grundlage für das abgegeben, was von ihnen mit dem falschen Begriff „Stalinismus" bezeichnet wird, der damit rein ideologisch abgeleitet ist.

Marxistische Antikritik

Im Grunde genommen ist die Kritik des Neukantianismus an der Widerspiegelungstheorie einfach. Den Begriff der Widerspiegelung deuten seine Vertreter nur im Sinne einer mechanischen Kopie. Sie machen sich nicht die Mühe, die Originaltexte zu analysieren, ausfindig zu machen, daß der marxistische Begriff des Abbildens, der Widerspiegelung, der geistigen Aneignung der objektiven Realität alles andere als eine mechanische Kopie darstellt, daß er gerade auf der Aktivität des Subjekts im Erkenntnisprozeß beharrt. Sehr deutlich findet man diese Entstellung der Widerspiegelungskonzeption und die anschließende Kritik daran bei Cassirer.[62]

Die Neukantianer, die so sehr auf der aktiven, schöpferischen Rolle des Subjekts beharren, können sich nicht vorstellen, daß gerade die schöpferische, aktive Rolle des Subjekts, des gesellschaftlichen Menschen, nur möglich und erfolgreich ist, wenn es sich stützt auf das feste Fundament der objektiven Realität. Herauskommt beim Neukantianismus, daß das Subjekt aus dem Nichts schöpferisch tätig ist. Das ist eine Position, die kein ernsthaft denkender Naturwissenschaftler oder [41] vernünftiger Philosoph selbst idealistischer Richtung ohne weiteres anerkennen wird. Die scheinbar rationalen, kritizistischen Neukantianer fallen hier auf den Boden des irrationalsten mythologischen Denkens, auf den Boden reiner Schöpfungsmythologien uralter Religionen zurück. Eine Analyse schöpferischer Prozesse im Bereich materiellen oder geistigen Wirkens zeigt doch immer die Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität zwischen Altem und Neuem. Dabei mag die Differenz zwischen Kontinuität und Diskontinuität im jeweiligen konkreten Fall größer oder kleiner sein, sie mag – im Anfang eines schöpferischen Prozesses – stark durch die Bindung an Altes, Hergebrachtes beeinträchtigt sein, woraus die – relative – Lösung erst in einem qualvollen, auch längeren Prozeß gelingt usw. Aber daß auch hier das Neue nicht unvorbereitet, nicht nur plötzlich kommt, das zeigt gerade die Analyse etwa des Entstehens der Relativitätstheorie, der Deszendenztheorie, des Marxismus, der modernen Musik – um nur wahllos einige Beispiele zu nennen.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Behandlung des Problems Determinismus und Freiheit durch die Neukantianer oder mit ihrer Behandlung des Problems Kausalität und Teleologie.

Für sie besteht keinerlei innerer Zusammenhang zwischen Kausalität und Teleologie. Da es jedoch unbestreitbar menschliche Zwecksetzungen gibt und insbesondere der Sozialismus, als Ziel der Arbeiterbewegung, eine solche Zwecksetzung darstellt, muß sie *ohne* Zuhilfenahme der Kausalität, eben allein durch ethisch-moralische Motive, erklärt werden, oder muß, in

[61] K. Vorländer, Kant und Marx, a. a. O., S. 71.
[62] E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuesten Zeit. – Er stellt die marxistische Position als einfach die Realität nachbildend dar (Bd. 1, Berlin 1922, S. 1), klammert also das aktive, schöpferische Moment aus der marxistischen Konzeption aus.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

neukantianischer Terminologie, Marx' kausale Erklärung vergangener Geschichte durch Kants ethische Begründung der in die Zukunft weisenden Strebungen „ergänzt" werden.

Diese Argumentation ist zunächst mit einem logischen Widerspruch behaftet. Alle Geschichte ist Menschenwerk, das sich durch die subjektive Zusammenarbeit unzähliger Menschen realisiert. Folglich ist entweder die vergangene *und* die künftige Geschichte kausal zu erklären und unbestreitbare Teleologie menschlichen Handelns in solchen kausalen Zusammenhängen aufklärbar oder nicht. Dann aber gilt das neukantianische Argument entweder in dem Sinne nicht, daß mittels Marx' Methode zwar die Entstehung des Kapitalismus erklärbar sei (daß also hinsichtlich der Vergangenheit die kausale Erklärung zum Zuge käme), oder es gilt in dem Sinne nicht, daß es zur Aufhellung der künftigen Gesellschaftsprozesse der Kantschen Analysen der Zwecksetzung bedürfe.

In der Tat ist das Problem nur eine Konkretion des Problems schöpferischen Wirkens. Zur Befriedigung seiner Bedürfnisse produziert der Mensch. Ich komme auf das Problem des Bedürfnisses ausführlich im Kapitel über den „Freudismus" zu sprechen. Hier erwähnte ich das Problem nur, weil das Bedürfnis die subjektive Basis des teleologischen Charakters unserer Produktionspraxis ist. Im Produktionsprozeß erkennt der Mensch objektive Gesetze. Bei dem Versuch, sie in seiner Praxis zu berücksichtigen, sie durch möglichst geschickte, vielleicht auch neuartige Kombination zur Hervorbringung von Neuem oder zur Erleichterung der Arbeit zu nutzen, kommt der Mensch zur Aufstellung von Zielen. „In Wirk-[42]lichkeit werden die Zwecke des Menschen durch die objektive Welt erzeugt und setzen diese voraus – finden sie als Gegebenes, Vorhandenes vor. Aber dem Menschen *scheint* es, daß seine Zwekke von außerhalb der Welt" (oder von außerhalb der gesetzmäßigen Prozesse der objektiven Realität, aus einer indeterminierten formalen Ethik Kantscher Art – *R. St.*) „stammen, von der Welt unabhängig sind (‚Freiheit')", bemerkt Lenin beim Studium Hegelscher Darlegungen über Teleologie.[63] Es ist der gleiche Gedanke, den Marx früher so formulierte: daß die Menschen ihre Geschichte selbst machten, jedoch unter bestimmten, vorgefundenen, nicht freigewählten Umständen. „Der Zweck", meinte Hegel, „schließt sich durch die Mittel mit der Objektivität und in dieser mit sich selbst zusammen."[64]

Es war übrigens schon Friedrich Engels, der den neukantianischen Gedanken, der Sozialismus – als Ziel – könne nicht mit Marx' Methode historisch-materialistischer Gesellschaftsanalyse bestimmt werden, sondern nur mittels der Kantsehen Ethik, widerlegte. In der „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft" reproduzierte er, auf höherem Niveau seine und Marxens frühe Kritik am utopischen Sozialismus: Wenn die Zielstellung des Sozialismus sich nicht aus den herangereiften objektiven gesellschaftlichen Bedingungen ergäbe, zu denen gerade auch die gesellschaftliche Kraft gehört, die den Sozialismus herbeiführen wird, so hätte der Sozialismus „ebensogut 500 Jahre früher geboren werden können und hätte dann der Menschheit 500 Jahre Irrtum, Kämpfe und Leiden erspart"[65]. Über Dutzende von Seiten weist Engels nach, wie sich die materiellen gesellschaftlichen Bedingungen in einem ganz bestimmten geschichtlichen Prozeß herausbilden: der Kapitalismus mit seinen Grundklassen; die gewaltige Vergesellschaftung der Produktion, die mit der fortdauernden privaten Form der Aneignung in Widerspruch gerät, der sich auf gesamtgesellschaftlicher Ebene im Widerspruch exaktester Planung der Produktion im Einzelbetrieb einerseits und der Anarchie in der gesamtgesellschaftlichen Produktion andererseits reproduziert, so daß zykli-

[63] W. I. Lenin, Konspekt zu Hegels „Wissenschaft der Logik", in: Werke, Bd. 38, Berlin 1964, S. 179.
[64] G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, Leipzig 1934, ich zitiere hier Hegels Gedanken in Lenins Zusammenfassung (ebenda). Dieser Gedanke findet sich im zweiten Band der Logik, S. 397 f.
[65] F. Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: MEW, Bd. 19, Berlin 1962, S. 192.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

sche Überproduktionskrisen angesichts der Tendenz nach schrankenloser Ausdehnung der Produktion bei einem durch die Ausbeutung notwendigerweise nicht schrankenlosen Markt die Folge sind. Wodurch sich notwendig die Lösungsmöglichkeit anbietet: Vergesellschaftung der Produktionsmittel, damit Produktions- und Aneignungsweise in Übereinstimmung gebracht und – gesamtgesellschaftlich geplant – in einer ausbeutungsfreien Gesellschaft zum Wohle des Volkes produziert und verteilt werden kann. Wobei im Proletariat jene Klasse entstanden ist, die gerade diese Lösung vollbringen kann und dazu historisch berufen ist.

[43] Indem Engels das alles gründlich *kausal* beweist, löst er auch gerade daraus das Teleologieproblem, daß es in solchen gesellschaftlichen Bedingungen zur „erwachenden Einsicht" kommt, „daß die bestehenden gesellschaftlichen Einrichtungen unvernünftig und ungerecht sind, daß Vernunft Unsinn, Wohltat Plage geworden ist" und daß dies alles eben „nur ein Anzeichen davon" ist, „daß in den Produktionsmethoden und Austauschformen in aller Stille Veränderungen vor sich gegangen sind, zu denen die auf frühere ökonomische Bedingungen zugeschnittne gesellschaftliche Ordnung nicht mehr stimmt. Damit ist zugleich gesagt, daß die Mittel zur Beseitigung der entdeckten Mißstände ebenfalls in den veränderten Produktionsverhältnissen selbst – mehr oder minder entwickelt – vorhanden sein müssen. Diese Mittel sind nicht etwa aus dem Kopfe zu *erfinden*, sondern vermittelst des Kopfes in den vorliegenden materiellen Tatsachen der Produktion zu *entdecken*."[66] Womit übrigens auch das von den Subjektivisten aller Art mystifizierte Problem des Schöpfertums auf seinen rationalen Kern gebracht ist. Creatio ex nihilo, Schöpfung aus dem Nichts, ist naturwissenschaftlicher und philosophischer Unsinn, ebenso wie die neukantianisch-revisionistische Gegenüberstellung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit. Indeterminierte Freiheit würde Existenz und Handlungsfähigkeit, folglich Planbarkeit und Durchsetzbarkeit im Chaos bedeuten, wäre nichts anderes als Säkularisierung des Ich zum Schöpfer und Ordner der chaotischen Welt, eine Vorstellung, der gegenüber die biblische Schöpfungslegende noch von intellektueller Gesundheit zeugte.

Wiederholen wir also zum x-ten Male die elementare Klärung des Freiheitsproblems: Freiheit ist, wenn wir darüber nüchtern, frei vom Nebel aller politischen oder philosophischen Demagogie nachdenken, doch ganz offenbar unsere Fähigkeit, mit materiellen und geistigen Mitteln auf die natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen unseres Lebens einzuwirken, diese Bedingungen entsprechend unseren Bedürfnissen zu verändern. Da im Regellosen, im Chaotischen nichts geplant und nichts durchgesetzt werden kann, da man da nicht frei, sondern Sklave aller unberechenbaren Wechselfälle ist, darum kann solches Vermögen, auf die natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen unseres Lebens einzuwirken, nur möglich werden auf der Grundlage der Erkenntnis der von unserem Bewußtsein unabhängigen Gesetze in Natur und Gesellschaft. Erst auf dieser Grundlage können wir planen und erfolgreich handeln.

Was machen die Neukantianer und neukantianischen Revisionisten aus Kants Position, namens der (vernünftigen, das heißt bürgerlich-revolutionären) „Menschheit" alle gegen den überlebten Feudalismus zu einigen, also in Wahrheit mit ihm zu konfrontieren? Sie wollen namens eines abstrakten (ungesellschaftlichen) Subjektes „Mensch" alles einigen, das heißt die Arbeiterklasse in die bestehende Gesellschaft einfügen, um die Revolution zu verhindern. Ihre „Einigung" ist nicht Konfrontation gegen Altes, Überlebtes, sondern Integration in dieses, das heißt eine Perversion Kants. Das geht einher mit propagierter Reform des Bestehenden.

[44] Was das „Rezept" Immanuel Kants angeht, die Revolution durch Vernunft zu bewirken, ein Rezept, das der ganze philosophische deutsche Idealismus anerkannte, so muß darauf verwiesen werden, daß es durch die Geschichte immer wieder schlagend widerlegt worden ist. Man kann doch nicht bestreiten, daß es im Christentum – die Gründe hierfür zu untersuchen, ist

[66] Ebenda, S. 210.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

jetzt nicht unsere Aufgabe – großartige humanistische Ideen gibt. Zum Beispiel die Idee, daß vor Gottes Antlitz alle Menschen gleich seien, oder die Idee der Nächstenliebe. Man kann auch nicht bestreiten, daß es im Verlaufe der Geschichte immer wieder große Massenbewegungen gegeben hat, die solche „christlich" motivierten Argumente zum ideologischen Panier erhoben. Wenn sie dennoch, trotz größter Aufopferung im Kampf, bestenfalls teilweise zum Ziele führten, etwa in der Reformation – als christlicher Massenbewegung –, so deutet dies doch mit voller Klarheit darauf hin, daß letzten Endes nicht Vernunftargumente, nicht Vernunftpositionen geschichtsträchtig sind, sondern nur solche Positionen, die in materiellen gesellschaftlichen Verhältnissen tief verwurzelt sind, und zwar in solchen Verhältnissen, die historisch vorwärtsdrängen. In der Reformation haben wir es eben nicht nur mit einer Diskrepanz von Zielen und Resultaten zu tun, sondern auch mit einer gewissen Übereinstimmung zwischen ihnen. Analog wäre 1789 zu verstehen. Allerdings traten in der Geschichte, vor der Herausbildung der revolutionären Arbeiterbewegung, solche Positionen, die tief in materiellen gesellschaftlichen Verhältnissen verwurzelt sind, nicht selten unter dem Panier der „Vernunft" auf. Der neukantianische Revisionismus jedoch benutzt die Kantsche Position der Vernunft-Revolution, der ethisch-moralischen Begründung der Veränderung der Welt, um aus dem wissenschaftlichen Sozialismus eine Art Neuauflage des utopischen Sozialismus zu machen.

Demgegenüber muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß diese Position bereits im Entstehungsprozeß des Marxismus widerlegt worden ist. Wrona/Richter weisen mit Recht darauf hin,[67] daß bereits im „Manifest der Kommunistischen Partei" und in gleichzeitigen Werken von Marx und Engels eine vernichtende Kritik dieses utopischen Sozialismus und seiner philosophischen Begründung im Kantianismus geliefert worden ist. Das, was sich gegenüber dem Marxismus als modern, als neue Gestalt der Gesellschaftstheorie anbietet, ist in Wahrheit vormarxistisch.

Wir haben es hier mit einem uralten Problem der Philosophie zu tun, das schon die alten Griechen beschäftigte, aber auch den frühen Kirchenvater Augustinus. Zwar weist Karl Marx – im Zusammenhang mit der Kritik am Schöpfungsaberglauben und folglich noch nicht gerichtet gegen den Neukantianismus, der sich erst gegen Ende seines Lebens zu entwickeln begann – die Unlogik der Position nach, die darin besteht, alles außerhalb des Subjektes in seiner Realität zu bestreiten; sich dabei jedoch nicht auf das eigene Selbst zu beschränken, sondern sich zu allem Überfluß auch noch mit anderen über diese Position zu streiten. Marx [45] entgegnete sarkastisch: „Gib deine Abstraktion auf, so gibst du auch deine Frage auf, oder willst du an deiner Abstraktion festhalten, so sei konsequent, und wenn du den Menschen und die Natur als *nichtseiend* denkend, denkst, so denke dich selbst als nichtseiend, der du doch auch Natur und Mensch bist. Denke nicht, frage mich nicht, denn sobald du denkst und fragst, hat deine *Abstraktion* von dem Sein der Natur und des Menschen keinen Sinn. Oder bist du ein solcher Egoist, daß du alles als Nichts setzt und selbst sein willst?"[68]

Wir kommen auch im Popper-Kapitel noch einmal auf diese Seite des Problems zurück. Engels hat den Agnostizismus und das erkenntnistheoretische Paradoxon kritisiert. Seine Kritik richtete sich zunächst gegen Kant selbst, auf den sich die Agnostiker und die Neukantianer zur Zeit von Engels beriefen. Außerdem richtete sich diese Kritik bereits gegen die Neukantianer selbst. Er macht darauf aufmerksam, daß diese Position allein mit Argumenten schwer zu widerlegen sei, und appelliert zur Widerlegung solcher wie aller ähnlicher philosophischer Schrullen an das Kriterium der Praxis. Im Anschluß an Hegel lehnt er die völlige Trennung und Entgegensetzung von Wesen und Erscheinung durch den Kantianismus ab. Im Erschei-

[67] F. Richter/V. Wrona, Neukantianismus und Sozialreformismus, in: Neues im Revisionismus?, Berlin 1975, S. 129 ff.
[68] K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin 1968, S. 545.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

nenden steckt Wesentliches und umgekehrt. Wir können, mit der Kraft unserer Erkenntnis, durch die Fülle der Erscheinungen zum Wesen vorstoßen, auch wenn dies, wie der qualvolle Prozeß des Vordringens von den Erscheinungen Profit, Zins, Grundrente zur Kategorie des Mehrwerts zeigt, äußerst kompliziert sein kann. In dem hier skizzierten Sinne gilt jedoch: Wenn wir „alle" Erscheinungen eines Wesens kennen, so kennen wir auch dieses Wesen selbst, das in seinen Erscheinungen hervortritt. Wenn wir darüber hinaus ein Ding entsprechend der Kenntnis seiner „Erscheinungen" selbst reproduzieren können, so haben wir eben nicht nur die „Erscheinungen" dieses Dinges, sondern das Ding selbst reproduziert, und das heißt eben auch: erkannt.[69]

Engels argumentiert ganz wie Goethe, ganz wie Marx: „Aber ehe die Menschen argumentierten, handelten sie. ‚Im Anfang war die Tat'. Und menschliche Tat hatte die Schwierigkeit", ob unser Erkenntnisvermögen uns die Realität richtig abbildet, „schon gelöst, lange ehe menschliche Klugtuerei sie erfand. The proof of the pudding is in the eating. In dem Augenblick, wo wir diese Dinge, je nach den Eigenschaften, die wir in ihnen wahrnehmen, zu unserm eignen Gebrauch anwenden, in demselben Augenblick unterwerfen wir unsre Sinneswahrnehmungen einer unfehlbaren Probe auf ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit. Waren diese Wahrnehmungen unrichtig, dann muß auch unser Urteil über die Verwendbarkeit eines solchen Dinges unrichtig sein, und unser Versuch, es zu verwenden, muß fehlschlagen. Erreichen wir aber unsern Zweck, finden wir, daß das Ding unsrer Vorstellung von ihm entspricht, daß es das leistet, wozu wir es anwandten, dann ist dies positiver Beweis dafür, daß innerhalb dieser Grenzen unsre Wahrnehmun-[46]gen von dem Ding und von seinen Eigenschaften mit der außer uns bestehenden Wirklichkeit stimmen ... Solange wir unsre Sinne richtig ausbilden und gebrauchen und unsre Handlungsweise innerhalb der durch regelrecht gemachte und verwertete Wahrnehmungen gesetzten Schranken halten, solange werden wir finden, daß die Erfolge unsrer Handlungen den Beweis liefern für die Übereinstimmung unsrer Wahrnehmungen mit der gegenständlichen Natur der wahrgenommenen Dinge."[70] Es gebe nicht einen Fall, der eine angeborene Unverträglichkeit unseres wissenschaftlich kontrolliert eingesetzten Sinnesapparates mit der Außenwelt bezeuge.[71] Die Anhänger dieser Position des erkenntnistheoretischen Paradoxons geben in den Diskussionen wohl zu, daß die Dinge, die wir wahrnehmen, vorhanden seien, es müsse eben nur klar sein, daß solche „Dinge" immer nur Vorstellungen seien. Hier tritt doch der letztlich subjektivistische Charakter der Position besonders deutlich hervor. Am Ende gibt sie zu, was der Materialismus wesentlich einfacher und klarer von Anfang an und ohne fremde Zutat anerkennt, nur setzt sie vor die objektive Realität noch das Wort: dies alles *ist, unter der Bedingung, daß* wir anerkennen, daß *es nur eine Halluzination ist*! Freilich käme hier gerade eine Regel gegen den Subjektivismus zum Zuge, die er sonst selbst immer wieder ins Feld führt: die Regel von der sogenannten Denkökonomie: wozu, sagt er, sollen wir so metaphysische Gespenster wie „Ding an sich" und ähnliches annehmen, wo wir doch völlig auskommen mit der Anerkennung vorhandener Empfindungen? Wir fragen zurück: wozu sollen wir eine Totalität von Empfindungen ohne Ursachen anerkennen? Von Empfindungen, die „haargenau" dem gleichen, was die Realität ist? Wo ist hier erstens die Denkökonomie geblieben und zweitens die Erklärung der Herkunft der Vorstellungskraft? Sie ist dann die letzte, irrationale, mystische „Realität".

Bleiben wir dennoch kurz bei dieser Philosophie der Halluzinationen: der Neukantianer streitet also mit uns um philosophische Grundprobleme. Dabei ist er nur Vorstellung, und wir

[69] F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. 21, Berlin 1962, S. 276.
[70] F. Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft (Einleitung zur englischen Ausgabe), in: MEW, Bd. 22, Berlin 1963, S. 296.
[71] Ebenda, S. 414.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

sind auch nicht mehr. Es kämpfen Vorstellungen miteinander. Aber wir, als Vorstellung, wären doch außerhalb seiner Vorstellung. Unser jeweiliger Streit bewirkte Reaktionen des einen auf den anderen. Vorstellungen in mir entstünden als Reaktion auf Vorstellungen außer mir, die die Ursache meiner Vorstellung sein könnten. Meine Vorstellungen wären nicht causa sui [Selbstursache], sondern von außen hervorgerufen. Was aber bedeutet dies? Wo käme solches fremde Psychische her? Wie träte es in das Subjekt, das ja selbst nur seine Vorstellung ist, ein? Es wäre dies so etwas ähnliches wie Kants „Ding an sich". Es wäre dies also auf dem Umwege wiedererstanden, nur wäre es gegenüber Kant, für den es hinter der Erscheinung, außerhalb ihrer, objektiv und als Ursache unserer Empfindungen existierte, nun psychologisiert und irrationalisiert. Die Position der Ablehnung des „Dinges an sich" wäre also erschüttert, wenn ein Anhänger des er-[47]kenntnistheoretischen Paradoxons zugestehen müßte, bei seinen geistigen Kämpfen zwischen verschiedenen Vorstellungen handle es sich notgedrungen um einen Streit des „eigenen" Bewußtseins mit anderen. Will er, um sich diesem Dilemma zu entziehen, sich solipsistisch auf die Anerkennung nur des „eigenen" Bewußtseins zurückziehen, so wird es keineswegs besser: wie will er denn dann erklären, daß es innerhalb seines „eigenen" Bewußtseins zu einem ständigen Streit zwischen entgegengesetzten Elementen kommt? Außerdem ist eine solche Reduktion weder erkenntnistheoretisch noch logisch möglich, weil man das, was man selbst ist, also hier das „eigene" Bewußtsein, nur in Distanz, in Konfrontation mit anderem ermitteln kann. Etwas, das „allein" im unendlichen Nichts existiere, wäre nicht fähig, auf sich selbst zu reflektieren, wäre nicht fähig, seine eigene Identität auszumachen, ein solches „Etwas" wäre das reine Nichts.

Nehmen wir noch eine weitere Überlegung hinzu.

Unser mathematisches Denken schuf bekanntlich verschiedene Formen der Geometrie. Sie alle sind in sich logisch widerspruchsfrei. Unser Bewußtsein, auf sich allein gestellt, kann nicht entscheiden, ob eine dieser Geometrien in irgendeiner Weise in unserer Praxis, die ja auch von den Neukantianern – freilich lediglich als subjektiv-geistige Praxis – nicht bestritten wird, zu Ergebnissen führen kann. Probleme dieser Art sind jedoch nicht nur von mathematischem Interesse. Wir stoßen zum Beispiel bei der Erforschung des Weltraums auf das Problem. Es wurde schon in Einsteins allgemeiner Relativitätstheorie als eine Hypothese formuliert, daß der Weltraum möglicherweise in sich gekrümmt sei, also eine andere Geometrie als die euklidische besitze. Wie soll diese Frage entschieden werden? Ist das Kriterium für diese Entscheidung in unseren Vorstellungen zu suchen? Haben denn nicht unsere mathematischen „Vorstellungen" zu drei Typen von Geometrie geführt? Also mit unseren Vorstellungen ist das Problem nicht zu lösen, wir müssen unsere Vorstellungen der Kritik der Praxis unterwerfen, und zwar einer objektiv realen, einer materiellen, nicht jedoch einer neukantianischen „Praxis". Wir haben es hier gewiß mit einem von der Sache her äußerst komplizierten Problem zu tun. Nicht nur, weil die allgemeine Relativitätstheorie hinsichtlich ihrer Überprüfung noch im Anfangsstadium steckt, sondern – das hängt damit zusammen – weil das Praxis-Kriterium hier nur sehr vermittelt angewendet werden kann, da wir es hier mit einer durchaus komplizierten, widerspruchsvollen Vereinigung von Geometrie und Physik zu tun haben.

Schon Riemann meinte, als er sich diesem Problem konfrontiert sah: „Bekanntlich setzt die Geometrie sowohl den Begriff des Raumes, als die ersten Grundbegriffe für die Konstruktion im Raume als etwas Gegebenes voraus. Sie gibt von ihnen nur Nominaldefinitionen, während die wesentlichen Bestimmungen in Form von Axiomen auftreten. Das Verhältnis dieser Voraussetzungen bleibt dabei im Dunkeln; man sieht weder ein, ob und inwieweit ihre Verbindung notwendig, noch a priori, ob sie möglich ist.

Diese Dunkelheit wurde auch von Euklid bis auf Legendre, um den berühmtesten neueren Bearbeiter der Geometrie zu nennen, weder von den Mathematikern, [48] noch von den Philoso-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

phen, welche sich damit beschäftigten, gehoben. Es hatte dies seinen Grund wohl darin, daß der allgemeine Begriff mehrfach ausgedehnter Größen, unter welchem die Raumgrößen enthalten sind, ganz unbearbeitet blieb. Ich habe mir daher zunächst die Aufgabe gestellt, den Begriff einer mehrfach ausgedehnten Größe aus allgemeinen Größenbegriffen zu konstruieren. Es wird daraus hervorgehen, daß eine mehrfach ausgedehnte Größe verschiedener Maßverhältnisse fähig ist und der Raum also nur einen besonderen Fall einer dreifach ausgedehnten Größe bildet. Hiervon ist aber eine notwendige Folge, daß die Sätze der Geometrie sich nicht aus allgemeinen Größenbegriffen ableiten lassen, sondern daß diejenigen Eigenschaften, durch welche sich der Raum von anderen denkbaren dreifach ausgedehnten Größen unterscheidet, nur aus der Erfahrung entnommen werden können. Hieraus entsteht die Aufgabe, die einfachsten Tatsachen aufzusuchen, aus denen sich die Maßverhältnisse des Raumes bestimmen lassen – eine Aufgabe, die der Natur der Sache aber nicht völlig bestimmt ist; denn es lassen sich mehrere Systeme einfacher Tatsachen angeben, welche zur Bestimmung der Maßverhältnisse des Raumes hinreichen; am wichtigsten ist für den gegenwärtigen Zweck das von Euklid zugrunde gelegte. Diese Tatsachen sind wie alle Tatsachen nicht notwendig, sondern nur von empirischer Gewißheit, sie sind Hypothesen; man kann also ihre Wahrscheinlichkeit, welche innerhalb der Grenzen der Beobachtung allerdings sehr groß ist, untersuchen und hiernach über die Zulässigkeit ihrer Ausdehnung jenseits der Grenzen der Beobachtung, sowohl nach der Seite des Unmeßbargroßen als nach der Seite des Unmeßbarkleinen urteilen.“[72]

Der Neukantianismus ist seinem eigentlichen philosophischen Gehalt nach keine starke Philosophie, hat aber dennoch im Revisionismus großen Anklang gefunden.

Neukantianismus und II. Internationale

Wie ist es zu erklären, daß der Revisionismus sich in der Zweiten Internationale letzten Endes doch durchsetzte?

Wir gehen richtig davon aus, daß im Verlaufe eines längeren Prozesses sich in der deutschen Arbeiterbewegung, der damals führenden Kraft der internationalen Arbeiterbewegung, der Marxismus durchgesetzt hat. Ich glaube jedoch, daß man diese Frage noch genauer prüfen muß. Was heißt es, wenn man vom Sieg des Marxismus in der deutschen Sozialdemokratie spricht? Muß man das nicht in Beziehung setzen zu den ideologischen Bedingungen der damaligen Periode? Gemessen an den vormarxistischen sozialistischen Vorstellungen und den kleinbürgerlichen Revolutionsvorstellungen, die auch noch während der Ersten Internationale, etwa in Gestalt des Proudhonismus oder des Bakuninschen Anarchismus, [49] wirkten, konnte die Bewußtseinsstufe, die die deutsche Sozialdemokratie in der Periode des Kampfes gegen das Sozialistengesetz erreichte, die Aneignung von Grunderkenntnissen des Marxismus, tatsächlich als Durchsetzung des Marxismus in dieser Partei bezeichnet werden. Dennoch wäre es nicht richtig, gewisse problematische Dinge zu unterschätzen. Es gab eine gewisse flachmechanistische Art des Verständnisses des Materialismus, des gesellschaftlichen Fortschritts. Es gab eine gewisse mechanistische Art von Vorstellungen, wie der gesellschaftliche Fortschritt determiniert wird. Es ist dies gewiß nicht nur ideologisch-theoretischen Gründen zuzuschreiben, sondern hängt auch damit zusammen, daß die Partei eine Geschichte der Erfolge zu verzeichnen hatte, daß dies in der Partei in doppelter Weise wirkte. Einmal weckte es berechtigte Siegeszuversicht, aber führte auch zu einem gewissen Nachlassen in der Arbeit auf ideologischem Gebiet. Auf der anderen Seite hat gerade der erfolgreiche Kampf der Partei auf gewerkschaftlichem und parlamentarischem Felde dazu geführt, daß sich reformistische Illusionen in bestimmten Teilen der Partei breitmachten. Hinzu kommt die Wirkung der internationa-

[72] B. Riemann, Über die Hypothesen, welche der Geometrie zugrunde liegen. Plan der Untersuchung, in: O. Becker, Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung, Freiburg-München 1954, S. 185 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

len Situation: Einerseits ist dies die Periode des Übergangs zum Monopolkapitalismus mit ihrer opportunismusheckenden Tendenz, andererseits ist es eine ziemlich lang andauernde Zeit ziemlich friedlicher Entwicklung des Kapitalismus (von 1871 bis 1914). Bekanntlich gibt es auch soziale und ökonomische Gründe, auf die vor allem Lenin aufmerksam machte.

Ein Problem, das einer genaueren Untersuchung bedarf, ist die Rolle, die einige Intellektuelle in dieser Partei spielten, etwa auch ihre Entwicklung (Kautskys Entwicklung vom Bernstein-Kritiker zum Lenin-Kritiker beispielsweise). Des weiteren die Tatsache, daß Intellektuelle, die, aus bürgerlichen und kleinbürgerlichen Verhältnissen kommend, sich dieser erfolgreichen Partei anschlossen und in diese Partei bürgerlich-reformistisches Gedankengut hineintrugen, in führende Positionen gelangten. Daß von hier aus eine der Quellen des Opportunismus in die Partei zu sprudeln begann, ist allgemein anerkannt. Es wäre jedoch einer gründlichen Überprüfung wert, wie solche Intellektuellen an den Schaltpositionen der ideologisch-politischen Wirkung der Partei aktiv waren und worin ihre konkrete Wirkung in die Partei hinein bestand. Damit soll nicht dem Anti-Intellektualismus das Wort geredet werden: Nicht nur die Begründer des Marxismus, auch ihre großen Schüler waren oft hervorragende revolutionäre Intellektuelle. Es geht letztlich darum, daß sich in diesen gegensätzlichen Tendenzen gesellschaftliche Prozesse spiegeln. Aber die Lehre einer gewissen „Wachsamkeit“ auf diesem Gebiet, der Entwicklung einer eigenen Arbeiter-Intelligenz, einer gewissen Personalpolitik der Partei der Arbeiterklasse ist doch nicht von der Hand zu weisen.

Es sollte sich auch negativ auswirken, daß es selbst unter den marxistischen Kräften in der Partei kein wirklich tiefes Verständnis der marxistischen Philosophie gab. Wir haben das bereits kurz angedeutet in bezug auf Kautsky. Aber man muß auch sagen, daß sich selbst in den gründlichen Kritiken von Franz Mehring und Rosa Luxemburg am neukantianischen Revisionismus zeigt, wie sehr sie zwar die politischen Gefahren richtig erkannten, wobei sie auch eine ganze Reihe von [50] philosophischen Aspekten des neukantianischen Revisionismus richtig sahen, daß sie aber kein wirklich tiefes Verständnis für das Grundproblem der marxistischen Philosophie und ihres Zusammenhangs zur Politik aufbrachten.

Ein weiterer wesentlicher Punkt ist, daß die marxistischen Kritiker am neukantianischen Revisionismus – von der Ausnahme Lenin abgesehen – sich nicht zu einer Erkenntnis des Zusammenhangs von Imperialismus und Opportunismus vorarbeiteten. Es gab zahlreiche Einzelaspekte dieses Zusammenhangs, die erkannt wurden, aber es gelang nicht, eine Gesamttheorie des Zusammenhangs zu erarbeiten und damit den historischen Platz des (im Bereich der Philosophie neukantianisch „begründeten“) Revisionismus in der Arbeiterbewegung richtig zu bestimmen. Dennoch darf nicht ignoriert werden, daß die Linken in der Sozialdemokratie mit ihrem – wenn auch unzulänglichen – Kampf gegen den neukantianischen Revisionismus die Grundlagen dafür mitschufen, daß sich in der deutschen Arbeiterbewegung nach 1917 der Leninismus so verhältnismäßig rasch und weitreichend verbreiten konnte. Andererseits sind die skizzierten Mängel dieses Kampfes teilweise Erklärungen für die Unzulänglichkeit der Kritik an den idealistischen Marxismus-Deutungen in den zwanziger Jahren.

Die Geschichte der marxistischen Kritik am neukantianischen Revisionismus ist im wesentlichen aufgehellt. Neben einer größeren Zahl von Einzelarbeiten[73] ist hier die sehr verdienstvolle, umfassende Arbeit „Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland“ zu nennen.[74]

[73] Für die Bundesrepublik möchte ich wenigstens auf die Arbeiten von Hans Jörg Sandkühler verweisen, insbesondere auf seine alte und neue Einleitung zu „Marxismus und Ethik“, Frankfurt a. M. 1975.

[74] M. Klein/E. Lange/F. Richter, Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland, Berlin 1969.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Der Angriff des Revisionismus begann mit Engels' Tod durch die verbündete Streitmacht von (Marburger) neukantianischen Philosophie-Professoren und führenden Parteitheoretikern (Bernstein). Die inhaltliche Seite dieses Angriffs haben wir bereits skizziert. Die Kritik daran begann eigentlich mit Bebels Angriff auf Bernstein während des Stuttgarter Parteitages 1898 und mit Rosa Luxemburgs großartiger Streitschrift „Sozialreform oder Revolution". Aber erstens gab es selbst unter den marxistischen Gegnern des Revisionismus Unklarheiten über die Art der Kampfesführung: Rosa Luxemburg und Clara Zetkin waren sich des Klassencharakters des Revisionismus bewußt und wollten die Trennung der Partei von Bernstein und Co, während Bebel und Kautsky die Entscheidung vertagten und Bernstein sogar zur publizistischen Zusammenfassung seiner Thesen drängten.[75] Zweitens zeigen auch Rosa Luxemburgs glänzende Attacken gegen Bernstein eine Unterschätzung der marxistischen Philosophie, insbesondere der materialistischen Dialektik. Sie hatte begriffen, daß Bernstein die Fundamente der marxistischen Ökonomie und der materialistischen Geschichtsauffassung angriff. Aber indem sie sich in der Kritik auf die Probleme der politischen Ökonomie und der materia-[51]listischen Begründung der politischen Strategie beschränkte, blieb der philosophische Neukantianismus in der Kritik eigentlich ungeschoren. Diese Art der Kritik am Revisionismus ließ folglich Raum für Kautskys später geäußerte Ansicht, man könne die materialistische Geschichtsauffassung mit beliebigen anderen Philosophien, darunter auch der neukantianischen, verbinden![76]

Bebel war sich völlig darüber im klaren, daß Bernsteins Ideen nicht nur im Grunde falsch seien, auch nicht eben vom Himmel herunterkämen, sondern materielle Verhältnisse widerspiegelten. Ihm war auch bewußt, daß die Vorstellungen von Bernstein über die Dialektik nicht mit denen von Marx und Engels übereinstimmten. „Aber sobald es um konkrete Fragen der Dialektik ging, zeigte es sich doch, daß Bebel nicht die ganze Bedeutung des dialektischen Materialismus für die Theorie und Politik des Sozialismus begriffen hatte. Er sah es zwar als besondere Fehler Bernsteins an, ‚daß er sich auch noch mit allerhand philosophischen Begriffen, wie dem Kausalitätsgesetz, dem Determinismus und Fatalismus und was weiß ich mit was sonst noch beschäftigt'[77]; aber gerade diese Fehler Bernsteins, durch welche dessen theoretische Angriffe auf die Dialektik konkret wurden, behandelte Bebel als nebensächliche. Sie stünden nicht in direkter Berührung zur Taktik der Partei und zu den revisionistischen Angriffen. Aus diesem ungenügenden Verständnis der materialistischen Dialektik kam Bebel auch zu der fehlerhaften Meinung, daß die ‚freie Forschung auf streng wissenschaftlichem Gebiet'[78] aus der Parteidiskussion über den Revisionismus ausgeschlossen sei, da, wie er meinte, die ‚freie wissenschaftliche Forschung' mit der Taktik und mit der Politik der Partei nichts zu tun habe.

So richtig Bebels Auftreten in Hannover gegen den Revisionismus in der Grundlinie war, es blieb ihm letztlich doch die theoretische Kompliziertheit und politische Bedeutung der philosophischen Problematik verschlossen. Seine Auffassung, die darauf hinauslief, die Dialektik und den Materialismus aus der Parteidiskussion auszuschließen, mußte objektiv die philosophische Abrechnung mit den Neukantianern erschweren."[79]

Ähnlich hat auch Rosa Luxemburg, bei deutlich höherem theoretischem Niveau, die Polemik gegen Bernstein, soweit es sich um philosophische Fragen handelt, auf die materialistische Geschichtsauffassung beschränkt.

---

[75] Vgl. ebenda, Bd. I/2, S. 301.
[76] Ebenda, S. 316 f., so K. Kautsky im Vorwort zu seinem zweibändigen Machwerk über die materialistische Geschichtsauffassung.
[77] Ebenda, S. 303.
[78] Ebenda.
[79] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

In dieser frühen Periode war Kautsky noch im wesentlichen Marxist. Aber auch er war sich der ganzen Tragweite der Auseinandersetzung nicht bewußt. Das zeigte sich zum Beispiel ganz deutlich daran, daß er aus Artikeln Plechanows über die Anfänge der Lehre vom Klassenkampf gerade jene Passagen streichen ließ, die sich mit dem Revisionismus auseinandersetzten, und meinte, der Revisionismus komme ohnehin aus der Mode.[80] Insgesamt gesehen unterschätzte Kautsky, wie ja auch die [52] deutschen Linken, den Weltanschauungscharakter der marxistischen Philosophie. Er beherrschte die Probleme der materialistischen Dialektik und Erkenntnistheorie keineswegs ausreichend. Seine Auseinandersetzung mit Bernsteins Angriffen gegen die Dialektik beschränkte sich darum auf die Wiedergabe Marxscher und Engelsscher Zitate und auf die Zurückweisung von falschen historischen Zusammenhängen.[81] Seine Auseinandersetzung mit dem Revisionismus war folglich erheblich schwächer als die von Rosa Luxemburg und Bebel.

Es ist zwar richtig, daß die Revisionisten auf den Parteitagen immer wieder schwere Niederlagen einstecken mußten. Doch seit damals gilt, was heute noch (freilich modifiziert) Linke in der SPD oftmals feststellen können: auf den Parteitagen gibt es linke Beschlüsse, danach folgt die rechte Politik.

Bedeutende Beiträge im Kampf gegen den Revisionismus leisteten damals auch Franz Mehring und Georgi Plechanow. Sie waren philosophisch erheblich gebildeter als Bebel, Kautsky und teilweise auch als Rosa Luxemburg. Darum sind ihre Kritiken gerade in philosophischer Hinsicht gründlicher. Es war vor allem Plechanow, der alle Versuche, die marxistische Theorie durch eine andere als die dialektisch-materialistische Philosophie zu „untermauern", entschieden zurückwies und die Einheit der drei Bestandteile des Marxismus mit großer Sachkenntnis verteidigte. In seinen Werken bewies er, daß der dialektische und historische Materialismus das einzige in sich geschlossene philosophische System ist, das den Anforderungen sowohl der Natur- als auch der Gesellschaftswissenschaften entspricht. Die Reduzierung der Marxschen Theorie auf materialistische Geschichtsauffassung wies er zurück: „Marx und Engels waren nicht nur auf dem Gebiet der Geschichtsforschung Materialisten, *sie waren es auch betreffs ihrer Auffassung des Verhältnisses von Geist und Materie*."[82] Umfangreich setzte er sich mit den Neukantianern auseinander und machte darauf aufmerksam, daß Kants System einen Widerspruch zwischen Materialismus und Idealismus als Grundlage aufweise. Dieser Widerspruch müsse überwunden werden. Wie könne dies geschehen? Nur durch den Übergang zum subjektiven Idealismus oder durch den Übergang zum Materialismus. Allerdings beging Plechanow bei der Einschätzung der erkenntnistheoretischen Fragen agnostizistische Fehler, die schon deutlich in Richtung auf einen Neukantianismus hinweisen. Lenin hat sich mit dieser Abirrung Plechanows in „Materialismus und Empiriokritizismus" auseinandergesetzt, wobei die Hervorhebung dessen nicht bedeuten kann, die Leistungen Plechanows gerade auf dem Gebiet der Propagierung und Entwicklung der marxistischen Philosophie geringzuschätzen. Lenin hat sich stets mit größter Hochachtung über diese Leistung geäußert und die jungen Marxisten zum Studium Plechanows aufgerufen.[83]

[53] Franz Mehring hat eine Reihe von Arbeiten gegen den Revisionismus geschrieben und dabei auch den Kantianismus kritisiert. Doch war Mehring in bestimmten Fragen nie völlig vom Niveau der Kantschen Philosophie zu dem der Hegelschen Dialektik vorgeschritten, so

[80] Ebenda, S. 307 f.
[81] Ebenda, S. 398.
[82] Ebenda, S. 319.
[83] Drei Jahre nach Plechanows Tod schrieb Lenin, man könne kein *bewußter* Kommunist werden, ohne alles, was Plechanow über Philosophie geschrieben habe, zu studieren, „denn es ist das Beste in der ganzen internationalen marxistischen Literatur" (W. I. Lenin, Noch einmal über die Gewerkschaften, die gegenwärtige Lage und die Fehler Trotzkis und Bucharins, in: Werke, Bd. 32, Berlin 1961, S. 85).

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

daß er in den Auseinandersetzungen dazu neigte, Kant nicht nur gegen die Neukantianer, sondern auch gegen kritische Bemerkungen von Engels in Schutz zu nehmen.

Von besonderer Bedeutung ist in diesen Auseinandersetzungen die Zurückweisung des ethischen Sozialismus der Neukantianer durch Mehring. Gestützt auf seine reichhaltige Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung begründete er seine Auffassung, daß das ethische Urteil sozialen Ursprungs ist und nur da zu einer historischen und politischen Kraft wird, wo es sich auf diesen sozialen Ursprung stützt, sei dies im Guten oder sei es im Schlimmen. Also nur da, wo das ethische Urteil *kausal* begründet ist, kann es auch orientierend wirken. Aber da, wo es nur „teleologisch" die ansonsten kausal zu begründenden Aktionen ergänzen soll, habe es soviel Gewicht wie ein Federwölkchen, das im Äther schwimmt.[84] Aber auch Franz Mehrings Kampf gegen den Neukantianismus und den Revisionismus war im wesentlichen beschränkt auf die Verteidigung und Entwicklung der materialistischen Geschichtsauffassung. Zu einer wirklichen Erkenntnis der weltanschaulichen Bedeutung der Marxschen Dialektik hat er sich nicht emporarbeiten können.

Wenn wir hier die Bedeutung von Lenin in der Auseinandersetzung mit dem Revisionismus darstellen wollten, so liefe das darauf hinaus, den Leninismus selbst umfassender behandeln zu müssen. Denn in der Tat ist der Leninismus in einem hohen Maße in der direkten Auseinandersetzung mit dem Revisionismus entstanden. Natürlich war sich auch Lenin nicht bereits im Anfang des Gesamtzusammenhangs all jener Aspekte bewußt, die in ihrer geschichtlichen Erarbeitung schließlich zu dem führten, was wir heute das System des Leninismus nennen können. Aber ihm war sofort klar, daß der Revisionismus eine der Arbeiterklasse feindliche Strömung in den Reihen der Arbeiterbewegung ist, die, angesichts des Sieges des Marxismus in der Arbeiterbewegung, im Tarnmantel des Marxismus auftreten und den Marxismus durch „Korrekturen" seines Wesens zerstören wollte. Indem seinem Marxismusverständnis ebenfalls von Anfang an die Überzeugung von der Einheit der drei Bestandteile zugrunde lag und das Wissen darum, daß zur marxistischen Philosophie eben nicht nur historischer Materialismus, sondern auch der dialektische Materialismus gehöre, nahm sein Kampf gegen den Revisionismus zur Verteidigung des Marxismus einen die ganze Breite des Marxismus erfassenden, systematischen Charakter an. Es ist deshalb kein Zufall, daß der Leninsche Kampf gegen den Revisionismus so grundlegende Werke des Marxismus hervorgebracht hat wie die Arbeit „Materialismus und Empiriokritizismus", in der die philosophischen Grundlagen des Revisionismus zerschlagen wurden, oder „Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus", in dem das Gesamtsystem des heutigen [54] Kapitalismus erfaßt und der Zusammenhang von Imperialismus und Opportunismus nachgewiesen wurde. Dazu gehört die Fülle der hier in Einzelheiten nicht aufzuzählenden Arbeiten zu Problemen der Strategie und Taktik der revolutionären Arbeiterbewegung. Hierher gehört auch die große Zahl von Arbeiten, in denen Lenin im einzelnen den Zusammenhang von bürgerlicher Ideologie und Politik einerseits sowie Opportunismus andererseits nachwies sowie die ökonomischen, sozialen, politischen und ideologischen Wurzeln des Opportunismus aufdeckte.

Damit ist eigentlich auch schon die naheliegende Frage beantwortet, ob der Sieg des neukantianischen Revisionismus in der Sozialdemokratie unvermeidlich war. Die Antwort auf diese Frage ist durch die Geschichte gegeben worden: die russische Sozialdemokratie ist dem Opportunismus und Revisionismus nicht erlegen. Es ist dies das Verdienst Wladimir Iljitsch Lenins, der im Kampf um die Verteidigung des Marxismus und um seine Höherentwicklung eine Schar entschlossener, konsequenter marxistischer Revolutionäre zusammenschloß, die zum Kern der russischen marxistischen Arbeiterbewegung, zur bolschewistischen Partei wurde, die so gestählt und entwickelt als Sieger aus der Revolution hervorgehen konnte.

[84] F. Mehring, Die Neukantianer, in: Aufsätze zur Geschichte der Philosophie, Leipzig 1975, S. 279.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Lenin zerschlug im „Empiriokritizismus“ die neukantianisch-philosophische Grundlage des rechten wie des „linken“ Revisionismus – wobei er die Kritik am Positivismus in den Mittelpunkt rückte –, weshalb ihm unsere heute wirkenden Vertreter beider Richtungen in altvertrauter Eintracht gram sind. Sie belebten zunächst Lukács’ Kritik aus den zwanziger Jahren gegen die marxistische Philosophie neu und gruben später Pannekoeks Elaborat „Lenin als Philosoph“ samt Korschs Rezension aus und veröffentlichten es mit einem Vorwort von Paul Mattick. Sie bestätigten damit nur abermals die Richtigkeit der These, die sich wie ein roter Faden durch Lenins „Empiriokritizismus“ hindurchzieht: Alle neukantianischen Ismen laufen auf dasselbe hinaus. Die „neohumeistische“ und „neoberkeleyanische“ Richtung des Revisionismus, die von Mach und Avenarius ausgeht, führt nur die neukantianische Linie der Leugnung der objektiven Realität weiter, leugnet die Objektivität der Gesetze in Natur und Gesellschaft. Es ist notwendig, das Gemeinsame aller dieser Richtungen hervorzuheben, den Übergang der einen Richtung zur anderen zu zeigen, den fideistischen Charakter solcher Philosophie aufzudecken und sich nicht durch „neue Termini“ vom unveränderten gemeinsamen Wesen aller dieser Spielarten des subjektiven Idealismus ablenken zu lassen.

Lenins „Empiriokritizismus“ widerlegt den Revisionismus auf philosophischem Gebiet und im internationalen Maßstab. Man kann getrost sagen, daß alle, die von einem besonderen russischen Charakter des Leninismus sprechen, um dessen Grundthesen abwerten zu können, Lenins Buch, wie sein Werk insgesamt, verfälschen. Lenin untersucht darin unter anderem die philosophischen Grundthesen Berkeleys, Humes, Kants, Fichtes, Machs, Avenarius’. Keiner von ihnen war Russe. Das Kapitel V [LW 14, S. 249-316] untersucht den Gegensatz von Materialismus und Idealismus angesichts der neuesten physikalischen Revolution in England, Deutschland, Frankreich, Rußland. Man studiere die Liste der Literatur, die Lenin analysierte [Ebenda, S. 413-442]. Man [55] wird finden, daß seine physikalischen Studien bis unmittelbar an die Schriften zur Begründung der speziellen Relativitätstheorie Einsteins heranreichen. Da erscheinen die Werke von Lorentz, Maxwell, Langevin, Poincaré, Faraday, Hertz, Zeeman. Lenins philosophische Einschätzungen physikalischer Forschungsergebnisse übersteigen das Niveau selbst eines weltberühmten Physikers und *Wegbereiters* Einsteins, nämlich Poincarés. Und was den Revisionismus selbst angeht: da fehlen weder Bernstein noch Friedrich Adler, Conrad Schmidt noch Karl Vorländer unter den kritisierten Autoren, von den jeweiligen russischen Philosophen, Physikern, Revisionisten ganz abgesehen.

„Materialismus und Empiriokritizismus“ gleicht allen Grundwerken Lenins: Er verallgemeinert Erfahrungen des *internationalen* Klassenkampfes auf dem Niveau des jeweils neuesten, international erreichten Standes der wissenschaftlichen Forschung und Diskussion.

Wir können also sagen, daß der neukantianische Revisionismus auf den Parteitagen der SPD politische Niederlagen erlitt. Aber sein Einfluß auf die theoretischen Organe, sein Einfluß in der Parlamentsfunktion, sein Einfluß auch in der Parteiführung wurde nicht zurückgedrängt. Die Linken selbst begingen im Kampf gegen den Neukantianismus nicht nur theoretische Fehler, die sich aus den bereits skizzierten Mängeln ergaben, sondern sie unterschätzten auch den Kampf um die Zurückdrängung des Neukantianismus in der Partei im Bereich der theoretischen Arbeit, im Bereich der Parteiorganisation. So war langfristig vorbereitet, was sich in der Periode der Vorbereitung des ersten Weltkrieges selbst zeigen sollte, daß nämlich die Partei in ihrer Führung immer mehr auf Positionen des Nationalismus, der Stärkung der imperialistischen Armee (Zustimmung zu bürgerlichen Etats, Zustimmung zu Elementen der imperialistischen Kommunalpolitik) und schließlich zur Zustimmung zum ersten imperialistischen Weltkrieg völlig entartete. Am 4. August 1914 zeigte sich, daß Cohen „gesiegt“ hatte, als er formulierte, es komme darauf an, der Arbeiterbewegung wieder Ehrfurcht vor dem Staat, vor dem Recht, vor der Gottesidee einzuprägen. Die revolutionäre Sozialdemokratie war durch diesen Prozeß zerstört worden. [56]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

2. Zur Begründung der Lebensphilosophie

Um die Jahrhundertwende geriet die bürgerliche Ideologie in wachsendem Maße in eine anhaltende Krise. Selbst ein so jeglicher Sympathien für marxistische Analysen völlig unverdächtiger Zeuge wie J. M. Bocheński stellt an den Anfang seiner „Europäischen Philosophie der Gegenwart“ ein Kapitel mit dem Titel „Die Krise“. Darin skizziert er die Krise der Physik – den Übergang von Newton zu Einstein, die Krise des Mechanismus des mechanischen Determinismus der Raumtheorie –; geht auf das Problem der Wissenschaftskritik ein, auf die Krise der Mathematik; er bespricht die Krise des Denkens in Kategorien des technischen Fortschritts, das Zusammenbrechen der bürgerlichen Illusionen auf diesem Gebiet; er führt die Problematik „des“ Menschen, seines Leids, seines Todes ein, die entsprechende Reflexionen in Anthropologie und Theologie bewirkt, nennt in diesem Zusammenhang den Irrationalismus, die Versuche, phänomenologische und vitalistische Auswege zu finden usw.[1] Die spezifisch gesellschaftlichen Probleme spart er freilich aus. Sie treten jedoch in steigendem Maße dem bürgerlichen Bewußtsein als Krise im Verhältnis von Geist und Macht entgegen.

Anzeichen, sogar schon ein recht spätes, ist etwa Spenglers „Untergang des Abendlandes“, das ja noch vor dem ersten Weltkrieg geschrieben wurde. „Der erste Weltkrieg erschütterte die *Basis*, auf der man in der evangelischen Theologie vorwiegend gedacht hatte“, heißt es im vierhändigen „Taschenlexikon Religion und Theologie“.[2] Am Anfang der neuen Theologie steht der „Zusammenbruch des bürgerlich-idealistischen Denkens des 19. Jahrhunderts“, heißt es bei Zahrnt,[3] der Verlust der Illusion von einer „heilen“ bürgerlichen Welt, der sich im August 1914 in den Köpfen von Karl Barth, Emil Brunner, Paul Tillich, Karl Jaspers vollzog. Barth rang mit der Frage, wie man unter solchen Bedingungen noch Pfarrer sein könne. Auch sein berühmtes Buch über den „Römerbrief“ des Apostels [57] Paulus, das zwar erst 1919 erschien, war als Versuch gedacht, den „Kreislauf vom Bösen zum Bösen, von der Reaktion zur Revolution“ durch die christliche Liebe zu beenden.[4] Es war – ihm selbst gewiß nicht bewußt, aber dennoch faktisch – eine geistige Auseinandersetzung mit der Oktoberrevolution. Jaspers entdeckte Kierkegaard. Kurzum, die herannahende und die ausbrechende allgemeine Krise des Kapitalismus prägt alle Formen des bürgerlichen Denkens.

Für die aufkommenden Neigungen zum Irrationalismus gibt es nicht nur die skizzierten Krisentendenzen als Ursachen. Der wachsende Widerspruch zwischen der immer größeren Rationalität in allen Teilbereichen der Produktion einerseits, bei steigender Irrationalität, Krisenhaftigkeit des gesamten kapitalistischen Produktionsprozesses andererseits, dazu die Verwandlung der immer riesiger, gesellschaftlicher werdenden Produktionsapparate in menschenfeindliche Systeme, wirkten tief bis in die individuellen Lebenssphären hinein und schufen einen geeigneten Nährboden für Stimmungen der Ohnmacht des Geistes gegenüber der Wirklichkeit. Wenn sich die Grundstimmung solcher Ohnmacht des Geistes gegenüber der Wirklichkeit ausbreitet, so ist die Hinwendung zur angeblich idealen, technikfreien Kultur Asiens, zu ihrer Religion, ihrer Meditation in dieser Periode ebensowenig Zufall wie der neuaufkommende Romantizismus etwa der Jugendbewegung, des Jugendstils.

---

[1] J. M. Bocheński, Europäische Philosophie der Gegenwart, 2., umgearb. Aufl., München 1951, S. 24 ff. – Wo man überall die Krise findet! Zufällig schaue ich in G. v. Weitermann „Konzertführer“, hrsg. von Knaur, München-Zürich 1956, und lese über „Neue Musik“: „Nach dem ersten Weltkrieg wirkte sich in der Musik die entscheidende Stilkrise aus, deren Ansätze bis in die Jahrhundertwende zurückreichen“ (S. 409.) Die „Neue Musik“ sei die dieser Krise!

[2] Taschenlexikon Religion und Theologie, Bd. IV, Göttingen 1971, S. 159.

[3] H. Zahrnt, Die Sache mit Gott, München 1968, S. 14.

[4] K. Barth, Der Römerbrief, Siebter Abdruck der neuen Bearbeitung, Zürich 1940, S. 480. – Um Mißverständnisse zu vermeiden: Barth war dennoch eine progressive, linke Persönlichkeit.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Andererseits: wenn – angeblich – die Vernunft vor der Wirklichkeit versagt, so kann das auch daran liegen, daß die hergebrachte Vernunft zu einseitig, nicht ausreichend ist, der „Ergänzung“, „Überhöhung“ bedarf. In der bürgerlichen Aufstiegsperiode lag es nahe, die Vernunft in Beziehung zu den naturwissenschaftlich-technisch-mathematischen Disziplinen zu entwikkeln, die in der Industrialisierung eine so große, revolutionierende Wirkung hatten. Orientierungsmuster der Rationalität waren die (mechanistische) Physik und die Mathematik. Das sollte sich nun ändern.

Die Abwendung vom Technisch-Apparathaft-Zivilisatorischen fand auch ihren Nährboden in den Erfolgen der Biologie. Darwins, Haeckels, sogar des Monistenbundes gewiß nicht irrationalistisches Wirken werteten die Biologie gegenüber dem in die Krise geratenen mechanistischen Denken in der Physik auf, erleichterten den Wechsel in der bürgerlichen Ideologie vom „Tot-Apparathaften“ der Mechanik zum Reich des Lebendigen, Werdenden, Wachsenden.[5]

Auch solche „biologischen“ Einsichten wie „Friß und werde gefressen, lebe und stirb!“ schienen den tragischen Stimmungen in der Bourgeoisie besser zu entsprechen.

[58] Die erkenntnistheoretische Scholastik des (Marburger) Neukantianismus wurde nun mit reaktionären Inhalten, mit spätbürgerlichen „Mythen des 20. Jahrhunderts“ gefüllt. Hatte bis dahin die bürgerliche Philosophie die Welt unter dem Gesichtspunkt des „Machbaren“, der „Verdinglichung“ gesehen, als einen Bereich von „entzauberter“ Rationalität, in dem alles dem rationalen Kalkül, der Berechnung, der Planung, der Zuordnung und Entsprechung von Zweck und Mittel untergeordnet war, so gab die Kritik daran vor, solcher Rationalismus ertränke alles Lebendige, Gewordene, Gewachsene. Dieses „Lebendige“ ist nicht im Sinne der Definition von Leben durch die Biologie gemeint, sondern es handelt sich um „positive“ Werte wie Gemeinschaft gegen Gesellschaft, Gefühl gegen Verstand usw. Scheinbare Kapitalismuskritik dieser Art hat nicht wenige irregeleitet, zum Beispiel Thomas Mann. In Wahrheit war diese Lebensphilosophie Kritik von rechts, es konnte von hier aus ein Weg zur faschistischen Ideologie führen.

Dabei verschwand die Marburger, mehr positivistische neukantianische Grundrichtung bürgerlichen Philosophierens keineswegs. Aber während die lebensphilosophische Grundrichtung mit ihren Mythen die Basis der aktiven Konterrevolution, teilweise sogar des Präfaschismus und Faschismus wurde, diente die neukantianisch-positivistische Grundrichtung mit ihrer „anti-metaphysischen“ Relativierung der Weltanschauung, mit ihrer „Zurückdrängung“ von „Dogmatismus“ und „Fanatismus“ mehr dem Weltanschauungsbedürfnis des „aufgeklärteren“, liberaleren, auch mehr reformerischen Teiles der Bourgeoisie, mit starker Wirkung bis hinein in die Sozialdemokratie.

Zwischen der neukantianisch-positivistischen und der lebensphilosophischen Variante reaktionärer bürgerlicher Philosophie wurden (und werden) immer wieder große Schlachten ausgetragen.[6] Da fließt das Blut in Strömen, und es wird viel gestöhnt, um ein Wort von Heinrich Heine zu verwenden [Deutschland. Ein Wintermärchen, Caput VII und XVIII]. Aber es sind Schlachten im Rahmen des bürgerlichen Denkens. Dennoch widerspiegeln diese Kämpfe unterschiedliche Auffassungen in der Bourgeoisie über ihre Taktik im Kampf gegen die Arbeiterklasse, ohne daß es zulässig wäre, ein einfaches Gleichheitszeichen etwa: Neukantianismus = Reformismus, Lebensphilosophie = Terrorismus zu setzen.

---

[5] Es handelt sich um eine Tendenz, die den Übergang zur Lebensphilosophie deutlich macht. Georg Lukács hat das ausführlich und – bei aller Kritik, die an der Grundkonzeption des Buches zu üben ist – bis heute unübertroffen in „Die Zerstörung der Vernunft“ kritisch aufgearbeitet.

[6] Man denke vor allem an die immer wieder aufbrechende Diskussion über Werte, Werturteile, den „Positivismusstreit“ u. ä.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Die konterrevolutionär gewordene Bourgeoisie wird geschichtsfeindlich, will nicht anerkennen, daß der Kapitalismus, da historisch entstanden, auch historisch vergänglich ist. Diese Bourgeoisie ist für einen spezifischen Bruch gegenüber der historischen Kontinuität und ihrer dialektischen Klärung als Einheit eines kontinuierlichen, von diskontinuierlichen Knotenpunkten unterbrochenen Prozesses. Geschichte soll organischem Wachstum gleichen, wobei dies in dem Sinne mißdeutet wurde, daß immer schon da war, was ist, es nur kleiner oder größer werde. Geschichte als Wiederkehr des immer Gleichen, als Kreislauf, in dem nichts Neues passiere. Indem der biologische Entwicklungsprozeß im Sinne eines [59] solchen harmonischen Wachstums gedeutet wurde – das die Katastrophe nur als Gefressenwerden, Getötetwerden, als Untergang kennt –, erfolgt eine Auswechselung des Leitbildes: Wachstum, Organisches, Leben, Abkehr von mechanischer Physik, von Berechenbarkeit wird zum Inhalt der Ideologie.

Dialektiker wissen, daß es auch eine Kehrseite dieser Vorstellung gibt, die die Einheit von Kontinuität und Diskontinuität im Entwicklungsprozeß nicht in die Richtung auf die Nur-Kontinuität auflöst, sondern in die Richtung auf die Nur-Diskontinuität: „negative Dialektik“.

Demzufolge denunziert die Bourgeoisie ihre eigene revolutionäre und progressive Herkunft. Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit werden mitsamt der bürgerlichen Demokratie ebenso von rechts abgelehnt wie ihre kulturellen Widerspiegelungen. Beethovens IX. Symphonie, ihr Lied an die Freude, soll „zurückgenommen“ werden. Thomas Mann setzt dieses Bestreben um in die gleichzeitig angestrebte Pervertierung des Goetheschen „Faust“ und ergreift namens eines humanistisch-bürgerlichen Antifaschismus dagegen Partei.

Der bürgerliche Humanismus wird als Lug und Trug denunziert: statt „Dem Wahren, Schönen, Guten“ müsse es eigentlich heißen „Den Waren – schönen, guten“! Der Weg der progressiven Bourgeoisie erweise sich als Holzweg. Ihr „Im Anfang war die Tat!“, ihr Erkenntnisoptimismus wird bekämpft. Als Elsa von Brabant die „verbotene Frage“ an Lohengrin richtet, als das ins Menschenleben eingebrochene Jenseitige, das Wunder, entschleiert werden soll, bricht die Katastrophe über Elsa herein. Das „So wisse ich, wer Du seiest!“ ist verboten, durch den Kult des Suchens nach der nicht auffindbaren „blauen Blume“ zu ersetzen. Das logisch-diskursive Denken der philosophischen Klassik wird als Ausdruck bürgerlicher Berechnung zur Beherrschung einer Welt kritisiert, als Ausdruck jenes bürgerlichen Krämergeistes, der mit der entpersönlichenden Wirkung des bürgerlichen Massenzeitalters, seiner Demokratie und Gleichmacherei einhergehe und geradewegs Sozialismus provoziere.

Für den Zerfall der Persönlichkeit und der Individualität wird die Masse, die Demokratie, verantwortlich gemacht, für den Zerfall der bürgerlichen Kultur das „Banausische“ des bürgerlichen Krämergeistes. Statt des Ästhetischen triumphiere nüchtern-nackte „Rechenhaftigkeit“, auf die allein bürgerliche Rationalität reduziert wird. Solcher Rationalität, das heißt Berechenbarkeit, wird das Nicht-, schließlich Überrationale entgegengestellt. Gegen logisch-diskursives Denken tritt mythisch-irrationale Bildhaftigkeit symbolträchtiger Art an. Das Erkenntnismittel solcher mythologischer Bildhaftigkeit sei eine Art intellektueller Anschauung, wie sie schon bei Schelling zu finden war. Reaktionärer Ästhetizismus kämpft namens des Überlogischen und Lebendigen gegen mechanisch-massenhaft Totes. Gegen den rationalen Erkenntnisoptimismus kehrt sich das Insistieren auf nicht-, ja überrationale Erkenntnisformen. Solche Hinwendung ist verbunden mit vordergründiger Kritik an metaphysischem Verfahren, aber nicht, um zur Dialektik vorzudringen, sondern um logisch-rationales Verfahren als metaphysisch auszugeben, es abzulehnen und zum lebensphilosophischen Ästhetizismus und Ethizismus überzulaufen.

[60] Auf solchem Boden entstehen, variiert entsprechend der jeweiligen Vertiefung der allgemeinen Krise des Kapitalismus, mythologisierende Lebensphilosophien rechter, liberaler und „linker“ Version: Spengler, Klages, die Gebrüder Jünger, Rosenberg und Freyer, Ortega

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

y Gasset, Sorel, Freud und die Freudschen Schulen von rechts bis zum „Freudo-Marxismus“. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei gesagt, daß dieses Mythologisieren nicht mit den Mythen in frühgeschichtlicher Zeit verwechselt werden darf. Mythen waren vor der Herausbildung wissenschaftlichen Denkens Formen der Erkenntnis. Das Mythologisieren durch die reaktionär gewordene Bourgeoisie wendet sich gegen gesicherte Erkenntnismethoden und ist damit, berücksichtigt man die historisch unterschiedlichen Phasen, sogar gegen frühgeschichtliche Mythen gerichtet, weil diese Erkenntnisform waren, was spätbürgerliche Mythologie genau nicht ist.

Obgleich im Entwicklungsprozeß der bürgerlichen Ideologie die Lebensphilosophie erst später als der Neukantianismus massenhaft wirkte, wurde sie dennoch bereits im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts geschaffen, noch früher schon vorbereitet.

Quellen der Lebensphilosophie: Schopenhauer – Kierkegaard – Nietzsche

Was zum Problem philosophiegeschichtlicher Zusammenhänge bereits einleitend zum vorigen Kapitel gesagt wurde, gilt auch für die Lebensphilosophie. Sehr früh bereits in der Geschichte des Kapitalismus stellte sich den tiefstgründigen bürgerlichen Denkern und Dichtern das Problem der Widersprüche, Unmenschlichkeiten der bürgerlichen Ordnung. Persönlichkeiten wie Goethe und Hegel entwickelten ihr Werk in hohem Maße aus den Anforderungen heraus, diese Widersprüche bürgerlich-progressiv zu bewältigen. Dabei zeigt sich ihre theoretische Größe eben darin, daß sie die bürgerliche Ordnung bejahten, ohne deren Widersprüche und Unmenschlichkeiten zu verschleiern. „Faust“ repräsentiert den bürgerlichen Weltveränderer, der mittels Tragödien voranschreitet – und dennoch „erlöst“ wird.[7] In Hegels Dialektik ist der Fortschritt prinzipiell mit Negativität verbunden.

Aber gleichzeitig entwickelt sich auch jener flache, bürgerlich-liberale Evolutionsoptimismus, der den Fortschritt als Ergebnis des unverfälschten, „freien“ Wirkens kapitalistischer Konkurrenzgesetze ansah: durch das Wirken dieser Gesetze soll schließlich automatisch die Harmonie des Ganzen hervortreten.

In einfacher Umkehrung dieses hohlköpfigen Optimismus entfaltete sich ebenfalls gleichzeitig die romantische Absage, die romantische Kapitalismuskritik. Sie sah am Kapitalismus nur das Negative. Ertränkte er alles im „eiskalten Wasser egoistischer Berechnung“, ließ er nichts anderes gelten als das nackte Interesse, „die gefühllose ‚bare Zahlung‘“, löste er „die persönliche Würde in den Tauschwert“ auf, [61] so forderten die deutschen Romantiker – im Unterschied zu gewissen Formen der russischen, englischen (Byron) oder französischen Romantik, die mit anderen philosophischen Ansätzen verbunden waren und den Kapitalismus bejahten – zur Rückkehr in die verklärte, idyllisierte vorbürgerliche Zeit auf.[8]

Die romantische Kapitalismus-Kritik focht gegen den Geist des bürgerlichen Rationalismus – in welchem sie die Ursache der menschenfeindlichen bürgerlichen Ordnung sah – namens eines idealisierten, verklärten, die Einheit von Mensch und Natur, Geist und Mysterium herstellenden Gefühls. Die romantische Kapitalismus-Kritik begegnete der bürgerlichen Ordnung und Moral mit romantischer „Ungebundenheit“. Der vom Kapitalismus, seiner der Profitjagd unterworfenen Arbeitsteilung ausgehenden geistigen Verkrüppelung des Menschen stellte sie die genialische Persönlichkeit entgegen, den freien, souveränen Verächter bürgerlicher Moral und Gebundenheit. Es führt durchaus ein Weg vom genialen romantischen Schlamper, von der genialen romantischen Schlampe über den Anarchismus wildgewordener Kleinbürger zu den Hippies und „Ausgeflippten“ des heutigen freien-wilden Westens!

---

[7] Dies stellt ausgezeichnet Georg Lukács dar in „Goethe und seine Zeit“.

[8] K. Marx/F. Engels, Manifest der kommunistischen Partei, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke (im folgenden MEW), Bd. 4, Berlin 1959, S. 464 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Arthur Schopenhauer

Wir wollen und können hier keine umfassende Analyse des Werkes von Schopenhauer geben. Wenige, skizzenhafte Bemerkungen dazu müssen hier genügen. Schopenhauer lebte und wirkte nach der Französischen Revolution von 1789, deren großbürgerliche Ergebnisse er bejahte. Er lebte nach dem Wirken Napoleons und der Befreiungskriege, in der Zeit der Heiligen Allianz und der Restauration. Es war die Zeit einer ersten großen und internationalen politischen Krise des Bürgertums. Das alles war nicht gerade dazu angetan, bürgerliches Selbstbewußtsein zu entfachen. Dazu lebte Schopenhauer in Deutschland, in einer Zeit, in der sich bereits die entstehende Arbeiterbewegung, frühe Formen des Sozialismus bemerkbar machten, die bürgerliche Ordnung, die in Deutschland noch gar nicht errichtet war, schon von nachdrängenden Klassenkräften bedroht wurde, was Schopenhauer mit Sorge wahrnahm. Er lebte in der Zeit der 48er Revolution, in der er – von dem in der Regel behauptet wird, er habe sich den Händeln des vordergründigen politischen Geschehens entziehen können und eine gleichsam über den Ereignissen stehende Position eingenommen – durchaus Partei ergriff, und zwar für die Konterrevolution. Er hat in seinem Testament seine nicht unbeträchtlichen Mittel jenen vermacht, die 1848/49 auf der Seite der Konterrevolution standen, verwundet wurden oder Waisen hinterließen. Es gibt bezeichnende Erzählungen darüber, wie er die konterrevolutionären Truppen in ihrem Wüten gegen revolutionäre Kräfte unterstützte.[9] Als Rentner, als Parasit dieser sich ent-[62]wickelnden kapitalistischen Gesellschaft, war er nicht unmittelbar mit dem Prozeß der Produktion und Reproduktion der bürgerlichen Ordnung verknüpft. Dies löste in ihm die Illusion aus, er brauche nicht jeden Morgen für das Heilige Römische Reich zu sorgen, er könne sich also der politischen Auseinandersetzungen enthalten.[10] Dies setzte ihn auch in den Stand, in gewissem Ausmaß die Unmenschlichkeiten und Widersprüche des kapitalistischen Systems zu sehen und zu geißeln.[11] Aber dies geschah aus der Position des Unverständnisses heraus. Seine „Kritik“ gipfelt in der Vorstellung, die bürgerliche Ordnung sei ein unaufhörlicher Vertilgungskrieg der Individuen, ein Tummelplatz gequälter und verängstigter Wesen, die nur darum bestehen, weil das eine das andere verzehre. Auf dem Höhepunkt seines Wirkens bemerkte Schopenhauer wohl die sich vorbereitenden Kräfte der Volksrevolution und griff sie in seinem Werke an: die Junghegelianer, die Arbeiterbewegung, den Sozialismus. „Infolge solcher Entwicklung sehen wir eben jetzt (1844) in England, unter verdorbenen Fabrikarbeitern, die Sozialisten, und in Deutschland unter verdorbenen Studenten, die Junghegelianer, zur absolut physischen Ansicht herabsinken, welche zu dem Resultate führete: edite, bibite, post mortem nulla voluptas [Eßt, trinkt, nach dem Tod gibt es keinen Genuß], und insofern als Bestialismus bezeichnet werden kann.“[12]

Schopenhauers Werk spiegelt, darin Hegels Werk „verwandt“, die ungeheure Dynamik von bürgerlicher Revolution und feudaler Reaktion. Aber wo Hegel Denker der bürgerlichen Revolution ist, da sieht Schopenhauer nur, daß der Berg kreißte und eine Maus gebar, kommt er zur Auffassung von der Sinnlosigkeit des Geschehens. Schopenhauer sieht, auch hier wie Hegel, die Tragödien des „geistigen Tierreichs“, der bürgerlichen Welt. Aber während Hegels Dialektik die Widersprüchlichkeit bürgerlichen Fortschritts bei Bejahung dieses Fortschritts einzufangen versuchte, repräsentierte Schopenhauer eine bereits *spätere* Periode bürgerlicher Entwicklung, mit all der Angst der Bourgeoisie vor dem Volk und seiner Revolution, weshalb er später zum Modephilosoph reaktionärer bürgerlicher Strömungen werden konnte.

---

[9] Vgl. G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1955, S. 162.
[10] Ebenda; siehe auch A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, Bd. IV, Leipzig 1922, S. 173 f.
[11] Zum Beispiel A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, Leipzig 1922, S. 663.
[12] A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, Bd. II, Leipzig 1922, S. 544.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Wir finden bei Schopenhauer auch nicht die Spur von Verständnis der tiefergreifenden gesellschaftlichen Prozesse. Das ermöglichte die Herausbildung der apologetischen Tendenz, gesellschaftliche Grundprozesse zu entgesellschaften, zu enthistorisieren, sie zu „naturalisieren". Das Ergebnis ist bei Schopenhauer eine Dynamik sinnloser Barbarei und die Zurücknahme wissenschaftlicher Ansätze der bürgerlichen Aufklärer so, daß die bürgerliche Gesellschaft als Tierreich erscheint. Damit wird er einer der frühen Grundleger der spätbürgerlichen Lebensphilosophie.

Die theoretische Abhebung gesellschaftlicher Erscheinungen auf der Grundlage [63] der Entdeckung spezifischer gesellschaftlicher Gesetze wurde vorbereitet mit der klassischen bürgerlichen politischen Ökonomie, den bürgerlichen Historikern und politischen Theoretikern zur Zeit der Französischen Revolution und der klassischen bürgerlichen Philosophie, insbesondere durch die gesellschaftswissenschaftlichen Einsichten Hegels. Die Gesellschaftswissenschaft wird sodann durch den Marxismus geschaffen. Mit Schopenhauer beginnt der Versuch, dies alles wieder zurückzunehmen, indem die Widersprüche des Kapitalismus als solche der Natur bzw. des Menschseins selbst gedeutet werden. Bei Schopenhauer führte dies konsequenterweise zum Fatalismus. Nietzsches spätere Konzeption entwickelt diesen Fatalismus auch, will das aber nicht eingestehen, was zu einem inneren Widerspruch in seiner Philosophie führen sollte. Das hängt damit zusammen, daß zur Zeit Nietzsches die Bourgeoisie nicht mehr damit auskam, die Arbeiterklasse mit Fatalismus zu verseuchen, sondern daß bürgerliche Philosophie nunmehr die Aktivität der Bourgeoisie in der Verteidigung des Kapitalismus, in der Zurückschlagung des Angriffs der Arbeiterbewegung sichern mußte.

Schopenhauer will klären, was Kants „Ding an sich" ist, da die Welt nur Vorstellung, bloße Erscheinung sei. Seine Erkenntnistheorie reduziert die Gegenstände unserer Erkenntnis zunächst auf unsere Sinnesdaten, wobei er diesen subjektivistischen Sensualismus durch die Intuition als Erkenntnisquelle „ergänzt".[13]

Diese Intuition erlangt bei ihm gegenüber dem Intellekt einen höheren Rang. Schopenhauer knüpft damit an die Romantik und an Schelling an. Er setzt die mit beiden begonnene Entwertung der Vernunft fort. Ebenso wendet er sich, wie die Romantik und Schelling, von der klassischen bürgerlichen Philosophie ab, die den Anspruch erhob, die Welt, die noch in (feudaler) Unordnung war, entsprechend der (bürgerlichen) Vernunft zu ordnen. Indem sich dieser Anspruch der Vernunft als die Vernunft des Profits erwies und der Anspruch, die Welt „vernünftig" zu ordnen, auf das Proletariat überging, wandten sich die nachklassischen bürgerlichen Philosophen immer mehr von ihrem eigenen Ursprung ab.

Auch darin ist Schopenhauer ein Vorläufer der späteren Lebensphilosophie (und der Anthropologie Gehlens), daß er den Intellekt nur als Werkzeug einer Äußerung des Lebens, nämlich des „Willens" zum Leben faßt.[14] Er entwickelt sich aus dem tierischen Organismus, um die in unseren Bedürfnissen sich ausprägende Lebensnot abwenden zu können. Als solcher reicht der Intellekt aus, die vordergründigen Beziehungen zwischen den Dingen zu erfassen, die Erhaltung des Organismus zu sichern, während wirkliche Erkenntnis des „Dings an sich" nur der Intuition möglich sein soll. Denn dieses „Ding an sich" Schopenhauers erfahren wir vermittelt durch unseren Leib, als der unserem Bewußtsein nächsten Realität, es tritt uns eben in unserem Leib als Kraft des Willens entgegen. In einem [64] verallgemeinernden Analogieschluß deutet Schopenhauer dann das „Ding an sich" als Willen und alle Erscheinungen der Natur lediglich als Objektivationen eines allgegenwärtigen Weltwillens.[15]

---

[13] Mit dieser vor allem in „Die Welt als Wille und Vorstellung" entwickelten Konzeption knüpft er an die Romantik an (an vielen Stellen des Buches) (vgl. A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, a. a. O., S. 80).
[14] Ebenda, S. 239.
[15] Ebenda, Bd. I, S. 152.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Es ist hier vielleicht angebracht, darauf aufmerksam zu machen, daß die reaktionäre bürgerliche Philosophie, insbesondere die Lebensphilosophie, die wissenschaftlichen Verfahren der Beweisführung immer mehr durch Analogiemethoden ersetzt. Gerade an den Schlüsselstellen reaktionärer bürgerlicher philosophischer Systeme, wo auf exakte Beweisführung besonders Wert gelegt werden müßte, tritt immer wieder der Analogieschluß in Erscheinung. Schopenhauer ist einer der ersten Meister dieses Verfahrens, das später bei Nietzsche, bei Spengler und anderen reaktionären bürgerlichen Philosophen zu großer „Blüte" gelangen sollte. Bei Schopenhauer heißt es, „eben nach Analogie des Leibes" wird das Ding an sich als Wille erschlossen. Wir wenden uns mit dieser Bemerkung nicht prinzipiell gegen den Analogieschluß, halten es jedoch für erforderlich, darauf aufmerksam zu machen, daß ein Analogieschluß nur unter ganz bestimmten Bedingungen eine gewisse Berechtigung hat.[16] Wenn der Analogieschluß nur irrationaler Art ist, also nicht auf objektiven, nachprüfbaren Fakten, Erscheinungen, Zusammenhängen beruht, so ist er die Basis eines insgesamt gesehen irrationalen Systems von Behauptungen.

Die Intuition soll uns nach Schopenhauer also zur Einsicht in den Weltwillen als „Ding an sich" führen. Doch, so weit angelangt, wird uns das Gebot entgegengehalten: „Nie sollst du mich befragen!" Der Weltwille ist nicht erkennbar. Er bleibt vielmehr der uns dunkle, geheimnisvolle Urgrund alles Seins. Während also für die klassische bürgerliche Philosophie das Wesen der Welt die uns zugängliche Vernunft war, wird es mit Schopenhauer ein geheimnisvoll unerkennbares, allmächtiges Etwas, das wir nur als ziellose, ursache- und endlose Bewegung wahrnehmen können.[16a]

Schopenhauer unternimmt den philosophischen Versuch, bei Anerkennung von Bewegung wirkliche Entwicklung zu leugnen. Auch das ist ein Verfahren der bürgerlichen Apologie. Wir finden es bei Nietzsche, bei Freud und anderen. Nach Schopenhauer will sich jede dieser Objektivationen des Weltwillens durchsetzen. Dabei gerät sie in Konflikt mit anderen solchen Objektivationen, die sie verdrängt oder von denen sie verdrängt wird. Folglich ist alles erfüllt von Kampf und Leid. Die gesellschaftlichen Konflikte und Kämpfe ebenso wie das Fressen und Gefressenwerden in der lebenden Natur lassen sich daraus erklären, folgen „notwendig" aus der Verwirklichung des Weltwillens in solchen Objektivationen. Dieser ständigen Konfliktbeladenheit wegen können die Bestrebungen der Objektiva-[65]tionen des Weltwillens nie zum Ziele gelangen, nie erfüllt werden. Leben ist also notwendig Leiden.[17]

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß eine solche Philosophie ausgezeichnet dazu geeignet ist, die gesellschaftlichen Konflikte in „natürliche" umzufälschen, dem Kampf zur Beseitigung der gesellschaftlichen Not Dantes Motto voranzustellen: „Lasset alle Hoffnung schwinden!", also zur Entwaffnung der revolutionären Kräfte beizutragen.

Schon bei Schopenhauer ist der Wille – auch darin folgt er Motiven der Romantik – nicht nur einfach mit dem Lebenswillen gleichgesetzt, sondern schließlich auf Sexualität reduziert: was bleibt denn nach Entwertung des Intellekts, nach der Entgesellschaftung gesellschaftlicher Prozesse, ihrer Verwandlung in „Natur"-Gegebenheiten noch übrig, wenn nicht das Triebhaft-„Natürliche"?

Wir bemerkten bereits, daß Schopenhauer Bewegung anerkennt, aber Entwicklung abstreitet. War bei den Eleaten die Bewegung nur Schein, das wirkliche Sein der Dinge unbewegt, so ist

---

[16] Allgemein gesehen ist die Analogie in der Einheit der Welt, im allseitigen Zusammenhang aller Dinge und Erscheinungen begründet. Aber die Gefahr bei der Anwendung dieser Schlußweise ist die Mißachtung der qualitativen Differenz zwischen Objekten verschiedener Art (vgl. G. Klaus, Moderne Logik, Berlin 1964, S. 418 ff.).

[16a] A, Schopenhauer, Sämtliche Werke, Bd. II, a. a. O., S. 194 f., S. 178.

[17] Davon handelt das ganze 46. Kapitel von „Die Welt als Wille und Vorstellung" (A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II. a. a. O., S. 657 ff.).

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

die Bewegung bei Schopenhauer – in Anknüpfung an Kant – nur Merkmal der Erscheinungswelt, nicht jedoch des Dinges an sich, womit Entwicklung, Werden, Geschichte als Eigenschaften des unwesentlichen Seins abqualifiziert sind. Für Schopenhauer ist die Geschichte nur die Wiederholung von stets gleichen, nutzlosen, tragischen Aktivitäten. Wo Hegel in der Geschichte, trotz aller ihrer Tragödien, den Fortschritt am Werke sieht, da sieht Schopenhauer nur das Trümmerfeld sinnloser Bestrebungen. So wird durch Schopenhauer der gesellschaftliche Fortschritt dementiert. Gewiß, auch Hegel baut dem geschichtlichen Fortschritt über die Grenzen bürgerlicher Existenz hinaus Barrieren. Aber er erklärt in seiner „Rechtsphilosophie" offen und unter Angabe der Mittel, wo diese Grenzen zu ziehen seien und welchen Zweck sie hätten: die bürgerliche Ordnung gegen den Aufstand der Armut zu verteidigen.[18] Schopenhauer dagegen verteidigt die Interessen bestimmter bürgerlicher Kräfte und bestreitet den gesellschaftlichen Fortschritt nicht nur aus Angst vor der Revolution des Volkes, sondern er nimmt Hegels und anderer Gesellschaftswissenschaftler Einsichten zurück, reduziert das menschliche Sein auf Natursein – frühe Vorbereitung der Philosophie des „Lebens".

Entsprechend seiner Auffassung vom notwendigen Leid als Ergebnis des Strebens jeder Objektivation des Weltwillens sind also Leid und Not nicht gesellschaftlich bedingt, sondern durch den „Willen zum Leben" selbst. Mehr noch: weil alle Objektivation des Willens strebt, aber durch das Streben der anderen eben nicht jene flache bürgerliche prästabilierte Harmonie eintritt, sondern im Gegenteil alles durchkreuzt wird und in Nicht-Erfüllung endet, haben wir es mit Negativität der Lust und Positivität des Leids zu tun. „Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur *negativ* [66] und durchaus nie positiv. Es ist nicht eine ursprünglich und von selbst auf uns kommende Beglückung, sondern muß immer die Befriedigung eines Wunsches sein. Denn Wunsch, d. h. Mangel, ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuß auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr sein, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Not ..."[19] Und als Ergänzung hierzu erklärt er: der Mangel, „das Entbehren, das Leiden ist das Positive, das unmittelbar Ankündigende".[20] Wir empfänden den Schmerz, nicht die Schmerzlosigkeit, fühlten die Sorge, nicht die Sorglosigkeit. Für den Kenner der Freudschen Lehre finden wir hier schon eine auffällige Vorbereitung nicht nur – wie oben gezeigt – der Rolle der Sexualität im kulturellen Leben, sondern auch des Strebens nach Vermeidung von Unlust, d. h. des Nirwanaprinzips.

Was als brutaler Kampf ums Dasein in der Natur bzw. als Klassenkampf in der Gesellschaft in Erscheinung tritt, ist für Schopenhauer in Wahrheit durch das Wirken des „Lebenswillens" hervorgerufen. Vor diesem Hintergrund kann er die kapitalistische Barbarei schildern. Dies hat bisweilen manche in die Irre geführt, die darin Kapitalismus-Kritik vermuteten. Aber Schopenhauer nimmt zu keinem Zeitpunkt und an keiner Stelle Partei für die Ausgebeuteten und Unterdrückten. Im Gegenteil vertrat er stets die Meinung, die Massen seien in ihrer Dummheit und Inferiorität* notwendig der Führung durch große Persönlichkeiten ausgeliefert.[21]

Diese Philosophie führt mit innerer Logik zur Predigt des Nicht-Handelns: wenn unser Streben nie befriedigt werden kann, so ist Verzicht auf Handeln das Beste. Man kehre dieser Welt den Rücken. Nicht soziale Revolution, sondern Verzicht auf Aktivität, schließlich Leugnung des Lebenswillens, vor allem seines höchsten Ausdrucks, des Sexualaktes, ist die Lösung aller Probleme.[22]

---

[18] G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 246-248.
[19] A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, a. a. O., S. 376 (Rechtschreibung modernisiert).
[20] Ebenda, S. 377. – * Minderwertigkeit
[21] Ebenda, Bd. II, S. 678.
[22] Ebenda, S. 642, an mehreren Stellen, S. 662.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Damit näherte sich Schopenhauer reaktionären altindischen philosophischen Vorstellungen an. Er war insofern einer der Begründer der spätbürgerlichen reaktionären Strömung, die die revolutionäre marxistische Kapitalismus-Kritik irritieren wollte und will, indem sie das Trugbild einer antitechnischen, antirationalistischen Zivilisation vorgaukelt – eine Tendenz, die bis zu Herbert Marcuse, zur Utopie einer repressionsfreien Technik, und den Hippie-Kommunen reicht.

Bei der Behandlung von Sigmund Freud wird sich zeigen, daß schon sehr viele der Thesen seiner Psychoanalyse und Kulturtheorie bei Schopenhauer oder Nietzsche angelegt sind. Das geht bis in die Einzelheiten. Schopenhauer meinte zum Beispiel, daß unser Instinkt, unser unbändiger Lebenswille in der Gestalt symbolischer, traumhafter Darstellungen nichtbefriedigte Wünsche ausdrücke. [67] Schon bei Schopenhauer finden wir die Auffassung, daß wir im Zustand unserer wachen Intelligenz uns gegen Wünsche sperrten, die unseren Interessen oder gesellschaftlichen Normen widersprächen.[23] Wir haben hier also die Freudsche Traumtheorie ebenso vorbereitet wie seine Vorstellung von einem Zensor in unserem Bewußtsein. Sicherlich unbewußt, wahrscheinlich wirklich nur durch eine Äquivokation* belegt, aber dennoch äußerst kennzeichnend ist es, wenn die Notwendigkeit der Kapitalakkumulation in Nietzsches „Lebens-Begriff gleichsam „biologisiert“ und mythologisiert wird. Freud wird das nur noch weiter zuspitzen. Hier die eigentliche – nietzscheanische – Quelle des Freudschen „Lebenstriebes“: „Der Wille zur *Akkumulation der Kraft* ist spezifisch für das Phänomen des Lebens, für Ernährung, Zeugung, Vererbung – für Gesellschaft, Staat, Sitte, Autorität ... Das *Leben* als die uns bekannteste Form des Seins ist spezifisch ein Wille zur Akkumulation der Kraft –; alle Prozesse des Lebens haben hier ihren Hebel: nichts will sich erhalten, alles soll summiert und akkumuliert werden.“ „Das Leben selbst gilt mir als Instinkt für Wachstum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für *Macht*: wo der Wille zur Macht fehlt, gibt es Niedergang.“[24]

Søren Kierkegaard

In einem echten philosophischen Sinne ist Kierkegaards Werk keinesfalls aufsehenerregend. Er drückt in seiner ganzen Stimmung lediglich die geahnte, vorweggenommene, antizipierte katastrophische Lebensangst der untergehenden Bourgeoisie aus und konnte deshalb ihr Ratgeber in schweren Stunden werden, während sie zur Zeit ihres Ursprungs, da die Bourgeoisie noch eine aufsteigende Klasse war, unzeitgemäß wirkte. Weit eher könnte dieses Werk einen Psychologen interessieren, der die verheerenden, persönlichkeitszerstörenden Wirkungen reaktionärer gesellschaftlicher Zustände und einer bigotten, lebensfremden Religion studieren wollte.

Kierkegaard lebte in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Seine Wirkung entfaltete sich in der Periode vor der 48er Revolution. Wie gleichzeitig mit ihm Schopenhauer und nach ihm Nietzsche entstammte er einem wohlhabenden Elternhaus, so daß er faktisch ein Rentnerdasein führte. Im Falle Kierkegaards vereinigten sich die komplizierten, persönlichkeitszerstörenden Bedingungen einer vorrevolutionär-rückständigen Gesellschaft, die sich – damals – am Rande des sich entwickelnden europäischen Zentrums befand, und eines zugleich reaktionär-bigotten Vaterhauses. Der Vater, aus ärmlichsten Verhältnissen stammend, tief religiös, sah in seinem plötzlich erworbenen Reichtum eine Sünde. Da auch die Beziehung zu seiner Frau – der Mutter seiner vielen Kinder – nicht auf Liebe beruhte und der alte Kierkegaard das nicht nur sehr genau sah, sondern es auch [68] noch als tief sündhaft be- und verurteilte, sonderte er sich von der Welt ab, richtete sich in seiner Wohnung eine phantasti-

[23] A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, Bd. V, Leipzig 1922, S. 244 ff. – * 1. Doppelsinnigkeit, Mehrdeutigkeit; 2. Wortgleichheit bei Sachverschiedenheit

[24] F. Nietzsche, Werke, Bd. 2, München 1969, S. 775 f. und 1167 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

sche, selbst ersponnene Welt auf, in die er mit sich zugleich Søren, den Lieblingssohn, verbannte. So waren alle Bedingungen dafür vorhanden, daß ein sensibler und intelligenter, zugleich tief religiöser Mensch, eben Søren Kierkegaard, in Übersteigerung der Probleme seines eigenen Ich eine sonderbare subjektivistische Philosophie begründen sollte.

Kierkegaard war zugleich ein Kritiker seiner bürgerlichen und kleinbürgerlichen Umwelt und ihr sehr bewußter Verteidiger. Er setzte dieser Welt eine scheinbar so völlig von ihr verschiedene Alternative entgegen und ließ dabei so gar keine Vermittlungsstufen zwischen der bestehenden und dieser ersponnenen besseren Welt, daß sein Entweder-Oder recht eigentlich auf Kapitulation vor dem Bestehenden oder totale, ergebnislose Weltflucht hinauslief.[25] Seine völlige Konzentration auf das eigene Ich ließ ihn jedes System, in das dieses Ich eingeordnet sein könnte, als unmöglich und verwerflich erscheinen. Wo es bei Hegel den Ansatz zu einer großartigen objektiven Dialektik gab, da entsteht bei Kierkegaard der Ansatz zu einer völlig subjektivierten, rein phantasiegebundenen, vermittlungslosen Dialektik des allein ideellen Entweder-Oder. Im selbstzerstörerischen Wüten gegen sich selbst, im immerwährendgrübelnden Sichselbstversenken, in immer neuen, ertüftelten und erklügelten, fast schon talmudistisch zu nennenden Kontroversen im tiefsten Innern des Ich entfaltet sich das, was er als seine Dialektik der Hegelschen entgegenstellte.[26]

Kierkegaard hatte anfangs der vierziger Jahre in Berlin bei Schelling studiert, der, längst zum Reaktionär geworden, nach Berlin geholt worden war, um dort gegen die „Drachensaat“ der Hegelschen Philosophie zu streiten. Kierkegaard war von dem eitlen alten Reaktionär sowohl abgestoßen als auch begeistert. Die „positive“ Spätphilosophie Schellings ist inhaltlich in Kierkegaards Werk eingedrungen, ohne es jedoch völlig zu bestimmen.

Vergessen wir nicht: es waren das die Jahre auch des Wirkens der Junghegelianer – Marx war damals auch in Berlin –, die Jahre, da sich die bürgerliche deutsche Revolution vorbereitete. In Kierkegaards Werk widerspiegelt sich das nur insoweit, als er im Revolutionär einen aktiven Menschen anzunehmen bereit gewesen wäre.[27] Insgesamt jedoch drückt Kierkegaard *nach* dem bürgerlichen Sturm auf die Welt den bürgerlichen Ekel über eben diese Welt aus, die bereits die ersten Fäulniserscheinungen zu zeigen begann. Auf Hegels und Goethes Versuch, die Welt nach dem eigenen (bürgerlichen) Ebenbild zu formen, sich eins zu wissen mit dem Weltprozeß, mit dem Reich des Objektiven, mit der Geschichte, folgt nun der Rückzug aus einer dem Bürgertum den Tod verheißenden Objektivität und Geschichtlichkeit in das Gehäuse der Innerlichkeit, wo der Spießer mit seinem Katzenjammer allein ist.

[69] Kierkegaard spürt die – insgesamt gesehen – Vergeblichkeit bürgerlichen Bemühens um die Einordnung des Subjekts in das Objektive. Seine Philosophie ist folglich der großangelegte Angriff auf die Anerkennung der Existenz eines irgendwie Erkennbar-Objektiven.[28] Nur das Denken des seiner innersten Not gewissen Daseins, das die eigene Existenz bewußt zum Fragwürdigen macht, ist ihm konkret.[29] Von diesem Einzelnen gibt es keine Brücke zum Allgemeinen. In diesem Einzelnen und seinem Werden gibt es nicht Hegels Dialektik von Quantität und Qualität. Es gibt nicht Hegels „Versöhnung“ des Gegensätzlichen, nur das Entweder-Oder. Es gibt keine Gesellschaft, sondern nur einzelne, deren Summe dem Schwarm von Heringen im Meere gleiche. Es gibt auch keine Erkenntnis des Absoluten. Nicht in unmöglicher Erkenntnis dessen finden wir Geborgenheit, und die unerkennbare Welt vernünftig ordnen zu wollen, ist

[25] S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, Bd. 6, Jena 1910, S. 235.
[26] P., P. Rohde, Søren Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1959, S. 106, 111 ff.
[27] Ebenda, S. 114.
[28] S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, Bd. 6, a. a. O., S. 275 ff.
[29] P. P. Rohde gibt viele eindeutige Belege dafür – bei der Lektüre bemerkt man direkt die Herkunft Adrian Leverkühns aus ... Dänemark (P. P. Rohde, Søren Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, a. a. O.).

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

schlicht absurd. Man überlasse diese Welt den Regierungen, deren Autorität anzuerkennen sei. Revolution ist von Übel.[30] Unsere Existenz sei zu gründen allein auf die Gewißheit unserer Angst, unserer Not und unseres Todes. Nur Verzweiflung gibt es, aus der wir uns durch einen Sprung in das Absurde, Paradoxe der christlichen Religion retten. So begründet Kierkegaard die gegen Hegel gerichtete, nur den Sprung anerkennende „qualitative" Dialektik.

Diese tief pessimistische Philosophie war für das damalige Bürgertum noch zu früh. Es fühlte sich noch im Vollbesitz seiner Kräfte, näherte sich in Deutschland gerade erst seiner Revolution, war noch längst nicht dazu bereit, seinen Abschied von der Geschichte einzureichen. Kierkegaards Zeit sollte erst mit dem offenen Ausbruch der allgemeinen Krise des Kapitalismus anbrechen: Nach ersten Anzeichen einer Kierkegaard-Welle (Höffdings Buch über Kierkegaards Philosophie, Ende des 19. Jahrhunderts; Lukács' Die Seele und ihre Formen, 1911, Die Theorie des Romans, 1916 von Kierkegaard beeinflußt, der „Römerbrief" von Karl Barth) lenkte 1919 Karl Jaspers, ein nun zeitgemäßer bürgerlicher Krisenphilosoph, die Aufmerksamkeit auf den Mann, der mittlerweile zu einem der philosophischen Klassiker der Bourgeoisie im Untergang geworden ist.[31]

Friedrich Nietzsche

Die Diskussion um Friedrich Nietzsche leidet nicht selten darunter, daß wir nicht die historisch-gesellschaftlichen Zusammenhänge und Bedingungen seines Wirkens gründlich beachten. Dabei treten zwei Fehler auf. Der eine besteht darin, Äuße-[70]rungen von Nietzsche aus seinem Werk herauszureißen oder das Werk selbst als Aussage ohne gesellschaftlich-historische Zusammenhänge zu nehmen. Der andere Fehler besteht darin, wegen der unbezweifelbaren Zusammenhänge Nietzsches mit allen Hauptströmungen der spätbürgerlichen, reaktionären Ideologie und Philosophie, in Nietzsches Werk selbst bereits hineinzudeuten, was erst Produkt späterer Zustände und späterer politisch-ideologischer Prozesse ist. Es ist folglich sehr wichtig, sich darüber zu verständigen, was erforderlich ist, um das Werk Nietzsches verstehen zu können. An welchem historischen Platz der Bourgeoisie, an welchem Punkt des Übergangs in der Entwicklung der Bourgeoisie wirkte Nietzsche, mit welcher Perspektive? Was vertrat er unter diesen Bedingungen, und was nahm er vorweg? Wenn wir so herangehen, verfallen wir nicht dem Fehler, entweder in Nietzsche den einfachen Fortsetzer des Werkes von Schopenhauer zu sehen – ein Fehler, der oft gemacht wird – oder ihn direkt mit dem Faschismus in Zusammenhang zu bringen, der ja erst in der staatsmonopolistischen Entwicklungsphase des Imperialismus unter bestimmten Bedingungen auftritt.[32]

Was die philosophischen Zusammenhänge angeht, so gibt es ohne Zweifel eine Verbindungslinie Nietzsches zu Schopenhauer, die sich nicht nur aus der Tatsache ableitet, daß beide Philosophen der Bourgeoisie nach ihrer revolutionären Hochstimmung waren, daß beide in der Periode wirkten bzw. zu wirken begannen, da die Bourgeoisie ihre fortschrittliche Perspektive bereits verloren hatte, sondern die sich auch aus einer auffallend ähnlichen sozialen Stellung beider Philosophen ergibt, daß sie nämlich innerhalb der Bourgeoisie beide eine Art Rentnerexistenz hatten. Das konnte bei beiden eine gewisse Distanz gegenüber den in Produktion und Zirkulation tätigen Teilen der Bourgeoisie bewirken, eine ästhetizistische, elitär gefärbte Ablehnung von Erscheinungen der kapitalistischen Oberfläche, was wiederum manchen vom Kapitalismus angewiderten kleinbürgerlichen Intellektuellen und Künstler zu dem Irrglauben verleitete, vor allem in Nietzsche einen Kapitalismus-Kritiker gefunden zu haben.

---

[30] Ebenda, S. 114.

[31] Besonders deutlich war das in den ersten Jahren nach der Niederschlagung des Faschismus in Deutschland, als wir im Bürgertum einen regelrechten Kierkegaard-Kultus erlebten.

[32] Natürlich hat Nietzsche, Stammvater der gesamten spätbürgerlich-dekadenten Philosophie, auf den Faschismus gewirkt, aber eine vordergründig-flache Annäherung von Nietzsche an die Nazis ist unhistorisch.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Dennoch sind diese wichtigen Gemeinsamkeiten zwischen Schopenhauer und Nietzsche nicht ausreichend, zwischen beiden nur ein einfaches Folgeverhältnis anzunehmen. Schopenhauer wirkte in der Periode des vormonopolistischen Kapitalismus, Nietzsche in der des sich herausbildenden Imperialismus. Schopenhauer wirkte in der Periode der Heiligen Allianz, Nietzsche nach der Gründung des preußisch-deutschen Kaiserreichs, während des Gründungsschwindels, einer scheinbaren Hochblüte der deutschen Bourgeoisie. Außerdem widerspiegelt Nietzsches Werk nicht nur die Anknüpfung an und die Auseinandersetzung mit Schopenhauer, sondern ebenso die Kritik am Neukantianismus, am flachen liberalen Humanismus und Reformismus, an den sozialistischen Ideen der Arbeiterbewegung (die er jedoch, zum Unterschied von bürgerlichen Tendenzen, gegen die er kämpfte, nicht [71] wirklich kannte). Mit alledem war Nietzsche denn auch Anreger nicht nur der reaktionären bürgerlichen Lebensphilosophie, sondern im Grunde genommen aller wesentlichen spätbürgerlichen philosophischen Auffassungen.

Nietzsche unterwirft letztlich alle Fragestellungen und Antworten seiner Philosophie dem Problem der Erhaltung der Macht der Herren, der Abwehr des Aufstands der Sklaven, wobei er hinlänglich genau entschlüsselt, wen er mit den Herren und mit den Sklaven meinte, so daß wir berechtigt sind, ihn – am Anfang des Imperialismus wirkend – als den Philosophen des Imperialismus zu bezeichnen.[33] Als solcher inspirierte er, wie bereits gesagt, die gesamte spätbürgerliche Ideologie und Philosophie.

Schon bei der Behandlung der erkenntnistheoretischen Probleme zeigt sich Nietzsches lebensphilosophische Eliminierung des eigentlich Gesellschaftlichen: Erkennen ist Aneignung.[34] Das aber wird zur lebensphilosophischen Einverleibung der Außenwelt umgedeutet. Diese sei auf der menschlichen Entwicklungsstufe nicht prinzipiell von der Aneignungsweise der Amöbe verschieden. Poppers Amöben-Argument[35] stammt in Wahrheit von Nietzsche.

Die Ablehnung der Erkenntnis und folglich der Erkenntnistheorie hängt eng zusammen mit Nietzsches Lehre vom Werden, die so gefaßt ist, daß eine Identifizierung von Dingen und Erscheinungen im Strom des ewigen Werdens nicht möglich ist: „Im Werden zeigt sich die Vorstellungsnatur der Dinge: es gibt *nichts*, es *ist* nichts, alles wird, d. h.: ist Vorstellung.“[36] Noch deutlicher: „der Charakter der werdenden Welt als unformulierbar, als ‚falsch‘, als ‚sich-widersprechend‘. *Erkenntnis und Werden* schließen sich aus.“[37] Folglich ist das Sein nur eine Annahme, nur eine Fiktion. „Die ‚scheinbare‘ Welt ist die einzige: die ‚wahre Welt‘ ist nur *hinzugelogen*.“[38]

Aber Erkenntnis wird durch Nietzsche nicht nur in dem bereits skizzierten Sinne biologisiert, entgesellschaftet, sondern auch ent-objektiviert, relativiert, indem nur das „wahr“ ist, was die Macht steigert. Nun ist Macht nicht etwas Mystisches, Geheimnisvolles, sondern eine gesellschaftliche Erscheinung, die historisch mit dem Aufkommen der Klassen und des Klassenkampfes entstanden ist. Friedrich Engels hat sich, anläßlich der Kritik an Dühring, mit diesem Problem gründlich befaßt. Einige wenige Überlegungen zeigen bereits, daß das Problem historisch-materialistisch zu lösen ist und gelöst wurde.

[72] Natürlich kommt es im ganz normalen Leben vor, daß sich der einzelne einem anderen unterordnet. Er mag sich dabei der physischen Gewalt, der Gewalt von Argumenten, auch

[33] F. Nietzsche, Werke, Leipzig o. J., Bd. 2, S. 327, 349, 350; Bd. 3, S. 352; Bd. 9, S. 425, sind eindeutige Polemiken gegen Arbeiterbewegung und Sozialismus. Die Belegstellen können erheblich vermehrt werden. (Mit Ausnahme der Anmerkungen 24 und 59 wird Nietzsche immer nach dieser 16bändigen Kröner-Ausgabe zitiert.)
[34] Th. Schwarz, Sein, Mensch und Gesellschaft im Existentialismus, Frankfurt a. M. 1973, S. 44.
[35] K. R. Popper, Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg 1973, S. 37.
[36] F. Nietzsche, Werke, Bd. 9, a. a. O., S. 197.
[37] Ebenda, Bd. 16, S. 31.
[38] Ebenda, Bd. 8, S. 77.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

ganz einfach gesellschaftlichen Bedingungen unterordnen, die er – falls er sie überhaupt ändern wollte – allein gar nicht ändern kann. Aber das alles klärt das Gewalt- und Machtproblem nicht, das ja keine Angelegenheit von einzelnen ist, sondern seit Jahrtausenden als ganz „normale" gesellschaftliche Erscheinung auftritt. Gegen Dühring gewandt, der das Verhältnis von Robinson und Freitag als Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis, beruhend auf Robinsons größere Gewalt, begründet, wendet Engels ein: Robinson knechtet den Freitag nicht des Vergnügens, sondern des wirtschaftlichen Nutzens wegen, der daraus entspringt, daß Robinson mehr erzeugen kann, als zu seinem Unterhalt nötig ist. Die Gewalt ist also zunächst Mittel, der ökonomische Vorteil der Zweck. Der Zweck ist gegenüber dem Mittel primär, die Ökonomie gegenüber der Politik.

Darin stecken jedoch einige Voraussetzungen, die von den oberflächlichen Gewalttheoretikern in aller Regel ignoriert werden. „... so stellt er das ganze Verhältnis auf den Kopf. Die Unterjochung des Menschen zum Knechtsdienst, in allen ihren Formen, setzt beim Unterjocher die Verfügung voraus über die Arbeitsmittel, vermittelst deren allein er den Geknechteten verwenden, und bei der Sklaverei außerdem noch die Verfügung über die Lebensmittel, womit allein er den Sklaven am Leben erhalten kann. In allen Fällen also schon einen gewissen, den Durchschnitt überschreitenden Vermögensbesitz. Wie ist dieser entstanden? Jedenfalls ist es klar, daß er zwar geraubt sein, also auf *Gewalt* beruhn kann, aber daß dies keineswegs nötig ist. Er kann erarbeitet, erstohlen, erhandelt, erschwindelt sein. Er muß sogar erarbeitet sein, ehe er überhaupt geraubt werden kann."[39]

Es ist hier nicht möglich, Engels' Exkurs über die Entwicklung der ökonomischen Voraussetzungen für das Entstehen von Gewalt nachzuzeichnen. Daß die Erklärung des Ursprungs der Gewalt aus der Gewalt in Wahrheit nichts erklärt, liegt ohnehin auf der Hand. Gewalt und Macht haben aber durchaus rationale, gesellschaftliche Grundlagen und sind ihrerseits alles andere als gesellschaftlich primär.

„Betrachten wir indes diese allmächtige ‚Gewalt' des Herrn Dühring etwas näher. Robinson knechtet den Freitag ‚mit dem Degen in der Hand'. Woher hat er den Degen? Auch auf den Phantasie-Inseln der Robinsonaden wachsen bis jetzt die Degen nicht auf den Bäumen, und Herr Dühring bleibt jede Antwort auf diese Frage schuldig. Ebensogut wie Robinson sich einen Degen verschaffen konnte, ebensogut dürfen wir annehmen, daß Freitag eines schönen Morgens erscheint mit einem geladnen Revolver in der Hand, und dann kehrt sich das ganze ‚Gewalt'-Verhältnis um: Freitag kommandiert und Robinson muß schanzen. Wir bitten die Leser um Verzeihung, daß wir so konsequent auf die, eigentlich in die Kinderstube [73] und nicht in die Wissenschaft gehörige Geschichte von Robinson und Freitag zurückkommen, aber was können wir dafür? Wir sind genötigt, Herrn Dührings axiomatische Methode gewissenhaft anzuwenden, und es ist nicht unsre Schuld, wenn wir uns dabei stets auf dem Gebiete der reinen Kindlichkeit bewegen. Also der Revolver siegt über den Degen, und damit wird es doch wohl auch dem kindlichsten Axiomatiker begreiflich sein, daß die Gewalt kein bloßer Willensakt ist, sondern sehr reale Vorbedingungen zu ihrer Betätigung erfordert, namentlich *Werkzeuge*, von denen das vollkommnere das unvollkommnere überwindet; daß ferner diese Werkzeuge produziert sein müssen, womit zugleich gesagt ist, daß der Produzent vollkommnerer Gewaltwerkzeuge, vulgo* Waffen, den Produzenten der unvollkommneren besiegt, und daß, mit Einem Wort, der Sieg der Gewalt beruht auf der Produktion von Waffen, und diese wieder auf der Produktion überhaupt, also – auf der ‚ökonomischen Macht', auf der ‚Wirtschaftslage', auf den der Gewalt zur Verfügung stehenden *materiellen* Mitteln."[40]

---

[39] F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring") in: MEW, Bd. 20, Berlin 1962, S. 150. – * gemeinhin, gewöhnlich

[40] Ebenda, S. 154.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Nietzsche löst also die konkrete gesellschaftliche Erscheinung „Macht“ aus ihren Zusammenhängen heraus und verabsolutiert sie. Damit kann er der Analyse der ökonomischen und sozialen Grundlagen dessen ausweichen, was Macht eigentlich ist. Er kann sie zum ewig-naturhaften Moment seines Philosophierens machen.

Aber das geschieht keinesfalls im Sinne einer verschlüsselten, anonymen Macht. Vielmehr spaltet Nietzsche Machttriebe und Macht auf, indem er von höheren und niederen Menschen, von höherem und niederem Menschentum ausgeht, sich für die Macht des höheren Menschentums, der Herren, gegen das Machtstreben niederen Menschentums, der Sklaven, entscheidet.[41] Dabei gibt er oft genug zu erkennen, daß er um die Gefahr weiß, die der Macht der Herren durch die „Sklavenbewegung“ des Sozialismus droht, und er richtet seinen Stoß mit „biologischer“ Motivierung gegen die Sklavenbewegung, indem er auf der „biologisch begründeten“ Unaufhebbarkeit des Gegensatzes von höherem und niederem Menschentum besteht. Allein die Gleichsetzung des niederen Menschentums mit der Arbeiterbewegung, mit dem Sozialismus[42] kennzeichnet bereits hinreichend Nietzsches Philosophie als bürgerlich-aggressive Feindschaft gegen die Arbeiterbewegung. Er führt also ganz offensichtlich „biologische“ Kategorien wie Menschentum und Leben ein und „biologisiert“ die gesellschaftliche Kategorie Macht, um die Macht der Bourgeoisie gegen die sozialistische Arbeiterbewegung zu verteidigen.

Aber dies führt Nietzsche weiter, indem er die Kategorie der Wahrheit ablehnt, sie als Standort-Gebundenheit auflöst,[43] womit er ein Vorläufer der Mannheimschen Wissenssoziologie wurde. Er begründet dies, indem er Heraklits „Alles fließt“ im Sinne des Kratylos umdeutet: weil die Welt ewiges Fließen ist, kann [74] man darin nichts Festes ausmachen. Dinge, Subjekte, Objekte, Substanz, Materie, Kausalität usw. gibt es in Wahrheit ebensowenig wie die objektiven Korrelate der Logik. „*Die Annahme des Seienden* ist nötig, um denken und schließen zu können: die Logik handhabt nur Formeln für Gleichbleibendes. Deshalb wäre diese Annahme noch ohne Beweiskraft für die Realität: ‚Das Seiende‘ gehört zu unserer Optik.“[44] Subjekt, Objekt, Prädikat seien gemacht, seien Vereinfachungen, um mit ihnen die Kraft, die schaffe, erfinde, denke, irgendwie zu kennzeichnen. In Wahrheit gehe es jedoch nur darum, das Vermögen, das Handeln, das Tun zu umschreiben.[45] Es wird also das Sein selbst, die objektive Realität aufgelöst, indem zunächst von einem ständigen Fließen gesprochen wird, in dem nichts auszumachen ist, das dann schließlich auf Tun, auf Handeln, auf eine mysteriöse Aktivität, auf ein Tun ohne Subjekt zurückgeführt wird. In Wirklichkeit seien Subjekt, Prädikat, Kausalität und so weiter nur Behelfe unseres Geistes, mit denen wir uns im ewigen Fließen etwas Scheinfestes schüfen, um damit zur Meisterung unseres Lebens beizutragen. In Wahrheit gebe es nur unsere Sinnesdaten, alles andere seien Fiktionen. Nietzsche ist also ein originärer subjektiv-idealistischer Denker. Seine Auffassung, daß auch die Ratio, die Logik in Wahrheit nur subjektive Setzungen unseres Strebens nach Aneignung der Welt seien, bestimmt später Adornos und Marcuses Kennzeichnung unseres Verhältnisses zur Logik, ihre Interpretation der Logik als Herrschaftswissen ebenso[46], wie Nietzsches subjektivistischer Sensualismus in der Philosophie Machs wieder auftritt.[47]

---

[41] F. Nietzsche, Werke, Bd. 9, a. a. O., S. 153; Bd. 3, S. 349 f.; Bd. 2, S. 327; Bd. 8, S. 303 f.; Bd. 7, S. 315 f. u. v. a.
[42] Vgl. Anm. 33 und 41.
[43] F. Nietzsche, Werke, Bd. 16, a. a. O., S. 19.
[44] Ebenda, S. 30 f.
[45] Ebenda, S. 275, S. 61, S. 52.
[46] Bei Adorno in der „Negativen Dialektik“, bei Marcuse in „Triebstruktur und Gesellschaft“, siehe das Kapitel zur „Frankfurter Schule“.
[47] Allerdings bedeutet das nicht, den politisch progressiven Denker und bedeutenden Naturwissenschaftler Mach zum Nietzscheaner zu stempeln.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Wie schon Schopenhauer, so versucht auch Nietzsche, die Entwicklung zu leugnen, indem er vordergründig ständige Bewegung anerkennt. Es ist dies die neuzeitliche, bürgerliche Art der Wiederbelebung des Eleatismus. Das Kernproblem im ideologischen Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat ist nun einmal die Klärung des Problems der Entwicklung, ihres Charakters, ihrer Gesetze, weil damit die Perspektive von Kapitalismus und Sozialismus verbunden ist. Es ist folglich kein Zufall, daß im Zentrum des revisionistischen Angriffs auf den Marxismus die Dialektik, als tiefstgründige Klärung des Entwicklungsproblems, steht. Das Bestreiten der Entwicklung durch Nietzsche führt hin zu Auffassungen folgender Art: „*Erster Satz*: Der Mensch als Gattung ist *nicht* im Fortschritt. Höhere Typen werden wohl erreicht, aber sie halten sich nicht. Das Niveau der Gattung wird *nicht* gehoben.“[48] Er bestreitet für den Bereich des Menschen die Darwinsche Entwicklungstheorie. Die Gattungen wachsen nicht in der Vollkommenheit. Der Mensch als Gattung stellt keinen Fortschritt dar im Vergleich zu irgendeinem Tier. Die gesamte Tier- und Pflanzenwelt entwickelt sich nicht vom [75] Niederen zum Höheren. Für ihn ist Entwicklung: „... alles zugleich, und übereinander und durcheinander und gegeneinander.“[49]

Wie „löst“ Nietzsche die Aufgabe, Entwicklung zu leugnen? Er geht – wie später Freud mit seiner Auffassung vom homöostatischen* Gleichgewicht unserer Triebenergie – von der Annahme eines unveränderlichen Vorrats von Kraftquanten (diese darf man nicht verwechseln mit den Energiequanten der Physik, während sie Nietzsche „biologisch“ im Sinne der imperialistischen Lebensphilosophie versteht) als Grundlage des Seins aus. Hier wird also von Nietzsche, wie später von Freud, der Energieerhaltungssatz mißbraucht, um eine antievolutionistische Konzeption begründen zu können. Ähnlich Schopenhauers Willensobjektivationen befinden sich diese Kraftquanten in ständigem Kampf miteinander, gehen sie Verbindungen untereinander ein. Angesichts einer konstanten Anzahl solcher Quanten muß es im Lauf genügend langer Perioden zur Wiederholung bereits vorhandener Verbindungen kommen. „Der Kreislauf ist nichts *Gewordenes*, er ist das Urgesetz, so wie die *Kraftmenge* Urgesetz ist, ohne Ausnahme und Übertretung. Alles Werden ist innerhalb des Kreislaufs und der Kraftmenge.“[50] Für ihn ist die Welt eine endliche, bestimmte, unveränderlich gleichgroße Kraft.[51] Das Dasein, so wie es ist, sei ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts. Es handele sich notwendigerweise um ewige Wiederkehr.[52]

So entstehen aus solcher Bewegung also keine neuen Qualitäten (Nietzsche polemisiert gegen jene, welche der Welt das Vermögen zur *ewigen Neuheit* zudiktieren möchten), sondern die Begrenztheit der Kraftquanten und ihrer Bewegungen – das heißt die vorausgesetzte Endlichkeit – führt notwendig zur ewigen Wiederkehr des Vorhandenen, zur Begrenztheit der Bewegungsformen und Objektivationen. Das ist zwar kein wirklicher Beweis, sondern es wird, was bewiesen werden soll, bereits als Voraussetzung stillschweigend eingeführt, aber wenn die Logik der Reaktion widerspricht, so ist es eben um so schlechter für die Logik.

Die Kraftquanten sind „biologisch“, die Argumentation mit ihrer vorausgesetzten Endlichkeit ist mechanistisch. Solche mechanistische Leugnung der Entwicklung – also hier die Rückkehr zur mechanischen Physik, ihre vorübergehende Wiedereinsetzung in ihre Rechte anstelle der Biologie – ist durchaus ein notwendiger Zug der Lebensphilosophie, insofern sie am Bilde des „Naturkreislaufs“ von Saat und Ernte, des Jahreszeitrhythmus, des: Es geschieht nichts Neues unter der Sonne! anknüpfen muß. Zugleich liegt dem aber auch die Tatsache der stän-

[48] F. Nietzsche, Werke, Bd. 16, a. a. O., S. 147.
[49] Ebenda. – * dazu gehörend
[50] Ebenda, Bd. 12, S. 61.
[51] Ebenda, Bd. 16, S. 396.
[52] Ebenda, Bd. 16, S. 101; Bd. 15, S. 182.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

digen Reproduktion des Kapitalverhältnisses zugrunde. „Unser Zeitalter weiß aus seinem vielen Fleiß und Geld nichts zu machen, als immer wieder mehr Geld und immer wieder mehr Fleiß“, lesen wir bei Nietzsche.[53] Die ständige Reproduktion des Kapitalverhältnisses wird hier gleichsam wenigstens geahnt.

[76] Auf dieser eklektischen Grundlage konnte später eine Philosophie bzw. Ideologie entstehen wie die Blut-und-Boden-Ideologie des deutschen Faschismus.

Unsere Erkenntnis vermittelt uns nach Nietzsche nur, was in unseren Sinnesdaten enthalten ist, von der Wirklichkeit haben wir nur ein oberflächliches Bild. Der subjektivistische „Sensualismus“ ist jedoch nur *einer* der Grundzüge von Nietzsches Erkenntnistheorie. Er wird ergänzt durch einen extremen *Instrumentalismus* und eine extrem *voluntaristische* Deutung, durch eine Verabsolutierung der „*Interpretation*“. Der Wille zur Macht interpretiert. Interpretation ist Mittel, um Herr über etwas zu werden. Erkenntnis ist allein „Auslegung“, Sinn-Hineinlegen, nicht „Erklärung“. Es gibt keinen Tatbestand, alles ist flüssig, unfaßbar. Das Dauerhafteste sind Meinungen. Indem unsere Erkenntnis versucht, aus dem ständigen Fließen durch subjektive Fiktionen Identifizierbares „herauszuheben“, das aber so beschaffen sein muß, daß wir es den anderen mitteilen können, ist diese „Erkenntnis“ notwendig an Durchschnittliches, Massenhaftes (das Regelmäßige, Notwendige, Gesetzmäßige wird schon verbal desavouiert)[54] gebunden, aller Individualität und Besonderheit beraubt; eben Bewußtsein der „Herde“. Auch hier sehen wir wieder die „Biologisierung“ von Gesellschaftlichem und dessen Verurteilung allein schon durch die herabsetzende Wortwahl. Dieser Geist der Massenverachtung sollte Le Bons Massenpsychologie ebenso prägen wie die darauf begründete These von der Benutzung geistiger Inhalte, unabhängig von ihrer Wahrheit, durch die „großen Individuen“ – ein Gedanke, der Sorels Werk charakterisiert.

Andererseits ergibt sich aus dieser Konzeption die Ablehnung der Allgemeinbildung, ihre Verleumdung als Basis des von Nietzsche verachteten neuen Sklaventums, des Kommunismus. Ablehnung von Massenbildung, von Aufklärung, Bejahung von Gegenaufklärung, von Sklaverei ist geradezu die Grundlage für Nietzsches Kulturtheorie: „Und wenn es wahr sein sollte, daß die Griechen an ihrem Sklaventum zugrunde gegangen sind, so ist das andere viel gewisser, daß wir an dem *Mangel* des Sklaventums zugrunde gehen werden.“[55] Er kritisiert, daß angeblich in der neuen Zeit nicht der kunstbedürftige Mensch, sondern der Sklave Maßstab sei. Phantome wie Würde des Menschen, Würde der Arbeit seien solche Erzeugnisse des Sklaventums. Er geißelt die „unseligen Verführer“, die die Sklaven dazu veranlaßten, vom Baume der Erkenntnis zu essen, so daß sie zur Gefahr für die aristokratisch-elitären Herren werden. Die alte Aufklärung sei im Sinne der demokratischen Herde auf Gleichmachung aller orientiert gewesen. Die neue wolle den herrschenden Naturen den Weg zeigen. Im „Zarathustra“ formuliert er die Werte solcher neuen Aufklärung und neuen Moral: „... ‚nichts ist wahr, alles ist erlaubt.‘ Zarathustra: ‚ich nahm euch alles, den Gott, die Pflicht – nun müßt ihr die *größte Probe* einer *edlen* Tat geben: denn *hier* ist die Bahn der Ruchlosen offen – seht hin!‘ – Das Ringen um die Herrschaft, am [77] Schluß die Herde mehr Herde und der Tyrann mehr Tyrann als je. – Kein Geheimbund! die *Folgen* eurer Lehre müssen fürchterlich wüten: aber *es sollen an ihr Unzählige zugrunde gehen. – Wir machen einen Versuch mit der Wahrheit*! Vielleicht geht die Menschheit daran zugrunde! Wohlan !“[56] Er kritisiert, daß die Sklavenmoral sich überall eingeschlichen habe. Niemand habe mehr den Mut zu Sonderrechten, zu Herrschaftsrechten, zum Pathos der Distanz. Der Aristokratismus der Gesinnung sei durch die Seelen-Gleichheits-Lüge untergraben worden. Der Glaube an das „Vorrecht

[53] Ebenda, Bd. 5, S. 60.
[54] Ebenda, Bd. 16, S. 53, 56 f. 58; Bd. 5, S. 105.
[55] Ebenda, Bd. 9, S. 153; Bd. 6, S. 182.
[56] Ebenda, Bd. 12, S. 410.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

der Meisten“ mache Revolution. Nicht weniges an diesen barbarischen Intentionen liegt der späteren Arbeit von Adorno und Horkheimer „Dialektik der Aufklärung“[57] zugrunde.

Es wurde schon gesagt, daß das „Bewußtsein der Herde“ durch Logik geprägt ist, da sie mit Hilfe der Logik ihre gleichmacherische Form der Aneignung und Macht erstrebe. Auch dies ist wieder ein Gedanke, der in der Polemik von Adorno und Marcuse[58] gegen die Logik ebenso wie in beider elitärem Ästhetizismus tiefe Wurzeln geschlagen hat.

Nach Nietzsche ist unser Bewußtsein nur ein oberflächlicher, geringer Teil unserer Lebenskraft. Durch diesen Gedanken ebnet er den Unterschied zwischen Bewußtsein und biologischer Grundlage unseres Lebens ein, biologisiert und irrationalisiert er unser Bewußtsein und ist damit – aber keinesfalls nur damit – Vorläufer Freuds. Klingt nicht Freuds Lebenstrieb, dessen Ziel die Vereinigung lebender Substanz ist, in Nietzsches Worten an: „Der Wille zur *Akkumulation der Kraft* ist spezifisch für das Phänomen des Lebens, für Ernährung, Zeugung, Vererbung – für Gesellschaft, Staat, Sitte, Autorität ... Das *Leben* als die uns bekannteste Form des Seins ist spezifisch ein Wille zur Akkumulation der Kraft – alle Prozesse des Lebens haben hier ihren Hebel: nichts will sich erhalten, alles soll summiert und akkumuliert werden.“[59] Doch muß vor einem Mißverständnis gewarnt werden. Richtig ist, daß bei Nietzsche solche Grundbegriffe der späteren Freudschen Psychoanalyse wie Es und Ich, Repression, Ressentiment usw. schon fast in Freuds Weise vorgeprägt sind. Richtig ist auch, daß bei Nietzsche wie Schopenhauer eine Form des Lustprinzips entwickelt wird. Dennoch ist das Lustprinzip bei Nietzsche (wie zuvor bei Schopenhauer) im Gegensatz zu Freud mehr negativ gedeutet. Bei Nietzsche widerspricht das Lustprinzip dem auf Kampf angelegten Lebenstrieb. Ihm geht es mehr um den Machttrieb als um den Lusttrieb. Nietzsche predigt nicht das Lustprinzip, sondern das gefährliche Leben. Leben ist eben nicht Streben nach Lust, sondern nach Ausdehnung der Macht, wobei Unlust sogar stimulierend wirken könne.

[78] Nietzsche führt schließlich den Wahrheitsbegriff auf moralische Vorstellungen zurück (und es wäre sehr zu prüfen, inwieweit Althussers Auffassungen über Erkenntnistheorie von Nietzsche entlehnt sind![60]), wobei er Moral als Abkömmling sklavischen, niederen Menschentums ausgibt, sie entschieden ablehnt und folglich eine Abkehr von einer an Wahrheit orientierten Wissenschaft, den Übergang zu einer anderen („Fröhlichen Wissenschaft“) fordert, die den Machtwillen der Herren rechtfertigen soll. In ihr wird der moralische, sklavische Begriff der Wahrheit ersetzt durch das Wissen „Jenseits von Gut und Böse“.[61]

Das Zentrum der Philosophie Nietzsches sind der Machttrieb, das Machtstreben, die Macht der Herren. An die Stelle der Vernunft als Grundlage des bürgerlichen Idealismus tritt bei Nietzsche die „biologisierte“ spätbürgerliche Psyche. Mit Nietzsche beginnt dieser eigenartige, schein-biologische, schein-materialistisch gefärbte spätbürgerliche Idealismus, der sich selbst seines Namens schämt und dessen wirklicher Kern die „Objektivierung“ spätbürgerlicher ideologischer Stereotypen, ihre Verwandlung in angebliche Naturkonstanten ist. Vorbereitet wurde dieser Gedanke freilich von Schopenhauer. Diese angeblichen Naturkonstanten sollen wir in geradezu meisterhafter Form vorgeführt wiederfinden im Werk Freuds, seiner Schüler, auch der „Frankfurter Schule“ und da wieder insbesondere in jüngerer Zeit in Alfred Schmidts Anthropologisierung des Marxismus.

---

[57] Das gilt bis hinein in die Konstruktion des Werkes, suggeriert sie doch, in „linker“ Attitüde, was Nietzsche offen von rechts unternimmt, die Desavouierung von Aufklärung. Bei Adorno/Horkheimer degeneriert sie zur bürgerlichen Realität, bei Nietzsche – im Sinne der Kritik von rechts an der bürgerlichen Demokratie – genauso!
[58] Bei Adorno in der „Negativen Dialektik“, bei Marcuse im „Eindimensionalen Menschen“.
[59] F. Nietzsche, Werke, Bd. 2, München 1969, S. 775 f.
[60] Vgl. z. B. L. Althusser, Elemente der Selbstkritik, Berlin (West) 1975, S. 77.
[61] F. Nietzsche, Werke, Bd. 5, a. a. O.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Wir machten darauf aufmerksam, daß dennoch das Werk Nietzsches von kleinbürgerlichen Intellektuellen und Künstlern, die im Kapitalismus dunkel die Bedrohung ihrer isoliert-individuellen Existenzweise spürten, als antikapitalistisch mißverstanden wurde. In der Tat hatte Nietzsche, romantische Quellen ausnutzend, Stimmungen gegen die schmutzige bürgerliche Praxis artikulierend, vordergründige Kritik an einzelnen Zügen des Kapitalismus geübt. Er greift die Fabrikanten und Großunternehmer des Handels an. Ihnen fehle die höhere Rasse, durch die Personen erst interessant würden.[62] Gäbe es diese Handelskapitalisten nicht, so gäbe es vielleicht auch keinen Sozialismus der Massen. (Bei Feder, dem Programm-Autor der Nazi-Partei, wird das weitergeführt zum „Gegensatz" von – negativ bewertetem – „raffendem" und – positiv bewertetem – „schaffendem" Kapital.) Die Ablehnung des „Sozialismus der Massen" ist die Grundlage für die vorgebliche Kritik an den kapitalistischen Banausen, und das Kriterium ist der Geburtsadel der Feudalen. Nietzsche kritisiert, daß im Kapitalismus einfach das Gesetz der Not wirkt.[63] Man wolle leben, man müsse sich verkaufen. Man verachte jenen, der diese Not ausnütze und den Arbeiter kaufe.

Solche moralisierende „Kapitalismuskritik" und die Mißachtung ihrer realen gesellschaftlichen Grundlagen verursachten die Affinität mancher kleinbürgerlicher [79] Intellektueller für Nietzsche. Darum gilt es, immer wieder darauf hinzuweisen, von welchem Standpunkt aus Nietzsches Kritik erfolgt: Nicht vom Standpunkt der Überwindung des Kapitalismus. Er war ein eindeutiger Gegner des Sozialismus. Am Kapitalismus lehnte er nicht die Basis ab, sondern die in der Periode des Übergangs zum Imperialismus „überlebten" bürgerlich-liberalistischen und demokratischen Vorstellungen. Seine Kritik erfolgte von rechts, vom Boden der *bürgerlichen* Beseitigung bestimmter, durch den Imperialismus überholter ideologisch-politischer Erscheinungen bürgerlichen Lebens. Immer wieder betonte er, daß die Kultur Klassen, arbeitende Massen zur Voraussetzung hat, daß es nur auf dieser Grundlage Müßige und Herren geben könne. Immer wieder macht er sich zum Sprecher eines neuen Barbarentums, der starken Menschen, bringt er zum Ausdruck, daß die künftige Tyrannei und die künftige Sklaverei noch schlimmer, um der höheren Kultur wegen noch härter sein müsse als die jetzige. Nietzsche ist der philosophische Vorläufer der Ideologie und Politik der antidemokratischen, von der schrankenlosen Unterdrückung und Ausbeutung der „Vielen allzu Vielen" lebenden Macht *der großen Persönlichkeiten*. Unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen sind das die großen *Persönlichkeiten des Kapitals*, die Monopolfürsten. Diese reale gesellschaftliche Konkretion wird häufig übersehen.

In Wahrheit zeigt gerade Nietzsches Schlüsselbegriff des Nihilismus oder der „décadence", seine Stoßrichtung gegen Rationalismus, Liberalismus, Demokratie und Sozialismus, selbst gegen den noch liberal eingefärbten Positivismus seiner Zeit, sein Plädoyer für einen neuen Cäsarismus, sein Streben nach einer Umwertung der Werte im Sinne dieses Cäsarismus, so daß damit eine gewaltige Steigerung der Unterdrückung und Sklaverei gerechtfertigt werden konnte,[64] sehr deutlich, von welchem Boden aus Nietzsche – im Sinne des Imperialismus überholte – ideologisch-politische Lebensformen des Kapitalismus kritisierte. Seine Sinngebung des Lebens und der Macht der neuen Cäsaren forderte ungeheure Opfer von den Massen, rechtfertigte deren Leid. Seine „Umwertung aller Werte" diente diesem Zweck. Und es darf sich niemand darüber täuschen, wenn solche „Umwertung der Werte" etwa im Werke Herbert Marcuses[65] nicht barbarisch klingt. Ihrem wirklichen Sinne, ihrer wirklichen Herkunft nach ist sie nietzscheanisch, trägt sie den Stempel der gleichen Barbarei auf der Stirn.

---

[62] Ebenda, S. 77.
[63] Ebenda.
[64] Ebenda, S. 335; Bd. 16, S. 343, 359, 336 u. v. a.
[65] Etwa in der „utopischen Trunkenheit" von Marcuses „Triebstruktur und Gesellschaft"!

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Nietzsche wußte um die Arbeiterbewegung und erkannte in ihr die Gefahr für die Macht der Herren. „Wen hasse ich unter dem Gesindel von Heute am meisten? Das Sozialisten-Gesindel, die Tschandala-Apostel, die den Instinkt, die Lust, das Genügsamkeits-Gefühl des Arbeiters untergraben, – die ihn neidisch machen, die ihn Rache lehren ... das Unrecht liegt niemals in ungleichen Rechten, es liegt im Anspruch auf ‚*gleiche*' Rechte."[66] Die Arbeiterbewegung verhindere es, daß [80] die Arbeiter bescheiden blieben. Sie würden Schritt um Schritt mehr verlangen. Sie hätten die große Zahl für sich. Und Nietzsche kritisiert, daß die Arbeiter militärpflichtig wurden, daß sie das Koalitionsrecht erhielten, daß sie das politische Stimmrecht hätten. So habe man alles getan, um in den Arbeitern das Bewußtsein darüber zu wecken, daß ihre Existenz ein Unrecht sei. Aber alles Lamentieren darüber habe keinen Zweck. Wolle man den Zweck, so müsse man auch die Mittel wollen. Wolle man Sklaven, so sei man ein Narr, wenn man sie zu Herren erziehe. Man müsse gegen die sich heranbildende neue Herdenmasse einen neuen Terrorismus entwickeln.[67]

Nietzsche ordnet die Arbeiterbewegung ein in die von ihm angenommene Kontinuität des Christentums – als Religion der Sklaven – bis hin zur Macht der Liberalen und schließlich in das Machtstreben niederen, entarteten Menschentums, als welches er den Sozialismus deutete, der den Herdentugenden zur Macht verhelfen wolle. Demgegenüber appelliert er an das Mitleid mit den Herren vor der Macht des Allzuvielen, verbindet er dies mit dem Angriff auf Christentum, Demokratie, Liberalismus und Sozialismus, auf die Frauenemanzipation.

Er sprach damit in hohem Maße damals (und später) aktuelle Stimmungen gerade in bestimmten bürgerlichen und kleinbürgerlichen Schichten an. Obgleich er kein einfacher Vorläufer des Faschismus ist, vielmehr die gesamte bürgerliche Dekadenz vorbereitete, hat er damit zugleich Vorarbeit geleistet für die spätere Grundlegung der demagogischen Ideologie des Faschismus. Sein Ekel vor den banausischen Zügen der Bourgeoisie, der Ekel des Ästheten gegenüber der peinlichen Häßlichkeit des Schachers sprach viele an, die, wie er, nicht direkt im kapitalistischen Produktions- und Reproduktionsprozeß eingefügt waren. Seine Worte gegen die gemeinste Daseinsform, die es bisher gegeben habe, in der einfach das Gesetz der Not herrsche, gegen den „Kapitalismus", hat viele irritiert. Aber indem er diese scheinbare Kapitalismuskritik verknüpfte mit dem spätbürgerlichen Rückgriff auf vergangene Ideologien, indem er hin und wieder auch für die künftigen Herren solche tarnenden Termini wie neue Aristokratie der „Arbeit" prägte, hat er den pseudo-antikapitalistischen Machwerken der Spengler, Jünger, des deutschen Faschismus die Stichworte geliefert.

All dies ist bei Nietzsche immer wieder eingeordnet in seine Methode, begriffliche Bewußtseinsformen durch mythologische Bildhaftigkeit zu er- und zersetzen, eine schließlich das ganze spätbürgerliche Denken bis in seine „linken" Versionen hinein (zum Beispiel in Marcuses „Triebstruktur und Gesellschaft") prägende Verfahrensweise. Dementsprechend sieht er drei mythologische Prinzipien am Wirken: das Vernunftprinzip, das aufklärerisch-geistige Prinzip des Apollonischen, das rauschhaft-zeugende Fruchtbarkeitsprinzip des Dionysischen mit seinem Kreislauf von Zeugung und Tod, und das sokratische Prinzip des Optimismus der Wissenschaft, das Moral und Glück miteinander verbinde und sich im bürgerlichen Liberalismus, im Rationalismus, in seiner Annahme einer scheinbar prä-[81]stabilierten Harmonie auswirke.[68] Sein Kampf gilt primär dem sokratischen Prinzip, und er verbindet diesen Kampf mit einer Zurücknahme der bürgerlich-humanistischen Deutung des Griechentums, mit seiner Barbarisierung. Nietzsche ist damit der Begründer der allgemeinen spätbürgerlichen Tendenz der „Zurücknahme" – der Zurücknahme der kulturellen Entwicklung bis

[66] F. Nietzsche, Werke, Bd. 8, a. a. O., S. 303 f.
[67] Ebenda, Bd. 14, S. 334.
[68] Th. Schwarz, Sein, Mensch und Gesellschaft im Existentialismus, a. a. O., S. 85 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

hinter die Klassik (bei Nietzsche – in der Philosophie – schon bis hinter die antiken Griechen), bis hinter die Reformation (katholische Reaktionäre), bis hinter Platon und Sokrates (Heidegger). Formen und Varianten solcher Zurücknahme gibt es viele. Wir finden sie ebenso bei Nietzsche und Spengler wie auch in der thomistischen Marxismuskritik Gustav A. Wetters oder Jakob Hommes, in der existentialistisch-theologischen Marxismuskritik eines Landgrebe – und wir finden das Ganze literarisch meisterhaft gestaltet in Thomas Manns Roman „Doktor Faustus“.

Dennoch ist, insgesamt gesehen, Nietzsches Grundkonzeption von einem tiefen inneren Widerspruch durchzogen. Einerseits verkündet er die herannahende Herrschaft eines neuen, höheren Menschentums, will er diesem mit seiner Philosophie dienen. Andererseits macht seine Konzeption der ewigen Wiederkehr jede weitere Entwicklung unmöglich und steht somit der von ihm verkündeten Perspektive im Wege. Wenn nur ewige Wiederkehr möglich ist, wenn Neues nicht entstehen kann, so steckt in Nietzsches Philosophie mit innerer Notwendigkeit – wie bei Schopenhauer – die Auffassung, daß letztlich alles Machtstreben sinnlos sei. Nietzsches Versuch, diesen Widerspruch aufzulösen, scheiterte, so daß letztlich seine bürgerlich-reaktionäre Philosophie vom Geiste des Pessimismus, der Sinnlosigkeit, der Ausweglosigkeit der Bourgeoisie durchtränkt ist. Dieser tiefe Pessimismus hat stark auf die Begründer der „Frankfurter Schule“, insbesondere auf Horkheimer und Adorno eingewirkt, wobei Horkheimers Pessimismus mehr von Schopenhauers, Adornos hingegen mehr von Nietzsches Natur ist.

Neben Nietzsche war Wilhelm Dilthey (1833-1911) einer der deutschen Wegbereiter der Lebensphilosophie. Dilthey kam zunächst vom Positivismus her, nahm dann neukantianische Einflüsse auf. Er war sich des Zusammenbruchs religiöser Traditionen und metaphysischer philosophischer Konzeptionen bewußt. Dem drohenden Dilemma des Relativismus und des akademischen Formalismus wollte er durch möglichst ganzheitliches Erfassen der geistig-kulturellen Schöpfungen entgegenwirken. Entgegen dem Relativismus hielt er die geistig-kulturellen Schöpfungen für Bestandteile eines das menschliche Geschlecht umfassenden Zusammenhanges. Entgegen dem Formalismus und Positivismus wollte er in jeglicher solcher Äußerung ein Zeichen von etwas sehen, das diesem Zusammenhange zukomme. Es zu verstehen, sah er als Aufgabe seiner Erkenntnistheorie an. Die Außenwelt werde als Widerstand erfahren. Das Erleben des Subjekts, sein Empfinden des Außenwiderstandes, die Subjektivität wird Grundlage seiner Erkenntnistheorie, wobei solche Subjektivität, solches „Erleben“, die Erhebung der emotionalen, wollenden, erlebenden Kräfte der Seele zum erkenntnistheoretisch [82] Leitenden, entscheidend wird. Dabei trennt er die „Geisteswissenschaften“ von den Naturwissenschaften ab. Beide hätten unterschiedliche Erkenntnisweisen. Zusammenhänge in der Natur seien abstrakt, die der geistigen Welt lebendig und darum im Erleben verstehbar.

Das Leben, die kulturell-geistigen Erscheinungen erfaßten wir mittels geisteswissenschaftlicher – letztlich: psychologisierender – Verfahren: der Hermeneutik. (Hermes, der altgriechische Götterbote, vermittelte, dolmetschte zwischen Göttern und Menschen.) Die Hermeneutik sei das Verfahren, den Sinn, den inneren Zusammenhang, die Bedeutung des Zeichens, als das jede Lebensäußerung wirke, zu erschließen. Die Geschichtlichkeit solcher geistig-kulturellen Wesenheiten sei über Selbstbesinnung zu erfassen, wobei Verstehen dieser Wesenheiten mehr als Erklären bedeute: es handle sich nicht um eine einfache rationale Angelegenheit, sondern um ein Aufschließen des Sinnes mittels der Kräfte der Seele, des Gemütes. Verstehen werde damit eine Hinwendung vom Leben zum Leben, weil die Wirklichkeit selbst Leben sei. Mittels dieser „Erkenntnistheorie“ gelangte Dilthey jedoch nur zur Herausarbeitung von drei weltanschaulichen Typen, die er als abhängig von der Lebenseinstellung ansah: die Vorherrschaft des Verstandes führte zum positivistischen Materialismus, die Vorherrschaft des Gefühls zum Pantheismus, die Vorherrschaft des Willens zum Idealismus,

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

wobei er solche weltanschaulichen Grundhaltungen für gleich wahr und unwahr ansah, also schließlich den Relativismus nicht zu überwinden vermochte.

Die Lebensphilosophie ist dabei keine deutsche Besonderheit. Einer ihrer philosophisch systematischsten Vertreter war der Franzose Henri Bergson (1859-1941). Er unterschied zwischen Dauer und Intuition. Die Wissenschaft, die unser Weltbild präge, habe es mit Ausgedehntem, mit numerischer Vielfalt, mit Kausalbeziehungen zu tun. Für sie sei die Welt ein homogener Raum, in dem sich die festen, ausgedehnten Körper befinden. Darin sei alles genau identifizierbar, werde alles von unabänderlichen Gesetzen beherrscht. Wenn die Naturwissenschaft die Bewegung untersuche, so stelle sie eine Folge von Lagen im Raum fest. Aber damit erfasse sie doch nicht, was die Bewegung selbst und die Bewegungsursachen seien. Sie, die Naturwissenschaft, habe es nur mit der Wirkung, nicht mit der Ursache zu tun. Ihr fehle der eigentliche Dynamismus, das Leben. Was die Wissenschaft Zeit nenne, sei in Wahrheit nur der Raum. Den messe sie, statt der Zeit.

Nun gebe es nach Bergson jedoch in uns selbst noch eine andere Wirklichkeit. Ihr Kennzeichen sei ein Inhalt qualitativer Art. Er sei weder räumlich noch zählbar. Aber diese innere Wirklichkeit *dauere*, sei die reine Dauer, vom Raum und der Zeit der Naturwissenschaften verschieden. Sie, diese innere Wirklichkeit, sei einziges und unteilbares Tun, Lebensschwung, nur fließend, nicht meßbar.

Der ersten Welt, der räumlichen Materie, angemessen sei unser Verstand, der Geist, den er als technisches Denken versteht, der mit Begriffen arbeitet, Gegenstände abbildet. Er sei ausschließlich auf Handeln angelegt, Organ des *homo faber*, primär auf Werkzeugproduktion ausgerichtet. Der Verstand sei klar, unter-[83]scheidend, analytisch. Aber zugleich sei er unfähig, das Wesen der zweiten, inneren Wirklichkeit zu erfassen, ihren Lebensstrom, ihre Kontinuität, Bewegung fasse er nur als (zenonsche) Paradoxien. Darum sei zur Erfassung der inneren Wirklichkeit ein anderes Organon nötig: die Intuition, die unmittelbar verstehe. Sie sei das Organon des *homo sapiens*.

Die mechanistische und teleologische, dem technischen Verstand eigene Erklärungsweise könnte die Dauer nicht verstehen. Die mechanistischen Denker verstünden den Organismus als Maschine, die teleologischen Denker sähen dagegen den Organismus – einem Weltenplan entsprechend – bereits als fertig an. Philosophie müsse sich von beiden Denkweisen lösen. Leben sei nämlich einem Fließen vergleichbar, das sich über Organismen fortpflanze. Die Stofflichkeit des Organismus sei ein Hindernis, welches das Leben zu überwinden versuche. Dieses Leben gehe nicht logisch vor. Bei allen möglichen Sackgassen, in die der Lebensfluß geraten könne, gebe es dennoch einen unbeirrbaren Lebensdrang, der sich über Pflanzen und Tiere entfalte. Erst mit dem Menschen bilde sich, wenn auch noch primitiv, die Intuition, mit welcher das Leben geistig erfaßbar werde. Erst damit werde das Bewußtsein frei. Solche Intuition habe die gleiche Richtung des Fließens wie das Leben, während der Verstand dem entgegengesetzt strebe. Der Verstand sei auf Materie, die Intuition dagegen auf die wahre Wirklichkeit des Lebens gerichtet.

Wir sehen bei Dilthey und Bergson die gleichen Grundtendenzen wirken:

Die Wirklichkeit wird zweigeteilt. Die Natur ist gegenüber der Subjektivität sekundär. Ebenso ist die Erkenntnisart der (sekundären) Natur gegenüber der Erkenntnisart der (primären) Subjektivität von niederem Rang. Dadurch, daß der Subjektivität der Primat zugesprochen wird, wird Willkür anstelle von Objektivität zum Maßstab der philosophischen Wahrheit. Die Erlebnisweisen der vom Schüttelfrost der Krise gepeinigten Bourgeoisie sollen an die Stelle objektiver Erkenntnisse treten. Dabei wird die Beschränktheit logisch-diskursiver Rationalität – man erinnere sich der durchaus zutreffenden Bemerkung Bergsons, daß die mechanistische

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Physik nicht wirklich *die Bewegung* erfasse – ausgenutzt, um an die Stelle des Voranschreitens zur Dialektik den Rückfall auf eine irrationalistisch-mythenschaffende Subjektivität begründen zu können. Auch hier erinnere man sich der Bergsonschen Begriffslosigkeit angesichts des unvermeidlich und dialektisch erfaßbaren Wesens der Bewegung, seiner Widersprüchlichkeit, die er mit dem Hinweis auf Zenon abwehren will. Zurück bleibt Zeit und Bewegung allein als Dauer, allein als Kontinuum. Was aber ist das? Das, was *nur* zusammenhängt, ohne Diskontinuität, das hat Aristoteles schon scharfsinnig bemerkt, dessen Anfang und Ende fallen zusammen, das ist das Nichts! Reine Dauer gibt es nicht. Bergsons Philosophie endet im Nichts. [84]

Die lebensphilosophische Begründung der „Massenpsychologie" – Gustave Le Bon

Eine der Grundlagen dieses lebensphilosophischen Irrationalismus und Individualismus ist auch Le Bons sogenannte „Massenpsychologie". Meines Erachtens wird sie von uns Marxisten nicht genügend kritisch ernst genommen. In Wahrheit spukt der Kult des von den Massen, ihrem Verhalten, ihren Emotionen, ihrem Konsumverhalten zu emanzipierenden Individuums gerade auch im heutigen „anti-etatistischen", „orphischen", „emanzipatorischen", „Sozialismus-mit-menschlichem-Antlitz"-Revisionismus.

Le Bon macht die demokratischen Institutionen, die Verstädterung, die modernen Mittel der Massenkommunikation für die Verdrängung traditioneller sozialer Verhaltens- und Handlungsweisen verantwortlich. Es komme zur Herausbildung von Massen. Das seien instabile, zufällige Zusammenschlüsse erregter Menschenmassen. Sie seien typisch für die moderne Gesellschaft, wobei entwurzelte Volksteile besonders anfällig für solche Massenbildungen seien. Kennzeichnend für die Individuen in der Masse seien die Auflösung der Persönlichkeit in ihren Trieben, die Überlagerung der überlegenden Faktoren durch die Gefühlsbestimmtheit, der Rückgang der Intelligenz zugunsten leichtgläubiger Reaktionsweisen, das Dahinschwinden der persönlichen Verantwortung. Gegenwerte sind ihm das Individuum, die starke Persönlichkeit.[69]

Le Bon geht also zunächst positivistisch zu Werke, indem er bestimmte Erscheinungen nimmt, die zur Entstehung von Massen führen, aber die spezifische Differenz ausklammert: die Masse bei einem Fußballspiel ist etwas anderes als die bei einem Streikkampf! Dann ignoriert er die Ursachen der Massenbildung, etwa den Prozeß der kapitalistischen Industrialisierung als Ursache für die Zerstörung traditioneller Familien- und Produktionsstrukturen, für Verstädterung, Zusammenballung „entwurzelter" Massen, und er macht abgeleitete Erscheinungen, die dieser gesellschaftlichen Lage der Herausbildung des modernen Kapitalismus entsprechen – vor allem die bürgerliche Demokratie – dafür verantwortlich. Diese Art von Massenbildung, die tiefe gesellschaftliche Wurzeln hat, alle gesellschaftlichen Beziehungen erfaßt, langfristig wirkt, beurteilt er auf dem Niveau des Entstehens eines anderen Typus von Massen, etwa dem bei einem Fußballspiel oder einer Panik, wo es sich um Massen handelt, die sich aus – gesellschaftlich gesehen – nebensächlichem und partikulärem Anlaß, außerdem nur vorübergehend bilden. Beide Typen von Massen setzt er gleich und beurteilt beide nach den Kriterien des zweiten Typus. Das führt notwendig zu falschen Verallgemeinerungen. So, [85] wenn er meint, die Panik zeige, daß die Masse rationales Reagieren zerstöre. Als ob ein Individuum unter Bedingungen höchster Gefahr anders reagierte! Der Existentialismus zieht doch gerade aus solchem „Reagieren" des vereinzelten Individuums seine „Argumente"! Weiterhin gibt es in Massen des ersten Typus auch Strukturen, die eine neue, kollektive Po-

[69] Die folgenden Grundthesen entwickelte Le Bon 1895 in seiner „Psychologie der Massen". Er war inspiriert von Scipio Sighele, insbesondere von dessen These, die Masse sei heterogen und zusammenhanglos. Im Grunde hat Le Bon nichts anderes getan, als die bereits vor ihm von anderen bürgerlichen Ideologen formulierten Stereotypen der Massenpsychologie zu systematisieren.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

tenz schaffen, wofür Parteien, Gewerkschaften und ähnliches zeugen. Gerade mit deren Hilfe bewältigen die Massen spontane, falsche Massenreaktionen. Der Gegensatz von Massen und Führern ist also kein „massenpsychologisches“ Problem, kein „massenpsychologisches“ Gesetz, sondern ein reaktionärer Mythos. Vielmehr entwickelt gerade die Arbeiterbewegung die Dialektik von Masse und Führung als eine Einheit eigener Ordnung.

Von seinen falschen Positionen aus zieht Le Bon reaktionäre Konsequenzen, wobei der Zusammenhang von Positivismus und lebensphilosophischer Mythologie sehr deutlich zutage tritt. Denn die Masse, das Kollektiv stehe nicht nur gegen das Individuum, sondern auch hier wird die Masse mit dem Mechanisch-Toten, auch der Zivilisation gleichgesetzt und gegen das Lebensvolle, Gewachsene gestellt. Es stehen sich also wiederum die „Paradigmen“ der Mechanik und der „Biologie“ gegenüber.

Der Unterschied zwischen dem Massenmenschen und der Elite angehörigen Individuen wird auf den Gegensatz zwischen Rationalität und Gefühlsbeherrschtheit zurückgeführt. Während die Persönlichkeit rationalen, logischen Argumenten gegenüber offen sei, sei der Massenmensch von Emotionen, von Leidenschaften abhängig. Darum muß man ihn auch nicht mit der Wahrheit ansprechen, sondern mit Emotionen, wobei es nichts ausmacht, ob sie wahr oder falsch sind! Hier sind wir schon bei Sorel – aber ebenso bei den „Überzeugungen“ der deutschen Nazi-Ideologen angelangt.

Das Individuum kann nicht aus sich selbst heraus determiniert werden. Nach wie vor gilt, was Goethe in seinem Gespräch mit Eckermann und auch in anderen Zusammenhängen gesagt hat, daß das Individuum um so reicher ist, je vielfältiger seine gesellschaftlichen Beziehungen seien. Insofern steckt also schon im individualistischen Gegenwert zur Masse die Gesellschaft!

Die „Theoretiker“ der Massenpsychologie können im Grunde genommen keine inhaltlichen Aussagen über ihren letzten Grundwert, eben die Persönlichkeit, machen. Geht man ihren Äußerungen nach, so stößt man auf Stereotypen (die wir in der später entwickelten Philosophie des Existentialismus wiederfinden), in denen die Gefahr, die Existenz des Individuums zwischen den Abgründen, die radikale Einsamkeit usw. zur philosophischen Substanz wird.

Natürlich wollen wir nicht so tun, als gäbe es in diesem Bereich keine Probleme. Nur sind wir nicht damit einverstanden, richtige Ansätze und nebensächliche Problemstellungen falsch miteinander zu vereinigen und sie zu verabsolutieren. Tatsächlich kann sich der Mensch rational und emotional verhalten. Und es ist keinesfalls richtig, emotionale Reaktionsweisen einfach für minderwertig und falsch, rationale ebenso einfach für besser und richtig einzuschätzen.

[86] Innerhalb eines bestimmten Gesellschaftssystems gibt es einen bestimmten Rahmen der Rationalität, im Kapitalismus zum Beispiel den Rahmen des Austauschs von Waren entsprechend ihren Werten. Die Arbeiterklasse entwickelt dagegen eine ganz andere Rationalität, nämlich diejenige: der Kapitalismus, weil historisch entstanden, wird auch geschichtlich zugrunde gehen, nicht automatisch, sondern durch eine Revolution, und diese wird nicht durch irgendwelche jenseitigen Kräfte bewerkstelligt, sondern durch die Arbeiterklasse, die sich im Schoße dieses Kapitalismus selbst entwickelt.

Damit stellt sich aber die Frage, welche Rationalität, und damit, welche „Elite“ gemeint ist, wenn es darum geht, das Recht von Rationalität und von „Eliten“ zu begründen.

Ebenso sind Emotionen ja nicht ursachlos und nicht alle gleichen Wertes. Die Emotionen in den *beiden* Typen von Massen sind schon wegen der jeweiligen Bedingungen des Entstehens solcher Massen nicht gleichartig. Bei Massen des ersten Typus sind die ideologische Grundmuster tiefer wirkend, allgemeiner, gesellschaftlicher, von höherem gesellschaftlichem Wert als bei den Zufallsanhängern einer Fußballmannschaft. Auch diesen qualitativen Unterschied

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

des Emotionalen ignoriert Le Bon, um die Massenemotionen am primitiveren Niveau der Fußballbegeisterten zu „messen“. Aber die Emotion „Haß“ war beispielsweise in Vietnam erstens auf beiden Seiten keineswegs gleichwertig und zweitens verschieden von derjenigen zwischen den Anhängern von „Bayern München“ oder „Borussia Mönchengladbach“. Es ist auch nicht war, daß Massen unterschiedslos bald für die eine oder andere Emotion gewonnen werden könnten. Vielmehr besteht hier durchaus eine Abhängigkeit zu oder von Ideologien.

So kann mit emotionalen Mitteln allein nicht die tieferliegende Wirkung der antikommunistischen Ideologie zurückgewiesen werden. Vielmehr ist ein solcher „Übergang“ nur möglich innerhalb gewisser, wenigstens demokratisch-antimonopolistischer Einsichten, in der Arbeiterklasse durch in letzter Konsequenz sogar sozialistisches Klassenbewußtsein.

Darin zeigt sich schon ein innerer Zusammenhang zwischen rationaler und emotionaler Form des Bewußtseins, ihrer Abhängigkeit von ideologischen Grundmustern. Darum trifft es auch nicht zu, daß „Massen“ gleichartig auf bestimmte Abläufe reagieren. Es kommt vielmehr sogar zu kontroversen Reaktionen, abhängig vom jeweiligen ideologischen Grundmuster, vom Klassenbewußtsein usw.

Die Massenpsychologie nützt ihre Legenden gegen die Arbeiter aus, die zunächst nichts weiter „haben“ als ihre große Zahl. Diese wird gesellschaftlich-progressiv nur wirksam, wenn die Arbeiter, geeint durch die sozialistische Ideologie (die rationale und emotionale Bereiche vereint), solidarisch handeln, zur aktiven Masse werden.

Ortega y Gasset bekämpfte gerade solches Verhalten namens des Individuums, seiner Besonderheiten. Ortega repräsentiert, zum Unterschied von Le Bon, die liberale Variante der Massenpsychologie (mit gewissen antifaschistischen Komponenten). Die liberale Demokratie repräsentiere den höchsten Gemeinschafts-[87]willen, das Urbild direkter Aktion in Gestalt der Anerkennung des Mitmenschen, doch sei das Massenhafte ihr Negativum. Indem der Angehörige der Masse sich selbst nur nach Maßgabe des Durchschnitts bewerte, werde die Elite gefährdet, die es jedoch in allen Klassen und Schichten gebe. Die primäre, klassenmäßige gesellschaftliche Gliederung tritt hier gegenüber derjenigen von Masse und Elite zurück. Aber die realen gesellschaftlichen Konflikte spielen sich ja nicht zwischen bürgerlicher *und* proletarischer Elite einerseits, bürgerlicher *und* proletarischer Masse andererseits ab. Er wertet so die negativen Wirkungen des Kapitalismus auf die Arbeiter zugunsten des Kapitalismus um.[70] Ortegas „Aufhebung“ des Arbeiters namens des „Individuums“ nützt nicht dem Arbeiter-Individuum, sondern dem Kapital.

Die Massenpsychologie entwickelt auf der Grundlage dieser Mythologie die spezielle „Theorie“ der Massenkommunikation, deren Zentralthema, soweit sie sich kritisch gibt, die Manipulierung des Massenbewußtseins ist, und auch hier sehen wir wieder „Berührungspunkte“ von imperialistischer Massenpsychologie und „kritischer Theorie“. Wir bestreiten selbstverständlich nicht die Existenz der Erscheinung der Manipulierung, jedoch ihre massenpsychologische „Begründung“.

Unter den obigen Bedingungen relativer Ruhe, der Konjunktur usw. gelingt, bei Schwäche des subjektiven Faktors, solche Manipulierung weitgehend. In politischen Krisen gelingt dann häufig die Ablenkung auf Ersatzfeinde nationaler oder rassischer Art oder die Bewußtseinstrübung mittels Mythologisierung gesellschaftlicher Probleme. Es ist also etwa der Krieg ein „Naturgesetz“, die Krise „Schicksal“ usw. Aber der Grund hierfür ist nicht die Existenz von „Massen“, sondern die Wirkung von reaktionären „Eliten“, die falsches Bewußtsein brauchen und erzeugen. Das heißt: gerade nicht die angeblich nur emotionaler Reaktion fähigen Massen, sondern die angeblich „rationalen“, die geistigen reaktionären „Eliten“ sind die Erzeuger des Unwis-

[70] J. Ortega y Gasset, Der Aufstand der Massen, Reinbek 1956.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

sens, der Dummheit. Und sie können das, weil sie auch die Instrumente der Ideologie, die Zeitungen, den Rundfunk, das Fernsehen, die Kirche, die Schule, die Universitäten besitzen und in ihren Dienst stellen. Also folgt daraus doch nur, diese „Eliten“ zu enteignen, was bedeutet, solche Fabriken der Meinungsbildung in Volkseigentum zu überführen!

Es wird in der ganzen Massenpsychologie auch übersehen, daß es durchaus Grenzen solcher Manipulierung des Bewußtseins von Massen gibt. Sie verlaufen entlang der unmittelbaren sozialen Interessen der Arbeiter, also dort, wo die Fragen des Lohnes, der Arbeitszeit, der Arbeitsbedingungen berührt werden. Gerade darum sind hier die wichtigsten Ansatzpunkte für die Entwicklung des Bewußtseins von Arbeitermassen. Weiter kann eine noch so verfeinerte Methode der Manipulierung des Massenbewußtseins nicht daran vorbei, daß das elementare Wissen der Arbeiter um den Unterschied zwischen „unten“ und „oben“ bestehen bleibt, daß gerade der Ansatz an der hierarchischen Struktur im Betrieb, [88] der Kampf gegen solche Strukturen, um ihre Aufbrechung, der Kampf beispielsweise um Mitbestimmung äußerst wichtig für die Arbeiterbewegung ist.

Ein dritter Faktor, der nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, ist die Tatsache, daß mit der modernen Technik die Anforderungen an die wissenschaftliche Bildung auch bei den Massen steigen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, Bildungs- und Berufsausbildungsfragen als Ansatzpunkt für die Entwicklung von Massenbewußtsein zu nutzen.

Politischer Kern dieser Ideologie der Massenverachtung ist die Leugnung der schöpferischen Rolle der Volksmassen, die Diffamierung ihrer politischen Aktivität, das Austüfteln von Formen, die Massen politisch in Schach zu halten. Es handelt sich um eine zeitgemäße Version der alten Legende, daß die großen Persönlichkeiten die Geschichte machen, um eine zeitgenössische Version der Konfrontation von Individuum und Kollektiv. Indem dabei die „Vermassung“ als „Schicksal“ erscheint, solchen „Massen“ die „Eliten“ entgegengestellt werden, wird faktisch der Verewigung der Klassenspaltung, der Verewigung der Herrschaft weniger über viele das Wort geredet. Da dies heutzutage, offen ausgesprochen, zu sehr als antidemokratisch erkannt würde, wird es in „philosophischen“ Argumenten der Massenpsychologie versteckt.

Es war schon die Rede davon, daß es tiefwirkende gesellschaftliche, vom Kapitalismus hervorgerufene Ursachen für die „Vermassung“ gibt. Aber es war auch schon davon die Rede, daß Massen, abhängig vom Bewußtsein, durchaus für ihre eigenen Interessen aktiv wirken können. Obgleich es überkommene Vorurteile gibt, die rassistisch, chauvinistisch mißbraucht werden können, sind es doch in aller Regel nicht die Massen, die rassistische und chauvinistische Ideologien erzeugen und in die Massen hineintragen, sondern es sind „Eliten“. Es handelt sich um das Produkt von Ideologen, insbesondere von Ideologen der herrschenden Klasse, die damit Ersatzfeinde schaffen, um so leichter von den wahren Konflikten ablenken und ihre Macht weiter sichern zu können. Der immer wieder beschworene angebliche Atavismus* der Seele ist unter heutigen Bedingungen das vom Kapitalismus geschaffene sozialpsychologische Klima breitester Teile des Volkes. In der imperialistischen Massenpsychologie werden dabei Ursache und Wirkung auf den Kopf gestellt. Der „Atavismus der Seele“ erscheint als Ursache kapitalistischer Barbarei, während es in Wirklichkeit umgekehrt ist.

Wir werden im Zusammenhang mit der Widerlegung der Legende von der angeblichen biologisch begründeten Aggressivität des Menschen herausarbeiten, daß der Mensch als artgemäßes Verhalten die Kollektivität, nicht die Aggressivität entwickeln mußte, daß alle in einer angeblichen Aggressivität des Massenbewußtseins wurzelnden Ideologien grundfalsch sind. [89]

---

* entwicklungsgeschichtlich als überholt geltendes, unvermittelt wieder auftretendes körperliches oder geistig-psychisches Merkmal

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Einige neuere Erscheinungsformen der Lebensphilosophie

Die Lebensphilosophie kommt im imperialistischen Stadium des Kapitalismus zur vollen Blüte. Als Grundrichtung bürgerlicher Philosophie entfaltet sie sich über das ganze Spektrum der bürgerlichen Ideologie, von der äußersten Rechten bis zur „Linken". Die äußerste rechte Variante mündete in den Faschismus; einer ihrer direkten Exponenten war der bereits oben erwähnte Oswald Spengler.

Oswald Spengler (1880-1936) wirkte im Gefolge Nietzsches und Diltheys. Nach seiner Auffassung gibt es Kulturzyklen von etwa tausendjähriger Dauer, ist jede Philosophie, Naturwissenschaft und Mathematik allein Ausdruck ihrer Zeit, gibt es Wahrheit nur relativ zu einem bestimmten Menschentum. Mit Spengler wird der Gedanke der gesellschaftlichen Entwicklung durch eine Zyklentheorie ersetzt, wobei es in jeglichem solchen Zyklus, ähnlich dem Konjunkturzyklus, Phasen gibt. Spengler war ein leidenschaftlicher Feind des Sozialismus. Man kann die Grundthesen seiner Philosophie recht gut an einem Schema verdeutlichen.

Spengler formuliert eine *Antinomie* von Lebenserscheinungen

Lebewesen der einen Art sind:	Lebewesen der anderen Art sind:
an den *geschichtslosen Raum* gebunden. Das sind die *Pflanzen und die Pflanzenfresser*. Die Pflanzenfresser sind *Beutetiere* der antithetischen Art von Lebewesen.	*nicht* an den *Raum* gebunden, vielmehr *beweglich, folglich* an die *Zeit* gebunden. Das sind die *bewegten Tiere*, die *Raubtiere*. Die *höheren Raubtiere* erfinden *Werkzeug/Waffen* und verkörpern die höchste Form des frei beweglichen Lebens.

...die sich in den *Sinnesorganen* auswirkt

Sie sind Augentiere, haben eine *schwache Seele*, bilden eine *Herde*, um die schwache Seele zu ersetzen. Hierher gehören die schuftenden *Sklaven*massen, jene, die nur *ausführende Arbeit* verrichten	*Witterung* ist ihre spezifische Sinnesstärke. Sie haben eine *starke Seele*, leben *einsam, niemanden im Revier duldend*. Hier wurzelt der „*königliche Begriff des Eigentums*". Sie verrichten *Führerarbeit*.

... *gesellschaftlich*" ergibt dies folgende *Gliederung*

Repräsentant ist der *Bauer*, mit ausgeprägtem *Empfinden*, mit Bindung an *Blut und Boden*. Seine Ideologie ist der *Mythos*. Die *Natur* ist sein oberster Wert.	Repräsentant ist der *geschichtsempfindliche* (Zeit!) *Städter*. Sein Bewußtsein ist von *Denken, Geist* (*abstraktes Denken*) geprägt. Diesem Geist entspreche *der Winter, der Verfall, der Untergang*.

[90] Aus dieser „Antinomie" leitet Spengler ab, daß Klassen naturbedingt, nur mit dem „Leben" selbst aufhebbar seien. Das Gesetz sei nichts anderes als das Recht des Stärkeren. Geschichte stelle sich als das Werk minderwertiger, schuftender Sklaven dar, über die ein Rudel von Raubtier-Führern gebiete. Der Gipfel dessen, was ein Mensch erleben könne, sei das Triumphgefühl des Raubtieres, das die Beute in den Klauen halte. Rudimentär sei jedes organische Wesen mit Technik (als „Taktik des Lebens") ausgestattet. Aber die menschliche Technik sei – nicht des Bewußtseins wegen, sondern wegen unserer Hand – anders, weil durch eine erste Mutation aus der Raubtierklaue die Hand wurde. Aber mit der wachsenden Technik entfremde sich der Mensch der Natur, was sich im Antagonismus Führer – Geführte, Natur –Technik, Instinkt – Denken zeige. Was das Denken angehe, so sei durch eine zweite Mutation die Sprache entstanden, daraus Denken, Berechnen, das unternehmende Denken des „Raubaffen", der Führer. Auf dem Niveau der Wirtschaftsführer erlange dieses Denken eine gesteigerte Vitalität.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Einerseits dürfe es die Minderwertigen verbrauchen, andererseits – das sei seine Tragik – sei es an diese gefesselt. Das technische, gegenständliche Leben kulminiere in der Stadt, sei wurzellos, ende in Reichtum und Luxus. Die Führer würden nicht mehr anerkannt, die Hände begännen zu meutern. Die Führer würden vor der Maschine fliehen, die Technik an die Farbigen verraten. So komme es zur Katastrophe der weißen Rasse, zum Untergang des Abendlandes.

Während des ersten Weltkrieges trat *Heidegger* mit der These auf, die Menschen glaubten an objektive Gesetze der Gesellschaft, was ihre Handlungen präge und woraus die Haltung der passiven Hinnahme der Verhältnisse folge oder des Handelns, das vermeine, sich auf solche Gesetze zu stützen. In beiden Fällen erweise sich der Mensch nicht als frei, sondern als Sklave der historischen Wissenschaften. Wir haben es mit einer Variante der neuhegelianisch-lebensphilosophischen Entfremdungsthese zu tun. Was aber wäre, so Heidegger, wenn es solche Gesetze gar nicht gäbe, wenn diese nur vom Menschen ausgedacht seien? Dann müßten sich die Menschen von solchem Irrglauben befreien, um freie Persönlichkeiten zu werden. Wir werden später sehen, daß die Konzeptionen Poppers sich davon nicht wesentlich unterscheiden. Solch eine andere Konzeption von Sein wäre freilich verbunden mit einer anderen Konzeption von Zeit, meinte Heidegger: Zeit könne dann nicht etwas Objektives, sie müsse Bewußtseinsprodukt sein. Es folgt daraus ein philosophisches Programm: Sein und Zeit neu zu sehen, als nicht-materielle Seinsarten.

Dieses Programm will Heidegger mit seinem Werk, angefangen von „Sein und Zeit“, erfüllen. Wie verhält sich danach der Mensch (in Heideggers Terminologie: „Dasein“) zum Sein?

Der Mensch, also das „Dasein“, ist in die Welt des „Seienden“ gestellt und damit durch „Sorge“ geprägt.

Heidegger meint hier wesentlich die Mängel-Seite des Gefühls, aber nur von ihrer negativen Seite genommen, nicht als Bedürfnis verstanden, das sowohl einen [91] gefühlten Mangel als auch die Aktivität zu seiner Behebung umschließt, wie wir in einem späteren Exkurs zu zeigen versuchen.

Die „Sorge“ habe wiederum drei Erscheinungsweisen: „sich-vorweg“, „schon-sein-in“, „sein-bei“.

Was ist gemeint? Menschliche Existenz ist immer schon „vorweg“, weil sie entscheiden, wählen kann. Leben sei primär die Möglichkeit, etwas zu unterfangen. „Schon sein in“ bedeute, daß der Mensch immer in die Welt geworfen, das „Dasein“ immer schon „gestimmt“ sei, daß ihm die Welt nicht neutral erscheine, sondern immer schon durch Stimmungen gefärbt. Das erscheine dem „Dasein“ als „Last“, bewirke die meist schlechte Laune des Menschen. Gute Laune soll demnach Ausdruck von „Seinsvergessenheit“ sein! Es gebe nur eine Grundstimmung, die uns die Um- und Rückkehr zum „Sein“ ermögliche: die Angst. Nur sie ermögliche es, die Welt des „Man“ (der Begriff stammt von Kierkegaard) zu verlassen, zum „Sein“ zu finden. Indem der Mensch die Angst erfährt, steht er dem Nichts gegenüber. Gerade damit fällt er aus der Welt der Viel-zu-Vielen (das ist Nietzsche!). Er wird Ausnahme-Existenz, was nun wiederum ein Gedanke von Kierkegaard ist.

Heidegger „analysiert“ nun diese Angst. Sie sei etwas anderes als die gleichsam normale Ängstlichkeit. In der Grundstimmung der Angst werde alles gleichgültig, weil das „Dasein“ keinen Halt mehr finde. Aber gerade das bedeute, daß ihm das „Seiende“ entgleite. Dies erfahre der Mensch in der zweiten der oben genannten Erscheinungsweisen der „Sorge“, in derjenigen des „schon-sein-in“.

Wenn nun zum „sich-vorweg“ die „Geworfenheit“ gehört und zum „schon-sein-in“ die skizzierten Grundstimmungen, so gehöre zur dritten Erscheinungsweise der „Sorge“, dem „sein-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

bei“, die „Verfallenheit“: der Mensch befindet sich immer schon „bei den Dingen“, hantiert mit ihnen, dem „Zuhandenen“. Im „sein-bei“ entwerte sich der Mensch, das „Dasein“ zum „Man“ Kierkegaards.

Entsprechend den drei Strukturelementen von „Sorge“ baut Heidegger nun seine Zeitlehre auf: dem „sich-vorweg“ ist die Zukunft verbunden. Der Mensch „entwirft“ sich, nach seinen Möglichkeiten, in die Zukunft hinein. Das „sein-bei“ – jene „Verfallenheit“ an die Dinge, das „Zuhandene“ und das Hantieren (Arbeit, Technik) – gehört der Gegenwart an. Das „schon-sein-in“, das uns immer schon präge, ordnet Heidegger der Vergangenheit zu.

Das ist also eine rein subjektive, von der „Sorge“ abhängige Zeitlehre. Alle Zeit läuft auf ein unüberholbares Ereignis zu: den Tod. Indem wir uns zum „Vorlaufen“ in den Tod entschließen, wird „Seiendes“ gleichgültig. Wir sehen, Freuds „Todestrieb“ ist gar nichts so Besonderes. Danach kehren wir ins wahre Sein durch den Tod zurück, in welchem das „Dasein“, der Mensch Heideggers, aufhört, ein Seiendes zu sein.

Ihrer Substanz nach ist diese Philosophie arm. Aber man vergegenwärtige sich die „Lebensangst“ der Bourgeoisie, ihre „Sorge“ angesichts des Oktoberumsturzes, um zu verstehen, daß sich darin, genau darin die Grundstimmungen der Bourgeoisie und des Kleinbürgertums widerspiegeln. Eben das begründet Heideggers [92] tief gehende Wirkung, die – mit sich verschärfender allgemeiner Krise des Kapitalismus – eher noch zunehmen wird.

Dennoch: Heideggers Philosophie hält einer ganzen Reihe von recht einfachen kritischen Fragen nicht stand. Wir wollen hier nur einige wenige dieser Art anführen: auf Grund wessen kann der Mensch denn frei wählen und entscheiden? Wie soll er das denn können, wenn es in der Natur und Gesellschaft nicht gesetzmäßig zugeht, wenn der Mensch diese Gesetze nicht erkennen und in seinen Entscheidungen berücksichtigen kann? Im wirklichen Chaos wären Existenz und Handeln einfach unmöglich. Andererseits ist in Heideggers Philosophie der Mensch, als ins „Seiende“ geworfen, derart unfrei, daß damit doch die Möglichkeit schwindet, wählen und entscheiden zu können. Heidegger hat ganz einfach die *beiden notwendigen* Bedingungen unseres Seins, unserer Erkenntnis, unseres Handelns – daß wir, um mit Marx zu sprechen, zwar unsere Geschichte selbst machen, jedoch nicht unter frei gewählten Bedingungen –, die Verbindung von Objektivität und Subjektivität zerstört, hat sie auf zwei besondere völlig diskontinuierliche Bereiche aufgegliedert, wobei wir in dem einen unbedingt, unbestimmt, indeterminiert frei entscheiden und in dem anderen Bereich einer rettungslosen Außenbestimmtheit ausgesetzt sind. Heidegger macht das, was unsere Freiheit positiv bedingt – objektive Gesetze in Natur und Gesellschaft –, zur Last. Es ist dies Ausdruck einer weltanschaulichen Position, die, tief erschreckt von den objektiven gesellschaftlichen Bedingungen, gegen diese Objektivität selbst Position bezieht. Dies drückt sich auch darin aus, daß für Heidegger die „gute Laune“ Ausdruck von „Seinsvergessenheit“ ist. In dieser Philosophie des bürgerlichen Katzenjammers hat nur die schlechte Stimmung, die Angst vor der Zukunft Platz. Die Bourgeoisie dekretiert, daß, angesichts ihrer tiefen Krise, alles gleichgültig sei. Sie will uns ihren Pessimismus aufzwingen, um uns, die Vorkämpfer einer neuen Ordnung der Dinge, der sozialistisch-kommunistischen, mit ihrem Pessimismus vergiftend entwaffnen zu können. Die prinzipielle Negativität Heideggers drückt sich auch in seiner Einstellung zur Arbeit aus, die er aus der Verfallenheit an das Seiende als Schicksal, als Ausdruck von Unfreiheit definiert, die für ihn der Ort der Entfremdung ist. Heideggers Philosophie mißt alles am Kriterium der Angst der Bourgeoisie vor ihrem eigenen Tod, vor ihrem eigenen Untergang.

Sich mit dieser Philosophie auseinanderzusetzen, ist jedoch darum notwendig, weil sich auf sie ein solcher eindrucksvoller Vertreter der „Frankfurter Schule“, des lebensphilosophischen Angriffs auf den Sozialismus stützt wie Herbert Marcuse.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Es gibt einen an Heidegger anknüpfenden Versuch der „Marxismus-Erneuerung“ etwa bei Marcuse, auch bei Anhängern des „Prager Frühlings“. Er geht teilweise aus von Heideggers später These der Seinsvergessenheit – etwa in Marcuses These von der .,Eindimensionalität“ –, der daraus abgeleiteten Kritik am Verhaftetsein, der Entfremdung, im Seienden und folgert von daher die Notwendigkeit des Suchens nach dem wahren Sein, das mit Hilfe der Methoden der negativen oder qualitativen Dialektik von der Art Kierkegaards erfolgen soll.

[93] Nicht in solcher Abstraktheit, sondern ausgefächert zu einer politischen Mythologie, die sich Neo-Marxismus nennt, finden wir diese Konzeption etwa in Marcuses Büchern „Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus“, „Der eindimensionale Mensch“, „Triebstruktur und Gesellschaft“, „Versuch über die Befreiung“.

Wegen dieser gegenwärtigen Wirkung, die lange anhalten und sich, mit Zuspitzung der allgemeinen Krise des Kapitalismus, noch verschärfen wird, ist kurz einzugehen auf die Spätphase der Philosophie Heideggers, auf jene nach der „Kehre“. Ging es in „Sein und Zeit“ um den Versuch, das „Sein“ vom „Dasein“, d. h. vom Subjekt her, subjektivistisch-anthropologisch aufzuschließen, so wendet sich Heidegger später in der „Kehre“ einer anderen Position zu: die Probleme der Krise des Kapitalismus lassen es nicht zu, im subjektiven Anthropologismus zu verbleiben. Die „Objektivität“ ist zwingender. Nun will er vom „Sein“ zum Verständnis des „Daseins“ gelangen.

Der Mensch sei seinsverlassen, verkomme im Nichtigen. Das ist die neuhegelianische Entfremdungskonzeption. Schon seit Sokrates und Plato habe die abendländische Philosophie das wahre „Sein“ vergessen, sich nur mit dem „Seienden“, als der Summe von „Etwas“, befaßt. Darum müsse, wer zum wahren „Sein“ vordringen wolle, aus dem Strom abendländischen Philosophierens ab Sokrates und Plato austreten. Dieses Motiv gab es schon bei Nietzsche. Und nietzscheanisch ist es auch, wenn Heidegger dabei das Zurück zum mythologischen Bewußtsein propagiert. Seine Objektivität ist irreal. Nirgends unter den Dingen fänden wir das Sein, das jedoch das Seiende bestimme. Das Verhältnis zum „Sein“, zur philosophischen Wahrheit, bleibe ein unergründliches Geheimnis. Wissenschaft gebe es vom „Seienden“, nicht vom „Sein“. Doch dann wird diese Pseudo-Objektivität auch noch im Subjekt zurückgenommen: die Sprache ist das Haus des „Seins“ und die Behausung des Menschen. Damit nähert sich die Lebensphilosophie dem linguistischen Positivismus an.

Hans Freyer (1887-1969) kommt aus dem Dunstkreis der lebensphilosophisch geprägten bürgerlichen Jugendbewegung. Seine lebensphilosophische Soziologie verbindet Spenglers Konzeption unmittelbar mit dem Hitler-Faschismus.

Am Anfang steht bei Freyer die typisch lebensphilosophische Konfrontation von Gesellschaft und Gemeinschaft, Zivilisation und Kultur. Diese „Antinomie“ führt er zurück auf zwei verschiedene Arten menschlichen Wirkens. Die eine ist die des Bauern, der sein Tun in Anpassung an die Natur entfaltet, die stärker, sicherer, besser als der Mensch sei, die zweite Art unseres Wirkens ist das technische Produzieren, das Machen. Beiden Wirkungsarten entsprechen unterschiedliche Verhaltensweisen: der Bauer ist bodenständig, der technische „Macher“ ist dem unrastigen Zigeuner gleich. Dem „Machen“ entspringt der „Trend“ zur Beherrschung der Welt. Während dem Wirken der ersten Art (des Bauern) ein „primäres System“ entspringt, ist dem der „Macher“ ein „zweites System“ zugeordnet, wobei das sekundäre System das primäre verdränge. Die primäre Sphäre ist die auf unmittelbar persönlichen Qualitäten beruhende der Gemeinschaft und [94] Kultur, die geschichtlich gewachsen sei. Die sekundäre Sphäre des Technisch-Zivilisatorischen, des Gesellschaftlichen, sei die der Entfremdung. Der Mensch verliere hier seine Substanz. Gerade das sei der wirkliche Begriff des Proletariers: er sei völlig eingeplant in das ihn seiner selbst entfremdende Netz des Technischen, von der Produktion bis zum Konsum (in materieller und „kultureller“ Hinsicht). Die These finden wir bei „linken“ Kultur-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

revolutionären, von Marcuse über Habermas zu Havemann, wenn sie behaupten, das Proletariat sei seines revolutionären Auftrags durch Konsumfetischismus verlustig gegangen. Im Zusammenhang mit der Kritik an W. Reich kommen wir darauf zurück.

Die Lebensphilosophie greift bei Freyer also Elemente der Marxschen Kapitalismuskritik auf, um sie jedoch zur Zersetzung eben dieser Kritik zu benutzen: nicht aus dem Kapitalismus, nicht aus dem kapitalistischen Eigentum entspringe die Entfremdung, sondern aus der Technik. Solcher Ausklammerung der Produktionsverhältnisse entspricht dann die Einebnung des Klassenunterschiedes von Bourgeoisie und Proletariat in Freyers gemeinsamem Begriff des „Proletariats“. Wir haben eine Form der Kapitalismusverteidigung vor uns, die vordergründig als Radikalisierung der Marxschen Gesellschaftskritik auftritt, in Wahrheit jedoch nur die wirklichen Grundprobleme lebensphilosophisch verrätselt.

Freyer ging nach dem zweiten Weltkrieg von seiner offenen Nazi-Ideologie selbstredend auf die Position der NATO-Ideologie über, indem er nunmehr seine lebensphilosophische Apologetik als „Pluralismus“ vortrug.

Hans Freyer war überdies der Lehrer von Arnold Gehlen (1904-1976). Dessen Ausgangspunkt ist die lebensphilosophische, existentialistische Kulturkritik, die dem (bürgerlichen) Verfall der Werte durch „Erhellung“ der wahren Werte des Seins entgegenwirken will. Politisch fügte sich das, unmittelbar vor Hitlers Machtantritt, in den Umkreis der lebensphilosophisch-faschistischen Kritik an der bürgerlichen Demokratie ein, die als entarteter Ausdruck des Rationalismus abgelehnt wird. In Zusammenarbeit mit dem ebenfalls profaschistischen Verhaltensforscher Konrad Lorenz entwirft Gehlen während der Nazizeit, von Nietzsche ausgehend, lebensphilosophische Grundtendenzen weiter ausgestaltend, seine Anthropologie. Nietzsche erklärte, der Mensch sei ein mangelhaftes Wesen, das sich zum Ausgleich seines Mangels der Technik bediene. Wir erinnern uns, daß Spengler von der Technik als „Taktik des Lebens“ sprach. Gehlen greift in seiner Anthropologie diesen Gedanken auf.

Um einem Mißverständnis vorzubeugen, sei gesagt: der Gedanke, daß der Mensch, als unspezialisiertes Wesen, anderen Arten des Lebens unterlegen sei, ist älter als Nietzsches Philosophie. Er tritt zum Beispiel bei Feuerbach auf, ist dort aber mit dem anderen, wesentlicheren Gedanken verknüpft – den die Lebensphilosophen unterschlagen –, daß gerade das Unspezialisierte, das Universale des Menschen seine Stärke gegenüber jeglicher anderen Lebensart begründe. Die spätbürgerliche philosophische Anthropologie braucht den Menschen als „Mängelwesen“, um alle Probleme im Bereich jenes Technisch-Institutionellen anzusiedeln, das der Mensch zur Behebung seiner angeblichen Mängel zwischen sich [95] und die Natur einfügt. Hier wurzeln die Ideen von der angeblichen unentrinnbaren, technisch begründeten Entfremdung. Bei Marcuse und anderen, die in der gegenwärtigen „Ökologie“-Bewegung eine aktive Rolle spielen, wird daraus die „Notwendigkeit“ abgeleitet, der Technik eine Verweigerungshaltung oder eine gänzlich andersartige Technik entgegenzustellen. Andererseits wurzelt hier auch Gehlens „positive“ Wendung des Gedankens, daß der schwache Mensch zur Abstützung seiner Existenz des Gestells der Institutionen bedürfe usw. Und hierin wurzelt die pseudolinke, anarchistische Haltung der anti-institutionellen Revolte der Studentenbewegung der 60er Jahre ebenso wie der lebensphilosophisch-ökologische Aufstand der Gegenwart, dessen Stichworte etwa lauten: Wir müssen Schluß machen mit den neuen Technologien (oder der Atomenergie). Man muß den Leuten die Wahrheit sagen, daß wir überindustrialisiert, übertechnisiert sind, daß wir uns beschränken müssen, daß wir uns abwenden müssen vom materialistischen Denken, daß wir uns mehr der Natur zuwenden müssen, daß wir eine weltweite ökologische Bewegung ins Leben rufen müssen usw.

Wenn wir diesen lebensphilosophischen Mißbrauch der berechtigten Sorge kritisieren, die sich gegen den kapitalistischen Raubbau an Mensch und Natur richtet, wenn wir uns ebenso

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

wenden gegen den Mißbrauch der berechtigten Sorge, ob es uns gelinge, die auch unabhängig vom Kapitalismus real gegebenen Probleme des Verhältnisses des Menschen zu seiner Umwelt zu lösen, so bedeutet dies nicht, daß wir uns leichtfertig gegenüber jenen Problemen verhalten dürften. Nur kann die Menschheit eben jenes Problem in seiner wirklichen Substanz nicht erkennen und es folglich auch nicht lösen, wenn es lebensphilosophisch, konvergenztheoretisch, antitechnisch, maschinenstürmerisch, vom Kern der Probleme ablenkend, folglich apologetisch im Sinne des Kapitalismus vernebelt wird.

Wie sehr diese lebensphilosophische Einstellung auch pseudolinks wirkt, zeigt sich immer wieder, oft in scheinbar damit nicht zusammenhängenden Bereichen. Wenn etwa Daniel Cohn-Bendit seine Position unter dem klassenmäßig scheinbar neutralen Motto „Widerstand und Leben“ anbietet, wenn die Idylle der Intellektuellen gelobt wird, die sich einen Bauernhof kaufen und sich dort selbst versorgen, so gehört dies genau hierher. Und aller verständliche Überdruß über die Betonklötze, über die Plaste- und Neonkultur darf nicht dazu verleiten, in der Hinwendung zu Holz, Keramik und Bauernhof einer nostalgisch-lebensphilosophisch-reaktionären Ideologie zu erliegen.

Es handelt sich bei solcher Warnung keinesfalls um Hirngespinste. Schon schwappt eine lebensphilosophisch-reaktionäre Welle, von allen bürgerlichen Medien hochgespielt, aus Frankreich zur Bundesrepublik herüber, deren Ursprung eine einst lebensphilosophisch „linke“ Variante war. Während der französischen Studenten-Rebellion bildete sich, etwa um Schüler des lebensphilosophisch orientierten Psychoanalytikers Lacan, des Strukturalisten Foucault in Paris eine „neomarxistische“, in Wahrheit lebensphilosophisch „linke“ Richtung um solche Persönlichkeiten heraus, wie André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy, Guy Landreau u. a., wie in der BRD etwa um Rudi Dutschke, Krahl u. a. Über ein pro-[96]maoistisches Zwischenstadium sind sie in Frankreich mittlerweile bei einem seltsamen ideologischen Gemisch angelangt. Namens der Verteidigung individueller Freiheit wird objektiv die bestehende spätbürgerliche Wirklichkeit gerechtfertigt. Lebensphilosophisch wird gegen Ratio, gegen Geist Front gemacht. Höchstes Entwicklungsprodukt solcher seit Platon das europäische Denken prägenden Ratio sei der Marxismus. Indem er alles dem Totalitätsanspruch der Wahrheit unterwerfe, sei er dem innersten Wesen nach totalitär und terroristisch. Stalin ist so die direkte Folge von Marx. Jede Revolution verschlimmere die Repression. Es sind dies Gedankengänge, die man in der einen Weise bei Popper, in seiner Theorie der „Offenen Gesellschaft“, und in der anderen Weise in Heideggers Konzeption der mit Sokrates und Platon anhebenden abendländischen „Seinsvergessenheit“ ebenso wiederfinden kann, wie einst bei Bakunin und später etwa bei Adorno.

Proudhons Anarchismus war noch der Zwillingsbruder des bürgerlichen Liberalismus, indem beide die gesellschaftliche Harmonie aus der individuellen Spontaneität erwarteten. Bakunins Anarchismus war bereits lebensphilosophischer Art, indem er davon ausging, daß, befreit von den Fesseln der Doktrinen, sich im Wirken des Menschen das Leben durchsetze. Sorel, durchaus Theoretiker des Anarchismus, geht von Bergsons Verherrlichung des Lebenswillens aus, der bei Sorel, wie bei Nietzsche, sich als Gewalt äußert. Gerade die Gewalt sprenge die Hüllen der Ratio, durch sie breche der Lebensgrund auf. Den Marxismus müsse man von seiner Rationalität befreien, damit er Zugang finde zu den Massen, den irrationalen (das ist Le Bon!). Die Aktion der Massen erfolge instinktiv, werde durch Mythen angefeuert und gelenkt. Ideologien, Mythen, mit denen die Massen motiviert werden, müßten nicht wahr sein sondern massenwirksam – eine Auffassung, an die Mussolini und Hitler anknüpfen konnten. Solche Mythen seien nichts anderes als spontane Formen des kollektiven Bewußtseins und als solche der rationalen Diskussion entzogen. Dies ist ein Gedanke, den wir in der Jungschen Psychologie des kollektiven Unbewußten vorgeprägt finden.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Sorel konfrontiert Bourgeoisie = Ratio = Dekadenz = Feigheit mit Proletariat = Mythos = Gewalt und reduziert letztlich alles auf Methode gleich Gewalt, unabhängig von inhaltlicher Wahrheit. Daran konnten, wie gesagt, Mussolini und Hitler ebenso anknüpfen, wie jene „linken“ Terrorgruppen unserer Tage, für die die Gewalt, die Methode alles, der Inhalt der Politik nichts ist. Aber auch auf den frühen Lukács und auf Gramsci war sein Einfluß bedeutend, ebenso auf gewisse „linke“ Strömungen in der Arbeiterbewegung.

Die imperialistische Lebensphilosophie, eine der beiden weltanschaulichen Widerspiegelungsweisen der bürgerlichen Krise, macht den Geist der Rechenhaftigkeit, der Berechenbarkeit, die Rationalität, die aus der Machbarkeit der Technik entspringt, für Verdinglichung und Entfremdung verantwortlich. Entwurzelte Persönlichkeiten, Masse statt Gemeinschaft, Zivilisation statt Kultur, Mechanisierung, Abtötung aller Lebensbereiche seien die Folge.

Nötig sei eine andere geistige Haltung, eine Umkehr, die Überwindung der [97] lebensfeindlichen Rationalität durch eine den ganzen Menschen, die ganze Person, ihren wirklichen inneren Wert zur Geltung bringende Geistigkeit. Sie überwinde die falsche Antinomie von Geist und Gefühl, ermögliche den Zugang zu den Werten der Gemeinschaft, der Kultur, des wirklichen, allseitigen, vollen Lebens. Die Scheinwerte des Mechanisch-Apparathaften, des Toten blieben hinter uns. Solche lebenserfüllte Geistigkeit erschließe uns einen neuen Zugang zum wahren Sein, das uns nun nicht mehr unter dem verkehrten Blickwinkel lediglich des Machbaren, Zuhandenen, zu Beherrschenden entgegentrete. Die mit der falschen Geistigkeit verbundene Zerstörung unserer Lebensgrundlagen werde beendet. Aus dem Widerstreit von Mensch und Welt, der das Wesen der „Ohnmacht des Geistes“ ausmache, befreiten wir uns und mit uns zugleich die Natur, gelinge der Durchbruch zum neuen Leben, auch zur befreiten Technik. Wir sind angelangt bei der antitechnischen Vorstellungswelt Schopenhauers, der pseudoromantischen bürgerlichen Jugendbewegung um die Jahrhundertwende, der gegenwärtigen nostalgischen Holz-Keramik-Bauernhof-Idylle, der Großen Weigerung Marcuses, den Hippie-Kolonien oder Hippie-Kommunen, den Ökologieparteien.

Doch schließt sich damit der Kreis: *Was* für eine Geistigkeit ist dies nämlich, wenn wir die pseudoromantischen Papierblumen entfernen? Sie fordert: Berechne das Vorhandene, damit es zureicht! Gehe sparsam mit dem Vorhandenen um! Beschränke dich selbst! Wessen Parolen sind das? Die der Bourgeoisie, entwickelt zu dem Zeitpunkt, da sie als Repräsentant der sich stürmisch entwickelnden kapitalistischen Produktivkräfte auftrat. Diese Geistigkeit, diese Rationalität, ist historisch fortschrittlich. Auch die Arbeiterklasse wird diese Geistigkeit des sparsamen Umgehens mit der Arbeitskraft, mit der Natur, das Gesetz der Ökonomie der Zeit einhalten. Mehr noch: während für die Bourgeoisie diese Rationalität im Umgang mit allen lebenden Kräften der Gesellschaft und der Natur durch die Schranken des kapitalistischen Eigentums, des Profitprinzips behindert war, wird gerade die Arbeiterklasse diese progressiven Zielstellungen und Werte zur vollen Durchsetzung bringen.

Aber diese durchaus progressive Rationalität wurde durch die Bourgeoisie immer wieder gegen die berechtigten Lebensbedürfnisse der Massen ins Feld geführt. Gegen die Lebensansprüche der Massen erscholl das bürgerliche Eiapopeia: Ihr müßt den Riemen enger schnallen! Nur *das*, die demagogische Wendung dieser ursprünglich durchaus historisch progressiven Rationalität, ist der Sinn des lebensphilosophischen Angriffs: die Verteidigung der bürgerlichen Zustände. Die lebensphilosophische „Reaktion“ – hier als eine indirekte Verteidigung des Kapitalismus auftretend – ist in ihrem wirklichen Gehalt reaktionär, sie ist es von der äußersten Rechten bis zur „Linken“, indem sie, unter dem Vorwand der Verteidigung der höheren Werte des Lebens, den Massen die Selbstbeschränkung aufzuschwätzen bemüht ist. Der ganze lebensphilosophische Spuk endet also genau bei jener Ideologie der bürgerlichen Rationalität, die er angeblich zu bekämpfen ausgezogen ist. [98]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

3. Lebensphilosophie – Der frühe Georg Lukács – Ernst Bloch

Die imperialistische Lebensphilosophie hat revisionistische Konzeptionen gespeist, die sich nach der Oktoberrevolution in der kommunistischen Bewegung entwickelten – ohne daß damit gesagt sein soll, daß die positivistische Grundrichtung der imperialistischen Philosophie nicht auch dem Revisionismus in der kommunistischen Bewegung als Quelle gedient hätte.

Was den lebensphilosophisch geprägten Revisionismus angeht, so sollen nachfolgend der frühe Georg Lukács und Ernst Bloch behandelt werden. Der ebenfalls lebensphilosophische, „freudo-marxistische" Revisionismus wird in einem eigenen Kapitel behandelt werden.

Georg Lukács und die Lebensphilosophie[1]

Der Revisionismus – der zunächst philosophisch mit dem „Marburger" Neukantianismus verbunden war – hatte das Rückgrat der einst marxistischen deutschen Sozialdemokratie zerfressen. Dies erwies sich nicht zufällig am Beginn der allgemei-[99]nen Krise des Kapitalismus, zu Beginn des ersten Weltkriegs und der Oktoberrevolution. Da nun der Marxismus nicht mehr in der Sozialdemokratie, sondern in der neuentstehenden Kommunistischen Partei seine Heimstatt hatte, mußte es zu einer Verlagerung des Kampffeldes und auch des Inhalts im Kampf zwischen Marxismus und Revisionismus kommen. Bei allen Problemen, die es in der jungen KPD gab, war hier von vornherein, infolge der katastrophalen Erfahrungen mit dem Wirken des Revisionismus in der deutschen Sozialdemokratie, eine größere Wachsamkeit gegenüber dem Opportunismus vorhanden. Auch half die Komintern bald den deutschen Kommunisten, den Kampf auf diesem Feld entschieden zu führen. Andererseits war in dieser frühen Periode die Kenntnis der Gründe des Sieges der Bolschewiki, die Kenntnis der leninistischen Entwicklungsetappe des Marxismus völlig ungenügend: Die wichtigsten Schriften Lenins und seiner Kampfgefährten waren noch nicht ins Deutsche übersetzt. Von den politisch und geistig führenden Kräften der Partei beherrschte zwar Rosa Luxemburg Russisch und kannte Lenins Werk in gewissem Umfang. Doch sie wurde ermordet.

Unter diesen Bedingungen kam es, objektiv begründet, im marxistisch gebliebenen Teil der deutschen Arbeiterbewegung, in der Kommunistischen Partei, zu einer anderen Version des Revisionismus. Insbesondere mußte er sich vom alten Revisionismus abgrenzen, um sich in den Reihen der Kommunistischen Partei überhaupt entwickeln zu können. Die Arbeiterbewegung befand sich in einem revolutionären Aufschwung. Die Trennung vom Opportunismus drückte sich auch im Suchen nach scharfer ideologischer Abgrenzung aus. Gerade junge Intellektuelle, die von bürgerlichen Positionen auf proletarische überzugehen bereit waren, die zugleich angewidert waren von der opportunistischen Anbetung der Tatsachen, des „objekti-

[1] Ganz offensichtlich stehen wir vor einer neuen Lukács-Diskussion. Zwar hängt das unter anderem damit zusammen, daß grundlegende Fragen ideologischen und politischen Charakters unter Marxisten neu erörtert werden und dabei auch Versuche nicht ausbleiben können, Konzeptionen eines „westeuropäischen Marxismus" (A. Schmidt) dem „Sowjetmarxismus" (H. Marcuse) entgegenzustellen. Dennoch ist eine gründliche, umfassende, wahrscheinlich nur kollektiv zu leistende kritische Analyse des umfangreichen Gesamtwerkes von Lukács dringend nötig. Unter anderem auch darum, um dem revisionistischen Mißbrauch der – nicht wenigen und nicht nur kleinen – Fehler Lukács' entgegenzutreten und das aus Lukács' Werk zu retten, was bleibenden, marxistischen Wert hat. Daß dabei neben Lukács-Analysen auch Lukács-Werke selbst veröffentlicht werden müßten, ist eine Selbstverständlichkeit für jeden, der zwar nicht bereit ist, in eine Lukács-Euphorie zu verfallen, aber erst recht nicht bereit ist, nötige Kritik mit Verdammung gleichzusetzen.
Hinweise für die neu auflebende Lukács-Diskussion:
Dialog und Kontroverse mit Georg Lukács. Der Methodenstreit deutscher sozialistischer Schriftsteller, Leipzig 1975; A. Grunenberg, Bürger und Revolutionär. Georg Lukács 1918-1928, Köln-Frankfurt a. M. 1976; U. Apitzsch, Gesellschaftstheorie und Ästhetik bei Georg Lukács bis 1933, Stuttgart 1977; R. de la Vega, Ideologie als Utopie, Marburg 1977.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

ven“ (in Wahrheit mechanistisch mißdeuteten) Prozesses, der Bürokratisierung des Partei- und Gewerkschaftsapparates, gerieten bei diesem Suchen, da sie noch nicht auf marxistischen Positionen standen, unter dem Einfluß der lebensphilosophischen „Entfremdungstheorie“, auf eine subjektivistisch-revisionistische Position. Es bildete sich folglich ein anderer Zusammenhang von bürgerlicher Philosophie und Revisionismus in der jungen kommunistischen Bewegung Deutschlands heraus, eine „linke“ Version des Revisionismus: Im Rückgriff auf den lebensphilosophischen Neuhegelianismus wurde der „alte“ Opportunismus, der vor den Tatsachen auf dem Bauche lag, von der Position des hypostasierten Subjekts aus kritisiert. Dieser Neuhegelianismus wurde in marxistische Termini gebracht und als wahrer, zeitgemäßer Marxismus ausgegeben. In dem sicherlich guten Glauben, den Opportunismus zu bekämpfen, wurden dennoch in Wahrheit der Materialismus, die materialistische Dialektik, die objektive gesellschaftliche Gesetzmäßigkeit angegriffen und die ethische Motivierung des Sozialismus gefordert, das heißt: die Grundelemente des „alten“ Revisionismus blieben auch die des „neuen“! Der Leninismus wurde, bei verbaler Anerkennung Lenins, der Bolschewiki, der Oktoberrevolution – objektiv beurteilt – *indirekt* bekämpft (während heute diese Bekämpfung Lenins wohl auch vom Boden des damals ent-[100]stehenden „neuen“ Revisionismus – Lukács, Bloch, Korsch, Pannekoek –, jedoch *offen* stattfindet).

Dahinter wirkten aber, wie schon angedeutet, Prozesse, die nicht nationaler Art waren. Es geht um den ganzen Problemkomplex der allgemeinen Krise des Kapitalismus, die auch für die Entfaltung des Opportunismus neue Fakten schuf. Weil sich im Imperialismus, vor allem in Ländern mit einer erstarkenden, am Marxismus orientierten Arbeiterbewegung, der Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat dramatisch zuspitzte, änderte sich das Weltanschauungsbedürfnis der Bourgeoisie. Der Revisionismus alter Art, der sich an den Neukantianismus der Marburger Richtung anlehnte, um die weltanschauliche Grundlage des Sozialismus zu zerstören, wird in der sich abzeichnenden Krisensituation des Kapitalismus als System durch einen Revisionismus abgelöst, der sich an eine neue Philosophie anlehnte, die, auch wenn das den Repräsentanten des neuen Revisionismus sicher verborgen war, objektiv dazu geschaffen worden war, der Konterrevolution Sinn und Inhalt zu geben. Die verbale Bejahung des Sozialismus durch den alten Revisionismus war – trotz Ablehnung der materialistischen Begründung des Sozialismus, trotz Ablehnung der proletarischen Revolution, trotz deren Ersetzung durch den Weg der Reformen, trotz der Ablehnung des geschichtlichen Berufs der Arbeiterklasse, dessen Ersetzung durch eine allgemein-menschliche, anthropologische Motivierung des Sozialismus – für die Bourgeoisie zu riskant geworden. Sie brauchte jetzt angesichts des Zusammenwachsens vielfältiger Krisenformen der bürgerlichen Gesellschaft zu deren allgemeiner Krise eine Philosophie aktiver, lebendiger Bejahung der Macht der Monopole. Deren Tendenz nach Reaktion und Aggression bedurfte nicht mehr „nur“ der Zurückweisung des Sozialismus, sondern nun sogar des bürgerlichen Demokratismus und Humanismus.

Ich bin der Meinung, daß die innerhalb der zweiten Entwicklungsetappe des Neukantianismus sich etwas später herausbildende südwestdeutsche Schule, schon ihrer „geisteswissenschaftlichen“ Orientierung wegen, die sie mit der Lebensphilosophie in Zusammenhang bringt, eine andere Initialwirkung hinsichtlich des Revisionismus hat. Das hängt durchaus damit zusammen, daß sich im Marburger Neukantianismus/Revisionismus noch, gerade noch, der mehr liberal-reformistische Zug bürgerlichen Kampfes gegen den Marxismus ausprägte, während die „Südwestdeutschen“ bereits stärker unter dem Eindruck des veränderten Weltanschauungsbedürfnisses der imperialistisch gewordenen Bourgeoisie wirken. In den Revisionismus-Kritiken wird dies meines Erachtens ungenügend berücksichtigt.

Natürlich muß vor Schematismus gewarnt werden. Die hier vorgenommenen Einordnungen gelten nicht absolut. Es gibt innerhalb des Neukantianismus – vor allem des badischen – auch

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

ausgesprochen imperialistische, aggressive und reaktionäre Varianten, nicht nur revisionistische. Man braucht hier nur an Max Weber zu erinnern. Unter den Positivisten ist gegenwärtig der Anteil linker Reformer zugunsten staatsmonopolistischer Reformer zurückgegangen. Andererseits waren unter den Lebensphilosophen auch Persönlichkeiten, die politisch links orientiert waren, z. B. Theodor Lessing, oder in unserer Zeit Sartre. Auch Husserl ist ja [101] keinesfalls als ein Rechter einzustufen. Vor allem aber gibt es, gespeist sowohl aus lebensphilosophischen als auch aus positivistischen Quellen, auch „linke" Varianten des Revisionismus. So werden Pannekoek und Korsch zu Machisten bzw. Positivisten, während nicht nur Lukács, sondern das Gros der heutigen „linken" Revisionisten weit mehr lebensphilosophisch-neuhegelianisch bzw. lebensphilosophisch-freudianisch als neukantianisch-positivistisch geprägt ist. Sie entwickeln einen lebensphilosophischen „Materialismus", eine lebensphilosophische „Dialektik". Sie begründen eine Philosophie spiritualisierter „Macher", der „Praxis", gegen die „verdinglichte Legitimationswissenschaft" der „Sowjetmarxisten" (Alfred Schmidt, Oskar Negt).

Doch darin drückt sich bereits die mit dem Oktober eingeleitete neue Etappe im Kampf zwischen Marxismus und Revisionismus aus. Das Wirken von Lukács und Korsch fällt ja in die Zeit nach der Oktoberrevolution und entfaltet sich in den Reihen der kommunistischen Bewegung, nicht mehr der sozialdemokratischen. Dabei war Lukács lebensphilosophisch und südwestdeutsch-neukantianisch geprägt. Korsch kommt woanders her: er war vor dem Weltkrieg Anhänger des fabianischen Reformismus, hat keinen direkten Bezug zum Neukantianismus. Pannekoek, der sich später mit Korsch verbinden sollte, war vor der Oktoberrevolution ein Marxist, wenngleich er das „Schicksal" der meisten führenden Marxisten der Zweiten Internationale teilte, die im eigentlichen Sinne philosophischen Grundlagen unserer Weltanschauung zu unterschätzen. Sein Revisionismus, genauer: der von Pannekoek, Korsch und Mattick ist – trotz anfänglicher weitgehender Identität bei Lukács und Korsch – nicht vom Badener Neukantianismus geprägt, sondern steht mehr in der Traditionslinie der Marburger und des machistischen Positivismus. Wir verweisen darauf nur, um vor einer zu raschen, kurzschlüssigen Verbindung des heutigen Revisionismus – und sei es nur des rechten sozialdemokratischen – mit dem alten Neukantianismus zu warnen.

Der Revisionismus ist nie etwas Eigenständiges, ist stets Einfluß bürgerlicher (imperialistischer) Ideologie in der (revolutionären) Arbeiterbewegung. Als solcher nimmt er, wie Lenin schon sehr früh feststellte[2], Anleihen bei der jeweiligen bürgerlichen Modephilosophie auf. Zwischen dem alten Neukantianismus und heute entwickelten sich aber – einerseits neukantianische Fragestellungen und Argumente beibehaltend, andererseits lebensphilosophische oder positivistische aufgreifend, die jeweiligen modephilosophischen Ausgestaltungen existentialistischer, freudianischer, „Frankfurter", jetzt „kritisch-rationalistischer", systemtheoretischer (hier ist nicht die mathematische oder biologische, sondern die philosophische Systemtheorie gemeint), strukturalistischer Art ausbeutend – „modernere" Formen eklektischer Bettelsuppen als zeitgemäßer Revisionismus.

Sabais meint: „Die christliche Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen und ihrer ethischen Maßstäbe, die proklamierten Menschenrechte der Französischen Revolution, Kants Aufklärung und Ethik, Hegels dialektische Geschichts-[102]theorie, Marx's Kritik des Kapitalismus, Bernsteins kritischer Marxismus, Rosa Luxemburgs Spontaneitäts-Theorie und Bolschewismuskritik, Schumachers freiheitlicher Sozialismus, die neueren Beiträge von Ernst Bloch, Horkheimer und Adorno, Habermas, Leszek Kolakowski, Milovan Djilas u. a. sind sozusagen aufeinanderfolgende und nebeneinanderwirkende Bewußtseinsakte eines demokra-

[2] W. I. Lenin, Marxismus und Revisionismus, in: Werke, Bd. 15, Berlin 1962, S. 17 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

tischen Sozialismus, die auf ein ethisches Motiv zurückzuführen sind.“[3] Das ist nicht nur dumm dahergeredet. Die Dummheit steckt hier darin, daß jemand soviel vereinigt, wovon manches nun wirklich unvereinbar ist. Es ist dies aber auch eine insofern zutreffende Diagnose, als sich zeigt, daß der Revisionismus von heute wirklich nichts anderes ist als ein buntes Treiben aller bürgerlichen Ideologieformen.

Im folgenden geht es mir darum, die Wirkung einiger grundlegender Thesen des *jüngeren* Georg Lukács auf den Revisionismus in der Bundesrepublik zu zeigen. Es geht also weder im biographischen noch im sachlichen Sinne um eine umfassende Würdigung und Kritik von Georg Lukács. Es ist nicht strittig, daß es im Werk von Georg Lukács wenigstens neukantianische Einflüsse gab, wenngleich es auch sicher nicht zutreffend wäre, den Neukantianismus, in diesem Falle seine südwestdeutsche Richtung, zum Ausgangspunkt des relevanten Lukácsschen Werkes zu machen. Insofern korrigiere ich eine früher von mir formulierte These.[4] Als Lukács mit der südwestdeutschen neukantianischen Richtung in näheren Kontakt trat, war er bereits lebensphilosophisch vorgeprägt.

Nach übereinstimmender Auffassung waren vor dem ersten Weltkrieg Novalis, Kierkegaard und Dostojewski die Personen seines Hauptinteresses. Früh, um 1902, wandte er sich dem Studium Diltheys und Simmels zu, den er um 1906/07 persönlich kennenlernte. Später wurde er dessen persönlicher Schüler.

Wegen des großen Einflusses, den Simmel auf Lukács hatte, sollten wir kurz das Grundschema seiner Soziologie skizzieren. Er gab vor, der materialistischen Geschichtsauffassung ein Stockwerk unterzubauen, sie also zu „ergänzen“. Als dieses Stockwerk sah er seine Soziologie an. Diese sollte es ermöglichen, die Ökonomie als Ergebnis tieferer Strömungen und Wertungen zu begreifen. Entsprechend unseren Trieben, Neigungen, Interessen und anderen psychischen Motiven komme es zwischen uns Menschen zu sozialen Beziehungen wie Nachahmung, Übereinstimmung, Streit, Über- und Unterordnung usw. Indem Simmel die Ökonomie und die materialistische Geschichtsauffassung auf solche enthistorisierte, formale, von ihrer ökonomischen Fundierung abgetrennte psychische Soziologie begründete, verwandelte er sie in einen unhistorisch-abstrakten Gesellschaftsidealismus, in den er dann sogar marxistische Kategorien – natürlich ebenso enthistorisiert und entgesellschaftet, gleichsam als ewig-anthropologische – einfügen konnte, wie etwa die Kategorie Entfremdung.

[103] Der lebensphilosophische Neuhegelianismus entfaltete sich zwar erst in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg, wo er vor allem in Deutschland stärker wirkte (Kroner, Glockner, Haering, Liebert, Lasson, Litt, Freyer), doch bereitete er sich bereits früher vor, lag er gleichsam „in der Luft“. Das allgemeine Erlebnis der Krise, der „Ohnmacht des Geistes“, zugleich die Vorahnung der Katastrophe, mit ihren sie bedingenden Widersprüchen, machte zwar die bürgerlichen Geister wieder für die Dialektik als Theorie des Widerspruchs, der Bewegung, der „Katastrophe“ empfänglich, stand somit Pate bei der Wiederentdeckung Hegels. Aber der Neuhegelianismus entwickelte sich aus dem Neukantianismus heraus, indem er Hegel als Vollender Kants deutete, der wiederum subjektiv-idealistisch im Sinne des Neukantianismus (vornehmlich der südwestdeutschen Schule) gedeutet wurde, so daß wir es mit einer falschen Hegel-Interpretation mittels einer ebenso falschen Kant-Interpretation zu tun haben.

Der Neuhegelianismus ist von vornherein bürgerliche Krisenphilosophie. Er gibt das Vertrauen des Kapitalismus der freien Konkurrenz und seiner Philosophie in den ständigen Fort-

[3] H. W. Sabais, Demokratischer Sozialismus ist gesellschaftlich angewandter Humanismus, in: Die neue Gesellschaft, 19/1972, S. 859. Dieser „Humanist“ ist einer der Einpeitscher der Berufsverbote für demokratische Kräfte in der Bundesrepublik.
[4] In: Voprosy Filosofii, 8/1975, S. 165 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

schritt auf. Ebenso distanziert er sich von der positivistischen, einfachen Bejahung des Bestehenden. Er stellt die Realität vielmehr in Frage, will sie nicht passiv-kontemplativ hinnehmen. Solche Hinnahme ist für ihn nur die Folge einer falschen philosophischen Einstellung: Der Rationalismus, mit seinem Streben nach objektiven, außersubjektiven Maßstäben des Wahren, mit seinem Versuch, die Welt rational in den Griff zu bekommen, habe die Trennung von Denken und Sein zur Voraussetzung. Dies bedeute aber, daß das, was in Wahrheit dem Subjekt entstamme, verselbständigt, verdinglicht werde,[5] so daß Entfremdung Produkt einer rationalistischen Philosophie sei. In Wirklichkeit könne die Vernunft nur erkennen, was sie selbst konstituiert habe. Das Objekt der Kontemplation soll also im Geist, der das aktive Seinsprinzip ist, überwunden, die Antinomien sollen durch Zurücknahme des Objektiven in die Totalität des Geistes beseitigt werden. Sollte es ein Objektives geben, so träfe diesem gegenüber Kants These von der Unerkennbarkeit des „Dinges an sich" zu – wir sehen immer wieder das Wirken der neukantianischen Ausgangsposition im entstehenden Neuhegelianismus. Erkenntnis wird mit dem verknüpft, was dem Prozeß des Subjektiven einverleibt ist. Hegels objektiver Idealismus wird in einen subjektiven verfälscht, wobei durch die Maskierung des subjektiven Geistes als „Leben" (im Sinne von Erleben) der trügerische Schein von Objektivem stets aufrechterhalten wird.

Daraus ergibt sich (in „Geschichte und Klassenbewußtsein") folgende Interpretation der Dialektik: Diese kann nur subjektiver Art sein, Naturdialektik wäre Ausdruck verdinglichten, entfremdeten Denkens. Lukács' neuhegelianische Bucharin-Kritik geht dabei sogar so weit, die Naturwissenschaft als Ideologie in Frage zu stellen. Kapitalismus und solche Wissenschaft sind Bereiche verdinglichten [104] Denkens und Tuns, Ausdruck niederer Theorie – nämlich rationalistischer – und Praxis. Sie beruhen auf der einfachen Hinnahme der Tatsachen, machen diese nicht flüssig, nehmen sie nicht in die Einheit von Subjekt und Objekt, auf der Basis des Primats des Subjekts, zurück. In diesem Bereich des verdinglichten, nur rationalen „Seins" kann folglich nicht die wirkliche Geistigkeit, Dialektik, walten. Soweit Wissenschaft verdinglicht, entfremdet ist, also Natur- und empirische Wissenschaft ist, kommt Dialektik nicht vor, soweit Wissenschaft sich jedoch darüber erhebt, verläßt sie den Boden des Rationalen und Empirischen, wird sie irrational, was für den Neuhegelianismus bedeutet: dialektisch. Hierin eingeschlossen liegt notwendig, daß es keine objektive Dialektik gibt, daß Dialektik nur in der subjektivistisch gedeuteten Geschichte möglich ist. Die von der – objektiven – Geschichte überholte, zum Untergang verurteilte Bourgeoisie sagt Nein zur objektiven Dialektik, nimmt das Objektive ins Subjektive zurück, erklärt die Anerkennung der objektiven Realität auf der Grundlage der Gleichsetzung von Entäußerung/Verdinglichung mit Entfremdung für einen Ausdruck verdinglicht-entfremdeten, also in diesem Sinne falschen Denkens.

Die Konsequenzen sind klar: nicht nur wird Entfremdung enthistorisiert, werden ihre bereits 1844 von Marx in weitem Maße aufgedeckten gesellschaftlichen Wurzeln weggeredet, sondern Entfremdung wird damit zum Menschheitsgeschick, Kapitalismus wie Sozialismus betreffend. Auf solcher Grundlage „verschwinden" dann auch die objektiven Gesetze der Geschichte: dem Subjektivismus, Voluntarismus und der Spontaneität werden Tür und Tor geöffnet. Nunmehr hat der Aktivismus im Rahmen des Kapitalismus freie Bahn. Die Bindung des Revisionismus an den Neukantianismus – mit den für das imperialistische Entwicklungsstadium gefahrvollen Konsequenzen – kann ersetzt werden durch die Bindung eines „aktivistischen", subjektiven „linken" und, wie die Parteinahme einiger heutiger Fürsprecher solcher Konzeptionen zeigt, auch des rechten Revisionismus eben an diesen lebensphilosophisch-

[5] G. Simmel, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: Logos, Bd. II, 1911/12, S. 20 f.; Georg Lukács formuliert, durchaus im Geiste seines Lehrers Simmel, immer wieder gerade diesen Gedanken in „Geschichte und Klassenbewußtsein".

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

neuhegelianischen „Aktivismus“. War es typisch für den „alten“ Opportunismus (der Zweiten Internationale), daß er die bedeutenden Erfolge der Sozialdemokratie im gewerkschaftlichen und parlamentarischen Kampf, im Ringen um Reformen zur Begründung einer „Theorie“ der „Realpolitik“ mißbrauchte, die sich auf den Boden der „Tatsachen“ stellte – es war die Anerkennung der bürgerlichen Tatsachen gemeint –, so wird der „neue“ Opportunismus (der sich in der Dritten Internationalen einzunisten versuchte) mit großer Geste nicht nur die „Tatsachen“ der bürgerlichen Gesellschaft, sondern die objektive Realität, mit ihren Gesetzen, auch den gesellschaftlichen Gesetzen, ignorieren, sie ins Subjekt zurücknehmen, sie „flüssig“ machen und so dem Subjektivismus und Voluntarismus Tür und Tor öffnen.

Die philosophische Konzeption des lebensphilosophischen Neuhegelianismus kommt, wie bereits gesagt, in Deutschland erst nach dem ersten Weltkrieg voll zur Entfaltung. Aber sie kündigt sich bereits vorher an. Auch Lukács' Lehrer, Simmel, gehört in den großen Umkreis jener, die diese Konzeption vorbereiteten. Aber auch Lukács selbst ist unter die Wegbereiter dieser Richtung einzureihen.

[105] Lukács ist zunächst tief geprägt vom bürgerlichen Krisenerlebnis, ohne diese Krise selbst richtig zu erfassen. Er ist bestrebt, die ihm bewußten Antinomien bürgerlichen Lebens auszumerzen. Die Gesellschaft ist ihm das Leben in sozialen Gebilden, die wir zwar erzeugten, die uns aber, als objektivierte, ebenso fremd wie die Natur seien. Die ursprüngliche Harmonie hätten wir verloren. Wir lebten inmitten der Antinomien von Ich und Welt, Sein und Sollen usw. Der Ort dieses Erlebnisses, dieser Überwindung der Antinomien, sei die „Seele“ des Menschen. Deren Selbstverwirklichung lege den Weg zur neuen Menschheitsgemeinschaft, zur Harmonie frei. Als Mittel zur Verwirklichung dieser Harmonie sieht er die Kunst an, so daß sich ihm als das Thema das Verhältnis von Form und Leben darstellt. Die (künstlerische) Form ist ihm apriorische Kategorie. Jenseits von ihr sei das eigentliche, unerreichbare Leben selbst, diesseits dagegen das gewöhnliche Leben. Es komme in der mystischen, künstlerischen Vereinigung von Seele und Form zur vorübergehenden Vereinigung des gewöhnlichen Lebens mit dem eigentlichen, höheren Leben.

Anfangs ist ihm in der Kunst die Tragödie mit ihren Konflikten das Medium der kurzfristigen Vereinigung der grundlegenden Widersprüche. Er fragt, was vermag unser Bewußtsein angesichts des Widerstandes der Realität auszurichten? Wie kann im Kunstwerk Form und Inhalt, Subjekt und Objekt, Sein und Sollen vereint und damit das Kunstwerk zur konkreten Totalität und objektiven Utopie werden? Das Kunstwerk vereinige die übergeschichtlichen Kategorien und die konkrete Geschichte, wobei später die Tragödie durch den Roman als die dies bewerkstelligende Kunstgattung ersetzt wird. Im Roman bilde sich jene „Totalität“ heraus, in welcher jene verlorene Urharmonie wiedererlangt werde. Bewirkte der einstige Verlust solcher Urharmonie die Spaltung von Ich und Welt, von Sein und Sollen, so strebe der Roman nach Wiederherstellung dieser verlorenen Seinstotalität, überwinde er damit die Verdinglichung, führe er über die Gesellschaft – mit ihren Widersprüchen – hinaus zur Gemeinschaft, also zur erneuten Urharmonie.

Wir sehen, daß Lukács in dem sich zu dieser Zeit herausbildenden Strom der reaktionären deutschen Kultur-Philosophie und Kultur-Soziologie steht, mit ihrem ertüftelten Gegensatz von Gesellschaft und Gemeinschaft. Inwiefern ist das lebensphilosophisch angelegt? Die vom bürgerlichen Intellektuellen „erlebte“ Geschichte wird so verstanden, daß alles, was ins Leben tritt, ein eigenes Dasein entwickelt, sich von seinem Schöpfer, von dessen Wünschen und Zielen ablöst.[6] Die Marxsche Entfremdungskonzeption wurde also schon bei Simmel und dem frühen Lukács so interpretiert wie von den existentialistischen Interpreten des „jungen

[6] G. Lukács, Die Seele und die Formen, Berlin 1911, S. 336 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Marx“ um die dreißiger Jahre oder in der jüngsten Zeit – bis hin zu jenen modernen Revisionisten, die eine derart enthistorisierte, anthropologisierte Kategorie auf den Sozialismus und den Kapitalismus gleichermaßen anwandten (etwa [106] in der Kafka-Debatte in der ČSSR[7]: Danach ist die Entfremdung nicht durch die spezifischen Bedingungen privaten Eigentums an Produktionsmitteln und gesellschaftlicher Arbeitsteilung erzeugt, sondern Schicksal menschlichen Wirkens. [107] Die Ohnmacht des Geistes – die uns die bürgerlichen Krisendenker aufschwatzen wollen – wird philosophisch hochstilisiert zur Wirkungslosigkeit jedes Versuches einer rationalen Erfassung und Meisterung der Realität. Übrig bleibt allein der [108] Rückzug ins Subjekt – in dessen von der angeblich unzureichenden rationalen abgetrennte irrationalistische Erlebnissphäre.

Doch ist das nur der erste Schritt. Der imperialistischen Bourgeoisie genügt solche Destruktion der Versuche, die objektive Realität mittels einer adäquaten, materialistischen Erkenntnistheorie und materiellen Praxis zu meistern, nicht. Die imperialistische Bourgeoisie will und kann sich nicht mit dem Abwehrkampf gegen den Marxismus zufriedengeben. Nötig sind Konzeptionen, mit deren Hilfe Kräfte [109] gegen die Arbeiterbewegung, für die Ziele des Imperialismus, für die Konterrevolution aktiviert werden können. Wenn die Realität das entfremdete Chaos der Dinge-Welt ist, so stellt sich das Problem einer im Inneren des „Erlebnisses“, des Irrationalen auffindbaren Welt höherer Ordnung. Dies soll sowohl theoretisch – durch Philosophie – als auch künstlerisch angegangen werden.

Im Werk des jungen Lukács ist es nun die Kunst, die dieses Chaos ordnet, und ist es mit ihr der Künstler. Er versteht die Kunst als ordnende und sinngebende Form. Der Unterschied zur Marburger neukantianischen Philosophie liegt im Unterschied von „rationalem“ und „künstlerischem“ (irrational geprägtem) Subjekt, es ist ein Unterschied *innerhalb* des Subjektivismus, mehr nicht, aber mit einer anders angelegten Weise der subjektiven Aktivität. In solcher Philosophie wird die chaotische, geistfeindliche Welt vom Künstler geformt und durchgeistigt. Wenn wir nach Kant der Welt unsere Gesetze vorschreiben, so „gestaltet“ der Künstler nach diesem lebensphilosophisch-subjektivistischen Ästhetizismus diese Welt.

Aber wie soll das geschehen? Die Möglichkeit dazu wäre doch nur gegeben, wenn die These von der „Ohnmacht des Geistes“ ersetzt würde durch jene von der Macht des subjektiv-voluntaristischen Irrationalen. In der Tat ging Lukács diesen Weg, wobei er in der „Tiefe“ dieses Irrationalen, des Subjekts, die Bindung an ein metaphysisch Notwendiges postuliert![8] Indem er das mit der Preisgabe aller individuell psychischen Inhalte, mit einer „Armut am Geiste“ verbindet, wird so der Boden frei für die Erzeugung und pseudo-objektive Rechtfertigung der jeweiligen bürgerlichen Lebenslügen in mythisch-weltanschaulicher Gestalt. Die Enthistorisierung und Entgesellschaftung realer (vom Marxismus aufgedeckter) Grundbezüge des Kapitalismus dient dem Zweck, sie zu beherrschenden metaphysischen Mächten zu erheben.

Die Konzeption ist also ebenso subjektivistisch wie der Neukantianismus, von dem sie sich aber dadurch unterscheidet, daß der Mensch die Welt nicht durch die aus seinem Subjekt entspringenden Gesetze erzeugt, sondern durch sein künstlerisches Wirken. Die Marburger „Rationalität“ wird also durch die Kunst ersetzt, was durchaus auf die lebensphilosophischen künstlerischen Auffassungen von Georg Lukács zurückzuführen ist. Was bei den Marburgern der Begriff bzw. das sittliche Ideal, ist bei dem lebensphilosophischen Lukács die künstlerisch-utopische Form. Beide Male aber dienen das sittliche Ideal und die künstlerisch-utopische Form zur „Bewältigung“ realer gesellschaftlicher Widersprüche.

---

[7] [Da es sich um einen sehr umfangreichen Text handelt, wurde er ans Ende des Buches eingefügt. **Klick hier!]**

[8] G. Lukács, Von der Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief, in: Neue Blätter, 5/6/1912, S. 85.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Auch im lebensphilosophischen Werk des jungen Lukács stoßen wir auf die Pseudo-Antinomie von Geist und Macht. Sie tritt in der Weise auf, daß die Realität als das Fremde, Feindliche erscheint: im Simmelschen Sinne ist das Entfremdungsproblem enthistorisiert. Und in einem solchen reaktionär-lebensphilosophi-[110]schen Zusammenhang kann durch Simmel Marx „integriert" werden, indem die Realität zum irrationalen Schicksal und Marx sogar dazu benutzt wird, diese irrationale lebensphilosophische Position zu „begründen".

Lukács' vor dem ersten Weltkrieg verfaßte Schriften weisen also einen subjektiv-idealistischen Grundzug auf. Wenn er im Vorwort zur Neuherausgabe von „Geschichte und Klassenbewußtsein" davon spricht, er habe sich vor dem ersten Weltkrieg Hegel zugewandt, so ist diese Wendung innerhalb jenes Subjektivismus erfolgt. Entsprechend seinen lebensphilosophischen und später auch badischen neukantianischen Gewährsmännern trennt er die Einzelwissenschaften von der Philosophie ab. Der inneren Logik nach – und hierin zeigt sich, daß er der lebensphilosophischen Ausprägung des Neukantianismus, nicht der positivistischen, zuneigt – trennt er damit die Philosophie von der materiellen Praxis ab, reduziert sie auf die geistige Tätigkeit eines Subjekts, das von der Natur getrennt ist. Letztlich führt das – auch wenn Lukács diese Konsequenz vermeidet – zur Theologie und zum späteren Existentialismus. Um solche „Praxis" geht es. *Sie* versteht Lukács später, in „Geschichte und Klassenbewußtsein", als Methode. *Solche* Methode macht er „fließend". Hier ist die Verabsolutierung der Methode als Theorie offenkundig. Es ist dies Ausdruck kantianischer Interpretation Hegels. Bei Hegel war – umgekehrt – die Dialektik Theorie, und *als solche* Methode. Und was ist ein Hegel ohne Natur, ein Hegel, der nur auf Gesellschaft reduziert ist? Vorsicht gegenüber dem Vorwissenschaftlichen, Spekulativen in Hegels Naturphilosophie war und ist berechtigt. Aber namens solcher Vorsicht zum *lebensphilosophisch* interpretierten Hegel überzugehen, heißt ja nicht, Hegels Mystizismus zu überwinden, sondern ihn noch zu verstärken. Denn was für eine Dialektik ist möglich, die auf Gesellschaft, auf Praxis, aber auf einer von der Natur isolierten Gesellschaft und Praxis gegründet wird? Es ist letztlich subjektiv-idealistische Dialektik, nicht einmal die objektiv-idealistische Hegels. Es ist der Hegel der Lebensphilosophie! Es ist darum auch kein Zufall, wenn Lukács an Hegels Dialektik gerade deren Naturseite mißfällt, wenn er später, 1923, Engels vorwirft, von *diesem* Hegel bei seinem Aufbau der Naturdialektik auszugehen.

Kurzum: Lukács' Hegelianismus ist neukantianischer Art, im Sinne der lebensphilosophischen Ausgestaltung dieses Neukantianismus.

Im Stile dieser Lebensphilosophie fordert Lukács ein besonderes Erkenntnismittel, die Intuition. Entsprechend seinem vorwiegend ästhetischen Interesse und seiner neukantianischen Ausgangsposition faßt er die Welt als Chaos auf, das durch den Künstler geordnet, geformt wird. Das Subjekt seiner Philosophie, der Künstler, organisiert die Welt, und die Kunst ist deren Ordnungsprinzip. Diese Position ist mit typisch dekadenten bürgerlichen Krisenstereotypen verbunden. Nicht nur erscheint ihm die Welt chaotisch und entfremdet – später wird er diese irrationalistisch-lebensphilosophische Konzeption mit der Marxschen Theorie der Entfremdung durcheinanderbringen –, sondern solches formende Leben des künstlerischen Subjekts ist letztlich Existenz zum Tode hin. Dies ist vor dem [111] ersten Weltkrieg geschrieben, ist nachwirkender Kierkegaard oder vorgezogener Heidegger.[9]

In der Zeit, da „Geschichte und Klassenbewußtsein" entstand, war das philosophische Profil Georg Lukács' bestimmt vom Kampf für eine neue Kultur. Mittel zu deren Erreichung ist die Politik. Der Klassenkampf ist dazu zwar notwendig, aber es ist ein Klassenkampf, der letzt-

[9] L. Goldmann ist wohl zuzustimmen, wenn er Lukács, den Kierkegaardianer, einen der entscheidenden Wegbereiter des Existentialismus nennt, in: L. Goldmann, Dialektische Untersuchungen, Neuwied-Berlin (West) 1966, S. 173 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

lich gekettet ist an die Grundzüge der Kantischen Ethik. Durch den Kampf des Proletariats soll diese von Kant hergeleitete Ethik erreicht werden, mit deren Hilfe es möglich werde, die gesellschaftlichen Notwendigkeiten und Gesetze zu überwinden.

Er entwickelt seine Kampfvorstellungen aus dem Hochgefühl einer unmittelbar revolutionären Situation heraus und läßt, geblendet von diesem Hochgefühl, außer acht, daß die Arbeiterklasse bereit und fähig sein muß, *alle* Kampf- und Organisationsformen anzuwenden. Die besondere Bedingung der Entwicklung der ungarischen Revolution, der die Vereinigung der ungarischen kommunistischen Partei mit der sozialdemokratischen Partei zugrunde liegt, erweckt in ihm den Glauben, daß die Partei nunmehr in der „reinen Aktion“ der einheitlichen proletarischen Klasse aufgehe. Es handelt sich also um eine Verkennung des Parteiproblems, eine im Grunde genommen spontaneistische Deutung des Verhältnisses von Arbeiterklasse und Partei. Die kommunistische Partei ist ihm der organisatorische Ausdruck des revolutionären Willens des Proletariats. Die Partei hat sich diesem revolutionären Willen der Klasse unterzuordnen. Nicht die Partei führt in dieser Theorie, sondern die Klasse führt die Partei. Dies wird begründet mit der berechtigten Ablehnung des sozialdemokratischen Bürokratismus, der die Partei gängelte, die Selbsttätigkeit der Massen unterband. Aber diese berechtigte Empörung über den sozialdemokratischen Opportunismus, über die schädliche Wirkung des Bürokratismus der sozialdemokratischen opportunistischen Parteiführung überträgt Lukács auf die kommunistische Partei und drückt damit aus, daß für ihn das Problem des Bürokratismus kein Klassenproblem, kein Problem ist, das mit dem Eindringen bürgerlicher Ideologie und Politik in die Partei der Arbeiterklasse zusammenhängt, sondern daß er ein abstraktes Bürokratiemodell nach dem Muster hat, daß eine Organisation gleichsam automatisch Bürokratie erzeuge und daß es am besten sei, diese Bürokratie zu bekämpfen, indem man die Organisation zugunsten der Spontaneität der Massen möglichst zurückdrängt.

Schließlich tritt er – wie etwa gleichzeitig auch Korsch – mit dem Anspruch auf, den Marxismus wiederherzustellen und zu erneuern. Der „neue Marxismus“ sollte eine entmaterialisierte subjektive Dialektik sein, die unter Berufung auf Lenin vorgetragen wurde. Lenin wurde dabei voluntaristisch mißdeutet. [112]

„Geschichte und Klassenbewußtsein“

Lukács schloß sich also der Kommunistischen Partei auch in der Hoffnung an, die Rückkehr zum orthodoxen Marxismus zu unterstützen, indem er die „naturdialektisch-ontologische“ Entstellung des Marxismus beseitige, die von Engels ausginge, wobei Engels Hegel folge, der Kants Trennung von Natur und Gesellschaft überwand. Dieses Programm (der Aufsatzsammlung „Geschichte und Klassenbewußtsein“) war keineswegs besonders bescheiden. Zumal, wenn man bedenkt, daß sein marxistisch-leninistischer Fundus unbestreitbar (teilweise noch unvermeidlich) ungenügend sein mußte. Dabei kam, die Lage verschlimmernd, hinzu, daß Lukács im Taumel des revolutionären Aufschwungs Anhänger einer ultralinken Offensivtheorie war und außerordentlich große Hoffnungen in die spontane Bewegung der Arbeitermassen setzte, was zwangsläufig – auch gespeist aus seiner Verachtung des Opportunismus des sozialdemokratischen Parteiapparats – mit einer ungenügenden Einschätzung der Rolle der Partei verbunden war.

Das Wesen des orthodoxen Marxismus reduziert sich dabei für Lukács – unabhängig von den inhaltlich-konkreten Aussagen des Marxismus – ausschließlich auf dessen Methode. Damit fällt Lukács hinter Hegels dialektischer Lösung des Problems zurück. Er spitzt seine Konzeption so zu, daß man vom Marxismus nur seine Methode annehmen müsse, aber gegebenenfalls alles, was er an Inhalten erarbeitet habe, preisgeben könne, ohne daß man deshalb bereits den Marxismus aufgebe. Das läuft darauf hinaus, eine Methode für wissenschaftlich zu

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

erklären, die zu Ergebnissen führt, die man in jedem einzelnen Falle revidieren könne. Was aber ist eine Methode wert, die zu keinen annehmbaren Ergebnissen führt? Das Absurde einer solchen Position wird allein schon in dieser Fragestellung klar. Es gibt kaum einen der heute gängigen marxianisierenden Mythen, der nicht schon in Georg Lukics' 1923 veröffentlichtem Werk „Geschichte und Klassenbewußtsein" anzutreffen wäre.

In der Erörterung all dieser Probleme schält sich heraus, welche weltanschaulich-philosophische Position Georg Lukács einnahm, als er das Buch schrieb. Außer der in mancherlei Hinsicht ungenügenden – teilweise: unvermeidlich ungenügenden – Kenntnis des Werkes von Marx, Engels und Lenin gibt es für Lukács' Thesen über die marxistische Philosophie auch philosophische Gründe, die mit der neukantianisch-lebensphilosophischen Herkunft Lukács' zusammenhängen.

Lukács' in solcher Tradition stehender Angriff auf die Anerkennung der objektiven Realität, die objektiven Gesetzmäßigkeiten in Natur und Gesellschaft, die Klärung des Freiheitsproblems aus diesem Zusammenhang tritt zuerst zutage als Kritik an Kautsky, Bucharin u. a. So sehr dieser Angriff gegen Kautsky und Bucharin bei Lukács mit dem subjektiven Bewußtsein verbunden war, dadurch das revolutionäre Subjekt gegen den scheinrevolutionären, mechanistischen Objektivismus dieser Theoretiker zu verteidigen, so sehr er meinte, Lenin, Liebknecht und Luxemburg seien gleichsam Zeugen seiner, Lukács', Konzeption des Kampfes gegen die mechanistisch-objektivistische Ausschaltung des revolutionären Subjekts, [113] so sehr muß doch gesagt werden, daß es sich bei Lukács und anderen bestenfalls um eine subjektivistisch-verzerrte Übernahme bolschewistischer Ansichten handelte. Folglich konnte Lukács' Angriff gegen den mechanistischen Objektivismus als Ablehnung des dialektisch-materialistischen Objektivismus, damit auch zur Kritik an Engels und später – durch Lukács-Verehrer – an Lenin benutzt werden. Denn es geht – objektiv – nicht um Kautsky und Bucharin, sondern um die Freiräume des bürgerlichen und kleinbürgerlichen Intellektuellen. Zu deren Erhaltung wird der Unterschied zwischen Naturgesetzen und gesellschaftlichem Prozeß unüberschreitbar gemacht. Die Geschichte ist (allein) vom Subjekt, durch seine (immaterielle) Praxis konstituiert. Dies ist eine Folge des neukantianisch-lebensphilosophischen Subjektivismus, seiner Einstellung zur Erkenntnisfrage, der Ablehnung der materialistisch-dialektischen Abbild- und Widerspiegelungstheorie, der Anerkennung der alten idealistischen These, daß die gesellschaftliche Welt, weil allein unser Werk, auch erkennbar sei.

Auch der frühe Korsch und Pannekoek sowie ihre Gesinnungsgenossen – heute z. B. auch Dutschke – gaben später vor, den authentischen Marxismus zu verteidigen, wobei sie sich direkt gegen Lenin wandten, während Lukács ja Lenin immer wieder Reverenz erwies.

So wären also die „eigentlichen" Marxisten – neben Marx – Lukács, Pannekoek und Korsch, während Engels und Lenin mehr den (bestenfalls unbewußten, unabsichtlichen) Revisionisten zugehörten. Lukács erklärte in „Geschichte und Klassenbewußtsein", er polemisiere „gegen einzelne Aussprüche (!) von Engels ... aus dem Geiste des Gesamtsystems; von der Auffassung ausgehend ..., daß an diesen *einzelnen* Punkten der Verfasser sogar gegen Engels den Standpunkt des orthodoxen Marxismus vertritt".[10] Daß es nicht um eine Polemik gegen einzelne Aussprüche von Engels geht, wurde schon gleich nach Erscheinen des Werkes von Georg Lukács durch seine marxistischen Kritiker herausgearbeitet.[11]

---

[10] G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Neuwied-Berlin (West) 1968 S. 164.

[11] L. Rudas, Orthodoxer Marxismus?, in: Arbeiterliteratur (Wien), 9/1924, S. 493 ff.; Die Klassenbewußtseinstheorie von Lukács, I, ebenda, Heft 10, S. 669 ff., und II, ebenda, Heft 12, S. 65 ff. Von diesem Text liegen mehrere Reprints vor. Vgl. F. Cerutti u. a., Geschichten und Klassenbewußtsein heute, Diskussion und Dokumentation, Amsterdam 1971, dort S. 67-89, 131-161.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Tatsächlich ist Lukács' „Geschichte und Klassenbewußtsein" eine – vielleicht müßte man sogar sagen: *die* – Pandora-Büchse des modernen Revisionismus und der modernen Marx-Entstellung geworden. Das vermerken auch solche bürgerlichen Autoren, die Georg Lukács ansonsten in desorientierender Weise als originären und schöpferischen Marxisten preisen. So Günter Rohrmoser, wenn er richtig feststellt, daß „Lukács der Vater allen nachmarxschen theoretisch ernstzunehmenden Revisionismus ist".[12] Morris Watnick zeigt, daß „Geschichte und Klassenbewußtsein" ein Buch der anderen Seite ist, eine Quelle des Revisionismus, mit „intensivem Einfluß ... auf eine Vielzahl zeitgenössischer philosophi-[114]scher Schulen in Europa", wobei Watnick die Mannheimsche Wissenssoziologie und den Existentialismus nennt.[13]

Es gibt eine Reihe von Grundfragen, um die sich der Kampf zwischen Marxisten und Georg Lukács sowie seinen Anhängern entwickelte. Da ist das Problem, wie sich der Marxismus zu seinen Quellen, besonders zu Hegel verhält, weiter die Interpretation der marxistischen Philosophie. An Einzelfragen wären hier beispielsweise folgende zu nennen: die Einschätzung des marxistischen Materialismus, der Charakter der Dialektik im Marxismus, das Verständnis der materialistischen Geschichtsauffassung, die Grundprobleme der marxistischen Erkenntnistheorie, die Bedeutung von Praxis im Marxismus, die Rolle des Subjekts. Des weiteren wäre zu nennen das Problem der Partei, ihrer Rolle sowie Grundfragen marxistischer Strategie und Taktik.

Die Diskussion um das Werk von Georg Lukács im allgemeinen, um „ Geschichte und Klassenbewußtsein" im besonderen – obgleich gerade dieses Buch seine eigentliche, revisionismusfördernde Wirkung erst seit den sechziger Jahren entfaltet – ist eine zentrale Erscheinung des Kampfes zwischen dem Marxismus und der bürgerlichen Ideologie in ihrer offenen und revisionistischen Erscheinungsform. Die Fragestellung: Klassenbewußtsein und Partei, sich unter anderem an Georg Lukács' frühem Essayband entzündend, ist zum Beispiel in der BRD sehr aktuell. Davon zeugen die in Anmerkung 1 genannten Bücher, die Cerutti-Diskussion, ein für den Luchterhand-Verlag erarbeiteter, dann aber abgelehnter, weil nicht für Lukács Partei ergreifender Sammelband, die Arbeiten der Westberliner Gruppe „Klassenanalyse", Arbeiten des bekannten Marxisten Erich Hahn ebenso wie solche des Frankfurter Instituts für Marxistische Studien und Forschungen (IMSF).[14]

Dabei geht es im Grunde genommen um die zentrale Frage des Klassenkampfes zwischen Bourgeoisie und Proletariat: um die Frage der revolutionären marxistischen Arbeiterpartei, um ihre Begründung oder um den Kampf gegen sie – geführt im Namen der angeblichen Marx-Orthodoxie.

Das eigentliche Schlüsselbuch Georg Lukács' ist und bleibt „Geschichte und Klassenbewußtsein" (1923), auch dann, wenn es zur Zeit seines Erscheinens und während der Zeit der Weimarer Republik fast keine Rolle spielte. Er hat dieses Buch später kritisiert, wobei sein Selbstverständnis hinsichtlich dieses Buches [115] während verschiedener Perioden unterschiedlich war. Eine Analyse dieser Selbstkritiken ist hier nicht möglich.

„Geschichte und Klassenbewußtsein" ist seinem philosophischen Wesen nach ein Werk des lebensphilosophischen Neuhegelianismus. Noch unter dem Einfluß der abstrakten Soziologie

---

[12] G. Rohrmoser, in: Marxismusstudien, 5. Folge, Tübingen 1968, S. 25.
[13] M. Watnik, in: Der Revisionismus, Köln 1966, S. 191, S. 202.
[14] F. Cerutti/D. Claussen/H.-J. Krahl/O. Negt/A. Schmidt, Geschichte und Klassenbewußtsein heute, Diskussion und Dokumentation, a. a. O.; Facit, MSB Spartakus, Beiträge zur marxistischen Theorie und Politik, Heft 32; Tagung des Instituts für Marxistische Studien und Forschungen (IMSF), Frankfurt a. M. 26./27. Mai 1973, mit einem von zwei Hauptthemen: Zur Bildung und Entwicklung von Klassenbewußtsein in der BRD; E. Hahn, Materialistische Dialektik und Klassenbewußtsein, Sonderheft 1 der Zeitschrift „Konsequent. Beiträge zur marxistisch-leninistischen Theorie und Praxis", Herausgeber: Sozialistische Einheitspartei Westberlins.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Simmels, ihrer Enthistorisierung wesentlicher gesellschaftlicher Prozesse stehend, setzt Lukács Vergegenständlichung unter dem Begriff der Verdinglichung mit Entfremdung gleich. Damit kann – neuhegelianisch – das „Ding an sich“, die objektive Realität, als entfremdet-verdinglicht abgelehnt und das Programm formuliert werden, sie in das Subjekt zurückzunehmen. Damit kann Dialektik als allein subjektiv bezeichnet werden. Wenn alles Objektive nur Ausdruck falschen Bewußtseins ist und die Kritik an solchem falschen Bewußtsein verknüpft wird mit der Kritik an der opportunistischen Hinnahme der „Tatsachen“, wenn solcher Subjektivismus die einzige revolutionäre Haltung ist, so mag der subjektiv-idealistische Grundzug einer solchen Konzeption vorübergehend hinter dem Angriff auf den Opportunismus zurücktreten. Die universell gewordene Warenproduktion, der Warenfetischismus, wird als Grund solcher Verdinglichung = Entfremdung verstanden. Eine Folge dessen sei das kontemplativ-mechanistische Verhalten jener, die im Banne solcher Verdinglichung = Entfremdung dächten. Die Durchbrechung solcher Verdinglichung hält Lukács nur für möglich von der Position der Zurücknahme des Objektiven in das Subjektive in Form eben des Neuhegelianismus.

Darum ist für Lukács der zentrale Gesichtspunkt des Marxismus nicht die materialistische Begründung der Gesellschaftstheorie, sondern der Gesichtspunkt der Totalität, womit in Wahrheit die neuhegelianische Position gemeint wird, daß Subjekt und Objekt, Sein und Bewußtsein, Theorie und Praxis in dieser Kategorie vereinigt sind. Natürlich hat der materialistisch gefaßte Begriff der Totalität in Marx’ Gesellschaftstheorie seinen Platz, wollen wir also nicht diesen Begriff, aber seine lebensphilosophisch-idealistische Interpretation bekämpfen. Im Sinne eines materialistischen Marxismus erlangt die Kategorie der Totalität eine andere Bedeutung als bei Lukács, bei dem sie gerade die erkenntnistheoretische Differenz von Objekt und Subjekt beseitigt. In anderen Zusammenhängen wird Lukács die Kategorie der „Totalität“, ihrer neuhegelianischen Verwandtschaft wegen, häufig zurücknehmen und an ihre Stelle die Kategorie „Vermittlung“ setzen, die aber bei ihm im Prinzip genau das gleiche meint, nämlich die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt, ihre Vereinigung auf subjektiv-idealistischer Grundlage. Dabei besteht die Schwierigkeit darin, daß er unter Benutzung beider Kategorien, derjenigen der Totalität und derjenigen der Vermittlung, bedeutende theoretische Einsichten formuliert, so daß der Kampf gegen den Idealismus, der in diesen Kategorien und ihrer Deutung zum Ausdruck kommt, zugleich verbunden werden muß mit dem Versuch, das zu bewahren, was trotz des unbestreitbaren idealistischen Grundzugs an wirklich wichtigen Aussagen in entsprechenden Lukácsschen Passagen steckt. Jedenfalls wird durch dieses Manöver aus dem Materialismus die Identität von Subjekt und Objekt, von Bewußtsein und Sein, die [116] Aufhebung dieses Gegensatzes in der Einheit von Theorie und Praxis. Die Befreiung erfolgt also durch das Bewußtsein, wonach das Objektive nur Subjektives unter der Form der Entfremdung ist. Es handelt sich um die neuhegelianische Version der Dialektik von Herr und Knecht aus Hegels „Phänomenologie des Geistes“: Der Knecht erlangt die Befreiung vom Herrn, indem er sich zum Bewußtsein dessen emporarbeitet, daß er es ist, der die Dinge erzeugt, so daß recht eigentlich der Herr vermittelst der vom Knecht erzeugten Dinge vom Knecht abhängt: Materialismus heißt nach Lukács, den entfremdeten Schein zu zerstören, der darin bestehe, die „verdinglichten“ ökonomischen Kategorien hinzunehmen. Es gelte eben, hinter diese Kategorien vorzudringen und damit die Geschichte selbst zu erfassen.

Das Grundmuster dieser Konzeption fanden wir schon in der lebensphilosophischen Gleichsetzung von Entfremdung und Verdinglichung, in der Zurücknahme der Objektivität ins Subjekt, sodann in dem Problem der ersten Entwicklungsperiode von Lukács: die Antinomien bürgerlichen empirischen Lebens zu überwinden, indem der Vorstoß zum wirklichen Leben selbst versucht wird. Nur die Begriffe wurden ausgetauscht, aber der Urgrund, das letzte Fundament der zugrunde liegenden Philosophie blieb.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Das drückt sich auch darin aus, daß Lukács die eigentliche Geschichte (früher: das eigentliche Leben) hinter den Kategorien sucht, wobei ihm diese Kategorien – zum Unterschied von Marx – objektive Daseinsformen sind (in seiner ersten Periode waren sie apriorischer Art). Die Widersprüche, die bereits dem jungen Lukács bewußt waren, werden jetzt als solche des Kapitalismus eingeschätzt: Form und Inhalt, Objekt und Subjekt, Sein und Bewußtsein usw., die in extremster Weise in der Existenz des Proletariats (Hegels Knecht) erscheinen, aber gerade auf dem Boden dieses Extremen erkennbar, folglich aufhebbar werden: das zum Klassenbewußtsein-Kommen des Proletariats setzt das revolutionäre Subjekt, ist das zu lösende Zentralproblem.

Wenn Subjekt und Objekt, Bewußtsein und Sein in der Kategorie „Totalität" vereint sind, so entfällt selbstverständlich Engels' Grundfrage der Philosophie. Sie ist – eigentlich – Ausdruck des Verfallenseins an entfremdetes Denken. Da Lukács so weit nicht gehen wollte, erkannte er die Bedeutung dieser Fragestellung und damit der Entgegensetzung von Materialismus und Idealismus lediglich für den Prozeß der Herausbildung und Überwindung der Verdinglichung als Entfremdung, also bis – bestenfalls – zur Herausbildung der klassenlosen Gesellschaft an. Diese Konzeption wurde später von Horkheimer übernommen und der ganzen „Frankfurter Schule" aufgeprägt. Die eigentliche, richtige philosophische Konzeption müsse das Objekt in Relationen und Prozesse des Subjekts auflösen, alles auf Geschichte reduzieren. Alles Sein wird ebenso letztlich „Tathandlung", wie aller Warenfetischismus aufgelöst wird in gesellschaftliche Aktionen. Bei Kroner steht an der gleichen Stelle die „Praxis". Die Zagreber „Praxis"-Philosophie nimmt auch solchen Neuhegelianismus auf (und mißbraucht nur, Äquivokationen und einige Fehler Gramscis ausnutzend, das Wort dieses großen Kommu-[117]nisten).[15] Dialektik ist in solchem Kontext notwendig nur subjektiv. Und wenn der Mensch der Schöpfer seiner Welt ist, so ist die Widerspiegelungstheorie – die als „Zutat" von Engels zum Marxismus hingestellt und abgelehnt wird – notwendig Ausdruck des Verstricktseins in Entfremdung, indem Widerspiegelung die Existenz von Objektivem voraussetzt. Vom Standpunkt der Totalität entfällt solches entfremdete Denken, da es von der Einheit des Subjekts und Objekts ausgehend die Existenz selbständiger Objekte bestreitet.

Der wesentliche Inhalt von „Geschichte und Klassenbewußtsein" besteht darin: Sein ist gesellschaftlicher Art,[16] Natur ist nur eine gesellschaftliche Kategorie,[17] Dialektik ist ein Verhältnis des Subjekts zum Objekt, außerhalb dessen es also keine Dialektik geben kann. Es gibt insbesondere keine Naturdialektik.[18] Diese ist vielmehr Produkt eines falschen Verhältnisses des Subjekts zur Wirklichkeit:

Menschenwerk erscheint als menschenunabhängig; menschliche Dialektik als menschenunabhängige. Naturdialektik ist so in Wahrheit – nach Georg Lukács – Ausdruck verdinglichten Denkens. Hegels Naturphilosophie – die Engels bei der Ausarbeitung seiner Naturdialektik beeinflußt habe[19] – ignoriere wegen der Subjekt-Objekt-Identität den grundlegenden Unterschied von Natur und Gesellschaft. Hegels Beispiel folgend, wollte Engels eine allgemeine Dialektik entwickeln. Aber in der materialistischen Umstülpung müsse dies, da Natur – wie Georg Lukács meint – nur verdinglicht in Erscheinung trete, dazu führen, den Marxismus nach dem Modell der verdinglicht-objektivistischen Naturwissenschaften aufzubauen. Das drücke sich auch in Engels' Theorie der Widerspiegelung und der Praxis aus: einem kontem-

[15] Es ist hoch an der Zeit, das Werk Gramscis marxistisch aufzuarbeiten und vor revisionistischem Mißbrauch zu schützen.
[16] G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 192.
[17] Ebenda, S. 309.
[18] Ebenda, S. 175.
[19] Ebenda, S. 175, 396.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

plativen Bewußtsein stehe die verdinglicht-selbständige Welt gegenüber.[20] So gehe der Marxsche Ansatz verloren, daß der Mensch, als Schöpfer seiner Welt, nicht außerhalb dieser Welt, ihr nicht kontemplativ gegenüberstehe, sondern ihr inneres Wesen sei, wodurch die Widerspiegelungsproblematik entfalle.

Also mit Lukács gegen Marx, Engels und Lenin. *Das* ist der Kernpunkt des Problems, und zwar wird vom Boden des konsequent zu Ende gedachten Lukács aus operiert. Es geht um Lukács' These, daß gesellschaftliches Sein und Erkenntnis durch die Praxis des Subjekts konstituiert seien, wie Negt es formuliert,[21] und das ist neukantianisch-neuhegelianischer Revisionismus. Ihm verschwindet die Abbildtheorie, weil im Subjekt nicht abgebildet werden muß, was es selbst konstituiert. Ihm ist die Naturdialektik ein Monstrum, weil nach wie vor an Lukács' neukantianischer Trennung von (unbegrenzter) Erkenntnis zwar der Erscheinungen, aber [118] Unmöglichkeit der Wesenserkenntnis festgehalten wird. Was bleibt, ist die Subjekt-Objekt-Identität subjektiv-idealistischer Art, und die politische Konsequenz daraus zog Lukács bereits 1923: mit dem Zum-Bewußtsein-Kommen dieses Subjekts wälzt sich alles um. Revolution ist Bewußtwerden. Das bewußt gewordene Subjekt ist fähig, sich über die träge objektive Realität hinwegzusetzen. In diesem Prozeß erkennt das Subjekt, daß in Wahrheit diese träge objektive Realität nur sein verdinglichtes Selbst ist. Alles wird damit anders, auch der Charakter der Organisation. Auch sie ist zu befreien von den verdinglichten Formen, die sie unter russisch-rückständigen Bedingungen annehmen mußte. Nicht eine zentrale, mit Hierarchie und Bürokratie geplagte Organisation tut not, sondern eine lebendige, bewegliche. Sie kann auf das „Pathos des ‚Objektiven'" ebenso verzichten wie auf die bis „zur äußersten Konsequenz der vollständigen Irrelevanz des ‚subjektiven Faktors'"[22] vorangetriebene „mechanistische" Konsequenz solchen „Objektivismus".

Was die Interpretation des Materialismus, der Dialektik im Marxismus, der materialistischen Geschichtsauffassung bei Marx angeht sowie die falsche Behauptung von Georg Lukács und jenen betrifft, die ihm darin bis in die Gegenwart hinein folgen, es gebe in diesen Fragen einen grundlegenden Gegensatz zwischen Marx und Engels – wobei Lenin an Engels, statt an Marx anknüpfe –, so ist dazu folgendes zu sagen:

Bereits unmittelbar nach Erscheinen von „Geschichte und Klassenbewußtsein" hat sein früherer Mitstreiter, Ladislaus Rudas, Georg Lukács sachlich und philosophisch widerlegt.[23] Ich habe in meinem Buch „Herbert Marcuses ‚dritter Weg'" einen Exkurs „Über den angeblichen grundlegenden philosophischen Gegensatz zwischen Marx und Engels" eingefügt.[24] Die Frage wurde auf der Konferenz „Die ‚Frankfurter Schule' im Lichte des Marxismus", die das Institut für Marxistische Studien und Forschungen in Frankfurt am Main 1970 durchführte, in mehreren Beiträgen diskutiert.[25] Kurt Reiprich hat sich in einer Monographie mit diesem Problem erneut befaßt und weiteres, erdrückendes Beweismaterial vorgelegt.[26] André Leisewitz hat sich die Mühe gemacht, den Kern der entwickelten Argumente zusammenzufassen.[27]

---

[20] Ebenda, S. 312, 387.
[21] O. Negt, in: F. Cerutti u, a., Geschichte und Klassenbewußtsein heute, a. a. O., S. 22 f., 26, 29, 31.
[22] Ebenda, S. 38; ebenso O. Negt im Vorwort zu: A. Deborin/N. Bucharin, Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus, Frankfurt a. M. 1969, S. 45.
[23] Vgl. F. Cerutti u. a., Geschichte und Klassenbewußtsein heute, a. a. O., Dokumententeil.
[24] R. Steigerwald, Herbert Marcuses „dritter Weg", Berlin 1969 und Köln 1969, S. 28 ff.
[25] Die „Frankfurter Schule" im Lichte des Marxismus, Frankfurt a. M. 1970.
[26] K. Reiprich, Die philosophisch-naturwissenschaftlichen Arbeiten von Karl Marx und Friedrich Engels, Berlin 1969.
[27] A. Leisewitz, in: Facit, MSB Spartakus, Beiträge zur marxistischen Theorie und Politik, 9. Jg., Heft 30, Dortmund o. J.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Das Beweismaterial gegen Lukács, gegen seinen Nachbeter Alfred Schmidt, Autoren der „Praxis"-Gruppe in Zagreb usw. ist erdrückend. Aber da es nicht um Argumente, sondern um Klassenpositionen geht, die hier im Kampf mitein-[119]ander stehen, versuchen die Anhänger von Georg Lukács erst gar nicht, dieses Beweismaterial zu widerlegen. Alfred Schmidt sagt einfach, es überzeuge ihn nicht.[28] Andere bedienen sich des bürgerlichen Terminus „stalinistisch", glauben sich durch solche Patent-Etikettierung der Gegenposition als „stalinistischer Legitimationswissenschaft" der argumentativen Auseinandersetzung hinter antikommunistischen Rauchvorhängen entziehen zu können.

Es geht also nicht um den philosophisch-historischen Nachweis dessen, daß Georg Lukács und jene, die heute noch diese Konzeption verfechten, unrecht hatten bzw. haben, sondern in Wahrheit verbergen sich hinter diesen Auseinandersetzungen Klassenpositionen. Treffend bemerkte J. H. von Heiseler dazu: „An der Beschränkung der Dialektik auf Geschichte und Gesellschaft" fällt „das darin enthaltene Mißtrauen gegenüber dem Begriff und der Realität der *Gesetzmäßigkeit* in Geschichte und Gesellschaft auf. Die realen Wesensunterschiede zwischen Naturgesetzmäßigkeit und historischer Gesetzmäßigkeit werden zu einer unübersteigbaren chinesischen Mauer überhöht, um den Begriff der Gesetzmäßigkeit schließlich nur noch in metaphorischem Sinne für die Geschichte und die Gesellschaft gelten zu lassen."[29]

Mit der Angst vor Gesetzmäßigkeiten in Geschichte und Gesellschaft gehe die Angst vor dem gesetzmäßigen Prozeß der Proletarisierung immer größer werdender Teile der Intelligenz ebenso einher wie die Angst vor der immer unmittelbarer werdenden Unterwerfung der Wissenschaft unter die Profit- und Machtinteressen des Monopolkapitals, die den Intellektuellen seiner traditionellen Freiräume beraubt. Dem entspreche aber auch die Angst vor dem sich gesetzmäßig vollziehenden weltweiten Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus.

Zweitens falle an der Zerschneidung der Dialektik die auch in anderem Zusammenhang immer wieder feststellbare Abneigung gegen eine einheitliche Theorie, gegen Begriff und Realität der Einheit der Welt auf, die in ihrer Materialität begründet ist.

Die Verabsolutierung des Unterschieds von Natur und Gesellschaft, Naturforschung und Gesellschaftswissenschaft stelle, wenn auch in subtiler Form, die prinzipielle Erkennbarkeit der Welt als Ganzes in Frage. Mit der prinzipiellen Erkennbarkeit der Welt stelle sie „letzten Endes auch jeden über bloße Tagespolitik, über Pragmatismus hinausgehenden Versuch ihrer Veränderung in Frage. [120] Ein Zustand, in dem der Mensch Gesellschaft und Natur durch die Anwendung ihrer Gesetze beherrscht, muß für den, der die prinzipielle Erkennbarkeit der Welt bestreitet, zur bloßen Utopie verblassen."[30] Von Heiseler erwähnt ein Werk Horkheimers aus den frühen 30er Jahren und stimmt ihm zu: „Die Ahnung, daß hier Parteinahme gegen die herrschende Ordnung und Wissenschaftlichkeit nicht voneinander zu trennen sind, mag auch jenen philosophischen Bestrebungen Ansehen verschafft haben, welche die ‚Geistes'- oder ‚Kulturwissenschaften' in Gegensatz zur Naturforschung und schließlich in Gegensatz zur Wissenschaft überhaupt bringen möchten."[31] Es handle sich eben darum, den Marxismus zu entmaterialisieren, die Natur von der Dialektik und die Dialektik von der Natur

---

[28] „Nach wie vor vermögen Einwände von orthodoxer Seite den Verfasser nicht zu überzeugen, die sich gegen seine Kritik der (vom späten Engels fragmentarisch entworfenen) ‚Naturdialektik' im Abschnitt B des 1. Kapitels richten", schreibt Alfred Schmidt, in: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt a. M. – Wien 1971.
Er verweist in diesem Zusammenhang, um die Orthodoxen zu kennzeichnen, ausdrücklich auf den Sammelband „Die ‚Frankfurter Schule' im Lichte des Marxismus". Er kennt also unsere Kritik an den von ihm vertretenen Thesen, entzieht sich jedoch mit Bemerkungen von der oben wiedergegebenen Art der Notwendigkeit einer gründlichen Widerlegung unserer Kritik.

[29] J. H. v. Heiseler, in: Die „Frankfurter Schule" im Lichte des Marxismus, a. a. O., S. 142.

[30] H. Regius (Pseudonym Horkheimers), Dämmerung (Reprint o. O.), 1934, S. 91.

[31] J. H. v. Heiseler, in: Die „Frankfurter Schule" im Lichte des Marxismus, a. a. O., S. 144.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

zu reinigen. Es handle sich um eine Ideologie der Angst, der „‚Angst des Intellektuellen', der noch nicht zur Arbeiterbewegung gefunden hat, vor gesellschaftlichen Prozessen, die sich ohne sein Zutun vollziehen, der Angst vor dem Verlust an Manövrierraum und der Angst vor dem Zwang zur konkreten Parteinahme."[32]

In den Polemiken marxistischer Autoren gegen „Geschichte und Klassenbewußtsein" spielt das Parteiproblem sichtbar keine Rolle. Das könnte zur Vermutung verleiten, daß es in dieser Frage keinen Gegensatz zu Georg Lukács gebe. Tatsächlich bemüht er sich in seinem Essay zur Parteifrage und in seiner Kritik an Rosa Luxemburg um die Annäherung an Lenin. Doch prüfen wir das, wobei von vornherein schwer vorstellbar ist, daß von Lukács' idealistischer Position das historische Subjekt richtig begründet werden kann.

Georg Lukács geht von der falschen Behauptung aus, es gebe bei Marx und Engels, wegen des unvollendet gebliebenen fünfzigsten Kapitels des „Kapitals", keine ausgearbeitete Theorie von den Klassen und vom Klassenkampf.[33] Offensichtlich stellt er sich die Aufgabe, diese „Lücke" im Marxismus zu schließen. Das geschieht selbstverständlich auf der Grundlage seiner oben skizzierten theoretischen Position.

Er deutet das Proletariat als verkörperte Identität von Subjekt und Objekt. Die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt lehnt er als Dogmatismus ab und sieht auf der Grundlage der Tätigkeit (eine der Quellen der heute modischen revisionistischen „Philosophie der Praxis") beider Identität.[34] Der Kern des Seins sei gesellschaftliches Geschehen, das Sein Produkt menschlicher Tätigkeit. Das Ich erzeugt das Nicht-Ich.[35] Das ist eindeutig Fichte, eindeutiger subjektiver Idealismus. Das Proletariat „erscheint ... als das identische Subjekt-Objekt der Geschichte ...".[36] Entsprechend dem fichteanischen Ansatz dieser Konzeption erscheint das Bewußtsein des Trägers dieser Identität, des Proletariats, als entschei-[121]dende Kategorie. Ganz in diesem Sinne heißt es, daß der „Akt des Selbstbewußtseins die Gegenstandsform seines Objektes" umwälzt.[37] Das Bewußtsein ist für Georg Lukács der „praktische Ausgangspunkt".[38] Folglich sind „die Fragen des Klassenbewußtseins ... die letztlich entscheidenden Momente"[39] und ist „für das Proletariat ... richtige Einsicht *in das Wesen der Gesellschaft* ... vielleicht die Waffe der Entscheidung schlechthin".[40] Das Wesen des proletarischen Klassenkampfes könne „eben dahin bestimmt werden ..., daß hier Erkenntnis ohne Übergang zum Handeln führt".[41] Folglich ist „diese Reform des Bewußtseins ... der revolutionäre Prozeß selbst"[42], womit wir – objektiv beurteilt – beim sozialdemokratischen Bildungsreformismus angelangt sind. Für Georg Lukács ist der Prozeß der Revolution „gleichbedeutend mit dem Entwicklungsprozeß des proletarischen Klassenbewußtseins"[43], ist die Entwicklung des proletarischen Klassenbewußtseins, die „Entwicklung der proletarischen Revolution".[44]

Natürlich bestreitet kein Kommunist die immense Bedeutung des Klassenbewußtseins. Das Wort von Marx, daß die Idee zur materiellen Gewalt werde, sofern sie die Massen ergreife,

---

[32] Ebenda, S. 143 f.
[33] G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 218.
[34] Ebenda, S. 301, 304, 190, 206.
[35] Ebenda, S. 192.
[36] Ebenda, S. 385, 394.
[37] Ebenda, S. 363.
[38] Ebenda, S. 218 ff.
[39] Ebenda, S. 226.
[40] Ebenda, S. 243.
[41] Ebenda, S. 400.
[42] Ebenda, S. 435.
[43] Ebenda, S. 503.
[44] Ebenda, S. 506.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

ist bekannt. Aber das ist ein dialektisch-materialistisch zu lösendes Problem, sofern Ideen, damit sie zur materiellen Gewalt werden können, einerseits des materiell-gesellschaftlichen „Bodens“, andererseits des „Sämanns“ in Gestalt des subjektiven Faktors Partei bedürfen. Vor allem ergibt sich die revolutionäre Rolle des Proletariats zuallererst nicht aus seinem Bewußtsein, und auch die Quellen seiner Kraft sind – letztlich – nicht in seinem Bewußtsein, sondern in seiner materiellen Rolle und Bedeutung zu suchen. Georg Lukács argumentiert auch zum Parteiproblem als Idealist: Ist erst das Reich der Vorstellung revolutioniert, muß die Wirklichkeit bald folgen, meinte einst Hegel. Marx meinte, daß noch wichtiger als der Bildungsreformismus die materielle Wirkung des proletarischen Klassenkampfes sei, die auch Bedingung für wirkliche Revolutionierung des Bewußtseins der Massen ist.

Auf dieser Grundlage ist für Georg Lukács die Partei die Gestalt des proletarischen Klassenbewußtseins, der organisatorische Ausdruck des revolutionären Willens des Proletariats, das, auf Grund der ökonomischen Lage, notwendig dazu getrieben werde, proletarisch zu handeln.[45] „In diesem Prozeß, den die Partei weder hervorrufen noch vermeiden kann ...“[46], sei sie die moralische Kraft, das Gewissen der geschichtlichen Sendung der Arbeiterklasse.[47]

[122] Georg Lukács, sonst Feind der „Verdinglichung“ der objektiven Zwänge, erweist sich hier plötzlich als hartnäckiger Verteidiger objektiver Mechanismen, als Verteidiger von Triebkräften, die sich unabhängig vom Willen des Proletariats und seinem Willensvollstrekker, der Partei, durchsetzen. Welchen Willen soll aber eine Partei vollstrecken, wenn die Kraft, für die sie handelt, nur „getrieben“ wird? Wo ist hier Raum für Subjektivität? Partei als Willensvollstrecker, nicht als Avantgarde, dazu noch als Willensvollstrecker von etwas, das keinen Willen hat? Das ist die Quintessenz dieser Theorie, die für Subjektivismus *dort* argumentiert, wo es gerade auf die Klärung der objektiven Seite der Dialektik von Objektivität und Subjektivität ankommt, und die Subjektivität gerade da ausmerzt, wo sie zum Vollzug der objektiven geschichtlichen Gesetze nötig wird, wenn nicht der Geschichtsmechanismus des Kapitalismus angebetet werden soll. Im Grunde genommen schimmert durch Georg Lukács’ ultralinke Haltung die alte opportunistische Spontaneitätskonzeption hindurch.

Ganz im Sinne dieser opportunistischen Spontaneitätskonzeption heißt es bei ihm: „Rosa Luxemburg hat früh erkannt, daß die Organisation weit eher Folge als Voraussetzung des revolutionären Prozesses ist.“[48] Dem Dialektiker wäre es kein Problem, Organisation sowohl als Voraussetzung als auch als Folge des revolutionären Prozesses zu begreifen. Daß Rosa Luxemburg, die *Parteifunktionärin*, sich mit der von Lukács gelobten Position in einem Widerspruch zu Rosa Luxemburg, der *Theoretikerin*, befand, sollte immerhin erwähnt werden. Aber auch dies, daß es doch sicherlich nicht nötig ist, gerade an jenen Fehler anzuknüpfen, den die Theoretikerin Rosa Luxemburg wirklich begangen hat und der sich bei Ausbruch der Novemberrevolution als verhängnisvoll erwies: Während es in Rußland eine bolschewistische Führung der Revolution gab, fehlte in der deutschen Revolution die Kommunistische Partei. Die Auffassung – sie ist weit eher die von Lukács, als die von Rosa Luxemburg, auf die er sich beruft: Erst wenn die Revolution Tagesaufgabe sei, stelle sich die Frage der revolutionären Partei des Proletariats[49] – kennzeichnet doch genau jene opportunistische Nachtrabpolitik, die nicht nur Lenin stets bekämpft hat, sondern die eben auch Marx und Engels mit ihrem Lebenswerk widerlegten. Dabei klammern wir hier noch das Problem aus, daß nämlich mit dem imperialistischen Stadium des Kapitalismus sich die Frage der „historischen

[45] Ebenda, S. 244.
[46] Ebenda, S. 214.
[47] Ebenda, S. 214 f.
[48] Ebenda, S. 214.
[49] Ebenda, S. 473.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Aktualität“ der proletarischen Revolution und damit einer Partei von neuem Typus stellte, einer Partei, die zur Führung der Klasse und ihrer Bundesgenossen in diesem weltumwälzenden Prozeß fähig ist. Es waren also nicht nur „russische Besonderheiten“, sondern allgemeine, den ganzen Kapitalismus betreffende Merkmale, die zur Lösung des Parteiproblems in neuem Sinne drängten. Lukács steht auch hier nicht auf Lenins Position!

Aber nicht nur in dieser zentralen Frage erweist sich Georg Lukács’ Buch als [123] opportunistisch, sondern auch in Fragen des inneren Aufbaus dieser Partei selbst. Wir sollten durchaus einräumen, daß viele der damaligen Thesen von Lukács als Reaktion auf die opportunistische Sozialdemokratie zu verstehen sind. Gerade Georg Lukács und einige andere namhafte Intellektuelle kamen doch damals zur marxistischen Arbeiterbewegung, weil sie damit zugleich gegen den Verrat des Opportunismus protestieren wollten. Das verband sich bei ihnen mit einer Idealisierung der Sowjets. Das war eine Folge ihrer mangelnden politischen Erfahrung, die sie zu einer „Vergöttlichung“ der Räte und der Selbsttätigkeit der Massen führte. In einem gewissen Sinne war das für die nach links drängenden bürgerlich-humanistischen Intellektuellen eine fast unvermeidliche Reaktionsweise. So erklärt es sich, daß Georg Lukács sich seitenlang darüber ausläßt, daß eine solche Partei, auf der Grundlage der klassisch-bürgerlichen Idealvorstellungen vom einheitlichen, ganzheitlichen, harmonischen Menschen,[50] eine Art Vorwegnahme der klassenlosen Gesellschaft sein müsse. Von daher argumentiert er zum Problem der Parteidisziplin, des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft in der Partei. Das sagt der gleiche Georg Lukács, der zuvor das Bild einer durch die Warenproduktion, ihre Verdinglichungswirkungen erzielten völligen geistig-kulturellen Verkrüppelung des Menschen gemalt hat. Wo sollen denn die ideal-typischen – ideal-typisch im Sinne Max Webers – Proletarier in dieser Gesellschaft herkommen, über die Georg Lukács schreibt? Der Kapitalismus erzieht sie nicht. Zu glauben, daß die Kommunistische Partei inmitten kapitalistischer Lebensbedingungen diesen idealen Typus erzeugen könne, läuft doch auf die utopisch-anarchistische Vorstellung von „Inseln“ und „Freiräumen“ inmitten der kapitalistischen Gesellschaft hinaus, die nur auf die konkreten Proletarier dieser Gesellschaft übertragen wird.

Natürlich fehlt in diesem Wolkenkuckucksheim nicht die Vorstellung, daß die Arbeiterräte Ausdruck der Überwindung der kapitalistischen Verdinglichung seien[51] und Zeichen des siegreichen Kampfes der Arbeiter gegen den Bürokratismus ihrer Parteiführer.[52] Zunächst fällt hier die bürgerlich-formalistische Argumentationsweise auf: Gab es denn nicht menschewistisch beherrschte Räte? Ist irgendeine Institution „an sich“ proletarisch, eine andere „an sich“ bürgerlich? Ist die Institution, die Form „an sich“ revolutionär oder opportunistisch? Was ist bestimmend, die Form oder der Inhalt? Es sind Klassenkräfte, die eine Form benutzen, es ist der Inhalt ihrer Politik, der entscheidet. Das hat auch Lukács’ formalistische, begriffslose Bürokratismus-Vorwürfe gegen den realen Sozialismus beeinflußt.

Die bürgerliche Bürokratie-Stereotype tritt also ebenfalls in dem oben kritisierten Argument auf: *Die* Spontaneität *der* Massen gegen *den* Bürokratismus der Führer. Daß es keine historisch-umwälzenden Prozesse ohne das Zusammenwirken [124] des bewußten Elements mit einer spontanen Massenhinwendung zum Sozialismus gibt, daß es also ebenso außer opportunistischer auch die revolutionäre Aktivität kommunistischer Führer gibt, das ignorierte Georg Lukács verbal zwar nicht. Aber die Negation steckte implizit in seiner Konzeption des „Anti-Bürokratismus“, der in Wahrheit Ausdruck von Intellektuellenindividualismus und Anarchismus war. Darin wirkt die alte, anarcho-syndikalistische Gegenüberstellung von le-

[50] Ebenda, S. 491 ff.
[51] Ebenda, S. 511 ff.
[52] Ebenda, S. 514.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

bendiger Masse und bürokratischer Führung. Das ist die *politische* Erscheinungsweise der Lebensphilosophie.

Obgleich das alles kritisch zu bemerken ist, kritisierten die linken Anhänger der „Frankfurter Schule“, die O. Negt, H.-J. Krahl u. a., Georg Lukács’ Stellungnahme zur Partei noch von rechts. Sie kreideten ihm an, daß er versuche, den Leninschen Typus der Partei zu begründen, wenn auch mit fichteanischen, mit subjektiv-idealistischen, mit bürgerlichen Argumenten. Sie kritisierten, daß sich Georg Lukács nicht bereit fand, aus seinen anarcho-syndikalistischen Positionen Konsequenzen hinsichtlich des Organisationsmodells zu ziehen, daß er vielmehr, beeinflußt vom Erfolg der Oktoberrevolution, dem „Irrglauben“ zuneigt, diese Revolution sei mehr als nur ein russisches Spezifikum, sei lehrreich für die Revolution in Mittel- und Westeuropa.[53]

Wenn man Georg Lukacs’ „Geschichte und Klassenbewußtsein“ liest, wenn man Texte von ihm mehr freundlich gesonnenen Leuten studiert, wenn man [125] insbesondere prüft, wie sie zur Parteiproblematik im Marxismus Stellung nehmen, möchte man meinen, es liege fast nichts an historisch-konkretem Material vor, das uns exakt zu beurteilen erlaubt, wie denn nun Marx, Engels und Lenin selbst dieses Problem angepackt, wie sie die Dialektik des Objektiven und Subjektiven hinsichtlich der Partei gelöst haben.[54] Da wird von Alfred Schmidt, Krahl, Cerutti, Claussen in jenem Philosophen-Jargon, den einst Rudas an Georg Lukács kritisierte, über ein Thema „philosophiert“, als handle es sich nur darum, Marx’ 11. These über Feuerbach zurückzunehmen. Der lebendige, konkrete Marxismus wird in der sauerstoffarmen, dünnen Luft scheinbar abstrakter Theorie erstickt.

Tatsächlich entwickelte sich die Konzeption der Kommunistischen Partei, die Konzeption der Partei der Arbeiterklasse bei Marx und Engels über verschiedene Perioden. In der Zeit von 1847 bis zur Niederlage der Revolution, 1850/51, ist es die Konzeption der Partei als einer kleinen internationalen Kaderorganisation. Später deuten sie die Partei im wesentlichen als eine propagandistische Bewegung ohne festgefügte Organisation. Dies ändert sich in den ersten 60er Jahren, als für sie die Partei ein breiter internationaler Bund von Arbeiterparteien wird, die in

---

[53] F. Cerutti u. a., Geschichte und Klassenbewußtsein heute, a. a. O., S. 10, 11, 13 u. a. Die imperialistischen Kräfte befinden sich, wie ein Blick allein schon auf die Entwicklung der Weltkarte von Oktober 1917 bis zur Gegenwart zeigt, in der Defensive. So gut sie es vermögen, versuchen sie, ihre ökonomischen, politischen, militärischen und ideologischen Kräfte sowohl im nationalen als auch im internationalen Maßstab zusammenzufassen, zu organisieren, zu zentralisieren. Ihre unvermeidlichen inneren Widersprüche, die ihrer ungleichmäßigen Entwicklung entspringenden Kämpfe um Einfluß, Rang, Profithöhe wollen sie unter Ausmerzung innerimperialistischer Kriege austragen, weil anders nicht Profitprozente, sondern das Profitsystem selbst gefährdet wäre.
Aber angesichts der damit verbundenen außerordentlichen Härte des Kampfes zwischen Sozialismus und Imperialismus meldet sich die kleinbürgerliche Intelligenz zu Wort und desorientiert, desorganisiert: Antiimperialistische Kräfte, nehmt die Oktoberrevolution nicht als etwas, wovon man lernen kann, wie es zu machen sei, sagen Cerutti, Claussen, Krahl, Negt, A. Schmidt. Orientiert euch nicht an Lenin, sondern am „westeuropäischen Marxismus“, etwa an Georg Lukács, aber erst, nachdem ihr ihn von seinen Zugeständnissen an Lenin und die Oktoberrevolution gereinigt habt. Hat er denn nicht die „Entstellung“ Marxens durch Engels aufgedeckt? Aber warum ignoriert er dann, daß Lenin auf dem Wege Engels’ fortschreitet? Lenin anerkennt – wie Engels – die Widerspiegelungstheorie, „dialektisiert“, wie dieser, die Natur und „naturalisiert“ die Geschichte – sagen die antileninistischen Kleinbürger und stellen die Dinge so hin, als befände sich Marx auf ihrer Seite. Lukács selbst mache doch auf jene „Entartung“ des Marxismus zur „Legitimationswissenschaft“ aufmerksam, die Negt vor Jahren dem Leninismus ankreiden zu können glaubte. Ebenso finden sich bei Lukács bereits im Keim die später von Pannekoek und Korsch vorgebrachten „Argumente“ gegen Lenin, ebenso die grundlegenden der „Frankfurter Schule“.

[54] Für unseren Zweck gerade rechtzeitig ist 1974 im Verlag Marxistische Blätter, Frankfurt a. M., der Sammelband „Marx, Engels, Lenin: Über die Partei der Arbeiterklasse“ erschienen. Das Studium der darin enthaltenen Materialien bewahrt vor dem Abgleiten in jenes Mythologisieren, das die kleinbürgerliche linke Intelligenz so sehr liebt. Man vergleiche etwa, um den grundlegenden Unterschied in der Behandlung von Problemen der Bewußtseinsbildung auf dem Wege zur Bildung der Partei der Arbeiterklasse zu bemerken, den „Fragebogen für Arbeiter“, den Karl Marx 1880 entwickelte (K. Marx, Fragebogen für Arbeiter, in: MEW, Bd. 19, Berlin 1973, S. 230 ff.).

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

der ersten Internationalen Arbeiterassoziation zusammengeschlossen sind. Gleichzeitig entwikkelt sich für sie in der gleichen Periode, mit der Herausbildung der Eisenacher Partei, die Konzeption der Partei als einer nationalen Massenpartei. Um 1880, die I. Internationale war inzwischen aufgelöst worden, die deutsche Sozialdemokratie war verboten, entwickeln Marx und Engels für die englischen Verhältnisse eine weitere Konzeption der Partei, die einer nationalen proletarischen Massenorganisation chartistischer Art. Es ist also ohne Zweifel notwendig, das Parteiproblem bei Marx und Engels gründlich zu studieren, sich von der schematischen Vorstellung zu lösen, als gebe es in ihrem Werk eine ein für allemal ausgearbeitete, von den konkreten Klassenkämpfen losgelöste Theorie der marxistischen Partei. Aber über einige Grundzüge gab es dabei von den späteren vierziger Jahren an bei Marx und Engels nie einen Zweifel: „Daß das Proletariat seine politische Herrschaft, die einzige Tür in die neue Gesellschaft, nicht erobern kann ohne gewaltsame Revolution, darüber sind wir einig. Damit am Tag der Entscheidung das Proletariat stark genug ist zu siegen, ist es nötig – und das haben M[arx] und ich seit 1847 vertreten –, daß es eine besondre Partei bildet, getrennt von allen andern und ihnen entgegengesetzt, eine selbstbewußte Klassenpartei.“[55]

[126] Marx und Engels haben das Problem, wie objektive und subjektive Seite der gesellschaftlichen Entwicklung auf dem Niveau der Partei der Arbeiterklasse sich darstellen, im wesentlichen inhaltlich gelöst. Die wichtigsten Schwerpunkte dieser Lösung finden wir in zahlreichen Werken von Marx und Engels; sie lassen sich wie folgt zusammenfassen: Die Arbeiterklasse ist aus objektiven sozialen Gründen der Totengräber des Kapitalismus, der Erbauer der neuen, der sozialistischen Gesellschaftsordnung. Die Stärke der Arbeiterklasse besteht in ihrer großen Zahl, doch diese große Zahl wird erst wirksam, wenn eine gemeinsame, wissenschaftliche Überzeugung sie leitet und die Arbeiterklasse organisiert ist. Inhaltlich ist diese subjektive Seite des Parteiproblems insofern objektiv bestimmt, als die Lebensbedingungen der Arbeiterklasse durch das von nationalen, rassischen und sonstigen Schranken unabhängige Kapitalverhältnis geprägt werden. Darum ist die Arbeiterklasse ihrem Wesen nach internationalistisch und muß es auch ihre Theorie sein. Diese Klasse entwickelt historisch und entsprechend den konkreten, durchzukämpfenden, objektiv aufgenötigten Interessen bestimmte Organisationen. Von ihnen ist die politische Partei die wichtigste, da sie über partielle, über Gegenwartsinteressen, über solche, die im Rahmen der bestehenden Ordnung befriedigt werden könnten, hinauswirkt, indem sie die Grundinteressen der Arbeiterklasse in ihre Theorie aufnimmt, sie im allseitig geführten Klassenkampf gegen die Bourgeoisie mit dem Ziel der Überwindung der Bourgeoisieherrschaft verwirklicht. Auch hier sehen wir wieder die innere, dialektische Einheit von Objektivem und Subjektivem: Diese Partei unterscheidet sich von anderen Teilen der Arbeiterklasse dadurch, daß sie jene Angehörigen der Klasse vereinigt, die „in den verschiedenen nationalen Kämpfen der Proletarier die gemeinsamen, von der Nationalität unabhängigen Interessen des gesamten Proletariats hervorheben und zur Geltung bringen, andrerseits dadurch, daß sie in den verschiedenen Entwicklungsstufen, welche der Kampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie durchläuft, stets das Interesse der Gesamtbewegung vertreten. Die Kommunisten sind also praktisch der entschiedenste, immer weiter treibende Teil der Arbeiterparteien aller Länder; sie haben theoretisch vor der übrigen Masse des Proletariats die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung voraus.“[56]

Die Kommunistische Partei ist also nicht identisch mit der Arbeiterklasse, sondern nur deren Teil, wobei der Unterschied die subjektive Seite der Sache betrifft und darin besteht, daß die Kommunisten die Gesamtinteressen der Klasse am klarsten vertreten, die fortgeschrittensten

[55] F. Engels an Gerson Trier, in: MEW, Bd. 37, Berlin 1967, S. 326.
[56] K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. 4, Berlin 1964, S. 474.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Mitglieder der Arbeiterklasse sind, das Wissen um den gesellschaftlichen Gesamtprozeß besitzen.

Aber sofort kommt wieder das objektive Moment zum Zuge: diese Partei steht nicht der Klasse gegenüber, sondern ist Teil von ihr. Der Erfolg des Kampfes dieser Partei hängt davon ab, daß sie ein richtiges Verhältnis zu den anderen [127] Teilen der Klasse und ihren Organisationen findet. Sie muß einerseits dadurch zu führen, zu überzeugen, zu erziehen trachten, daß sie sich zu einem stets besseren Verständnis über den Lauf des Geschichtsprozesses emporarbeitet, so daß sie zu einer stets besseren Prognose befähigt wird. Das stellt die entscheidende Grundbedingung des Führens dar. Dazu muß die Partei ihre Mitglieder beständig in verantwortungsvollster Weise schulen und für eine sowohl prinzipienfeste als auch taktisch bewegliche Politik erziehen. Je vielfältiger Methoden und Formen der Tätigkeit der verschiedenen Teile der Arbeiterbewegung sind und je breiter sie ist, desto nötiger ist gerade die Sicherung der Prinzipienfestigkeit und Zielklarheit durch die ideologisch einheitliche sozialistische Klassenpartei des Proletariats. Lenin knüpfte unmittelbar an diese Hinweise von Marx und Engels über den Charakter der Partei an. Dabei entwickelte sich mit seiner Analyse des imperialistischen Stadiums des Kapitalismus, also der objektiven Seite der Problemlage, die Erkenntnis, daß der Imperialismus der Vorabend der proletarischen Revolution sei. Die Frage stellte sich für ihn nicht so wie für Rosa Luxemburg und Lukács, daß die proletarische revolutionäre Partei erst zu dem Zeitpunkt des unmittelbaren Heranreifens der Revolution zu schaffen sei, denn Lenin war sich darüber im klaren, daß der Imperialismus die Epoche der proletarischen Revolution selbst eingeleitet hat. Darum formulierte Lenin: „... an der Schaffung einer Kampforganisation arbeiten, politische Agitation treiben ist unbedingt notwendig in jeder Situation, mag sie auch noch so ‚alltäglich, friedlich' sein ... gerade in einer solchen Situation und in solchen Perioden ist die genannte Arbeit besonders notwendig, denn in der Zeit der Explosionen und Ausbrüche ist es schon zu spät, eine Organisation zu schaffen; sie muß in Bereitschaft stehen, um sofort ihre Tätigkeit entfalten zu können."[57]

Man vergleiche diese Position schon des jungen Lenin mit derjenigen von Rosa Luxemburg und Georg Lukács, um den wesentlichen Unterschied in der Lösung der Parteifrage bei beiden Repräsentanten zu erkennen. Das praktische Ergebnis zeigt sich mit dem unmittelbaren Ausbruch der Revolution. Aber dieses praktische Ergebnis ist auch die schlagendste Widerlegung der von Lukács im Gefolge von Rosa Luxemburg verfochtenen Konzeption.

Die Parteiauffassung hat sich natürlich auch bei Lenin nicht mit einem Schlage herausgebildet und sich dann nicht mehr weiterentwickelt. Viele Kritiker der leninistischen Parteitheorie greifen aus der Entwicklung dieser Theorie nur eine ganz bestimmte Etappe heraus, insbesondere ihre Entwicklungsetappe auf dem Niveau der tiefsten, zaristischen Illegalität, und konfrontieren sie dann mit anderen Etappen der Entwicklung des proletarischen Klassenkampfes, um von daher zu negativen Schlußfolgerungen über den Leninschen Parteityp zu kommen.[58]

[128] Es ist dies eine besonders beliebte Methode bei scheinbar linken Kritikern der heutigen kommunistischen Bewegung.

Das alles ist kein Zufall. Die Partei der Arbeiterklasse stellt die lebendige Verkörperung der Einheit von marxistischer Theorie und revolutionär-sozialistischer Praxis dar. Folglich ist der Angriff auf das „Organisationsproblem" ein Teil des ideologischen Klassenkampfes, dessen

[57] W. I. Lenin, Womit beginnen?, in: Werke, Bd. 5, Berlin 1955, S. 6.

[58] Insbesondere wird Lenins Auffassung, wie – unter den Bedingungen tiefster zaristischer Illegalität – eine Partei zu organisieren sei, als Gegensatz von Kader- und Massenpartei und zugleich als Kern der Leninschen Parteitheorie überhaupt hingestellt, obwohl gerade Lenin gegen diese Verfälschung polemisierte!

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

tiefster Sinn darin besteht, diese Einheit von Theorie und Praxis zu zerstören, die Umsetzung revolutionärer Theorie in konkrete Praxis zu behindern. Aus alledem folgt, daß die Parteidiskussion in den Reihen der Linken ein Stück des Klassenkampfes darstellt, des Kampfes gegen die bürgerliche Ideologie in ihren verschiedenen Erscheinungsformen, gegen ihre Tendenz, entwaffnend auf die Arbeiterklasse einzuwirken.

Marx, Engels und Lenin gingen davon aus, daß die Organisation in allem, was wir Menschen tun, und folglich auch im Klassenkampf eine entscheidende Rolle spielt. Das gilt besonders für die Arbeiterklasse, von der Marx sagte, daß ihre große Zahl nur ins Gewicht fällt, wenn sie, auf der Grundlage gemeinsamer Ziele, organisiert handle. Und Lenin sagte, daß die Arbeiterklasse im Kampf um die Macht über keine andere Waffe verfüge als die Organisation.[59] Ohne organisiertes, daß heißt koordiniertes, planmäßiges Vorgehen ist es unmöglich, irgendwelche Ziele zu verwirklichen. Damit erweist sich Organisation, Organisiertheit als ein unverzichtbares Element von Durchsetzbarkeit, von Macht.

Aber Organisation „an sich“ ist noch keine hinreichende Bedingung für den erfolgreichen Kampf der Arbeiterklasse. Es gibt unterschiedliche Ziele, reale, utopische, verrückte. Die letztlich entscheidende Bedingung für die Verwirklichung der materiell begründeten Rolle, für den erfolgreichen Kampf des Proletariats ist die Meisterung der marxistisch-leninistischen Weltanschauung. Dies ergibt sich daraus, daß die Theorie von Marx, Engels und Lenin die grundlegenden gesellschaftlichen Prozesse richtig erfaßt und uns darum in den Stand setzt, die künftige Entwicklung in ihren Grundzügen zu erkennen. Nur aus der Verbindung von marxistischer Theorie und Organisiertheit ergibt sich die proletarische Partei, der Keim der proletarischen Gegenmacht zum kapitalistischen System. Erst die marxistische Kampfpartei der Arbeiterklasse stellt die Lösung des „Organisationsproblems“ vom proletarischen Standpunkt aus dar.

Der beste, entschiedenste, kämpferischste, bewußteste Teil der Arbeiterklasse schließt sich auf der Grundlage der Ideen von Marx, Engels und Lenin zur Partei der Arbeiterklasse zusammen. Diese Partei ist aktuell nur so stark wie die marxistische Bewußtheit ihrer Mitglieder, ihrer Gruppen, ihrer Leitungen. Darum ist es erforderlich, zur Stärkung der Partei ständig an der Aufgabe zu arbeiten, das ideologisch-politische Niveau aller Mitglieder und Leitungen zu heben. Je tiefer die Einsicht der Parteimitglieder in die gesellschaftlichen Grundprozesse ist, in die historischen Aufgaben der Arbeiterklasse, je klarer es gelingt, in der Partei die [129] Erkenntnis von der Gemeinsamkeit der allgemeinen Grundinteressen des gesamten Proletariats durchzusetzen und das Wissen vom Zusammenhang zwischen dem Kampf für die Tagesinteressen mit demjenigen gegen die Monopole und für das sozialistische Ziel zu verankern, je gründlicher und sich in praktischer Solidarität äußernd die internationalistische Orientierung der Mitglieder, der Gruppen, der Leitungen ist, je stärker der Kampf um die Einheit der Klasse und für ihre klassenbewußte Organisiertheit geführt wird, je entschiedener sie sich mit dem rechten und linken Opportunismus und Revisionismus auseinandersetzt, desto stärker ist die Partei. Das bedeutet nicht, daß sie sich mit einer mechanischen Aneignung des Ideenschatzes von Marx, Engels und Lenin begnügen darf. Die Stärke der Partei ergibt sich daraus, wie sie imstande ist, diese Ideen auf die konkreten Probleme der Gegenwart anzuwenden, sie bei der Anwendung auf diese Probleme schöpferisch weiterzuentwikkeln. Das bloße Wiederholen auswendig gelernter Formeln, die damit zum Schema erstarren, macht unfähig, neu herangereifte Fragen zu lösen, wodurch dem Revisionismus Möglichkeiten gegeben werden, Verwirrung zu stiften. Richtige Aneignung des Marxismus bedeutet das Engelssche Wort zu beherzigen, daß der Marxismus kein Dogma, sondern eine Anleitung zum Handeln ist.

[59] W. I. Lenin, Ein Schritt vorwärts, zwei Schritte zurück, in: Werke, Bd. 7, Berlin 1956, S. 419 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Es geht um die Verwirklichung ganz bestimmter Organisationsprinzipien. Marx zeigte im Kampf gegen den Anarchismus Proudhons und Bakunins besonders anschaulich, und Lenin griff diesen Gedanken später auf, daß die beiden grundlegenden Organisationsprinzipien Demokratismus und Zentralismus sind. Um ihr Verhältnis zueinander zu klären, wollen wir uns kurz an die Entwicklung des SDS erinnern. In der ersten Phase seiner „Linksentwicklung“ orientierten sich die führenden Kräfte des SDS an sogenannten antiautoritären Organisationsvorstellungen. Das war die Periode der ewigen Diskussionen, die zur Beschlußunfähigkeit, zum Zerfall der Einheit des Verbandes führte, zum Verlust seiner Kampffähigkeit. Es war die Periode, an deren Ende zuerst der Verzicht darauf stand, einen Vorstand zu wählen, eine zentrale Führung und schließlich der Beschluß, den Verband selbst aufzulösen. Auf diesen bis zum Exzeß getriebenen „Demokratismus“ folgte eine Periode des einfachen Umschlags in das Gegenteil. Es entstanden Gruppen, die militärische Formen der Organisation auf die Arbeiterbewegung anwenden wollten. Die Verabsolutierung des Prinzips des Zentralismus führt dazu, daß die Mitglieder von der Beschlußfassung über die Politik ausgeschaltet werden, führt zur Entfernung der Organisationen von den Massen, als notwendige Folge dessen zu administrativen und bürokratischen Leitungsmethoden, was insgesamt zur Schwächung der Organisation führt.

Es ist also erforderlich, nach einer innerlichen Vereinigung beider Elemente zu suchen. Die Partei der Arbeiterklasse zeichnet sich doch dadurch aus, daß sie – auf der Grundlage der gleichen Klassenlage, der gemeinsamen marxistisch-leninistischen Weltanschauung – eine Gemeinschaft von Gleichgesinnten darstellt. Diese Gemeinschaft führt zur Herausbildung einer Einheit des Willens in der Partei, welche die Grundlage für die Einheit, für die Koordiniertheit des Handelns darstellt. Diese einheitliche, koordinierte Aktivität der Partei ist auch darum not-[130]wendig, weil der kapitalistische Feind hochorganisiert und zentralisiert ist. Gegen diese Macht mit kleinen, dezentralisiert kämpfenden, spontan handelnden Gruppen kämpfen zu wollen, wie es manche Linken empfehlen, wäre eine Donquichotterie. Mehr noch: die allgemeinen, von den einzelnen Gruppeninteressen der Teile der Arbeiterklasse, von den lokalen Besonderheiten solcher Teile der Arbeiterklasse usw. unabhängigen Gegenwarts- und Zukunftsinteressen der Klasse im Gegensatz zur kapitalistischen Klasse können nur ermittelt werden, wenn man von der Arbeitermasse, von der Klasse im gesamtstaatlichen Rahmen, von ihrer gesamtstaatlichen Konfrontation gegenüber der Bourgeoisie und ihrer Macht ausgeht. Dies zeigt schon die große Bedeutung des Elements des Zentralismus in den Organisationsprinzipien der marxistischen Partei.

Die Kampfkraft und Kampffähigkeit der Partei beruht auf der dialektischen Verknüpfung des demokratischen und des zentralistischen Prinzips. In ihrer konkreten Anwendung bedeuten diese Organisationsprinzipien zunächst die Verwirklichung des Grundsatzes: *ein* Land, *eine* Klasse, *eine* Partei, *eine* Disziplin, wobei dies bedeutet, daß die Beschlüsse für jedes Mitglied, ungeachtet seiner Stellung, verbindlich sind und daß die oberen Parteiorgane sich durch ein Beispiel der Disziplin auszeichnen müssen.

Die Organisationsprinzipien der marxistischen Partei der Arbeiterklasse schließen ferner ein die Wählbarkeit aller leitenden Organe, die periodische Rechenschaftslegung dieser Parteiorgane vor der Parteiorganisation, die Verwirklichung des Prinzips der Kollektivität der Beschlußfassung, der Verbindlichkeit der Beschlüsse der Mehrheit für die Minderheit und derjenigen der übergeordneten Organe für die nachgeordneten, wobei das höchste, das oberste Organ der Partei der Parteitag ist, der sich aus den demokratisch gewählten Delegierten zusammensetzt.

Die Organisationsprinzipien der marxistischen Kampfpartei der Arbeiterklasse schließen auch die Ablehnung von Fraktionen innerhalb der Partei ein. Eine Fraktion ist eine geschlos-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

sene Gruppe, die mit einer politischen Plattform hervortritt, mit der sie sich abgrenzt oder unterscheidet von der Politik, wie sie der Parteitag und andere statutengemäße Parteiorgane beschlossen haben. An die Stelle der Disziplin gegenüber den gewählten Organen der Partei setzt die Fraktion ihre eigene Fraktionsdisziplin. Würde die Herausbildung von Fraktionen zugelassen, so liefe dies zwangsläufig auf die Zerstörung der Einheit der Partei hinaus, auf ihre Spaltung. Fraktionen, ideologischer und politischer „Pluralismus“ verschiedener, antagonistischer Klassenpositionen – den übrigens keine Partei des kapitalistischen Systems zuläßt; sie alle lassen in ihren Reihen nur den „Pluralismus“ *bürgerlicher* Ideen zu – kann nur bedeuten, daß in die Reihen der Partei der Arbeiterklasse die bürgerliche Ideologie und Politik eindringen soll. Der Kampf um die Einheit der Partei, gegen Fraktionsbildungen ist darum ein Kampf um die Einheit auf der Grundlage der proletarischen Ideologie und Politik, gegen das Eindringen bürgerlicher Ideologie und Politik in die Partei der Arbeiterklasse. Es ist ein Kampf um die Sicherung der Existenz und Stärke dieser Partei, worauf [131] Lenin bereits in seinen Ausführungen vor dem 10. Parteitag der KPR (B) gegen die trotzkistischen Versuche zur Spaltung und Zerstörung der Partei hinwies.

Die marxistische Parteitheorie ist also keinesfalls reduzierbar auf die (noch dazu nichtmarxistische) Klassenbewußtseinstheorie von der Art des Georg Lukács. Sie geht vielmehr von den ökonomischen und sozialen Grundprozessen des Kapitalismus aus, die einerseits einen automatischen Zusammenbruch des Kapitalismus ausschließen, andererseits in der Arbeiterklasse ihren materiellen Totengräber erzeugen und stärken, den objektiven Boden für die Ausarbeitung der marxistisch-leninistischen Theorie bereiten, welche, verschmolzen mit dem Kern der Arbeiterklasse, jene Triebkraft darstellt, die dem Kapitalismus den Garaus machen wird. Diese Verschmelzung des Kerns der Arbeiterklasse mit dem Marxismus in Gestalt einer Organisation mit Organisationsregeln, die sich aus der geschichtlichen Aufgabe der Klasse und der Härte des Klassenkampfes ergeben, das eben ist die Partei der Arbeiterklasse, um deren Festigung, Entwicklung, Vergrößerung die klassenbewußtesten Proletarier auch gegen kleinbürgerlich-intellektualistische Versuche zur Mythologisierung und Verwirrung aller wesentlichen Fragen ringen müssen.

Ernst Bloch und die Lebensphilosophie

Ernst Bloch (1885-1977) ist, wie sein Freund Georg Lukács, eine zugleich hochbedeutende und widerspruchsvolle, tief-tragische Persönlichkeit, und zu einem erheblichen Teil ist es bei beiden Persönlichkeiten eine Tragik gleicher Art: daß sie Marxisten, Mitstreiter der Arbeiterbewegung sein wollten, als bedeutende Intellektuelle bestrebt waren, ihre großen geistigen Gaben in den Dienst der Arbeiterklasse zu stellen, eben diese Klasse gerade im Kampf gegen die alles bedrohende faschistische Gefahr mit geistigen Mitteln für ein breites, demokratisch-antifaschistisches Bündnis auszurüsten – und daß sie gerade dabei scheiterten, obgleich sie noch im Scheitern bedeutende, fortwirkende Leistungen zuwege brachten. Dabei reichen die Gemeinsamkeiten beider bis in die geistige Herkunft, waren sie doch beide in hohem Maße beeinflußt von der südwestdeutschen, bereits lebensphilosophisch geprägten neukantianischen Schule.

Ausgangspunkt zum Verständnis Ernst Blochs ist seine Einordnung in den „Strom“ der Lebensphilosophie. Vielleicht ist es richtig zu sagen, daß gerade in dem, was Bloch am entschiedensten versuchte und sicher als seinen wertvollsten Beitrag zum Marxismus verstand, die Wurzeln seines spezifischen Revisionismus liegen. Es steht außer Zweifel, daß Bloch sein Werk in den Dienst des Kampfes gegen den Faschismus stellen wollte, daß er das Lager des faschistischen Gegners geistig und politisch schwächen wollte, indem er das Problem des geistigen Erbes für die Arbeiterklasse so stellte, daß damit dem schlimmsten Feind der Arbeiterklasse wichtige geistige Grundlagen entzogen werden sollten. Das Buch „Erbschaft dieser

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Zeit“, 1935 geschrieben, sollte Blochs Beitrag zur Erfüllung der Be-[132]schlüsse des VII. Weltkongresses der Komintern sein. Ähnlich wie Lukács wollte Bloch die Arbeiterbewegung in den Stand setzen, eine wirklich breite antifaschistisch-demokratische Front aufzubauen. Wenn ihm das im vorgesehenen Rahmen nicht gelang, so liegt dies meines Erachtens daran, daß Bloch in philosophischer Hinsicht letztlich kein Marxist war. Wenn Jürgen Habermas Ernst Bloch einen „marxistischen Schelling“[60] nannte, wenn Hans Heinz Holz ihn in die Nähe zu pantheistischen Naturvorstellungen rückte[61], so sagt beides wohl dasselbe aus. Eine nicht wirklich bis zum Ende dialektisch-materialistische Position bewirkt aber eine Distanz zur revolutionären Arbeiterbewegung, wodurch auch jener Punkt nicht richtig anvisiert werden kann, von dem aus die Kriterien dafür ermittelt werden können, was die Arbeiterklasse als geistig-kulturelles Erbe im Kampf gegen den Faschismus nutzen, was sie als Mittel im Ringen um ein breites antiimperialistisch-demokratisches Bündnis einsetzen kann. Wenn der Übergang auf die konsequente weltanschauliche Position der Arbeiterklasse nicht gelingt, so bedeutet dies in einer Gesellschaft, in der letztlich nur zwei Grundpositionen möglich sind – die der Arbeiterklasse oder die der Bourgeoisie –, daß die Parteilichkeit zugunsten der Arbeiterklasse beeinträchtigt wird durch die Parteilichkeit zugunsten der Bourgeoisie. Dabei steht nicht zur Diskussion, ob Bloch dies subjektiv wollte oder nicht. Ich bin sicher, er wollte es nicht. Aber im Klassenkampf kommt es eben nicht nur darauf an, was einer will oder nicht!

Bloch hat ein umfangreiches Werk vorgelegt und kann in seiner Wirkung wohl nur mit Georg Lukács verglichen werden. Wir wollen hier nur die Grundzüge seines Werkes skizzieren, wobei wir darauf verweisen, daß die nach wie vor beste Kritik an Ernst Bloch von Manfred Buhr stammt[62], auf die wir uns stützen wollen. Zu den wichtigsten Arbeiten Blochs gehören u. a.: „Geist der Utopie“ (1918/1923), „Thomas Müntzer als Theologe der Revolution“ (1921), „Spuren“ (1930), „Erbschaft dieser Zeit“ (1935), „Subjekt-Objekt“ (1951), „Das Prinzip Hoffnung“ (1954-1959), „Tübinger Einleitung in die Philosophie“ (1963 und 1964), „Atheismus im Christentum“ (1969).

Das leitende Motiv dieses umfangreichen Werkes ist der Versuch, die Hoffnung zum Gegenstand der Philosophie zu machen. Bloch weist selbst darauf hin, daß dies den kontinuierlichen Inhalt seines Schaffens darstellt.

Aber die Hoffnung trat und tritt nicht zufällig in das Zentrum der Philosophie – häufiger noch der Dichtung –, sondern tat dies in der Periode tiefer gesellschaftlicher Krisen, weshalb Angst und Furcht als ihre komplementären Probleme aufscheinen.

Unser Jahrhundert bringt eine auffallende Häufung von Philosophen und Dich-[133]tern, welche sich der Problematik von Furcht und Hoffnung zuwenden. Prüft man die Autoren genauer, so erkennt man, daß sie allesamt dem Umkreis der bürgerlichen Kultur zugehören: Furcht und Hoffnung werden das Zentralproblem einer Bourgeoisie, deren sozialökonomische Grundlagen in die Krise geraten sind. Das bedeutet, daß Blochs Hoffnungsphilosophie, weit davon entfernt, persönlich einmalige Leistung zu sein, einem bürgerlichen Impuls ihr Entstehen verdankt.

Dies drückt sich darin aus, wie Ernst Bloch das Prinzip Hoffnung mit dem Prinzip des geistig-kulturellen Erbes verknüpft. Die geistigen Quellen, aus denen Blochs Version der Hoffnungsphilosophie gespeist wird, sind die deutsche Romantik und Mystik, das Alte Testament und die Kabbala. Manfred Buhr machte schon vor langer Zeit darauf aufmerksam, daß man den Anteil von Hegel, Leibniz und Aristoteles, also der großen Dialektiker, aus Blochs Werk

[60] J. Habermas, Theorie und Praxis, Neuwied-Berlin (West) 1963, S. 159, 296.
[61] H. H. Holz, Philosophie in der Zeitwende, in: Deutsche Volkszeitung, Düsseldorf, 25.8.1977.
[62] M. Buhr, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 4/1960, S. 374 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

streichen könnte, ohne daß dies einen Substanzverlust erlitte, während die Ausmerzung von Franz Baader, Novalis, der Mystiker und der altjüdischen Propheten dieses Werk selbst zerstörte.

Wie verbindet Bloch das, was er Hoffnung nennt, mit der Frage des Erbes? Er weiß, daß der Kapitalismus dem Ende zugeht, daß er von der Arbeiterklasse zerstört werden wird, daß die Aktion der revolutionären Arbeiterbewegung vom Marxismus geleitet wird. Es ist schon einiges Nachdenken erforderlich, um von solcher Position aus revisionistisch wirken zu können. Wie geht Bloch das Problem an? Er meint – und nicht im Ansatz, aber in der Blochschen Verallgemeinerung ist das falsch –, daß es antikapitalistische Züge nicht nur im proletarischen, sondern auch im klein- und großbürgerlichen Denken gebe. Solche Tendenzen sieht er im Irrationalismus am Wirken, der darum durchaus nicht nur reaktionär sein muß, sondern auch etwas enthalte, daß die Arbeiterbewegung zu beerben habe.

Wie wir sehen, nimmt er hier eine andere Position als Lukács ein. Während Lukács insofern übertreibt, daß für ihn die geistige Verbindungslinie zwingend vom Irrationalismus zum Faschismus geht, differenziert Bloch im Irrationalismus und hebt aus den irrationalistischen Bestrebungen etwas heraus, das die Arbeiterbewegung beerben könne. Worum handelt es sich? Zur Kennzeichnung dieses angeblichen Erbes verweist Bloch auf solche Kategorien wie „Seele“, „Leben“, „Unbewußtes“, „Ganzheit“ „und ähnliche Antimechanismen“. Am Marxismus bemängelt er, daß dieser jenes Erbe nicht sehe. Gerade darum sei er ergänzungsbedürftig. Insbesondere sei er gerade darum in seiner Hoffnung, in seiner Zielvorstellung nicht ausreichend. Sie reduziere sich auf das Ökonomische, erfasse nicht die Ganzheit des Menschlichen. Um diesen Mangel zu überwinden, bedürfe es des Bündnisses von Marxismus und Religion!

Was bedeutet das inhaltlich? Bürgerliche – sogar reaktionäre – Inhalte sollen, als Erbe interpretiert, in die „Hoffnung“ aufgenommen und als Komplettierung dem Marxismus hinzugefügt werden. Wir haben es mit einer echten revisionistischen Position zu tun.

Dabei setzt Bloch im wesentlichen Hoffnung mit Religion gleich und kennzeichnet dies als das letztlich die Geschichte bestimmende Prinzip. Das mag ein [134] Theologe tun, aber das muß man zurückweisen, wenn sich solches Denken als marxistisch vorstellt.

Nicht nur ist die weltanschauliche Basis von Blochs Philosophie religiös, sondern auch die Dialektik unterliegt bei ihm einer theologischen Revision. Er läßt sie als Prinzip wirken, das auf die erhoffte Freiheit hinzielt und dann als Wirkprinzip erlischt. Damit wird die Dialektik nicht nur – wie ohnehin im Neuhegelianismus – historisch begrenzt, sondern auch noch der Theologie untergeordnet, was ebenfalls ein typisches Kennzeichen für den anthropologisch-religiösen Charakter Blochschen Denkens ist.

Manfred Buhr weist darauf hin, daß dieser Charakter auch den Stil von Blochs Philosophieren prägt. Unter weitgehendem Verzicht auf klar formulierte Thesen und klar zu identifizierende Begriffe entwickelt er seine Gedanken in der weit mehr der Kunst als der Philosophie zukommenden Weise der Bilder, Gleichnisse und Metaphern. Das macht die dargestellten Inhalte schwer zu fassen, erleichtert das Spiel mit dem vorgeblich oder wirklich „Dunklen“. In diesem Bereich setzt nicht nur der Revisionismus, sondern auch der offen bürgerliche Antimarxismus an. Hier liegen Gründe der Sympathie jener Kräfte für Bloch, die eigentlich gerade in dieser Sympathie das Blochsche Werk als nicht- bzw. antimarxistisch denunzieren.

Die Tragik Blochs hängt mit dem Kriterium der Parteilichkeit zusammen. Gerade in der Frage des kulturellen Erbes spielt dieses Kriterium eine bedeutende Rolle. Woran orientieren wir uns? Der Marxismus-Leninismus ist die Theorie jener Klasse, die durch den Gang der Geschichte selbst dazu berufen ist, als Totengräber des Kapitalismus, als Erbauer der neuen, der sozialistischen Gesellschaftsordnung zu wirken: der Arbeiterklasse. Diese Theorie liefert uns

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

den Schlüssel zum Verständnis der Geschichte. Solange wir in der Klassengesellschaft leben, ist der Klassenkampf die Triebkraft der Geschichte. Dieser Klassenkampf wird auf wirtschaftlichem, politischem und ideologischem Gebiet geführt. Bei der Beurteilung ideologischer Erscheinungen muß die Analyse stets bis zu den gesellschaftlichen Grundlagen vorangetrieben werden: um welche Ideologie handelt es sich im Konkreten, um bürgerliche oder proletarische? Welche Rolle spielt die Bourgeoisie (die Fraktion der Bourgeoisie), deren (bewußter oder unbewußter) Wortführer der in Frage kommende Ideologe war bzw. ist? Gegenüber einem Denker der Bourgeoisie während der revolutionären Entwicklungsperiode dieser Klasse haben wir eine ganz andere Einstellung als gegenüber einem bürgerlichen Ideologiefabrikanten in der imperialistischen Periode. Als Montesquieu im achtzehnten Jahrhundert die (falsche) These aufstellte, daß die geographischen Lebensbedingungen der Gesellschaft deren Entwicklung bestimmten, war diese Abwendung von der theologischen zur natürlichen Deutung der Geschichte ein revolutionärer Fortschritt. Als Ratzel ähnliche Thesen im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts formulierte, *nachdem* Marx und Engels die Grundgesetze der gesellschaftlichen Entwicklung bereits entdeckt hatten, richtete sich der Stoß Ratzels nicht mehr gegen die Theologie, sondern gegen den Marxismus. Die [135] Utopien des vormarxistischen Sozialismus, die Kritik des kleinbürgerlichen Sozialismus am Kapitalismus zu jener Zeit, da es den wissenschaftlichen Sozialismus noch nicht gab, waren fortschrittliche Ideen. Ihre Wiederbelebung durch den „ethischen Sozialismus“ in Gestalt etwa der Anhänger Freuds oder Marcuses ist schlicht und einfach reaktionär.

Das marxistisch-leninistische Kriterium der Parteilichkeit in der Beurteilung historischer Erscheinungen ist also ein historisch-gesellschaftliches, ist an eine möglichst genaue Beurteilung des Ablaufs konkreter Geschichtsprozesse, der Rolle, welche die verschiedenen Klassenkräfte darin spielen, an die Parteinahme für die historisch vorantreibenden, gegen die reaktionären Kräfte gebunden. Dies ist die einzige der Geschichte angemessene und folglich objektive Verfahrensweise.

Bis hier gibt es wahrscheinlich noch keine allzu großen Meinungsverschiedenheiten zu Bloch. Die Probleme verschärfen sich erst dann, wenn man diese allgemeine, gleichsam „immer richtige“ Position verbindet mit dem, worin sich im Klassenkampf solche Positionen konkretisieren: mit dem Problem der Strategie und Taktik der marxistisch-leninistischen Partei der Arbeiterklasse. Gerade unter dem Gesichtspunkt des antifaschistischen Kampfes, des VII. Weltkongresses der Komintern, läßt sich diese Frage weiter erörtern: der VII. Weltkongreß der Komintern führte den Faschismus zwar nicht einfach auf den Kapitalismus zurück, aber er definierte ihn als die offene, brutale, terroristische Diktatur der am meisten reaktionären und chauvinistischen Kräfte des Finanzkapitals. Der Kampf gegen den Faschismus konnte also nicht einfach im Sinne eines klassenneutralen demokratischen Kampfes entfaltet werden, sondern er richtete sich gegen ein solches Herz- und Kernstück des modernen Kapitalismus, wie es das Finanzkapital ist. Die antifaschistische Orientierung des VII. Weltkongresses der Komintern forderte nicht einfach die Um- und Rückkehr zur bürgerlichen Demokratie, sondern das Vorwärtsstreben zu einer neuen Demokratie, wie sie sich in der Periode der Niederschlagung des Faschismus in Gestalt der Volksdemokratie und der antifaschistischen Demokratie entwickelte und wie sie sich, in einem weiteren Sinne, heute in Gestalt der antimonopolistischen Demokratie als Zielorientierung der kommunistischen und Arbeiterparteien in den entwickelten kapitalistischen Ländern herauskristallisiert hat. Der Kampfesruf hieß also nicht einfach: hier Demokratie – dort Faschismus! Sondern: hier antifaschistische Demokratie (worin eingeschlossen die Klassifizierung des Faschismus enthalten war) – dort Faschismus.

Bezogen auf die oben erörterten Positionen von Lukács ist der Fehler leicht auszumachen, insofern nämlich, als in seiner demokratischen Orientierung sich das spezifisch antifaschistische Element auf ein allgemein-demokratisches Moment reduzierte, die antimonopolistische

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Stoßrichtung im Grunde genommen vergessen wurde. Bezogen auf Ernst Bloch liegen die Dinge insofern komplizierter, als bei ihm nicht allgemein vom demokratischen Kampf die Rede ist. Aber die Hereinnahme von Werten, die in ihrem Charakter so wenig die Stoßrichtung gegen das Monopolkapital enthielten, daß gerade die Wortführer des Monopolkapitals diese Werte auch benutzen konnten, gerade dies markiert den spezifischen Mangel an [136] Klassenbestimmtheit in der Position von Ernst Bloch. Und dieser Mangel ergibt sich letztlich aus seinem lebensphilosophischen Ursprung, daraus, daß ihm der wirkliche Übergang auf die Position der Arbeiterklasse nicht völlig gelang. Meines Erachtens ergeben sich daraus die oben skizzierten grundlegenden Mängel der Blochschen Philosophie und Politik. Dies festzustellen bedeutet nicht, jenen Anteil zu verschweigen, den etwa Ernst Bloch – zum Unterschied von Georg Lukács! – im antiimperialistisch-demokratischen Kampf in der Bundesrepublik während der letzten Jahre seines Lebens geleistet hat. Es handelt sich um seinen bedeutenden Beitrag im Kampf gegen die Notstandsgesetze, gegen die amerikanische Aggression in Vietnam, gegen die Berufsverbote und andere antidemokratische Maßnahmen in der BRD. [137]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

4. Ergänzung des Marxismus durch die Psychoanalyse oder lebensphilosophischer Revisionismus?

Verschiedene Varianten des Revisionismus gehen auf den „Freudo-Marxismus“ zurück. Er schmarotzt von dem falschen Eindruck, dem Marxismus fehle eine Theorie des Menschen und der „Freudo-Marxismus“ enthalte diese, sei also eine gegenüber dem Marxismus höhere Entwicklungsstufe der Theorie.

Die Bourgeoisie, die in ihrer Untergangsperiode zwei Weltkriege verursachte und für den Hunger in der „dritten“ Welt verantwortlich ist, entdeckte genau in dem Moment „den Menschen“ wieder, da es ihr mit der Oktoberrevolution an den Kragen ging. Doch während frühbürgerliche Diskussion der Problematik Mensch eingebettet war in das Wissen um die Begründung der Persönlichkeit aus der Gemeinschaft und verknüpft war mit bedeutenden Ansätzen gesellschaftswissenschaftlicher Einsichten (etwa in der Gestalt der klassischen englischen politischen Ökonomie), reduzierten relevante Strömungen der spätbürgerlichen Anthropologie das Problem auf das Individuum, das seinerseits auf Psychisches beschränkt wird, wobei der Zugang zu diesem Psychischen allein mittels der Psychoanalyse möglich sein soll.[1]

Diese Vorstellungen wurden in der „anthropologischen“ Diskussion der jüngsten Jahre wieder stärker belebt. Die anthropologische Verteidigung des Imperialismus mißbraucht auch die Kritik des XX. Parteitags der KPdSU an den Verletzungen der Normen des Parteilebens und der sozialistischen Gesetzlichkeit. Der bürgerliche Antikommunismus nutzt dies, um den Sozialismus als unmenschlich hinzustellen. Andererseits gibt der Revisionismus vor, diese Kritik sei unzureichend und müsse „vertieft“ werden. Als solche „Vertiefung“ bietet er eine angeblich dem Marxismus fehlende Theorie des Menschen an.[2]

Prüft man deren Substanz, so stoßen wir in der Regel auf den Versuch, unter Mißbrauch der Kontinuität des Marxismus zu seinen bürgerlich-revolutionären Quellen den Marxismus der bürgerlichen Ideologie unterzuordnen. Der Marxismus wird dabei ersetzt durch subjektiv-idealistische Auffassungen. Zu nennen [138] sind hier vor allem Konzeptionen aus Georg Lukács’ „Geschichte und Klassenbewußtsein“ (1923), die teilweise davon ausgehenden subjektivistischen Ansichten der sogenannten Frankfurter Schule, die ebenfalls damit eng verbundene „Praxis“-Philosophie, der Existentialismus. Aber zu nennen ist hier auch die Psychoanalyse.

Bis auf die Psychoanalyse sind alle diese Konzeptionen durch die neukantianische Konstitutionsthese und die lebensphilosophische Interpretation der Dialektik miteinander verbunden. Danach setzt (erzeugt, konstituiert) die Praxis des – in Wahrheit von der Natur getrennten, also entmaterialisierten – Subjekts die Wirklichkeit. Wer sie als objektive Realität anerkennt, das heißt als unabhängig vom Subjekt existierend, der unterliegt angeblich den bewußtseinstrübenden Einwirkungen der „Verdinglichung“. Diese sei das Ergebnis der kapitalistischen Warenproduktion, des mit ihr gegebenen Warenfetischismus. Mit dessen Überwindung schwinde der falsche Schein, trete das Subjekt wieder voll in seine Rechte. Damit schwinde auch der Primat des Materiellen vor dem Ideellen. Die philosophische Grundfrage verliere ihren Sinn. Die materialistische Theorie der Gesellschaft und Geschichte höre auf, eine richtige Beschreibung der ablaufenden Prozesse zu sein.[3]

---

[1] Diesen Gedanken entwickelte zuerst Manfred Buhr in dem Aufsatz „Entfremdung – Philosophische Anthropologie – Marxkritik“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 7/1966, S. 806 ff.

[2] Diese Kritik betrifft nicht die bedeutende Arbeit des französischen Marxisten Lucien Sève, wohl aber könnte hier Sartre genannt werden.

[3] Diese Konzeption, erstmals 1923 von Georg Lukács entwickelt, dann von der „Frankfurter Schule“ aufgegriffen, ist Gegenstand der Kritik in den entsprechenden Kapiteln dieser Arbeit.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Wurde diese Konzeption von dem neukantianisch-neuhegelianisch geprägten Georg Lukács scheinbar zunächst als Kritik am Mechanizismus der II. Internationale und Bucharins entwikkelt, so stellte sie sich in den letzten Jahrzehnten als die Basis der Kritik am Marxismus-Leninismus dar. Es wurde und wird behauptet, die sogenannte stalinistische Verfälschung des Marxismus zur objektverfallenen „Legitimationstheorie“ fuße auf einer solchen Verdinglichung des Marxismus. Sie habe dessen Entmenschlichung ermöglicht. Wolle man also die Kritik des XX. Parteitages vertiefen, so sei die Wiederentdeckung der Subjektivität, des Primats der „Praxis“ gegenüber den Objektivationen des Subjekts nötig. Das bedeute die Ablehnung aller Objektverfallenheit, damit auch der Widerspiegelungstheorie der Erkenntnis.[4]

Die Dialektik von Objekt und Subjekt wurde also in die neukantianisch-neuhegelianische Subjekt-„Objekt“-Dialektik umgefälscht.

Gegen diesen anthropologisch-humanistischen rechten Revisionismus meldete sich, richtig auf mangelnde ideologische Wachsamkeit in den Reihen der Partei verweisend, Althusser – mit dessen Werk ich mich hier nicht befasse – mit seinem „theoretischen Antihumanismus“ zu Wort. Seine Kritik führte jedoch dazu, wegen der vom rechten Revisionismus mißbrauchten Kontinuität von Marxismus und bürgerlich-klassischer Philosophie, wegen der damit bemäntelten Unterordnung [139] der Ideologie der Arbeiterklasse unter die Ideologie der Bourgeoisie, den Zusammenhang des Marxismus zu seinen bürgerlichen theoretischen Quellen überhaupt zu zerreißen. Damit wurde aber der Marxismus seines historischen Charakters beraubt, geriet er in die Gefahr einer strukturalistischen Mißdeutung. Und die marxistische Dialektik wurde durch die Verabsolutierung des Moments der Diskontinuität in Richtung auf maoistische Vorstellungen hin revidiert.

Gegenüber beiden Positionen ist festzuhalten: Der Marxismus kam nicht wie ein Blitz aus heiterem Himmel, sondern entstand auf der breiten Heerstraße der europäischen Kultur.[5] Der Marxismus hat gegenüber vormarxistisch-progressiver Kultur ein Erbschaftsverhältnis, eine Linie, ein Moment der Kontinuität, der „Aufhebung“. Aber eben der „Aufhebung“, d. h. der Annullierung, Aufbewahrung und der Höherentwicklung. Zwischen dem Marxismus und seinen vormarxistischen Quellen waltet deshalb auch das Moment der Diskontinuität. Kontinuität und Diskontinuität befinden sich hierbei nicht im Gleichgewicht. Vielmehr ist der Marxismus das radikale Brechen mit der bürgerlichen Vergangenheit[6], eine Revolution bereits im Ideologischen und die „Anweisung“ für die gesellschaftliche Revolution. Dies alles bestimmte den Marxismus in allen einzelnen Zügen, von seinem Materialismus und seiner Dialektik bis hin zu seiner Theorie des Menschen.

Freud – obgleich in seinem Wissenschaftsbegriff neukantianisch beeinflußt – steht nicht in der oben genannten neukantianisch-neuhegelianischen Tradition, sondern in der lebensphilosophischen. Er bindet das Psychische an die Triebe und diese – wie allgemein geglaubt wird – an Biologisches, so daß Freuds Theorie, bei aller Zurücknahme der Gesellschaftswissenschaft, dennoch als Form des naturwissenschaftlichen Materialismus gedeutet wird. In Wahrheit werden nur bürgerliche ideologische Stereotypen als Natur ausgegeben, die uns determinieren.

Solche führenden Vertreter der „Frankfurter Schule“, die – wie Marcuse – eine starke Wirkung auf den gegenwärtigen Revisionismus ausüben, geben vor, die materialistische Geschichtsauf-

---

[4] Diese Thesen sind etwa im Werk A. Schmidts, O. Negts, aber auch der „Praxis“-Philosophen, teilweise Althussers entwickelt.

[5] Vgl. hierzu vor allem W. I. Lenins Aufsatz „Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus“, in: Werke, Bd. 19, Berlin 1962; ebenso den Aufsatz „Karl Marx“, in: Lenin, Werke, Bd. 21, Berlin 1960; die berühmte Rede auf dem 3. Komsomolkongreß „Die Aufgaben der Jugendverbände“, in: Werke, Bd. 31, Berlin 1959.

[6] So bereits K. Marx und F. Engels im „Manifest der Kommunistischen Partei“, in K. Marx/F. Engels, Werke (im folgenden MEW), Bd. 4, Berlin 1959, S. 481.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

fassung durch Freuds Psychoanalyse, allgemeiner: durch eine nicht gesellschaftlich vermittelte, sondern angeblich vorgesellschaftliche Beziehung des Menschen zur Natur zu „ergänzen“, wodurch angebliche Mängel der marxistischen Gesellschaftsanalyse behoben würden.

Die gleichen Philosophen, die gegen die marxistische Naturdialektik und gegen die marxistische Widerspiegelungstheorie mit dem „Argument“ polemisierten, beides sei eine Verfälschung des Marxismus, sei Ausdruck der Verdinglichung, es gebe in Wahrheit keine vom Subjekt und seiner Praxis unabhängige Welt, die [140] gleichen Marcuse, A. Schmidt usw. kritisieren nun, nachdem sie die Natur „an sich“, das heißt die materialistische Grundlage aus der marxistischen Philosophie namens eines allumfassend Gesellschaftlichen – das in Wahrheit nichts anderes als die entmaterialisierte Subjektivität und deren notwendig nur geistige „Praxis“ ist – verbannten, ihrerseits am Marxismus, daß er in der Tat die unvermittelte, die nicht gesellschaftlich vermittelte Naturbeziehung für die Prägung des eigentlich Menschlichen nicht anerkennt. Das ist zwar kein dialektischer, sondern schlicht ein formal-logischer Widerspruch in der Argumentation der „Frankfurter Schule“ gegen den Marxismus, aber es ist zugleich Ausdruck einer allgemeinen Tendenz spätbürgerlicher Philosophie, insbesondere der Lebensphilosophie, die wir folglich nicht nur in der „Frankfurter Schule“, sondern auch in den existentialistischen Versuchen oder bei Blochs Bemühen wiederfinden, einen „allseitigeren“ Marxismus aus der Taufe zu heben.

Erster Angriffspunkt dieser – letztlich – lebensphilosophischen Kritik ist die marxistische Lösung des Problems gesellschaftlicher, geschichtlicher Gesetze. Diese Lösung wird relativiert zugunsten des Primats von Naturbeziehungen. Wir werden sehen, daß es mit den Naturbeziehungen nicht weit her ist. Marcuse konfundiert [vermengt] Bedürfnisse und Triebe, um mit diesem Trick die marxistische Theorie der Bedürfnisse auf die psychoanalytische Trieblehre „basieren“ zu können. Alfred Schmidt gibt dem gleichen Verfahren einen pseudomaterialistischen Anstrich, indem er das Ansehen Feuerbachs bemüht und behauptet, in der marxistischen Feuerbach-Kritik seien wesentliche Momente des Feuerbachschen Naturkonzepts unter den Tisch gefallen. Habermas tauscht Arbeit gegen den unterschiedslosen physiologischen Prozeß von Aktivität in der Veränderung von Gegenständen aus und stellt solche abstrakte Aktivität einem anthropologisch-psychologisch begründeten Interaktionsprozeß gegenüber. Und hinter allem steckt der antisozialistische Stereotyp, der Sozialismus habe das Problem von Freiheit und Unterdrückung nicht wirklich gemeistert. Ein Grundgedanke der bürgerlichen Ideologie, des Antikommunismus, gibt sich anspruchsvoll, theoretisch und als Ergänzung, Verbesserung des Marxismus!

Was hier Natur genannt wird, ist die Scheinrationalisierung ideologischer Stereotypen der lebensphilosophisch getarnten Weltanschauung des heutigen Bürgertums und Kleinbürgertums, wobei sich der in diesem Namen gegen den Marxismus geführte Angriff in die Toga eines modernen, vollständigeren Marxismus hüllen muß, weil das Ansehen der Ideen von Marx, Engels und Lenin längst so groß geworden ist, daß die Taktik des trojanischen Pferdes einigen Ideologen des Bürgertums wirkungsvoller erscheint als der direkte Angriff.

Eng mit dem zentralen Punkt, nämlich dem Angriff auf die Klärung gesellschaftlicher, geschichtlicher Prozesse und Gesetze und damit des Wesens der Gesellschaft, zusammenhängend ist ein zweiter Punkt, nämlich der Versuch, die marxistische Lösung des Verhältnisses von einzelner Persönlichkeit zur Gemeinschaft, die Theorie der Persönlichkeit anzugreifen, wobei fälschlich behauptet wird, der Marxismus habe keine Theorie des Menschen entwikkelt. Es wird mit [141] dieser falschen Behauptung gemeint, der Marxismus sei darum unfreiheitlich. Im Hintergrund steckt also der bürgerliche Stereotyp vom freiheitsfeindlichen Sozialismus, die sich theoretisch anspruchsvoll gibt.

Es geht um die Frage, wie der Mensch in seinem Wesen zu verstehen sei, ob die Klärung dieses Problems im Ansatz vom Individuum oder von der Gemeinschaft her erfolgen müsse.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Mit seiner Position: der Mensch kann nur gesellschaftlich existieren, nur als gesellschaftliches Wesen verstanden werden, steht der Marxismus in der Erbschaft des klassischen Humanismus der revolutionären Bourgeoisie. Es sei nur erinnert an Goethes Bemerkungen gegenüber Eckermann, wir alle seien allesamt nur Kollektivwesen, an Bemerkungen derart, er – Goethe – sei als geistige Persönlichkeit ohne eine Fülle von geistigen Vorläufern überhaupt nicht zu verstehen.[7] Es sei auch erinnert an eine der großen Dichtungen Goethes, an den „Westöstlichen Diwan". Dort sagt Suleika, Goethes Diskussionspartnerin (Marianne von Willemer), zu Hatem (Goethe): höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit. Soweit zitiert die Bourgeoisie Goethe. Doch sie läßt Hatems, das heißt Goethes Antwort aus, der Suleika entgegnet: Ja, so sagt man, doch ich bin auf anderer Spur. Auf welcher Spur er sich befand, zeigt nicht nur die Fülle der Bemerkungen über dieses Problem gegenüber Eckermann und anderen, sondern zeigt auch die Korrektur am wesentlichen Schlußmonolog des 2. Teils des „Faust", wo er es als den höchsten Augenblick bezeichnet, in Gemeinschaft mit anderen Menschen dem Meere Land abzugewinnen, sich in Gemeinschaft mit anderen Menschen täglich Freiheit aufs neue zu erobern.[8]

Freilich ist die bürgerliche Ideologie ihrem innersten Wesen nach stets individualistisch orientiert. Der Marxismus steht dazu im Verhältnis der radikalen Durchbrechung des Zusammenhangs, der geistigen Umwälzung, des Übergangs auf ein qualitativ Anderes, eben auf die proletarische Klassenposition und ihrer Ideologie. Aus der Tatsache, daß der Bourgeois letzten Endes Privateigentümer ist, der sich im unerbittlichen Konkurrenzkampf gegenüber allen anderen Privateigentümern befindet, folgt eine Moral, eine Lebenseinstellung, in der der andere Mensch der Feind des Menschen, seiner Lebensbedingungen, seiner Freiheit ist. Das von allen anderen Mitmenschen isolierte Individuum, Defoes Romanheld Robinson ist keine bloße Romanfigur, sondern die geradezu klassische, noch progressive Verkörperung dieses bürgerlichen Menschenbildes. Im Roman verkörpert er den bürgerlichen homo faber, den produzierenden, aktiven, die Natur erobernden Bürger. Die bürgerliche Apologetik verändert in ihren Robinsonaden diese [142] Gestalt, indem sie sie zum Prototyp des vereinzelten, außergesellschaftlichen einzelnen umdeutet.

Während der Zeit, da die Bourgeoisie noch den Fortschritt der Gesellschaft repräsentierte, namens der gesamten Gesellschaft auftrat, wurde der Widerspruch von Individualismus und Gemeinschaft noch überlagert durch die progressive Rolle auch des bürgerlichen bedeutenden Individuums: Der große Wissenschaftler, Entdecker, Künstler, der bedeutende Unternehmer, der starke Politiker – mit einem Wort: Faust – repräsentierte selbst als Individuum noch die revolutionäre Bourgeoisie gegenüber hemmenden vorbürgerlichen Einflüssen, Auffassungen und Institutionen.

Aber mit dem Wegfall dieser progressiven Komponente des Individuums, mit dem Reaktionärwerden der Bourgeoisie als Klasse entfällt nicht nur die Funktion, die Gesellschaft, ihren historischen Fortschritt zu repräsentieren, schwinden nicht nur die kollektivistischen Züge aus dem bürgerlichen Menschenbild, sondern zeigt der bürgerliche Individualismus nur noch sein reaktionäres Gesicht.

Jetzt steht der einzelne gegen die Gesellschaft, wird Freiheit nicht mehr gesellschaftlich, sondern als Freiheit des Individuums von der und gegen die Gesellschaft verstanden, ist das Tragische die Stellung des Individuums gegen die Gesellschaft, deren Gewalt es erleidet und das

---

[7] Bereits Goethes Aufsatz „Literarischer Sansculottismus", in: Goethes Werk, Propyläen-Ausgabe, Bd. 9, S. 187 ff., wäre hier zu nennen, seine Bemerkung gegenüber Soret 1830, im gleichen Sinne wie gegenüber Eckermann am 17.2.1832, sein Werk sei das eines Kollektivwesens, das den Namen Goethe trage.

[8] Johanna Rudolph hat in einem Beitrag für das „Neue Deutschland" (24.8.1963) sehr schön herausgearbeitet, wie sich dieser Gedanke im „Faust" entwickelte, Überschrift des Artikels: „Die Korrektur".

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

angeblich unseres Mitgefühls bedarf. Das Kollektiv wird als blinde, bewußtlose Masse mißdeutet, die der Tod des Individuums sei. Auf dieser Grundlage entwickelt sich die korrelative Ideologie von den großen, isolierten einzelnen, den führenden Persönlichkeiten, und der feindlichen, stumpfen, dumpfen Masse – die Ideologie der Nietzsche, Sorel, Le Bon, Ortega y Gasset usw.

Dieser Gegensatz wird schon im Ansatz lebensphilosophisch formuliert. Die Masse steht nicht nur gegen das Individuum, sondern wird mit dem Mechanisch-Toten, auch der Zivilisation gegen das Lebensvolle, Gewachsene gestellt.

Weltanschaulicher Leitgedanke der progressiven Bourgeoisie war eine bestimmte philosophische Deutung der Physik und der Mathematik. Die progressive Bourgeoisie stützte sich auf diese mechanisch-materialistische Deutung jener Wissenschaften. Dies erklärt den Versuch, weltanschauliche Erkenntnisse in ähnlicher Klarheit und Rationalität, Durchschaubarkeit zu gewinnen (natürlich letztlich darum, weil nur so die „Welt“ am ergiebigsten in den Dienst des kapitalistischen Produktionsprozesses genommen werden konnte!), wie das mit Hilfe der Mathematik für die Mechanik möglich war. Schon früh wandte sich dagegen die reaktionär gestimmte Romantik, die ein anderes „naturwissenschaftliches“ Leitbild entwickelte, eines, das am „Leben“, am „Geheimnis des Lebens“ orientiert war. Die konterrevolutionär gewordene Bourgeoisie nimmt ihre klassische Periode zurück. Sie orientiert sich scheinbar an jenem anderen naturwissenschaftlichen Gedanken, nunmehr aber unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen und bei Ausnutzung neuer Theorien der Biologie: Darwins Idee vom Kampf ums Dasein wird im „sozialen“ Sinne mißdeutet. Danach vollzieht sich auch im Gesellschaftlichen ein solcher Kampf ums Dasein, wobei der Schwächere der starken Indivi-[143]dualität unterliegt. Wie in der Natur Fressen und Gefressenwerden allgemeines Schicksal ist, so sei es eben auch im Menschlichen. In Wahrheit wird jedoch auf diese Weise das bürgerliche Erlebnis des Untergangs der eigenen Ordnung mythologisiert. Wir haben das früher bereits bei der Skizzierung des Entstehungs- und Entwicklungsprozesses der Lebensphilosophie zu zeigen versucht.

Wir wollen nun zeigen, daß der Versuch, Marxismus und Psychoanalyse zu vereinigen, ein wesentlicher Bestandteil der reaktionären lebensphilosophischen Wende der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Ideologie darstellt. Individualisierung des Menschen und dessen Psychologisierung sind darum ein Grundmoment der bürgerlichen Ideologie im Imperialismus, vor allem in der allgemeinen Krise des Kapitalismus, weil – wie gesagt – mit der Abkehr vom naturwissenschaftlich-mechanischen Materialismus und seinem mechanisch-materialistischen Denkmuster eine Hinwendung zum angeblich Lebendigen, Gewordenen und Gewachsenen, zum organischen Denkmuster einhergeht, dabei aber in Wahrheit nicht das Leben und Wachsen im naturwissenschaftlichen Sinne gemeint sind, sondern irrationale Weltanschauungsstereotypen der Bourgeoisie mit solchen Begriffen zu anthropologischen Grundkonstanten verwandelt und unter Begriffen wie Natur, Leben, Organisches, Gewachsenes, Gesundes usw. in die Philosophie eingeführt werden. Statt einer Wendung vom mechanischen naturwissenschaftlichen Materialismus zum biologischen naturwissenschaftlichen Materialismus haben wir es in Wahrheit mit einer Wendung zum lebensphilosophischen Idealismus unter pseudonaturwissenschaftlicher Tarnung zu tun.

Wenn nachfolgend vom psychoanalytischen Revisionismus die Rede ist, so soll damit nicht die psychoanalytische Konzeption des Entstehens und Behandelns von psychischen Störungen gemeint sein. Dies ist ein Gebiet außerhalb des Marxismus. Uns geht es um die Versuche, mittels der Psychoanalyse, ihrem Mißbrauch, ihrer Aufblähung zu einer Weltanschauung, einer Gesellschafts- und Kulturtheorie den Marxismus revidieren zu wollen.

Da der psychoanalytische Revisionismus behauptet, der Marxismus bedürfe der Ergänzung durch Freud, wenden wir uns zunächst der Frage zu, wie sich wissenschaftlich das Problem der Ergänzung des Marxismus stellt.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Als Maßstäbe zur Beantwortung der Frage bieten sich nach Hollitscher[9] folgende Überlegungen an:

– Ergänzungsbedürftig ist eine Lehre, die nicht behandelt oder nicht enthält, was für den von ihr behandelten Gegenstand wesentlich ist.

– Ergänzungen, die nicht zum eigentlichen Gegenstand gehören, sind unzulässig.

– Hinzufügungen, die in sich nicht stimmen, sind ebenfalls unzulässig.

Diese von Hollitscher übernommene Aufstellung der drei Maßstäbe für die „Ergänzungsbedürftigkeit" wurde ursprünglich von dem Positivisten Hempel formuliert (auch von Putnam). Darum ist bei ihnen als Wahrheitskriterium nur die logische Widerspruchsfreiheit („in sich stimmig") vorhanden. Es ist aber mög-[144]lich, daß ein falsches Abbild der Wirklichkeit in sich widerspruchsfrei ist. Es ist ein in sich widerspruchsfreies Märchen durchaus denkbar, ebenso ein solcher Mythos. Die Widerspruchsfreiheit garantiert folglich nicht die richtige Widerspiegelung des Gegenstandes. Letztere ist aber eine unerläßliche Bedingung für die Möglichkeit zu Ergänzungen einer Lehre. Also muß als vierter Maßstab hinzugefügt werden:

– Ergänzungen, die zwar in sich stimmen, aber nicht mit dem Gegenstand, auf den sie bezogen sind, übereinstimmen, das heißt, Ergänzungen, die den Gegenstand falsch oder gar nicht widerspiegeln, sind ebenso unzulässig.

Fragen wir also, womit sich der Marxismus befaßt und ob die Psychoanalyse dazugehört.

Der Marxismus enthält drei Bestandteile: den dialektisch-historischen Materialismus als eine Philosophie, die politische Ökonomie des Kapitalismus und des Sozialismus-Kommunismus, schließlich die politische Theorie, den wissenschaftlichen Sozialismus.

Als Wissenschaft muß der Marxismus einerseits offen für jede neue Erkenntnis sein, die diesen Gegenstand betrifft, zwar nicht im Sinne der einfachen Übernahme und Bejahung solcher Erkenntnis, sondern ihrer Verarbeitung in der Form philosophischer Verallgemeinerung.

Die Psychologie ist eine eigene Wissenschaft. Sie kann darum zunächst ebensowenig Bestandteil des Marxismus sein, wie etwa die Physik, die Biologie, die Mathematik. Soweit die Psychologie objektive Gesetze des Widerspiegelungsvorgangs in unserem Bewußtsein aufdeckt, berührt sie Bereiche der Erkenntnistheorie.

Die Individual-Psychologie kann zunächst schon darum kein Bestandteil des Marxismus sein, weil es dem Marxismus um gesellschaftliches Bewußtsein geht. Wenn die Frage erörtert werden soll, in welcher Weise sich die *marxistische* Lehre vom gesellschaftlichen Bewußtsein und die *psychologische* Lehre vom Bewußtsein in einem Abhängigkeitsverhältnis zueinander befinden, so läßt sich sehr rasch zeigen, daß nicht der Marxismus psychologisch untermauert werden muß, sondern die Psychologie in ihren wichtigsten theoretischen Ansätzen der marxistischen Begründung bedarf: Das individuelle Bewußtsein bildet sich in einer vorgefundenen Welt. Dazu gehört auch das gesellschaftliche Bewußtsein. Nicht die Ideologie ist vom individuellen Bewußtsein, sondern dieses ist vom gesellschaftlichen Sein und Bewußtsein her bestimmt. Eine Psychologie, die nicht wissenschaftlich, d. h. historisch-materialistisch begründet ist, wird in die Irre gehen, sobald sie grundsätzliche theoretische Aussagen formuliert. Damit bringe ich auch meine Ansicht zum Ausdruck, daß es zwar eine marxistisch inspirierte Psychologie geben muß, die Psychologie selbst aber kein Bestandteil des Marxismus ist.

Selbstverständlich bestehen zwischen einer Philosophie, die wissenschaftlich ist, und den einzelnen Wissenschaften Wechselbeziehungen. Doch ist es ein positivistisches Verständnis

[9] W. Hollitscher, Der Mensch im Weltbild der Wissenschaften, Wien 1969, S. 259.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

von Philosophie, wenn man glaubt, das von den einzelnen konkreten Wissenschaften erarbeitete Material sei bereits auf jene Stufe der Ver-[145]allgemeinerung gehoben, die für die Philosophie charakteristisch ist. Dieses Material der einzelnen Wissenschaften ist für sich genommen noch nicht Philosophie.

Marx entwickelte eine gesellschaftliche Theorie, auf deren Grundlage die geistigen Erscheinungen untersucht werden können. Aber er entwickelte nicht eine psychologische Theorie, mit deren Hilfe die gesellschaftlichen Prozesse behandelt werden sollten. Marx erklärte zum Beispiel die Entfremdung nicht psychologisch, sondern sozialökonomisch, nicht als ein Ergebnis gestörter Psyche, sondern als Folge gestörter sozialer Verhältnisse. Falsches gesellschaftliches Bewußtsein ist klassenbedingt.[10]

Aus solchen Überlegungen heraus lehnen wir die Vorschläge, den Marxismus durch die Psychoanalyse zu „untermauern", ab.

Übrigens ist den meisten, die glauben, man könne aus der Freudschen Theorie wesentliche Aussagen in den Marxismus einbauen, nicht bekannt oder nicht klar, daß – erstens – die Freudsche Theorie durchaus eine ausgearbeitete weltanschauliche Grundlage hat und – zweitens – Freud sich eindeutig gegen den Marxismus, gegen eine solche „Vereinigung" ausgesprochen hat. Von ihren mechanisch-materialistischen Ausgangspunkten der 90er Jahre abgesehen – die übrigens stets beibehalten wurden –, geht Freuds Theorie vom Menschen davon aus, daß es erbmäßig festgelegte und darum bis in die Gegenwart wirkende urgesellschaftliche Familienkatastrophen gebe. Darum seien bereits im Erbgut des Menschen das Triebschicksal und die Hauptinhalte angelegt, die sich daraus ergeben, daß unser „Ich", von den „Instanzen" des „Es" und „Über-Ich" sowie der Realität („Realitätsprinzip") bestimmt, oft überwältigt wird. Die drei Begriffe des „Ich", des „Es" und des „Über-Ich" werden weiter unten noch erklärt. Schon in dieser Periode ist das Biologische bei Freud nur noch ein sehr abstrakter Hintergrund, wird es bereits durch lebensphilosophische Mystik verdrängt. Wir haben es bei ihm mit dem Übergang von der naturwissenschaftlichen Forschung zur lebensphilosophischen Spekulation zu tun.

Wenden wir uns, bevor wir zu einer eingehenden Kritik an der mit ihr verbundenen Ideologie schreiten können, zuerst der Darstellung der Entwicklung der Psychoanalyse selbst zu, wobei wir berücksichtigen, daß das Werk Freuds selbst mehrschichtig ist. Besonders in seiner Frühperiode entwickelte er eine Theorie und Therapie der Neurose. Sie ist kein philosophisches Problem. Sodann entwickelte er eine Psychologie und ein System philosophischer Auffassungen. Wir wenden uns kritisch vor allem dem dritten Bereich zu, der mit dem zweiten zusammenhängt. Daß gewisse Neurosen sich aus sexuellen Störungen ergeben, bedarf keiner Diskussion und ist auch keine Frage des Marxismus. Anders steht es dagegen um Freuds philosophisches System. [146]

Zur Entwicklung der Auffassungen Freuds

Im folgenden Text wende ich des öfteren bewußt die Methode an, Konsequenzen aus Positionen Freuds zu ziehen, die er selbst so zwar nicht gezogen hat, die aber dennoch in seinen Konzeptionen innerlich-notwendig enthalten sind. Freilich gilt das noch weit mehr für die sog. Freudo-Marxisten Reich, Fromm und Marcuse. Ich möchte wenigstens andeuten, daß dies vor allem für das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, Gesellschaft und Biologischem gilt.

Freud studierte am Physiologischen Institut der Wiener Universität, das unter der Leitung Brückes stand, und veröffentlichte als junger Wissenschaftler wertvolle Arbeiten vor allem

[10] Ebenda, S. 260.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

über Gebiete der Nervenbahnen und Nervenphysiologie.[11] Nach Abschluß seines normalen Studienganges ging er nach Paris, wo er vor allem in wissenschaftlichen Kontakt mit Charcot kam. Charcot lehrte, daß hysterische Erscheinungen aus Bewußtseinsspaltung und seelischen Vorgängen entstünden. Im Zustand der Hypnose könnten krankhafte Vorstellungen erzeugt oder behoben werden, die zu organisch auftretenden Krankheiten führten oder diese heilten. Nach Charcot entstehen also durch äußere Einwirkungen Vorstellungen, die zu organischen Änderungen führen.[12] Freud veränderte diesen Gedanken: es könnten, statt der äußeren Einwirkungen, auch solche auftreten, die aus dem Unbewußten stammten.

Nach seiner Rückkehr nach Wien arbeitete Freud in seiner Heimatstadt zusammen mit dem bekannten Physiologen Breuer. Dieser war der Meinung, hysterische Erscheinungen, die in einer bestimmten Lebenslage ihren Grund hätten, träten auf, weil der Kranke diesen Grund vergessen, verdrängt habe. Der Kranke solle sich in der Hypnose dieses Grundes, dieses verursachenden Ereignisses erinnern. Damit könne der seelische Konflikt und die daraus entspringende seelische Krankheit aufgelöst werden.[13]

Freud war nun der Meinung, die Hypnose behebe nur vorübergehend diese Krankheit, weil der Widerstand des Unbewußten zwar in der Hypnose überlistet werde, dies aber nur zeitweilig erfolgreich sei. Wenn man wirklich mit Erfolg die psychische Erkrankung heilen wolle, müsse man diesen Widerstand in vollem Bewußtsein überwinden. Dazu bedürfe es also nicht der Methode der Hypnose, sondern einer Methode, die im Zustande des vollen Bewußtseins des Patienten angewandt werde, einer Methode, die Freud freie Assoziation nannte.[14]

Freud verband also Ansichten von Charcot und von Breuer. Der eine erklärte seelische Erkrankungen durch äußere Einflüsse, der andere löste die Krankheit dadurch auf, daß er diese Einflüsse bewußt machte. Freud sah jedoch als Haupt-[147]ursache innere unbewußte Einflüsse an. Im Mittelpunkt der Freudschen Psychoanalyse stehen demzufolge unbewußte seelische Konflikte. Die Biographie Freuds läßt nicht erkennen, *wie* er zu dieser Konzeption gelangte, die in einem gewissen Widerspruch zu seinen ersten wissenschaftlichen Aufsätzen steht. Jedoch fügt sich Freuds nunmehr sich abzeichnende Konzeption genau ein in die bürgerliche Vorstellung von der „Ohnmacht des Geistes“ – die Widerspiegelung der beginnenden Krisenepoche des Imperialismus durch besonders „prognostisch“ begabte bürgerliche Ideologen.

Freuds wissenschaftliches Interesse verlagert sich damit von der Erforschung der physiologischen Grundlage der Nervenprozesse zu Spekulationen darüber, weil er der Überzeugung zuneigte, daß psychische Erkrankungen physiologisch nicht zu klären und zu behandeln seien.

In seinen „Traumdeutungen“ entwickelte er die Ansicht, daß im Traum tabuisierte Vorstellungen, nachdem sie so sehr symbolisch maskiert, verändert, entstellt worden seien, daß sie die „Zensur“ unseres „Ichs“ überlisten könnten, zum Durchbruch drängten und auf diese Weise eine Ersatzbefriedigung erhielten.[15]

Warum aber gibt es solche tabuisierte Vorstellungen? Das hängt mit Freuds Sexualtheorie der Neurosen zusammen. Nach dieser beginnt das Sexualleben des Individuums schon bald nach der Geburt. Es durchläuft verschiedene Entwicklungsphasen. Es umfaßt die Lustgewinnung aus Körperzonen, ist ursprünglich nicht auf die genitale Form der Sexualität begrenzt. Dabei

---

[11] Er versuchte, eine Neuronentheorie zu erarbeiten, machte Versuche mit dem damals noch wenig bekannten Alkaloid Kokain.
[12] M. Jaroschewski, Psychologie im 20. Jahrhundert, Berlin 1975, S. 97 f.
[13] Ebenda, S. 260 f.
[14] Ausgearbeitet 1892-1898, dargestellt erstmals 1900 in dem Buch „Die Traumdeutung“.
[15] S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. II/III, Frankfurt a. M. 1973, S. 105, S. 166, S. 424 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

treten in der frühen Kindheit bestimmte sexuelle Wünsche auf, die gesellschaftlich nicht gestattet, tabuisiert sind. Es kommt also unweigerlich zu sexuellen Frustrationen und damit zur Möglichkeit neurotischer Erkrankungen.[16]

In der 1904 veröffentlichten „Psycho-Pathologie des Alltagslebens“ und dem ein Jahr später publizierten „Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten“ untermauert Freud seine Auffassung vom Vorhandensein eines Unbewußten in unserer Psyche. Antrieb unseres Handelns seien unbewußte Triebe, die in der Tiefe der Seele wurzelten. Das Seelische sei nicht mit der Gehirntätigkeit verbunden, von äußeren Einflüssen unabhängig. Die Außenwelt wirke höchstens hemmend auf die Verwirklichung dieser seelischen Antriebe ein. Hauptwirkung des Seelischen sei es, in diesem Konflikt von Trieben und Realität die Triebregungen zu verdrängen. Das Ergebnis sei der Bereich des Unbewußten. Wenn ein Trieb nicht realisiert werden könne, weil moralische Vorstellungen, Realitätsprobleme dem entgegenstünden, so werde er ins Unbewußte verdrängt. Dort befriedige er sich jedoch indirekt, in Gestalt von Traumbildern, solchen Fehlleistungen wie Versprechern, Verschreibern, Vergessen, Verlesen, spöttischen Bemerkungen. Gerade in solchen Fehlleistungen überliste das Unbewußte die „Zensur“ unseres „Ich“. Kern des Unbewußten seien also die Wünsche als psychische Entsprechungen von Trieben. Sie verfügten über eine psychische Energie. Sie wollten sich ent-[148]laden. Solche Termini sind Hinweise auf Freuds Herkunft aus der mechanistisch-physikalisch orientierten Schule Brückes, aber nicht eigentlich ernst zu nehmen, da es im spezifischen Sinne keine Energie des *Psychischen* gibt! Nach Freud diene das Lustprinzip, das Streben nach Gewinn von Lust und Vermeidung von Unlust, als Regulator dieser Prozesse. Die unbewußten Vorgänge hingen nur davon ab, wie sich Lust- und Unlustprinzip dabei zueinander verhielten.[17]

Ebenfalls 1905 erschienen Freuds „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“. Darin nahm er den Sexualtrieb, die Libido, als Grundtrieb an, der unser psychisches Leben bestimme. Er entfalte sich in zwei Etappen. In der frühkindlichen, der vorgenitalen Sexualität entfalte sich dieser in Gestalt von Partialtrieben nacheinander als orale und anal-sadistische Sexualität. Erst in der Pubertät würden diese sexuellen Partialtriebe der Genitalität untergeordnet.[18]

Warum kommt es jedoch nicht zu einem vollen Ausleben der Sexualität? Warum wird ihre „Energie“ auf andere Ziele gelenkt, kann sich das Lustprinzip nicht ungehemmt durchsetzen? Das hängt mit den Anforderungen der Außenwelt zusammen, die uns einen Triebverzicht aufnötigen (Realitätsprinzip). Aus diesem Triebverzicht, aus der Ablenkung unserer sexuellen Triebenergie auf andere Ziele ergebe sich das kulturelle Wirken der Menschen. Grundlage der Kultur ist also der Sexualverzicht, die Askese, weshalb es bei uns zu einem „Unbehagen in der Kultur“[19] komme.

Der Gedanke, daß die Kultur dem Geist des Sparens, Hortens, der Askese entspringe, ist ein alter Bestandteil bürgerlicher Ideologie, bereits nachweisbar im Geist des Puritanismus, so sehr, daß Max Weber sogar meinte, aus diesem Geist den Ursprung des Kapitalismus erklären zu können. Freud nimmt ferner an, daß in der Etappe frühkindlicher Sexualität eine Art kindlicher Sexualneugier, kindlichen Sexualforschungstriebes wirke, wobei er durch Spekulationen mythologisierte „Begründungen“ für bestimmte gesellschaftliche Erscheinungen und „Leitbilder“ gab. Nehmen wir das Beispiel seiner „Begründung“ der Minderberechtigung der Frauen im gesellschaftlichen Leben. Danach führe der Anblick des penislosen Mädchens durch den Knaben zu der Befürchtung der Kastration, hinterlasse in ihm die Überzeugung, daß die Frau, weil

[16] Den Gedanken entwickelte er bereits in den neunziger Jahren.
[17] S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. X, Frankfurt a. M. 1973, S. 214; Bd. XIV, Frankfurt a. M. 1972, S. 120 f.
[18] S. Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 1905, in: Gesammelte Werke, Bd. V, Frankfurt a. M. 1972.
[19] Das Werk dieses Titels erschien 1929 (in den „Gesammelten Werken“ im Band XIV enthalten).

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

sie keinen Penis besitze, von geringerer Bedeutung sei. Andererseits verfalle das Mädchen dem „Penisneid“, sobald es das Glied des Jungen bemerke. Die Unterdrückung der Frau in der Klassengesellschaft wird hier also triebstrukturell und psychologisch „erklärt“.

Überhaupt hält Freud die Frauen für eine kulturhemmende Kraft: „Die Frauen vertreten die Interessen der Familie und des Sexuallebens; die Kulturarbeit ist immer mehr Sache der Männer geworden, stellt ihnen immer schwierigere Auf-[149]gaben, nötigt sie zu Triebsublimierungen, denen die Frauen wenig gewachsen sind.“ (Hier sieht man, daß Freud nur die im Grunde genommen nichttätigen Frauen der Wiener Bourgeoisie analysierte und kannte, daß er keine Ahnung hatte von der Aktivität der Arbeiterfrauen, von ihren schwierigen Aufgaben, von ihren „Triebsublimierungen“ usw.) „Da der Mann nicht über unbegrenzte Quantitäten psychischer Energie verfügt,“ (hier haben wir eine Nachwirkung der von Freud bereits früh auf die Psychologie angewandten Vorstellung des homöostatischen Gleichgewichts in unserem psychischen Haushalt, also Ausdruck des mechanischen Materialismus in seiner eklektizistischen Weltanschauung) „muß er seine Aufgaben durch zweckmäßige Verteilung der Libido erledigen. Was er für kulturelle Zwecke verbraucht, entzieht er großen Teils den Frauen und dem Sexualleben: das beständige Zusammensein mit Männern, seine Abhängigkeit von den Beziehungen zu ihnen entfremden ihn sogar seinen Aufgaben als Ehemann und Vater. So sieht sich die Frau durch die Ansprüche der Kultur in den Hintergrund gedrängt und tritt zu ihr in ein feindliches Verhältnis.“[20] Für Freud gibt es also keinen Zweifel an der natürlichen Unterlegenheit der Frau.

Freud versucht seine These, daß die früheren Entwicklungsetappen des Individuums sein späteres Schicksal bestimmten, in Analogie zu der Entwicklung primitiver Stämme zu untermauern. Dies geschah in dem 1912 veröffentlichten Werk „Totem und Tabu“. Er entwickelte hier den Mythos vom Ursprung der Kultur, des Gewissens, des Über-Ich. (Darauf kommen wir noch zu sprechen.)

Während des Krieges erschienen seine Schriften „Zeitgemäßes über Krieg und Tod“ (1915) und „Jenseits des Lustprinzips“ (1917), worin er den Ursprung imperialistischer Kriege aus einem nun auch angenommenen Todes- und Destruktionstrieb, also biologisch, erklärte und damit die imperialistische Bourgeoisie von aller Schuld freisprach.

Es gibt auch unter Marxisten die Tendenz, Freud – da man ihn ohnehin so scharf kritisiere – hin und wieder in Schutz zu nehmen, beispielsweise seine im ersten Weltkrieg entwickelte Einstellung zum Krieg als pessimistische Reaktion zu deuten. Dies ist jedoch unbegründet. Freud war in seinen politischen Einstellungen ein Bürger, nicht selten mit reaktionärem Einschlag. Seine Briefe über Probleme des ersten Weltkrieges fügen sich genau in den deutsch-österreichischen bürgerlichen Hurra-Patriotismus ein. Ernest Jones, Freuds Schüler, Mitstreiter und Biograph, zitiert – in diesem Fall als Engländer kritisch gegenüber Freud – in seiner Freud-Biographie den Brief an Karl Abraham vom 26. Juli 1914. Darin bezeichnet Freud „sogar das skrupellose Vorgehen Berchtolds (des österreichischen Außenministers) als ‚das Befreiende und mutige Tat‘ und schrieb, zum ersten Mal seit dreißig Jahren fühle er sich als Österreicher ..., er war ganz aus dem Häuschen, konnte an keine Arbeit denken und verbrachte die Zeit in Gesprächen über die Tagesereignisse mit seinem Bruder Alexander. Oder wie er es selbst formulierte: ‚meine ganze Libido gilt Österreich-Ungarn‘.“ Ebenso war er [150] Parteigänger des imperialistischen Deutschland. Noch am 22. März 1918 wünschte er in einem Brief an Karl Abraham einen deutschen Sieg. Und auch viele Jahre später hatte er noch immer nicht gelernt. Im Stile der deutschen Reaktion vertrat er die Auffassung von der ausschließlichen Kriegsschuld der Feinde Deutschlands.[21]

[20] Siehe „Das Unbehagen in der Kultur“, Taschenbuchausgabe Frankfurt a. M. 1953, S. 139.
[21] E. Jones, Das Leben und Werk von Sigmund Freud, 3 Bände, Bern 1960-62, Bd. 2, S. 207.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Unter den Bedingungen des Krieges neigt er also zur Annahme eines zweiten Grundtriebes, der in unserem Psychischen wirke – also neben der Libido ein besonderer Destruktionstrieb, der sowohl in den Individuen als auch in den menschlichen Großindividuen (Freuds Version der Volksgemeinschaftsideologie), den Völkern und Staaten, wirke und in Form der Kriege zum Ausbruch komme. Von diesem Gedanken, der letztlich die Bourgeoisie von ihrer Schuld an Aggression und Kriegen freispricht, ist er bis ans Ende seines Lebens nicht losgekommen. Er bildet einen Kernpunkt seiner gesamten Theorie. Noch 1932 vertrat er in einem Briefwechsel mit Albert Einstein zum Problem des Krieges die Auffassung, in uns wirke ein Trieb zum Hassen und Vernichten. Dieser habe das Bestreben, das lebende Wesen zum Zerfall zu bringen, das Leben in den Zustand der unbelebten Materie zurückzuführen. Dieser Trieb verdiene den Namen eines Todestriebes. Er werde zum Destruktionstrieb, indem er mit Hilfe besonderer Organe nach außen, gegen Objekte gewendet werde. Das Lebewesen bewahre dadurch sein eigenes Leben, daß es fremde zerstöre. Der Krieg ist also lediglich ein Ergebnis der Umorientierung des in uns wirkenden Destruktionstriebes auf Objekte außerhalb unserer selbst.[22]

Im Jahre 1920 veröffentlichte Freud die Schrift „Massenpsychologie und Ich-Analyse“, worin er sich zu den reaktionären Auffassungen Le Bons bekennt, die Klassenspaltung der Gesellschaft zu rechtfertigen versucht, ebenso den Kult der großen Persönlichkeiten. (Die Rede ist sogar vom Führer!) Auch an diesen Positionen hielt Freud bis ans Ende seines Lebens fest. Kurze Zeit vor dem Beginn des Hitler-Faschismus in Deutschland ist er Fürsprecher von Ideen, die objektiv als den Faschismus rechtfertigend eingeschätzt werden können, wobei Freud dies gewiß nicht wollte, denn politisch war er ein Liberaler, ein vom Faschismus Verfolgter. Es zeigt dies nur, daß objektive Grundtendenzen eines Werkes mit den persönlichen politischen Ansichten eines Autors im Widerspruch stehen können.

Freud bringt sein System kurze Zeit vor seinem Tode – er starb 1939 – im „Abriß der Psychoanalyse“ 1938 zu einer geschlossenen Darstellung. Dabei zeigt sich sehr deutlich jene seit den zwanziger Jahren sich bei ihm herausbildende Tendenz: innerhalb seiner Deutung des Psychischen die biologisch-sexuelle Version zugunsten einer mehr lebensphilosophischen Interpretation zurückzunehmen. So [151] etwa, wenn er ab 1920 („Jenseits des Lustprinzips“) die Sexualität (im Freudschen Sinne als Lustgewinnung aus Körperzonen und keinesfalls nur im genitalen Sinne) immer mehr mit dem mythologischen Begriff des Eros bezeichnet, um die Sexualität damit in eine philosophisch-mythologische Tradition lebensphilosophischer Art einzubetten. Auch die Deutung des Lebenstriebes selbst wird immer mehr vom Biologisch-Sexuellen abgelöst, zur lebensphilosophischen Aggregierung [Anhäufung] von immer mehr lebenden Partikeln. Nun fällt unsere Libido immer mehr mit dem Eros der Dichter und Philosophen zusammen, der alles Lebende zusammenhalte.

Wir wollen nunmehr versuchen, das System der Freudschen Theorie in für unsere Zwecke ausreichender Weise darzustellen. Wir wollen dabei Freuds Menschenbild und Gesellschaftstheorie kurz umreißen und einer kritischen Betrachtung unterziehen.

Zu Freuds Menschenbild

Nach Sigmund Freud ist der Mensch durch drei Ebenen des Psychischen mit entsprechenden „Instanzen“ geprägt. Es sind dies die Ebenen des Unbewußten, des Bewußten und der gesellschaftlichen Normen sowie die Instanzen des „Es“, des „Ich“ und des „Über-Ich“.

Was ist darunter zu verstehen? Die Ebene des Unbewußten ist verknüpft mit der Instanz des „Es“. Dieses besteht aus den vererbbaren und aus unserer körperlichen Organisation stam-

[22] Erste Ansätze dazu entwickelte er während des ersten Weltkrieges in: „Zeitgemäßes über Krieg und Tod“, sodann ausführlich 1920 in: „Jenseits des Lustprinzips“, vor allem aber später im „Unbehagen in der Kultur“.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

menden Trieben. Es gehorcht dem „Lustprinzip“. Das gattungsmäßig Unbewußte ist die Quelle der erblich festgelegten Triebe, Erinnerungen und Tabus, die den Inhalt des Unbewußten, des „Es“ darstellen. Es handelt sich dabei um genetisch gespeicherte Erfahrungen aus der Periode der Urhorde der menschlichen Gesellschaft.

Der Ebene des Bewußtseins entspricht die Instanz des „Ich“. Diese Instanz dient dem „Es“. Aber sie ist geleitet vom Bestreben, Lust zu gewinnen und Unlust zu vermeiden („Lustprinzip“). Folglich vermittelt sie, dem „Realitätsprinzip“ Rechnung tragend, zwischen dem „Es“, d. h. unseren durch die Körperorganisation bedingten und aus dieser Körperorganisation stammenden Trieben und unserer Außenwelt. Dabei ist das „Ich“ durch die Auseinandersetzung mit der Realität als Instanz aus dem „Es“ hervorgegangen. Das „Lustprinzip“ wird durch die Wirkung der Realität („Realitätsprinzip“) beschränkt, wobei der Konflikt zwischen „Lust“- und „Realitätsprinzip“ im „Ich“ stattfindet. Schließlich wirkt in der Persönlichkeit die Instanz des „Über-Ich“. Das sind die gesellschaftlichen Gebote, also etwa die Moral, die durch die Eltern vermittelt werden. Dazu kommen jene Tabus, die sich die Menschheit im Ergebnis von urgeschichtlichen Katastrophen selbst auferlegt und die, der Freudschen Theorie gemäß, erblich sind. Hier wirkt also jener „Zensor“, der dafür sorgt, daß die Triebe nicht in das Bewußtsein vordringen, sondern sich maskieren. Das Bewußtsein ist zwar durch Sinnesorgane auch mit der Außenwelt verbunden, doch ist diese Verbindung weniger intensiv [152] als zum Psychischen, da die Außenwelt dem Bewußtsein ferner stünde als das eigene Innere. Von dort kämen die Lust- und Unlustgefühle, die auf Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Triebe zurückzuführen seien. Das heißt, unser Bewußtsein ist letztlich triebstrukturell determiniert.

In unserem Organismus – also aus der ersten Instanz, der des „Es“, aufsteigend – wirken nach Freud zwei Grundtriebe. Das ist einmal der Lebenstrieb (Eros) und zum zweiten der Todestrieb (Thanatos). Der Lebenstrieb strebt danach, lebende Substanz zu immer größeren und dauerhafteren Einheiten zu vereinigen. Das gilt etwa in bezug auf die Liebesbeziehungen von Menschen verschiedenen Geschlechts. Aber er wirkt auch – der Freudschen Theorie zufolge –, wenn Menschen andere soziale Zusammenschlüsse bilden, etwa Sippen, Stämme, Nationen. Der Todestrieb dagegen erstrebe die Rückkehr zum schmerzlosen Zustand vor der Geburt.

Zu Freuds Gesellschaftstheorie

Wie gründet Freud darauf seine Gesellschaftstheorie?

Zwischen dem gattungsmäßigen und dem individuellen Bewußtsein gebe es eindeutige Entsprechungen. So wie jeder Mensch in seiner individuellen Entwicklung zwangsläufig bestimmte Phasen durchläuft, so auch die Gesellschaft. Wir haben eine Art psycho-genetisches Grundgesetz vor uns.

Die beiden Grundtriebe, also der Lebenstrieb und der Todestrieb, stoßen in ihrem Wirken beide auf die Umwelt, die Realität. Dabei kommt es zu einem Konflikt zwischen dem Organismus, mit seinen beiden Grundtrieben, und der Realität. Denn diese ist für die unmittelbare Befriedigung des Lebenstriebes zu arm- und feindselig. Andererseits läßt sie es – bei Strafe des Untergangs der Gattung – nicht zu, daß sich der Todestrieb, der Zerstörungstrieb, gegen den eigenen Organismus richtet. Die Umweltbedingungen erzwingen also eine Ablenkung und Hemmung der beiden Grundtriebe.

Wie geht das vor sich? Der Lebenstrieb wirkt vermittels des Strebens nach Lust und der Vermeidung von Unlust („Lustprinzip“). Ursprünglich, so meint Freud, beherrscht dieses Streben nach Lust unseren ganzen Organismus. Lustgewinnung aus Körperzonen ist nach Freud das ursprüngliche Wesen der Sexualität. Danach ist die geschlechtliche Sexualität also

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

nicht gleichbedeutend mit der gesamten Sexualität. Aber in unserer arm- und feindseligen Umwelt kann sich diese Sexualität, dieser Lusttrieb nicht voll entfalten. Er muß, wie schon gesagt, abgelenkt und gehemmt werden („Realitätsprinzip“). Von Anfang an ist darum auf der Seite des Lusttriebes Triebverzicht nötig. Dazu wird die ursprüngliche Sexualität vom gesamten Organismus weggelenkt, allein auf die der Fortpflanzung dienenden Geschlechtsorgane beschränkt. Damit werde der übrige Teil des Körpers zur notwendigen Arbeit frei.

Dies bedeutet jedoch, daß Arbeit und Lust voneinander getrennt sind. Dem [153] falschen Bewußtsein, das unter den Bedingungen des Zwangscharakters von Arbeit in der Klassengesellschaft entsteht, entspricht dies wohl. Das ist einer der Gründe, weshalb Freuds Theorien so verführerisch sind, daß sie immer wieder solchem falschen Bewußtsein angemessen sind. Der notwendige Triebverzicht, die notwendige, wie die Psychologen sagen: Triebrepression (mancher verwechselt dann wieder diesen „biologischen“ Begriff mit dem gesellschaftswissenschaftlichen Begriff der Repression!) verwandelt die Energie des Lusttriebes. Nur noch ein Teil dieser Energie wird zur Lustgewinnung über die Geschlechtsorgane frei. Ein anderer Teil dieser Energie wird in Form von unlustvoller Arbeit zur Grundlage für unsere Kultur. Die Arbeit selbst ist nicht mehr erste Lebensäußerung des Menschen, nicht mehr die Grundlage seiner praktischen, theoretischen und geselligen Beziehungen, sondern die Frucht des Konflikts zwischen unserem nimmersatten Lusttrieb und der armseligen Umwelt. Wir verloren gleichsam das Paradies und müssen im Schweiße unseres Angesichts unser Brot verdienen. Unsere Kultur ist also von der Grundlage her mit Triebunterdrückung, mit Repression behaftet, denn sie entspringt repressiver, unlustvoller Arbeit. Soweit die eine Seite der Medaille gemäß der Theorie von Freud.

Und wie sieht es mit dem Todestrieb, mit dem Zerstörungstrieb aus? Auch er muß in seiner Entfaltung gehemmt und abgelenkt werden, weil sonst der Mensch sich selbst auslöschte. Er muß so gehemmt und abgelenkt werden, daß der Zerstörungstrieb gewissermaßen in den Dienst des Lebenstriebes gezwungen wird.

Wie ist das möglich? Die Energie des Todestriebes muß als gesellschaftlich erlaubte, als gesellschaftlich nützliche Feindseligkeit, Aggression gegen die Außenwelt gekehrt werden. Damit sind Natur und gesellschaftlich erlaubte Feinde gemeint.

Hier haben wir also die Grundlage für die Auffassungen, daß das menschliche Verhältnis zur Natur außer ihm destruktiv, zerstörerisch ist, und zwar darum, weil die Energie des Todes- und Zerstörungstriebes des Menschen umgewandelt, abgelenkt, gehemmt werden muß, damit der Mensch diesen Trieb nicht gegen sich selbst richtet und damit die Gattung zerstört.

Wird durch Freud also einerseits die ausbeuterische und unlustvolle Arbeit, die in allen Klassengesellschaften den ausgebeuteten und unterdrückten Massen auferlegt ist, durch eine Deformierung unseres Triebhaushaltes „erklärt“ – werden also die Ausbeuter freigesprochen –, so wird nunmehr auch der mit dem Profitprinzip, mit dem Ausbeutungsprinzip einhergehende Raubbau des Menschen an der Natur, seine Aggressivität gegenüber anderen Menschen, der Krieg, ebenfalls triebtheoretisch, biologistisch, „erklärt“ und damit zum Beispiel der Imperialismus von seiner Schuld freigesprochen.

Die Umwandlung bzw. Hemmung des Zerstörungstriebes geschieht auch noch auf eine andere Weise: Es bildet sich das Gewissen, die Moral heraus, es entstehen die Mächte des „Über-Ich“, die zur gesellschaftlichen Beherrschung unserer Triebe dienen. Im Krieg revoltiere jedoch der Todestrieb gegen seine Unterdrückung, womit also auch der Krieg biologisch triebstrukturell „erklärt“ ist.

[154] Damit sind wir bei der dritten Instanz, derjenigen des „Über-Ich“, angelangt. Sie ist ein Produkt des abgelenkten, verwandelten Todes- oder Zerstörungstriebes. So ist unsere Kultur,

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

der ja Moral und Gewissen auch angehören, durch die Ablenkung bzw. Umwandlung der beiden Urtriebe entstanden.

Es ist angebracht, hier kurz zu skizzieren, wie sich nach Freud in der Urgeschichte die Herausbildung jenes „Über-Ich“ vollzogen haben soll.

Nach Freud beginnt die menschliche Geschichte mit Urhorden. In der Urhorde schwang sich der stärkste Mann, der Urvater, zum Alleinherrscher auf. Er befestigte seine Macht und Herrschaft, indem er gegenüber allen Weibern seiner Horde eine Art sexuellen Alleinvertretungsanspruchs anmeldete und durch Kastrationsandrohung und -vollzug durchsetzte. Die anderen männlichen Mitglieder der Horde wurden also vom sexuellen Genuß ausgeschlossen. Das war die ursprüngliche Form der Unterdrückung des Lebenstriebes, des Triebverzichts, die der Urvater allen männlichen Mitgliedern seiner Horde auferlegte. Dagegen sei es zur Rebellion der Söhne gekommen. Sie hätten den despotischen Urvater erschlagen und versucht, eine andere Ordnung der Dinge einzuführen. Jedoch habe das schlechte Gewissen (Wo kam das eigentlich so plötzlich her? Seine Entstehung setzt doch eine Moral voraus. Aber die soll sich doch erst nachher, mit dem Entstehen des „Über-Ich“, herausbilden. Was zu beweisen wäre, wird hier vorausgesetzt!) über die Untat die Söhne zur Aufrichtung einer in Freuds Theorie „Über-Ich“ genannten Macht geführt. Was der Urvater mittels roher Gewalt an sexuellem Triebverzicht durchsetzte, erlege dieses „Über-Ich“ der Urhorde an Triebverzichten auf.

Diese Instanz des „Über-Ich“ seien also die nunmehr durch die Söhne des Urvaters in Kraft gesetzten Tabus – zum Beispiel Inzest-Verbot – und andere moralische Regeln, die verinnerlicht wurden. Damit wird die Unterdrückung verewigt.

Nach Freud entspringt letztlich also auch die Unterdrückung unseren Trieben und sind die unterdrückenden Klassen biologisch-triebmäßig in ihre Rolle gezwängt. Revolution dagegen – deren Grundlage der Widerstand, das Aufbegehren gegen einen angeborenen Ödipus-Komplex sei, man sah es am Verlauf des Aufstands der Söhne – führt nur zur Aufrichtung der alten Unterdrückung in neuer Form. Freud rechtfertigt somit die Reaktion.

Durch Triebverzicht herbeigeführte unlustvolle Arbeit einerseits (die verwandelte Form des Lebenstriebes) und die gegen die Natur und die erlaubten Feinde gewandte Energie des Todes- oder Zerstörungstriebes (Aggressivität) sowie die durch Triebverzicht notwendige Moral und das notwendige Gewissen bilden – in Freuds Mythologie – die Grundlage für die menschliche Kultur und Zivilisation.

So hängt Freuds Theorie des Menschen mit seiner Kultur- und Gesellschaftstheorie unmittelbar zusammen. [155]

Zu Freuds Psychoanalyse

Die Energie des Lebenstriebes geht, wie bereits dargestellt, ursprünglich von den „erogenen Zonen“ aus. Erogene Zonen sind über den ganzen Körper verteilt, sind nicht gleichbedeutend mit den Sexualorganen. Nach Freuds Sexualtheorie gibt es vom Kleinkind an Entwicklungsstufen unserer Sexualität: Die erste ist die *orale*, das ist die frühkindliche Entwicklungsstufe, in der das Kind, durch das Saugen an der Mutterbrust veranlaßt, hauptsächlich über die Mundorgane Lust gewinnt. Es folgt die *anal-sadistische*. Das ist die später folgende Periode, in der das Kind durch die allen Eltern bekannte Erscheinung des Einhaltens beispielsweise seines Kots „Lust“ gewinnt. Die dritte ist die *phallische* als höchste Entwicklungsstufe der Sexualität. Wenn es nun durch Entwicklungshemmungen dazu kommt, daß ein Kind die genannten drei Entwicklungsstufen seiner Sexualentwicklung nicht normal durchläuft, sondern gewissermaßen auf der einen Stufe stehenbleibt, wenn es zur Bindung seiner Liebesfähigkeit auf einer der vorphallischen Phasen kommt, so sind Perversionen oder Neurosen möglich.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Bei der normalen Entwicklung gelinge eine ausgewogene Mischung der Partialtriebe, das heißt jener Triebe, die zur oralen, anal-sadistischen oder phallischen Form der Sexualität führen, und ihre schließliche Unterordnung unter die genitale Form der Sexualität. In Zusammenhang mit dieser Entwicklung komme es auch zur Herausbildung bestimmter Verhaltensweisen, wie sie etwa durch den Begriff Ödipuskomplex gekennzeichnet sind.

Weshalb „weiß" nun also der Mensch von alledem nichts? Freud sagt, das hänge mit der besonderen Art unseres Psychischen zusammen. Das Psychische sei nicht mit dem Bewußtsein gleichzusetzen, sondern in der Hauptsache unbewußt. Nach Freud gibt es jedoch zwei verschiedene Arten des Unbewußten. Das eine Unbewußte ist das, was uns nur im Augenblick unbewußt ist, aber jederzeit in das Bewußtsein gehoben werden kann. Beispielsweise irgendwelche Aufgaben aus dem Bereich des kleinen Einmaleins, deren Lösung uns im Augenblick unbewußt ist, aber in dem Moment, wo die Aufgabe gestellt wird, sofort ins Bewußtsein aufsteigt. Außerdem gäbe es noch das dynamische Unbewußte. Es handelt sich um verdrängtes Unbewußtes. Verdrängt würden jene Wünsche, die mit der Entwicklung unserer Sexualität notwendig aufträten – wie zum Beispiel der Wunsch des kleinen Jungen, sexuell die Mutter zu besitzen (Ödipus-Komplex) –, sofern diese Wünsche mit den gesellschaftlichen Normen und Tabus (mit dem „Über-Ich") in Konflikt gerieten.

Hier sehen wir, daß Freuds Psychoanalyse und Psychotherapie innerlich mit seiner Kultur- und Gesellschaftstheorie verbunden ist. Man kann also nicht nach dem Motto verfahren, Freuds Kulturtheorie sei zwar unsinnig, reaktionär usw., aber seine Psychoanalyse und Psychotherapie seien wenigstens annehmbar.

Nach Freuds Lehre müßten jene mit unserer *normalen* Sexualentwicklung zusammenhängenden, notwendig auftretenden Wünsche, die den moralischen Normen und Tabus des „Uber-Ich" widersprächen, ins Unbewußte verdrängt werden. [156] In unserem „Ich" gäbe es „Widerstände" des „Über-Ich", die das Auftauchen dieses Unbewußten ins Bewußtsein verhindern sollen. Dieser „Widerstände" wegen wüßten wir von dieser zweiten Art des Unbewußten nichts. In unseren Träumen und Fehlleistungen überliste es jedoch unser Bewußtsein. Wenn diese Art von Unbewußtem dennoch im Individuum durchbreche, so stelle es sich als neurotische oder psychotische Erkrankung dar.

Allerdings könne dieses Unbewußte auch umgeformt, akzeptabel gemacht, „sublimiert" werden. So beispielsweise, wenn die Energie des Zerstörungstriebes in Gestalt der chirurgischen Tätigkeit nützlich, kulturvoll eingesetzt werde.

Nach Freuds Lehre sind Geisteskrankheiten (Psychosen) Abwendungen des „Ich" von der Wirklichkeit. Im Falle von Neurosen oder Perversionen werde dagegen das „Ich" entweder durch das „Es" (das heißt durch die Triebenergie) oder durch das „Über-Ich" (die Moral, die Tabus) überwältigt. Durch eine besondere Art der Behandlung sei es möglich, die mit der ungenügenden Bewältigung der frühkindlichen Sexualität zusammenhängenden psychischen Erkrankungen durch Nacherziehung des Neurotikers zu beheben.

Soviel also über Freuds Menschenbild, über seine Kultur- und Gesellschaftslehre, über seine Ansicht der psychischen Erkrankungen und deren Behandlung.

Zur Kritik der Theorien Freuds

Wir haben bereits, verbunden mit der Darstellung der Ansichten Freuds, eine Reihe grundsätzlicher kritischer Bemerkungen vorgetragen. Wir wollen diese jetzt noch durch einige zusammenhängende kritische Äußerungen ergänzen und teilweise vertiefen.

Genaugenommen ist die Freudsche Psychoanalyse und die darauf aufbauende Freudsche Gesellschafts-, Geschichts- und Kulturlehre keine Wissenschaft. Sie klammert letztlich die Me-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

thode der Wissenschaft aus, ersetzt sie durch Spekulationen. Freud, der selbst die Psychoanalyse als Abenteuer bezeichnete, faßte sie dennoch zugleich als Wissenschaft auf. Im Widerspruch dazu steht, daß er an die Stelle klarer Begrifflichkeit Mythologie setzt, wobei sich Freud stark an Nietzsche anlehnt, von dem die das ganze spätere bürgerliche Denken durchziehende Tendenz abstammt, die theoretische Stufe unseres Bewußtseins auf den Mythos zurückzubringen.

Wegen der Irrationalität des Kapitalismus und des Interesses der Bourgeoisie, die Rationalität der Arbeiterklasse zu bekämpfen, wird die „Ohnmacht des Geistes", die Herrschaft des Irrationalen im Individuell-Psychischen und im Gesellschaftlichen behauptet. [157]

Freud und der Marxismus

Es ist hier wohl der Ort, Freuds Einstellung gegenüber dem Marxismus zu umreißen, auch wegen der Ansicht des „Freudo-Marxismus", der Marxismus bedürfe der Vervollständigung durch Freuds Lehren.

Freud verhielt sich vielem gegenüber wahrhaft ignorant. Walter Hollitscher verweist auf Freuds Beziehung oder besser gesagt: Nicht-Beziehung zu Pawlow. Er verweist auch auf seine Ablehnung von Vorschlägen etwa zur wirklichen naturwissenschaftlichen Untersuchung solcher Annahmen wie derjenigen des Geburtstraumas.[23] Auf gleicher Ebene angesiedelt ist Freuds Ignoranz gegenüber dem Marxismus.

Freud hat sich bisweilen über seine Einstellung zum Marxismus und zu den Kommunisten geäußert. Umfangreicher geschah dies in „Das Unbehagen in der Kultur" sowie im Kapitel „Über eine Weltanschauung" aus der „Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse". Freud setzt sich darin mit dem, wie er es nennt, „intellektuellen Nihilismus" und dem Marxismus auseinander: „Die andere Gegnerschaft ist weit ernster zu nehmen, auch bedaure ich in diesem Fall am lebhaftesten die Unzulänglichkeit meiner Orientierung. Ich vermute, Sie wissen von dieser Sache mehr als ich und Sie haben längst Stellung für oder gegen den Marxismus genommen. Die Untersuchungen von K. Marx über die ökonomische Struktur der Gesellschaft und den Einfluß der verschiedenen Wirtschaftsformen auf alle Gebiete des Menschenlebens haben in unserer Zeit eine unbestreitbare Autorität gewonnen. Inwieweit sie im einzelnen das Richtige treffen oder irregehen, kann ich natürlich nicht wissen. Ich höre, daß es auch anderen, besser Unterrichteten nicht leicht wird. In der Marxschen Theorie haben mich Sätze befremdet wie, daß die Entwicklung der Gesellschaftsformen ein naturgeschichtlicher Prozeß sei, oder daß die Wandlungen in der sozialen Schichtung auf dem Weg eines dialektischen Prozesses auseinander hervorgehen. Ich bin gar nicht sicher, daß ich diese Behauptungen richtig verstehe, sie klingen auch nicht ‚materialistisch', sondern eher wie ein Niederschlag jener dunkeln Hegelschen Philosophie, durch deren Schule auch Marx gegangen ist. Ich weiß nicht, wie ich von meiner Laienmeinung frei werden kann, die gewohnt ist, die Klassenbildung in der Gesellschaft auf die Kämpfe zurückzuführen, die sich seit dem Beginn der Geschichte zwischen den um ein Geringes verschiedenen Menschenhorden abspielten. Die sozialen Unterschiede, meinte ich, waren ursprünglich Stammes- oder Rassenunterschiede. Psychologische Faktoren, wie das Ausmaß der konstitutionellen Aggressionslust, aber auch die Festigkeit der Organisation innerhalb der Horde, und materielle, wie der Besitz der besseren Waffen, entschieden den Sieg. Im Zusammenleben auf demselben Boden wurden die Sieger die Herren, die Besiegten die Sklaven. Dabei ist nichts von Naturgesetz oder [158] Begriffswandlung zu entdecken, hingegen ist der Einfluß unverkennbar,

[23] W. Hollitscher verweist darauf, daß Freud in seinem umfangreichen Werk aus dem Wirken des zeitgleichen berühmten Kollegen und Nobelpreisträgers Pawlow nur eine Arbeit anführt (W. Hollitscher, „Kain" oder Prometheus?, Berlin 1972, S. 50, 53).

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

den die fortschreitende Beherrschung der Naturkräfte auf die sozialen Beziehungen der Menschen übt, indem sie die neugewonnenen Machtmittel immer auch in den Dienst ihrer Aggression stellen und gegeneinander verwenden. Die Einführung des Metalls, der Bronze, des Eisens hat ganzen Kulturepochen und ihren sozialen Institutionen ein Ende gemacht. Ich glaube wirklich, daß das Schießpulver, die Feuerwaffe Rittertum und Adelsherrschaft aufgehoben hat und daß der russische Despotismus bereits vor dem verlorenen Krieg verurteilt war, da keine Inzucht innerhalb der Europa beherrschenden Familien ein Geschlecht von Zaren hätte erzeugen können, fähig, der Sprengkraft des Dynamits zu widerstehen."

„Die Stärke des Marxismus liegt offenbar nicht in seiner Auffassung der Geschichte und der darauf gegründeten Vorhersage der Zukunft, sondern in dem scharfsinnigen Nachweis des zwingenden Einflusses, den die ökonomischen Verhältnisse der Menschen auf ihre intellektuellen, ethischen und künstlerischen Einstellungen haben. Eine Reihe von Zusammenhängen und Abhängigkeiten wurden damit aufgedeckt, die bis dahin fast völlig verkannt worden waren. Aber man kann nicht annehmen, daß die ökonomischen Motive die einzigen sind, die das Verhalten der Menschen in der Gesellschaft bestimmen. Schon die unzweifelhafte Tatsache, daß verschiedene Personen, Rassen, Völker unter den nämlichen Wirtschaftsbedingungen sich verschieden benehmen, schließt die Alleinherrschaft der ökonomischen Momente aus."

„Mit der neugewonnenen Einsicht in die weitreichende Bedeutung ökonomischer Verhältnisse ergab sich die Versuchung, deren Abänderung nicht der historischen Entwicklung zu überlassen, sondern sie durch revolutionären Eingriff selbst durchzusetzen."

„In seiner Verwirklichung im russischen Bolschewismus hat nun der theoretische Marxismus die Energie, Geschlossenheit und Ausschließlichkeit einer Weltanschauung gewonnen, gleichzeitig aber auch eine unheimliche Ähnlichkeit mit dem, was er bekämpft. Ursprünglich selbst ein Stück Wissenschaft, in seiner Durchführung auf Wissenschaft und Technik aufgebaut, hat er doch ein Denkverbot geschaffen, das ebenso unerbittlich ist wie seinerzeit das der Religion. Eine kritische Untersuchung der marxistischen Theorie ist untersagt, Zweifel an ihrer Richtigkeit werden so geahndet wie einst die Ketzerei von der katholischen Kirche. Die Werke von Karl Marx haben als Quelle einer Offenbarung die Stelle der Bibel und des Korans eingenommen, obwohl sie nicht freier von Widersprüchen und Dunkelheiten sein sollen als diese älteren heiligen Bücher."[24]

Freud bekennt also zunächst seine unzureichende Kenntnis des Marxismus, was ihn jedoch nicht daran hindert, diesen zu interpretieren und zu kritisieren. Seine Distanzierung vom Marxismus – den er unzureichend kenne – begründet er mit ungenannten anderen Autoritäten, die den Marxismus zwar besser kennen als er, aber mit ihm auch nicht richtig zu Rande kämen.

[159] Den Wortführer eines schon fast mechanistisch determinierten Gattungsschicksals befremdet am Marxismus die Annahme eines naturgeschichtlichen Prozesses! Aber warum befremdet ihn das? Welche Argumente führt er ins Feld? Von Beginn der Geschichte an habe es zwischen Horden Kämpfe gegeben, die sich nur geringfügig unterschieden hätten. Die sozialen Unterschiede, die Klassen, seien aus solchen Kämpfen hervorgegangen, indem Stammes- oder Rassenunterschiede diese Kämpfe bewirkten, psychologische und materielle Faktoren den Sieger bestimmten, der die Besiegten unterwarf, so daß daraus Herren und Sklaven entstanden seien. Eine Art Naturgesetzlichkeit könne er, Freud, darin nicht erkennen.

Das ist nun in der Tat eine Kritik, die ein bezeichnendes Licht auf den Kritiker wirft! Denn sie verrät zunächst, daß er mit einem vorgefaßten Begriff von naturgeschichtlicher Gesetzmäßigkeit arbeitet, der nicht jener des Marxismus ist, aber auf der Grundlage solcher Voreingenom-

[24] S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. XV, Frankfurt a. M. 1973, S. 193 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

menheit kritisiert Freud den Marxismus. Wenn Marx im Vorwort zum ersten Bande des „Kapitals“ von Naturgesetzen gesellschaftlicher Entwicklung sprach, so meinte er nicht – das geht aus dem Text eindeutig hervor[25] –, daß die Menschen mechanische Aggregate seien. Es war völlig klar, daß die Menschen, im Unterschied zur toten Natur, nicht wie bewußtlose Agenzien wirkten, daß sich gesellschaftliche Gesetze nur durch menschliches Handeln verwirklichten, sich gerade darin von Naturgesetzen unterschieden. Marx machte aber klar, daß sich solche gesellschaftlichen Gesetze, wiewohl nur durch gesellschaftliche Aktion realisierbar, in solcher Aktion durch die objektive Bedingtheit, unter den objektiven Bedingungen unseres Wollens, unabhängig von unserem Wollen und Bewußtsein, eben *objektiv* herausbilden.

Freud unterstellt nun, es gäbe nur den Typus der mechanischen Gesetzlichkeit. Diesen findet er in der Geschichte nicht vor. Folglich, meint Freud, könne Geschichte kein naturgeschichtlicher Prozeß sein. In der Tat, Geschichte ist kein mechanischer Naturvorgang. Gerade das war der Ausgangspunkt für die Erarbeitung einer speziellen Theorie der Geschichte der Gesellschaft, eben der materialistischen Geschichtsauffassung. Darum zielt Freuds Polemik im Zentralpunkt gerade am Marxismus vorbei.

In den einleitenden Bemerkungen zu diesem Kapitel sagten wir, es sei einer der Zentralpunkte der bürgerlichen und revisionistischen Marxismuskritik, die These der materiellen gesellschaftlichen Gesetze anzugreifen. Bei Freud geschieht dies dadurch, daß er eine absurde Theorie gesellschaftlicher Gesetze annimmt und dann dagegen polemisiert. Wenden wir uns also zusammenhängend einer solchen Grundfrage der gesamten Marxismuskritik zu.

Der Angriff auf die These vom Vorhandensein und der Erkenntnis materieller gesellschaftlicher Gesetze hat, wie zu sehen sein wird, direkt politische Bedeutung.

In der Frage der gesellschaftlichen Gesetze entwickeln die Gegner des Marxismus zwei Positionen. Einmal wird der Unterschied zwischen Mensch und Natur so übersteigert, daß der Mensch kein Naturwesen ist. Zum anderen aber wird [160] der Unterschied von Mensch und Tier im Grunde genommen eingeebnet. Die erste Position wird vor allem in der Konstitutionsthese des subjektiven Idealismus, die zweite von den meisten Lebensphilosophen entfaltet. Beide Male wird die Existenz gesellschaftlicher Gesetze bestritten. Es wird allenfalls anerkannt, daß es Gesetze in der Natur gebe.

Demgegenüber gehen wir davon aus, daß es Gesetze sowohl in der Natur als auch in der Gesellschaft gebe.

Im „Vorwort“ seiner Schrift „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ kennzeichnete Marx bekanntlich seine Geschichtsauffassung. Den dabei für unsere Frage zentralen Gedanken finden wir des weiteren im „Elend der Philosophie“ und im „18. Brumaire“. Marx sagt, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen, jedoch unter bestimmten, vorgefundenen Bedingungen, die sie sich nicht auswählen können. Er spricht davon, daß die Menschen in der Produktion ihres Lebens bestimmte, von ihrem Willen und Bewußtsein unabhängige – also objektive! – Produktionsverhältnisse eingehen müssen. Er legt dar, daß diese Produktionsverhältnisse einem bestimmten Entwicklungsstand unserer Produktivkräfte entsprechen müssen. In jenem Konflikt, der sich zwischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften entwickeln kann und der die Grundlage der Revolution darstellt, kommt den Produktivkräften die bestimmende Rolle zu.

Im konkreten Produktionsakt läßt sich die Frage nach dem Verhältnis des Subjektiven und Objektiven zeigen. Wenn uns unsere Grundbedürfnisse zur Produktion, diese uns zum gemeinsamen Wirken vorantreiben: was bestimmt dann unsere Grundbedürfnisse? Unser Bewußtsein nicht! Was bestimmt die Art und Weise unserer Arbeit? Ebenfalls nicht unser Be-

[25] K. Marx, Das Kapital, Erster Band in: MEW, Bd. 23, Berlin 1962, S. 12 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

wußtsein, sondern unsere Arbeitsbedingungen. Die Frage nach dem Charakter dieser Produktionsverhältnisse, unter denen wir arbeiten, beantwortet sich in Abhängigkeit von unseren Produktivkräften, also ebenfalls unabhängig von unserem Bewußtsein. Ich gehe später ausführlicher auf das Bedürfnisproblem ein. Hier sei nur gesagt: Produktion, Mittel und Bedingungen der Arbeit sind durch Notwendigkeiten bestimmt, die außerhalb unseres Bewußtseins wurzeln, objektiv sind.

Was ist das, was uns in unserer Praxis entgegentritt? Naturgeschichtlich geht die unbelebte Natur der belebten und diese der Herausbildung des Menschen und seiner spezifischen Lebensweise, der Gesellschaft, voraus. Diese unbezweifelbare naturwissenschaftliche Erkenntnis hat durchaus philosophische Bedeutung, weist sie doch viele idealistische Auffassungen zurück. Aber der Mensch lebt bekanntlich nur, indem er eine spezifische Form des „Stoffwechsels“ mit der Natur entwickelt, die Arbeit. Kennzeichnendes Merkmal der Arbeit ist der Gebrauch und die Herstellung von Werkzeugen, die der Mensch als eine Art „künstlichen Milieus“ (Plechanow) zwischen sich und die Natur einfügt. Vermittels des künstlichen Milieus vollzieht er seinen „Stoffwechsel“ mit der Natur, wirkt der Mensch auf die Natur, aber auch diese auf ihn zurück. Dieses künstliche Milieu ist durchaus, was der frühe Marx sehr schön sagte: das aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte [MEW 40, S. 542]. Der Reichtum des Menschen, nicht nur der materielle Reich-[161]tum, hängt direkt von diesem künstlichen Milieu ab. Der Mensch ist durch seine Mittel, weil er sich in ihnen verkörpert, aber sie sind auch vermenschlichte Natur. Im künstlichen Milieu fließen beides, Mensch und Natur, zusammen.

Historisch gesehen haben die Menschen ihre Produktionsinstrumente beständig weiterentwickelt. Letzten Endes ist die menschliche Geschichte, der Fortschritt, gerade an die Entwicklung der Arbeitsinstrumente gebunden, und diese Entwicklung, diese Geschichte ist möglich, weil wir das, was wir erarbeiten, was wir in unseren Werkzeugen ansammeln, an die kommende Generation weitergeben, so wie wir von früheren Generationen den von ihnen geschaffenen „Werkzeugbestand“ übernehmen. Wir sind stets schon Produkt und Träger früherer Praxis, werden durch Vergangenes determiniert. Das Tier beginnt seine Entwicklung immer wieder mit dem gleichen biologischen Fundus. Wir dagegen führen den in materiellen Werken und sprachlich-gedanklichen Formen fixierten Reichtum aller früheren Generationen mit uns und machen dank dessen eine Entwicklung durch.

Wie wäre der durch unser künstliches Milieu vermittelte „Stoffwechsel“ mit der Natur möglich, wenn unsere Werkzeugerzeugung nicht eine schöpferische Anwendung von Naturkräften und Naturprozessen wäre? Wenn die objektive Natur uns ein kantianisches Buch mit sieben Siegeln wäre, wenn es keine zumindest analogen Beziehungen zwischen den Naturprozessen und unserer Praxis gäbe, wie könnte es dann möglich sein, Werkzeuge, Fabriken, Industrien zu schaffen, immer tiefer in die Natur einzudringen? Wie könnte man Geschichte, Fortschritt „erzeugen“, wenn es nicht eine objektive Gesetzmäßigkeit gäbe, die wir in unserer Praxis, im Werkzeuggebrauch und in der Werkzeugherstellung, ausnutzen, weil wir sie erkennen können?

Wir müssen die Frage noch zuspitzen: Wie könnte unser künstliches Milieu unsere Wesenskräfte widerspiegeln, wenn unsere Produktivkräfte nur subjektiver Natur wären? Sicher verkörpern diese Produktivkräfte Subjektives. Aber wie könnte es sich verkörpern, mit objektivem Naturstoff im Zusammenwirken subjektiver und natürlicher Prozesse verschmelzen, wenn es uns nicht möglich wäre, auf der Grundlage unserer Erkenntnis der Natur zu wirken? Das gesellschaftliche Substrat ist gerade darum mehr als nur geronnenes Subjektives. Selbst die ideelle Komponente dieses Gesellschaftlichen ist mehr als nur Subjektives. Sie ist gesellschaftlich relevant nur, sofern sie Bewußt-Sein, objektiven Inhaltes ist. Vergangen-Subjektives kann uns nur determinieren, weil und sofern es auch Objektives ist, und zwar als durch die Praxis in Materiell-Objektives umgesetzt.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Noch mehr zugespitzt und durchaus mit dem jungen Marx müssen wir sagen: Der Mensch kann sich nur entäußern, weil er mehr als Inneres, mehr als Bewußtsein, weil er ein wirkliches Wesen ist. Die Trennung des Menschen von der Natur, die darin enthaltene These der Übernatürlichkeit des Menschen, ist uralten, religiös-idealistischen Charakters.

Die Diskussion dieser Fragen ist durchaus kein abstraktes Philosophenvergnügen. Wenn die Gesellschaftslehre vom philosophischen Materialismus getrennt wird, wenn Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse, Praxis nur subjektiv be-[162]gründet wären, wäre unser Bewußtsein die letzte Triebkraft gesellschaftlicher Entwicklung. Das hätte durchaus ernste politisch-taktische Konsequenzen. Die „Begründung“ des Sozialismus, jeder Politik, erfolgte dann „rein geistig“. Politik wäre nur nach dem persönlichen Geschmack jedes Subjekts zu „begründen“. Der Sozialismus hinge nicht mit dem Kampf gegen den Kapitalismus zusammen. Es gäbe keine Möglichkeit, ihn auf objektiven Gesetzen und dem Kampf der Arbeiterklasse zu begründen. Andererseits wäre der Kampf für den Sozialismus jederzeit möglich – eine völlig subjektivistische Taktik böte sich an, mit allen daraus entspringenden Gefahren.

Nun: Marx war durchaus anderer Ansicht. Die Menschheit, schrieb er 1859, stellt sich immer nur Aufgaben, zu deren Lösung die Bedingungen entweder schon vorhanden oder in der Entwicklung begriffen sind. [MEW 13, S. 9] Daraus ergeben sich politische Konzeptionen, zum Beispiel unmittelbare revolutionäre, wo die Bedingungen zur Lösung der Aufgabe schon ausgebildet sind, quantitativ-evolutionäre, wo diese Bedingungen erst entstehen und durch unsere Aktivität mitzuschaffen sind.

Für Marx stand es außer Zweifel, daß unser gesellschaftlicher Lebensprozeß sich auf der Grundlage objektiver Gesetze entfaltet. Aber was sind historische, gesellschaftliche Gesetze? Gesetze sind sie nur, sofern ihnen zukommt, was allen Gesetzen eignet: notwendige, allgemeine, wesentliche Zusammenhänge zwischen Dingen, Sachverhalten, Erscheinungen widerzuspiegeln, wobei diese Zusammenhänge relativ beständig sind und unter gleichen Bedingungen wiederholbar wirken, so daß die Kenntnis der sie konstituierenden Bedingungen Einsichten in zu Erwartendes, Voraussagen, geplantes, zielstrebiges Handeln ermöglicht.

Historische, gesellschaftliche Gesetze sind sie durch das, was sie von Naturgesetzen unterscheidet. Ihre Objektivität ist die gleiche wie jene der Naturgesetze. Aber die Art ihrer Wirkungsweise ist, wie Engels in seiner Feuerbach-Schrift gezeigt hat, verschieden: Naturgesetze entstehen aus dem Wechselverhältnis blinder, bewußtlos aufeinander wirkender Kräfte, Faktoren, Agenzien. In der Geschichte wirken jedoch lauter mit Bewußtsein begabte Wesen aufeinander ein. Historische, gesellschaftliche Gesetze verwirklichen sich nur dank der Aktivität der Menschen.

Die Einheit des Objektiven gestattet, solche Zusammenhänge in Natur und Gesellschaft gleichermaßen in Gesetzen abzubilden. Das genannte Differenzierungsmerkmal gestattet, die gesellschaftlichen von den Naturgesetzen zu trennen, Gesellschaftswissenschaft zu betreiben.

Weil dem Bewußten bei dem Verwirklichen gesellschaftlicher Gesetze eine wesentliche Rolle zukommt, reduziert der Idealismus historisches, gesellschaftliches Geschehen auf das Bewußtsein.

Tatsächlich handeln wir mit Bewußtsein, streben wir Ziele an. Aber unter den Bedingungen des blinden Wirkens der objektiven gesellschaftlichen Gesetze, wie sie für den Kapitalismus gelten, geschieht nur selten, was wir wollen. Durch Wechselwirkungen unserer Zielsetzungen kommen andere als die individuell erstrebten Zwecke zustande. Es geht dabei nicht nur um „Mißerfolge“, wie sie [163] Berthold Schwarz oder Böttger widerfuhren, die beim Versuch, Gold zu produzieren, das Pulver bzw. das Porzellan erfanden. Viel interessanter sind die „Mißerfolge“, wenn etwa revolutionäre Klassen mit großer Energie und Opfermut handeln. Robespierre, Marat, Saint-Just strebten reinen Herzens Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit für alle Menschen an und

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

räumten doch nur die Hindernisse beiseite für die Entfaltung *kapitalistischer* Freiheit und Gleichheit. Offensichtlich gibt es noch mächtigere hinter unseren ideellen Triebkräften, die eine Theorie historischer Gesetze aufdecken muß, die der Marxismus-Leninismus aufgedeckt hat, wodurch wir die Bedingungen erkennen, diese Gesetze bewußt für unsere Zwecke auszunutzen.

Diese Triebkräfte wurzeln in jenem Objektiven der Gesellschaft, worüber oben gesprochen wurde. Von den vier Gruppen, die wir analytisch aus diesem Objektiven herausheben können – den geographisch-klimatischen, den ethnographischen, den demographischen und den ökonomischen –, erweisen sich die ersten drei gegenüber dem Charakter gesellschaftlichen Zusammenlebens als höchstenfalls sekundäre.

Es gab und gibt unterschiedliche Gesellschaftsordnungen unabhängig von geographisch-klimatischen, ethnographischen und demographischen Bedingungen. Ferner entwickelt sich die Gesellschaft schneller als die genannten drei Gruppen von Bedingungen. Der Charakter der Gesellschaftsordnung erweist sich vielmehr durch ökonomische Grundbeziehungen geprägt, die sogar auf die genannten drei Gruppen objektiver, materieller Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens bestimmend einwirken. Damit ist es hinreichend erwiesen, daß das entscheidende Objektive des gesellschaftlichen Lebens, worin die gesellschaftlichen Gesetze wurzeln, die Art und Weise der materiellen Produktion ist.

Der Marxismus hat durch seine Theorie gesellschaftlicher Gesetze erst die Gesellschaftswissenschaft begründet, wobei er sich auf solche wesentlichen Vorarbeiten wie etwa die klassische englische politische Ökonomie, die Theorien bürgerlich-progressiver Historiker und Politiker Frankreichs, die klassische deutsche Philosophie stützen konnte. Das alles will die reaktionär gewordene bürgerliche Ideologie lebensphilosophisch und positivistisch „zurücknehmen“. Aus Angst vor der proletarischen Revolution verleugnet die Bourgeoisie ihre eigene revolutionäre Vergangenheit, aus der mächtige Anstöße kommen für die Erarbeitung der revolutionären, proletarischen Gesellschaftswissenschaft.

Aber wir haben in Freuds Interpretation und Kritik der marxistischen Gesellschaftstheorie nicht nur die völlig verkehrte Auslassung über unsere Gesetzesauffassung zu kritisieren, sondern auch wichtige einzelne Aussagen:

Die Frage zum Beispiel, wie Sklaverei *vor* der Herausbildung des Mehrprodukts möglich hätte sein können, kommt Freud erst gar nicht in den Sinn. Seine Aggressionstheorie des Krieges widerlegen wir in anderem Zusammenhang.[26]

Freud rennt die berühmten offenen Türen ein, wenn er gegen den Marxismus [164] geltend macht, ökonomische Motive seien nicht die einzigen, die unser Handeln bestimmten. Hätte er auch nur eine einzige konkrete Geschichtsanalyse etwa von Marx oder Engels oder die berühmten „Altersbriefe“ von Engels gekannt, so hätte er nicht zu einer solchen oberflächlichen „Kritik“ kommen können. Nur unter der Voraussetzung, die Freud allerdings macht, daß die Geschichte ein mechanisch ablaufender Prozeß sein müsse, wenn sie naturgeschichtlich ablaufe, wäre sein Argument gegen die Revolution eine Kritik am Marxismus. So jedoch kann man nur sagen, daß Freud über Dinge redete, die er nicht kannte.

Was seine Schlußpassage angeht, so kommt darin nur Freuds bürgerliche Parteilichkeit zum Ausdruck. Sie führt ihn zu antikommunistischen Albernheiten im Stile der Tagesjournaille. Seine Unkenntnis hinsichtlich des Marxismus zeigt sich auch, wenn man seine Passage über den Marxismus aus dem „Unbehagen in der Kultur“ heranzieht.

Die Kommunisten glauben danach, den Weg zur Erlösung vom Übel gefunden zu haben: „Der Mensch ist eindeutig gut, seinem Nächsten wohlgesinnt, aber die Einrichtung des priva-

[26] Im Abschnitt zur Widerlegung der Aggressionstrieb-Mythologie.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

ten Eigentums hat seine Natur verdorben. Besitz an privaten Gütern gibt dem einen die Macht und damit die Versuchung, den Nächsten zu mißhandeln; der vom Besitz Ausgeschlossene muß sich in Feindseligkeit gegen den Unterdrücker auflehnen. Wenn man das Privateigentum aufhebt, alle Güter gemeinsam macht und alle Menschen an deren Genuß teilnehmen läßt, werden Übelwollen und Feindseligkeit unter den Menschen verschwinden. Da alle Bedürfnisse befriedigt sind, wird keiner Grund haben, in dem anderen seinen Feind zu sehen; der notwendigen Arbeit werden sich alle bereitwillig unterziehen. Ich habe nichts mit der wirtschaftlichen Kritik des kommunistischen Systems zu tun, ich kann nicht untersuchen, ob die Abschaffung des privaten Eigentums zweckdienlich und vorteilhaft ist. Aber seine psychologische Voraussetzung vermag ich als haltlose Illusion zu erkennen. Mit der Aufhebung des Privateigentums entzieht man der menschlichen Aggressionslust eines ihrer Werkzeuge, gewiß ein starkes, und gewiß nicht das stärkste. An den Unterschieden von Macht und Einfluß, welche die Aggression für ihre Absichten mißbraucht, daran hat man nichts geändert, auch an ihrem Wesen nicht. Sie ist nicht durch das Eigentum geschaffen worden, herrschte fast uneingeschränkt in Urzeiten, als das Eigentum noch sehr armselig war, zeigt sich bereits in der Kinderstube, kaum daß das Eigentum seine anale Urform aufgegeben hat, bildet den Bodensatz aller zärtlichen und Liebesbeziehungen unter den Menschen, vielleicht mit alleiniger Ausnahme der einer Mutter zu ihrem männlichen Kind. Räumt man das persönliche Anrecht auf dingliche Güter weg, so bleibt noch das Vorrecht aus sexuellen Beziehungen, das die Quelle der stärksten Mißgunst und der heftigsten Feindseligkeit unter den sonst gleichgestellten Menschen werden muß. Hebt man auch dieses auf durch die völlige Befreiung des Sexuallebens, beseitigt also die Familie, die Keimzelle der Kultur, so läßt sich zwar nicht vorhersehen, welche neuen Wege die Kulturentwicklung einschlagen kann; aber eines darf man erwarten, daß der unzerstörbare Zug der menschlichen Natur ihr auch dorthin folgen wird.

[165] Es wird den Menschen offenbar nicht leicht, auf die Befriedigung dieser ihrer Aggressionsneigung zu verzichten; sie fühlen sich nicht wohl dabei. Es war auch kein unverständlicher Zufall, daß der Traum einer germanischen Weltherrschaft zu seiner Ergänzung den Antisemitismus aufrief, und man erkennt es als begreiflich, daß der Versuch, eine neue kommunistische Kultur in Rußland aufzurichten, in der Verfolgung der Bourgeois seine psychologische Unterstützung findet. Man fragt sich nur besorgt, was die Sowjets anfangen werden, nachdem sie ihre Bourgeois ausgerottet haben.“[27]

Freud setzt also – wenn man von gewissen Korrekturen gegen Ende seines Lebens absieht, als er seine Kritik an Marx und Engels abschwächte[27a] – Faschismus und Kommunismus gleich, stellt den Marxismus auf die gleiche Stufe wie den Antisemitismus, die Befreiungsbewegung der Arbeiterklasse – objektiv beurteilt – auf das Niveau der imperialistischen Aggression! Und danach stellt er Fragen, die nur Ausdruck seiner ideologischen Voreingenommenheit und seiner Unbildung in Sachen Marxismus sind, die er erst spät etwas korrigiert.

In einer Fußnote zu diesem Text bemerkt Freud, daß der Kampf für die Gerechtigkeitsforderung der Gleichheit aller Menschen daran scheiterte, „daß die Natur durch die höchst ungleichmäßige körperliche Ausstattung und geistige Begabung der einzelnen Ungerechtigkeiten eingesetzt hat, gegen die es keine Abhilfe gibt“.[28]

Was wird hier gesagt? Freud argumentiert auf der Grundlage seiner Mythen über den Ursprung der Kultur, wenn er, davon ausgehend, vor der Vergesellschaftung kapitalistischen Eigentums warnt, weil dadurch die Aggressivität nicht schwinde.

---

[27] S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, a. a. O., S. 150-153.
[27a] S. Freud relativiert seine Marxismuskritik in einem seiner späten Briefe. Darüber E. Jones: Leben und Werk von Sigmund Freud, Bd. 3, a. a. O., S. 345.
[28] S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, a. a. O., S. 151.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Der Marxismus wird von Freud als Rousseauismus ausgegeben. Der Mensch soll primär gut, nur durch Eigentum verderbt sein, so daß er, nach Beseitigung des Eigentums, wieder gut werde.

Freud meint, daß die Faktoren der Ungleichheit und des Bösen in der Welt des Menschen jedoch primär naturhafter Art seien, insbesondere im sexuell motivierten Besitzstreben wurzelten, die die machtvollste Grundlage jener Aggressivität sei.[29] Marx war aber nicht Rousseau. Wir halten den Menschen nicht für „an sich" existent, folglich auch nicht für „an sich" gut oder böse. Freud kann sich in seiner Marxismuskritik nur auf seine eigenen Mythen und Spekulationen berufen, das ist alles. Zu einem immanenten Verständnis und folglich zu einer immanenten Kritik am Marxismus ist er nicht fähig.

Nach alledem sei festgestellt, daß sich die „ Freudo-Marxisten" auf Freud nicht berufen dürfen. [166]

Freuds biologistisches und mechanistisches Menschenbild

Freuds Gegenüberstellung von Unbewußtem und Bewußtem ist die psychoanalytische Version der lebensphilosophischen Konfrontation von Leben und Geist. Dem entspricht auch die Gegenüberstellung von Lust- und Realitätsprinzip, bei Zuordnung des ersteren zum biologisch-triebhaften „Es" und des Realitätsprinzips zum rationalen „Ich" und „Über-Ich".

Damit wir nicht falsch verstanden werden: wir bestreiten nicht die Existenz eines Bereichs des Unbewußten, wie wir überhaupt die von Freud benutzten Tatsachen nicht bestreiten (also Neurosen, deren nicht selten sexuelle Ursachen, Fehlleistungen, Zusammenhang von Träumen und Unbewußtem u. ä.), sondern die darauf aufgebauten Mythen.

Nach Freud ist das im wesentlichen irrationale Unbewußte die eigentliche Grundlage individueller psychischer Entwicklung. Dieses Psychische bildet sich in der Zeit vor dem Eintritt des Individuums in den Arbeitsprozeß heraus, sogar in seiner vorsprachlichen Entwicklung. Wir haben es mit einem Psychischen auf der Grundlage der Negation der Gesellschaft, der Sprache, der Arbeit und des Bewußtseins, mit einem letztlich prä–humanen Psychischen zu tun, das den Menschen determiniert, der damit letztlich ent–humanisiert wird. Mehr noch: Der Mensch ist zwar psychisch determiniert, aber das Psychische ist irrational – das ist die psychoanalytische Version der lebensphilosophischen These von der „Ohnmacht des Geistes".

Wir haben es also mit angeborenen, angeblich biologischen Kräften, Instinkten, Trieben zu tun, die keiner äußeren Einflußnahme unterliegen, jedoch durch urgeschichtliche Familienkatastrophen beeinflußt wurden! Das fand sogar seinen Niederschlag in erblichen psychischen Konstanten. Wir sagten schon, daß damit eine Art psychogenetisches Grundgesetz angenommen wird. Solche „Biologismen" bilden nach Freud die Grundlage unserer unbewußten, vorbewußten und bewußten psychischen Entwicklung. Sie sind im Prinzip unräumlich und unzeitlich, also letztlich im Sinne der philosophischen Grundfrage Ideelles. Aber sie sind keineswegs Ideelles im Hegelschen Sinne, das sich entwickelt, sondern sie sind unveränderlich, im Hegelschen Sinne des Wortes: metaphysisch. *Wenn* es Entwicklung gibt, so nur als Entfaltung dieser angeborenen Kräfte. Und zwar geschieht dies auf der Grundlage eines Kampfes von zwei Grundtrieben (Lebens- und Todestrieb). Deren Kampfpotential ist begrenzt durch das von Freud einfach aus der Mechanik (Energieerhaltungssatz) und von Nietzsche (unveränderliche Menge von Kraftquanten) in die Psychologie übernommene homöostatische Gleichgewicht der „Triebenergie". Auf *solcher* Basis sind nur quantitative Verschiebungen möglich – darin besteht auch die Grundlage für Krankheit oder Gesundheit. Und dies allein ist im Freudismus Entwicklung, mehr nicht. Letztlich ist gesellschaftliches Leben also

[29] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

statisch. Erziehung, Veränderung, auch gesellschaftliche Reformen sind unter diesen Bedingungen nur im Rahmen von Quantitätsverschie-[167]bungen innerhalb eines im ganzen gesehen notwendig statischen Systems möglich. Von daher ist die Psychoanalyse notwendig undialektisch.

Bewußtes ist in dieser Theorie das Resultat des mechanischen Spiels zweier unbewußter Elemente, nämlich des Lebens- und Todestriebes. Wir haben es mit einer Entwicklungsstufe der Dialektik zu tun, in der bestenfalls bald das eine, bald das andere Prinzip stärker wirkt, also mit einer Schaukel-Dialektik, mit Stillstand unter dem Anschein von Bewegung. Es ist ein Rückfall weit hinter Hegels Niveau der Behandlung des Problems des Widerspruchs.

Die Entwicklungsfeindlichkeit in der Auffassung von einer Konvergenz beider Grundtriebe kann ebenfalls nicht übersehen werden. Dies ist alles andre als eine dialektische Synthese. Auch die Rückwärtsgewandtheit der Triebentwicklung, der Drang zum Tode, zum Zustand vor der Geburt, das ist alles andre als wirkliche Dialektik, als Entwicklung. Dies sagen wir nicht gegen Freud, der ja kein Dialektiker sein wollte, sondern gegen die Konfusionsräte des „Freudo-Marxismus“.

Zur Kritik des angeblichen Lustprinzips

Freuds „Theorie“ vom Lust- und Unlustprinzip setzt an Realem an, wie das ja für die meisten „Theorien“ Freuds gilt, nur daß er solche Ansätze mit Stereotypen der spätbürgerlichen Ideologie verbindet und dies dann mythologisiert. Dies alles sichert dem Freudismus seine Anziehungskraft.

H. Taut zeigt in seiner Analyse des Problems der Bedürfnisse,[30] wie sich im Verlaufe der Entwicklung unserer Psyche – durchaus im Zusammenhang mit der naturhaft-biologischen Grundlage unseres Lebens – bestimmte Grundmuster bilden, die – als eine Art primärer Emotionalität – unsere anderen Einstellungen und Erwartungen tief prägen, schwer zu überwinden sind, deren Befriedigung oder Nicht-Befriedigung in uns positive oder negative Emotionen auslösen. Den physiologischen Prozeß, der dem zugrunde liegt, hat bereits Pawlow mit seiner Theorie der dynamischen Stereotypen geklärt.[31] H. Taut macht in diesem Zusammenhang auf eine Argumentation Freuds aufmerksam, die den rationellen Kern dessen herausarbeitet, was sich bei Freud zur Spekulation des Lustprinzips „erhebt“.

Taut stellt zunächst kurz Pawlows Auffassung der dynamischen Stereotypen dar, arbeitet heraus, welche Bedeutung sie für die Gefühle und Gewohnheiten hätten. Er fährt dann fort: „Es ist interessant – darauf wurde u. W. bisher noch nicht hingewiesen –, daß Pawlow selbst diese Beziehungen aufdeckt.

‚Man muß annehmen, daß die Nervenprozesse in den Großhirnhemisphären, die mit der Einstellung und dem Festhalten des dynamischen Stereotyps einher-[168]gehen, gerade die sind, die gewöhnlich als Gefühle bezeichnet werden mit ihren beiden Grundkategorien, den positiven und den negativen Gefühlen in ihren unermeßlichen Stärkestufen. Die Prozesse der Einstellung eines Stereotyps, seiner Vervollkommnung und seiner Aufrechterhaltung sowie auch seiner Schädigung bilden subjektiv die verschiedenartigsten positiven und negativen Gefühle.‘ Und an anderer Stelle heißt es, es sei genügend Grund anzunehmen, daß die erwähnten physiologischen Prozesse in den Großhirnhemisphären ‚dem entsprechen, was wir subjektiv in uns gewöhnlich als *Gefühle* bezeichnen, in der allgemeinen Form der positiven und negativen Gefühle und in der langen Reihe von ... Variationen, die entweder infolge verschiedener

[30] H. Taut, Zur Dialektik von Arbeit und Bedürfnissen im Sozialismus und Kommunismus, Habilitationsschrift, Berlin 1967.
[31] I. P. Pawlow, Sämtliche Werke, Berlin 1953-1955, Bd. 3, S. 541, 464, 474 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Kombination oder verschiedener Intensität auftreten. Hier ist das Gefühl der Schwierigkeit und der Leichtigkeit, der Munterkeit und der Müdigkeit, der Befriedigung und des Verdrusses, der Freude, der Feierlichkeit und der Verzweiflung usw. Mir scheint, daß oft die schweren Gefühle bei der Änderung der üblichen Lebensweise, beim Wegfallen der gewohnten Beschäftigungen, beim Verlust nahestehender Menschen, ganz abgesehen von den geistigen Krisen und der Zerstörung des Glaubens, ihre physiologische Grundlage in beträchtlichem Maße eben in der Veränderung, in der Störung des alten dynamischen Stereotyps und in der Schwierigkeit der Festlegung eines neuen haben ... Bei starker Intensität und langer Dauer solcher Vorfälle kann sogar krankhafte Melancholie auftreten ...‘“[32]

Taut macht darauf aufmerksam, daß sich das bis in die Problematik des „Umbruchs“ der Gefühle widerspiegelt. Wenn der eingespielte und eingeschliffene Rahmen solcher Gefühle durchbrochen werde, wenn er in Frage gestellt werde, wenn sich neue Beziehungen, ein neues Lebensgefühl, neue Bedürfnisse herausbildeten, wenn dies unter großen Kämpfen geschehe, so hätten wir hier den Boden für die großen Tragödien und Komödien.

Wenn wir davon ausgehen, daß Gefühle als „seelische Begleitmelodie“ (H. Taut) bei der Befriedigung oder Nicht-Befriedigung unserer Bedürfnisse aufgefaßt werden, diese Befriedigung aber davon abhängt, wie materielle Basis und ideologisch-politischer Überbau einer Gesellschaftsordnung beschaffen sind, so können wir feststellen, daß allein der Marxismus imstande ist, auch diese Probleme mit wissenschaftlicher Klarheit zu erhellen, wo Freud Mythen erspekuliert.

Die historisch-gesellschaftlich entstandenen Grundmuster des Fühlens und der Einstellung verwandeln sich also bei Freud in Fatalismus, zu anthropologischen Konstanten. Dabei wird aus den positiven Grundmustern dieser Art das Lustprinzip, aus den negativen sein Gegensatz, das Unlust-Prinzip. Gesellschaftliche Normen, die auf die Wirkung der genannten (historisch-gesellschaftlich entstandenen) emotionalen Grundmuster Einfluß ausüben, verwandelt der Freudismus in mythologische Tabus.

H. Taut analysiert ausführlicher, von welcher Bedeutung beispielsweise die [169] Warenproduktion und der damit verbundene Äquivalentenaustausch für die Herausbildung bestimmter Bedürfnisse – und damit eben bestimmter Lust- und Unlustgefühle – hinsichtlich der Gleichheit der Menschen, der Toleranz, ihres Freiheitsanspruchs war.

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Arbeit die Analyse von Heinrich Taut zu referieren. Aber es ist interessant zu studieren, wie er herausarbeitet, welche Beziehung besteht – bereits auf der Grundlage der einfachen Warenproduktion – zwischen der Bejahung der materiellen Bedürfnisse der individuellen Konsumenten als Erzeuger des allgemein-gesellschaftlichen Zusammenhangs und dem gleichzeitigen, wenn auch bescheidenen Bewußtwerden der produktiven und schöpferischen Fähigkeiten als Äußerungsform des Bedürfnisses nach produktiver Konsumtion.[33] Was bedeutet es, wenn auf der Grundlage der Warenproduktion und des Äquivalentenaustausches im Zeitraum von Jahrhunderten sich immer tiefer in das Bewußtsein eines jeden einschleicht, daß es beim Äquivalentenaustausch um Gleiches geht? Taut macht auf die Dialektik dieses Problems aufmerksam, darauf, daß es zur kalten Gleichgültigkeit den Menschen gegenüber kommt, bis zu dem Zustand, wo der „Mensch dem Menschen ein Wolf“ ist. Aber auf der anderen Seite ist damit auch der Anfang frühbürgerlicher humanistischer Toleranz verbunden, wie sie sich in der Parabel von den drei Ringen etwa im Nathan ausdrückt. Es geht uns, wie gesagt, nicht darum, die unerhörte, tiefgreifende Wirkung selbst der Gesetze kapitalistischer Warenproduktion auf die scheinbar persönlichste Art unseres

[32] H. Taut, Zur Dialektik von Arbeit und Bedürfnissen im Sozialismus und Kommunismus, a. a. O., S. 98 f.
[33] Ebenda, S. 151 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Empfindens und Bedürfens, unseres Empfindens auch von Lust und Unlust zu analysieren, sondern nur darum, das hier zu erwähnen.

Kritik der Gesellschaftstheorie Freuds

Freuds Kultur- und Gesellschaftsauffassung hält der Kritik nicht stand: Urhorde und Urvater sind eine einfache Übertragung aus gewissen Tierrudeln auf den Menschen und als solche wissenschaftlich wertlos. Sie sind durch die neueste Primatenforschung selbst für die heutigen Menschenaffen widerlegt.[34] Auch durch die Geschichtsforschung sind sie *nicht* nachgewiesen. Vielmehr hat die Geschichtsforschung bisher auf allen Erdteilen eine Urgemeinschaft nachweisen können, die nicht vaterrechtlich, sondern mutterrechtlich eingerichtet war. Wenn es Freuds vaterrechtlich organisierte Urhorde wirklich gegeben hätte, müßte sie *vor* der Urgemeinschaft existiert haben. Wie aber soll sich die mutterrechtliche, klassenlose, unterdrükkungs- und kriegsfreie Urgemeinschaft aus der vaterrechtlichen [170] Urhorde der Unterdrückung und Aggression entwickelt haben? Gemäß den „Gesetzen" der Freudschen Theorie hätte das nicht möglich sein dürfen:

Es müßte doch eigentlich einleuchten, daß die von Freud genannte Lebensnot – die zu einer Umlenkung der beiden Grundtriebe führen soll – in der menschlichen Frühgeschichte weit größer als heute gewesen sein muß. Also müßte der Triebverzicht in der Urgemeinschaft viel größer gewesen sein als heute. Wenn man bei Freuds Lehren bleiben will, wonach die Unterdrükkung unserer Grundtriebe zu einem aggressiven und repressiven Verhalten des Menschen zum Mitmenschen und zur Natur führen muß, so hätte es, wegen der damals weit größeren Lebensnot, wegen der also damals weit schärferen Unterdrückung unserer Triebe, in der Frühgeschichte weit schärfere und härtere Formen von Unterdrückung und Kriegen zwischen den Menschen geben müssen als heute. Das ist aber nicht nachgewiesen und wird auch durch folgende einfache Überlegung widerlegt: Nach Freuds Theorie müßte es den Krieg von Anfang an geben, da er Rebellion gegen die Unterdrückung des Todestriebes sein soll. Selbst Max Weber weist nach, daß der Krieg als staatlich organisierte Sklavenjagd beginnt. Wenn der Mensch – der zwar an Körperkraft und spezialisierten körperlichen Fähigkeiten so wenig mit seinen natürlichen Feinden konkurrieren konnte, ihnen dafür aber gerade durch seine Offenheit zur Vielseitigkeit überlegen war – in der Frühgeschichte überleben wollte, mußte er nicht zwischenmenschliche Aggressivität und Unterdrückung, sondern Zusammenarbeit, Kooperation entwikkeln; und sie allein ist auch nachgewiesen. Der Mensch und seine menschenäffischen Vorfahren sind wesentlich nicht von einem aggressiven, sondern kooperativen Verhalten geprägt. Das haben auch die jüngsten Untersuchungen von Menschenaffen gezeigt, die die entgegengesetzten Fabeleien des Verhaltensforschers Konrad Lorenz u. ä. voll und ganz widerlegen.

Freud hat ganz einfach die barbarischen Grundzüge des Lebens unter imperialistischen Bedingungen zu menschlichen Wesensmerkmalen umgedeutet, ein in der bürgerlichen Gesellschaftstheorie seit altersher bekanntes Verfahren.

Zum Unterschied von Freud ist die marxistische Theorie der Entstehung der Klassen, des Klassenkampfes, des Staates und des Krieges bewiesen.

Bei etwas größerer Kenntnis des vorhandenen völkerkundlichen Materials hätte sich jener Fehler vermeiden lassen, der das gesamte Freudsche Werk kennzeichnet und den man mit dem Begriff Europazentrismus bezeichnen kann. (Die USA fallen hier unter Europazentrismus.) Es gibt ganze Kontinente, auf die die Freudsche Sexualtheorie insofern nicht zutrifft,

[34] J. van Lawick-Goodall, Wilde Schimpansen, Hamburg 1971. Analoge Betrachtungen gibt es über andere Primaten, vgl. z. B. „Kein Pascha in der Affenhorde? Die Vorstellungen von der Rangordnung in Primaten-Gruppen müssen revidiert werden", Bericht über entsprechende Forschungsergebnisse in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 4.2.1976, S. 27.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

als sie die durch asketische, lebensfeindliche, jüdisch-christliche Moral hervorgerufenen Sexualtabus nicht kennen. Dennoch gibt es auch in jenen Kontinenten die uns bekannten Formen der Aggressivität und Repressivität, die folglich nicht in sexuellen Erscheinungen, nicht im Biologischen, sondern im Gesellschaftlichen wurzeln. Andererseits müßten gerade jene Völker besonders kulturarm sein, weil – nach Freud – Kultur ja die Folge von Triebverzicht sein soll. Die Tatsache, daß nicht die sexuell besonders unterdrückten Sklaven, sondern die sich sexuell weit mehr auslebenden Sklavenhalter die griechisch-römische Kultur schufen, spricht auch gegen Freud.

[171] Wir haben bereits einige Male betont, daß Freuds Theorie die Vererbbarkeit von Merkmalen voraussetzt, die wir in psychischen Urkatastrophen erwarben. Nur ist die Vererbbarkeit postnatal [nachgeburtlich] erworbener Eigenschaften, so plausibel sie erscheinen mag, bis heute nicht einmal auf dem Gebiet des Organischen nachgewiesen, geschweige denn für unsere psychischen „Instanzen“. Allerdings gibt es nicht nur biologische, sondern auch gesellschaftliche Vererbung bzw. Weitergabe, von biologischer darin unterschieden, daß sie historisch Erworbenes, folglich Veränderliches weitergibt. Und in solchem gesellschaftlichem Erbe sind gewiß Werte, Haltungen u. ä. vorfindlich, derer wir uns im Befreiungsprozeß der Gattung aus der Klassengesellschaft entledigen müssen. Es ist wissenschaftlich unzulässig, biologisch begründete, vererbbare Anlage zu *individuell* aggressivem Verhalten mit der völlig anderen Art der – historisch unter ganz bestimmten Bedingungen entstandenen, mit diesen Bedingungen absterbenden – gesellschaftlichen Aggressivität gleichzusetzen, mehr noch: biologisch angelegte, individuelle Aggressivität auch noch als kausal der andersartigen, gesellschaftlichen Aggressivität vorzuordnen. Indem im Freudismus schließlich auch noch die individuelle – gegenüber der gesellschaftlichen primäre – Aggressivität als triebstrukturell letztlich nicht aufhebbar ausgegeben wird, soll durch dieses total unwissenschaftliche Verfahren der Glaube an die Ewigkeit des Krieges „verwissenschaftlicht“ werden.

Aber selbst dann, wenn alle diese Einwände nicht erhoben werden müßten, wäre immer noch folgendes zu fragen: ist der Schluß von der biologisch-triebstrukturellen Erklärung des Seelenlebens des Individuums auf das gesellschaftliche Bewußtsein berechtigt? In allen kämpfenden Klassen und Schichten lassen sich – bei allen unstreitigen, vermittelten Zusammenhängen von Sozialem und Charakter – mühelos alle Spielarten von Charakteren nachweisen. Die gesellschaftlichen Aggressionen haben ganz andere Gründe als die individuelle Psyche. Es ist vielmehr umgekehrt: Da zur Herausbildung der individuellen Psyche die gesellschaftlichen Bedingungen gehören, zu denen auch gesellschaftliche Bewußtseinsformen, Klassenbewußtsein, gehören, wirkt dieses auf die individuelle Psyche ein. Offensichtlich ist also zur Klärung von Bewußtseinsbildungsprozessen weit mehr eine möglichst konkrete Soziologie als eine triebstrukturelle Mystik nötig.

Es gibt im Bereich der unmittelbaren psychoanalytischen Lehre Freuds so viele inzwischen aufgedeckte Mängel oder Fehler, daß es nicht berechtigt ist, sie als den Gipfel der psychologischen Wissenschaft einzuschätzen. So wurde Freuds Fehlleistungstheorie durch die Versuche mit massenhaft produzierten Fehlleistungen als zumindest unzureichend bloßgestellt. Freuds sogenanntes Nirwana-Prinzip – das heißt der Gedanke, daß unsere Triebe einem Zustand der Ruhe zustreben – ist durch die im Zusammenhang mit der Weltraummedizin vorgenommenen Experimente widerlegt. Freuds Traumtheorie ist durch die Tatsache zerstört worden, daß wir gerade nicht während der Zeit der ausgeschalteten Aktivität unseres psychischen Apparats (der ausgeschalteten Motilität) träumen. Freuds Psychosentheorie wird durch die sich immer mehr bestätigende Hypothese in Frage gestellt, daß solche Erkrankungen weit mehr Stoffwechselerkrankungen zur Grundlage [172] haben als die durch Freud behaupteten Erscheinungen. Vor allem aber wird seine Neurosentheorie dadurch grundsätzlich in Zweifel gezogen, daß sich die Rate von Neurosen, die sich ohne Behandlung zurückbilden, im Laufe

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

von fünf Jahren auf 90% beläuft. Das widerspricht den Neurosenauffassungen der Psychoanalyse so sehr, daß die gesamte psychoanalytische Theorie der Person, der Neurosen hinfällig wird. Eysenck/Rachman gingen daraufhin zu einer mehr an Pawlow orientierten Theorie über den Ursprung und die Behandlung von Neurosen über und konnten dabei bedeutende Erfolge erzielen.[35]

Fassen wir unser Urteil zusammen:

– der Marxismus, als *Gesellschaftswissenschaft* im allgemeinen, mit seiner Theorie des *gesellschaftlichen* Bewußtseins im besonderen, bedarf keiner Ergänzung durch eine Individualpsychologie, die nichtsdestoweniger ebenso notwendig ist und als Einzelwissenschaft ebenso entwickelt werden muß wie die Biologie, Chemie usw.;

– die „Ergänzung“ des Marxismus durch die Psychoanalyse ist also wegen des Gegenstandsbereichs des Marxismus unzulässig. Sie ist aber auch unzulässig, weil die Frage, welche Theorie der anderen gegenüber grundlegend ist, eindeutig zugunsten des Marxismus zu beantworten ist. Nicht der Marxismus bedarf einer psychoanalytischen „Ergänzung“ oder „Begründung“, sondern diese ist auf wissenschaftliche Grundlagen zu stellen, wobei die Orientierung am Marxismus unabdingbar ist;

– die „Ergänzung“ des Marxismus durch die Psychoanalyse ist auch darum nicht möglich, weil die Psychoanalyse in sich offenkundig grundlegende Fehler enthält.

Schließen wir mit einer Bemerkung Walter Hollitschers: Die wechselseitigen Versuche, Marxismus und Psychoanalyse zu „ergänzen“, sind aus grundsätzlichen Erwägungen angesichts des vorgelegten Materials zum Scheitern verurteilt. Hollitscher: „Ist der Mensch letztlich Schöpfer seiner selbst, wie der Marxismus dies dartut, dann ist jedes die Psychologie biologisierende und die Geschichte psychologisierende Menschenbild, wie Freud es bewußt vertritt, vom Ansatz her mit dem Marxismus unvereinbar. Immer sucht doch der Psychologismus den gesellschaftlichen Prozeß auf das Verhalten des Individuums zu reduzieren und der Biologismus das Verhalten des Individuums auf, der vorgeblichen Natur des Individuums innewohnende, unabänderliche Instinkte.“[36]

Zu Freuds Nachfolgern: Adler und Jung[37]

Unter Freuds Schülern sind vor allem Alfred Adler und C. G. Jung zu nennen, die bereits vor 1914 mit ihrem Lehrer brachen, sich aber nicht aus dem Bann der mythisierenden Psychoanalyse zu lösen vermochten.

[173] Für Alfred Adlers Individualpsychologie bleibt, wie für Freud, Nietzsches Mythologie der Ausgangspunkt. Nietzsche hatte im „Willen zur Macht“ angenommen, dieser Wille wirke, als letzte Substanz des Lebens, auch in jedem Menschen, stehe aber mit der realen Schwäche des Menschen in Konflikt, woraus sich Minderwertigkeitsgefühle entwickelten. Im Streben nach Kompensation solcher Minderwertigkeitsgefühle, auch der organisch bedingten (hier haben wir einen Ausgangspunkt für A. Gehlens Anthropologie), entwickele sich ein psychischer Überbau des Strebens nach Vollwertigkeit. Würde dieses Ziel verfehlt, so sei Flucht in die Neurose, in die Krankheit die Folge, die durch das Tyrannisieren des anderen mehr Liebe erzwingen wolle.

Adler behält also die Steuerung unseres Psychischen durch einen angeborenen Grundtrieb bei, nur wird bei ihm die Libido durch den Willen zur Macht ersetzt.

---

[35] H.-J. Eysenck/S. Rachman, Neurosen. Ursachen und Heilmethoden, Berlin 1971, S. 255 ff.
[36] W. Hollitscher, „Kain“ oder Prometheus?, a. a. O., S. 32.
[37] Hier folgt nur ein kurzes Referat der Grundthesen Adlers und Jungs.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Bisweilen wird erklärt, es trete bei Adler als *äußerer* Bestimmungsfaktor noch die Gesellschaft auf – insofern begründe er den später modischen psychisch-kulturellen Parallelismus –, doch ist dieser selbst bei Freud in dessen Beziehung des „Ich“ zur „Realität“ angelegt. Außerdem haben wir es mit einer äußerlichen Verbindung von zwei *Fiktionen* zu tun, die weder für sich noch als verbundene Glieder eine Wissenschaft begründen können. Es bleibt also auch bei Adler letztlich bei Individualpsychologie. Daß auf ihrer Grundlage die Verallgemeinerung möglich sein soll, der Mensch sei durch das Streben nach Macht gekennzeichnet, ist eine wissenschaftliche Unhaltbarkeit, über die sich Adler keine Rechenschaft ablegt, eine einfach gemachte Voraussetzung. Aber daß sich aus solcher Psychologie imperialistische Kriege ableiten, „begründen“ lassen, daß in solcher Weise die Bourgeoisie entlastet wird, liegt auf der Hand. Ebenso liegt auf der Hand, daß das Streben nach Macht über den Mitmenschen zur Rechtfertigung der bestehenden Ordnung und Unterordnung benutzt werden kann. Indem der Kranke, da er diesen Ansprüchen nicht genügt, aus der Verantwortung in die Krankheit flieht, durch seine Untüchtigkeit die Mitmenschen tyrannisiert, ihre Liebe erzwingen, „Macht“ über sie erlangen will und durch den Therapeuten aus dieser Situation herausgeholt werden soll, der ihm die Anforderungen der Gemeinschaft bewußt macht, liegt auch auf der Hand, daß diese Psychoanalyse Anpassungstheorie an die bestehende kapitalistische Gesellschaftsordnung ist.

C. G. Jung schwächte die Rolle des Sexualtriebs ab, maß den Träumen und Verdrängungen eine weniger große Bedeutung zu. An die Stelle der Freudschen Verdrängung setzt er jedoch den „Komplex“. Dies ist eine Erscheinung des Unbewußten, die mit den unterdrückten unbewußten Motiven verbunden ist, die im Traume erscheinen. Die „Korrektur“ gegenüber Freud ist also minimal. Anders als Freud und Adler, deren Psychoanalyse individualistisch angelegt war, entwickelte Jung eine „komplexe Psychologie“. Analog den Freudschen urgeschichtlichen Familienkatastrophen, die das Triebschicksal des Individuums bestimmen, gibt es bei Jung ein „objektives“, ein „kollektives“ Unbewußtes als Grundlage des individuellen Unbewußten. In diesem „kollektiven“ Unbewußten existierten angeblich alle möglichen Typen von symbolischen Urbildern, Archetypen. Der [174] wichtigste Unterschied zu Freud besteht also darin, daß die Mythen nicht individualistisch, sondern „kollektivistisch“ begründet werden. Aber die mythologische Substanz der Psychoanalyse selbst und ihre triebtheoretische Begründung bleiben erhalten und damit ihr prinzipiell unwissenschaftlicher Charakter. Wichtig ist jedoch, daß Jung völkerspezifische psychische Archetypen annimmt. Sie sind angeboren und bestimmen das kollektive Unbewußte. Ihr Wirken ist nach Jung vielgestaltig. Sie treten in Träumen, in psychischen Störungen zutage, können aber auch kulturell stimulierend wirken. Kultur wird somit nicht historisch geschaffen, sondern ist nur Materialisierung unhistorisch-mythologischer kollektiver Archetypen der Seele. In dieser Konzeption Jungs ist ein möglicher Einstieg für rassistische Thesen in die Psychoanalyse gegeben, für die Behauptung von höheren und niederen Rassen mit ihren jeweiligen Archetypen. In der Tat finden wir im Werk Jungs schließlich antisemitische Auslassungen derart, daß es falsch sei für die medizinische Psychologie, jüdische Kategorien einfach auf die germanische Seele anzuwenden. Es gibt also nach Jung eine jüdische, eine germanische Seele, eine jüdische, eine germanische Neurose, eine jüdische, eine germanische Therapie! Schließlich ist Jung durch seine Konzeption vom menschlichen Charakter, seinen Typen bekannt geworden. Nach der Dominanz einer psychischen Grundfunktion unterscheidet er Denktyp, Fühltyp, Empfindungstyp, intuitiven Typ. Dies verknüpft er mit der Klassifizierung als extra- oder introvertierten Typ. Eine wissenschaftliche Charakterologie ist auf solcher Basis jedoch nicht möglich.

Neofreudismus und „Freudo-Marxismus“

Ich befasse mich hier nicht mit der Geschichte des Neo-Freudismus. Das ist ein kompliziertes System, schon angesichts der verschiedenen Repräsentanten, Richtungen, der unterschiedli-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

chen Einstellungen zum Marxismus, der teilweise heftigen Kontroversen zwischen seinen Repräsentanten (etwa zwischen Fromm und Marcuse). Der amerikanische Marxist Wells hat zu diesem Gegenstand eine größere Arbeit geschrieben, auf die hier verwiesen wird.[38] In meiner Arbeit sollen nur solche Aspekte des Neo-Freudismus bzw. „Freudo-Marxismus" behandelt werden, die in den aktuellen ideologischen Auseinandersetzungen eine gewisse Bedeutung erlangten.

Bereits Ende der zwanziger Jahre entwickelte sich der Neo-Freudismus (W. Reich, E. Fromm, Karen Horney). Er wandte sich gegen die „Biologisierung" des Menschen durch Freud, schwächte die Wirkung einiger von Freud angenommener Triebe oder Komplexe ab,[39] gab sich den Anschein, Freuds statische und damit [175] letztlich pessimistische Theorie durch die Hereinnahme sozio-kultureller Faktoren als die Persönlichkeit mitbestimmend überwunden zu haben. Einige Neo-Freudianer meinten, eine solche Hereinnahme des sozio-kulturellen Faktors sei die Vereinigung der komplementären Theorien des Marxismus und des Freudismus zur allseitigen Wissenschaft des modernen Marxismus („Freudo-Marxismus").[40]

In Wahrheit tritt der sozio-kulturelle Faktor auch bereits bei Freud in Gestalt des Realitätsprinzips auf. Weiter ist diese Konzeption des Neo-Freudismus eine unbewußte Wiederbelebung der Milieutheorie der Aufklärer des 18. Jahrhunderts. Plechanow hat die Widersprüche dieser Konzeption sehr klar herausgearbeitet und gezeigt, daß der Marxismus unter anderem aus der Kritik und Überwindung dieser Konzeption hervorging.[41]

Wilhelm Reich machte mehrere Entwicklungsetappen durch. Wir wollen uns vor allem mit den Grundzügen seines Wirkens während jener Zeit befassen, da er versuchte, Freud mit Marx zu verbinden. Zu dieser Zeit, insbesondere in seinem Aufsatz, den er 1929 für die Zeitschrift „Unter dem Banner des Marxismus"[42] schrieb, anerkannte er vordergründig einige Kritikpunkte des Marxismus an der Psychoanalyse, vor allem die Kritik an ihrem Weltanschauungscharakter. Aber er lehnte es ab, sie als bürgerlich und idealistisch einzuschätzen.

Für Wilhelm Reich ist der biologisch-körperlich bedingte Sexualtrieb im seelischen Leben entscheidend. Er lehnt also, wie Fromm, die Existenz eines selbständigen Todes- bzw. Destruktionstriebes, noch dazu als zweitem Grundtrieb, ab. Vielmehr sei der Destruktionstrieb aus der Entwicklung der Libido abgeleitet: er ist eine Folge des Libido-Staus, d. h. der gesellschaftlich bedingten Frustration (Verweigerung der Befriedigung) des Sexualtriebs. Die Gesellschaft tritt also als Negativ-Moment auf. Sie frustriert den Sexualtrieb und verursacht damit die Destruktivität. Damit gibt Reich vor, Freuds unhistorische, konservative Auffassung des Realitätsprinzips aufzuschlüsseln, indem er deutlich macht, was in Wirklichkeit diese Realität sei, nämlich die Gesellschaft. Marcuse wird später keine neuen Gedanken auf diesem Gebiet bringen, er ist nur ein Plagiator von Wilhelm Reich.

Weiterhin behauptete Reich, die Psychoanalyse sei dialektisch: es gebe eine Triade von Bedürfnis, Verdrängung, Durchbrechung der Verdrängung. Das rationale Streben sei primär. Ob eine Tätigkeit rational oder irrational sei, entscheide ihre Bedeutung in der Gesellschaft. Aber

---

[38] H. K. Wells, The Failure of Psychoanalysis. From Freud to Fromm, New York 1963.

[39] Hier wird oft W. Reichs Aufsatz „Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse" in: Unter dem Banner des Marxismus, Berlin, 5/1929, angeführt. Aber E. Fromms Wirken ist ebenso zu erwähnen.

[40] Die Aktivierung solcher „Konzeptionen" geht stets einher mit einem gewissen Aufschwung linker Intellektuellenbewegungen revisionistischen Charakters. Das war besonders deutlich an der Fülle entsprechender Literatur um die Wende von den sechziger zu den siebziger Jahren in der Bundesrepublik auszumachen. Es gab einen plötzlichen Wilhelm-Reich-Boom, einen Marcuse-Kult. Peter Schneider, Reimut Reiche, Günter Ammon (*der jedoch inzwischen Marxist wurde*) u. v. a. traten mit entsprechenden Konzeptionen hervor.

[41] G. W. Plechanow, Beiträge zur Geschichte des Materialismus, a. a. O.

[42] W. Reich, Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse, in: Unter dem Banner des Marxismus, a. a. O., 5/1929.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

er bejahte die „triebhaften Wurzeln [176] gesellschaftlicher Tätigkeit des Individuums“.[43] Zwischen zwei Endpunkten, nämlich der ökonomischen Struktur und dem ideologischen Überbau, wirke die Psychologie des vergesellschafteten Menschen. Einerseits sei die Libido-Entwicklung zweitrangig, weil von der Gesellschaft abhängig. Andererseits greife sie entscheidend in die Gesellschaft ein, weil die sublimierte Libido als Arbeitskraft zur Produktivkraft werde. Also auch Wilhelm Reich ist Anhänger der dualistischen Theorie von Sozialem und Psychischem.

Reich gab Freuds Trieblehre nicht auf, sondern räumte nur eine gesellschaftliche Modifikation der Triebe ein, ganz im Sinne der oben bereits erwähnten Versuche, den Individualismus durch Anleihen bei der bürgerlichen Milieutheorie zu tarnen. Er leitete die Arbeit aus der Libido-Entwicklung ab: Arbeit sei sublimierter Trieb. Das ist wie bei Freud. Was durch die Triebe bestimmt wird, werde andererseits durch die Gesellschaft modifiziert, meint er genau wie Fromm.[44] Wir haben es also mit einem Dualismus subjektiver, biologisch bestimmter Triebe und ökonomischer Bedingtheiten zu tun, mit dem bereits kritisierten psychophysiologischen Parallelismus.

Reichs Konzeption verstärkt einen ursprünglich Freudschen Ansatz – und das macht ihn zum Propheten der „heimatlosen Linken“, die in Wahrheit anarchistisch gestimmte Intellektuelle sind:

Wenn der Mensch nur durch die Gesellschaft destruktiv wird, indem diese die Entfaltung seiner Sexualenergie frustriert, wenn es weiter vor allem die Familie ist, die als Agentur der Gesellschaft dies bewirkt, so erfordert die Bildung eines neuen, aggressionsfreien Menschen die Ausschaltung der gesellschaftlichen Frustration, die Überwindung der frustrierenden Einrichtung Familie, die Ersetzung der gesellschaftlich-familiären autoritären durch die antiautoritäre, sexuell freie Erziehung. Ein nicht mehr zur Destruktivität und Unterordnung fähiger Mensch lasse sich auch nicht mehr ausbeuten. Folglich spitzt sich die Theorie Wilhelm Reichs zur Konzeption seiner „Sexualökonomie“ zu. Darunter verstand er eine massenpsychologische und sexualsoziologische Wissenschaft, die sich angeblich auf dem soziologischen Fundament von Marx und dem psychologischen Fundament von Freud aufbaue.[45] Wir haben bereits gesagt, daß dies eine Täuschung sei, daß es sich in Wirklichkeit um eine Verbindung von bürgerlichem Individualismus und bürgerlicher Milieutheorie handelt.

1933 versuchte Wilhelm Reich, den Faschismus (genauer: das, was er unter Faschismus verstand[46]) und dessen Ursprung zu analysieren. Es geschah dies be-[177]reits, bei allem unbestritten antifaschistischem Engagement Reichs, aus einer deutlich antikommunistischen Einstellung heraus. Dabei leistet sein Buch „Massenpsychologie des Faschismus“ nun gerade das nicht, was es verspricht: die wirklichen Ursachen für den Sieg des Faschismus aufzudecken. Die darin im psychoanalytischen Stil versuchte triebstrukturelle, sexuelle Begründung des Faschismus verfängt nicht, da – Reichs Thesen einmal als richtig unterstellt – die *gleichen* Ursachen sich nur in einigen Ländern durchsetzten, in anderen jedoch nicht. Folglich können sie nicht die wirklichen Ursachen der Herrschaft des Faschismus sein. Die Faschismusanalyse des VII. Weltkongresses der Komintern, vorgetragen durch Georgi Dimitroff, löste dagegen genau dieses Problem.

---

[43] Ebenda, S. 763. Das folgt auch schon daraus, daß er Arbeit als sublimierten Trieb deutet (S. 760).
[44] Ebenda, S. 759 f.
[45] Zeitschrift für Politische Psychologie und Sexualökonomie, von W. Reich unter dem Pseudonym E. Parell ab 1934 herausgegebene Zeitschrift, s. z. B. „Zur Einführung“.
[46] W. Reich, Massenpsychologie des Faschismus, 2. Aufl., S. 13: „Der Faschismus, seinen objektiven Zielen und seinem Wesen nach der extremste Vertreter der politischen und wirtschaftlichen Reaktion ...“ Das ist eine Definition ohne Klassenbezug. Da es solche [177] extrem reaktionären politischen und ökonomischen Kräfte in jeder zum Untergang verurteilten Ausbeuterklasse gibt, wird damit der Faschismus typisch für die ganze Geschichte der Klassengesellschaften, wird also gerade das Typische zugedeckt!

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Man vergegenwärtige sich die „Tiefe“ von Reichs psychoanalytischer Faschismus-Begründung an Beispielen folgender Art: „Die Sexualhemmung verändert den wirtschaftlich unterdrückten Menschen strukturell derart, daß er gegen sein materielles Interesse handelt, fühlt und denkt. Das ist gleichbedeutend mit ideologischer Angleichung an die Bourgeoisie.“[47]

Was sagt diese These? Libidinäre Gründe sind für den Faschismus verantwortlich! Der Faschismus ist erstens das Ergebnis sexueller Frustration. Da Reich jedoch, wie in anderem Zusammenhang noch zu zeigen ist, aus der Frustration von Grundbedürfnissen auch die proletarische Revolution ableitet, sind entweder Faschismus und proletarische Revolution wesensgleich oder aus Reichs „Ursache“ folgt Entgegengesetztes, womit seine These bereits erledigt wäre. Durch diese „Theorie“ wird der sozialdemokratische Opportunismus, die von ihm bewirkte Spaltung der Arbeiterklasse, damit die Schwächung des antifaschistischen Potentials der Massen entschuldigt. Damit werden drittens – in echt rechtsopportunistischer Manier – die Massen, das heißt die Opfer selbst zu den Schuldigen.

Oder nehmen wir seine Erklärung dessen, wie der Militarismus massenwirksam wurde. „Die Wirkung des Militarismus beruht massenpsychologisch im wesentlichen auf einem libidinären Mechanismus; die sexuelle Wirkung der Uniform, die erotisch aufreizende, weil rhythmisch vollendete Wirkung der Parademärsche, der exhibitionistische Charakter des militärischen Auftretens sind einer Hausgehilfin oder einer durchschnittlichen Angestellten bisher praktisch klarer geworden als unseren gebildeten Politikern.“[48]

Daß der Militarismus massenwirksam werden kann, wird nicht bestritten. Das liegt aber in aller Regel nicht an der Uniform, sondern an ganz anderen ideologischen Grundstrukturen, insbesondere am Nationalismus, dessen Erklärung historisch-gesellschaftlich, aber nicht pansexualistisch möglich und nötig ist. Daß zwischen Rhythmik und Sexualität Beziehungen bestehen, stimmt wohl. Aber daß [178] etwa sexualisierende Wirkungen vom monotonen Rhythmus der Maschine, des Fließbandes ausgehen, kann man doch nicht als allgemeine These vertreten. Rhythmik und Sexualität sind also nicht in eindeutiger, direkter Weise miteinander verbunden.

Den Antisemitismus „erklärt“ Reich mit ähnlichen Phantastereien. Zu einer Bemerkung von Goebbels: „Wenn jemand deine Mutter mit der Peitsche mitten durchs Gesicht schlägt, sagst du dann auch: Danke schön! Er ist auch ein Mensch!? Das ist kein Mensch, das ist ein Unmensch! Wieviel Schlimmeres hat der Jude unserer Mutter Deutschland angetan und tut es ihr heute noch an! Er (der Jude) hat unsere Rasse verdorben, unsere Kraft gebrochen ...“ merkt Wilhelm Reich an: „Man muß die Bedeutung der Vorstellung von der Kastration als der Strafe für sexuelle Vergehen und sexuelles Begehren kennen, man muß den sexualpsychologischen Hintergrund der Ritualmordphantasien wie des Antisemitismus überhaupt erfassen und zudem das sexuelle Schuldgefühl und die sexuelle Angst des kleinbürgerlichen Menschen richtig einschätzen, um beurteilen zu können, wie solche vom Schreiber unbewußt abgefaßten Sätze auf das unbewußte Gemütsleben der Leser aus den Massen einwirken. Hier liegt die psychologische Wurzel des Antisemitismus der Nationalsozialisten.“[49]

Natürlich spielt der Antisemitismus in der Ideologie des deutschen Faschismus eine Rolle, aber schon nicht mehr die gleiche in der faschistischen Ideologie Italiens, Spaniens, Portugals, Griechenlands – und wie es um die Ideologie israelischer Kräfte steht, die dem Faschismus zuneigen (und solche Kräfte gibt es!), das wird angesichts solchen psychoanalytischen Geschwätzes völlig mysteriös. Übrigens verband die Ideologie der Nazis ihren Antise-

[47] Ebenda, S. 54.
[48] Ebenda, S. 53.
[49] Ebenda, S. 93 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

mitismus mit „Antikapitalismus“, indem „raffendes“ („jüdisches“) und „schaffendes“ („arisches“) Kapital unterschieden und der Stoß gegen die jüdischen Kaufhausbesitzer gerichtet wurde, womit man nicht nur die Krupp usw. entlastete, sondern auch noch die kleinen Gewerbetreibenden, die dem Druck der Kaufhauskonzerne ausgesetzt waren, einfangen konnte.

Selbst das Hakenkreuz deutete Reich noch als Symbolisierung von zwei im Sexualakt miteinander verbundenen Körpern! Durch dieses Symbol hätten die Nazis auf tiefe, unbewußte seelische Schichten einen Reiz ausgeübt.[50]

Gestützt auf seine eklektische Verbindung von Psychoanalyse und Marxismus entwickelte Wilhelm Reich seine „Sex-Pol“-Bewegung. Das sollte eine breite Massenbewegung sein, die an Richtigem anknüpfte, nämlich an der realen Sexualunterdrückung im Kapitalismus. Durch psychoanalytische Sexualaufklärung sollte der Charakter der Menschen so verändert werden, daß sie sich dem Zwang des Lebens unter autoritären Bedingungen entzögen, ihr Leben selbst ordneten. Hinter allem steckt der zentrale Gesichtspunkt der Selbstverwirklichung des Menschen. Es ist dies eine verkappte Form der alten bürgerlichen Idee des „Manchester-Liberalismus“, der Auffassung, daß eine Art prästabilierter Harmonie des Gesell-[179]schaftlichen herauskäme, wenn nur die freie Selbstverwirklichung jedes Individuums möglich wäre. Es war dies eine klassische Form der bürgerlichen Ideologie, zugleich aber auch eine Frühform der triebstrukturell motivierten antiautoritären Bewegung der späten sechziger Jahre.

Reich ging aber auch davon aus, daß die Trieb-Frustration eine autoritäre Deformierung der Persönlichkeit bewirke. In der Arbeiterbewegung habe sie zur autoritären, letztlich bürgerlichen Organisationsform geführt. Damit sei sie zum Vollzug ihrer emanzipatorischen Rolle unfähig geworden. Die triebstrukturelle Grundlage dafür, daß solche Deformierung der Arbeiterbewegung möglich wurde, sah Reich im wachsenden Lebensstandard der Massen. Hier haben wir es also bereits mit einem Ignorieren des wirklichen Arbeiterlebens zu tun, wie wir es auch während der späten sechziger Jahre in den Schriften der sogenannten heimatlosen Linken, der Anhänger des „dritten Weges“ vorfanden. Es ist dies eine Version der opportunistischen Theorie von der Wohlstandsgesellschaft. Zum Unterschied vom Massenelend frühbürgerlicher Zeit führe dieser wachsende Lebensstandard der Arbeiter nach Wilhelm Reich zur Abstumpfung der Klassengegensätze. Hier haben wir also eine Version der Theorie, die die Revolution als einfachen Reflex auf Leid ableitet. Alles dies folgt aus Freuds These von der negativen Rolle der gesellschaftlich erzwungenen Sexualaskese, der Frustration. Dabei unterläuft Reich hier eine kontradiktorische Argumentation: Einerseits sei der Mensch der Frustration seiner Sexualtriebe wegen autoritär, aggressiv, destruktiv. Dies ist auch schon bei Freud vorfindbar, indem die Revolution der Aufstand der Söhne gegen den Urvater, gegen dessen sexuellen Alleinvertretungsanspruch, die dadurch bewirkte „Frustration“ des Sexualtriebs der Söhne ist. Aber indem Reich Aggressivität und revolutionäres Verhalten gleichsetzt, wird es doch widersprüchlich, wenn derselbe Mensch andererseits wegen des Abbaus der Frustration plötzlich nicht mehr revolutionär sei. Einerseits soll er sich also der Frustration wegen der Unterdrückung beugen, andererseits soll er sich nach dem Zurückgehen der Frustration nicht mehr auflehnen gegen Unterdrükkung, das heißt eben doch auch, sich dieser Unterdrückung beugen! Freud, Reich, Fromm, Marcuse, sie alle leiten Autorität, Repression und Aggression aus Triebverzicht ab. Wir werden uns in einem besonderen Teil mit der Aggressions-Frustrations-Mythologie der Psychoanalytiker befassen und belegen, daß diese Argumentation der wissenschaftlichen Begründung entbehrt, daß sie ins Reich der Phantasie gehört.

Die Alltagsbedingungen verkleinbürgerlichten nach Wilhelm Reich den Arbeiter. Folglich müßten seine Alltagsbedingungen verändert werden, wenn er seiner revolutionären Aufgabe

[50] Ebenda, S. 152 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

treu bleiben soll. Dies sah Reich als notwendige Ergänzung der politischen und ökonomischen Massenkämpfe an.

Wilhelm Reich meint, das kleinbürgerliche Leben wirke unausgesetzt, dringe in jede Ritze des Alltags ein, die Fabrikarbeit und der Flugzettel dagegen wirkten nur stundenweise.[51] Die Partei, so meint er, habe auf diese Situation nicht Rück-[180]sicht genommen. Ihre ökonomische und politische Propaganda müsse ergänzt werden durch die Revolutionierung des Alltagslebens. Wir sehen wieder, daß die späteren Arbeiten Marcuses im Grunde genommen nur ein moderneres Herausputzen der alten Thesen von Wilhelm Reich sind.

Reich sieht also zwei verschiedene Welten des Lebens, den kleinbürgerlichen Alltag, der den ganzen Menschen durchdringt, und die Sphäre der Ökonomie, die für ihn weit weniger lebensbestimmend ist als der kleinbürgerliche Alltag. Er erweckt den Eindruck, als könne der Arbeiter in seiner freien Zeit aus den Mechanismen der Klassenbeziehungen, wie sie durch die ökonomischen Grundverhältnisse bestimmt sind, heraustreten. Reich hat nicht im entferntesten begriffen, daß die Reproduktionsbedingungen der Arbeitskraft, also auch die Freizeitbedingungen des Arbeiters, nicht außerhalb der Produktionsprozesse geschaffen werden. Modern gesprochen: er hat nicht begriffen, daß die Probleme der Freizeit und der Infrastruktur keine von der Produktion abgetrennten Lebensbereiche sind, daß die in diesen Bereichen sich entwickelnden gesellschaftlichen und individuellen Bedürfnisse letztlich durch die Bedürfnisse und Möglichkeiten der Produktion bestimmt sind. Gerade darum zwingt die Ökonomik des Kapitalismus selbst dem Alltagsgeschmack des Arbeiters, selbst seinen Vergnügungen, ihre Gesetze auf.

Darüber hinaus ist Wilhelm Reich einer der ersten, die das bürgerliche Geschwätz von der angeblichen Wohlstandsgesellschaft in „linker“ Verkleidung vertreten. Für den Bürger ist die Wohlstandsgesellschaft Anlaß dafür, mehr Sparsamkeit von den Arbeitern zu verlangen. Für den „Linken“ ist sie Anlaß dafür, den Arbeiter zu bezichtigen, er verliere seinen revolutionären Beruf.

Ganz abgesehen davon, daß der Arbeiter das Geld, das er verdient, im wesentlichen nur zur Reproduktion seiner Arbeitskraft ausgibt – daß also im eigentlichen Sinn Sparen keinen tieferen gesellschaftlichen Nutzen bringt, da der Arbeiter (ob es ihm bewußt wird oder nicht, ist eine andere Frage) das Grunderlebnis hat, daß der Kapitalismus immer wieder die gesellschaftlichen Ausgangsbedingungen der Arbeiterlage reproduziert –, kommt in Wilhelm Reichs Auffassungen ganz offensichtlich ein statischer Begriff von Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung zum Vorschein. Er berücksichtigt nicht die gestiegene Arbeitsproduktivität und Arbeitsintensität, die neuen Bedürfnisstrukturen und neuen Möglichkeiten ihrer Befriedigung. Er beachtet nicht, daß auch die unter den neuen Bedingungen der Produktion sich herausbildenden Möglichkeiten der Bedürfnisentwicklung und -befriedigung – deren Grundlage eine weit höhere Produktivität und Intensität der Arbeit ist – den Grundwiderspruch zwischen Arbeit und Kapital, der nicht nur die Produktionssphäre, sondern das gesamte gesellschaftliche Leben im Kapitalismus bestimmt, nicht im geringsten ändern. Es gibt von dieser Seite her keine Untersuchungen über das Verhältnis von Mehrarbeit und notwendiger Arbeit, keine Untersuchungen darüber, wer denn der eigentliche Produzent des gesellschaftlichen Reichtums im entwickelten Kapitalismus ist. Würden solche Probleme untersucht, so würde sich herausstellen, daß nach wie vor die Arbeiterklasse die am meisten ausgebeutete Klasse der modernen Gesellschaft ist, daß nach wie vor die über-[181]wiegende Masse des Mehrwerts aus der Ausbeutung der Arbeiterklasse in den imperialistischen Metropolen entspringt.[52]

---

[51] Ebenda, S. 106.
[52] Vgl. Anm. Nr. 102, in diesem Band S. 246.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Hinter den Auffassungen von Wilhelm Reich, auf die wir darum so ausführlich eingehen, weil sie auch die Auffassungen des späteren Herbert Marcuse sind und den rechten wie „linken“ Revisionismus unserer Zeit beeinflussen, steckt die Annahme der Triebvorstellungen Sigmund Freuds, die Annahme, daß verweigerte Triebbefriedigung zur Aggressivität und Repression führe. Dies wird komplettiert durch die Annahme, daß vermehrte Bedürfnisbefriedigung eine Abnahme von Aggressivität und Repressivität mit sich bringe. Vermehrte Bedürfnisbefriedigung seitens der Arbeiter (ob die Behauptung stimmt, daß die Arbeiter heute ihre Bedürfnisse besser befriedigen können als vor 100 Jahren, müßte übrigens noch genauer untersucht werden!) stumpfe also ihre „Bereitschaft zur Aggressivität und Repressivität“ ab, was in diesem Zusammenhang bedeuten soll: stumpfe ihre Bereitschaft zur Revolution ab. Dabei ist zunächst anzumerken, daß die behauptete innere Verbindung von verweigerter Bedürfnisbefriedigung und zunehmender Aggressivität wissenschaftlich nicht erwiesen ist. Wenn es also einen solchen Zusammenhang gäbe, wäre ja immer noch nicht geklärt, ob solche „Aggressivität“ von Arbeitern nun unbedingt revolutionäre Kampfbereitschaft sein muß. Es könnte ja auch durchaus die Bereitschaft sein, sich von konterrevolutionären Ideologien mißbrauchen zu lassen. Dafür gibt es ja geschichtliche Beispiele. Das heißt, das eigentliche Problem, die Entwicklung von revolutionärem Bewußtsein und revolutionärer Kampfbereitschaft, ist nicht abhängig von einem angeblichen Zusammenhang von Bedürfnisbefriedigung und Aggressionsbereitschaft, sondern von der ideologischen Wirkung eines subjektiven Faktors in der Arbeiterklasse. An die Stelle der freudistischen Trieb-Befriedigungs-Märchen muß man also nach wie vor die alte, „orthodoxe“ marxistische Position der Entwicklung von Klassenbewußtsein in der Arbeiterklasse, vermittelt durch die Aktivität einer führenden Kraft, eines subjektiven Faktors, der marxistischen Partei, setzen.

Wie falsch diese Position Reichs ist, geht schon daraus hervor, daß keineswegs die am meisten im Elend lebenden Schichten der Arbeiterklasse die revolutionärsten Teile dieser Klasse sind. Maßloses Elend macht unter Umständen weit eher dazu bereit, sich korrumpieren zu lassen, als „auf die Barrikaden zu gehen“. Noch immer sind die am meisten kampfbereiten Kerntruppen der Arbeiterklasse aus den Schichten der mit den modernsten Formen der Produktion verbundenen Industriebereiche, also etwa der Metallindustrie, hervorgegangen, und das waren keineswegs die am schlechtesten bezahlten Teile der Arbeiterklasse. Das hängt damit zusammen, daß gerade in den Großbetrieben zum Beispiel der Metallindustrie die Arbeiter in großen Massen zusammengeballt, organisiert, diszipliniert sind, daß sie zur Verrichtung ihrer Arbeit über einen gewissen Bildungsstand verfügen müssen, der auch Voraussetzung dafür ist, die revolutionären Aufgaben der Arbeiterklasse möglichst gründlich zu begreifen.

[182] Die psychoanalytischen Legenden von der Art Wilhelm Reichs und Herbert Marcuses und ihrer heutigen Nachbeter sind gekennzeichnet durch ihre Fixierung auf alte Formen des Arbeiterelends. Sie ignorieren die spezifisch „modernen“ Formen solchen Elends, die durch barbarische imperialistische Kriege hervorgebracht werden. Freilich führen, wie schon gesagt, weder die „traditionellen“ noch die „modernen“ Formen des Elends automatisch ein revolutionäres Bewußtsein herbei, müssen spontane Emeuten keinesfalls automatisch dem gesellschaftlichen Fortschritt dienen. Die Ansicht, revolutionäres Bewußtsein werde durch Bedürfnisbefriedigung aufgesaugt, setzt einen direkten Zusammenhang zwischen Verelendung und revolutionärem Bewußtsein voraus. Sie ist aus mehreren Gründen falsch. Sie verwechselt das bei den Verelendeten vorhandene Faktenwissen über das eigene Elend mit dem Wissen theoretisch-kausaler Art über den tieferen Zusammenhang ihrer Lage. Sie ist eine mechanisch-materialistische These hinsichtlich des Verhältnisses von Sein und Bewußtsein. Sie verknüpft revolutionäres Bewußtsein, revolutionäre Potenz mit der Konsumtions- und Distributionssphäre. Dies ist eine vulgäre Auffassung von den Quellen der revolutionären Potenz. Sie ignoriert die objektiven Grundlagen für die Möglichkeit revolutionären Bewußt-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

seins: die unlösbaren imperialistischen Widersprüche, die Barbarei, Krisen und Kriege dieses Systems. Sie ist, alles in allem gesehen, eine typisch bürgerliche These. Sie beachtet nicht, daß die Anstöße revolutionären Bewußtseins, durch solche Widersprüche vermittelt und ausgelöst, sehr verschiedenartig sein können. Materielle Not, Verweigerung demokratischer und nationaler Rechte, Kriege, katastrophale Zustände des Bildungswesens, kurz: aus allen wesentlichen Bereichen gesellschaftlichen Lebens können revolutionäre Impulse ausgehen, die jedoch wirkungslos verpuffen, wenn nicht eine organisierte, bewußtseinsbildende Kraft diese Anstöße in Bewußtheit umsetzt und so die politische Bewegung vorantreibt.

Später hat Wilhelm Reich seine Position in der Kritik am realen Sozialismus dargestellt und dabei besonders deutlich den individualistischen Kern seiner Theorie herausgestellt. Im zweiten Teil seines Buches „Die sexuelle Revolution“ kann man dies besonders lesen.[53] Hier erscheint ihm die sexuelle Revolution als der Kern der kulturellen Revolution. Das ist nichts anderes als die Konsequenz aus Freuds Trieblehre. Kernpunkt ist ihm die Verteidigung der individuellen Freiheit gegenüber Maßnahmen der politischen Gewalt des Sozialismus. Als Beispiele führt er das Problem des Schwangerschaftsabbruchs an, der in den damaligen Jahren in der Sowjetunion verboten wurde. Diese Maßnahme war für ihn ein Schlag gegen die freie Selbstbestimmung, eine Maßnahme der Unterordnung der Frau und des Mannes unter von außen oder von oben kommende Zwänge.[54]

Was bedeutet das theoretisch? Daß die Moral individualistisch, nicht gesellschaftlich begründet wird. Es ist durchaus möglich, daß im realen Sozialismus gesellschaftliche Bedingungen entstehen, die den Staat – den Staat der Arbeiter-[183]klasse! – dazu zwingen, solche Maßnahme aus gesellschaftlichen Gründen für notwendig zu erachten. Marxisten gehen in der Beurteilung solcher Maßnahmen nicht davon aus, wie dies auf ein konkretes Individuum wirkt, sondern davon, was sich als gesellschaftlich notwendig erweisen mag. Es geht uns hier nicht darum zu prüfen, ob die damaligen sowjetischen Maßnahmen aus innergesellschaftlichen Gründen berechtigt waren oder nicht. Das können wir von hier aus gar nicht überprüfen. Es geht uns vielmehr darum, die prinzipielle theoretische Seite der Argumentation von Wilhelm Reich zu untersuchen. Und da gilt, daß er die Ethik, die Moral eines isolierten Robinson zum Maßstab nimmt. Insoweit unterliegt er der Kritik, die Marx schon 1843/44 gegen solche Robinsonaden entwickelt. Es ist dies eine zutiefst individualistische Position, eine solche, die das Individuum gegen die von der Gesellschaft ausgehenden moralischen Beziehungen stellt. Diese prinzipiell individualistische Position hielt Reich stets durch. Für ihn gab es eine „Natur des Menschen“ mit ihren Bedürfnissen, die er gegen „die Moral“ stellte.[55] Unhistorisch, ungesellschaftlich waren bei ihm diese Natur des Menschen wie ihre Bedürfnisse,[56] und die materiellen Bedingungen sollten sich solchen unhistorischen Bedürfnissen anpassen, nicht aber umgekehrt die Bedürfnisse sich den Bedingungen der Ökonomik.

Wir haben es ebenso mit einer unhistorischen und ungesellschaftlichen Einstellung gegenüber der Familie zu tun, mit ihrer abstrakten Ablehnung. Grund dafür ist, daß Wilhelm Reich ganz offensichtlich die Familie nur als eine bürgerliche Institution kannte und beachtete. Das ist aber im Grunde die Position des Bürgers, denn auch für diesen gibt es nur *eine* Familie, nämlich die bürgerliche. Wilhelm Reich stülpt die bürgerliche Position nur einfach um, die einfache Negation ist jedoch keine Überwindung, keine „Aufhebung“.

Im Gefolge von Wilhelm Reich und Herbert Marcuse haben sich in den Jahren der Studentenrebellion zahlreiche Anhänger des „Freudo-Marxismus“ in ähnlicher Weise geäußert. Es ist

[53] W. Reich, Die sexuelle Revolution, Frankfurt a. M. 1966, S. 251 ff.
[54] Ebenda, S. 251.
[55] Ebenda, S. 270.
[56] Ebenda, S. 298.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

in unserem Zusammenhang nicht notwendig, auf diese Probleme im einzelnen einzugehen, nicht nur darum, weil die gesellschaftliche Entwicklung über solche Leute wie Reimut Reiche längst hinweggeschritten ist, sondern auch darum, weil unsere prinzipiellen Einwände gegen den Freudismus und „Freudo-Marxismus“ auch diese selbst treffen.

Erich Fromm wird von vielen Linken als Kritiker Freuds eingeschätzt, der sich erfolgreich um eine Verbindung von Marxismus und Psychoanalyse bemüht habe. Dies ist jedoch aus verschiedenen Gründen eine falsche Annahme.

Erstens interpretierte Fromm den Marxismus in existentialistischer Weise, das heißt: er fälscht ihn.[57] Zweitens geht er an *diesen* „Marxismus“ mit der Vorstel-[184]lung heran, er sei noch zu sehr befangen im humanistischen Erbe, Marx überschätze die Rolle des Politischen, verkenne die Aspekte des Irrationalen im Menschen.[58] Was die Psychoanalyse Freuds angeht, so gibt Fromm Freuds Kulturtheorie und die Konzeption vom Todes- und Lebenstrieb auf. Aber er schwankt zwischen der Anpassung des Psychischen an die „Lebenspraxis“ und der Zurückführung dieser Praxis auf das Psychische hin und her.[59] Die Grundthese Freuds, wonach das gesellschaftliche Leben einem grundlegenden Konflikt rationaler und irrationaler Kräfte im Menschen entspringe, erkennt er an, wobei die irrationalen Kräfte determinierend seien.[60] Sein „Materialismus“ ist biologisch-lebensphilosophisch, wenn er behauptet, die Psychoanalyse sei eine Naturwissenschaft, weil sie nachweise, daß wir Regungen gehorchen, die von physiologisch begründeten Trieben ausgehen, und sie sei *materialistisch*, weil die Psychoanalyse dem Bewußtsein eine untergeordnete Rolle zuweise.[61]

Aber was ist es, das dem Bewußtsein gegenüber primär ist? Eine unterhalb des Bewußtseins wirkende Tiefenstruktur des Unbewußten. Sie präge sich in privaten und kollektiven Ideologien, Rationalisierungen aus. Fromms „Materie“ ist also unser Triebleben, *bestenfalls* biologisch Materielles, zumeist jedoch, wie in der ganzen psychoanalytischen Ideologie, bürgerliche Ideologie in naturwissenschaftlicher (biologistischer) Tarnung.

Aber für Fromm ist diese Psychoanalyse auch *historisch*, weil die Triebstruktur sich aus dem Einfluß der Lebensbedingungen auf ursprünglich vorhandene biologische Konstitutionsmerkmale herausbilde, also wegen der Wechselbeziehung von Individuum und Kultur. Daß dies auch nur fiktiv ist, zeigen wir weiter unten.

Der Selbsterhaltungstrieb ist nach Fromm dominant, die Sexualtriebe sind anpassungsfähig.[62] Die Anpassung der Triebe könne in aktiver und passiver Weise erfolgen. Darin drücke sich der Übergang vom Individuum zur Gesellschaft aus. Die Gesellschaft selbst ist bei ihm eine Summe, ein Konglomerat individueller Aktivitäten, so daß Individuelles und Soziales, Individual- und Sozialpsychologie aufeinander bezogen seien. Es gibt bei Fromm also keinen wissenschaftlichen Begriff der Gesellschaft. Er meint, der historische Materialismus könne am besten mit der Psychoanalyse „ergänzt“ werden.

Der Triebapparat ist nach Fromm biologisch gegeben. Er ist die unabdingbare Voraussetzung des gesellschaftlichen Unterbaus, trete aber in historisch vermittelter Weise auf, sei weitge-

---

[57] Das arbeitete A. Gedö, Der entfremdete Marx. Zur existentialistisch-„humanistischen“ Marxismus-Deutung, Berlin 1971, heraus, z. B. S. 20, 27 ff. Inwiefern Fromm Freud kritisiert und zugleich mit ihm grundsätzlich übereinstimmt, vgl. dort Anm. Nr. 39, S. 77 f.

[58] E. Fromm, Der moderne Mensch und seine Zukunft, Frankfurt a. M. 1960, S. 233.

[59] Ebenda, S. 232 f.

[60] A. Gedö, Der entfremdete Marx, a. a. O., S. 78.

[61] Diese lebensphilosophische Position fanden wir schon bei Freud. Mit Materialismus hat diese These vom Primat des Unbewußten, der Triebe, Instinkte usw. gegenüber dem Bewußtsein nichts zu tun.

[62] Es erfolgt also *innerhalb* der psychoanalytischen Konzeption der Dominanz der Triebe nur die Verschiebung von Freuds dominantem Todestrieb zu Fromms dominantem Selbsterhaltungstrieb.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

hend modifizierbar. Sozialpsychologische Prozesse seien [185] solche der aktiven oder passiven Anpassung des Triebapparats an die sozialökonomische Lage. Die sozialökonomischen Bedingungen seien der primäre Faktor der Formung dieses Triebapparates, die Familie die Agentur dieses Faktors und die Geschichte der Prozeß dieser Anpassung. Seelische Tatbestände, die gesellschaftlich wirksam würden, wurzelten im Biologischen, seien aber ökonomisch-gesellschaftlich bedingt. So wirkten Natur und Gesellschaft zusammen.[63]

Das Zentralproblem der Kritik an Erich Fromm ist also in der Art und Weise zu sehen, wie Gesellschaftliches und Natur im Menschen verbunden werden. Er deutet Natur lebensphilosophisch-existentialistisch und ist schon deswegen nicht in die Nähe der marxistischen Position in der Frage des Materialismus zu bringen. Fromm ist Repräsentant des sogenannten Sozialpsychologismus, der eine Art von Parallelität, von Dualismus des Sozialen und Psychischen annimmt. Er anerkennt, daß das Individuum gesellschaftlichen Einflüssen unterliegt, hält aber dennoch an der undialektischen Gegenüberstellung zweier selbständiger Bereiche Individualität und Gesellschaft fest, so daß weder das Individuum noch die Gesellschaft eigentlich erklärbar werden. Die Gesellschaft ist dabei eine Art Konglomerat von Erscheinungen wie Familie, Berufsschicht, kulturellen Erscheinungen wie Werten, Traditionen, Normen, Tabus, die dem primär biologisch geprägten Individuum gegenüberstehen. Im Grunde genommen wird in dieser Theorie der Individualismus nur durch Anleihen bei der alten Milieu-Theorie getarnt. Die Gesellschaft ist dieser Theorie zufolge nicht dialektisch-identisch mit dem Menschen, sondern ist ihm die Umgebung, der er sich in geeigneter Weise anpassen muß.

Auf das zentrale Problem der Beziehung von Mensch und Natur kommen wir weiter unten zu sprechen.[64]

Nun zu Alexander Mitscherlich. Auch er geht von den Freudschen Vorstellungen aus, daß wir drei Instanzen psychischer Aktivität besäßen, nämlich das Es, das Ich und das Über-Ich, daß in uns die zwei Grundtriebe der Libido und der Aggressivität wirkten. Genauso wie Freud geht auch Mitscherlich davon aus, daß wir durch diese Triebe und ihre Energie geprägt seien, daß sie weder durch die Lebensform der Industriegesellschaft noch durch massenhaftes Dasein geändert würden.[65] Diese Triebe würden unter extremen Bedingungen in ihrer vollen Rein-[186]heit auftreten, aber sonst, unter den normalen Bedingungen, als Mischungen.[66] Kommt es dazu, daß die Libido zeitweilig eine untergeordnete Rolle spielt, so führt dies in uns zu aggressiven Reaktionen, zu Gewalttaten. Hier sieht Mitscherlich die Ursache der Kriege angesiedelt. Aggressive Potentiale vieler einzelner würden nicht befriedigt. So vertiefe sich die Aggressivitätsbereitschaft, und „machtbefugte Repräsentanten“ übernähmen diese Bereitschaft, vereinheitlichten das Mißbehagen zu aggressiven Aktivitäten.[67]

Jede Gruppe kann Opfer oder Subjekt eines solchen Überfalls sein. Durch diese Argumentation werden also die imperialistischen Kräfte ihrer Aggressivität entschuldigt, genausogut wie sie können auch Sozialisten Urheber von Aggression sein.

---

[63] Wie soll das jedoch materialistisch fundierbar sein, wenn Fromm dabei vom Primat des Individuellen gegenüber dem Gesellschaftlichen ausgeht (und als Existentialist das auch nicht anders kann)? „Viele Leser werden fragen, ob die bei der Beobachtung von Individuen gewonnenen Ergebnisse auf das psychologische Verständnis von Gruppen angewandt werden können.“ Das müsse man unbedingt bejahen. „Jede Gruppe besteht aus Individuen und umfaßt nichts außer ihnen ...“, folglich sei der psychische Mechanismus der Gruppe der gleiche wie der des Individuums. (E. Fromm, Die Flucht vor der Freiheit, New York 1941, S. 137 (eng!.).) In solcher Konzeption kann das „Gesellschaftliche“ nur jenes äußerliche, eklektische Konglomerat sein, auf das wir verweisen.
[64] Vgl. Abschnitt „Trieb oder Bedürfnis?“, in diesem Band S. 196 ff.
[65] A. Mitscherlich, Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität, Frankfurt a. M. 1969, S. 16.
[66] Ebenda, S. 35.
[67] Ebenda, S. 124.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Mitscherlich sieht durchaus, daß es ökonomische Bedingungen für Aggressivität gibt, hält sie für praktisch wichtig, aber sieht sie zugleich nur als sekundär an.[68]

Hätte Mitscherlich sich nicht so sehr mit der Freudschen Triebmythologie beschäftigt, hätte er mehr reale Studien der Geschichte der jüngeren Kriege betrieben, so hätte ihm nicht verborgen bleiben können, daß solche Kriege von den herrschenden imperialistischen Kräften, von ihren Profitmotiven ausgegangen sind. Hätte er beispielsweise die Kriege der letzten Jahrzehnte konkret untersucht, also etwa den Kampf in Vietnam, so hätte ihm doch aufgehen müssen, daß es sich dort nicht um einen Konflikt triebstruktureller Art handelt, sondern um ganz reale Probleme imperialistischer Machtausübung und Machterhaltung, imperialistischer Profitsicherung auf der einen Seite und Wahrnehmung elementarster Menschenrechte auf der anderen Seite.

Mitscherlich ist hinsichtlich der Möglichkeit, die in den Trieben angeblich wurzelnde Aggressionsbereitschaft zu befriedigen, pessimistisch. Aus seiner Konzeption folgt darum hinsichtlich der Möglichkeit, Aggression und Kriege aus dem Leben der Völker zu verbannen, letztlich nur ein pessimistischer Schluß. Den ewigen Frieden kann es nach solcher Auffassung nicht geben. Mitscherlich, der gewiß demokratischer Überzeugung ist, macht sich damit ungewollt zum Klopffechter imperialistischer Aggressivität. Seine Theorie kann von reaktionären Kräften mißbraucht werden.

Der Neo-Freudismus bzw. „Freudo-Marxismus“ behielt also prinzipiell Freuds Konzeption bei. Danach steht das autonome, triebstrukturell motivierte Individuum der ebenfalls autonomen Realität gegenüber, besteht zwischen beiden Gegebenheiten eine konfliktbeladene Beziehung, indem die Realität die Grenze der Befriedigung der Triebe darstellt. Der Unterschied des klassischen zum Neo-Freudismus besteht in einer quantitativ anderen Gewichtung der beiden Faktoren in ihrer Beziehung, in einer vordergründig anderen Interpretation ihres Wirkens sowie in der geänderten Auffassung darüber, welcher jeweils der primäre Trieb sei.

[187] Gerade am Beispiel Herbert Marcuses läßt sich zeigen, wie wenig wissenschaftlich, wie sehr spekulativ und den Revisionismus fördernd solche neo-freudistischen bzw. „freudo-marxistischen“ Konzeptionen waren bzw. sind: Nach Marcuse entwickelt sich aus einem biologischen Wesen, aus dem Konflikt unserer Natur, unserer Triebe mit der Realität erst der gesellschaftliche Mensch mit seinen Werten, seiner Moral.[69] Aber dies ist recht eigentlich ein zugleich denaturisierter und dehumanisierter, ein zur Ausbeutung und Unterdrückung „befähigter“, ein „entfremdeter“ Mensch. Revolutionen *dieses* Menschen verlängern nur in anderer Gestalt das Kontinuum der Unterdrückung. Das sei der tiefere Grund des Mißlingens der Oktoberrevolution. Folglich müsse der Revolution eine Revolution des Menschen vorausgehen,[70] seine Rückwendung auf eine nicht-repressive Natur, nicht-repressive Sensibilität, Ästhetik, Sexualität, auf eine dementsprechende Moral, auf eine Umwertung aller Werte.[71] Der wissenschaftliche Sozialismus wird zum „humanistisch“ umgedeuteten nietzscheanischen Utopismus umgefälscht, die Gesellschaftswissenschaft durch eine lebensphilosophische, antigesellschaftliche negative Utopie ersetzt.

---

[68] Ebenda, S. 137.
[69] H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1965, S. 18.
[70] H. Marcuse, Psychoanalyse und Politik, Wien 1968, S. 11.
[71] Diesen nietzscheanischen Gedanken, voll von seinem Lehrer Heidegger übernommen, macht Marcuse immer wieder zum Zentralpunkt seiner „Theorie“, auch seiner Marxismuskritik, ich habe mich damit ausführlicher auseinandergesetzt in: Herbert Marcuses „dritter Weg“, Berlin 1969, insbes. S. 224 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Zur Widerlegung der psychoanalytischen Aggressionstrieb-Mythologie

Immer wieder stießen wir in diesem Kapitel auf die „freudo-marxistischen“ Versuche, einen notwendigen Zusammenhang von Trieb-Frustration und Aggression bzw. Repression zu begründen. Wenden wir uns zusammenhängend diesem Problem zu.

Das Wort „Aggression“ ist auf dem Umweg über die französische Sprache im 19. Jahrhundert in die politische Theorie eingedrungen, wo es einen negativ bewerteten Angriffskrieg bezeichnete. Anfangs des 20. Jahrhunderts wurde der Begriff durch Alfred Adler, in den 20er Jahren vor allem durch Sigmund Freud in die Psychoanalyse aufgenommen, der diesen Begriff auch seiner Kulturtheorie einfügte. Um die gleiche Zeit drang der Begriff, Darwins „Kampf ums Dasein“ in den Hintergrund verweisend, in die Ethologie ein.

Angesichts der unterschiedlichen Verwendungsweise des Terminus in verschiedenartigen Wissenschaften und zur Kennzeichnung qualitativ verschiedener Erscheinungen, verbietet sich eine einfache Begriffsbestimmung. Es lassen sich deutlich drei verschiedenartige Anwendungen des Wortes herausheben. Die erste bezieht sich auf vormenschliches Leben, die zweite auf das mensch-[188]liche Individuum – wobei die erste und zweite Bedeutung des Terminus, als gewissermaßen vorgesellschaftliche, eng verwandt sind –, die dritte auf menschliche Gesellschaften bzw. Gesellschaftsklassen. Bürgerliche Aggressionstheoretiker mißachten zumeist diese Differenzierung. Das hängt mit ihrer ideologischen Funktion zusammen. Zum Zwecke der Verhinderung tiefergehender Einsichten in das Wesen und den geschichtlichen, vorübergehenden Charakter der kapitalistischen Gesellschaftsordnung sollen in die Gesellschaftswissenschaft in zunehmendem Maße moderne Mythen eindringen, die eine Erkenntnis gesamtgesellschaftlicher Zusammenhänge erschweren. Durch Vermengen der unterschiedlichen Aggressionsbegriffe und ihrer objektiv-realen Grundlagen wird Aggression menschlicher Gesellschaft, Aggression von Gesellschaftsklassen auf die Natur der Individuen und diese auf biologische Gesetzmäßigkeiten zurückgeführt, wodurch von einer gesellschaftlichen Therapie auf individuell-biologische wegorientiert wird.

Daraus ergibt sich die politische und weltanschauliche Relevanz des an sich unphilosophischen Stichworts Aggression.

Der Marxismus kann sich nicht dazu bereit finden, alle diese qualitativ verschiedenen Bedeutungen des Wortes Aggression zu konfundieren. Es ist vielmehr notwendig, die unterschiedlichen Bedeutungen des Terminus „Aggression“ zu beachten, die jeweiligen Ursachen und die möglichen Zusammenhänge aggressiven Verhaltens zu berücksichtigen, wozu verschiedene Wissenschaften aktiv werden müssen.

Aggression im Bereich vormenschlichen Lebens

Als Aggression gelte in diesem wissenschaftlichen Bereich ein Verhalten, das darauf gerichtet ist, ein Individuum der gleichen Art zu schädigen.

Bei vielen Tierarten ist diese Aggression als Motiv der Arterhaltung zweifelsfrei nachgewiesen. Sie ist dabei in der Regel durch Riten, Unterwerfungsgesten und ähnliches in arterhaltende Grenzen gebannt.

Es ist unzulässig, diese Definition durch Bindung an das Merkmal des Angriffes zu „konkretisieren“, und notwendig, sie auf ein innerartliches Verhalten zu beschränken. Dies ist darum so, weil es sinnlos ist, den Kampf gegen den Freßfeind als Aggression zu werten und weil das Kampfverhalten von Individuen der gleichen Art andere Merkmale als das Erlegen des Freßfeindes aufweist. Typische Merkmale aggressiven Verhaltens – Anzeichen von Wut und ähnliches – treten im Kampf gegen den Freßfeind nicht auf. Das Merkmal des Angriffs ist auszuklammern, weil es sehr wohl vorkommt, daß ein in die Enge getriebenes Individuum aus Ver-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

teidigungsgründen zum Angriff übergeht. Welches von zwei Individuen der gleichen Art wirklich aggressiv ist, zeigt nicht bereits die vordergründige Analyse des konkreten, unmittelbaren Verhaltens, sondern nur die Analyse eines größeren Handlungszusammenhangs.

Aggression von Tieren wird auf verschiedene Weise erklärt. Es gibt hier vor [189] allem eine Instinkt-, eine Trieb- und eine Frustrationstheorie. Die Prüfung dieser Theorien erfolgt zweckmäßigerweise im Zusammenhang mit dem Aggressionsproblem beim Menschen, weil bürgerliche Aggressionstheoretiker dort die gleichen Theorien einsetzen.

Aggression des menschlichen Individuums

Daß das menschliche Individuum aggressives Verhalten entwickeln kann, steht außer Zweifel. Aggressives Verhalten des menschlichen Individuums weist gegenüber dem oben bestimmten des Tieres noch Besonderheiten auf, indem es den Mitmenschen nicht nur direkt, sondern auch mittelbar – zum Beispiel durch Sachbeschädigung – treffen kann. Das eigentliche Problem ist jedoch das der wissenschaftlichen Erklärung der individuellen Aggression. Hierzu gibt es gegenwärtig folgende Auffassungen: die biologische, und hier wieder zwei verwandte, wenn auch nicht identische, nämlich die organismisch-instinkttheoretische (Vertreter: K. Lorenz, I. Eibl-Eibesfeldt, vulgarisierend: R. Ardrey) und die psychisch-triebtheoretische (Vertreter vor allem S. Freud); weiter die Frustrationstheorie der Aggression (Vertreter: J. Dollard, L. W. Doob, W. Reich, E. Fromm), die Lerntheorie der Aggression (Vertreter: A. Bandura, R. H. Walters) und schließlich eklektizistische Theorien (Vertreter: F. Merz, W. Schmidbauer). Von ihnen allen verschieden ist die marxistische Erklärung von Aggression.

Wenden wir uns im einzelnen der kritischen Prüfung dieser Konzeptionen zu, wobei wir uns keineswegs nur auf im engeren Sinne psychoanalytische beschränken wollen, da *alle* bürgerlichen Konzeptionen in diesem Bereich heute eine gewisse Massenwirkung haben und nicht wenige von ihnen den Revisionismus beeinflussen.

Lorenz, Eibl-Eibesfeldt und andere erklären Aggression tierischer und menschlicher Individuen aus dem Instinkt und führen Aggression gesellschaftlicher Art auf solches instinktmotivierte Verhalten von Individuen zurück.

Nach Lorenz ist Instinkt ein weitgehend von äußeren Einwirkungen unabhängiges, also auch nicht reagierendes Verhalten. Im Innern des Organismus wirkt der Instinkt als spontanes Motiv, das anwächst und schließlich hervorbricht, so daß Tier und Mensch nicht einfach eine erbmäßige Disposition besitzen, aggressiv sein zu können, sondern daß sie es allesamt sein müssen.

Daß diese Aggressionstheorie gesellschaftlich aggressive Kräfte „wissenschaftlich“ entlastet und damit dem Imperialismus nützt, liegt auf der Hand. Hätten Lorenz und andere recht, wäre – letztlich – der Kampf gegen gesellschaftliche Aggression aussichtslos.

Der erste Fehler von Lorenz und seiner Schule besteht in der einfachen Übertragung von experimentell erwiesenem tierisch aggressivem Verhalten auf den Menschen. Forschungsergebnisse zeigen, daß gerade jene Tierarten, denen wir am nächsten verwandt sind, bemerkenswert aggressionsarm sind, was bereits gegen [190] die Instinkttheorie spricht. Bei ihnen gibt es nicht den von Lorenz bei gewissen Tierarten nachgewiesenen „territorialen Imperativ“ (Besitznahme und Verteidigung eines bestimmten Territoriums auch gegen Artgenossen), den Lorenz und seine Anhänger als Merkmal aggressiven Verhaltens anführen.[72] Diese Primaten

[72] R. Ardrey, The Territorial Imperative, London 1966, behauptet die Existenz eines solchen „territorialen Imperativs“ beim Menschen, andere widerlegen dies überzeugend bereits für die Primaten: G. Schaller, The Mountain Gorilla, Chikago 1963; J. van Lawick-Goodall, Wilde Schimpansen, Hamburg 1971; W. Hollitscher führt weitere Belege an, in: „Kain“ oder Prometheus?, a. a. O., dort Anm. Nr. 139-146.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

leben in offenen Gruppen und sind auch, wie Jane Lawick-Goodall u. a. zeigen konnte, in ihren sexuellen Beziehungen frustrationsfrei, so daß die hierin wurzelnde Möglichkeit zu aggressivem Verhalten weitgehend entfällt. Die Deutungen von Lorenz stießen auf heftige Kritik selbst seiner Fachkollegen. So wirft ihm R. A. Hinde vor, das vorhandene empirische Material zu mißachten.[73] Es gibt Beweise für umweltbedingtes, also aggressives Verhalten als Reaktion.[74] Es gibt auch Beweise für frustrationsbedingtes aggressives Verhalten.[75] Aber es „gibt ... keine unumstrittene Evidenz dafür, daß bei Abwesenheit von Reizung die Aggression eine spontane Abfuhr erfahren muß".[76] Es konnte im Gegenteil gezeigt werden, daß die Fähigkeit, aggressiv sein zu können, verkümmert, wenn sie nicht aktiviert wird.[77]

Die Instinkttheorie der Aggression kann folglich ins Reich der modernen Mythen verwiesen werden. Das gilt bereits für das Tierreich; es gilt erst recht für den Menschen. Aggression, soweit sie beim menschlichen Individuum existiert, muß also konkret nachgewiesen und anders begründet werden.

Die Theorien von Lorenz und seiner Schule erklären den Menschen als Instinktwesen. Aber ein wesentlicher Unterschied zwischen Mensch und Tier ist das Zurücktreten des Instinkts gegenüber anderen Steuerungsmechanismen. Die Notwendigkeit, sich immer wieder und rasch Bindungen anzupassen, die sich infolge der gesellschaftlichen Praxis ändern, veranlaßt den Menschen, anstelle erbstarrer Verhaltensweisen plastische Formen des Reagierens zu entwickeln. Selbst Instinktreaktionen werden dadurch kulturell umgeformt. Die Wirkung biologischer Gesetzmäßigkeiten wird beim Menschen gesellschaftlich modifiziert. Richtig sagt W. Hollitscher: „Etwas überpointierend könnte gesagt werden: Was dem menschlichen Verhalten spezifisch zukommt, ist nicht angeboren; was ihm angeboren ist, trägt keine spezifisch menschlichen Züge."[78] Angesichts dieser Sachlage ist die [191] instinkttheoretische Variante der Biologisierung menschlichen Verhaltens stets in der Defensive. Ihr gegenüber hat die triebtheoretische Variante von Aggressionstheorie, die triebtheoretische Biologisierung gewisse Vorteile.

Den Begriff des Aggressionstriebes hat 1908 A. Adler eingeführt.[79] Da jedoch dieser Trieb bei ihm nur im Zusammenhang mit der Nichtbefriedigung primärer Bedürfnisse wirken soll, gehören Erörterungen hierüber zur „Frustrationstheorie".

Es war vor allem S. Freud, der nach dem ersten Weltkrieg die Aggression aus einem angeblichen Todestrieb des Menschen ableitete.[80]

Weder beim Tier noch beim Menschen läßt sich ein solcher Todestrieb experimentell nachweisen. Freud hat diesen Trieb rein spekulativ gewonnen. Grundlage war ihm dabei die „Analyse" des Seelenlebens von Nervenkranken aus bürgerlichem Milieu sowie seine „Analyse" des ersten Weltkrieges. Freuds Todestrieb-Mythos setzt, wie schon gesagt, die Vererbbarkeit psychischer Konstanten voraus, denen psychische Urkatastrophen zugrunde liegen. Lamarcks Hypothese der Vererbung erworbener Eigenschaften ist jedoch nicht einmal auf physiologischem Gebiet bewiesen, noch viel weniger auf psychischem.

---

[73] R. A. Hinde, The Nature of Aggression, New Society, 2. 3. 1967, vgl. auch N. Tinbergen, Science, London, Nr. 160, 1968, S. 1411-1418.
[74] Sheo Dan Singh/Urban Monkeys, in: Scientific American, 7/1969, S. 110.
[75] J. Dollard/L. W. Doob/N. E. Miller/O. H. Mowrer/R. R. Sears, Frustration and Aggression, New Haven 1939.
[76] W. Hollitscher, „Kain" oder Prometheus?, a. a. O., S. 92.
[77] W. Schmidbauer, Die sogenannte Aggression, Hamburg 1972, S. 34.
[78] W. Hollitscher, „Kain" oder Prometheus?, a. a. O., S. 99.
[79] A. Adler, Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose, in: Fortschritte der Medizin, 26, Wien 1908, S. 557 ff.
[80] S. Freud, Werke, Bd. XIII, a. a. O., S. 3-69.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Freuds Todestrieb und die daraus abgeleitete Aggression sind also nicht haltbar. Sie widerspiegeln nur das vielfach vermittelte Reagieren bürgerlicher Menschen auf die zahlreichen Erscheinungen der allgemeinen Krise des Kapitalismus.

Andere Anhänger der Triebtheorie von Aggression (H. Hartmann, E. Kries) nehmen einen primären, also einen dem Hunger, Durst usw. verwandten Aggressionstrieb an, der sich, wenn er nicht befriedigt wird, verschärft. Da der Rückgang der Fähigkeit, aggressiv sein zu können, für den Fall des Nichtaktivierens dieser Fähigkeit nachgewiesen ist, kann diese Theorie nicht richtig sein. Gegen sie sprechen auch andere Gründe. So widerlegt die Primatenforschung die Annahme der Existenz eines primären Aggressionstriebes bei unseren nächsten tierischen Verwandten. Sollte es einen solchen Trieb beim Menschen geben, müßte er nachgewiesen werden. Der Schluß aus unbestreitbarer gesellschaftlicher Aggression des Menschen auf einen primären Aggressionstrieb ist jedoch falsch, weil die Geschichtsschreibung und die Ethnologie zeigen, daß der Mensch gerade während jener Jahrhunderttausende, da er weit mehr als heute den gesellschaftlich noch wenig modifizierten natürlichen Gesetzen unterworfen war, im wesentlichen aggressionsfrei lebte. Was sich seitdem einschneidend veränderte und gesellschaftliche Aggressivität auslöste, ist die Herausbildung des Privateigentums an den Produktionsmitteln, der Klassen und des Klassenkampfes.[81]

Daß der Mensch nicht primär-triebhaft aggressiv ist – wiewohl er in seinen Erbanlagen unbestreitbar die Disposition mitbringt, aggressiv sein zu können – erklärt W. Hollitscher so: Gegenüber allen seinen natürlichen Feinden ist der [192] Mensch an Körperkraft, Schnelligkeit, Ausdauer, natürlicher Bewaffnung unterlegen. Die menschliche Art überlebte nur, weil sie primär ein kooperatives Verhalten ausbildete, gerade hierin allen anderen Lebewesen überlegen ist.[82]

Als Trieb bezeichnen Biologen und Psychologen den bewußt gewordenen, organisch bedingten Reiz. Der Marxismus übernimmt jedoch diesen Terminus nicht, weil er im Grunde genommen die Rolle des Bewußtseins im menschlichen Handeln reduziert zum bloßen Durchgangsstadium organischer Reize, das Bewußtsein biologisiert und mechanisiert, das Gesellschaftliche ausklammert. Der Marxismus verwendet statt dessen den Begriff Bedürfnis, der einerseits die objektive natürliche (gesellschaftlich vermittelte) und gesellschaftliche Grundlage solcher Bewußtseinsinhalte, andererseits die relativ selbständige Rolle des Bewußtseins berücksichtigt. Daß Tiere nicht bewußt töten, sondern um der Arterhaltung willen, ist bewiesen. Der Löwe tötet seinen Freßfeind nicht, wenn er satt ist, und er tötet ihn nicht, weil er ihn töten will, sondern weil er ihn so besser fressen kann. Der Mensch kann andere und sich bewußt töten. Wenn er dazu das Bedürfnis entwickelt, so liegt dem entweder eine krankhaft verursachte Aggressivität zugrunde, oder es gibt hierfür konkrete gesellschaftliche Ursachen. Von einem Aggressionstrieb kann hier jedenfalls keine Rede sein.

A. Mitscherlich vertritt einerseits die Triebtheorie der Aggression, schwankt jedoch bisweilen in Richtung auf eine Erklärung der Aggression als reaktives Verhalten. Somit ist er ein Mann des Übergangs auf die Position der Frustrationstheorie.

Der Biologismus versagt also in seiner Instinkt- und seiner Triebversion vor dem Aggressionsproblem. 1908 entwickelte jedoch A. Adler, später W. Reich, E. Fromm[83] und andere die These, Aggression sei eine Reaktion auf Frustration, auf Versagung, Verweigerung, Vereitelung, auch Verzögerung und Täuschung. Die Frustrationstheorie erklärt Aggression also aus

[81] W. Hollitscher, Der Mensch im Weltbild der Wissenschaften, a. a. O.; W. Schmidbauer, Die sogenannte Aggression, a. a. O., S. 77-134.
[82] W. Hollitscher, Aggression im Menschenbild, Frankfurt a. M. 1970, S. 153.
[83] A. Adler, Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose, a. a. O.; W. Reich, Charakteranalyse, o. O. 1933; E. Fromm, Die Flucht vor der Freiheit, Frankfurt a. M. 1966, S. 177 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

einer Frustration primärer, un- bzw. vorgesellschaftlicher Triebe und ist schon von da her mit der oben kurz kritisierten Biologisierung wesentlicher Inhalte des menschlichen Bewußtseins (Triebe statt Bedürfnisse) verbunden.

Frustration wurde und wird durch marxianisierende Anhänger S. Freuds, wie W. Reich, aber auch durch H. Marcuse und andere Vertreter der „Frankfurter Schule“ aus dem Konflikt von gesellschaftlichen Wirkungen auf solche primären un- bzw. vorgesellschaftlichen Triebe gedeutet. Es wird der falsche Eindruck einer harmonischen Vereinigung von marxistischer Gesellschaftswissenschaft und mechanistisch-biologistischer Frustrationstheorie sowie Psychoanalyse erweckt, indem die frustrierenden gesellschaftlichen Wirkungen mit dem Begriff der Repression belegt werden, der nur scheinbar mit dem Repressionsbegriff der marxistischen Klassenkampf- und Staatstheorie gleich ist.

[193] Tatsächlich verwenden Reich, Marcuse und andere den Begriff Repression jedoch anders als der Marxismus, Repression bedeutet bei ihnen gesellschaftlich erzwungene Versagung angeblicher primärer un- bzw. vorgesellschaftlicher Triebe, vor allem des Sexualtriebes, wobei sie diese Versagung – Repression – nicht nur aus der Existenz von Klassen und des Klassenkampfes, der Unterdrückung und Ausbeutung des Menschen durch den Menschen ableiten, sondern mit Freuds später metapsychologischer Kulturtheorie begründen.[84]

Es ist unbestritten und experimentell erwiesen – vor allem durch J. Dollard und L. W. Doob[85] –, daß Frustration primärer Triebe beim Tier oder Frustration menschlicher Bedürfnisse zu individuell-aggressivem Verhalten führen kann. Dennoch rechtfertigt das nicht eine verabsolutierte Frustrationstheorie der Aggression. Sie gilt nicht einmal für die individuelle Aggression, geschweige denn für die gesellschaftliche; denn Frustration muß nicht notwendig zu aggressivem Verhalten, sie kann auch zu anderem führen. Weiterhin gibt es Aggression auch ohne Frustration. Das haben A. Bandura und R. H. Walters gezeigt.[86]

Die sachlich und methodisch unrichtige, verabsolutierte Frustrationstheorie der Aggression führen W. Reich, A. Plack, H. Marcuse, nicht wenige Anhänger der „Neuen Linken“, Verfechter der sogenannten antiautoritären Erziehung zu Fehlschlüssen. Wenn nur gesellschaftliche Einflüsse, frustrierend wirkend, das Individuum zu aggressivem Verhalten führen, so liegt alle Verantwortung hierfür bei der Gesellschaft. Das ist wiederbelebter Rousseau. Daraus folgt, daß alle Anstrengungen zur Überwindung von individueller Aggression gegen die Gesellschaft zu richten sind. Indem hierbei nicht beachtet wird, *welche* Gesellschaft frustrierend wirkt, ist diese Theorie apologetisch zugunsten des Kapitalismus. Ein typisches Kennzeichen dafür ist Marcuses Vortrag vor der amerikanischen Gesellschaft der Psychiater.[87] Aggressive Verhaltensweisen des Individuums wären unter diesen Bedingungen zu entschuldigen. Damit entschwindet auch ein Problem aus dem Gesichtskreis, das unter den Bedingungen vor allem der sozialistisch-kommunistischen Gesellschaft rational formulierbar wird: das des Erlernens individuellen Kontrollverhaltens gegen individuell aggressives Verhalten.

Die hier kritisierte Auffassung ist eine Version der mechanistischen Milieutheorie unter gegenüber damals völlig anderen Verhältnissen. Sie zerreißt den inneren, untrennbaren Zusammenhang von Gesellschaft und Individuum, ignoriert den psychischen Ausdruck dieses Zusammenhangs, daß nämlich, wie Rubinstein herausarbeitete, objektive Ursachen nur über

---

[84] H. Marcuse, Versuch über die Befreiung, Frankfurt a. M. 1969; ders. Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1965.

[85] J. Dollard/L. W. Doob/N. E. Miller/O. H. Mowrer/R. R.. Sears, Frustration and Aggression, a. a. O.; auch R. R. Sears, Nonaggressiv reactions to frustration, ebenda.

[86] A. Bandura/R. H. Walters, Social hearing and personality development, New York 1963.

[87] H. Marcuse, Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft, in: H. Marcuse u. a., Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft, Frankfurt a. M. 1969.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

innere Bedingungen wirken.[88] Diese [194] Trennung von Individuum und Gesellschaft macht das ungesellschaftliche, also nur-biologische Individuum zum Ausgangspunkt der Theorie.

Die mit dieser falschen Theorie zusammenhängende Meinung, vor allem im sexuellen Bereich frustrationsfreie Gesellschaften würden mit der individuellen Aggressivität auch die Quellen der gesellschaftlichen Aggressivität ausmerzen, widerspricht der Realität, verwechselt zwei völlig verschiedene, lediglich gleichbenannte Verhaltensweisen, führt gesellschaftliche auf individuelle Aggression zurück, trägt damit zur Entschuldigung des Imperialismus bei.

Es wird nicht bestritten, daß der Kampf gegen frustrierende gesellschaftliche Wirkungen Bestandteil der Persönlichkeitsbildung sein muß. Aber es ist genau zu differenzieren: Ausbeuterische Produktionsverhältnisse erzwingen durch Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen, durch Konkurrenzkampf, durch Wolfsmoral usw. Frustrationen. Gegen sie ist zu kämpfen. Ein ungenügend entwickelter Stand der Produktivkräfte führt zu anderen, objektiv bedingten Frustrationen, die – unter Bedingungen ausbeutungsfreier Produktionsverhältnisse – vor allem durch Entwicklung der Produktivkräfte verringert werden. Wer dagegen jene unvermeidlich aus menschlichem Gemeinschaftsleben entspringenden Normen, in die sich das Individuum einfügen muß, Frustration nennt – wie etwa W. Reich oder H. Marcuse –, erhebt bürgerlich-individualistische Stimmungen und Konzeptionen zur Norm der Beurteilung. Solche Norm aber ist antihuman, weil sie – wie Marx herausarbeitete – besagt, daß der Mitmensch die Grenze, Negation, Frustration meiner Freiheit ist, ich also ohne Mitmensch freier, frustrationsfreier, aggressionsärmer wäre. In Wahrheit ist, wer allein ist, unfrei. Noch mehr: In Wahrheit existierte das Ich unter solchen Bedingungen schon aus biologischen Gründen nicht. Jede Befriedigung primärer Triebe ist übrigens ebenso an Mitmenschen gebunden wie jegliche Persönlichkeitsbildung. Hier zeigt sich der Zirkelschluß der individualistisch zugespitzten Frustrationstheorie.

Die marxianisierende Frustrationstheorie der Aggression nützt aus mehreren Gründen den Verteidigern des kapitalistischen Systems. Sie desorientiert, da sie als linke Theorie und Praxis mißverstanden wird, vor allem junge, systemkritische Kräfte. Sie lenkt von den gesellschaftlichen Ursachen gesellschaftlicher Aggressivität ab. Indem sie solche Aggressivität, auf dem Umweg über die Frustrationstheorie, triebstrukturell deutet[89], entschuldigt sie den Imperialismus.[90]

Das Problem der Aggression wird vom Marxismus nur auf der Ebene der gesellschaftlichen Erscheinung untersucht. Mit den damit nicht verbundenen Fragen der tierischen und individuell-menschlichen Aggression befaßt sich der Marxismus nur insoweit, als daraus weltanschaulich relevante falsche oder richtige Thesen abgeleitet werden. Der Marxismus hält so eine einheitliche und monokau-[195]sale Theorie der qualitativ völlig verschiedenen, nur mit dem gleichen Wort „Aggression“ belegten Verhaltensweisen für inhaltlich und methodisch falsch.

Hinsichtlich der gesellschaftlichen Aggression geht der Marxismus von den Ergebnissen der Geschichtswissenschaft, der Archäologie, der Ethnographie und anderer Gesellschaftswissenschaften aus:

Ohne einer falschen, idyllischen Vorstellung von der Urgesellschaft das Wort reden zu wollen, in der die Knappheit der vorhandenen Ressourcen schwere Existenzprobleme erzeugte,

---

[88] S. L. Rubinstein, Grundlagen der allgemeinen Psychologie, Berlin 1973, S. 88, 115.

[89] F. Merz, Aggression und Aggressionstrieb, in: Handbuch der Psychologie, 2, hrsg. von H. Thomae, Göttingen 1965, S. 569-601.

[90] Besonders klar erscheint dies bei H. Marcuse, Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft, a. a. O.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

so daß es zu Kämpfen zwischen Sippen, Großfamilien, Stämmen um die Lebensquellen gekommen sein muß, ist es so, daß sich die Menschen während dieser weitaus längsten Zeit ihrer Existenz die institutionalisierte Aggression nicht „leisten“ konnten. Direkt gesellschaftliche Anlässe für Aggressivität gab es damals noch nicht. Die Menschen lebten in kleinen, offenen Gruppen, als nomadisierende Jäger und Sammler, konnten als solche weder Besitz an Land noch sonstiges Privateigentum außer an den unmittelbaren Waffen (Produktionsinstrumenten) und Konsumgütern (gesammelten Früchten und der Jagdbeute) erwerben. Folglich entwickelten sie keine gesellschaftlich bedingten ausgesprochenen Raub- und Abwehrhaltungen. Aus Gründen der Arterhaltung war vielmehr primär kooperatives statt aggressives Verhalten notwendig. Der Krieg schlug solche Lücken in die Gruppe, daß der Nahrungserwerb und damit die Fortexistenz der Gruppe selbst gefährdet war. Wo immer es möglich war, ging man sich wohl eher „aus dem Wege“. Aggressivität gesellschaftlicher Art entstand somit erst in historisch später Zeit, ist gesellschaftlichen, nicht biologischen, auch nicht individuellen Ursprungs.

Mit der Herausbildung der Fähigkeit menschlicher Arbeit, mehr zu erzeugen, als zur Erneuerung der Arbeitskraft nötig ist, bildete sich die Möglichkeit heraus, vom Mehrprodukt anderer zu leben. Mit dem Seßhaftwerden ursprünglicher Nomaden bildete sich die Möglichkeit territorialen Verhaltens heraus. Mit der Verwandlung dieser Möglichkeit in Wirklichkeit entstanden Privateigentum an Produktionsmitteln, Kampf um die Aneignung des Mehrprodukts, Klassen und Klassenkampf, Staaten und aggressive Beziehungen zwischen Staaten. Gerade die führenden Ausbeuterklassen solcher Staaten entfalten, obgleich ihre Individuen weit weniger frustriert sind als die der unterdrückten und ausgebeuteten Klassen, eher gesellschaftlich aggressive Verhaltensweise als Angehörige ausgebeuteter und unterdrückter Klassen, bei denen solche Verhaltensweisen erst durch Propaganda und Manipulationen erreicht werden. Die Organisatoren solcher gesellschaftlicher Aggressivität müssen dabei in keiner Weise individuell aggressiv sein, mit anderen Worten: Die Instinkt-, Trieb- und Frustrationstheorien von Aggressionen erklären hier nichts. Vielmehr ist der Kampf gegen gesellschaftliche Aggressivität untrennbar verbunden mit dem Kampf gegen ihre Ursachen, gegen das Privateigentum an den Produktionsmitteln, daraus folgend: gegen Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen. Die Beseitigung der Ursachen gesellschaftlicher Aggressivität erleichtert auch das Erlernen von Kontrollmechanismen gegen individuelle Aggression; den Abbau von Bedingungen, unter denen [196] Aggression durch Beobachtung oder Bekräftigung aggressiven Verhaltens erlernt werden kann. Bei allen biologisch vorhandenen Dispositionen zu individueller Aggressivität, bei aller teilweisen Berechtigung von Argumenten der Frustrationstheoretiker: Da der Mensch primär ein gesellschaftliches Lebewesen ist und die Gesetze seines Zusammenlebens, also die gesellschaftlichen Gesetze, alle Formen auch seines individuellen Lebens, selbst seinen biologischen Status tiefgehend und nachhaltig beeinflussen, muß der Kampf gegen aggressives Verhalten auch des Individuums, ohne andere Behandlungsmethoden zu vernachlässigen, primär gesellschaftlich geführt werden. Die dabei auch von den politisch-progressiven Eklektikern ausgearbeiteten Vorschläge des Kampfes für den Frieden[91] enthalten zahlreiche wichtige und richtige Hinweise, ohne erschöpfend sein zu können. Dazu ist die Diskussion auch zu sehr im Anfangsstadium. Hier sollten parallele und gemeinsame Forschungen, Konferenzen und politische Aktivitäten weiter voranführen.

Trieb oder Bedürfnis?

Kommen wir zu einem weiteren Zentralpunkt der Kritik der psychoanalytischen Mythologie: Trieb oder Bedürfnis, was ist das „innere“ Bindeglied von Mensch und Natur? Was ist ei-

[91] W. Schmidbauer, Die sogenannte Aggression, a. a. O., S. 144 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

gentlich die „Natur“ nach Auffassung des Freudo-Marxismus? Der zentrale Punkt in dieser Ideologie der Psychoanalyse (und des darauf fußenden Revisionismus) ist die Stellung des Menschen zur objektiven Realität. Das bedeutet, daß hier die Problematik des dialektischen Materialismus zur Diskussion steht. In Worten, aber philosophisch konsequenzenlos, sind auch die Marcuse, Alfred Schmidt, Habermas usw. dafür, den Menschen als Naturwesen anzuerkennen. Aber im wirklichen Zusammenhang ihrer Theorie ist der Mensch zunächst von der Natur abgetrennt. Das drückt sich in ihrer Polemik gegen die materialistische „Ontologie“, die „wesensfremde, naturdialektische Zutat“ zum Marxismus durch Engels usw. aus. Der Mensch konstituiert durch seine Praxis erst seine Welt. Anerkennung einer subjektiven Objektivität sei ideeller Ausdruck von Entfremdung, Fetischismus, Verdinglichung, die der Marxismus angeblich in die Gattungspraxis zurückhole, als deren ureigenstes Produkt erkenne. Das ist lebensphilosophisch-neukantianischer Subjektivismus im Gewande des „westlichen Marxismus“. Ein von der Natur abgetrenntes Subjekt produziert notwendig nur geistig; es kann, da des materiellen Substrats ledig, nicht gesellschaftlich produzieren. Wir haben es nicht mit dem gesellschaftlichen Subjekt des Marxismus, nicht mit seiner Praxis zu tun. Das ist letztlich verkappte Theologie, und der Materialismus ist hier nur eine Worthülse.

Die Fetischisierung des individuellen Geistigen erfolgt zunächst namens der Darstellung des „originären Marxismus“, seiner Reinigung von der ihn verfälschen-[197]den „Linie“ Engels-Lenin-Stalin und deren naturtheoretisch aufgebauter „Legitimationstheorie“.

Das heißt, daß schon in die Darstellung des „originären“ Marxismus die Dogmen des Antisowjetismus einfließen. Und es heißt weiter, daß der Kampf gegen „Engels, Lenin und Stalin“, indem er mit der Verfälschung des Marxschen Werkes beginnt, in Wahrheit gegen Marx selbst gerichtet ist. Die Empörung, die es gegen die Verletzung sozialistischer Gesetzlichkeit unter Stalin gab, und das hohe Ansehen, das Marx besitzt, dienen als taktische Mittel im Kampf gegen den Marxismus selbst!

Dies geschieht, indem eine Kluft zwischen dem verfälschten Marx einerseits und seinem Freund und Kampfgefährten Engels andererseits, sodann zwischen Marx und Lenin behauptet wird.

Nach solcher Operation, einer Kastration des marxistischen Materialismus, behaupten die „Verteidiger“ des Marxismus jedoch, diesem fehle eine eigentliche Naturgrundlage. Sie wollen nun also dem Marxismus diese *eigentliche* Naturgrundlage verschaffen. In der Regel deckt sich dies mit der Behauptung, dem Marxismus fehle auch eine Theorie der Persönlichkeit, und beides hänge miteinander zusammen. In der Tat ist ihre „Marxismus-Ergänzung“ auch jetzt nicht die Hereinnahme der „Natur“ vermittels der „Theorie der Persönlichkeit“, weil nämlich in Wahrheit als „Natur“ anthropologische Grundkonstanten psychoanalytischer Art eingeführt werden. In Wahrheit wird also nicht „Natur“, sondern psychoanalytische Mythologie, Natur genannt, dem um seine Naturbasis beschnittenen Marxismus untergeschoben und damit die lebensphilosophische Revision des Marxismus abgeschlossen.

Fragen wir zuerst, ob die Behauptung stimme, dem Marxismus fehle eine Naturbasis, eine Naturgrundlage des Mensch-Seins.

Der Mensch ist das höchste Entwicklungsergebnis der Naturgeschichte und damit selbst ein Naturwesen. Wie ist die besondere Art der Verbindung des Menschen zur Natur? Ist sie instinkthafter, triebhafter Art? Wie tritt, was in den Tieren als Trieb und Instinkt wirkt, in unseren Bedürfnissen auf? Viele Instinkte wirken auch auf der Ebene des Gesellschaftlichen, in unseren materiellen Bedürfnissen, die eine biologisch-physiologische Grundlage haben. Gesellschaft und Natur sind zwar qualitativ verschiedene Entwicklungsstufen im Entwicklungsprozeß der objektiven Realität, zwischen ihnen besteht das dialektische Verhältnis von Kon-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

tinuität und Diskontinuität. Die mechanisch-materialistische Position, die Qualität der Gesellschaft zu negieren, indem sie als mechanisches Aggregat gedeutet wird, oder die lebensphilosophische, Gesellschaft durch „Biologisierung“ zu negieren, sind ebenso unhaltbar wie die idealistische (also auch neukantianische, „frankfurterische“, „praxis“-philosophische) absolute Trennung von Natur und Gesellschaft. Die organischen Grundbedürfnisse des Menschen sind allgemein-biologisch begründet. Aber als allgemein-biologische sind sie noch weitgehend unspezialisiert. Bei jeder nicht-menschlichen Art von Leben sind sie in einen engen Bereich von Spezialisierung gebannt. Das ist so sehr der [198] Fall, daß eine qualitative Änderung des Bereichs, in dem sich diese spezialisierten organischen Grundbedürfnisse entfalten, entweder den Untergang dieser Art bewirkt oder eine wesentliche Änderung ihrer ganzen Lebensweise, die oft sogar eine Modifikation der Art erzwingt. Das nicht-menschliche Leben muß sich also schon in diesem Bereich des Lebens anpassen. Aber zum Unterschied davon werden diese allgemein-biologischen Grundbedürfnisse auf der Ebene des menschlichen Lebens durch unser gesellschaftliches Wirken aktiv modifiziert, durch unseren Arbeitsprozeß befriedigt. Das hat zum Beispiel solche Folgen: Während das Tier durch seinen Trieb- und Instinktapparat bereits mit auf den Weg bekommt, wie es seine allgemeinen biologischen Grundbedürfnisse befriedigen muß, hier also im wesentlichen keinen Lernprozeß durchmacht, erlernt das menschliche Individuum in der Ontogenese erst weitgehend die gesellschaftliche Nutzung und Befriedigung seiner Bedürfnisse. Marx und Engels haben sich mit diesem Problem bereits in der Ursprungsphase ihrer Theorie, insbesondere in der Auseinandersetzung mit Feuerbach, geäußert. Heinrich Taut hat dies in seiner bereits erwähnten umfassenden marxistisch-leninistischen Analyse des Bedürfnisproblems behandelt. Er hat darin übrigens auch gründlich das Verhältnis des Marxismus in dieser Frage zu Feuerbach untersucht und dabei Jahre *vor* Alfred Schmidt dessen zu diesem Problem formulierte falsche Thesen[92] bereits implizit widerlegt.

Es wäre also völlig unzureichend, bei der Behandlung des Spezifischen in der Beziehung des Menschen zur Natur nur die physiologisch-organische Seite zu sehen. Das spezifisch Menschliche in der Geschichte der Natur wird damit noch nicht erfaßt. Während sich die physiologisch-organische Grundlagen unseres Psychischen in Zehntausenden von Jahren im Grunde genommen nicht mehr veränderten, hat gerade dieses Psychische eine rasche Entwicklung durchlaufen. Die biologischen Grundlagen unseres Psychischen sind folglich überlagert durch eine andere Basis, die das eigentlich Determinierende in unserem psychischen Leben ist. Auf der Ebene des Mensch-Seins wird die biologische Evolution durch eine höhere Qualität überlagert, durch die Gesellschaft, deren entscheidendes Merkmal der kollektive Arbeitsprozeß ist. Er prägt auch unsere Sinnlichkeit im weitesten Sinne des Wortes. Längst nicht mehr ist unser Psychisches primär affektgeladene motorische Reaktion, sondern diese Reaktionen setzen sich mittels unseres gesellschaftlichen Arbeitsprozesses durch, der den Stoffwechselprozeß des Menschen mit der Natur darstellt. Das wirkt bestimmend auf das Biologische ein, wie man selbst an der Entfaltung unserer Sexualität sehen kann, die sich unter solchen Bedingungen einer fortwährend gesicherten Nahrungsproduktion ohne spezifische Brunstzeit entwickelt, sich von ihrer ursprünglichen biologischen Funktion ablöst, zu einem Faktor der Lustgewinnung wird und Formen herausbildet, wie man sie im nichtmenschlichen Lebensbereich nicht vorfinden kann. Ebenso wäre hier die „Verarmung“ unserer Instinkte zu nennen.

[199] An die Stelle der instinkt- bzw. triebhaften Verbindung des lebenden Wesens mit seiner Umwelt tritt auf der Ebene des Menschen also eine andere. Die allein instinkt- oder triebhaft vermittelte Beziehung eines Lebewesens zu seinen Lebensbedingungen ist Ausdruck seiner

[92] H. Taut, Zur Dialektik von Arbeit und Bedürfnissen im Sozialismus und Kommunismus, a. a. O., S. 75 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

alleinigen Abhängigkeit von diesen Bedingungen. Die spezifisch menschliche Beziehung zur Natur ist anders: er paßt sich durch seinen Arbeitsprozeß der Natur an. Das setzt voraus, daß die Bedürfnisse, denen die Natur in der Produktion „angepaßt“ wird, eine solche Beziehung des Menschen zur Natur darstellen, die von mehr oder weniger entwickelter zweckmäßiger Tätigkeit, also vom Wissen um die „Zwecke“, von Bewußtsein geprägt ist. Der Mensch ist nicht nur abhängig von der Natur, sondern er weiß dies auch. Er empfindet, er lebt, weiß um diese Abhängigkeit – das ist die passive Seite – und weiß um seine Möglichkeiten und Notwendigkeiten, darauf einzuwirken – das ist die aktive Seite in der Beziehung des Menschen zur Natur. Darin stecken Erkenntnisse, die es ermöglichen, zwecksetzend zu wirken. Das Bedürfnis ist also von anderem Charakter als Instinkte und Triebe. Es hat Doppelcharakter, es ist gefühlter Widerspruch, vermittelt durch Emotionalität, erlebte Naturabhängigkeit, Bedürfnis eines Mangels, einer äußeren Not als innere Notwendigkeit, sie zu überwinden, also zugleich Streben nach Überwindung dieses Mangels, dieser Not durch zweckmäßige Aktivität. Wobei dies alles in einem bestimmten historisch-gesellschaftlichen Rahmen stattfindet, so daß dieses Fühlen und diese Realisierung historisch-gesellschaftliche Basis hat. Dies gehört zur Kennzeichnung unserer Bedürfnisstruktur. Die Welt unserer Bedürfnisse selbst ändert sich, erweitert sich. Die Bedürfnisse werden erzeugt mit den gesellschaftlichen Mitteln ihrer Befriedigung. Das Gesellschaftliche determiniert also das individuelle Verhältnis bis hinein in die Bedürfnisstruktur und Bedürfnisbefriedigung, nicht umgekehrt. Es ist darum eine Perversion des realen Verhältnisses von Gesellschaft und Individuum, wenn von der Basis des (ungesellschaftlichen) Individuums und seiner (unhistorischen) Bedürfnisse aus gegen „die Gesellschaft“ operiert wird, wie etwa in Wilhelm Reichs Kritik an der Sexual- und Familienpolitik der UdSSR der dreißiger Jahre. Auch hier gilt, daß die wirklichen Antagonismen und Determinanten, die der Klassen und des Klassenkampfes, damit nur umgangen werden. Aber gerade wer auf diesem Gebiet Gesellschaftliches „aufheben“ will, muß dazu den Weg gehen, den der Marxismus gewiesen hat.

Das Bedürfnis und die daraus entspringende Aktivität, die Arbeit zu seiner Befriedigung, ist also die spezifische, praktische Verbindung des Menschen mit seiner Umwelt. Es ist die durch Bewußtsein gekennzeichnete Vermittlung von Biologisch-Naturhaftem und Gesellschaftlichem, von Unbewußtem und Bewußtem in unserer Existenz, die abhängig ist von der Entwicklung der Gesellschaft, ihrer Produktion, ihrer Produktivkräfte.

Prüft man *inhaltlich*, was uns – nach der Psychoanalyse – angeblich gattungsmäßig und individuell determiniert, so kommt folgendes heraus: Aus dem Konflikt zweier autonomer Größen, Individuum und Realität, werden triebstrukturell Aggression, Repression, entfremdete (unlustvolle) Arbeit, Vaterrecht und ähn-[200]liches abgeleitet. Dies geschieht, indem unsere individuelle triebstrukturelle Motivation im Konflikt mit der Realität realisiert, sublimiert, frustriert wird.

Es werden also gesellschaftliche Erscheinungen der Klassengesellschaft im allgemeinen, des Kapitalismus im besonderen enthistorisiert und entgesellschaftet, zu ewigen Naturkonstanten des Menschseins umgedeutet. Damit werden sie nicht nur für unaufhebbar erklärt, sondern die Bourgeoisie wird von Aggressivität usw. freigesprochen, da dies ja in der „Natur“, im „Leben“, im „Trieb“ wurzele. Bürgerliches Verhalten, Erleben und bürgerliche Ideologie werden also lebensphilosophisch mythologisiert und sodann als Naturgrundlagen unseres gattungsmäßigen und individuellen Menschseins ausgegeben.

Was die sozio-kulturelle „Revision“ der Psychoanalyse durch den „Freudo-Marxismus“ angeht, so tritt in Wahrheit der sozio-kulturelle Faktor auch bereits bei Freud, in Gestalt des Realitätsprinzips, auf. Wenn der Neo-Freudismus zwei autonome Größen, Individuum und Gesellschaft, konfrontiert, wobei die Gesellschaft den Rahmen abgibt, in welchem unsere

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

triebstrukturelle Motivation realisiert, sublimiert, frustriert wird, so ist auch das bei Freud so. Die Korrekturen betreffen folglich nicht die Prinzipien des Freudismus, sondern sind nur quantitativer Art.

In Wirklichkeit geht der Freudismus und „Freudo-Marxismus“ von zwei Fiktionen aus, die er miteinander verbinden möchte, und woraus dann die wissenschaftliche Theorie des Menschen hervorgehen soll. Denn das Individuum „an sich“ ist ebenso eine Fiktion wie die Gesellschaft „an sich“. Es ist für wissenschaftliche Zwecke sinnvoll und nützlich, mit beiden Begriffen zu arbeiten, man darf aber nicht vergessen, daß es in der Realität weder Individuelles außerhalb des Gesellschaftlichen gibt, noch ist das Gesellschaftliche vom Individuellen ablösbar. In ihrer Verselbständigung wären beide ebenso fiktiv wie der aristotelische leere Raum, in dem sich die Dinge wie in einem Behälter befinden.

Es ist also nicht möglich, beruhend auf der Polarität (oder dem Parallelismus) der beiden Fiktionen Individuum und Gesellschaft „an sich“ eine Theorie des Menschen zu begründen. Die Psychoanalyse gibt durch ihre Hereinnahme des die Persönlichkeit bestimmenden (äußerlichen, fiktiven) sozio-kulturellen Faktors ihren individualistischen, theoretisch beurteilt: irrationalistischen, klassenmäßig beurteilt: bürgerlichen Charakter nicht auf. Sie hat mit Materialismus, selbst nur mit naturwissenschaftlichem Materialismus, nichts zu tun, denn ihr Biologisches ist letztlich nur mythologisierten Stereotypen der bürgerlichen Ideologie untergeordnet. Eine wirklich materialistische Theorie des Menschen muß von den spezifischen Merkmalen der Existenz unserer Gattung ausgehen. Und damit sind wir verwiesen auf die Arbeit, die Produktion als dem spezifischen Stoffwechselprozeß des Menschen mit der außermenschlichen Natur, einer Spezifik, die unser ganzes Verhalten, auch unsere Psyche grundlegend prägt und bestimmt. Die marxistische Theorie des Menschen – das ist eigentlich der gesamte Marxismus selbst, aber in ihrer näheren Begrenzung ist sie die Klärung der entscheidenden Dimension unserer schöpferischen Potenz, zu der wir uns erst durch den geschichtlichen Prozeß [201] der Individuation des Menschen hervorgearbeitet haben. Dabei entfalten sich Fähigkeit wie Bedürfnis zum Produzieren, Entdecken, Erfinden, künstlerischen Schaffen und zum politisch-moralischen Entscheiden.[93]

Eine Psychologie, die mehr sein will als positivistische Faktenhuberei, aber auch mehr als nur physiologische Erforschung der Grundlagen psychischer Prozesse, wird darum ausgehen müssen von der materialistischen Geschichts- und Gesellschaftsauffassung als fundierender Theorie. Sie wird dieser Entwicklung nicht durch Flucht in einen physio-psychischen oder sozio-psychischen Parallelismus entgehen können, die nichts anderes sind als bürgerliche Irrwege. [202]

[93] So Walter Hollitscher in Anlehnung an Marx’ „Grundrisse“. Ich benutze ein nicht veröffentlichtes Manuskript Hollitschers.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

5. Zur Kritik der „Frankfurter Schule“ („Kritische Theorie“)

Zum Gegenstand unserer Kritik

Zur „Frankfurter Schule“ gehören zwei Generationen von Sozialphilosophen: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Erich Fromm (Fromm ist jedoch Freudianer, das sind die „Frankfurter“ nicht), Herbert Marcuse, Leo Löwenthal und Friedrich Pollock. Das ist die erste, die ältere Generation. Mit ihnen zusammen arbeiteten Karl August Wittfogel, Henryk Grossmann, Franz Borkenau und Franz Neumann. Zeitweilig arbeitete auch der Schwager Adornos, Walter Benjamin, mit ihnen zusammen. Auch gab es während des Kampfes gegen den Faschismus, in der Emigration, gewisse Beziehungen, vor allem über Adorno, zu Hanns Eisler. Auf der anderen Seite reichten die Beziehungen, vor allem Horkheimers und Adornos, bis hin zu Thomas Mann.

Die zweite Generation der Schule, das sind die heute in der Bundesrepublik wirkenden Jürgen Habermas, Alfred Schmidt, Oskar Negt, Albrecht Wellmer und Herbert Schnädelbach.

Der ursprüngliche Name dessen, was heute „Frankfurter Schule“ genannt wird, lautete „Kritische Theorie“. Den Namen prägte Horkheimer, der eigentliche Schulgründer, während der Zeit des Faschismus. Objektive und subjektive Gründe führten in eigenartiger Verquickung diese Namenwahl herbei. Der objektive Grund: Die faschistische Diktatur veranlaßte die Tarnung der eigenen Position. Der subjektive: Horkheimers Versuch, eine eigene „Version des Marxismus“ zu begründen. Alfred Schmidt spricht offen aus, daß es sich um eine „westeuropäische“ Variante des „Marxismus“ handeln sollte und soll.[1] Man muß sich der unterschwellig-emotionalen Wirkung dieser Wortwahl bewußt sein: „westlich“, „westeuropäisch“, das heißt gegen den Osten, gegen Osteuropa gerichtet, korrespondierend mit anderen emotional befrachteten Begriffen, wie „freiheitlich“ gegen „totalitaristisch“, „zivilisiert“ gegen „barbarisch“. Es handelt sich also, was immer es anfangs auch an Illusionen antikapitalistischer Art gegeben haben mag, letztlich, auf dem Prüfstand der Geschichte, durchaus um eine Frontstellung namens des Kapitalismus gegen den Sozialismus.

Sagen wir gleich dazu, wen diese Leute als Wortführer dieses „neuen“, „west-[203]lichen Marxismus“ bzw. als seine Wegbereiter nennen: Sartre, Lefèbvre, Garaudy, Althusser, Lévi-Strauss, Luporini, Lombardo-Radice, Di Marco. Als Ahnen nennen sie Lukács, Korsch, Merleau-Ponty.[2] Wir haben es also mit einem eklektischen Gemisch zu tun. Einigendes Prinzip ist bei den meisten die offene, direkte rechtsopportunistisch oder ultralinks begründete Parteinahme gegen die Partei der Arbeiterklasse und den realen Sozialismus. Halten wir auch gleich noch fest, daß es sich nicht etwa „nur“ um eine Rückkehr zu einem originären Marx handelt, wie das manchem erscheint, der vorgibt, er sei ja für den Marxismus, nur nicht für den gegenwärtigen, angeblich verfälschten, sondern für den originären, für denjenigen von Marx.[3] Vielmehr ist die grundlegende Position dieser Kräfte antisowjetisch, antikommunistisch. Es wäre nicht ganz zutreffend, sie revisionistisch zu nennen, weil die Auguren und Autoren der „Frankfurter Schule“ nicht der marxistischen Arbeiterbewegung angehören. Aber sie wirken revisionistisch, indem sie eine ideologiebildende Rolle unter Intellektuellen spielen, die sich der Arbeiterbewegung nähern bzw. anschließen.

Der heute gängige Name „Frankfurter Schule“ leitet sich daher, daß ihr Ausgangspunkt das 1924 in Frankfurt a. M. gegründete Institut für Sozialforschung ist. 1931 übernahm Horkheimer die Leitung dieses Instituts. Von nun an gab seine Arbeit der beim Institut erscheinenden

---

[1] M. Horkheimer, Kritische Theorie der Gesellschaft, Bd. II, Frankfurt a. M. 1968, S. 336, Nachwort des Herausgebers (Alfred Schmidt). (Vgl. auch A. Schmidt, Die „Zeitschrift für Sozialforschung“, München 1970, S. 4.)
[2] Ebenda, S. 337.
[3] Ebenda, S. 339 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

„Zeitschrift für Sozialforschung“ und den anderen Veröffentlichungen der Schule das Gepräge. Nach der Emigration vor dem Faschismus – Stationen waren Frankreich und die USA – kehrten Horkheimer und Adorno in den frühen fünfziger Jahren nach Frankfurt zurück. Fromm, Marcuse, Löwenthal und Pollock blieben in den USA, Benjamin starb 1940. So trat, von Horkheimer und Adorno herangebildet, inzwischen von Frankfurt a. M. ausgehend die zweite „Frankfurter“ Generation in Aktion.

Zu den Entstehungsbedingungen und Wirkungen der Schule

Skizzieren wir kurz die allgemeinen gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sich die Schule herausbildete, und prüfen wir dabei die Grundrichtungen ihres Wirkens.

Die wichtigste materielle gesellschaftliche Quelle für die Herausbildung und Wirkung der „Frankfurter Schule“ ist der Ausbruch der allgemeinen Krise des Kapitalismus. Die erste, in historischer Sicht die Schule vorbereitende Zusammenkunft, eine „Erste marxistische Arbeitswoche“, fand 1922 in Frankfurt a. M. unter Teilnahme von Lukács und Korsch statt.[4] Den bürgerlichen Ideologen erschien die Oktoberrevolution, die Spaltung der Welt in eine kapitalistische und eine sozialistische, die Krise des Kapitalismus als solche der „Existenz“. Die [204] Krise der Bourgeoisie stellte sich ihnen als solche des Menschseins überhaupt dar. Das erzeugte eine Ideologie der Krise. Eine Gesellschaftsordnung, die wie kaum eine andere den Menschen geschändet hat, entdeckt in dem Moment „den“ Menschen, da die Basis ihrer Ordnung bedroht ist. Die Krise des Kapitalismus wird zur Krise des Menschlichen aufgegipfelt. Unter solchen Bedingungen ist für die bürgerliche Philosophie die Hinwendung zum „Menschenbild“, zur Anthropologie naheliegend. Jene Hinwendung finden wir auch bei den führenden Köpfen der sich herausbildenden „Frankfurter Schule“, in der Art ihres „Marxismus“.

Manfred Buhr machte schon vor Jahren darauf aufmerksam, daß frühere, revolutionär-bürgerliche Theorie vom Menschen, also jene der bürgerlichen Klassik in Philosophie und Dichtung, eingebettet war in eine Gesamtphilosophie der Natur, der Gesellschaft und des Menschen. Jedoch die bürgerliche Theorie vom Menschen, die in der Zeit der allgemeinen Krise des Kapitalismus entstand, ist dieser naturhaften und gesellschaftlichen Basis beraubt. Sie will angeblich anthropologische, „allgemein-menschliche“ unveränderliche Wesensmerkmale herausarbeiten. Während frühere, revolutionär-bürgerliche Theorie vom Menschen auf einem zusammenhängenden System philosophischer, ökonomischer und soziologischer Aussagen beruhte, beschränkt das bürgerliche Menschenbild der Zeit der allgemeinen Krise sich immer mehr auf Psychologie, vor allem auf Psychoanalyse.[5] Frühere bürgerliche Anthropologie hatte in den stärksten Formen eine verhältnismäßig hochentwickelte politische Ökonomie als Bestandteil. Bürgerliche Anthropologie in der Periode der allgemeinen Krise des Kapitalismus hat nichts mehr mit den eigentlichen Grundlagen der politischen Ökonomie zu tun, selbst dann nicht, wenn von Ökonomischem die Rede ist. Genaueres Hinsehen zeigt, daß die bürgerliche Theorie vom Menschen in der spätkapitalistischen Zeit entweder im Bereich des Ökonomischen nur die Technik oder nur den Austausch und Besitz von Waren, nicht deren eigentliche Produktion und die dazu gehörigen Produktionsverhältnisse untersucht. Gerade der kapitalistische Produktionsprozeß, gerade die Klassenbeziehungen dieses Prozesses, die Eigentums- und Ausbeutungsverhältnisse bleiben ausgespart. Allenfalls erscheinen Klassenbeziehungen auf der Ebene des Zirkulations- und Distributionsprozesses, und wenn bei Horkheimer und Adorno das Wertgesetz ins Spiel kommt, dann nur als Regulator dieser Sphäre. Der kapitalistische Produktionsprozeß existiert darin nicht.

---

[4] A. Schmidt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24. 6. 1974.

[5] M. Buhr, Entfremdung – Philosophische Anthropologie – Marx-Kritik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 7/1966, S. 816 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Die „Frankfurter Schule“ entwickelte sich auf solcher Basis. Sie anthropologisiert in *diesem* Sinne alle wesentlichen Marxschen Kategorien wie Materie, Dialektik, Praxis.

Eine weitere, oft übersehene Quelle der „Frankfurter Schule“ ist die Lebensphilosophie. Im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts kam es innerhalb der bürgerlichen Philosophie zu einem bedeutenden Einschnitt. Der mechanische [205] Materialismus, der vor allem naturwissenschaftlich begründet und orientiert war, wurde mehr und mehr durch zwei Varianten des Idealismus abgelöst, die auch heute noch die Hauptrepräsentanten bürgerlicher Philosophie sind und sich bisweilen „machtvolle“ und mit viel offiziellem Theaterdonner begleitete „Schlachten“ liefern: durch die positivistische und die lebensphilosophische Variante. Die erstere suchte, die mit dem mechanischen Materialismus der industriellen Bourgeoisie eingeräumte Möglichkeit exakter naturwissenschaftlicher Forschung beizubehalten, und zwar bei Abspaltung aller die tieferen weltanschaulichen Fragen berührenden Teile der Philosophie, bei Ignorierung oder gar bewußter Bekämpfung aller sich auf das Gesamtsystem des Kapitalismus, seine Historizität beziehenden Fragestellungen, bei Verzicht auf eine wirklich wissenschaftliche Lösung des Entwicklungsproblems – alle solche Fragestellungen wurden als metaphysisch verleumdet und verworfen. Die zweite, die lebensphilosophische Richtung, wandte sich gegen bourgeoise „Rechenhaftigkeit“, lieferte eine „Rationalismus“-Kritik von rechts, vom Irrationalismus her und öffnete die Schleusen des irrationalistischen Subjektivismus in der Philosophie. Ihre Kritik an der Bourgeoisie nahm in Wahrheit, präimperialistisch, den Angriff auf politische und philosophische, allgemeiner: ideologische Ausdrucksformen des Kapitalismus der freien Konkurrenz vorweg und ebnete der späteren, direkt faschistischen Verfolgung nicht nur der Arbeiterklasse und ihrer marxistischen Weltanschauung, sondern auch der noch nicht reaktionär gewordenen Bourgeoisie den Weg, wobei dieser Kampf, diese Kritik und Polemik oft unter dem Gesichtspunkt vorgetragen wurde, Quellen des Marxismus zu treffen. Dies gilt vor allem für die Kritik an der bürgerlichen Klassik, für deren Umfunktionierung beispielsweise im Neuhegelianismus, für die lebensphilosophische Verfälschung der Klassik, ihrer Ausläufer und der frühen Schriften von Marx. Auch der elitäre Zug in Theorie und Methode, der elitäre Ästhetizismus eines beträchtlichen Teiles dieser bürgerlichen Ideologen – der allerdings eine gewisse Schranke zwischen ihnen und dem auf Massenwirksamkeit bedachten Faschismus errichtete – erklärt sich aus dieser antidemokratischen Stoßrichtung der lebensphilosophischen Variante spätbürgerlicher Philosophie.

Die Gründer und führenden Repräsentanten der „Frankfurter Schule“ kommen von den Vorläufern oder Hauptvertretern dieser lebensphilosophischen Variante her: Horkheimer von Schopenhauer, Adorno von Nietzsche, Marcuse vom Wortführer der imperialistischen, „ontologischen“ Version der Lebensphilosophie, von Heidegger. Habermas und Alfred Schmidt bewiesen in ihren erkenntnistheoretischen Schriften ebenfalls eine gewisse Anfälligkeit für Nietzsche.[6] Darüber hinaus übte die Lebensphilosophie durch das Werk des frühen Georg Lukács – vor allem durch „Geschichte und Klassenbewußtsein“ – ihren Einfluß auf die „Frankfurter Schule“ aus. Das alles hat ein eigenartiges Schwanken zwischen subjektivistischen, subjektiv-idealistischen und lebensphilosophischen Naturkonzeptionen (bei Adorno, Marcuse, dem späteren A. Schmidt etwa) zur Folge, eine vorder-[206]gründige Ambivalenz in der Frage der objektiven Realität, des Materialismus (beim frühen Horkheimer etwa). Das erschwert die Kritik, weil gegen den Nachweis des Subjektivismus nicht nur damit operiert werden kann, daß die letzten Konsequenzen von den „Frankfurtern“ vermieden werden, sondern auch mit dem Hinweis auf Passagen des lebensphilosophischen „Objektivismus“, die als „Materialismus“ ausgegeben werden.

Die „Frankfurter Schule“ eignet sich also Hegel und Marx auch unter dem Einfluß dieser Lebensphilosophie an. Das prägt ihren Begriff von Dialektik, ihre Erkenntnistheorie, erklärt den

[6] J. Habermas’ „Erkenntnis und Interesse“ zeugt davon.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

letztlich elitären Ästhetizismus etwa Adornos, den Wissenschaftsbegriff der „Frankfurter Schule“, den am entlarvendsten Adorno formulierte: „Das Wesen wird durchs Résumé des Wesentlichen verfälscht ... Analog hätte Philosophie nicht sich auf Kategorien zu bringen, sondern in gewissem Sinne erst zu komponieren ...“[7]. Die Absage an das Begriffliche, die Hinwendung zum Ästhetischen, zum Komponieren, die Verwischung der Grenze von Wissenschaft und Kunst, im Keime schon den reaktionärsten Romantikern und dem späten Schelling eigen, dringt hier an die Oberfläche, nur ohne die extremsten Konsequenzen daraus zu ziehen.

Dennoch dürfen wir, bei aller lebensphilosophischen Gemeinsamkeit, eine wichtige Spaltung innerhalb der Bourgeoisie und der bürgerlichen Ideologie nicht übersehen. Angesichts des drohenden Faschismus differenziert sich auch das bürgerliche Lager. Hierbei ist es auch von Bedeutung, daß der bürgerliche Antisemitismus Intellektuelle jüdischer Abstammung zu liberalen, demokratischen und sogar linken Reaktionsweisen nötigte. Frankfurt hatte ein relativ starkes jüdisches Bürgertum, und die Häupter und Repräsentanten der „Frankfurter Schule“ waren durchweg Angehörige des linken bzw. liberalen Frankfurter jüdischen Bürgertums.

Wir haben es also mit einem durchaus qualvollen Prozeß des Reagierens bürgerlich-humanistischer Intellektueller sowohl auf die faschistische Gefahr, als auch auf den beginnenden Prozeß des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus (Oktoberrevolution) zu tun, wobei diese Kräfte *bürgerlich* reagieren. So entstehen nicht nur reaktionäre, faschistische Formen des spätbürgerlichen „Menschenbildes“, sondern auch zwischen den Fronten schwankende, im Falle der „Frankfurter Schule“ bürgerlich-demokratische (obgleich die „Frankfurter Schule“ die bürgerliche Demokratie kritisiert, jedoch eine zweideutige Kritik liefert, die die Apologetik, vermittelt durch Sozialismus-Kritik, enthält).

Diese letztere Strömung sucht nach einem eigenen, auch durch ideologische Tradition abgesicherten Menschenbild. Und gerade das leistet die „Frankfurter Schule“. Die eigene, tief empfundene Krise soll im Rückgriff auf die klassische Zeit bürgerlichen Denkens und Dichtens behoben werden. So wendet sich die „Frankfurter Schule“ verstärkt dem bürgerlich-humanistischen Erbe, in der Philosophie vor allem Hegel zu, der als eine wesentliche Quelle des Marxismus in besonderem Maße im Zentrum des ideologischen Klassenkampfes stand und steht. [207] Darin liegt schon bestimmt, daß solche Hinwendung zur Klassik spätbürgerlich verzerrt, neuhegelianisch bestimmt war. Die Bekämpfung Hegels in Gestalt seiner neuhegelianischen Verfälschung ist in der Regel ein Kampf gegen Marx. Das gilt auch für die Hegel-Interpretation.[8] Die Hinwendung zum bürgerlich-humanistischen Erbe war seitens der genannten bürgerlich-demokratischen Kräfte in dem Sinne gemeint, sich damit sowohl gegen den Faschismus als auch gegen den Marxismus-Leninismus abgrenzen zu können. Mehr noch: Die Durchführung eines solchen Programms mußte zugleich im Sinne bürgerlich-demokratischer Hegemoniebestrebungen innerhalb des antifaschistischen Kampfes von Arbeiterbewegung und bürgerlichem Humanismus wirken, *sofern* es gelang, den „Marxismus“ dieser ideologisch-politischen Strömung der bürgerlichen Demokratie einzuverleiben.

Im Bereich der Philosophie und Soziologie bedeutet dies, daß es nicht nur einen *imperialistischen*, lebensphilosophisch mißgestalteten Neu-Hegelianismus gab, sondern auch eine Art Neuauflage des Links-Hegelianismus in lebensphilosophischer Entstellung. Dies gilt gerade für die „Frankfurter Schule“. Sie versuchte, in der Nachfolge des Lukácsschen Werkes von 1923 („Geschichte und Klassenbewußtsein“, einer wahren Pandora-Büchse des Revisionismus) und einer gleichzeitig erschienenen Arbeit von Karl Korsch[9] den Marxismus als eine Art einfacher Folge aus der Philosophie Hegels zu deuten. So konnten gewisse Teile des

[7] Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1961, S. 41 f.
[8] Vgl. dazu den einleitenden Teil zum Lukács-Kapitel.
[9] K. Korsch, Marxismus und Philosophie (1923), Frankfurt a. M. 1966.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Marxismus in den modernen Links-Hegelianismus lebensphilosophischer Art eingebaut werden. In gewisser Hinsicht haben wir die Annullierung der Entwicklung des Marxismus vor uns, indem zurückgegangen wird hinter die Positionen, die Marx etwa 1844/45 erreichte. Von solchem sachlich gestutzten und revidierten Ausgangspunkt aus werden dann Vorstöße in Bereiche des entwickelten Marxismus unternommen, um dort geistigen Diebstahl begehen zu können. Aber dabei werden stets solche Bereiche des Marxismus, die nicht zu jener verfälschenden Interpretation des Marxismus passen, als fremde Zutaten etwa von Engelsscher oder Leninscher Art abgelehnt.[10] Die anderen materiellen und theoretischen Quellen des Marxismus werden gleich ganz unterschlagen.

Ein *solcher* „Marxismus“ kann teilweise in die sogenannte kritische Theorie aufgenommen werden. Und zwar werden aufgenommen bestimmte Teile der Ökonomie, nämlich Bereiche des Zirkulations- und Distributionsprozesses, während der eigentliche Produktionsprozeß unerörtert bleibt.

Bei der Einschätzung der „Frankfurter Schule“ ist diese komplizierte Ursprungssituation und die eigenartige Stellung zwischen den Fronten stets zu beachten. Die Begründer und führenden Repräsentanten der Schule waren antifaschistisch aktiv und mußten aus Deutschland emigrieren. Sie hatten interessante kultur- und ideologiekritische Arbeiten hervorgebracht. Aber sie verhielten sich dabei stets [208] zumindest distanziert gegenüber der realen Arbeiterbewegung und dem existierenden Sozialismus, womit sie daran arbeiteten, oppositionellen Kräften den Übergang auf sozialistische Positionen zu erschweren.

In den USA verschmolzen nicht nur bestimmte Traditionen der angelsächsischen Soziologie mit den Ansichten der „Frankfurter Schule“, sondern es wirkten negativ auch die komplizierte Lage der amerikanischen Arbeiter- und antifaschistischen Bewegung, vor allem aber später der kalte Krieg auf die theoretischen und politischen Positionen der führenden Vertreter dieser Schule ein. Durch sie vermittelt wirkten sie auf ihre späteren Schüler weiter.

Alles das besagt aber auch, daß es nicht nur in der Entwicklung der einzelnen Repräsentanten der „Frankfurter Schule“, sondern der Schule selbst Etappen gibt. Die Differenzierung dieser Etappen ist in dieser Darstellung nicht möglich. Das schafft Ansatzpunkte für die Gegenkritik, wenn etwa Positionen des späten Horkheimer mittels solcher der frühen aufgehoben werden sollen. Ich habe mich dazu entschieden, vor allem die politisch in der jüngsten Zeit relevanten Aspekte des Wirkens der „Frankfurter Schule“ zu kritisieren.

Die Wirkung der Schule ist also auch ein gewisses Spiegelbild der Schwerpunkte des internationalen Klassenkampfes zwischen Bourgeoisie und Proletariat, seiner Entwicklung, wobei – auch in der unbestreitbaren antifaschistischen Parteinahme – ein subtiler „linker“, antikommunistischer, antimarxistischer Grundzug stets vorhanden war, sich jedoch in den letzten Jahren erheblich verstärkte.

Die „Frankfurter Schule“ hat unter den Bedingungen der Bundesrepublik, während der Zeit des schärfsten kalten Krieges, der schärfsten Handhabung des KPD-Verbotes, der Tabuisierung des Marxismus einiges getan, um unter den von ihr beeinflußten sozialen Schichten, einschließlich eines Teils der studentischen Jugend, eine kritische Einstellung zu manchen Erscheinungen der spätkapitalistischen Gesellschaft zu wecken. Dies war zu Zeiten, da die Bourgeoisie in der BRD wieder einmal glaubte, der Marxismus sei tot. Damals hat die „kritische Theorie“ ein gewisses Interesse für manche Aspekte des Marxismus – freilich in „Frankfurter“ Verpackung angeboten – zu erregen vermocht. In der Kritik des kapitalistischen Kulturbetriebs und auf anderen Gebieten hat sie Fragen aufgeworfen, deren Untersuchung und Beantwortung auch für Marxisten eine Aufgabe bleiben. Zugleich richtete jedoch die Fehl-

[10] So zuerst G. Lukács in „Geschichte und Klassenbewußtsein“.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

deutung des Marxismus, die negative Beurteilung des Sozialismus und der Arbeiterbewegung immer mehr Schaden an. Insbesondere bewirkte sie eine Parteinahme gegen den organisierten Klassenkampf der Arbeiter, gegen die sozialistische Organisiertheit überhaupt, gegen eine antiimperialistisch-demokratische Bündnispolitik, bewirkte sie die Wiederbelebung anarchistischer Zielvorstellungen, Taktiken und Gruppenbildungen.

Die während der sechziger Jahre in den entwickelten kapitalistischen Ländern in die antiimperialistische Opposition eintretenden Teile der heranwachsenden Intelligenz fanden in den Werken der „Frankfurter Schule“ ihre eigene Grundstimmung auf den Begriff gebracht. Daraus ergibt sich die zeitweilige Konvergenz von Studentenrevolte und „Frankfurter Schule“. [209]

3. Zur Kritik der Hauptvertreter der „Frankfurter Schule“

Gehen wir nun dazu über, die philosophisch-politischen Positionen der führenden Vertreter der „Frankfurter Schule“ kritisch zu prüfen. Ich greife dazu folgende Repräsentanten der Schule heraus: Max Horkheimer, Theodor Wiesengrund Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas und Alfred Schmidt. (Erich Fromm behandelte ich im Zusammenhang mit der Psychoanalyse.) Selbstverständlich strebe ich in keinem Falle an, das Gesamtwerk der genannten Persönlichkeiten auch nur zu skizzieren. Ich konzentriere mich auf die philosophisch-politische Grundtendenz, die im Werk des jeweiligen Autors schließlich entscheidend hervortrat und den ideologischen Kampf in der Bundesrepublik beeinflußte.

„*Kritische Theorie*“: *Max Horkheimer*

Wir werden dieses Werk weniger in seiner historischen Entwicklung nachzeichnen, als es vielmehr in seiner wirkungsmächtigen Endphase darstellen. Obgleich bestimmte Aspekte der „kritischen Theorie“, zum Beispiel ihr Verständnis von Dialektik, durch andere Schulhäupter der „Frankfurter Schule“– etwa durch Adorno – am ausgeprägtesten dargelegt wurden, ist Horkheimer dennoch mit Recht als der eigentliche Schulgründer anzusehen. Kurz vor seinem Lebensende, 1970, hat er sein theoretisches Wirken überblickt. In dem Aufsatz „Kritische Theorie gestern und heute“ hat er als die Väter seiner Ansichten Marx und Schopenhauer genannt. Dem ist insofern zuzustimmen, als Horkheimer von Anfang an den Marxismus – wie er ihn verstand – mit Schopenhauer „ergänzen“ wollte. Dessen Pessimismus wird dem „Marxismus“ eingeimpft. Die Theorie drückt eben in verhüllter Weise die Untergangsstimmung der Bourgeoisie in der allgemeinen Krise des Kapitalismus aus. Die Tatsache, daß alles, was entsteht, auch zugrunde geht, nimmt sie zum Anlaß für eine „Verbindung“ von Marx und Schopenhauer. Die Vergänglichkeit allen konkreten Seins ist Bestandteil Hegelscher und Marxscher Dialektik. Man vergleiche etwa, was Engels dazu in seiner Feuerbach-Schrift und in der „Dialektik der Natur“ gesagt hat.[11] Es besteht kein Grund, Schopenhauers zutiefst pessimistische Einstellung zum Menschen, seinen „hämischen Blick“, den er auf den historischen Fortschritt von solch pessimistischen Positionen aus wirft, uns als „Ergänzung“ der marxistischen Sicht anzuempfehlen. Nicht um Marxismus-Ergänzung geht es hier, sondern um Relativierung des geschichtlichen Fortschritts durch Intellektuelle der historisch perspektivlos gewordenen Bourgeoisie.

Das, was später „kritische Theorie“ genannt werden sollte, ist also vom Ansatz her ein Versuch, den Marxismus zu zerstören, indem man ihm den Pessimismus Schopenhauers einpflanzt und die historische Perspektive des Proletariats durch [210] die Untergangsstimmung der Bourgeoisie „neutralisiert“. Es sollte die Traditionslinie des Marxismus zur bürgerlich-revolutionären Klassik abgebrochen werden. „Etwas weniger Hegel“, dafür „etwas Schopen-

[11] F., Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: K. Marx/F. Engels, Werke (im folgenden MEW), Bd. 21, Berlin 1962, S. 8.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

hauer“, hieß das Rezept. Dabei war Hegel in zweifacher Weise Stein des Anstoßes: erstens war seine progressive, der Tendenz nach revolutionäre Dialektik ein Ärgernis. Zweitens aber ging es – wenn auch nicht sofort in voller Ausprägung – gegen seine „ontologische“ Dialektik. Beim frühen Horkheimer ist das noch insofern verdeckt, als er Materialist sein wollte, seine Kritik an Hegels Ontologie nicht immer subjektiv-idealistisch war. Bisweilen ist seine Kritik an Hegels Dialektik eine Kritik des objektiven Idealismus *als* Idealismus. Doch erfolgt später bei Horkheimer der klare Übergang zum subjektiven Idealismus. Dem Neukantianismus – und Horkheimer kommt insofern auch vom professionellen Neukantianismus her, als sein Lehrer, Hans Cornelius, Neukantianer war, außerdem hatte Schopenhauer bereits Kant subjektivistisch „korrigiert“ – war Hegels „ontologische“ Dialektik ein Greuel. Wenn schon Dialektik, dann nur solche, die das Subjekt „konstituiert“.

Hegel wurde dabei des Marxismus wegen kritisiert! Sollte die materialistische, „ontologische“ Dialektik des Marxismus zurückgenommen werden, so mußte sie erstens der Abkunft von Hegel, von dessen „ontologischer“ Dialektik (die „nur“ vom Kopf auf die Füße gestellt wurde) denunziert und zweitens dieser Hegelsche Grund im Sinne des neukantianischen Subjektivismus aus der Welt geredet werden.

Es ging also um den materialistischen Kern des Marxismus. Hegels „ontologische“ Dialektik wird kritisiert, um die in dieser Traditionslinie wirkende marxistische, „ontologische“ Dialektik reduzieren, den Materialismus auf Ökonomisches und dieses auf subjektivierte Praxis beschränken zu können. Marx und Engels seien vor allem Kritiker der Politischen Ökonomie gewesen, wird gegen die „orthodoxe“ Interpretation des Marxschen Materialismus eingewandt.[12] Horkheimer lehnt in Wahrheit den Materialismus ab. Sein Hauptproblem ist der Versuch, die materialistische Geschichtsauffassung und Gesellschaftstheorie vom dialektischen Materialismus, vom Materialismus überhaupt zu trennen, wobei verbal Marxsche Argumente aufrechterhalten werden. „Die Einsicht, daß das Wachsen der Produktivkräfte, das selbst durch die Produktionsverhältnisse bedingt wird, die Produktionsverhältnisse immer wieder sprengt und in neue verwandelt, nennt man dialektischen Materialismus.“[13]

Wenn wir uns dessen bewußt sind, daß die Philosophie eines Weltanschauungssystems für die gesamte Theoriebildung innerhalb dieses Systems von ausschlaggebender Bedeutung ist, daß es also entscheidend darauf ankommt, ob diese Philosophie materialistisch oder idealistisch, dialektisch oder metaphysisch ist, so wird klar, daß Horkheimers Angriff nicht nur ein Angriff auf die marxistische [211] Philosophie im allgemeinen ist, auf den historischen Materialismus im besonderen, sondern daß dies einen Angriff auf den gesamten Marxismus darstellt.

Er trägt diesen Angriff gegen den Marxismus in der Weise vor, daß er versucht, eine Geschichtstheorie zu entwickeln, die für sich in Anspruch nimmt, marxistisch zu sein.

Die „Verbindung“ von Marx und Schopenhauer durch Horkheimer wird auch begründet durch eine angebliche Verdrängung der historischen Dialektik durch die szientistische des „orthodoxen“ Marxismus, die zur Annahme einer subjekt-losen Objektivität führe.[14]

Historische Dialektik wird von Horkheimer – er befindet sich damit in Kontinuität mit dem alten Strom neukantianischer Marxismus-Revision, die vorgibt, materialistisch zu sein, man denke nur an das Wirken Max Adlers – allein als Ergebnis der Praxis der menschlichen Gattung verstanden. Die neukantianische Konstitutionsproblematik hüllt sich in dialektische Terminologie ein. Die Anerkennung der objektiven Realität und die Einbeziehung naturwis-

[12] M. Horkheimer, Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970, Frankfurt a. M. 1972, S. 152 ff.
[13] Ebenda, S. 146.
[14] A. Schmidt, Zur Idee der kritischen Theorie, München 1974, S. III.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

senschaftlicher Grunderkenntnisse in die Theorie der Dialektik wird als deren Enthistorisierung und Enthumanisierung kritisiert. Anschließend wird dann der Marxismus revidiert.

Solche Veränderung des Marxismus entwickelt Horkheimer im Kontext einer Kritik an Dilthey, Heidegger und Scheler.

So kritisiert er an Heidegger, daß dessen Daseinsanalytik der Geschichte eine nichtgeschichtliche Realität vorordne.[15] Bei Heidegger ist jedoch nicht die Einbettung menschlichen Lebens, der Gesellschaft, in die Geschichte gemeint, sondern Ideelles, das den Menschen konstituiere, Horkheimers Kritik trifft nicht nur Heideggers idealistische Ontologie: Obgleich sich Horkheimer zu jener Zeit einen dialektischen Materialisten nennt, bedeuten seine Argumente gegen Heidegger, daß er jegliche, also auch die materialistische „Ontologie“ zurückweist, worunter er aber, im Gefolge von Lukács („Geschichte und Klassenbewußtsein“) eine als Form der „Verdinglichung“ abzulehnende Konzeption versteht. Horkheimers Kritik an Heidegger dient also dem Wesen der Sache nach der Abwehr „materialistischer Ontologie“, d. h. des dialektischen Materialismus und damit objektiv der Kritik am Marxismus, indem als gegenstandskonstitutiv allein unsere Praxis bezeichnet wird.[16] Der Marxismus entwickle nach Horkheimer keine Kategorie zur Erfassung gesamtgesellschaftlicher Prozesse, sondern gebe nur Anweisungen, wie zu forschen sei, wobei die Forschungsergebnisse auf die ursprünglichen Forschungsanweisungen zurückwirkten.

Natürlich ist der Marxismus kein Dogma, sondern vor allem eine Anweisung zum (praktischen und theoretischen) Handeln. Und selbstverständlich wirken dabei gewonnene Erkenntnisse auf die theoretische und methodische Ausgangs-[212]basis zurück. So bemerkte schon Engels, daß der Materialismus mit jeder epochemachenden Entdeckung der Weiterentwicklung bedürfe,[17] und Lenin hat die Aufgabe angehen müssen und sie auch gelöst, die materialistische Philosophie so weiter zu entwickeln, daß sie den Erfordernissen der modernen Naturwissenschaft gerecht wird. Nicht ist zu kritisieren, daß Horkheimer solche Notwendigkeit der Weiterentwicklung auch des Marxismus feststellt, sondern daß er – im Gefolge von Lukács’ entsprechender These aus „Geschichte und Klassenbewußtsein“ (1923) – Theorie und Methode trennt, den Marxismus auf reine Methode reduziert, als ob es so etwas geben könne. Und zu kritisieren ist die völlige Relativierung des Marxismus. Es gäbe überhaupt keine Wissenschaft, wenn nicht in all ihren relativen Erkenntnissen und durch sie hindurch eine Akkumulation an objektiven Wahrheiten stattfände. Bei aller Weiterentwicklung unseres Wissens bleibt dabei stets ein objektiv bestätigter, sich stets weiterentwickelnder Kern erhalten. Für die Philosophie sind solche Erkenntnisse, wie die vom naturgeschichtlichen und erkenntnistheoretischen Primat der Natur gegenüber unserem Bewußtsein, bei aller Weiterentwicklung der Momente dieser Erkenntnis, dennoch keine Wahrheiten, die etwa durch die Weiterentwicklung unseres Wissens dereinst überholt werden – denn das würde mit innerer Notwendigkeit den Übergang auf die Position des seinsbegründenden Geistes, also des Idealismus bedeuten. Horkheimer ist ja prinzipiell dieser Ansicht. Seine ganze „kritische Theorie“ soll diese, nur unter marxistischer Gewandung verdeckt, durchsetzen helfen. Aber das ist nicht Ausdruck von neuerworbenem philosophischem Grundwissen, sondern der vorausgesetzten idealistischen Position des Begründers der „Frankfurter Schule“.

Gegenüber Dilthey soll nach Horkheimer Heidegger jedoch im Recht sein, wenn er das Historische aus überindividuellen Bedingungen ableite.[18] Dilthey sei mit seiner Auffassung,

[15] M. Horkheimer, Kritische Theorie der Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1968, S. 19, 25; A. Schmidt, ebenda, Bd. 2, S. 344.
[16] M. Horkheimer, ebenda, Bd. 1, S. 19, 20, 25, 30; A. Schmidt, ebenda, Bd. 2, S. 350.
[17] F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. 21, a. a. O., S. 21.
[18] A. Schmidt, in: M. Horkheimer, Kritische Theorie der Gesellschaft, Bd. 2, a. a. O., S. 344.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

geschichtliche Epochen seien Ausprägungen einer geistigen Einheit, Vorläufer der philosophischen Anthropologie. Denn seine These bedeutet doch, daß die großen Kulturepochen Entfaltungen eines einheitlichen Menschenwesens seien, das durch verstehende Psychologie zu erkennen sei. Horkheimer stellt sich gegen diese Position, da sie von einem einheitlichen, also harmonischen geistigen Grund der jeweiligen Epoche ausgehe, während die Gesellschaft nicht harmonisch sei. Diltheys und Schelers Konzeptionen seien in Wahrheit geschichtsfremd.[19] Der historische Materialismus gehe von der Objektivität des Geschichtsprozesses aus, lehne also die Zurückführung des Geschichtlichen auf Individualpsychisches ab. Aber die Objektivität selbst sei erstens durch unsere Arbeit vermittelt, und zweitens sei die objektive, ökonomische Determination unseres Handelns selbst erst verständlich unter dem Gesichtspunkt, daß sie unseren Reaktionsweisen entstamme.[20]

[213] Das Objektive ist also letztlich das Subjektive. Diese philosophisch sehr bedeutsame These leitet Horkheimer aus der Kritik an Diltheys und Schelers lebensphilosophischer Konzeption einer ewigen Naturbasis des Menschen ab. Aus der Kritik an Gegnern des Marxismus erwächst Horkheimers Revision des Marxismus, wonach das Objektive letztlich das Subjektive sei! Daraus folgt für Horkheimer, daß – wenn es keinen Menschen „an sich“, also keine Psyche „an sich“ gibt – die Erforschung der Psychologie der in einer bestimmten Epoche lebenden Menschen thematisiert wird. Der „konkrete“ Mensch Horkheimers verflüchtigt sich so zu einer „konkreten Psychologie“. Alfred Schmidt bemerkt, daß die „Frankfurter Schule“ Geschichtsforschung mit Psychologie verbinde.[21]

Schon in der Frühperiode der „Frankfurter Schule“ herrscht also der Subjektivismus vor: Das Subjektive setze das Objektive. Dennoch gab es damals, trotz dieser subjektivistischen Tendenz, noch nicht eine ausgeprägte Leugnung der objektiven Außenwelt. Horkheimers Verhältnis zur objektiven Realität war zweideutig. Der angedeutete Subjektivismus bewirkte jedoch, daß es einen prinzipiellen Unterschied zwischen der „Frankfurter Schule“ und den Varianten des Positivismus letztlich nicht gibt. Es gibt zwar zwischen beiden Kampf, aber das ist notwendig ein Kampf im Rahmen des eigenen Lagers. In gewissem Sinne – nur darum in gewissem Sinne, weil die Hauptfunktion der Horkheimerschen Theorie nicht Positivismuskritik ist, sondern Marxismuskritik – kämpfen zwei Versionen des Subjektivismus miteinander: die lebensphilosophisch-neukantianische Version des Subjektivismus der „Frankfurter“ tritt gegen die positivistische an, der sie eine Mythologisierung des Faktischen vorwarf. Der Positivismus wird kritisiert, weil er seinen Subjektivismus nicht weit genug vorantreibt. Bei ihm wird das aktive, gegenstandskonstitutive Wirken der (immateriellen, psychisch motivierten) Gattungspraxis nicht deutlich. Der Positivismus nimmt, was wir erschaffen, als subjektunabhängige Tatsache, und ist insofern geistiger Ausdruck der Entfremdung bzw. des Fetischcharakters, den die Gegenstände unter dem Primat der Warenproduktion annehmen.[22] Wie man sieht, wird Marx' Entfremdungskonzeption hier subjektivistisch gewendet. Und indem der „orthodoxe“ Marxismus eine subjektunabhängige Objektivität annehme, ist er für die „Frankfurter Schule“ in gleicher Weise Ausdruck der Entfremdung.[23] Die lebensphilosophisch-neukantianische Version schreibt also dem Subjekt, seiner Praxis, eine qualitativ andere, nämlich gegenstandskonstitutive Rolle zu. Dabei tritt der lebensphilosophische Charakter dieser Version nicht unmittelbar in Erscheinung, sondern im Prozeß der Hereinnahme der Psychologie, genauer: der Psychoanalyse mit ihrer Mythologie (Eros, Thanatos, Ödipus-Komplex usw.), durch die Biologisierung des Gesellschaftlichen, die wir bei allen Hauptvertretern der „Frankfurter Schule“ vorfinden.

---

[19] Ders., ebenda, S. 345.
[20] M. Horkheimer, ebenda, Bd. 1, S. 19.
[21] Ebenda, S. 11; A. Schmidt, ebenda, Bd. 2, S. 345.
[22] A. Schmidt, Zur Idee der kritischen Theorie, a. a. O., S. 65, 61.
[23] Ebenda, S. 61 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Es ist unstrittig, daß Praxis stets auch vom Subjekt bestimmt ist, wobei der [214] Streit um die materielle oder ideelle Natur des Subjekts und seiner Praxis geht. Die materialistische Antwort auf diese Frage impliziert eben, daß unsere Praxis nicht nur subjektiv determiniert ist. Das Subjekt ist der natürlich-gesellschaftliche Mensch. In der Praxisbestimmung bekommen also letztlich materielle Aspekte entscheidende Bedeutung. Praxis ist folglich letztlich ein objektiver und objektiv determinierter Prozeß.

Das Problem liegt in der – letztlich theologischen! – Abtrennung der Gattung (des Subjekts) von der Natur, der sie genetisch entstammt. Mit der Natur im „Stoffwechselprozeß" – der Praxis – sich zu befinden ist Existenzbedingung der Gattung, auch ihrer Erkenntnis. Das Problem besteht in der Annahme, daß, der Subjektivität unserer Praxis wegen, Objektivität nicht möglich sei.

Das wird in Horkheimers Konzeption von „kritischer Theorie" noch verdeutlicht. Was ist seinem unmittelbaren Inhalt nach der eigentliche Kern dieser Theorie?

Traditionelle Theorie – ihre Erläuterung durch Horkheimer hebt mit Descartes an, bezieht Empirismus, Rationalismus, Phänomenologie, Positivismus und „orthodoxen Marxismus" mit ein – gehe von der Annahme aus, einige, möglichst wenige Ausgangssätze seien logisch-widerspruchsfrei verbunden.[24] Aus ihnen werde die Wissenschaft selbst deduziert. Vorbild solcher Theorie sei die Mathematik. Solche Theorie müsse operationell brauchbar sein. Horkheimer bejaht die Rolle dieser Theorie für die Entwicklung der Produktivkräfte, kritisiert sie aber unter folgendem Gesichtspunkt:

Diese Theorie verwechsele ihren eigenen Status praktikabler Rationalität mit Rationalität schlechthin. Sie erkenne nicht die historischen Bedingungen ihrer Abstammung. Ihr bleibe der Zusammenhang mit den sie konstituierenden Produktionsverhältnissen fremd. Was sie für feste Tatsachen ansehe, sei in Wahrheit geschichtlich entstanden und von einem geschichtlich entstandenen Organ wahrgenommen. Wissenschaft sei zwar durch ihre Objekte geprägt, aber diese selbst seien unaufhebbar mit Subjektivität verknüpft. Subjekt und Objekt lassen sich nicht trennen. Es gibt keine theoriefreien Tatsachen. Aber es gibt nicht nur keine Möglichkeit, Subjekt und Objekt zu trennen, sondern andererseits auch nicht ihre völlige Übereinstimmung. Daraus folgt die Ablehnung der (im Sinne einer mechanischen Abklatsch-Lehre mißdeuteten) Abbildtheorie des Erkennens. Es entsteht eine „Erkenntnistheorie" von der Art der Kantschen Konstitutionsthese.[25]

Diese Auffassung entwickelte Horkheimer in einem berühmt gewordenen Aufsatz 1936. Er hat sie später des öfteren erneut formuliert, insbesondere in der „Dialektik der Aufklärung", die er zusammen mit Adorno verfaßte.

Zentrale Frage ist, wie es zum Umschlag der Aufklärung in Positivismus, zur Mythologisierung des Faktischen kam. Oder von der anderen Seite her: Wie können jene Hoffnungen eingelöst werden, die mit der bürgerlichen Revolution verbunden waren? Das Mißlingen der Aufklärung wird auf Mängel in ihr selbst [215] zurückgeführt, auf ihre Verstrickung in blinde Herrschaft, in Bejahung des Bestehenden.[26]

Der Kernpunkt dieser Theorie ist also erstens die Orientierung an den Maßstäben der *bürgerlichen* Revolution. Diese werden enthistorisiert, was sich in dem Unverständnis Horkheimers und Adornos zeigt, daß bürgerliche Ideologie *nach* vollzogener Revolution notwendig aus einem negativ-kritischen Verhältnis gegenüber der feudalen Wirklichkeit in ein positives ge-

[24] M. Horkheimer, Kritische Theorie der Gesellschaft, Bd. 2, a. a. O., S. 137 f.
[25] Danach konstituiert das Subjekt durch seine geistigen Akte die „Objektivität".
[26] M. Horkheimer/Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947, S. 10.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

genüber der bürgerlichen umschlägt. Für Horkheimer und seine Schule ist Positivismus „an sich“ schlecht, also wird zum Beispiel auch die praktische und theoretische Bejahung des erkämpften Sozialismus als „Positivismus“ denunziert. Es wird ein rein-negatives Verhalten, eine „negative Dialektik“ als allein Richtiges für Theorie und Praxis postuliert. Es ist das eine andere Dialektik als die historisch-konkrete des Marxismus. Es ist eine Dialektik, die jegliches Positive (also zum Beispiel auch die Bejahung der sozialistischen Realität durch Marxisten) für Verrat an der Theorie, für Mythologisierung des Faktischen hält. In dieser negativen Dialektik herrscht allein „der Geist, der stets verneint“. Es ist eine Dialektik, die Herrschaft (unter Bedingungen der Klassengesellschaft) für „an sich“ verurteilenswert hält. Es ist die Dialektik des Anarchismus, und gerade darum war sie ein theoretisches Orientierungsmittel der kleinbürgerlich-anarchistischen Studentenrebellion.

In dem bereits genannten Aufsatz von 1970 führt Horkheimer seine ursprünglichen Ansichten in einer Weise weiter, die den antimarxistischen Grundkern erheblich deutlicher hervortreten läßt. Stärker als früher werden Marx nun als Fehler angekreidet: daß die Arbeiterklasse nicht mehr revolutionär sei, weil im Wohlstand lebend (Horkheimer reproduziert einfach die bürgerliche Mythe von der Wohlstandsgesellschaft); daß die Krisen immer seltener werden (so hat um die Jahrhundertwende Eduard Bernstein gegen den Marxismus opponiert, und er wurde genauso rasch, wie diesmal Horkheimer, durch die nächste Krise widerlegt); daß Freiheit und Gerechtigkeit einander widersprächen.[27] Man kann also nicht beides haben, nicht Sozialismus und Freiheit zusammen, das ist der eigentliche Sinn dieser Argumentation, die in neuerer Zeit aus dem Umkreis der Totalitarismuskonzeption stammt, aber alter Bestandteil konservativer Ideologie, etwa schon Tocquevilles Kritik der bürgerlichen Demokratie, ist.[28] Im Stile Max Webers wird von Horkheimer die Welt als total verwaltet, das Individuum als entwertet eingeschätzt. Es kommt durch wachsende Bedürfnisbefriedigung zu immer größerer Gleichheit aller. Folglich schwinde die Notwendigkeit der Revolution, die ohnehin zu einem neuen Terrorismus führe. Es habe sich ja erwiesen, daß Fortschritt durch viel Negatives erkauft werde.[29]

Mit anderen Worten, deutlicher noch als im Ursprung zeigt sich, daß „kritische [216] Theorie“ unter dem Motto steht: ihr, die ihr in den Sozialismus eintreten wollet, lasset alle Hoffnung fahren. Kritisch ist sie letzten Endes, wenn es nicht mehr um den Schein, sondern um die Substanz geht (denn am kapitalistischen *Schein* kritisiert sie auch vieles), nur gegen den Sozialismus. Was dagegen Realität, Theorie und Mythologie des heutigen Kapitalismus angeht, so ist sie ganz und gar elementar positivistisch! Es erweist sich, daß der Gegensatz von „Frankfurter Schule“ und Positivismus letztlich eine Legende ist.

Natürlich ist es richtig, daß bei der Analyse von Wissenschaft und Wissenschaftsgeschichte deren Einbettung in die allgemeine Geschichte, und das heißt für Marxisten allemal: in die jeweiligen konkreten Produktionsweisen nötig ist. Sehr anregend ist hierfür das Verfahren Bernals in „Die Wissenschaft in der Geschichte“.[30] Aber die „Frankfurter Schule“ kann sich ganz offensichtlich von der Verwechslung von Wissenschaft und Ideologie nicht lösen, indem sie Wissenschaft an sich als Ideologie, Ideologie wiederum an sich als negativ einschätzt, die folglich mit der jeweiligen Basis direkt verbunden ist und mit ihr zerstört werden muß. Das hätte natürlich auch unmittelbare Rückwirkungen auf die Philosophie der „Frankfurter Schule“ selbst, Rückwirkungen, denen sie sich nicht durch die Behauptung entziehen kann, daß sie ja theoretisch das „ganz andere“ repräsentiere.

---

[27] M. Horkheimer, Gesellschaft im Übergang, a. a. O., S. 165 f.
[28] Sie wird schon von Tocqueville entwickelt.
[29] M. Horkheimer, Gesellschaft im Übergang, a. a. O., S. 168.
[30] J. D. Bernal, Die Wissenschaft in der Geschichte, Berlin 1961.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Die „Frankfurter Schule“ macht letzten Endes keinen Unterschied zwischen Naturwissenschaft und Gesellschaftswissenschaft. Natürlich ist auch die Entwicklung und Ausnutzung der Naturwissenschaft an die Interessen von Klassen gebunden und damit durch Ideologie beeinflußt. Schon dadurch, daß Naturwissenschaft an das Interesse der Produktivkraftentwicklung gebunden ist, hierbei unterschiedliche Klassenkräfte, auch unterschiedliche Klasseninteressen zum Zuge kommen, entsteht ein kompliziertes Netz der ideologischen Ausnutzung und Beeinflussung der Naturwissenschaft. Aber dennoch ist die Naturwissenschaft, zum Unterschied von der Gesellschaftswissenschaft, nicht Ideologie. Es gibt hier wichtige Besonderheiten zu beachten: Die Naturwissenschaft ist direkt an Produktion und Technik gebunden. Zwar ist, allgemein gesehen, auch die Gesellschaftswissenschaft fähig, den gleichen Grad an Objektivität der Widerspiegelung ihres Gegenstandes zu erreichen wie die Naturwissenschaft. Der Marxismus-Leninismus zeugt davon. Aber in der Gesellschaftswissenschaft berührt die wahre (und falsche!) Erkenntnis unmittelbar Klasseninteressen. Das gilt für das Einmaleins, die geometrischen Axiome, die grundlegenden Naturgesetze nicht. Die Interessen irgendeiner Klasse standen mit der Erkenntnis etwa des Gesetzes des freien Falls nicht auf dem Spiel. Das wirkt sich so aus, daß in der Gesellschaftswissenschaft eine gewisse Unterscheidung nötig ist zwischen Theorie, die ideologischen Charakters ist, und Empirie, die eine Menge von Tatsachen und Zusammenhängen ermittelt, die – selbst im Rahmen einer falschen Ideologie – richtige Erkenntnisse sein können. Das ist in der Naturwissenschaft, der Mathematik, der formalen [217] Logik insofern anders, als hier eine ähnliche Unterscheidung von Theorie als *Ideologie* und Empirie nicht richtig ist. Das ändert sich erst im Grundlagenbereich, wo die Theorien und Hypothesen den naturwissenschaftlichen, mathematischen, logischen Rahmen in Richtung auf die Philosophie hin überschreiten. Darum auch ist der Begriff von *der* „bürgerlichen Wissenschaft“ unsauber, unexakt. Es gibt bürgerliche und proletarische Gesellschafts-, nicht aber Naturwissenschaft. Während bürgerliche Gesellschaftswissenschaft im Prozeß der Entwicklung der Bourgeoisie aus einer revolutionären Klasse zur konterrevolutionären eine Degeneration von wahrheitsaufdeckender Ideologie zur gesellschaftliche Lebenslügen erzeugenden Ideologie durchmacht, kann man doch nicht im Ernst sagen, unter frühbürgerlichen Bedingungen betriebene Physik oder Chemie sei revolutionär gewesen, während sie heute konterrevolutionär geworden sei. Gewiß beeinträchtigt letztlich, als Möglichkeit, die Anwendung von Naturwissenschaft durch das Kapital auch deren Erkenntnisstreben. Aber die Quantentheorie, die Relativitätstheorie, die Molekularbiologie usw. wurden unter kapitalistischen Bedingungen ausgearbeitet. Und auch die wissenschaftlich-technische Revolution findet im Kapitalismus, nicht nur im Sozialismus statt, ist in manchen Bereichen in entwickelten kapitalistischen Ländern sogar höher entwickelt als in manchen sozialistischen Ländern, was zwar historisch erklärt werden kann, aber dennoch eine Tatsache ist. Während das, was die Mathematik und Naturwissenschaft an Wahrheit gewonnen haben, akkumuliert und weitergegeben, nicht aber in der sozialen Revolution überwunden wird, ist die bürgerliche Ideologie zu überwinden!

Die „Frankfurter Schule“ stellt die „traditionelle Theorie“ als positivistisch hin und setzt ihr eine „kritische Theorie“ entgegen. Die „traditionelle Theorie“ wird einfach als bürgerlich erklärt und die „kritische Theorie“ als marxistisch. Der Status der Dialektik in der „kritischen Theorie“ ist jedoch von Kierkegaardscher Art. Das gilt nicht vordergründig, sondern nur in letzter Instanz. Adorno schrieb ein in vieler Hinsicht kritisches Buch über Kierkegaard. Und nur der alternde Horkheimer war offen religiös, während ansonsten der religiöse Charakter der „kritischen Theorie“ sehr verdeckt ist, was die Verwandtschaft zu Kierkegaard eben auch verdeckt. Man muß schon die in der „kritischen Theorie“ enthaltenen Schlüsse schonungslos auch dann ziehen, wenn etwa Adorno (u. a.) davor zurückschreckte, sie zu ziehen: Das zeigt sich gerade am Begriff der Negation in dieser Dialektik: sie verabsolutiert das Moment des Sprungs, der Diskontinuität. Wollten die „Frankfurter“ das konsequent auf die für bürgerlich

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

und positivistisch erklärte naturwissenschaftliche Seite der „traditionellen Theorie“ anwenden, so wären die Folgen absurd. Die Wissenschaftsgeschichte müßte annulliert werden. Das eigentliche Motiv der „kritischen Theorie“, marxistisch getarnt den Marxismus von seinen Quellen zu trennen, führt zu einer absurden „neuen Theorie“.

Horkheimer nennt seine lebensphilosophisch-neukantianische Geschichts- und Gesellschaftstheorie „materialistisch“, weil das die Handlungen Motivierende die Warenproduktion sei. Aber indem Horkheimer die gesellschaftliche Realität auf [218] die Praxis reduziert und diese nicht als materiellen Prozeß ansieht, ist seine „Gattungspraxis“ letztlich Idealismus.

Schon im Ausgangspunkt beantwortet Horkheimer die philosophische Grundfrage letztlich subjektivistisch, im Sinne der kantianischen Konstitutionsthese. Der Unterschied besteht allerdings darin, daß sich Horkheimer dabei auf das Wort von Marx und Engels aus der „Deutschen Ideologie“ stützte, es gäbe letztlich nur eine Wissenschaft, die der Geschichte.[31] Diese These verbinden die Horkheimer, Marcuse, Alfred Schmidt u. a. mit einem oft von Marx geäußerten Gedanken: die Menschen machen ihre Geschichte selbst. Wobei die Horkheimer, Marcuse, Alfred Schmidt die zweite Hälfte dieser Marx-Äußerung unterschlagen: jedoch unter vorgefundenen, nicht frei gewählten Bedingungen.[32] Diese Reduktion des Seins auf Geschichte und dieser Geschichte auf unsere indeterminierte Praxis führt zum subjektiven Idealismus, ist neukantianische Konstitutionslehre. Namens dessen polemisieren die Vertreter der „Frankfurter Schule“ – angeblich auf den Positionen von Marx stehend – gegen den Dogmatismus und Mechanismus Kautskys, der Zweiten Internationale. Damit erschleichen sie sich zunächst den Ruf, Kritiker des sozialistischen Opportunismus zu sein. Das so gewonnene Ansehen benutzen sie sodann, um – ähnlich wie 1923 Georg Lukács und Korsch – auch die leninistische Entwicklungsstufe des Marxismus anzugreifen: Im Gefolge Kautskys und Bucharins sei auch sie mechanistisch. Sie gehe von der Existenz einer Objektivität und objektiver Gesetze aus. Die Objektivität mit ihren Gesetzen sei aber doch in Wahrheit nur eine subjektive Setzung. Die Objektivierung solcher subjektiver Setzung durch den Leninismus sei Ausdruck des verdinglichten, entfremdeten Denkens der Leninisten.

Die „Frankfurter Schule“ ging von den Thesen aus, die Lukács in „Geschichte und Klassenbewußtsein“ formulierte. Sie interpretiert also die marxistische Philosophie *erstens* nur als historischen Materialismus; *zweitens* interpretiert sie diesen letztlich im Sinne des subjektiven Idealismus. *Diesen* „Marxismus“ nennt sie „kritische Theorie“ und bejaht ihn.

Ich möchte zum Beleg der Tarnung dieses subjektiven Idealismus als eine Version der „Prinzipialkoordination“ eine besonders typische Stelle Horkheimers zitieren: Da sieht es so aus, als habe man es mit einer unauflöslichen Verschlingung von Subjektivem und Objektivem zu tun. Man meint bisweilen Jaspers zu lesen: „Die Subjekt-Objekt-Relation ist ... nicht durch das Bild zweier konstanter, begrifflich völlig durchleuchteter Größen zu beschreiben, die sich aufeinander zubewegen – vielmehr stecken in den von uns als objektiv bezeichneten subjektive und in den sogenannten subjektiven auch objektive Faktoren, und zwar so, daß wir ... das Ineinanderspielen beider ... darzustellen haben, ohne jedes dieser Momente von den anderen in seiner Wirksamkeit restlos isolieren zu können.“[33]

[219] Die „Bejahung“ von Subjekt und Objekt wird also zunächst auf „Wechselwirkung“ reduziert. Sodann polemisiert Horkheimer, von Dilthey ausgehend, gegen die „erkenntnistheoretische Primitivität“ des Materialismus und erklärt, seiner Meinung nach sei der Materialismus philosophisch nicht haltbar. Hier wird also die „Wechselwirkung“ schon „entmate-

[31] K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, Berlin 1962, S. 18.
[32] K. Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW, Bd. 8, Berlin 1960, S. 115.
[33] M. Horkheimer, Kritische Theorie der Gesellschaft, Bd. 1, a. a. O., S. 50.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

rialisiert“. Horkheimers Schüler Alfred Schmidt meint, von *dieser* „Wechselwirkung“ ausgehend: „... in allem, was wir erfahren, steckt Subjektivität.“ Zunächst ist „was wir erfahren“ nicht eindeutig, da es sowohl die Erfahrung als auch das Erfahrene bedeuten kann, sowohl den Erkenntnisakt als auch den objektiven Gegenstand, auf den sich der Erkenntnisakt bezieht. Mittels dieses zweideutigen Diktums verschafft sich A. Schmidt das Argument, die Erkenntnis der objektiven Realität sei *prinzipiell* nicht möglich. Von hier aus meint er, Lenins „Empiriokritizismus“ sei „nicht das letzte Wort einer materialistischen Erkenntnistheorie“. Was aber wäre, nach Schmidt, denn schon eher ein „letztes Wort“? Lenin habe auch gesagt, „daß das Bewußtsein“ die „Verhältnisse ... in einem gewissen Sinne auch erzeugt“. „Das müßte mir ein feiner Kopf sein, der jene an sich seiende Dingwelt von dem, was wir ihr hinzufügen, säuberlich trennt.“[34]

Womit haben wir es hier zu tun? Zunächst wird ignoriert, daß das Wort „erfahren“ in den beiden philosophischen Grundrichtungen keinesfalls dasselbe bedeutet. Der subjektiv-idealistische Begriff des Erfahrens verbleibt *innerhalb* der Grenzen des subjektiv Geistigen. Der materialistische Begriff der Erfahrung anerkennt – bei aller Berücksichtigung subjektiver Momente in all unserem materiellen und geistigen Tun –, daß uns in der Erfahrung die Dinge an sich gegeben sind. Schmidts Argument spielt mit dieser Doppeldeutigkeit und besagt erstens: es gibt keine Objektivität, die nicht subjektiv gebrochen ist; zweitens: folglich „erkennen“ wir zwar diese Subjektivität, aber nicht die objektive Realität. Und diese subjektiv-idealistische Interpretation will er dann durch eine mißbräuchliche Benutzung eines Lenin-Textes gegen den Materialismus „namens Lenins“ ins Feld führen. In der Tat trennen wir in der Erkenntnis nicht säuberlich Subjektives und Objektives. In der Tat sagt Lenin – im Zusammenhang mit einer bestimmten Hegel-Passage –, daß das Bewußtsein *durch die Praxis* (und nicht durch den Erkenntnisakt) die objektive Realität umgestaltet und auch erzeugt. Aber dieses Subjekt ist seit Marx’ „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ für den dialektischen Materialisten selbst Naturkraft, Naturwesen, Gesellschaftswesen. Und es ist, bezogen auf unseren Erkenntnisprozeß, so, daß durch Praxis und Wissensentwicklung eine stets fortschreitende Annäherung des Subjektiven an das Objektive gegeben ist.

Horkheimer folgert – ähnlich wie 1923 Lukács[35] – aus seiner Relativierung des Materialismus, daß in der Zukunft Bedingungen möglich sein werden, unter de-[220]nen das Verhältnis von Materiellem und Ideellem umgekehrt wird: Es sei zu vermuten, „daß sich die Folgeordnung in der Zukunft einmal ändern oder umkehren wird. Dann müßte sich auch das Rangverhältnis von Ökonomie und Psychologie hinsichtlich der Geschichte verändern...“[36] Das kann im Klartext doch nur heißen, daß dann die Ökonomie aufhört, die Basis des gesellschaftlichen Lebens zu sein, daß dann Bereiche des Überbaus, Horkheimer spricht hier vorsichtigerweise nur von der Psychologie, zum Primären im Geschichtsprozeß werden.

Horkheimer vertritt die Auffassung – und dem folgten später Adorno und Marcuse –, Marx löse das Objektive auf, indem er nachweise, daß dies in Wahrheit Subjektives sei, das entfremdet, fetischisiert wurde.[37] Daß es in der Tat gesellschaftlich Objektives als in Wahrheit entfremdetes Subjektives gibt, dient als Basis der Argumentation, das naturgebundene Objektive zu bestreiten. Dies führt zur neukantianischen „Konstitutionslehre“, also zur Auffassung, wonach das Objektive durch das Subjekt konstituiert sei. Bei Horkheimer treten diese Gedanken noch häufig hinter dualistisch scheinenden Formulierungen zurück, etwa hinter

[34] A. Schmidt, in: Die „Frankfurter Schule“ im Lichte des Marxismus, Frankfurt a. M. 1970, S. 137, 140.
[35] G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O.
[36] M. Horkheimer, Kritische Theorie der Gesellschaft, Bd. 1, a. a. O., S. 19.
[37] Ebenda, in den Aufsätzen „Materialismus und Metaphysik“, Bd. I, und „Traditionelle und kritische Theorie“, Bd. II.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Horkheimers Dilthey-Kritik, die – der Substanz nach – mindestens genauso eine Kritik am Materialismus ist, indem dieser als fachphilosophisch primitiv hingestellt wird. Dieses „Argument“ stützt sich auf die idealistische Materialismuskritik. Da diese nicht verstehen kann oder will, daß ein qualitativer Sprung von den Eigenschaften materieller Bewegung unseres Zentralnervensystems zum Geistigen stattfindet, erklärt sie, der Materialismus könne den Ursprung des Geistigen nicht deuten, aber die Existenz des Geistigen auch nicht bestreiten, so daß der Materialismus fachphilosophisch unzureichend sei.

Horkheimer geht weiterhin von der Auffassung aus, die Materie sei sinnlos, liefere keine Kriterien des Handelns.[38] Aus alledem leitet er dann die Notwendigkeit ab, den Materialismus zu relativieren.[39] Solcherart verstanden hebe materialistische Dialektik den Gegensatz von Materialismus und Idealismus in der gegenständlichen Praxis auf. So wird der Gegensatz von Materialismus und Idealismus relativiert: Er erscheint „unserer geschichtlichen Situation“ als der entscheidende Gegensatz. Damit ist also zum Ausdruck gebracht, daß unter anderen geschichtlichen Situationen dieser Gegensatz seine Bedeutung verliere.[40] Der Materialismus des 17. und 18. Jahrhunderts sei mechanisch und mathematisch gewesen, derjenige unserer Zeit sei ökonomisch.[41]

Entsprechend diesem subjektivistischen, konstitutiv-neukantianischen Charakter einer Theorie treten bei Horkheimer Begriffe in den Vordergrund, die im späteren Existentialismus Sartres eine große Bedeutung erlangen sollten: die Begriffe [221] „Entwurf“, „Konstruktion“.[42] Dieser Theorie entsprechend wird auch bei Horkheimer noch verdeckt, bei Adorno, Schmidt und Negt völlig offen[43] gegen die (mechanistisch mißdeutete) Abbildtheorie, gegen die Widerspiegelungstheorie der marxistischen Erkenntnistheorie polemisiert. Wer Engels’ Schrift über Feuerbach kennt, weiß, daß Engels darin schon mit Bezugnahme auf Hegel darstellt, daß für eine idealistische Theorie, für die die Welt nur die Schöpfung des Subjekts ist, das Problem des Erkennens entfällt, da das Objekt ohnehin nur Entäußerung des Subjekts ist.[44] Auf eben diese Weise wird von Horkheimer und seinen Schülern die Widerspiegelungstheorie als überflüssig beiseite getan, womit der idealistische Charakter ihrer Erkenntnistheorie bloßgelegt wird: Da die Realität unser Produkt ist, entfällt das Problem der Widerspiegelung. Was wir gemacht haben, kennen wir.

Marx hat des öfteren und zeit seines Lebens deutlich gemacht, daß er ein Anhänger des Materialismus im Sinne einer Weltanschauung, daß sein Materialismus keineswegs nur ökonomischer Art sei.

So finden wir bereits in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ geradezu naturwissenschaftlich-physiologische Formen des Materialismus, über die sich freilich der historische und dialektische Materialismus später hinausentwickelte. Marx sagt beispielsweise: „Das *Selbstbewußtsein* ist ... eine Qualität der menschlichen Natur, des menschlichen Auges etc., nicht die menschliche Natur ist eine Qualität des *Selbstbewußtseins*.“[45] Der Mensch sei ein Natur- und Gesellschaftswesen, habe sich durch seine Arbeit aus der Natur herausentwik-

[38] Ebenda, Bd. 1, S. 40.
[39] Ebenda, Bd. 1, S. 53.
[40] Ebenda, Bd. 1, S. 34.
[41] Ebenda, Bd. 1, S. 45 f., 55.
[42] Ebenda, Bd. 1, z. B. S. 53; A. Schmidt macht darauf aufmerksam, daß dies durchaus im Sinne der Hervorhebung der Rolle des Subjekts zu verstehen sei, ebenda, Bd. II, S. 355.
[43] Insbesondere bei Adorno in der „Negativen Dialektik“, bei A. Schmidt im Beitrag zu „Existentialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel“, Frankfurt a. M. 1965.
[44] F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. 21, a. a. O., S. 17.
[45] K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Ergänzungsband. 1. Teil, Berlin 1966, S. 575.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

kelt. Die Natur sei ewig, aus sich selbst heraus bestehend, gegenständlichen Charakters. „...nur der Naturalismus“ sei „fähig, den Akt der Weltgeschichte“ zu begreifen.

Im Feuerbach-Teil der „Deutschen Ideologie“ kennzeichnen Marx und Engels erstmals ihre materialistische Geschichtsauffassung. Dabei legen sie dar, was sie als selbstverständlich voraussetzen: materielle Individuen und ihr Verhältnis zur übrigen Natur. Darunter fallen physische Beschaffenheit des Menschen, das geographische Milieu, wozu auch das Klima zählt, die Oberflächenstruktur, die Bewässerung, die Bodenschätze usw. „Alle Geschichtsschreibung muß von diesen natürlichen Grundlagen und ihrer Modifikation im Lauf der Geschichte durch die Aktion der Menschen ausgehen.“[46]

Im Nachwort zur zweiten Auflage des ersten Bandes des „Kapitals“ stimmt [222] Marx einer Kennzeichnung seiner philosophisch-methodischen Position durch einen russischen Rezensenten zu. Es heißt zum Beispiel: „Marx betrachtet die gesellschaftliche Bewegung als einen naturgeschichtlichen Prozeß, den Gesetze lenken, die nicht nur von dem Willen, dem Bewußtsein und der Absicht der Menschen unabhängig sind, sondern vielmehr umgekehrt deren Wollen, Bewußtsein und Absichten bestimmen.“[47] Wenige Zeilen später grenzt Marx seine Weltanschauung und Methode kritisch von Hegel mit dem berühmten Wort ab: „Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“[48]

Zu erwähnen ist auch Friedrich Engels’ „Anti-Dühring“. Engels verweist darauf, daß er Marx das gesamte Manuskript vorgelesen habe. Marx hätte sogar ein eigenes Kapitel dazugeschrieben. Darüber hinaus hat Marx später die „treffendsten Auszüge“ dieses Werkes – das sind Marxens Worte selbst –, die ins Französische übersetzt wurden, mit einem Vorwort versehen und darin diese Arbeit außerordentlich gelobt. Aber gerade in diesem französischen Teil sind die philosophisch-weltanschaulichen Positionen vollinhaltlich angedeutet.[49]

Im „Kapital“ selbst, in manchen seiner Fußnoten, in Briefen von Marx an Engels, in den umfangreichen naturwissenschaftlichen Studien und auch in den mathematischen Exzerpten von Marx kommt eindeutig der weltanschaulich-materialistische Charakter des Marxschen Materialismus zum Ausdruck. Mit anderen Worten, die Position Horkheimers und seiner Mitstreiter und Schüler auf diesem Gebiet stellt eine direkte Fälschung der Marxschen Position dar. Der Marxismus hat keine ökonomisch-materialistische und keine philosophisch-dualistische Grundlage, sondern ist eindeutig philosophisch-materialistische Weltanschauung.

Obgleich der Praxisbegriff in Marx’ „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ des Jahres 1844 noch nicht völlig dialektisch-historisch-materialistisch ist, wendet sich Marx bereits dort mit beißendem Spott gegen idealistische Praxis-Auffassungen: Ein Wesen, das nicht gegenständlich ist, kann nicht auf Gegenstände wirken, betont er.[50] Die Reduzierung der Praxis auf rein subjektive Aktivität ist letztlich subjektiver Idealismus, ist Praxis ohne Grundlage im Objektiv-Realen. Eine solche Dialektik und Praxis ist in sich unhaltbar, wie eine einfache erkenntnistheoretische Überlegung zeigt: Wie soll unsere dialektische Praxis erfolgreich auf die Natur einwirken können, wenn diese nach völlig anderen, nicht [223] dialektischen Ge-

[46] K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, a. a. O., S. 21.
[47] K. Marx, Das Kapital, Erster Band, in: MEW, Bd. 23, Berlin 1962, S. 26.
[48] Ebenda, S. 27.
[49] F. Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: Werke, Bd. 19, Berlin 1963, S. 185.
[50] K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Ergänzungsband, Erster Teil, a. a. O., S.. 577 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

setzen sich entwickelte? Bestreitet man die objektive Dialektik, die Dialektik in der Natur, dann gibt es auch keine gesellschaftliche Dialektik.

Wenn Horkheimer und die anderen Theoretiker der „Frankfurter Schule“ konsequent wären, müßten sie mit ihrem Agnostizismus Ernst machen. Zwar sagt Horkheimer das nicht, aber es ist die innere Logik seiner Philosophie, daß wir von der Natur außer uns nichts wüßten. Aber unser eigener Körper ist, im Verhältnis zu unserem Bewußtsein, ein Äußeres, Natur. Woher wissen wir etwas von ihm? Wer die Natur außer uns leugnet, müßte, um konsequent zu sein, seine eigene Existenz leugnen. Übrigens finden wir auch dieses Argument bereits in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“[51]. In Wahrheit trennt diese Auffassung der „Frankfurter Schule“ den Menschen von der Natur ab. Eine Theorie des Subjekts, die dessen genetischen und erkenntnistheoretischen Zusammenhang mit der Natur zerstört, verselbständigt ganz einfach den menschlichen Geist. Das ist Idealismus.

Darin stecken neben theologischen auch existentialistische Implikationen, weil sich individuelle emotional „widerspiegelnde“ Aspekte der Beziehung zwischen den Menschen und des Menschen zur Natur dann in unerklärte und unerklärbare „Existentialien“ wie Angst, Sorge usw. verwandeln. Natürlich gibt es vordergründig nicht unbedingt Identität von Religiösem und Existentialistischem, das sich bei Sartre ja vordergründig antireligiös gibt. Aber daß jene Erscheinung, auf die der Existentialismus aufbaut, die „Gefährdung“ des „Ich“, eine primäre Quelle religiöser Stimmungen und Argumentationen ist, ist unstreitig.

Zusammenhängen *dieser* Art begegnen wir immer wieder in Werken der „Frankfurter Schule“. Der alternde Horkheimer wurde religiös. Gerade die wirksamsten Schriften Marcuses, etwa seine triebtheoretischen, sind voller existentialistischer Anklänge, bis hinein in die Terminologie. Sie basieren insbesondere auf einem existentialistischen Menschenbild, das nur – mit zunehmendem Alter Marcuses – organismisch-biologisch untermauert wird. Marcuse hat also eine lebensphilosophische Position und ist damit letztlich, objektiv, im Fundament mit Auffassungen verbunden, in denen auch die reaktionäre spätbürgerliche Weltanschauung wurzelt. Es gibt dabei nur eine Besonderheit: dieses Bündnis der „Frankfurter Schule“ mit der Lebensphilosophie zielt auf oppositionelle Tendenzen.

Die sonstigen Lebensphilosophen, wie etwa O. F. Bollnow, redeten dagegen von einer „neuen Geborgenheit“ (*im Imperialismus*!).[52] Freilich: ein nicht die Kernfrage im Imperialismus, die sozialistische Orientierung der Arbeiterklasse und ihrer Partei als der entscheidenden Kraft des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus, betreffendes, ein sich vielmehr auch gegen den realen Sozialismus richtendes „Opponieren“ erfüllt im bestehenden imperialistischen System, vor [224] allem unter den systemkritisch werdenden jungen Menschen, eine systemstützende, weil desorientierende Aufgabe.

Natürlich kann sich diese Theorie Horkheimers nur zu Unrecht auf Marx berufen.

In der „Deutschen Ideologie“, beim ersten zusammenhängenden Versuch, diese Geschichtsauffassung zu skizzieren, wird sie ausdrücklich als eine Theorie des Geschichtsprozesses von der Stammesgeschichte an bis zum Kapitalismus entfaltet.[53] Das berühmte Vorwort von 1859 spricht nicht davon, daß eine Theorie lediglich für den revolutionären Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus entwickelt werde. Vielmehr ist dort wirklich verallgemeinert worden: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer

[51] Ebenda, S. 545 f.
[52] So lautet ein Buchtitel O. F. Bollnows, der genau die Hochstimmung der deutschen Bourgeoisie in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre ausdrückte.
[53] K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in MEW, Bd. 3, a. a. O., S. 22 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. ... Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue, höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. ... Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinn von individuellem Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervorwachsenden Antagonismus, aber die im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab.“[54] Wer wollte nach gründlichem Studium dieses Textes allen Ernstes behaupten, Marx sei der Auffassung gewesen, die materialistische Geschichtsauffassung habe nur Geltung für die Periode des Übergangs [225] vom Feudalismus zum Kapitalismus und vom Kapitalismus zum Sozialismus, wie das die Vertreter der „Frankfurter Schule“ behaupten? Übrigens skizzierte Marx bereits 1847, in seiner Schrift gegen Proudhon, welchem Wandel die Gesetzmäßigkeiten der Dialektik im gesellschaftlichen Bereich unter kommunistischen Bedingungen unterliegen. Es stellt eine Verfälschung von Marx dar, wenn von der „Frankfurter Schule“, Lukács („Geschichte und Klassenbewußtsein“) folgend, behauptet wird, daß unter den Bedingungen des Kommunismus das materielle Sein gegenüber dem Ideellen sekundär würde, der Materialismus also nur eine Philosophie „auf Abruf“ sei. In Wahrheit steckt in diesen Auffassungen Horkheimers und der gesamten „Frankfurter Schule“ ein verdeckter Hegelianismus: Die Menschheit ist in ihrer Bindung an die Natur unfrei; frei ist sie erst, wenn sie diese Bindungen aufgelöst hat. Nirgends gibt es bei Marx eine Äußerung, die auch nur im entferntesten diesen Schluß zuließe.

Mit anderen Worten: Auch hier haben wir es mit einer völligen Mißdeutung und Fälschung der wahren Auffassungen Marxens zu tun.

Abschließend soll wenigstens noch erwähnt werden, daß diese Reduzierung des Materialismus auf das Subjekt und seine Praxis – eine völlig in der Luft der Abstraktionen hängende Konstruktion – für die Vertreter der „Frankfurter Schule“ die theoretische Grundlage bildet, um sich wesentlich mit Ideologiekritik zu befassen, daß ihr Menschenbild wesentlich psychologischer Art ist, daß sie eine Vereinigung von – auf ihre Weise verstandenem – Marxismus und Psychoanalyse immer wieder anstreben.

[54] K. Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. 13, Berlin 1964, S. 8 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

„*Negative Dialektik*“: *Theodor W. Adorno*

Für Adorno ist – völlig undialektisch – die Geschichte ein einziger Prozeß des Zufalls, der Destruktivität.[55] Wenn das junge Bürgertum, gegen den Feudalismus gewandt, im Mittelalter nur das „finstere Zeitalter“ sah – eine undialektische Position, die der Marxismus nie anerkannte –, so war dies Ausdruck revolutionärer Haltung. Gilt gleiches für Adorno?

Er steht in einer ganz anderen politisch-geistigen Kontinuität. Lebensphilosophisch meint er, der geschichtliche Prozeß sei ein solcher der Unterwerfung der Natur, was er mit der Herausbildung von Herrschaft des Menschen über den Menschen mehr äquivokativ als argumentativ (beide Male geht es um „Herrschaft“) verbindet. Instrument solcher Herrschaft ist die Vernunft, die Logik, indem sie alles dem Gesetz der Identität zu unterwerfen trachte. Aufstand gegen Herrschaft müsse also Aufstand gegen solche Vernunft, gegen Logik sein, im konsequenten Übergang auf die Position der Nicht-Identität bestehen. Es handelt sich um die „Logik“ des Absurden, Surrealen (etwa in Adornos Kunsttheorie) oder in der Hinwendung zum Nicht-Vernünftigen im Sinne des Unbewußten, [226] Triebhaften. Hegels Logik, Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität von Identität und Nicht-Identität, muß der Logik, Dialektik des vermittlungslosen Bruches beider weichen. Hegels dialektische Negation muß einer totalen Negation weichen. Und Marx ist, weil Hegel verbunden, zu revidieren.

Adorno fällt damit zunächst auf die vormarxistische Position zurück, nach einer anderen Interpretation der Welt zu suchen.[56] Diese andere Interpretation deutet – nietzscheanisch – Vernunft nur als Mittel unseres Willens zur Macht. Sie deutet – heideggerisch – die bisherige Geschichte als etwas, das, als total entfremdet, zurückzunehmen sei. In ihrer Vermittlungslosigkeit kann sie jedoch keinen Weg aus dieser „Verdammnis“ zeigen, auch kein Subjekt der Revolution. Wenn Geschichte nur Herrschaft in Aktion ist, so verbleibt als Gegenmodell bestenfalls das Leiden, eine an Schopenhauer erinnernde Weltdeutung. Im Grunde ist dieser ganze „Terrorismus“ der „negativen Dialektik“ ohnmächtig gegenüber der bestehenden Ordnung der Dinge, also läßt er sie bestehen und trifft sich darin mit den gesellschaftlichen Intentionen des Positivismus.

Untersuchen wir das etwas genauer.

Adorno wendet sich also gegen die Hegelsche und gegen die Marxsche Dialektik. Der Marxschen Dialektik wirft er vor, sich nicht wirklich von derjenigen Hegels getrennt zu haben. Der Grund seiner „Unzufriedenheit“ ist: Bei Hegel (und Marx) vollzögen sich die dialektischen Entwicklungsvorgänge unter der Wirkung eines primären Seins. Ist dies bei Hegel die Idee, so bei Marx die Materie. Beide Male würde so das Konkrete einem jeweils herrschenden Allgemeinen unterworfen. Darin meint Adorno die theoretische Widerspiegelung gesellschaftlicher Unterordnungs- und Herrschaftsverhältnisse zu sehen.[57] So, wie in der Gesellschaft der Einzelne und das Besondere einem Allgemeinen unterworfen ist (der Macht, dem Staate), so sehe es auch in der Philosophie aus. Einem geschlossenen gesellschaftlichen Herrschaftssystem entspreche auch ein geschlossenes philosophisches System. Der gesellschaftlichen Rangordnung entspreche auch eine philosophische. Die Grundlage hierfür seien bestimmte Regeln oder Gesetze der formalen Logik und der Hegel-Marxschen Dialektik. In der formalen Logik gelte das Gesetz der Identität: A = A. Die Logik versuche, alles diesem Gesetz unterzuordnen. So werde versucht, die Beziehungen zwischen den Dingen und Erscheinungen sowie ihren Begriffen in einer eindeutig bestimmten, identischen Weise auszusagen, die Din-

[55] Th. W. Adornos „Negative Dialektik“, a. a. O., ist die Explikation dieser These.
[56] Ich spiele auf die bekannte Marxsche 11. Feuerbach-These an. Aber es ist dies auch wirklich Adornos Position, vgl. ebenda, S. 13.
[57] Ebenda, S. 37, 125.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

ge begrifflich festzumachen, sie also in den „Griff“ zu bekommen, sie beherrschbar zu machen. Zu diesem Zweck werde von allen Besonderheiten (der eigenen Qualität) der Dinge und Erscheinungen zugunsten eines Allgemeinen abgesehen (abstrahiert). Durch dieses Verfahren würden die Dinge gewissermaßen rein quantitativ gemacht, verfügbar.[58] Adorno steht mit letzterem in der Tradition der Rationalismuskritik Nietzsches.

[227] Adorno sieht also in der geordneten Beziehung zwischen unserer Erkenntnis und der objektiven Realität nur eine theoretische Spiegelung der gesellschaftlichen (Unter-) Ordnungsverhältnisse und will dagegen opponieren. Dies soll durch eine andere, eine Negative Dialektik geschehen. (Also durch eine andere Interpretation der Probleme!)

Adorno meint, es bestehe ein innerer Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Über- und Unterordnungsverhältnissen einerseits und logischer Begriffshierarchie andererseits. Also folgert er, es sei eine andere als die kategoriale Form der Erkenntnis nötig. Die gleiche Ansicht vertritt übrigens Marcuse im „Eindimensionalen Menschen“.

Wir haben es mit einer alten reaktionären Tradition zu tun. Schelling erkannte einst die Begrenztheit der bestenfalls mit formal-logischen Mitteln arbeitenden metaphysischen Methode und forderte eine höhere Denkmethode: „Dieses Wissen muß ein absolut freies sein, eben deswegen weil alles andere Wissen *nicht frei* ist, also ein Wissen, wozu nicht Beweise, Schlüsse, überhaupt Vermittlung von Begriffen führen, also überhaupt Anschauen ...“[59]

Das erinnert bis in die Einzelheiten des Gedankenganges an unsere weiter oben zitierte Stelle aus Adornos „Negativer Dialektik“. Schelling war bis zu jenem Wendepunkt vorgestoßen, an dem die dialektische Methode in ihrer reifen Gestalt entdeckt werden konnte und mußte. Aber nicht er, sondern Hegel leistete diesen Übergang. Schelling wandte sich vielmehr von hier zurück zum Irrationalismus.

Adorno und Marcuse, die ganze „Frankfurter Schule“ ist in ihrer Rückkehr zum reaktionären Irrationalismus freilich ungleich „schuldiger“ als der junge Schelling, weil sie *nach* Marx, Engels und Lenin philosophieren, aber so tun, als gebe es nur die metaphysische Methode und als sei es nötig, ihr eine wesentlich ästhetisch-irrationale Erkenntnistheorie entgegenzusetzen. Die *bürgerlichen* Philosophen der „Frankfurter Schule“ wollen nicht auf den Boden des Marxismus übergehen und bemänteln diese Klassenentscheidung mit der Suche nach einer neuen, wahrhaft dialektischen Methode.

Sie meinen richtig, die Realität sei reicher als der kategoriale Apparat der formal-logischen und – denn das ist nicht dasselbe – metaphysischen Verfahrensweise und möchten eine Denkmethode ausarbeiten, die es gestatte, das zu retten, was diesem kategorialen Apparat nicht identisch sei. Genauso verfuhren übrigens die Revisionisten aus der Zagreber „ Praxis“-Gruppe. Das war nicht einfach eine parallele Erscheinung. Vielmehr liegen dem gemeinsame Quellen zugrunde, wirkte die „Frankfurter Schule“ auf die „Praxis“-Gruppe stark ein. Schon der Ansatz ist antimarxistisch, indem er negiert, daß gerade die materialistische Dialektik die „Rettung“ dessen in Natur, Gesellschaft und Denken ermöglicht, das reicher als die formal-logischen Beziehungen ist. Dieses „Nicht-Identische“ will Adorno – wie einst Schelling, vor allem der alte, reaktionär gewordene – mit ästhetischen Erkenntnismitteln einfangen. Andere Verfahrensweisen denunziert er als szien-[228]tistisch-positivistisch Das ist bei aller – in manchen Einzelfragen richtigen – Kritik der „Frankfurter Schule“ am „kritischen Rationalismus“ der Popper-Schule zu beachten. Die in der lebensphilosophischen Tradition wurzelnde Kritik der „Frankfurter Schule“ am „kritischen Rationalismus“ zielt auf nicht wenige der unverzichtbaren Elemente von Wissenschaftlichkeit selbst. Darum kontern die „kritischen Ra-

[58] Ebenda, S. 37, 154 f., 43 f.
[59] F. W. J. Schelling, Sämtliche Werke, Stuttgart, 1856 ff. 1. Abteilung, Bd. 3, S. 369.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

tionalisten“ – mit gleichem relativem Recht – gegen die „Frankfurter Schule“, und *dieser* Aspekt ihrer Antikritik verschafft ihnen eine gewisse Wirkung. Sie verdanken diese Wirkung aber nicht der – behaupteten – *dialektischen* Position der „Frankfurter Schule“, sondern dem lebensphilosophischen Dogmatismus und Irrationalismus der Adorno, Marcuse usw.

Die richtige Antwort auf die „Frankfurter Schule“ und den „kritischen Rationalismus“ ist der mit einem Zweifrontenkrieg gegen beide Varianten spätbürgerlicher Philosophie verbundene Übergang auf die Position des dialektischen und historischen Materialismus!

Adornos Werk liegt eine kleinbürgerlich-individualistische Einstellung zugrunde. Sie hat auch einen idealistischen Charakter. Der politische Ausdruck dessen ist ein Protest gegen jedes „Allgemeine“, gegen jedes „System“, gegen jede Macht, Institution usw. Adorno war kein Anarchist im politischen Sinne, doch konnte gerade seine Philosophie den Protest des politischen Neo-Anarchismus der sechziger Jahre stimulieren. Der philosophische Ausdruck dieser Konzeption ist die „Negative Dialektik“. *Sie* dient als „Dialektik“ dem Anarchismus insofern, als ihre politische Substanz die ziellose „Große Weigerung“ ist. Freilich stellt sie, „weitergehend“ – in Gestalt Adornos und Horkheimers –, selbst anarchistische Aktivität in Frage und enthielt sich während der Studentenbewegung der Teilnahme. Sie beansprucht, die in den Begriffen enthaltenen Widersprüche herauszuarbeiten und jedes geschlossene philosophische System, jede Totalität aufzubrechen.

Zu diesem Zweck zerstört Adorno die innere Kontinuität der philosophischen Entwicklung von der Position über die Negation zur Negation der Negation. Er argumentiert so: Das Positive, d. h.: die bestehende Ordnung, muß zerstört werden. Dazu bedarf es der Negation. Wenn aber die Negation das Positive nicht bis auf den Grund zerstört, wenn sie also etwas vom Vergangenen im Sinne Hegels „aufhebt“ (d. h.: zugleich vernichtet, aufbewahrt und auf eine höhere Stufe hebt), so bleibt ja etwas von dem alten System, von der alten Unterordnung und Unfreiheit bestehen. Und wenn dies gar durch Negation der Negation auf einer höheren Stufe wieder voll in Erscheinung tritt, so bleibt es stets beim alten Zustand. Darum müsse die Negation so sein, daß es keiner Negation der Negation mehr bedürfe. Es wird also die totale Negation der alten Ordnung gefordert.[60]

Die Negation der Negation sei schon zustimmend, bejahend, positiv.[61] Man müsse das Alte nicht überwinden, sondern es zerstören. „Überwindungen, auch die des Nihilismus, ... sind allemal schlimmer als das Überwundene“.[62]

[229] „Die Gleichsetzung der Negation der Negation mit Positivität ist die Quintessenz des Identifizierens, das formale Prinzip auf seine reinste Form gebracht. Mit ihm gewinnt im Innersten von Dialektik das antidialektische Prinzip die Oberhand, jene traditionelle Logik, welche more arithmetico“ (nach Art der Arithmetik) „minus mal minus als plus verbucht.“[63]

Es geht hier nicht darum, daß Adorno Hegel falsch interpretiert, sondern darum, daß er eindeutig die Negation nur als das pure Zerstören des Alten anerkennt. Wenn dem nicht so wäre, folgert er, so ergäbe sich ein durch die Vergangenheit vorgeprägtes, das heißt unfreies Zukünftiges.[64] Der Zusammenhang von Kontinuität und Diskontinuität, von Reform und Revolution, von quantitativer und qualitativer Form der Änderung in jedem Entwicklungsvorgang muß zerstört werden. „Demgegenüber hat unbeirrte Negation ihren Ernst darin, daß sie sich nicht zur Sanktionierung des Seienden hergibt. Die Negation der Negation ... erweist, daß sie

[60] Th. W. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., S. 160.
[61] Ebenda, S. 161, 383.
[62] Ebenda, S. 371.
[63] Ebenda, S. 159.
[64] Ebenda, S. 150 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

nicht negativ genug war ... Das trennt entscheidend von Hegel.“[65] Wir haben es also, auf eine theoretisch verzwickte Form gebracht, mit einer Anbetung der indeterminierten, der ursachelosen Freiheit zu tun. (Dieselbe Position des Indeterminismus nimmt auf positivistischer Seite übrigens auch ... Popper ein!) Der Anarchismus des Geistes gibt sich bei Adorno anspruchsvoll. Ein einfaches Argument aus der Alltagspraxis widerlegt die These: Freiheit des Menschen heißt (mindestens), ein vorgefaßtes Ziel verwirklichen zu können. Ziele fassen und dann für ihre Verwirklichung eintreten zu können ist nur möglich, wenn wir wissen, ob ein und dieselbe Handlung, unter gleichen Bedingungen durchgeführt, gleiche Ergebnisse bewirkt. So ist die Existenz objektiver Gesetze und unsere Fähigkeit, diese zu erkennen, eine notwendige Vorbedingung von Freiheit.

Damit ist aber auch der innere, notwendige Zusammenhang, die Wechselwirkung, die Kontinuität eine innere, notwendige Bedingung jeder Existenz. Das Moment der Kontinuität in allem Sein und Werden ist ebenso notwendig wie das Moment des Sprungs, der Diskontinuität, der Revolution. Nur beide Momente in dialektischer Einheit ermöglichen Sein und Werden.

Gegen die negative Dialektik läßt sich auch mit den beiden denkbaren Entwicklungskonzeptionen argumentieren: Entwicklung als Einheit quantitativer und qualitativer Prozesse oder als Zerstörung dieser Einheit. Es ist gleichgültig, welches der beiden isolierten Momente des Entwicklungsprozesses man herauslöst und verabsolutiert. Adorno verabsolutiert im Prozeß des Begrifflichen – aber keineswegs im realen Gesellschaftsprozeß – dasjenige des Sprungs, der qualitativen Änderung; der Rechtsopportunismus verabsolutiert dasjenige der nur quantitativen Änderung.

Wer den Unterschied zwischen quantitativen und qualitativen Formen der Entwicklung leugnet – sei es, indem er nur quantitative, oder sei es, indem er nur [230] qualitative Änderungen anerkennt –, für den bleibt *nur* ein Entwicklungsprozeß übrig, in welchem von Anfang an da war, was sich erst entwickeln soll, nur eben so klein, daß es noch nicht wahrnehmbar war.

Das ist letztlich ein positivistisches Verhältnis zur Realität. Durch Wachstum wird das jeweilige Erkenntnisobjekt größer, wahrnehmbarer, und es verschwindet für unsere Wahrnehmung schließlich durch Kleinerwerden. Genauso nahmen die ersten Mikroskopisten an, daß sich im Sperma bereits eine winzig kleine Form des sich „entwickelnden“ Lebewesens befinde.[66]

Bei Lichte besehen fallen rechter Opportunismus und Anarchismus zusammen: Denn wenn es Änderung nur als Sprung gibt, ist jede Änderung, also auch eine Reform, schon ein Sprung, also eine Revolution: Bernsteins Position wäre also legitimiert (das gilt unabhängig davon, daß Adorno mit der Arbeiterbewegung nie etwas zu tun haben wollte, nicht einmal im rechtsopportunistischen Sinne), oder es gibt gar keine Änderung: der Super-Negierer Adorno wäre ein wiedergeborener Parmenides!

Um der Verteidigung der Freiheit des bürgerlichen und kleinbürgerlichen Intellektuellen und Künstlers willen, die mystifiziert wird, entwickelt Adorno die These, Gesetze in unserer „schlechten“ Wirklichkeit anzuerkennen, sei Ausdruck und Vehikel des „Unrichtigen“. Diesen Gedanken übersteigert er letztlich bis zur Ablehnung objektiver Gesetzmäßigkeit: Das sei das Schlechte am Kapitalismus, daß er objektive Gesetze schaffe. Hier begegnet sich Adornos Konzeption mit dem Positivismus. Heraus kommt eine Leugnung des historischen Fortschritts. Dann allerdings sind Überwindungen allemal schlimmer als das Überwundene. Es wundert dann nicht mehr, wenn Adorno den Nihilismus lobt: „Aufwertung des Nihilismus“ sei eine „Ehrenpflicht“.[67]

---

[65] Ebenda, S. 160.
[66] G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, 1. Teil, Leipzig 1948, S. 383 f. (Verwiesen sei auf Lenins Bemerkungen dazu, W. I. Lenin, Zur Frage der Dialektik, in: Werke, Bd. 38, Berlin 1964, S. 339.)
[67] Th. W. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., S. 370 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Die Bejahung der „Revolution“, diese gedeutet als Nihilismus, was ist das anderes als das richtungslose Umherirren im Gegebenen, als dessen faktische Bejahung?

Was ist jene Negation, die keiner Negation der Negation mehr bedarf? Das muß ein absolutes „Nein“ zu dem sein, was da negiert werden soll. Die absolute Negation findet sich nun gerade in der von Adorno so sehr bekämpften formalen Logik. Übertragen auf die politische, gesellschaftliche Ebene bedeutete Adornos „Negation“, daß in das „Nein“ zum Kapitalismus auch die durch den Kapitalismus entwickelten Produktivkräfte einzuschließen wären. Mit anderen Worten: diese Negation ist unwirklich, unwahr, schlägt in ihr Gegenteil um: sie läßt bestehen, was ist, wird gerade durch ihre scheinbare Radikalität positivistisch.

Obgleich Adorno mit der Studentenrebellion in Konflikt geriet, sie mit linkshegelianischen Verdikten gegen „Praxis“ ablehnte, fanden wir konkrete Beispiele dieser Adornoschen „Negation“ gerade im politischen Verhalten der antiautori-[231]tären Studentenbewegung auf Schritt und Tritt: Parlamentarismus, Staat, Parteien, Institutionen usw. wurden „total“, „an sich“ usw. abgelehnt. Was bedeutet das unter anderem in politischer Logik? Der rechte Opportunismus ist erkennbar durch sein einfaches „Ja“ zum Parlamentarismus, zum (bürgerlichen) Staat usw. Der antiautoritäre Anarchist kehrt nur einfach die Position um: Auch bei ihm ist das Verhältnis zum Parlamentarismus, zum (bürgerlichen) Staat das Kriterium. Er hat zwar ein negatives Verhältnis, aber beide Male ist das *Kriterium* der bürgerliche Staat in dem Sinne, daß in Wahrheit diese Negation gar nicht über das hinauskommt, was sie negieren will. Sie ist in Wahrheit eine Form der Positivität, der Bejahung, der Ohnmacht gegenüber dem Bestehenden!

Wir sagten, Adornos Position sei idealistisch. Das zeigt bereits seine Kennzeichnung der Dialektik. Negativität ist „konsequentes Bewußtsein von Nichtidentität“[68], ist „Denken ... gegen sich selbst“[69]. Dialektik bei Adorno ist also ein rein *Geistiges*, ist reduziert auf *Bewußtsein*, auf Bewußtsein des Widerspruchs, auf das Bewußtsein der Nichtidentität zwischen dem Begriff und seinem Gegenstand.

Das ist nicht nur subjektiver Idealismus, sondern sogar Agnostizismus. Wenn es in der Beziehung zwischen unserem Bewußtsein und seinen objektiven Gegenständen nur die Beziehung der Nichtidentität gäbe, so könnten wir gar nichts erkennen. Auch dies ist eine Folge der Leugnung des Moments des allgemeinen Zusammenhangs, ist eine Folge der Ansicht, daß es zwischen allem *nur* Brüche, Sprünge, *nur* qualitative Unterschiede gäbe. Dahinter verbirgt sich die Angst des kleinbürgerlichen Individuums, es könnte ihm irgendwer oder irgendwas zu nahe treten, seine „splendid isolation“ (die es sich im Geiste geschaffen hat, als Gegengewicht gegen seine reale Unfreiheit) stören oder zerstören. Nur keinen Zusammenhang mit anderen, denn solcher Zusammenhang könnte Unfreiheit, Unterdrückung bedeuten. Nur keine Identifikation mit etwas außer *mir*, denn das könnte Verlust meiner Freiheit bedeuten.*

Bei einer solchen Sachlage befindet sich Adorno jedoch in einem philosophischen Dilemma. Er anerkennt nur die Nichtidentität, die Nichtübereinstimmung zwischen Begriff und Sachverhalt, wobei er zur Begründung dieser Position die Argumentationsebene vertauscht, indem er den Begriff mit dem konfrontiert, das im Begriff nicht ausdrückbar ist, also indem er auf eine irrationalistische Position übergeht.

---

[68] Ebenda, S. 15.
[69] Ebenda, S. 142, 356.
[* Der hier in der Originalausgabe folgende Satz: „*Ich gehe* mir über alles. Das ist die Position *Stirners* – und seiner Dialektik.“ wurde auf Grund meiner Intervention von Steigerwald gestrichen. (E-Mail von Robert Steigerwald vom 06.04.2015: „streiche den Satz über Stirner (S. 231)“. *KWF*]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Wie aber will er von dieser agnostizistischen Position dann die Dinge und Sachverhalte in den Griff bekommen? Um aus diesem Dilemma zu entfliehen, anerkennt Adorno (was erkenntnistheoretisch *auch* nicht zulässig ist!) Analogien, Ahnungen und „Modelle". Der Verzicht auf die Möglichkeit des diskursiven Denkens, der mit der Differenz zwischen dem begründet wird, was sein soll und [232] begrifflich nicht ausgedrückt werden könne – also die Destruktion des Begrifflichen mit begrifflichen Mitteln! –, führt zur Ersetzung einer dialektischen Theorie durch Modelle. Wenn das Modell zum ausschließlichen Erkenntnismittel wird, also allgemeingültig wird, so wird der „Begriff" und die „Sache" Modell selbst statisch, undialektisch. Dazu kommt, daß bei Adorno das Modell nicht als wissenschaftliches Hilfsmittel gilt, sondern als Probefall lebensphilosophisch-ästhetischer Konzeptionen. Adornos ausgeführte Dialektik stellt eine Sammlung solcher „Modelle" dar.[70]

Nehmen wir ein Beispiel für dieses Dilemma. Adornos Dialektik kann nur beim Individuum ansetzen. Wie kommt er über dieses Individuum hinaus? Dazu müßte er doch Übergänge, Zusammenhänge des Individuums zu anderen Individuen und zur Welt der Dinge und Erscheinungen anerkennen. Diese Anerkennung wäre aber doch schon eine „Affirmation", eine „Bejahung", eine „Position". Denn wie kommt man vom Individuum durch pure Negation anderswo hin als zum reinen Nichts? Adornos Negation ist nicht dialektisch, sondern nihilistisch. Nur die Negation der formalen Logik – die Adorno sonst laut bekämpft – ist in dem vom anarchistischen Kleinbürger ersehnten Sinn „offen", „frei". Die formal-logische Negation eines Urteils besagt, daß alle anderen, außer der verneinten Aussage, wahr sein können. Durch die formal-logische Negation eröffne ich mir die Freiheit ins Unendliche. Das ist Adornos Position. Seine Negative Dialektik führt zurück zur einfachen formalen Logik, die er – einer seiner Widersprüche wird sichtbar – negiert hatte. Nimmt man diese „Dialektik" ernst, so sind wir bei einem typischen Adornoschen Widerspruch: daß Idealismus als Idealismuskritik auftritt. Mit antiidealistischer Terminologie wird Idealismus gepredigt. Mit scheinmaterialistischen Argumenten wird gegen den Marxismus gestritten. Die klare, offene, ehrliche Parteinahme in der Frage Materialismus oder Idealismus wird umgangen.

Auf dieser Position polemisiert Adorno dann gegen das „Allgemeine". Er interessiert sich für das Allgemeine nur als Negation.[71] Negiert man das Allgemeine, dann ist alles offen, nichts gesichert, nichts fest.[72] Aber kann das auf sich selbst reduzierte Ich, das jeden Zusammenhang zu etwas außerhalb seiner selbst bestreitet, eigentlich offen sein? Ist die Dialektik nicht derart, daß ein auf sich selbst reduziertes Ich nichts außerhalb anerkennen, also nicht offen sein kann?

Die in Wahrheit das System des Kapitalismus verteidigende Natur solcher Dialektik wird sehr deutlich: „Der Doppelsinn philosophischer Systematik läßt keine Wahl, als die einmal von dem System entbundene Kraft des Gedankens in die offene Bestimmung der Einzelmomente zu transportieren."[73] Was heißt das in normalem Deutsch? Negative Dialektik möchte kein System sein, weil System [233] theoretischer Ausdruck einer Gesellschaftsordnung sei, wobei Ordnung mit Unterordnung, Unterdrückung gleichgesetzt wird. Übrig bleibt dann aber nur noch eine Kritik an den Einzelmomenten der bestehenden kapitalistischen Ordnung.

Hier vollzieht sich der Umschlag in den Positivismus. Auch er hat zum Einzelnen, positiv Gegebenen ein positives oder negatives (reformistisches oder reformerisches) Verhältnis.

Nach dem „heroischen" und „totalen", „negativen" Nein zum ganzen Kapitalismus – welchem eine völlig „offene" Alternative entgegengesetzt wird, das völlig Unbestimmte, das

[70] Ebenda, S. 37, 209-292.
[71] Ebenda, S. 319.
[72] Ebenda, S. 23.
[73] Ebenda, S. 33.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Nichts – können sich Adorno und seine Anhänger den Luxus einer Kritik an den Einzelmomenten des Kapitalismus nicht nur gestatten, sondern dazu Lehrstühle an respektablen bürgerlichen Hochschulen und die materielle Mitwirkung respektabler kapitalistischer Verlage beim Vollzug dieser Einzelkritik am System erlangen. Solche Negativität ist durchaus systemimmanent. Das konkrete Material solcher Kritik, so wichtig es im einzelnen sein kann, bewirkt nicht, daß das Gesamt-„System“ dieser Theorie als kritisch einzuschätzen wäre. Systemangst, Kampf gegen die „Assimilation des (!) Geistes an das (!) herrschende Prinzip“[74], Negativitätsexzeß, weil nur Negativität das Unauflösliche, das zur Totalität tendierende System aufsprengen könne, Denken und Handeln vom einzelnen her gegen das System[75] – das sind in gespreiztes Philosophendeutsch übersetzte kleinbürgerliche Lebensangst-Begriffe und Appelle gegen das kollektive Handeln der revolutionären Kräfte, sonst nichts.

Diese unkritische Haltung dem Kapitalismus gegenüber ist verbunden mit einem bösartigen Antikommunismus und Antisowjetismus und besonders mit oft ausgesprochen bösartiger Polemik gegen die DDR.

Wenden wir uns auch noch einer kurzen Untersuchung dessen zu, wie sich diese Konzeption in Adornos Kunsttheorie widerspiegelt.

Walter Benjamin hatte, zwar als Mitstreiter des Instituts, doch im Prozeß seiner Annäherung an den Marxismus und die Arbeiterbewegung in ästhetischen Schriften das Verhältnis der Massen zur Kunst unter dem Gesichtspunkt produktiv zu nutzen versucht, daß er den Möglichkeiten nachspürte, mittels der Kunst – etwa des Films – Massen zu mobilisieren.

Dies widersprach zutiefst der Grundtendenz der „Frankfurter Schule“, die in gewisser Weise am entschiedensten in Adornos „Negativer Dialektik“ und seinen musikästhetischen Vorarbeiten dazu entwickelt wurde. Adorno ging dabei von der Kritik an Benjamins Position aus.[76]

Der eigentliche theoretische Hintergrund ist erstens die Interpretation der realen Antagonismen des Kapitalismus im Sinne Kierkegaards durch Adorno, die „Radikalisierung“ der Protestposition, der Negation, zweitens deren Verknüpfung [234] mit Georg Lukács’ Interpretation des Kapitels über den Warenfetischismus aus dem ersten Band des „Kapitals“, drittens die Übernahme der Rationalitätsthese von Max Weber und schließlich Le Bons Massenpsychologie.[77]

Das Ganze der heutigen kapitalistischen Gesellschaft ist nach dem Muster bürgerlicher Rationalität (wie Max Weber diese interpretiert: wesentlich ist der Maßstab das Nutzens, der Berechenbarkeit) durchorganisiert. Dieses Ganze ist – Hegels berühmtes Wort wird umgekehrt – das Unwahre. Kunst wird – so Adorno – in diesem Ganzen zum Mittel dieser Organisierung. Sie paßt den vereinzelten, entfremdeten Menschen durch ihre Harmonik, durch die Konvention des musikalischen Geschmacks, durch die dadurch erzeugte Illusion einer Unmittelbarkeit und Gemeinschaft ins System ein. Solche falsche Versöhnung, solche Erziehung zur Konformität lasse die realen Antagonismen bestehen. Kunst wird Mittel der Systemstabilisierung, Opium, der Religion vergleichbar. Es unterliegt keinem Zweifel, daß in dieser – teilweise von Hanns Eisler übernommenen – Argumentation Richtiges enthalten ist: die sy-

[74] Ebenda, S. 47.
[75] Ebenda, S. 18.
[76] Th. W. Adorno, Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang VII, (Paris) 3/1938, S. 321 ff.
[77] Die Deutung der Dialektik im Stile Kierkegaards zeigt die Analyse der „Negativen Dialektik“. Die Wirkung von G. Lukács ergibt sich aus der Übernahme von dessen Deutung der Marxschen Analyse des Warenfetischismus in Adornos Ästhetik. Die Adornoschen Ästhetik-Kategorien sind in ihrer Ablehnung der Massenverständlichkeit des Kunsterbes, ihrem elitären Grundzug der bürgerlichen „Massenpsychologie“ zuzurechnen. M. Weber ist zugegen in der Gleichsetzung von „Spätkapitalismus“ und „rational organisierter Gesellschaft“.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

stemstabilisierende Rolle einer gewissen Art von Melodik und Harmonik, in Verbindung etwa mit bestimmten Inhalten (Schlagern, Operetten), liegt ebenso auf der Hand wie der Pseudo-Protest mancher moderner Musikformen. Natürlich wendet sich Adorno auch nicht gegen jegliche Kunst. Er unterscheidet systemstabilisierende von solcher Kunst, die als Mittel zum Kampf gegen das System dienen könne. Wenn harmonisierende bzw. die Wirklichkeit in realistischen Werken „abbildende" Kunst, nach Adorno, systemstabilisierend ist, so muß kritische Kunst – Adorno bringt es eben nur zur einfachen Negation der schlechten, kapitalistischen Realität – disharmonisch, surrealistisch sein.

Die „negative Dialektik" tritt in ästhetischer Gestalt auf. Nicht Faust, sondern Mephisto – im Sinne der „negativen Dialektik" interpretiert, der Mephisto Leverkühns[78] – ist das eigentliche „Prinzip" dieser Dialektik. Gewiß: auch bei Goethe ist Mephisto Repräsentant dialektischer Wahrheiten, doch herrscht keine unentschiedene „Polarität" zwischen Faust und Mephisto, sondern das Produktiv-Schöpferische, Tätige des Faust bestimmt letztlich den Ausgang des Dramas. Darum führt bei Goethe der Weg, anders als bei Leverkühn, nicht in die „ewige Verdammnis", sondern gibt es eine „Erlösung" im „Himmel", den man dem Pantheisten Goethe natürlich nicht wörtlich abnehmen darf.[79] Nicht darum geht [235] es also bei Adorno – um im Bilde zu bleiben –, die Erlösung im Himmel zu finden, sondern „auf dem tiefsten Grunde der Hölle". Hoffnung findet Adrian Leverkühn alias Sören Kierkegaard in der tiefsten Hoffnungslosigkeit, in der kongenialen Zurücknahme der IX. Sinfonie, in der Ersetzung der „Ode an die Freude" durch „Fausti Weheklag". Kunst – denn analoge Vorstellungen entwickelt Adorno auch zur Literatur usw. – müsse die Wahrheit der verkrüppelten Individuen im Gegensatz zum Kontinuum dieses gesellschaftlichen Ganzen, des Unwahren aussprechen. Die Absage an das Banale, Melodiöse, Harmonische, der Mut zur Dissonanz, die „Abbildung" der Verkrüppelung wirke befreiend.

Also nicht Brechts und (bezogen auf seine Film-Theorie) Benjamins Forderung einer Kunst, die die Massen mobilisiert, ihre Gemeinschaft befördert, sich realistisch an diese Massen wendet, sei befreiendes Mittel, denn sie ordne sich ja der Konvention des im ganzen Unwahren der Gesellschaft unter, übernehme die Mittel, die gerade zur Integration in dieses System erarbeitet worden seien, sei also selbst systemstabilisierend. Sie ignoriere, daß der in der entfremdeten Welt des Kapitalismus erzeugte Persönlichkeitstypus zur Konformität und Autorität neige, Massenmensch sei. Nur destruktive, negative, „häßliche" Kunst wirke befreiend. Diese Kunsttheorie Adornos, wie scharfsinnig und treffend auch viele ihrer Detailanalysen sind, ist insgesamt genommen genau das Gegenteil dessen, was sie zu sein vorgibt. Sie ist letztlich elitärer Ästhetizismus. Die Konzeption ist weitgehend Allgemeingut massenverachtender spätkapitalistischer Ästhetik etwa Ortega y Gassets oder Alfred Webers.[80]

Zunächst gilt ihr gegenüber unsere Kritik, die wir zur „negativen Dialektik" vorgetragen haben.[81] Darüber hinaus drückt Adornos Auffassung – er hat sie von Max Weber übernommen, wonach gesellschaftliche Organisation „an sich" der (im Weberschen Sinne gedeuteten) bürgerlichen Ratio zuzuordnen und folglich zu verurteilen sei – die antigesellschaftliche Haltung

---

[78] Th. Mann, Doktor Faustus, Frankfurt a. M. 1960, die Seiten 402, 405, Teile des berühmten Dialoges mit dem „Teufel", S. 237 ff., lesen sich wie Kierkegaard-Texte. Von Adornos „negativer Dialektik" unterscheiden sie sich nicht im Sinn, sondern darin, daß man Th. Mann, um ihn verstehen zu können, nicht erst ins Deutsche übersetzen muß!

[79] Ebenda, S. 680.

[80] Besonders deutlich herausgearbeitet durch Alfred Weber im Schlußteil seines Buches „Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins", München 1953.

[81] Das geschah bei anderen Gelegenheiten, am ausführlichsten in: R. Steigerwald, Herbert Marcuses „dritter Weg", Berlin 1969, S. 317 ff. In der hier vorgelegten Arbeit außer im Adorno-Abschnitt auch im Marcuse-Abschnitt.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

isolierter bürgerlicher Intellektueller aus. Sie ist Ausdruck des bürgerlichen Individualismus. Adornos Massenverachtung ist deren genaue komplementäre Ergänzung. Das Ganze soll das Unwahre sein, und das absolute Nein dazu das Andere? Wäre Adorno konsequent, so müßte er sagen, das Nichts – oder auch: Gott! – sei das ganz Andere. Der Nihilismus seiner Konzeption wäre dann deutlich. Nicht umsonst hat er dem Nihilismus in der „Negativen Dialektik" seine Reverenz erwiesen. Aber es geht ihm wie den Theologen: wenn sie sagen wollen, was das Ewige und Unendliche sei, können sie dies nur relativ zum Endlichen, indem sie dies logisch verneinen. Adornos negative Kunst ist nur definierbar relativ zur bestehenden Kunst. Daß also beide Male das angeblich ganz Andere selbst noch unter dem Vorzeichen des existierenden Ganzen steht, wird auch darin klar, daß das ganz Andere die Nicht-[236]Musik sein müßte, in Wahrheit jedoch nach wie vor nicht nur Musik ist, sondern daß auch das Tonmaterial von Adornos „neuer Musik" nicht aus einem irgendwie „Jenseitigen" stammt, sondern aus der vorhandenen Musik selbst heraus entwickelt wurde. Es ist bestenfalls eine konkrete, bestimmte Negation möglich, die zu einer neuen Qualität führt, die durchaus noch Kontinuität zur überwundenen Qualität aufweist. Und nur darin kann gegebenenfalls für unser Erkenntnisvermögen die Bedingung liegen, zu „identifizieren", zu „differenzieren", kurzum: zu erkennen. Das hat durchaus praktische Bedeutung:

Massen erkennen durch ihren Erfahrungsprozeß. Mag ein isoliertes, glänzendes Individuum, in seiner theoretischen Abgeschlossenheit, in snobistischer Weise seinen waghalsigen Balanceakt der Befreiung auf dem imaginären Grat aufführen, der vom Diesseitigen zum ganz Anderen führt: wenn es um die massenhafte Herausbildung von wirklich neuem Inhalt geht, so muß den Massen der Zugang dazu nicht verbaut, sondern auch durch Anlehnung an „vertraute" Formen ermöglicht werden. Und gerade in der Musik zeigt sich eine weitgehende Vielseitigkeit des Materials gegenüber dem Inhalt.

In Wahrheit handelt es sich doch darum, daß der bürgerliche Ästhet die Massen verachtet, sie mit Le Bons Augen ansieht, dieses „Negativum" mit einer Kierkegaardschen „Interpretation" des Marxschen Warenfetischismus zum Bestandteil einer als moderner Marxismus mißverstandenen „kritischen Theorie" macht und dann von solcher durch und durch reaktionären, aber „links" getarnten Position aus eine neue Kunst für erlesene Individuen fordert.

„*Revolte der Natur*": *Herbert Marcuse*

Marcuse hat unter den Repräsentanten der „Frankfurter Schule" am spektakulärsten gewirkt. Sein philosophisches und politisches Wirken entfaltete sich in drei einigermaßen deutlich voneinander unterschiedenen Perioden, von denen die letzte mit dem Wirken der ultralinken Studentenrevolte konvergierte und darum größere Publizität erlangte.

Der Kernpunkt zum Verständnis dieser dritten Periode Marcuseschen Wirkens ist – wie bei Adorno – die Frage, ob der Marxismus das Problem von Freiheit und Unterdrückung richtig löse, ob der Sozialismus jenen totalen Bruch mit der Vergangenheit vollziehe, der die Freiheit bewirke. Marcuse verneint diese Frage und behauptet: Das Unvermögen des realen Sozialismus und der realen Arbeiterbewegung zum totalen Bruch mit dem Vergangenen hängt damit zusammen, daß der Marxismus gegenüber der bestehenden alten Welt nicht genügend kritisch, nicht genügend negativ – wieder: wie bei Adorno – und hinsichtlich der zukünftigen Ordnung der Dinge nicht genügend utopisch war bzw. ist.[82] Dies hänge mit [237] der Abkunft des Marxismus, insbesondere der Marxschen Dialektik, von Hegel und mit einem ungenügend ausgebildeten Materialismus des Marxismus zusammen. Die Dialektik von Hegel und Marx drücke eine Beziehung zum Bestehenden und damit zur Befreiungsbewegung aus, die eine wirkliche Revolution verhindere, weil sie ein ganz wesentliches Problem übersehen

[82] H. Marcuse, Vernunft und Revolution, Nachwort von 1954, Neuwied Berlin (West) 1962, S. 369 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

habe: nämlich, daß alle Revolutionen ihren eigenen Thermidor hätten, das heißt einen Punkt erreichten, da sie in ihr Gegenteil, in die Wiederaufrichtung der Unterdrückung umschlügen, weil es keine totale Befreiung, keine Revolution *vor* der Revolution gab. Das heißt, daß wir nicht eine offenbar vorhandene, in jedem Individuum selbst vorhandene Bereitschaft zuvor zerstört hätten, sich weiterhin zu unterwerfen, sich weiterhin unterdrücken zu lassen.[83] Es sei also im Marxismus das Problem der Unterdrückung in Wahrheit nicht tief genug geklärt, die Erörterung dieses Problems nicht bis zum Individuum getrieben worden. Also müßten wir eine andere Form von Dialektik, eine andere Form vor allem von Negation (darum heißt diese Dialektik „Negative Dialektik") – auch das alles kennen wir ja nun schon –, ein anderes Verhältnis zur gesellschaftlichen Gesamtheit (Totalität) gewinnen und auch andere Vorstellungen über die Problematik des dialektischen Widerspruchs erarbeiten.[84]

Und weiter: wir müßten über den historischen Materialismus weiterschreiten zu einer Analyse der Triebstruktur des Individuums, zu einer „Ergänzung" Marxens durch Freud.[85] Um diese Fragestellung können wir das gesamte Werk Marcuses – wie Adornos Spätwerk – gruppieren. Die letzten seiner Thesen lauten dabei:

Aus dem Widerspruch zwischen unseren unersättlichen Trieben und einer kargen, lebensfeindlichen Umwelt ergibt sich notwendig ein Triebverzicht. Er bewirkt, daß der nichtgenitale Teil unseres Körpers frei wird zur Arbeit, die von der Lust getrennt ist. Solchem Triebverzicht entspringe unsere Produktivität, unsere Kultur und Technik, die folglich alle mit dem Merkmal des Triebverzichtes, der Unterdrückung behaftet seien. Auch unser Denken sei in dieser Weise verunstaltet. Darum könnten wir nur in der Dimension des Bestehenden denken. (Hier ist die Wurzel für Marcuses Theorie der „Eindimensionalität".) Das gelte sogar für die Revolutionäre. Das sei der Grund des Mißlingens der Revolution, der Verlängerung der Unterdrückung bis hinein in die sozialistische Ordnung. Diese habe ohnehin eine gleiche, auf dem Triebverzicht fußende, also unterjochende Technik. Deshalb konvergiere sie mit dem Kapitalismus. Befreiung erfordere also zuerst eine Revolutionierung unserer Triebstruktur.[86] Befreiung setze die Bildung eines neuen Menschen voraus. Der Gedanke stammt von Nietzsche und stellt – de facto – einen Versuch dar, die Befreiung zu verhindern, da er, was Ergebnis des Kampfes sein soll und nur sein kann, als Voraussetzung fordert.

[238] Dies führt nun in der angedeuteten Weise zu einer biologisch-triebstrukturellen Revision nicht nur des historischen Materialismus, sondern auch der Dialektik und zu einem kleinbürgerlichen Radikalismus in der Politik, der aus einer eingebildeten linken Position heraus die Kommunisten kritisiert.

Diese Revision betrifft alle Grundaussagen der Dialektik. Die Negation müsse so gefaßt werden, daß sie *jeden* Zusammenhang mit der im *ganzen* repressiven Vergangenheit zerstöre, weil sonst die repressive Vergangenheit die künftige Welt mitbestimme, also Freiheit verhindere.[87] Es müsse so negiert werden, daß eine Negation der Negation nicht mehr nötig oder möglich sei. Es darf also keinerlei Zusammenhang zwischen der alten Welt der Unfreiheit und der neuen Welt (oder „Dimension" oder Qualität) geben. Strenggenommen ist selbst das schon widersprüchlich, weil jegliche Negation, auch die absolute, sich auf ein Negiertes bezieht, also einen Zusammenhang *herstellt*. Aber im Verständnis der „qualitativen Dialektik" wird gerade der Zusammenhang von Quantität und Qualität, Kontinuität und Diskontinuität, Reform und Revolution zerstört.

---

[83] H. Marcuse, Psychoanalyse und Politik, Frankfurt a. M. 1968, S. 46 f.
[84] H. Marcuse, Kritische Theorie der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1969, S. 185 ff.
[85] Ebenda, S. 187 f.
[86] H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1965.
[87] H. Marcuse, Kritische Theorie der Gesellschaft, a. a. O., S. 87.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Unter diesen Bedingungen kann dann aber auch die Kraft der Negation nicht mehr innerhalb eines Systems, sondern nur von außerhalb wirken.[88] Andernfalls wäre sie ja durch eben dieses System verunstaltet. Arbeiterbewegung und realer Sozialismus stünden aber in Zusammenhang mit dem alten System, seien also nicht die negative Kraft. Folglich hat eine Bündnispolitik der „dritten", der negativen Kraft, soll heißen: der Studenten, der Ghetto-Bevölkerung, der weißen Ausgestoßenen und der Massen der dritten Welt, mit der Arbeiterbewegung und dem realen Sozialismus keinen Sinn.

Objektiv läuft das auf eine Schwächung der antiimperialistischen Kampffront hinaus.

Ebenso ist die Ausnutzung der vorhandenen Institutionen – Parteien, Organisationen, Parlamente – und Kampfformen sinnlos geworden. In der Politik erfolgt also ein Rückzug auf den Anarchismus (hauptsächlich Bakuninscher Prägung).[89]

Der Revision der Dialektik liegt also ein geringschätziges Verhältnis zur Arbeiterbewegung und zum Sozialismus zugrunde.

Wie beurteilt Marcuse den realen Sozialismus? Von Anfang an geht er von der These aus, daß die Vergesellschaftung der Produktionsmittel nicht das revolutionäre Hauptproblem sei, nicht das Problem von Freiheit und Unterdrückung löse.[90] Das können wir übrigens so auch im Godesberger Programm der SPD lesen. Ihrem objektiven Gehalt nach lenkt diese These von den Grundfragen der Revolution ab. Sie läßt die Folgerung zu, daß die Aggression, die Barbarei, nicht den kapitalistischen Eigentumsverhältnissen entspringe, sondern andere Ursachen habe. [239] So, wie Marcuse die eigentliche Quelle der Konterrevolution in die Triebstruktur des Individuums verlegt – also objektiv gesehen den Imperialismus entschuldigt –; wie er die Ursachen für den Opportunismus in eine angeblich dem Imperialismus zukommende unausweichliche Gesetzmäßigkeit verlegt, die Arbeiterklasse zu „integrieren" – womit Marcuse objektiv gesehen also den sozialdemokratischen Opportunismus entschuldigt –; so, wie er für die Aggression letztlich triebstrukturelle Deformationen verantwortlich macht – also den Imperialismus von seinen Aggressionen freispricht –; so macht er auch für die Entstehung der Macht letztlich nicht soziale Prozesse, Klassen und Klassenbeziehungen verantwortlich, sondern eine deformierte Triebstruktur. Macht „an sich" wird somit Feind, Organisation „an sich", und da die Arbeiterbewegung weder auf Macht noch auf Organisation verzichten kann, um zur Befreiung der Menschheit von Ausbeutung und Unterdrückung voranzuschreiten, wird auch die heutige Form der Arbeiterbewegung zum Feind.[91]

Die Zurückführung aller Grundprobleme des revolutionären Kampfes auf triebstrukturelle Probleme läuft auf eine Fragestellung hinaus, die der imperialistischen und opportunistischen Apologetik prinzipiell gleicht. In jedem Fall handelt es sich um Probleme, die sich aus der *angeblichen Natur* des Menschen ergeben. Nur sagen die einen offen, man könne wegen dieser Natur des Menschen die Dinge nicht ändern, so daß der Sozialismus bestenfalls ein schöner Traum sei. Marcuse jedoch sagt, daß man die Menschennatur ändern müsse. Da er aber nicht sagen kann, wie und durch wen das geschehen soll, ja da dies, wie noch zu zeigen sein wird, auf dem Boden seiner Theorie gar nicht möglich ist, läuft seine Theorie auf dieselbe Folge hinaus.

Was Marcuses Argumentation hinsichtlich der Macht- und Organisationsfrage angeht, ist sie nicht einfach Phantasterei, sondern eine Entwaffnung der revolutionären Kräfte. Angesichts der von Marcuse mit Recht sonst so sehr betonten Stärke, Organisiertheit und Zentralisiert-

[88] Ebenda, S. 189.
[89] H. Marcuse, Versuch über die Befreiung, Frankfurt a. M. 1969, S. 82, 85 f., 130 f.
[90] H. Marcuse, Vernunft und Revolution. a. a. O., S. 371 f.
[91] H. Marcuse, Psychoanalyse und Politik, a. a. O., S. 46 f.; ders., Vernunft und Revolution, a. a. O., S. 371.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

heit des Imperialismus, angesichts der Tatsache, daß dieser über Macht, Organisationen, Institutionen usw. verfügt, den Revolutionären zu sagen: organisiert oder wenigstens zentralisiert euch nicht, heißt sagen: laßt alles beim alten!

Diese Theorie ist also defätistisch. In einer seiner letzten Arbeiten, dem „Versuch über die Befreiung“, folgert Marcuse aus seiner eigenen Theorie: wir müssen um die Befreiung kämpfen, aber es sei nicht sicher, ob jenseits der Grenzen dieser Wirklichkeit die Freiheit oder der „Totalitarismus“ auf uns warte.[92] Abgesehen davon, daß der Faschismus *innerhalb* der Grenzen *dieser* Wirklichkeit existiert, wäre immerhin zu fragen, was uns eigentlich dazu veranlassen sollte, mit einer Theorie in den Kampf zu ziehen, die nicht sagen kann, wohin die Reise geht?!

Diese Theorie brachte, wie schon angedeutet, den Stimmungsgehalt einer gan-[240]zen sozialen Schicht auf den Begriff. Es handelt sich um jenen Teil des neuen, vor allem intellektuellen Kleinbürgertums, das sich dessen bewußt ist, in einer historisch aussichtslosen Lage zu existieren, das aber dennoch nicht bereit ist, voll und vorbehaltlos auf die Position der sozialistischen Arbeiterbewegung überzugehen. Es ließe sich mühelos nachweisen, wie es überall in den Werken Marcuses, Adornos und anderer – übrigens läßt sich das historisch bis zu Stirner zurückverfolgen – angestrengte Bemühungen gibt, das eigene Ich zu identifizieren, sich keinerlei Bindung an ein Allgemeines, an ein Determinierendes – seien das objektiv reale Gesetze, sei es die Disziplin sozialistischer Organisation und Macht – zu unterwerfen.

Von *solchem* Boden aus gibt es keine andere Dialektik als die der radikalen Verneinung der Kontinuität nicht nur nach der Vergangenheit hin, sondern auch zur Zukunft. Die Zukunft muß „offen“ sein. Alle Brücken müssen abgebrochen und die neue Qualität muß durch einen unvermittelten Sprung gewonnen werden. (Marx analysierte und kritisierte diese Art Dialektik ausgezeichnet in seiner Schrift gegen Proudhon.) Alles Bestehende ist gleichermaßen verurteilenswert. Jedes „Nein“ gegen dieses Bestehende ist zu unterstützen, so daß das „Nein“ Nietzsches plötzlich neben das „Nein“ von Marx tritt. Und wenn Marx’ Zukunftserwartungen nicht utopisch genug waren, so holt Marcuse seine Gegenbilder zur heutigen Wirklichkeit eben bei Nietzsche und anderen Reaktionären.

Es ist dies genau die Grundhaltung, der die angeblich neue, negative Dialektik entspringt. Es ist dies in Wahrheit die alte sogenannte qualitative Dialektik eines Kierkegaard. Diese Dialektik bestreitet den Unterschied zwischen quantitativen und qualitativen Formen der Änderung.

Praktisch ist das umgestülpter Bernsteinianismus: wenn es *nur* qualitative Änderungen gibt, dann ist entweder jede Reform schon eine Revolution, oder es gibt keine evolutionäre reformerische, quantitative Vorbereitung auf die Revolution. Diese ist dann ein unvorbereiteter Sprung, das heißt: ein Wunder.

Diese Dialektik verneint alle Grundgedanken wirklicher Hegel-Marx-Leninscher Dialektik. Sie zerreißt den Zusammenhang von Reform und Revolution, quantitativer und qualitativer Änderung, Kontinuität und Diskontinuität, sieht die negativen Kräfte nur *außerhalb* der Hölle des Imperialismus – aber auch nicht im Sozialismus, spaltet also die Pole des Widerspruchs auf zwei völlig voneinander getrennte, völlig verschiedene Welten auf.

Was diese qualitative oder negative Dialektik selbst angeht, so ist sie theoretisch leicht zu widerlegen. Wenn es zwischen zwei verschiedenen Qualitäten oder Welten (Marcuses „Dimensionen“) weder entwicklungsgeschichtliche noch sonstige Zusammenhänge gibt, woher wissen wir dann etwas von der zweiten Welt? Woher wissen wir überhaupt, daß wir in einer

[92] H. Marcuse, Versuch über die Befreiung, a. a. O., S. 10.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Welt (Qualität oder Dimension) leben? Das setzt bereits die Kenntnis der Grenzen imperialistischer Ordnung und dann auch noch dies voraus, daß wir bereits von „außerhalb“ dieser Grenzen, also von der zweiten Qualität oder Dimension aus urteilen. Also obwohl wir *in der ersten* Ordnung existieren, urteilen wir gerade in einem solchen Falle bereits [241] *von der Ebene der Zweiten*, der *Zukünftigen*, der *sozialistischen* Gesellschaft aus über den Imperialismus. Damit hat aber die *zweite* Dimension – der Sozialismus – „Wurzeln“ bereits *in* der ersten, der kapitalistischen, und Marcuse könnte von seiner zweiten Welt oder Dimension nur im Sinne der „negativen Theologie“ sprechen.

Elemente dieser Theologie – um diese Parallele kurz zu erläutern – finden sich bereits im berühmten credo quia absurdum est [Ich glaube, weil es unvernünftig ist], das Tertullian zugeschrieben wird, der im 2. Jahrhundert lebte. Sie ist weiter entwickelt in den Schriften des Pseudo-Dionysius (6. Jahrhundert), in denen der Gegensatz zwischen Gott und Menschlichem derart übersteigert wird, daß Gotteserkenntnis bestenfalls durch Negation von Endlichem möglich wird. Davon beeinflußt lehrt auch Eriugena (9. Jahrhundert) die Unmöglichkeit wirklicher Gotteserkenntnis. Auch nach ihm ist nur gleichnishafte Gotteserkenntnis möglich, indem anerkannt wird, daß jedes Prädikat, das man Gott beimesse, diesem notwendig aber nicht beigemessen werden dürfe, weil Gott gegensatzlos sein müsse, jedes Prädikat jedoch seinen Gegensatz habe. Bei Verurteilung dieser negativen Theologie durch die Kirche wurden dennoch wichtige ihrer Elemente vom Thomismus übernommen. Auch bei Meister Eckhart (13. Jahrhundert) finden wir Elemente dieser negativen Theologie, indem seine Deutung Gottes als das absolute, volle Sein, seine Erhabenheit über allem Endlichen notwendig dazu führt, positive Aussagen über Gott in Frage zu stellen. Wie soll es positive Aussagen über Absolutes, selbst über sein Sein geben können? Mystisches Versinken in Gott ist eben zugleich ein Sturz aus dem Bereich des Positiven in den Abgrund des Nichts. Cusanus’ (15. Jahrhundert) Lehre, niedergelegt u. a. in seinem Werk „De docta ignorantia“ [Über die belehrte Unwissenheit] – eine der großen Arbeiten gerade auch in der Geschichte der Dialektik –, will zur Gotteserkenntnis hinführen, was aber nur auf dem Wege negativer Theologie möglich ist: in gelehrtem Nichtwissen als höchstem Ausdruck uns möglichen Wissens. Alle endlichen Gegenstände erkennen wir durch Differenzierung und Konfrontation. Womit aber sollten wir Gott konfrontieren, in dem sich doch alle Gegensätze vereinigten? In der Hochscholastik gab es jedoch auch die Entfaltung der negativen Theologie im Sinne der Schaffung eines Freiraumes für naturwissenschaftliches Forschen.

Diese Theologie befreite die Wissenschaft von religiösen Fesseln, indem sie sich mit der These Sigers von Brabant von den zwei Wahrheiten verband, der göttlichen – zu glaubenden – und der irdischen, die der Forschung offen ist. Anders steht es um Marcuses Dialektik. Zwar ist bei ihr, ebenso, wie Gott in der negativen Theologie, die zweite Dimension nur eine Menge von Verneinungen des Kapitalismus und Sozialismus, also keine wirkliche Aussage. Aber dieses Nichts ist ja nicht das Jenseits der Welt, sondern das Jenseits des Kapitalismus. Diese Theorie beraubt die Freiheitskämpfer ihrer Perspektive.

Kein Wunder, daß solch eine negative Dialektik uns am Ende nur zu sagen weiß, daß sie nicht wisse, ob wir im Ergebnis unseres Kampfes zur Freiheit oder zum Faschismus gelangten.

Nun gibt es immerhin mehr als ein Dutzend erfolgreicher sozialistischer Revo-[242]lutionen. Es gibt gewiß gewaltige Probleme des sozialistischen Aufbaus inmitten einer Welt, in der es immer noch starke imperialistische Staaten gibt, so daß Bedingungen eines äußerst harten internationalen Klassenkampfes neben einem sehr schweren kapitalistischen Erbe auf die sozialistischen Staaten wirken. Man macht sich zu wenig Gedanken etwa über solche Zusammenhänge: Der USA-Imperialismus hat die Atombombe in Japan an Menschen darum

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

„ausprobiert“, damit „uncle Joe“ – das ist Josef Stalin – erfahre, welche neue, furchtbare Waffe in den Händen des Imperialismus sei.[93] Damit begann ein neues Kapitel in den Versuchen, den – historisch gesehen – jungen Sozialismus in die Knie zu zwingen. Es blieb ja nicht „nur“ bei der atomaren Erpressung. NATO, kalter Krieg, Korea-Krieg[94], Vietnam usw. sind allesamt Glieder jenes weltweit gestarteten Unternehmens, dem Sozialismus neue Kriege und ein enormes Wettrüsten aufzuzwingen. Das hat alle Kräfte der Sowjetunion beansprucht. Viele Bedürfnisse der arbeitenden Menschen in der Sowjetunion konnten gerade darum nicht befriedigt werden. Alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens der Sowjetunion und der anderen sozialistischen Staaten waren davon betroffen, sind es übrigens noch immer. Man vergegenwärtige sich, welche gewaltigen Anstrengungen die Sowjetunion unternehmen mußte! Selbst wenn man berücksichtigt, daß in der Sowjetunion keine Rüstungskapitalisten existieren, die aus der Erzeugung von Waffen Profit ziehen. Selbst wenn man die größere Standardisierung der Rüstung der Warschauer-Pakt-Staaten in Rechnung stellt: das industrielle Potential der NATO, die USA, die Bundesrepublik, Großbritannien, Frankreich, Italien, indirekt auch Japan erfassend, ist doch selbst heute noch stärker als das der UdSSR und der anderen sozialistischen Staaten. Wie war das vor zwei, drei Jahrzehnten?! Es leuchtet sicher ein, daß angesichts dieser Sachlage die Sowjetunion außerordentlich viel aufwenden mußte, um der industriell-militärischen Macht der NATO wenigstens annähernd ausreichend gerüstet entgegentreten zu können. Wobei seit längerer Zeit auch noch die Rüstung Chinas zum Faktor für die imperialistischen Feinde der Sowjetunion geworden ist.

Zu all diesen Belastungen kommen die Fehler und Schwächen der sozialistischen Kräfte selbst. Dennoch rechtfertigt das nicht jene scheinradikale Dialektik, die von der „Frankfurter Schule“ entwickelt wurde.

Was Marcuses triebtheoretische Begründung der Freiheitsproblematik, die triebtheoretisch-biologische „Vertiefung“ – das heißt: Revision – des historischen Materialismus angeht, so haben wir dieses Problem im Zusammenhang mit dem Kapitel über den sogenannten Freudo-Marxismus genauer behandelt.

Marcuses und seiner Anhänger Gesellschaftstheorie ist bürgerlich. Schon darum [243] rücken Probleme der Verteilung und des Besitzes von Waren, der Bedürfnisbefriedigung – im weitesten, auch im sexuellen Sinne –, nicht ihrer Produktion, in den Mittelpunkt dieser „kritischen Theorie“. Darum auch verknüpft diese Theorie das Problem des revolutionären Bewußtseins wesentlich mit dem Besitz oder Nichtbesitz, mit der erweiterten oder verringerten Möglichkeit des Konsums von Waren, allein mit dem Elend oder Reichtum sozialer Kräfte. Revolutionäres Bewußtsein wird so von der Zirkulations- und Distributionssphäre, statt von der Gesamtheit der Gesellschaftsbeziehungen abgeleitet. Dies ist die Grundlage dafür, die revolutionäre Rolle des Hauptproduzenten des kapitalistischen Reichtums, der Arbeiterklasse, durch Analysen der Konsumprobleme zu bestreiten.

Revision des historischen Materialismus: *Jürgen Habermas*

Habermas ist einer aus der Gruppe der jüngeren Vertreter, der zweiten Generation der „Frankfurter Schule“, wobei nicht verschwiegen werden soll, daß er sich in letzter Zeit von den Positionen der „kritischen Theorie“ entfernt. Das hängt nicht nur mit den grundlegenden Schwächen dieser Theorie zusammen, die Habermas in einer über Jahre hin sich erstreckenden Polemik gegen Vertreter der neopositivistischen Wissenschaftstheorie (Popper, Albert)

[93] Darüber berichtet D. Horowitz, The Free World Colossus. A Critique of American Foreign Policy in the Cold War, New York 1966. Die wesentlichen Zitate bringe ich in meinem Marcuse-Buch, dort S. 223.

[94] Selbst Paul Sethe ging Ende August 1953 in einem Leitartikel in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ mit der Lüge von der nordkoreanischen kommunistischen Aggression ins Gericht.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

erkennen mußte, sondern auch mit seiner Einbeziehung in den Bereich der wissenschaftlichen Grundlagenforschung für staatsmonopolistische Planungs- und Reformkonzeptionen am Max-Planck-Institut. Statt die Erfahrung der grundlegenden Fehler der „Frankfurter Schule" als Ausgangspunkt für eine gründliche Überprüfung seiner Theorie in Richtung auf den Marxismus hin zu nutzen – zumal er sich als Marxist verstanden wissen möchte –, wendet er sich offensichtlich sowohl hermeneutischen Auffassungen als auch systemstabilisierenden Strategiekonzeptionen zu.

Habermas' Interesse galt von Anfang an Problemen des ideologisch-politischen Überbaus, insbesondere Problemen der Herausbildung, Lenkung und Manipulierung der „öffentlichen Meinung". Persönliche Neigungen mögen sich hier „in glücklicher Weise" mit den Intentionen seiner Lehrer Horkheimer und – vor allem – Adorno, den Autoren der „Dialektik der Aufklärung", verbunden haben. Und zwar so, daß Habermas in der „Tradition" der Horkheimer/Adornoschen Gegenaufklärung wirkt! Das führt ihn mit einer gewissen Konsequenz zu erkenntnistheoretischen, hermeneutischen Positionen und zu der Auffassung, die Krisenprobleme des Kapitalismus entstammten Mängeln seines Steuerungssystems. Zwar gibt es auch eine solche Krise, doch ist diese ökonomisch bedingt, was Habermas nicht sieht. An der Behebung solcher angeblicher Mängel zu arbeiten ist gegenwärtig Habermas' Hauptforschungsauftrag im Rahmen des Max-Planck-Instituts. Im Bereich der Ökonomie befaßt sich Habermas, wenn überhaupt, mit Problemen der ideologischen Natur der Technik. Die Technik ist aber nur im Zusammenhang mit den Produktionsverhältnissen und der menschlichen Produktivkraft ein ökonomischer Faktor, ansonsten jedoch ein solcher der naturwissenschaftlich-tech-[244]nischen Disziplin. Gerade die Produktionsverhältnisse ignoriert Habermas aber, oder er unterzieht sie einer „Neuformulierung".

In seinem ersten Buch „Student und Politik"[95], das Habermas mit dem späteren hessischen Kultusminister von Friedeburg u. a. zusammen verfaßte, untersuchte er Zersetzungsprozesse der bürgerlichen Ideologie, stieß aber nicht zu einer wirklichen Klassenanalyse vor. Dafür fand man aber in diesem Buch die modische These von der Gleichheit des Faschismus und Kommunismus. Klassen- und wirkliche ökonomische Analysen ersetzte Habermas durch sozialpsychologische Erwägungen.

In seiner folgenden Arbeit „Strukturwandel der Öffentlichkeit"[96] untersuchte er die Kategorie der bürgerlich-liberalen Öffentlichkeit. Ausgangspunkt war hier der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft als „Bereich des Warenverkehrs und der gesellschaftlichen Arbeit nach eigenen Gesetzen"[97]. Also wiederum ist die Sphäre des Warenverkehrs, die Zirkulationssphäre, die Basis für die Untersuchungen eines Vertreters der „Frankfurter Schule". Seine Bemerkung von der „Arbeit nach eigenen Gesetzen" erweist sich in dieser Schrift in Wahrheit als inhaltslos, da die Produktionsverhältnisse ausgeklammert sind.

Wie sehr diese Konzeption idealistisch ist, zeigt sich in Habermas' Vertrauen darauf, daß die bürgerliche Gesellschaft systematisch durch Analyse der „zentralen Kategorie" der Öffentlichkeit in den Griff zu bekommen sei.[98] Die richtige Erkenntnis von der großen politischen Rolle der Öffentlichkeit ist losgelöst von den realen Grundlagen der politischen Macht, in welche auch die Macht der Öffentlichkeit eingebettet ist. Natürlich sieht Habermas in den konkreten Analysen die bürgerliche Interessengebundenheit der Öffentlichkeit, aber das bleiben Feststellungen ohne Konsequenzen, gewissermaßen positivistische Aussagen. Auch weiß Habermas, daß Marx über die Zirkulationssphäre hinaus zu den Produktionsverhältnissen

[95] J. Habermas, Student und Politik, Neuwied/Berlin (West) 1962.
[96] J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied/Berlin (West) 1962.
[97] Ebenda, S. 15.
[98] Ebenda, S. 16.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

vorstieß, hier mit der Analyse begann.[99] Aber daraus zieht Habermas keine Konsequenzen. Basis seines Aufklärungsbegriffs ist die Vorstellung eines im frühen Kapitalismus unverzerrten Marktes, mit freier Konkurrenz und Äquivalenten-Austausch. Dies ist sowohl die Grundlage für die ideologische Legitimation eines auf der Grundlage solcher Illusion frei von staatlicher Repression fungierenden Kapitalismus als auch das Urbild der späteren Vorstellung von Habermas, welcher zufolge der herrschaftsfreie Diskurs der Gesellschaftsglieder gegen die repressiven Institutionen zu wirken bestimmt sei. An die Stelle, wo in Adornos System das „Anti-System" tritt, tritt bei Habermas die Anti-Institution einer von der materiellen Basis abgetrennten, antiinstitutionellen, herrschaftsfreien, psychoanalytischen und hermeneutischen Diskussion. Die bürgerliche Ge-[245]sellschaftstheorie begann mit dem Anspruch der Aufklärung und endet mit dem Versuch der Vernebelung. Denn das ist Vernebeln, wenn Habermas die gegenwärtigen kapitalistischen Machtverhältnisse schließlich nicht mehr rational zu erfassen versucht, sondern den von den Großkonzernen beherrschten Staat schon fast mit Heideggerscher Terminologie als einen solchen der „Daseinsfürsorge"[100] kennzeichnet. Es ist vernebelnd, wenn schon in diesem Werk Habermas automatisch Veränderungen von der wissenschaftlich-technischen Revolution erwartet, also das geschichtsbestimmende Moment nicht in der Praxis des gesellschaftlichen Menschen, sondern im Wirken seiner Mittel, seiner Technik sieht. Das ist eine modernisierte Fassung des Mythos vom Golem[101] oder von Goethes „Zauberlehrling". Es ist einer der Grundfehler nicht nur von Habermas, sondern der gesamten „Frankfurter Schule", daß sie die technische Produktionstätigkeit einfach aus der Praxis ausklammern. Sie verstehen sie nicht als Praxis, sondern nur als Technik. Aber auch Technik ist Praxis, Produktionspraxis. Bei Habermas reduziert sich Praxis immer mehr auf „Interaktion", worauf noch zurückzukommen ist.

Nach Habermas entkleidet die durch die wissenschaftlich-technische Revolution erzielte Überschußproduktion die pluralistischen Interessengegensätze ihres antagonistischen Charakters! Als ob der Kapitalismus nicht den Profit als Regulierungsprinzip hätte. Als ob weiter die Überschußproduktion, weit entfernt davon, eine autonome Größe zu sein, nicht vielmehr vom Profit und seiner Realisierung abhinge. Hier tritt der Utopismus als Folge der Ausklammerung der Produktionsverhältnisse, die Fehldeutung des historischen Materialismus als Theorie der autonomen Produktionsinstrumente deutlich zutage. Dahinter steckt freilich der Angriff auf die historische Mission der Arbeiterklasse, der sich mit Pessimismus über die Aktivität der Arbeiterklasse in den imperialistischen Metropolen tarnt. Dieser Pessimismus dient als Begründung für das Suchen nach anderen Faktoren der Weltveränderung. Solchen Faktor sollte er später in der Intelligenz sehen, was er mit einer Revision der Marxschen Politischen Ökonomie verbindet. Marx führte die komplizierte Arbeit auf die einfachere zurück, um den Wert der ersteren bestimmen zu können. Habermas bestreitet, daß dies unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Revolution noch möglich sei und greift von da her – aber auch von seiner Kritik am Marxschen Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate – die Marxsche Werttheorie an. Damit verlagert sich die gesellschaftliche Führungsrolle bei Habermas von der Arbeiterklasse zur wissenschaftlich-technischen Intelligenz. Dies verbindet er mit der These, schon in der Urgesellschaft sei es nicht die produktive Arbeit gewesen, die die Gesellschaft begründete, sondern die Sprache, die Familie. So kommt er zum Versuch einer „Neuformulierung" des „historischen Materialismus". Habermas' „ökonomische" Begründung der führenden Rolle der wissenschaftlich-technischen Intelligenz in [246] unserer Epoche schmeichelte natürlich der linken Intellektuellen-Opposition, entsprach sie doch ihren

[99] Ebenda, S. 144.
[100] Ebenda, S. 197.
[101] Golem – mythologische Figur, die versinnbildlicht, daß uns unsere eigenen Werke, uns bedrohend, über den Kopf wachsen können.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Vorstellungen von einer Arbeiterklasse, die nicht mehr „Adressat der Revolution“ sei, also dem Führungsanspruch der Intelligenz.

Unabhängig von dem innermarxistischen Streit um die Geltung des Gesetzes vom tendenziellen Fall der Profitrate sind Habermas’ Argumente schon darum hinfällig, weil eine Analyse der Wertproduktion in einem solchen entwickelten kapitalistischen Land wie der Bundesrepublik Deutschland zeigt, daß nach wie vor der Kern der Industriearbeiterschaft die Hauptmasse des Wertes eines solchen kapitalistischen Landes erzeugt.[102] Vor allem aber hat der aktuelle politische Kampf der Arbeiterklasse in den entwickelten kapitalistischen Ländern die These von Habermas und anderen sogenannten linken Intellektuellen widerlegt.[103]

Am ausgeprägtesten „frankfurterisch“ sind Habermas’ Positionen in der Arbeit [247] „Theorie und Praxis“.[104] Folglich interpretiert er darin den Marxismus als bloße Theorie einer vernünftigen Gesellschaft, die infolge einer inneren Geschichtslogik eintreten werde. Das stellt natürlich eine verkappte Form des Hegelschen Geschichtsidealismus dar. Zwar anerkennt Habermas die Existenz der Arbeiter*klasse*,[105] aber er ignoriert die Arbeiter*bewegung*. Das ist möglich, weil er rein positivistisch gewisse konkret-historische Merkmale des Bewußtseins von Arbeitermassen bestimmter kapitalistischer Länder feststellt, sie für unabänderlich ausgibt und darauf verzichtet, an diese Probleme historisch heranzugehen, d. h., zu untersuchen, welche Bedingungen für eine sozialistische Bewußtseinsbildung der Arbeiterklasse nötig sind.[106]

---

[102] J. Habermas, Theorie und Praxis, Neuwied/Berlin (West) 1963, S. 164.
Die Masse des Profits entstammt z. B. in der Bundesrepublik der Arbeit des industriellen Kerns der Arbeiterklasse, wie die nachfolgende Berechnung zeigt: Für die kapitalistische Wirklichkeit der BRD ergibt sich in dieser Frage folgendes Bild (Quelle: DWI-Berichte, Berlin, Nr. 10/1971, S. 19 – neuere Berechnungen wurden bisher nicht angestellt): a) Legt man einen achtstündigen Arbeitstag zugrunde und stellt für das Jahr 1969 die Summe der Profite der Summe der Bruttolöhne und -gehälter gegenüber, so betrug die Mehrarbeitszeit 5 Stunden und 8 Minuten, die notwendige Arbeitszeit nur 2 Stunden und 52 Minuten. – b) Bezogen auf *Nettolohn* und -gehalt, also das, was der Arbeiter ausgezahlt bekommt, betrug 1969 die Mehrarbeitszeit 5 Stunden und 39 Minuten, die notwendige Arbeitszeit dagegen 2 Stunden und 21 Minuten. – c) Berücksichtigt man, daß auch vom Nettoeinkommen ein bedeutender Teil – etwa ein Drittel – in Form von indirekten Steuern vor allem über die Preise für Waren des Massenbedarfs an den Staat abgeführt werden muß, so ergibt sich, daß die Arbeiter der BRD im Jahr 1969 täglich nur etwa 1 ½ Stunden für sich arbeiteten (notwendige Arbeitszeit), jedoch etwa 6 ½ Stunden für die Konzernherren und den Staat (Mehrarbeitszeit). – d) Es ist anzunehmen, daß sich bis in die Gegenwart das Verhältnis von notwendiger Arbeitszeit und Mehrarbeitszeit weiter zuungunsten der notwendigen Arbeitszeit verändert hat. Dafür spricht folgender Vergleich: Im Jahr 1965 betrug die Mehrwertrate – hier verstanden als Rate der Ausbeutung und Ausplünderung der Arbeiter und Angestellten durch Monopole und Staat – noch 367 Prozent, im Jahre 1969 dagegen bereits 435 Prozent.

[103] Im Jahre 1965 streikten in den entwickelten kapitalistischen Ländern zwanzig Millionen Arbeiter. Die Zahlen stiegen in den folgenden Jahren ständig an. 1970 waren es bereits fünfundvierzig Millionen. Längst werden im Jahr etwa sechzig Millionen erreicht. Die Zahl politischer Streiks nimmt zu, ebenso der Fälle, in denen Streiks mit Betriebsbesetzungen verbunden werden. Auch in einem so relativ streikarmen Land wie der Bundesrepublik gibt es bemerkenswerte höhere Kampfformen, z. B. im Druckerstreik des Jahres 1976. Der Einfluß der kommunistischen Parteien steigt. Seit mehr als einem Jahr führt die gesamte kapitalistische Welt eine heftige Debatte darüber, wie sie sich zu „drohenden Volksfrontregierungen“, zur möglichen Aktionseinheit von Kommunisten und Sozialdemokraten zu verhalten habe usw. [Zurück]

[104] J. Habermas, Theorie und Praxis, a. a. O.

[105] Ebenda, S. 164.

[106] In der Regel verengt sich der Blick Marcuses, Habermas usw. erstens auf solche Länder wie USA, Großbritannien und die Bundesrepublik. Dabei ignorieren sie zweitens besondere historische Probleme, die für die Bewußtseinsbildung bedeutsam sind. – Ich möchte wenigstens die Richtung knapp skizzieren, in welcher die Analyse vorangetrieben werden müßte, wenn man das genannte Problem gründlicher als Marcuse erörtern wollte. Die historischen Niederlagen von 1914, 1918/19, 1933 spielen im Bewußtseinsprozeß der Arbeiterbewegung eine komplizierte Rolle: Sie vermitteln einerseits außerordentlich wichtige Grunderfahrungen, die zum theoretisch-politischen Grundbestand der revolutionären Kräfte gehören, doch gibt es auch pessimistische Stimmungen, die damit ver-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Was soll unter solchen Bedingungen Praxis als Zentralproblem? Wenn die bestehende gesellschaftliche Verfassung abstrakt gedeutet wird als eine solche, in „der es der Menschheit bisher nicht gelungen ist, die praktisch erfahrbare Gewalt des Äußeren über das Innere zu liquidieren“[107], so ist das der gleiche Gedanke wie bei Lukács und Horkheimer, die der Meinung Ausdruck gaben, daß eines Tages der Geist sich von der Abhängigkeit der Materie befreien werde und dann [248] die materialistische Geschichtsauffassung ihre Bedeutung verlöre. Wenn Marx’ Basis-Überbau-Lehre als bloßes „Vorurteil“[108] gedeutet wird, wenn der Marxismus nur „materialistische Verfassung des objektiven Geistes“[109] ist, also nicht mehr geistige Vorwegnahme des Zustandes *nach* Aufhebung des Kapitalismus, nicht mehr Programm des Weges zu diesem Zustand – was soll und ist dann Praxis? Sie ist dann lediglich ideelle, theoretische, kritische Tätigkeit – wie einst bei den Linkshegelianern – auf der Grundlage einer letztlich unanalysierten, lediglich zur Kenntnis genommenen, entfremdeten Welt. Hier erweist sich wiederum die „kritische Theorie“ als affirmativ, als positivistisch.

Einerseits bemerkt Habermas in diesem Buch gegenüber jenen, die von einem angeblichen philosophischen Gegensatz zwischen Marx und Engels ausgehen sowie die naturdialektischen Auffassungen als eine Engelssche Verfälschung des Marxschen Werkes darstellen, daß dies doch eine seltsame Auffassung angesichts der ständigen Zusammenarbeit von Marx und Engels sei,[110] andererseits aber hat auch Habermas damals jene Stereotype der „Frankfurter Schule“ übernommen, wonach die objektive Dialektik in Wahrheit nur eine entfremdete Bewegungsform des Geistes sei. Wie auch die anderen Anhänger der „kritischen Theorie“ verabsolutiert er den unbestrittenen Unterschied zwischen gesellschaftlicher und Naturdialektik. Diese These dient ihm dann dazu, den zunächst bestrittenen Gegensatz zwischen Marx und Engels sowie zwischen Marx und Lenin doch auch zu vertreten.[111]

Habermas befindet sich mit all diesen Ansichten exakt innerhalb der Grenzen der „Frankfurter Schule“. Auch seine folgenden Werke, deren kurzer Untersuchung wir uns jetzt zuwenden wollen, überschreiten diese Grenzen praktisch nicht. Es handelt sich um die Arbeiten „Technik und Wissenschaft als Ideologie“[112], „Erkenntnis und Interesse“[113], „Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus“[114].

In diesen Werken geht er offen zu seiner „Revision“ des zu diesem Zweck zuvor verfälschten Marx über.

---

knüpft sind. Faschismus, faschistischer Krieg und Kriegsniederlagen hatten komplizierte Auswirkungen. So sehr die Masse unseres Volkes nach 1945 ein zwar unterschiedlich hoch entwickeltes Bewußtsein über den Zusammenhang von Kapitalismus, Faschismus und Krieg besaß – wie sich selbst aus den demagogischen Formulierungen des CDU-Programms von Ahlen erkennen läßt –, gelang es den reaktionären Kräften doch auch, die Erkenntnis des Zusammenhangs zwischen Faschismus und manchen der Kriegsfolgen zu erschweren oder zu verdunkeln. Die Politik des Klassenbündnisses der Sozialdemokratie mit dem Großkapital, die physische Vernichtung vieler der besten revolutionären Kader, die Kommunistenverfolgung, die komplizierten Auswirkungen der Strukturveränderungen in der Arbeiterklasse usw. wären zu untersuchen. – Dies sind nur einige der wirkenden Faktoren, die nicht nur dem ideologisch-manipulativen Bereich zuzuordnen sind. Aber man kann die Bewußtseinsprozesse in der westdeutschen Arbeiterklasse ohne Berücksichtigung solcher Prozesse und Erscheinungen nicht wirklich verstehen. – Dazu kommt drittens, daß Marcuse, Habermas u. a. einen romantischen Revolutionsbegriff ins Spiel bringen, an dem sie die Arbeiterbewegung messen und dann für unrevolutionär erklären.

[107] J. Habermas, Theorie und Praxis, a. a. O., S. 160.
[108] Ebenda, S. 200.
[109] Ebenda, S. 158.
[110] Ebenda, S. 272.
[111] Ebenda. S. 167, 268.
[112] J. Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt a. M. 1968.
[113] J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1973.
[114] J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt a. M. 1973.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Habermas hält die materialistische Geschichtsauffassung für falsch, weil nicht von einem Gegensatz von Gesellschaft und Staat, sondern von deren wechselseitiger Abhängigkeit die Rede sein müsse; weil die Integration in diese Gesellschaft die Klassenkonzeption aufhebe; weil folglich das Proletariat als Adressat revolutionärer Theorie gar nicht mehr existiere; weil das marxistische Ideologiekonzept angesichts der Verwandlung von Wissenschaft und Technik in Ideologie [249] nicht mehr zutreffe.[115] Folglich müsse der historische Materialismus „reformuliert" werden.

Habermas wendet sich gegen die ganzheitlich-umfassenden Begriffe des Marxismus wie produktive Tätigkeit und Praxis.[116] Man müsse sie in die dichotomischen Begriffe des kommunikativen Handelns (Interaktion) und des zweckrationalen Handelns (Arbeit) zergliedern, wobei die Interaktion letztlich Schrittmacher der sozialen Entwicklung sei. Indem Recht und Moral Kernbereiche dieser Interaktion sind,[117] wird aus dem „reformulierten" historischen Materialismus ordinärer Idealismus.

An die Stelle des Proletariats, als des revolutionären Subjekts, tritt nach Habermas, wegen der Verwandlung der Wissenschaft in die entscheidende Produktivkraft, die Intelligenz. Und an die Stelle des Klassenkampfes der herrschaftsfreie Diskurs der Intellektuellen. Die „Gelehrtenrepublik", ihre herrschaftsfreie Diskussion als Methode emanzipativer Politik – die entwickelte vor Habermas bereits Popper. Helmut Spinners scharfe Kritik daran trifft voll und ganz auch auf Habermas zu.[118]

Habermas erweckt den Eindruck, als gehe es ihm um erkenntnistheoretische Untersuchungen, als wolle er erst auf der Grundlage einer erkenntnistheoretischen Klärung zur Gesellschaftstheorie vorstoßen. Darin steckt die bei Habermas von Anfang an festzustellende bürgerliche Orientierung: die Ansicht, Befreiung durch Aufklärung zu erwirken. Darum verdrängt – vordergründig – in seinem Werk die Erkenntnistheorie die Gesellschaftstheorie. Da es jedoch nicht möglich ist, erkenntnistheoretische Forschungen losgelöst von gesellschaftlichen Fragestellungen zu betreiben, finden wir auch in diesen erkenntnistheoretischen Arbeiten von Habermas handfeste gesellschaftstheoretische Aussagen: Da ist zunächst die These, daß wir im industriellen Zeitalter lebten. Dazu hat selbst Dahrendorf in früheren Zeiten einmal gesagt, daß diese Konzeption vom Industriezeitalter seltsam ungenau sei. Sowohl die Vereinigten Staaten als auch die Sowjetunion erzeugten auf industrielle Weise. Doch sei der Gegensatz zwischen den Systemen, die von beiden Staaten repräsentiert werden, der eigentliche Grundwiderspruch unserer Zeit. Offensichtlich reiche also die These von der Industriegesellschaft nicht aus, die gesellschaftliche Wirklichkeit unserer Tage zu erfassen.[119] Man vergegenwärtige sich auch einmal, wie oberflächlich die These vom Industriezeitalter ist: Sie folgert einfach aus gewissen gleichen Aspekten unterschiedlicher Gesellschaftsformationen deren Gleichheit, was etwa ebenso wissenschaftlich unhalt-[250]bar ist, wie wenn ein Biologe Menschen und Affen nur wegen wesentlich gleicher Merkmale ihrer Anatomie bereits als eine Gattung ausgäbe. Das bürgerliche Forschungsinstrumentarium wird unter den heutigen kapitalistischen Bedingungen dann „seltsam" ungenau, wenn es gerade um die zentralen Kategorien zur Erforschung der Welt geht, in der wir leben.

---

[115] J. Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a. M. 1966. Zur Kritik sei verwiesen auf W. R. Beyer, Der Begriff „Interaktion" – eine Sackgasse im Verwirklichungsprozeß der Philosophie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 3/1977, S. 305 ff.
[116] J. Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, a. a. O., S. 31.
[117] Ebenda, S. 13.
[118] H. Spinner, Pluralismus als Erkenntnismodell, Frankfurt a. M. 1974, S. 224 ff.
[119] R. Dahrendorf, Gesellschaft und Freiheit, München 1962, S. 24.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Nach Habermas gehen also im Zeitalter der Industriegesellschaft Technik und Wissenschaft eine enge Verbindung ein, die in den ökonomischen Prozeß hineinreicht, wobei aber Ökonomie nur als Technik im Sinne wissenschaftlich rationalisierter Verfügung über vergegenständlichte Prozesse verstanden wird, das heißt, aus diesem Prozeß sind die Menschen mit ihren Produktionsverhältnissen ausgeklammert. Das ist natürlich keine erkenntnistheoretische Feststellung mehr, sondern eine eminent gesellschaftstheoretische, wenn auch falsche Aussage. Damit fehlen aber auch im Habermasschen Gesellschaftsbild die den Produktionsverhältnissen entspringenden gesellschaftlichen Zwecke der Produktion, im Kapitalismus also das Profitprinzip. Aus den ökonomischen Prozessen werden technisch begründete Sachzwänge. Sie stellen einen objektiven Prozeß von zweckrationalem Handeln und Lernverhalten dar. Mit den Produktionsverhältnissen werden jedoch auch die realen Klassenkämpfe ausgeklammert. Was also treibt dann die Geschichte voran? Eine offensichtlich anthropologisch begründete Konstante namens Interaktion. Was das bedeutet, werden wir etwas später zu erläutern versuchen.

Um das System des heutigen Kapitalismus zu sichern, komme es in den entwickelten kapitalistischen Ländern zu verstärkten Staatseingriffen. Angesichts des sich verstärkenden Zusammenhangs von Forschung und Technik verwandle sich die Wissenschaft in die primäre Produktivkraft.[120] Das führt Habermas zur Verkündung des Führungsanspruchs der Intelligenz und zur Postulierung der Aufklärung als der entscheidenden Kampfform. Wir sehen, daß sich die Vorstellungen aus „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ fortsetzen. Staatliche Wirtschaftsregulierung sei nötig, weil die kapitalistische Selbstregulierung auf der Grundlage der Prinzipien des Konkurrenzkapitalismus nicht mehr stattfinde. Die Krisenursachen hätten sich von der ökonomischen Basis in den Überbaubereich verlagert. Gerade dies mache die staatliche Intervention in den ökonomischen Prozeß zur Bewältigung der Krisenprozesse notwendig. Aus dieser Auffassung folgert Habermas, daß die Ökonomie aufhöre, die materielle Basis zu sein. Die Politik sei nicht mehr der Überbau. Wir sehen, wie hier Horkheimers frühe Auffassungen sich in neuer Gestalt wiederholen. Nur hat Horkheimer dies für eine fernere Zukunft angenommen, was Habermas bereits für die Gegenwart als real ansieht. Diese These war ja auch schon in „Theorie und Praxis“ vorgeprägt, wonach die Basis-Überbau-Lehre ein „Vorurteil“ sei. Politik als solche ökonomische Dauerregulierung des heutigen Kapitalismus könne sich nicht nach klassenegoistischen Zielen richten, sondern müsse „praktische Ziele“ ansteuern. Sie gehe von den Notwendigkeiten der technischen Prozesse aus – wir sehen, daß Habermas die bürgerliche „Sach-[251]zwang“-Argumentation übernimmt. Damit werde das technokratische Denken vorherrschend. Technik und Wissenschaft, die Denkweise der Technokraten würden zur eigentlichen Form der Ideologie. Jedoch behindere das die Aufklärung und damit die Befreiung. Die Technik stabilisiere das System, und darum habe Marx unrecht, wenn er von der Entwicklung der Produktivkräfte die Emanzipation erwarte. Habermas unterstellt also, im Widerspruch zu den bekannten Darlegungen von Marx aus dem Vorwort „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“, dem Marxismus einen durch die Entwicklung der Produktivkräfte – die er übrigens mit der Entwicklung der Technik gleichsetzt, wodurch er gerade die wichtigste Produktivkraft, den Menschen, ausschaltet – automatisch eintretenden geschichtlichen Fortschritt. Der Marxismus hat jedoch stets gegen diese falsche, im Grunde liberalistische Evolutionsauffassung gekämpft.

Wenn man diesen fehlerhaften Kreislauf überwinden wolle, so Habermas, müsse man den eigentlichen gesellschaftlichen Grundkonflikt bewußt machen, also das Bewußtsein reformieren.

Was aber ist das für ein Grundkonflikt? Es sei derjenige von Arbeit und Interaktion. Die gesellschaftliche Entwicklung werde von „anthropologisch tiefsitzenden Interessen“ vorangetrieben. Es handelt sich um angeblich anthropologisch begründete erkenntnisleitende Interessen. Sie seien die Rahmenbedingungen von Erfahrungen. Sie dienten der Selbsterhaltung –

[120] J. Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie, a. a. O., S. 80.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

man sieht, Nietzsches lebensphilosophische Erkenntnistheorie steht Pate! – und setzten sich in Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaften durch. Das erkenntnisleitende Interesse in der Naturwissenschaft sei die Sicherung von Erfahrungen und deren Erweiterung, damit wir befähigt würden, kontrolliert mit den vergegenständlichten, technischen Prozessen umzugehen. Diesen naturwissenschaftlich-technischen Bereich unseres Handelns verbindet Habermas mit Gehlens „Mängelwesen"-These, die ihrerseits auf Nietzsche aufbaut.

Nach Gehlen ist die Technik unserer mangelhaften biologischen Ausstattung (Organmängel!) zuzuschreiben. Technik soll diese Mängel beheben, uns dadurch in der Auseinandersetzung mit der Natur entlasten. Aber was uns entlasten soll, erlangt – wie der mythische Golem – als Apparat Herrschaft über uns. Diese Auffassung von der Technik als unabwendbarem Schicksal ist gemeinsame Konzeption Gehlens, Heideggers, Freyers, Marcuses, Habermas'.

Aber die Analyse dessen, was nach Habermas das Wesen der Technik sein soll, erweist, daß es sich um Prinzipien der Sparsamkeit, der Verwertung, der Profitmaximierung handelt, die aber nicht der Entwicklung der Produktivkräfte (dort gehörte Technik hin), sondern den Produktionsverhältnissen entstammen, die ihrerseits alles andere als tiefsitzende anthropologische Konstanten sind, sondern historisch entstanden und historisch veränderlich.

Das erkenntnisleitende Interesse der hermeneutischen Geisteswissenschaft sei die Erhaltung und Erweiterung der Intersubjektivität, die Sicherung der handlungsorientierten Verständigung. Das erkenntnisleitende Interesse der emanzipatorischen Sozialwissenschaft richte sich auf die Verwertbarkeit von Informationen in der Politik.

[252] Habermas meint, Marx beschränke den Selbsterzeugungsprozeß des Menschen auf Arbeit im Sinne der industriellen Produktion, des instrumentellen Handelns. Wir setzten uns jedoch nicht nur mit der Natur, sondern auch mit uns selbst auseinander. Diesen Prozeß, den Habermas Interaktion nennt, ordne Marx dem instrumentellen Handeln und damit der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen unter. Dieser Fehler führe zur Dogmatisierung und Entartung des Marxismus. Folglich bedürfe der Marxismus, der historische Materialismus, der Ergänzung und Neuformulierung. Diesem neuesten Versuch, den „Marxismus zu retten", wendet sich Habermas dann in der Art der „Frankfurter Schule" zu.

Also: wir haben es – nach Habermas – zu tun mit Erkenntnisinteressen, die sich in zwei verschiedenen, nicht miteinander verbundenen Handlungssystemen entfalteten. Das eine ist das der Arbeit, das andere das der Interaktion. Unter Arbeit versteht Habermas Handeln mittels Instrumenten. Sie wird also, aus ihren gesellschaftlichen Zusammenhängen herausgenommen, zum rein physiologischen Naturprozeß individueller Aktivität. Das *gesellschaftliche* Subjekt verschwindet im Individuellen. Unter Interaktion versteht er die kommunikativen Prozesse der Menschen, die in Symbolen, Sprache, Bewußtsein, Kultur zutage träten. Das instrumentelle Handeln, die Arbeit, hat es mit Körpern, das kommunikative Handeln, die Interaktion, mit sprechenden und handelnden Menschen zu tun. Habermas löst also das Zusammenwirken der Menschen, die Kommunikation, aus ihrem genetischen Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Praxis, insbesondere mit dem Arbeitsprozeß, heraus, den er als individuellen Vorgang deutet. Damit konstruiert er einen selbständigen Bereich des gesellschaftlichen Handelns, den er Interaktion nennt. Arbeit und Interaktion seien zwar voneinander abhängig, aber nicht aufeinander zurückzuführen.[121] Ihr Konflikt sei grundlegend für die gesamte Geschichte. Marx habe in der „Kritik der Politischen Ökonomie" nur die Analyse des instrumentellen Handelns, der Arbeit im Habermasschen Sinne geliefert. Das, was nach Habermas Interaktion ist, erfasse Marx angeblich nicht, weshalb dem Marxismus ein heimlicher Positivismus zukomme. Marx habe also den wirklichen Zusammenhang von Herrschaft

[121] Ebenda, S. 33; ders., Erkenntnis und Interesse, a. a. O., S. 77.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

und Ideologie nicht erfaßt, denn Herrschaft und Ideologie entsprängen nicht der Arbeit, sondern der selbständigen Interaktion.

Um die Probleme des Bereichs der Interaktion zu analysieren, sei eine hermeneutische Methode nötig, die das kommunikative Handeln auf seinen inneren Sinnzusammenhang erforsche.

Arbeit und Interaktion, Entwicklung der Produktivkräfte und Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse laufen unverbunden nebeneinander her. Das bedeutet die Zerstörung des Zusammenhangs der Produktionsweise, das heißt des Zusammenhangs von Produktivkräften und darauf beruhenden Produktionsverhältnissen, wobei Marx unterstellt wird, er habe nur eine Theorie der Entwicklung der Produktivkräfte ausgearbeitet.

[253] Habermas gliedert dabei die geschichtliche Entwicklung nach traditionellen Formationen vorkapitalistischer Art, sodann in den modernen Typus, das heißt den kapitalistischer und postkapitalistischer (staatssozialistischer) Formationen und schließlich in den der postmodernen Formation. Das Unterscheidungsmerkmal ist, daß in traditionellen Formationen ein *unmittelbares*, in den kapitalistischen und postkapitalistischen Formationen ein *vermitteltes* Gewaltverhältnis herrscht, während für die postmoderne Formation eine herrschaftsfreie Interaktion, Kommunikation zu fordern sei, die „ideale Sprachsituation“. Hier wird wieder deutlich, wie sehr sich für Habermas der Befreiungsakt konzentriert und reduziert auf Sprache, Kommunizieren, öffentliche Meinung, Interpretation usw. Dabei bleibt das eigentliche Problem unerörtert, worin denn nun die Normen und Maßstäbe für eine herrschaftsfreie ideale Sprachsituation bestehen, wo sie herzunehmen seien. Wenn sie der vorhandenen Empirie entstammen sollen, hätten wir es mit Positivismus, mit Systemverteidigung zu tun. Wenn sie jedoch über die gegenwärtige Empirie hinausweisen sollen, so stellt sich wieder die Frage, woher diese Ziele und Normen letztlich stammen sollten. Aus der Interaktion, das wäre ein Zirkelschluß. Da Habermas die Produktionsverhältnisse, die Klassen und die Klassenkämpfe ausklammert, können diese Ziele und Normen nur in irgendeiner irrationalen Weise aus der basislosen Interaktion entspringen. Genaugenommen kann (und will) Habermas also keine Alternative zum bestehenden kapitalistischen System entwickeln. Habermas führte den Begriff „Interaktion“ ein auf der Grundlage einer Verfälschung der Marxschen Konzeption. Doch gibt es gegenwärtig eine Vielzahl von Interaktionstheorien in der bürgerlichen Ideologie (zum Beispiel bei Talcott Parsons). Die These lag also „in der Luft“.

Der Begriff der Interaktion ist bei Habermas letztlich unbegründet, irrationaler Art. Es ist nicht einzusehen, wozu wir einen solchen Begriff benötigen, der Probleme des realen Gesellschaftsprozesses abdecken soll, die bereits durch die exakten Begriffe der Marxschen materialistischen Geschichtsauffassung voll erfaßt werden. In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß Habermas zunächst das wichtigste geistige Instrument zur Befähigung unseres Bewußtseins für eine herrschaftsfreie ideale Sprachsituation in der Anwendung der Psychoanalyse erblickte. Sie befähige den Menschen zu herrschaftsfreier Kommunikation. Inzwischen tritt bei Habermas die „Sprachanalytik“ in den Vordergrund – beides verdeutlicht anschaulich sowohl unsere Eingangsthese, daß das Menschenbild der imperialistischen Bourgeoisie sich immer mehr auf Psychoanalyse reduziere und darin sich von dem Bestreben der bürgerlichen Klassik unterscheide, ein möglichst allseitiges, gesellschaftliches Menschenbild zu erarbeiten, als auch das Konvergieren von „kritischer Theorie“, Positivismus und Hermeneutik auf der Grundlage der „Sprachanalytik“ bzw. Sprachpragmatik.

Habermas geht in seinen Arbeiten zwar von der gesellschaftlichen Entwicklung unseres Werte- und Normensystems aus, hat aber kein geschichtstheoretisches Instrument zur Erklärung dessen, da er unsere Kommunikation nicht aus unserer gesellschaftlichen Praxis und ihren in gegebenen Produktionsweisen wurzelnden [254] Gesetzen erklären kann. Er fällt hinter eine theoretische Bewältigung des Problems zurück, auf eine positivistisch-empirische Beschreibung.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Das zeigt sich besonders in seiner Art der Behandlung der Probleme des heutigen Kapitalismus. Wir sagten bereits, daß er den heutigen Kapitalismus nicht mehr auf der Grundlage der freien Konkurrenz funktionieren sieht, sondern von der verstärkten Staatsintervention ausgeht. Aber das folgt für ihn nicht aus den Bedingungen des Monopols, der allgemeinen Krise des Kapitalismus, des staatsmonopolistischen Kapitalismus, sondern daraus, daß sich angeblich die Krisenursachen des Kapitalismus aus der ökonomischen Basis in die Bereiche des politisch-ideologischen Überbaus verlagert hätten.

Der Behandlung der damit zusammenhängenden Probleme ist Habermas' Werk „Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus" gewidmet.

Es fügt sich genau ein in die Gesamtkonzeption der „Frankfurter Schule": Schon in den zwanziger Jahren schaltete sich Friedrich Pollock – neben Felix Weil und Max Horkheimer Mitbegründer des Instituts und dessen Ökonom – in die damalige Diskussion ein, wie es um die Bedingungen des Zusammenbruchs des Kapitalismus stehe bzw. mittels welcher Instrumente er die Probleme Vollbeschäftigung und Wachstum lösen könne. Es war dies die Zeit der ersten systematischen innerbürgerlichen Diskussion jener Probleme, die der Marxismus mit dem Begriff des staatsmonopolistischen Kapitalismus erfaßt. Bürgerliche Theoretiker erörterten das Problem der Planung im Kapitalismus, ihrer Bedingungen, also des Vorgriffs auf einen zu diesem Zweck pervertierten Sozialismus.

Pollock war Anhänger der Möglichkeit solcher Planung, der zentralen Reglementierung von Produktion, Distribution und Zirkulation, wobei er sich deutlich von der sozialistischen Planwirtschaft abgrenzte. Dabei sah er die Möglichkeit einer autoritären (faschistischen) und demokratischen Variante dieses Systems. In der Ausgestaltung dieser Theorie ignoriert er den primären Prozeß der Vereinigung der Macht der Monopole mit jener des Staates und analysiert statt dessen den davon abgeleiteten Vorgang der Verdrängung anderer Teile der Bourgeoisie vom eigentlichen staatsmonopolistischen Machtzentrum. Das Ergebnis ist die These der Trennung von Kapitaleigentum und Verfügungsgewalt, aus der mit Notwendigkeit die Behauptung folgt, das Primat im Verhältnis von Ökonomie und Politik kehre sich um: der Überbau werde führend.

Adorno und Horkheimer griffen Pollocks These bereitwillig auf. In der „Dialektik der Aufklärung" ist nicht mehr die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen die Triebkraft der Geschichte, sondern eine instrumentell-technische Ratio, die sich in bürokratischen Apparaten materialisiert und sowohl im Westen als auch im Osten, also systeminvariant, hervortritt.

Wir sehen auch hier, daß Habermas ganz auf den Schultern von Adorno, Horkheimer und Pollock steht.

Bevor wir uns den Fragen aus den „Legitimationsproblemen" zuwenden, wollen wir jedoch die Marxsche Position in der Gesellschaftstheorie gegenüber den Habermasschen Verfälschungen kurz darstellen.

[255] Da Habermas diese Auffassungen in der Kritik am Marxismus zu entwickeln vorgibt, müssen wir wenigstens so viel einwenden: Habermas muß Marx' Auffassungen falsch darstellen, um in der angegebenen Weise gegen ihn polemisieren zu können. Worin bestehen die wichtigsten Entstellungen?

Erstens in der Behauptung, der Marxsche Begriff der Arbeit sei in Wahrheit gar kein Arbeitsbegriff gesellschaftlicher Art, sondern kennzeichne nur die Naturaktion des Individuums. Es wird also behauptet, es gäbe im Marxismus Produktivkräfte, die unabhängig, abgetrennt, selbständig gegenüber den Produktionsverhältnissen existierten. Die dialektische Einheit beider Seiten der Produktion wird zerstört. Es wird ignoriert, daß die Menschen stets Produktivkräfte *nur* im Rahmen bestimmter Produktionsverhältnisse benutzen. Es sieht so aus, als gebe es *neben* den Produk-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

tivkräften als instrumenteller Seite noch einen besonderen institutionellen Rahmen namens Produktionsverhältnisse.[122] Habermas tut so, als sei der arbeitende Mensch bei Marx ein Robinson.

Zweitens in der Unterstellung, Marx meine, die Entwicklung der Arbeit, der Technik, der Produktivkräfte führe automatisch zur Emanzipation. Heute jedoch sei es gerade die technische Entwicklung, die das kapitalistische System stabilisiere.

Frank Adler[123] wies nach, daß Habermas für diese Behauptungen Marx-Zitate manipulierte. Habermas zitiere Stellen von Marx, wo dieser von konkreter Arbeit, von produktiver Arbeit im Sinne des einzelnen Arbeitsprozesses, von den einfachen abstrakten Momenten des Arbeitsprozesses oder von flachen, vulgären Auffassungen der Produktion spricht, und unterstellt, Marx meine damit die Arbeit als gesellschaftlichen Produktionsprozeß. Weil das nicht so glatt gehe, sei Habermas beim Zitieren nicht zimperlich. Tatsächlich gibt es bei Marx keine Vorstellungen von einer ungesellschaftlichen Arbeit, keine von der „Interaktion“ getrennte Arbeit. In Gesellschaft produzierende Individuen sind für Marx stets der Ausgangspunkt. „Wenn also von Produktion die Rede ist, ist immer die Rede von Produktion auf einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe – von der Produktion gesellschaftlicher Individuen.“[124] Für Marx ist der Mensch von Anfang an ein gesellschaftliches Wesen. Der Mensch kann nur kooperativ existieren. Seine Arbeit ist stets von Anfang an schon gesellschaftlich. Um auf die Natur einwirken zu können, muß er zwischenmenschliche Beziehungen, Produktionsverhältnisse eingehen. Er kann sich die Natur nicht anders als durch die Vermittlung von Produktionsverhältnissen aneignen. Es ist der *gleiche* Prozeß, in dem die Menschen ihre Produktivkräfte *und* ihre Produktionsverhält-[256]nisse ausbilden. Eins ist ohne das andere nicht möglich. Die Produktivkräfte sind ihrerseits die Grundlage für die Entwicklung von Eigentumsverhältnissen. Auf dieser Grundlage entstehen die gesellschaftlichen Institutionen des politischen und staatlichen Überbaus und damit auch Herrschaft und Ideologie.

Da es also für den Marxismus keine Arbeit gibt, die nicht ihrer Natur nach gesellschaftlich wäre, fallen das, was Habermas „Arbeit“ und „Interaktion“ nennt, im Marxismus notwendig im Begriff der gesellschaftlichen Arbeit zusammen und ist Habermas’ Gegenüberstellung beider Kategorien ertüftelt. Marx hat schon von 1844 an, seit den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“, gegen Positionen polemisiert, die Habermas ihm heute andichten möchte. Den Arbeitsprozeß als Naturprozeß zu fassen, das war bürgerliche Ideologie, und der Marxismus fing gerade damit an, daß er jene bürgerliche Ideologie überwand, die Habermas ihm heute unterstellt.

Ebenso hat Marx bereits in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ gegen die Mystifizierung gesellschaftlicher Prozesse als Naturprozesse, wie sie in der klassischen bürgerlichen Ökonomie vorkam, den Kampf eröffnet und sich damit über jenes Niveau weit erhoben, das Habermas ihm andichtet. Wie hat Habermas auf diese Kritik reagiert? In der Einleitung und dem Nachwort vom Jahre 1973 zu seinem Werk „Erkenntnis und Interesse“ weicht er im Grunde genommen dieser tiefgreifenden und schwerwiegenden Kritik Frank Adlers und Erich Hahns[125] gegen seine Verfälschung der Marxschen Position aus. Angeblich sei seine Position mißverstanden oder mißdeutet worden. Die eindeutige Gegenüberstellung der von Habermas vorgebrachten Marx-Passagen mit der Originalpassage von Marx in ihrem Zu-

[122] J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, a. a. O., S. 40 ff., zeigt, daß der Autor Marx’ Begriff der gesellschaftlichen Arbeit kennt, ihn aber in seinen Konstruktionen nicht berücksichtigt. Das zeigt sehr anschaulich die seitenlange Fußnote auf den S. 72 ff.
[123] F. Adler, Wie kritisch ist Habermas’ „kritische Theorie“?, in: Weg und Ziel, Organ der KPÖ, Nr. 11/1970, S. 24 ff.
[124] K. Marx, Einleitung (zur Kritik der politischen Ökonomie), in: Werke, Bd. 13, a. a. O., S. 616.
[125] E. Hahn, in: Die „Frankfurter Schule“ im Lichte des Marxismus, a. a. O., S. 74 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

sammenhang zeigt jedoch, daß die Kritik Adler/Hahn an Habermas' Position begründet ist, eine Kritik, die die Grundlagen der Habermasschen Ausgangsposition zur Formulierung des Gegensatzes von Arbeit und Interaktion umstößt.

Habermas muß von „anthropologisch tiefsitzenden Handlungsstrukturen" sprechen, die die Objektivität unserer Sinneswahrnehmung begründen, von einem „natürlichen Substrat, eben der auf Handlung angelegten körperlichen Organisationen des Menschen".[126] Hier deutet sich, wie bei anderen Vertretern der „Frankfurter Schule", an, daß sie dem historischen Materialismus eine „Naturbasis" anhängen wollen. Das gilt für Marcuse, Habermas, Alfred Schmidt. Aber das hängt notwendig auch mit seiner Dialektik der Arbeit und Interaktion zusammen, mit seiner Vorstellung von der Arbeit als einem im Individuum wurzelnden Naturprozeß. Marx dagegen meinte schon 1844: „... darum sind die *Sinne* des gesellschaftlichen Menschen *andre* Sinne wie die des ungesellschaftlichen ... Die *Bildung* der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte."[127] Und [257] wenn Habermas in seiner Dialektik von Arbeit und Interaktion den wesentlichen Bereich politisch-ideologischen Lebens erblickt, so wendet Marx gegen solche Theorie bereits 1844 ein, „nur das allgemeine Dasein des Menschen, die Religion, oder die Geschichte in ihrem abstrakt-allgemeinen Wesen, als Politik, Kunst, Literatur etc., als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte und als menschliche Gattungsakte zu fassen",[128] sei Ausdruck der Entfremdung.

Die Anthropologisierung, die dem falschen, ungesellschaftlichen Arbeitsbegriff Habermas' entspringt, hat einschneidende Wirkungen. Habermas muß nämlich nach anthropologischen Wurzeln gewisser gesellschaftlicher Grundprobleme suchen, wie dem der Herrschaft und der Ideologie, die er ja vor allem und im Widerspruch zu Marx klären will.

Wie geschieht das? Durch einen Rückgriff auf biologistische Theorien, wie das für alle Repräsentanten der „Frankfurter Schule" typisch ist. Es geht um den Rückgriff auf Freud. Aus Freuds Theorie vom Widerspruch zwischen unserer Triebenergie und den Anforderungen der Wirklichkeit folgerten Freud und die „Freudo-Marxisten" W. Reich, E. Fromm, H. Marcuse u. a., daß Triebunterdrückung und Triebmodifikation zur Herausbildung von Repression und Aggression führen. An die Stelle gesellschaftswissenschaftlicher Klärung tritt die Psychologisierung und Biologisierung, die Zurücknahme der Gesellschaftswissenschaft. Angesichts dieses biologistischen Grundkonflikts werden die Unterschiede zwischen imperialistischer und sozialistischer Macht und Ideologie sekundäre Formen eines tiefer angelegten biologisch-triebstrukturellen Widerspruchs.

Habermas postuliert also auf der Grundlage seiner Dialektik von Arbeit und Interaktion zwei Prozesse, den Arbeitsprozeß und den Gesellschaftsprozeß. Er befindet sich damit genau in den Traditionen der reaktionären deutschen bürgerlichen Kultursoziologie, einer Version der lebensphilosophischen Strömung. Ideengeschichtlich haben wir es mit dem alten, auf Tönnies zurückgehenden Scheingegensatz von Kultur und Zivilisation zu tun. In seinem Buch „Gemeinschaft und Gesellschaft" (1887) enthistorisierte er die bei Marx bzw. Morgan vorgefundenen Kategorien der Urgemeinschaft und des Kapitalismus zu den Kategorien Gemeinschaft und Gesellschaft, leitete diese „Wesenheiten" aus mystischen Willensfaktoren ab und verabsolutierte sie als abstrakte soziologische Kategorien. Danach stellte er sie in einen Gegensatz zueinander und fällte seine Werturteile von der Grundlage des Abstraktums „Gemeinschaft" her. Bereits bei Tönnies wird diese Antinomie von Gemeinschaft und Gesellschaft der von Kultur und Zivilisation gleichgesetzt. Dieser Antinomie-Komplex wird hinfort ein ideologischer Stereotyp der gesamten bürgerlichen Soziologie. Er wird mit dem vielseitig schillernden Widerspruch

[126] J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, a. a. O., S. 49.
[127] K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Ergänzungsband. Erster Teil, a. a. O., S. 541 f.
[128] Ebenda, S. 542.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

zwischen Leben, Natur, Gewachsenem, Organischem, Kultur, Wärme, Emotion, Gefühl, Intuition, Verstehen, Kunst einerseits und Totem, Technisch-Apparathaftem, Konstruiertem, Maschinenhaftem, Zivilisatorischem, Kaltem, Verstandesmäßigem, Intellektuell-Rationalem andererseits gleichgesetzt. Von [258] da aus ist dann entweder die historisch-vertikale Entgegensetzung der beiden Glieder des Gegensatzes (zum Beispiel bei Spengler) oder die soziologisch-horizontale Entgegensetzung (zum Beispiel bei A. Weber) möglich. Dieser ganze ausgedachte Widerspruch wird schließlich noch mit der Frage verbunden, was denn nun primär sei, Kultur oder Zivilisation, bezüglich Habermas: Interaktion oder Arbeit? So werden die eigentlichen gesellschaftswissenschaftlichen Grundtatbestände in Scheinalternativen „aufgelöst".

Habermas merzt also aus der marxistischen Theorie der Produktion die Produktionsverhältnisse aus, verselbständigt sie unter dem weiter entleerten Begriff der Interaktion, leitet *daraus* Herrschaft und Ideologie ab. Er unterstellt dann, der Marxismus leite die Emanzipation aus der verselbständigten Technik (Arbeit) ab. Das ist der späte Kautsky, ist mechanischer Materialismus, das hat mit Marxismus nichts zu tun. In Wahrheit ergibt sich das Problem der Emanzipation im Marxismus nicht aus der Entwicklung der Technik, sondern aus der Entwicklung des Widerspruchs zwischen Produktivkräften (deren wichtigste der Mensch ist) und Produktionsverhältnissen – ein Widerspruch, der revolutionär gelöst werden muß, sich aber keinesfalls automatisch löst.

Habermas' Dualismus ist also unbegründet. Aber wozu entwickelt er ihn dann? Im Hintergrund wirkt bei ihm als Triebkraft seine von Anfang an vorhandene bürgerliche Orientierung am staatlich-politisch-ideologischen Überbau. Dem entspricht seine Orientierung auf die Intelligenz als dem revolutionären Subjekt, seine Leugnung der revolutionären Rolle der Arbeiterklasse. Diese bürgerliche Orientierung kann nicht durchgesetzt werden auf der Grundlage der marxistischen Theorie der einheitlichen Gesellschaftsformation, deren Basis die Produktionsverhältnisse und deren revolutionäres Subjekt die Arbeiterklasse ist. Wenn dagegen die Interaktion verselbständigt wird und Herrschaft und Ideologie daraus hergeleitet werden, dann ist eine Art „Klassenkampf", wie sie in Hegels Dialektik von Herr und Knecht in der „Phänomenologie des Geistes" dargestellt wird, möglich, das heißt, der Klassenkampf wird dann durch „Aufklärung" ersetzt. Die radikale Erkenntnistheorie tritt dann an die Stelle der radikalen Gesellschaftstheorie. Durch die Ausklammerung der Produktionsverhältnisse werden wir also auf eine politische Taktik der Reform des Bewußtseins orientiert, die bürgerliche Elitetheorie kommt voll zum Zuge, die materielle Gewalt des alten Systems bleibt im Grunde genommen unverändert. Das ist eine *bürgerliche* Form von Klassenkampf. Sie steht in ihrem gegenüber dem bürgerlichen System letzten Endes affirmativen Charakter den von Habermas so heftig attackierten Positionen von Hans Albert näher, als er wohl selber wirklich weiß. Und zugleich ist diese Orientierung auf den Überbau, insbesondere auf die staatlich-planerischen Aspekte, Grundlage für Habermas' heutiges Wirken im Rahmen des Max-Planck-Institutes.

Wir erwähnten bereits Habermas' Werk „Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus". In diesem Buch wendet sich Habermas gegen Niklas Luhmann in der Frage, wie der heutige Kapitalismus das Problem seiner ideologischen Absicherung löst. Vordergründig ist Habermas' Werk zwar eine Auseinandersetzung mit [259] Niklas Luhmanns Systemtheorie, doch geht es dabei beiden um die Bewältigung der Krise des Kapitalismus. Luhmann stellt nicht die Frage, dieses System zu überwinden, sondern ihm geht es darum, nach wirkungsvollen Methoden seiner Rechtfertigung und Verteidigung zu suchen. Er geht von der Möglichkeit aus, daß es dem Kapitalismus gelingen könnte, sich als krisenfreies System zu befestigen. Allerdings stellt sich dabei für Luhmann das Problem so, daß diese Möglichkeit sich durch eine Einschmelzung des Individuums (Integration des Individuums) in den Kapitalismus auf dem Wege der Verinnerlichung des kapitalistischen Wertesystems ergibt. Habermas dagegen ist davon überzeugt, daß solches Integrieren des Individuums ins kapitalistische System nicht gelingen wird.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Habermas und Luhmann geben zu, daß die Krise des Kapitalismus vom System selbst verursacht ist und vom Versagen seiner Integrationsinstrumente zeugt. Aber gegen Luhmanns Beschränkung allein auf Probleme des Funktionierens der Integrationsmechanismen macht Habermas auf das Zusammenwirken objektiver, funktionaler und subjektiver Faktoren aufmerksam.

Habermas wendet gegen Luhmann ein, daß auf die Dauer der Kapitalismus nur fortexistieren könne, wenn die Individuen bewußt, auf der Grundlage kritischer Überlegung, ihr eigenes Geschick mit dem kapitalistischen System verbänden. Luhmanns Theorie ist also innerlich inkonsequent.

Habermas sieht und kritisiert die Entpolitisierung der Öffentlichkeit im heutigen Kapitalismus. Sie ermögliche nur vorübergehend eine Identifikation des Individuums mit dem System etwa durch ein erhöhtes Konsumangebot. Habermas nimmt, wie Marcuse und andere „Linke“, die offen bürgerliche und rechtssozialdemokratische Legende vom Wohlfahrtsstaat ernst, fetischisiert gewisse Kosummöglichkeiten von Teilen des Proletariats einiger imperialistischer Länder.

Habermas sieht in Luhmanns Ignoranz gegenüber dem Evolutionsproblem den Mangel seines integrationistischen Verfahrens. Es ist nötig, unter dem Gesichtspunkt der Evolution eines Systems zu prüfen, was an und in ihm ohne Gefährdung seiner Substanz geändert werden könne. Habermas sieht also, zum Unterschied von Luhmann, mehr Faktoren wirken, auch den Faktor der Normen zur Legitimation eines Systems. Er sieht durchaus sozialistische Alternativen, umschreibt diese so, daß die soziale Evolution einen Zustand anstrebe, in dem nur noch Normen akzeptiert würden, die im rationalen Diskurs gemeinsam anerkannt würden, wogegen die private Aneignung des gesellschaftlich erzeugten Reichtums stünde. Dies sei um so gefährlicher, als die ursprüngliche Legitimation des Kapitalismus – die vom äquivalenten Austausch zwischen beiden Klassen auf dem Markt bewirkte Illusion der Gerechtigkeit – in den Krisen zerbrochen sei, der Staat immer stärker eingreife und das nun legitimiert werden müsse. Habermas sieht die Alternative entweder der *erzwungenen* Zustimmung der Bürger angesichts des zu sichernden Funktionierens des Staates (Luhmann) oder der Überwindung der Klassenstruktur.

Letzteres hört sich zwar gut an, ist aber im Gesamtkontext der Habermasschen Theorie – Negation der Rolle der Arbeiterklasse, Umkehrung des Primatverhält-[260]nisses von Politik und Ökonomie, Reduzierung von Praxis auf „Kommunikation“ usw. – nicht realisierbar. Wenn wir Theorie und Praxis von Habermas konfrontieren, werden die Widersprüche noch tiefer:

Er und C. F. v. Weizsäcker haben in Gestalt des Starnberger Max-Planck-Instituts „eine Art Frühwarnanlage gegen Gefährdung unserer wirtschaftlichen und sozialen Ordnung geschaffen“.[129] Sie machen auf Tendenzen im Imperialismus aufmerksam, die die Stabilität des Systems gefährden, auf die „Aushöhlung seiner Basisinstitutionen“ hinwirken. In diesem Zusammenhang untersuchen sie das Problem staatlicher (genauer: staatsmonopolistischer) Interventionen und sehen die Gefahr für das System, „wenn es nicht gelingt, für die erweiterten Staatsfunktionen genügend Mittel und Zustimmung von der Gesellschaft zu erhalten“.[130] Es wird an Planung gedacht, die Lohn- und Preiskontrollen vornimmt und die Investitionsfreiheit sowie die Tarifautonomie beschneidet. Wegen des Konfliktpotentials in der Jugend wird gefordert, die Erforschung der Sozialisationsprobleme über das Kindheitsalter auf das Jugendalter auszudehnen. Die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ kritisiert nur, daß Steckenpferd-Forschungen der beiden Direktoren dem Ziel zuwiderlaufen, Krisentendenzen des Systems rechtzeitig zu erkennen und Palliativmittel* dagegen zu erarbeiten!

---

[129] Inventur einer Gelehrtenrepublik. Habermas, Weizsäcker und das Starnberger Max-Planck-Institut, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15.5.1974.
[130] Ebenda. – * Mittel zur Linderung, nicht zur Beseitigung von Problemen.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Die ganze Diskussion der Krise der Legitimation des Kapitalismus ist nicht einfach ein Scheinproblem, sondern sie ist Ausdruck der allgemeinen Krise des Kapitalismus, der Krise auch seiner Werte, Normen und Leitbilder. Habermas' Kritik an Luhmann deckt Schwächen von dessen Theorie auf, doch siedelt auch Habermas das Problem schon auf einer falschen Ebene an, nämlich letztlich derjenigen des Bewußtseins. Damit muß seine Theorie desorientieren, das heißt objektiv beurteilt systemstabilisierend wirken. Sein Programm der gewaltlosen, zwanglosen, herrschaftsfreien Sprachsituation ist letztlich ohne materielles Fundament. In jüngster Zeit ist dabei Habermas immer tiefer in das Gestrüpp der bürgerlichen Krisendiskussion geraten.

Prüft man die letzten Arbeiten von Habermas, so fällt auf, daß bereits am Anfang vorausgesetzt wird, was er später „beweist". Er geht von einem positivistischen Verständnis der Produktion als technischem Akt der Gütererzeugung aus, trennt also die Produktionsverhältnisse von der Produktion ab. Gesellschaft und Ökonomie sind auseinandergerissen, der gesellschaftliche Charakter ökonomischer Beziehungen wird nicht gesehen. So entsteht die Fiktion eines neben der Produktion einherlaufenden Gesellschaftsprozesses. So kann die staatliche Regulierung im staatsmonopolistischen Kapitalismus von den gewaltigen modernen Produktivkräften, von den innermonopolistischen Widersprüchen, vom Systemkampf zwischen Kapitalismus und Sozialismus abgetrennt und letztlich aus einer technokratischen Ideologie abgeleitet werden. Folglich ist „revolutionäre Praxis" Ideo-[261]logieform, Bildungsreformismus bei führender Rolle der Intelligenz. Der (damals immerhin vorrevolutionäre) Linkshegelianismus, von dessen Kritik der Marxismus *ausgeht*, ist das letzte Wort eines progressive Positionen preisgebenden Habermas.

Wenn wir hier Vertreter zweier Generationen der „Frankfurter Schule" einer Kritik unterziehen, so sollte selbstverständlich sein, daß wir es innerhalb einer prinzipiellen Einheit auch mit bemerkenswerten Unterschieden zu tun haben. Innerhalb der Schule kam es, vor allem in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre, wegen der Frage des aktiven Kampfes gegen den Imperialismus zu bemerkenswerten Gegensätzen.

Horkheimers große Zeit fällt in die dreißiger Jahre. Damals bestand die „Schule" aus der Gruppe, die sich um seine „Zeitschrift für Sozialforschung" sammelte. Zwischen der damaligen Schule und der heutigen gibt es merkliche Differenzierungspunkte, was sich gerade am Beispiel Habermas' zeigt:

Horkheimer und Adorno hatten ein in subjektiver Hinsicht positiveres Verhältnis zur Dialektik als Habermas. Sie hatten ein positiveres Verhältnis zur Arbeitswertlehre als Habermas, wobei allerdings das nicht die Tatsache verdecken darf, daß auch Horkheimer, Adorno, Pollock nie die Marxsche Ökonomie bejahten. Habermas hat ein noch unkritischeres Verhältnis zum staatsmonopolistischen Kapitalismus, seiner „Demokratie", als Horkheimer und Adorno zur Zeit der Begründung und Entfaltung der „Frankfurter Schule". Allerdings trat der alte Horkheimer viel offener konservativ auf als Habermas.

Feuerbach gegen Marx? – Alfred Schmidt[131]

Alfred Schmidt vereinigt in seinem Werk die drei Entwicklungsperioden der „Frankfurter Schule", nimmt also in sein Werk auch den mittleren und späten Horkheimer mit auf. Dadurch spitzt er Positionen so zu, daß ihr Wesen noch plastischer wird: Was bei Horkheimer einst nur angedeutet war, brachte Alfred Schmidt in seinen Schriften – seiner unter Horkheimers Anleitung entstandenen Dissertation „Über den Begriff der Natur bei Marx", den Vor- und Nachworten zu den von ihm edierten Schriften Sartres, Lefèbvres, Marcuses und anderer, in seinen letzten Arbeiten – deutlich zutage, was dadurch etwas schwierig zu erkennen ist,

[131] Zu A. Schmidt vgl. vor allem die Arbeit von W. M. Skcoj, Materie, Gesellschaft und Praxis in der Philosophie Alfred Schmidts, Frankfurt a. M. 1977.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

daß er bisweilen den Begriff dialektischer Materialismus bejaht, auch den späten Engels „anerkennt“. Danach sind Alfred Schmidts Hauptthesen: Die Ergänzung des historischen Materialismus durch den dialektischen Materialismus, die Engels vornahm und an welche Lenin anknüpfte, ist die strukturell-theoretische Basis des „Stalinismus“. Jener theoretische Sündenfall des Marxismus, den Engels beging, besteht im Versuch, den Materialismus als Philosophie zu be-[262]gründen.[132] (Man erinnere sich des Verdikts Horkheimers, wonach der Materialismus doch allenfalls auf Widerruf berechtigt sei, nämlich nur für die Periode des Kapitalismus und seiner Überwindung. Die These stammt von Lukács und wurde von Horkheimer zum Bestandteil der „kritischen Theorie“ gemacht.) Die Versuche, eine Dialektik der Natur zu begründen, also die Dialektik nicht auf die Praxis des Subjekts zu fundieren, bewirkten angeblich eine objektivistische Verkürzung der Dialektik und bereiteten theoretisch der Unterjochung des Subjekts den Boden, die für den „Stalinismus“ typisch sei. Anders als bei Engels sei bei Marx die Dialektik begrenzt, auf die Praxis des Subjekts zurückgeführt. Bei Marx gebe es keine allgemeine Dialektik, sondern unterschiedliche Dialektiken allein des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus und von diesem zum Sozialismus. Eine allgemeine Dialektik, eine Dialektik der Natur, könne nur von dem ausgehen, was unsere Praxis, unsere Wissenschaft, unsere Naturwissenschaft ermittelt habe.[133] Das An-Sich der Natur erfaßten wir damit nicht. Nur die Erkenntnis der Natur sei dialektischer Art. Folglich sei für die Naturdialektik unsere Praxis mitkonstruktiv* (man erinnere sich Horkheimers neukantianischer Konstitutionslehre). Negativität eigne nur unserer Praxis. Erst damit entstehe Dialektik, die es nur zwischen Mensch und Natur, nicht aber „an sich“ gebe.[134]

Zur Kritik dieser Auffassungen, die zweierlei leisten muß – nämlich einmal die Behauptung über einen Gegensatz zwischen Marx einerseits, Engels und Lenin andererseits zurückzuweisen, zweitens die inhaltlichen Aussagen Alfred Schmidts selbst zu widerlegen –, verweisen wir auf das, was wir bei der Kritik des Urhebers dieser Ansichten, Horkheimers, bereits sagten.

In dieser Richtung wirkt in Wahrheit die Leugnung der objektiven Realität und ihrer Gesetze, womit der wissenschaftliche Sozialismus „erledigt“, durch den reinsten Subjektivismus ersetzt werden soll. Es ist der „links“ getarnte Angriff des Kleinbürgertums auf die sozialistische Arbeiterbewegung und ihre bedeutendste Schöpfung, den realen Sozialismus. Ihnen soll ein „westlicher“ Marxismus und Sozialismus entgegengestellt werden.

Schmidt sichert diesen Idealismus pseudo-materialistisch ab, indem er unterstellt, daß es vor der Existenz der menschlichen Gattung und außerhalb von ihr eine Natur gab bzw. gibt.[135] Aber diese Anerkennung ist verbal, indem Natur [263] de facto nur insofern existiert, als wir sie aneignen. Mehr noch: gerade durch unsere Aneignung werde bewirkt, daß Natur zum Sekundären, unsere Praxis zum Primären wird.[136] Wir sind also auf dem Boden der Konstitutionsthese angelangt, beim subjektiv-idealistischen Neukantianismus. Es ist konsequent, daß mit wachsender Aneignungstätigkeit der Primat der subjektiven Praxis zunimmt. Für Schmidt ist die Natur unabhängig von unserer Arbeit abstrakt, bestimmungslos, folglich auch nicht

---

[132] Diese These verfocht A. Schmidt temperamentvoll nicht nur während der theoretischen Konferenz des Instituts für Marxistische Studien und Forschungen – anläßlich Lenins 100. Geburtstag: „Die ‚Frankfurter Schule‘ im Lichte des Marxismus“, sondern bereits in seiner bei Horkheimer vorgelegten Dissertation „Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx“ 1962. Darin werden – der Substanz nach – nur Lukács’ falsche Thesen von 1923 theoretisch anspruchsvoller wiedergegeben.

[133] A. Schmidt, Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus, in: Existentialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel, a. a. O., S. 107 ff. – [* Müßte eigentlich heißen: mitkonstitutiv. *KWF*]

[134] Ebenda, S. 250 ff., bes. S. 153.

[135] Ebenda, S. 151.

[136] Damit setzt sich Skcoj in der bereits genannten Arbeit auseinander, wobei es ihm sehr gut gelingt, die Methode bloßzulegen, mit welcher Schmidt seinen Idealismus pseudomaterialistisch tarnt, etwa bei Skcoj, S. 10 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

determinierend, passiv wie der Stoff des Aristoteles, dem die aktive Form gegenüberstand, welche Thomas nach allen Regeln idealistischer Schlaumeierei zum primären, göttlichen Wesen hochargumentierte. Der Stoff wird erst durch die Form etwas, die bestimmungslose Natur erst durch „Arbeit". Von der Natur freie, primäre, notwendig geistige und indeterminierte Arbeit ist bestimmend, schöpferisch. Die Natur ist das Nichts, unsere „Praxis" ist Alles – das ist der Sinn der Theorie von Alfred Schmidt.

Allerdings hat Schmidt mittlerweile seine Position in interessanter Weise weiterentfaltet. Man erinnere sich: früher reduzierte die „Frankfurter Schule" den Marxismus auf neukantianisch mißdeutete Gesellschaftstheorie. Engels wurde als Abfall von Marx eingeschätzt. Lenin gehe von diesem Engels aus. Der Leninismus sei nicht wahrhafter Marxismus. Das sei vielmehr die „kritische Theorie".

Aber immer wieder brachen die „Frankfurter" aus ihrem so gedeuteten „Marxismus" aus, vornehmlich in Richtung auf Freuds Psychoanalyse. Nachdem sie Engels wegen der Hereinnahme der Natur in die Dialektik als einen unfreiwilligen, unbewußten Verfälscher des Werkes von Marx denunziert, Marx auf eine immaterielle Gesellschaftlichkeit reduziert hatten, machten sie Ausflüge in das Land Sigmund Freuds, nahmen sie eine gesellschaftlich *nicht*-vermittelte Naturbasis des Marxismus an. Wir haben bereits gezeigt, daß solche „Ergänzung" in Wahrheit nicht die Hereinnahme der Natur bezweckt, sondern die der mit dem Terminus „Natur" verschleierten Stereotypen bürgerlicher Ideologie.

Bei Alfred Schmidt geschieht das in Anlehnung an eine Interpretation Feuerbachs. Er hatte in seiner unter Horkheimers Anleitung entstandenen Dissertation die Natur bei Marx entnaturalisiert. Anläßlich des 100. Todestages von Ludwig Feuerbach entdeckte er nun die Natur neu. Wie geschieht so etwas? Durch die Unterordnung der Marxschen Naturkonzeption, wie die „Frankfurter Schule" sie deutet, unter den Max Weberschen Begriff von Natur als reines Objekt der bürgerlich-rationalen Beherrschung durch den Menschen.[137] Das ist der erste Schritt. Marx unterschätze die destruktive Wirkung von Naturwissenschaft und Technik.[138] Das Verhältnis Feuerbachs zur Natur unterliege solcher Verbürgerlichung nicht, weshalb [264] man Marx, im Rekurs zu Feuerbach, neu lesen und seine materialistische Geschichtsauffassung mit Feuerbachs anthropologischem Materialismus verbinden müsse.[139]

Endlich also wird der Angriff gegen den Marxismus ehrlich gegen Marx selbst vorgetragen. Der Marxismus wird offen im Sinne der Marcuseschen Variante der Lebensphilosophie „revidiert".[140] Danach hat der Sozialismus eine biologische Grundlage, eine Basis, die noch „materieller" sei als die materielle Basis von Marx.[141] Der subjektive Faktor wird von daher biologisch neu bestimmt. Da es sich hier um ein Grundmuster aller psychoanalytisch und biologistisch begründeten Revision des Marxismus handelt, haben wir die Auseinandersetzung damit im Zusammenhang mit der Kritik der Psychoanalyse geführt. [265]

---

[137] A. Schmidt, Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München 1963, S. 33 ff. (Marx' Denken folge der Linie neuzeitlich-bürgerlichen Denkens, stehe im Kontinuum bürgerlicher Versuche vollkommener Naturbeherrschung.)

[138] Ebenda, S. 35.

[139] Ebenda, S. 229 ff. Vordergründig erkennt A. Schmidt hier zuerst Marx' und Engels' Kritik an Feuerbachs Materialismus an, um dann im „Aber" diese Anerkennung de facto aufzuheben. Dabei benutzt er Plechanow als Argumentationsbasis gegen Marx und Engels.

[140] Ebenda, S. 54 f.; A. Schmidt zufolge hat Marcuse den Marxismus durch „ungeschmälerte Sinnlichkeit" ergänzt.

[141] Ebenda, S. 55 f.; A. Schmidt, der den Marxismus von Natur reinigen wollte, schmuggelt hier Marcuses lebensphilosophische Mythologie ein. Die Rede ist – nietzscheanisch – von einem neuen Menschentypus mit neuen, vitalen, biologischen Antrieben!

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

6. Karl Popper – Philosoph des staatsmonopolistischen Reformismus

Popper wird von mir in diesem Kapitel unter der gegebenen Überschrift behandelt, weil seine Philosophie in der Bundesrepublik Deutschland vor allem zur theoretischen Bemäntelung des staatsmonopolistischen Reformismus dient. Ich will jedoch nicht den Eindruck erwecken, als ob Poppers Philosophie nicht auch den konservativen Kräften nütze. Topitsch, der sich zu Poppers „Kritischem Rationalismus“ zählt, ist ausgesprochen konservativ. Poppers Philosophie dient *allen* Varianten der bürgerlichen „Sozialtechnologie“.

Die jugendfrische Studentenrevolte der sechziger Jahre war, vornehmlich unter dem theoretischen Einfluß der „Frankfurter Schule“ stehend, am Moment vor allem des qualitativen Sprungs, der unvermittelten, totalen Absage, der „großen Weigerung“ gegenüber dem Kapitalismus und (unter Fortwirkung der frühzeitigen antisozialistischen Indoktrinierung) auch gegenüber dem realen Sozialismus orientiert. Politisch entsprach dem im wesentlichen eine putschistische Taktik, entwickelt von kleinen elitären Gruppen der sogenannten Neuen Linken.

Damals verblaßte in der Bundesrepublik der Stern Sir Karl Poppers, der schon einmal über diesem Lande leuchtete. Er hatte der Bourgeoisie ein System der Marxismuskritik und des staatsmonopolistischen Reformismus geliefert. In den letzten Jahren ist die Bourgeoisie und sind ihre sozialdemokratischen Handlungsgehilfen immer mehr dazu übergegangen, ihre systemverteidigende Politik unter Berufung auf Theorien von der Art Poppers zu stützen. Aber während jener Jahre, da aktionsbereite Jungintelligenz auf sozialdemokratische Konzeptionen dieser Art nicht hörte, sondern putschistisch-ultralinken Scheinradikalismus vorzog, mußten die dem „Establishment“ (wie es manche klassenneutral nannten) gehörenden Verlage und Einrichtungen Theorien der Art Marcuses jenen von Popper den Vorrang geben. Hauptsache war und ist, daß sowohl Marcuses als auch Poppers Theorien die rebellischen Studenten rechts oder – scheinbar – links am realen Sozialismus, an der kommunistischen Arbeiterbewegung vorbeiorientieren, das Bündnis von Studentenrebellion und realem Sozialismus behindern.

Mit dem Malaise der ultralinken Studentenrebellion stellte sich aber die theoretische Problematik erneut: wie soll man, inmitten einer sich rasch ändernden Welt, das Entwicklungsproblem theoretisch und politisch so in den Griff bekommen, daß dabei die Grenzen des kapitalistischen Systems nicht überschritten werden? Bei der Beantwortung dieser Frage wurde nun Popper wieder zugkräftig, [266] zumal nicht wenige einst linke Studenten in der Krise der Studentenrebellion eine solche des Marxismus vermuteten. Offensichtlich bietet diesen Studenten die von Popper, Albert, Topitsch, Hans Lenk, K. D. Opp, Spinner und anderen repräsentierte Richtung des „kritischen Rationalismus“ wissenschaftstheoretisch handfesteres Rüstzeug als die sich teilweise in verschiedene Richtung aus dem Staube machenden Epigonen der „Frankfurter Schule“. So ist Poppers zweiter Frühling gekommen. Helmut Schmidt berief sich gar, bei der Begründung des ersten Entwurfs des SPD-Langzeitprogramms, direkt auf Popper: Der Entwurftext sei an Popper orientiert, weil es die große Reform, den einen großen Wurf nicht gebe. Auch in ganz anderen gesellschaftlichen Systemen seien die Probleme einer neuen Lebensqualität äußerst komplex. „Hieran zu arbeiten bedeutet deshalb: systematisch und schrittweise viele einzelne Gesetze und Vorschriften zu ändern, Einzelprobleme anzupacken und zu lösen, die Veränderung eben ‚Stück für Stück‘ in konkreten Reformschritten herbeizuführen (‚piecemeal social engineering‘ – wie Karl Popper sagt).“[1]

Als Peter Glotz das Nachwort zu der Arbeit Waldemar von Knoeringens/Ulrich Lohmars „Was bleibt vom Sozialismus?“ schrieb, bemerkte er: „Der demokratische Sozialismus ... muß sich ... hüten, in den ‚Historizismus‘ zu verfallen, in die Geschichtstheologie, die den

[1] H. Schmidt, in: Langzeitprogramm 1, Texte, Bonn-Bad Godesberg 1972, S. 17 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

‚notwendigen' Ablauf der Geschichte, ja sogar ihren ‚Sinn' erkennt."[2] Der Poppersche „kritische Rationalismus" sei die heute relevante Marx-Kritik.

Inzwischen liegt nicht nur ein „Theorie"-Band der rechtssozialdemokratischen Führung zu diesem ganzen Komplex vor[3], worin die Zusammengehörigkeit von „kritischem Rationalismus" und rechtssozialdemokratischer, systemstabilisierender Politik begründet wird, sondern es werden auch Berufsverbote regierungsamtlich mit dem Verdikt begründet, der Bewerber orientiere sich nicht am „kritischen Rationalismus", womit Poppers Theorie in den Status eines totalitären Kriteriums erhoben wurde.[4]

Das alles ist durchaus kennzeichnend. Denn Poppers Theorie ist keineswegs reformistisch im „klassischen" Sinne des Sozialreformismus. Popper gibt nicht vor, durch eine Summierung von Reformen den Sozialismus zu erstreben. Wenn der „klassische" Sozialreformismus meinte oder vorgab, „nur" – bei Bejahung des gleichen, nämlich sozialistischen Zieles – den revolutionären Weg durch den des reformerischen Voranschreitens zu ersetzen, so will Poppers Reformismus den Boden des Bestehenden gar nicht verlassen. Das ist der Grund, weshalb sich auf Popper außer Führungskräften der SPD auch solche der CDU und FDP (außer [267] Helmut Schmidt auch Biedenkopf und die „Frankfurter Allgemeine Zeitung") berufen. Die These wäre also vereinfachend, daß der „kritische Rationalismus" *die* Philosophie der heutigen Sozialdemokratie sei. Dagegen gibt es in den Reihen der Sozialdemokratie selbst Widerstand.[5]

Für das Ansehen des „kritischen Rationalismus" sprechen noch andere Gründe. Wer möchte nicht inmitten permanenter Lüge, Manipulation und Springer-Presse ein kritischer Mensch sein? Wer wollte nicht zunächst, *bevor* er es anerkenne, alles vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht haben? Freilich ist da immer noch zu klären, um was für eine Art Vernunft und Kritik es hierbei gehen könnte. Wenn so viele systemsichernde Kräfte Vernunft und Kritik Poppers bejahen, so zeigt das bereits an, daß wir es mit *bürgerlicher* Vernunft und Kritik zu tun haben.

András Gedö hat in einem Kapitel seines neuesten Buches den inneren Zusammenhang der Popperschen Kritik und Vernunft, der Popperschen Sozialtechnologie mit der von Max Weber über Mannheim, Wilson und Keynes verlaufenden Richtung solcher Sozialtechnologie nachgewiesen und die Konvergenz sowohl positivistischer als auch lebensphilosophisch-irrationalistischer Grundtendenzen in dieser neuesten spätbürgerlichen Modephilosophie gezeigt.[6] Wir werden in diesem Kapitel noch zeigen, daß auch ein so respektabler bürgerlicher Historiker wie Carr die Poppersche Reduzierung von Vernunft und Kritik auf die Verteidigung des Bestehenden geradezu als eine Beamtentheorie zur Verteidigung des brotgebenden Staatsapparates bezeichnet.

Der „kritische Rationalismus" gibt vor, in den Sozialwissenschaften und in der sozialen Praxis streng wissenschaftlich vorzugehen. Dazu sei er deshalb fähig, weil er sich eines streng wissenschaftlichen Instrumentariums bediene. Er erweckt den Eindruck von Bescheidenheit und attakkiert von hier aus den „Totalitätsanspruch" des Marxismus. Wir werden freilich sehen – und sehen es nicht nur anhand von „kritisch-rationalistisch" begründeten Berufsverboten –, daß es mit dieser Bescheidenheit nicht eben weit her ist. Aber diese vorgetäuschte Bescheidenheit ist selbstverständlich wirkungsvoll. Zumal die „große Menge" vom Marxismus „weiß", daß er maßlos ist, Heilslehre, Ersatzreligion, Hybris des Geistes usw. Eine Theorie aber, die – wie jene von Popper – den Eindruck erweckt, als gehe sie gerade von unserer Fehlerhaftigkeit und Fehlbarkeit aus,

---

[2] P. Glotz, Nachwort zu W. v. Knoeringen/U Lohmar, Was bleibt vom Sozialismus?, Hannover 1968, S. 110.
[3] Ein zweiter Band ist 1976 erschienen, ein dritter (1977) in Vorbereitung. [Siehe Fußnote 38]
[4] Begründung des Berufsverbots für den Marburger Dozenten J. Harrer durch den hessischen Kultusminister. Die schriftliche Begründung liegt mir in Fotokopie vor. Vgl. auch Deutsche Volkszeitung, Düsseldorf, 15.7.76, S. 8.
[5] So, wenn im zweiten Theorieband gegen eine zu vollständige Bindung der Sozialdemokratie an Poppers Philosophie argumentiert wird (etwa durch Gerhard Weisser, Lothar F. Neumann).
[6] A. Gedö, Philosophie der Krise, Berlin 1978.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

entspricht so ganz einem Denken von Menschen, die daran gewöhnt sind, daß am Schluß doch alles anders kommt, als am Anfang geplant wurde: „Geh, mach doch einen Plan, mach einen zweiten Plan, und mach noch einen dritten Plan – gehn tun'se alle nicht!" (frei nach Brecht).

Wir wollen nachfolgend nur einige Aspekte der Theorie Poppers kritisieren und [268] verweisen für eine systematische Kritik des Gesamtwerkes vor allem auf das Buch von Bayertz und Schleifstein.[7]

Manche Nachfahren der ultralinken Studentenrebellion belebten in jüngster Zeit die vulgärsoziologische Methode. Danach sollen bestimmte ideologische Positionen deduktiv aus bestimmten Seiten der kapitalistischen Produktionsweise folgen. Dies aufzudecken sei schon marxistische Kritik. Dabei wird nicht beachtet, daß es nur selten eine einzige Konsequenz aus konkreten sozialökonomischen Beziehungen gibt, die der Bourgeoisie nützt. Es gibt, zum Beispiel, nicht nur die reformistische, sondern auch die putschistische Konsequenz zur Unterminierung wirklich systemsprengender Kritik.

Das Verfahren mißachtet auch die Rolle der Persönlichkeit im wissenschaftlichen Leben. Was Marx einst in einem Brief an Kugelmann feststellte, daß es keinesfalls nebensächlich sei, wer an der Spitze einer politischen Bewegung stehe (er ging in diesem Zusammenhang auf das Wirken Lassalles ein), gilt natürlich auch für das wissenschaftliche Leben. Es ist keinesfalls nebensächlich, ob unter den Marxismus-Kritikern Köpfe von dem unbestreitbaren theoretischen Format eines Popper wirken oder weniger tüchtige Apologeten aktuell sind.

Drittens ignoriert das vulgär-soziologische Verfahren, daß Individuen die Klassenpositionen wechseln können, so daß die Deduktion einer Ideologie aus sozialökonomischen Beziehungen eben noch nicht die spezifische Rolle eines Ideologen klärt.

Viertens mag – bestenfalls – eine solche Deduktion Leuten genügen, die ohnehin mit der betreffenden Ideologie oder Persönlichkeit schon „fertig" sind und nur noch danach suchen, in welche „Schachtel" sie abzulegen seien. Anderen sagt solche Kritik nichts. Aber da wir uns gerade auch an solche anderen wenden wollen, erweist sich das Verfahren als ungenügend.

Poppers Programm

Immerhin ist die von Karl Popper ausgehende Version des Neopositivismus, der „kritische Rationalismus", eine der einflußreichsten Schulen heutiger bürgerlicher Gesellschaftstheorie geworden. Popper, 1902 in Wien geboren, zuerst nach Neuseeland, darauf nach England ausgewandert, sagt selbst: er sah sich in den „Wirren" der Revolution in Rußland, Deutschland und Österreich nach dem ersten Weltkrieg mit dem Marxismus, der Relativitätstheorie Einsteins und der Psychoanalyse Freuds konfrontiert und meinte, es könnten ja wohl nicht alle drei Theoriesysteme richtig sein. So stellte sich ihm das Wahrheitsproblem.

Es ist durchaus richtig, daß die metapsychologischen, kulturtheoretischen Aussagen Freuds (die Popper aber um 1920 noch gar nicht kennen konnte, da ihre [269] wichtigsten Aussagen erst später formuliert oder veröffentlicht wurden) und der Marxismus unvereinbar sind, nicht gleichermaßen und gleichzeitig richtig sein können. Ebenso sind Freuds Theorien und die Relativitätstheorie in einem philosophisch vermittelten Sinne – indem Freuds Theorie die Relativitätstheorie nicht ausschließt und das auch umgekehrt nicht so ist – unvereinbar, hat Freud doch selbst naturwissenschaftliche Theorien als Mythen eingeschätzt,[8] also die Objek-

[7] K. Bayertz/J. Schleifstein, Mythologie der „kritischen Vernunft". Zur Kritik der Erkenntnis und Geschichtstheorie Karl Poppers, Köln 1977.

[8] S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. 16, London 1950, S. 22. Die Bemerkung entstammt seinem Brief an Einstein, wobei Freud sogar die direkte Verbindung von Mythologie und Naturwissenschaft anhand von Einsteins Theorien mit den Worten herstellt: „Geht es Ihnen heute in der Physik anders?"

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

tivität wissenschaftlicher Wahrheit bestritten und insofern, also philosophisch vermittelt, die Relativitätstheorie in ihrem wissenschaftlichen Anspruch in Frage gestellt. Marxismus und Relativitätstheorie stehen dagegen, obgleich Theorien völlig verschiedener Art, nicht im Verhältnis des Gegensatzes! Eine kurze kritische Prüfung des Popperschen Arguments zeigt, daß es um dessen sachliche und logische Stringenz nicht zum besten bestellt ist.

Vor allem aber zeigen Poppers Bücher, in denen er auf die Psychoanalyse Freuds kaum noch zurückkommt, daß er seine Problematik gegen den Marxismus zu beantworten versucht. Damit erweist sich Poppers Werk als eine der vielen Reaktionsweisen bürgerlicher Art auf die mit der Oktoberrevolution einsetzende Zeit des weltweiten Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus.

Im Vorwort zu seinem Buch „Das Elend des Historizismus“ stellt er selbst fest: die Grundzüge dieses Werkes seien 1919/1920 entworfen. Es richte sich gegen die These von der Notwendigkeit in der Geschichte, bestreite historische Voraussagbarkeit, Planung und Planwirtschaft. Die dem entgegenstehende marxistische Theorie und Praxis verwandele – so Popper – die Welt in die Hölle. Wenn verhindert werden soll, daß die Welt erneut ins Unglück stürzt, dürfe man nicht von Weltbeglückung träumen. Man müsse sich mit der reformerischen Weltverbesserung zufriedengeben. Dazu müßten wir unsere unvermeidlichen Fehler erkennen und korrigieren können. Politische Bedingung dessen sei die Vermeidung von Machtzusammenballung, die bürgerliche Demokratie. Die dem Buch 1935 vorangestellte Widmung ist den Opfern des Nationalismus und Kommunismus, des Irrglaubens an unerbittliche historische Gesetze geweiht.[9]

Halten wir zunächst fest, um die „kritischen“ Fähigkeiten Poppers zu kennzeichnen: Die Hölle des imperialistischen ersten Weltkrieges wird von ihm ignoriert. Die Machtzusammenballung monopolistischer Art nicht minder. Zur bürgerlichen Demokratie hat er im wesentlichen ein unkritisches Verhältnis. Dem Schoße des von Popper verteidigten Kapitalismus entsprangen Kolonialismus, Weltkriege und Faschismus. Dennoch gibt Popper dieses System als Alternative zum Kommunismus aus. 1935, angesichts des Wütens des Naziterrors, gegen den sich der opferreiche Widerstand der Kommunisten richtete, setzte Popper Nazis [270] und Kommunisten gleich. England war noch die größte imperialistische Kolonialmacht, als er sich gegen den „Nationalismus“ ausließ und dabei Nazis und antikolonialistische Freiheitskämpfer auf eine Stufe stellte.

Wenn Popper meint, Nationalismus und Kommunismus vertreten beide eine Theorie mechanistischer Determiniertheit der Geschichte, so zeigt dies, daß er vom Marxismus wenigstens Wesentliches nicht kennt.

In Wahrheit stellt Popper ein klares, eindeutig antisozialistisches Programm auf, gilt sein gesamtes Wirken auf erkenntnis-, wissenschafts- und gesellschaftstheoretischem Gebiete dem Kampf gegen den Marxismus. Diese Einheit seines Werkes tritt in allen seinen Hauptschriften offen zutage.

Popper und der Positivismus

Ich möchte bemerken, daß ich mich hier nicht mit der Entwicklung der Wahrheitsauffassung Poppers befasse. Poppers späte Position beispielsweise, die ein Moment der Annäherung unserer Erkenntnis an die Wahrheit enthält, unterscheidet sich von jener Entwicklungsstufe seines Wirkens, die ich hier hauptsächlich unter dem Aspekt ihrer gesellschaftlich-politischen Bedeutung kritisiere.

Popper legt Wert darauf, nicht für einen Positivisten gehalten zu werden. Denn einige der führenden Vertreter des logischen Positivismus schlossen während einer bestimmten Etappe

[9] K. R. Popper, Das Elend des Historizismus, Tübingen 1969, S. VII ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

der Entwicklung ihrer Philosophie durch ihr Wahrheitskriterium – wahr seien nur solche Aussagen, die sinnvoll, d. h. gemäß dem logischen Positivismus, empirisch verifizierbar sind – allgemeine Theorien aus, auf die Popper nicht verzichten wollte. Machte man, mit Wittgenstein, teilweise Carnap und Schlick, das Verifikationsprinzip zum Kriterium, so mußte man die Relativitätstheorie Einsteins als Spekulation abtun. Denn diese Theorie kann nicht direkt mit den allein anerkannten Protokollsätzen begründet werden. (Einstein selbst gab übrigens ein experimentum crucis* an.) Auch ließ die Bestätigung einer großen Zahl von Folgerungen aus dieser (wie bei jeder allgemeinen) Theorie immer noch die Möglichkeit des plötzlichen Auftretens einer widersprechenden Erscheinung zu. Alle allgemeinen theoretischen Sätze sind durch empirische Einzelfeststellungen unverifizierbar. Damit, so Popper, schließe der logische Positivismus gerade die interessantesten erkenntnistheoretischen Probleme, die theoretische Erkenntnis, wichtige Theorien der Naturwissenschaften aus.[10] Popper bekämpfte folglich das Verifikationskriterium als Sinnkriterium und lehnte es als unbrauchbar, als unvernünftig ab. Von hier aus gelangte er zu seinem Falsifikationsprinzip. Danach könne eine plausible, theoretisch fruchtbare Hypothese so lange als annehmbar gelten, wie sie nicht falsifiziert, widerlegt sei. Damit sei auch die Abgrenzung zu dogmatischen, „metaphysischen" Theorien vollzogen, die von der Art sind, daß sie prinzipiell nicht falsifiziert werden können.

[271] Das war tatsächlich eine Abgrenzung vom logischen Positivismus des „Wiener Kreises". Aber bevor wir klären wollen, ob dies schon eine Überwindung des Positivismus selbst war, wollen wir einiges zum Falsifikationsprinzip anmerken. Wir erwähnten, daß der Zusammenhang zwischen Poppers erkenntnistheoretischen und sozialphilosophischen Auffassungen nicht ignoriert werden dürfe. Poppers Falsifikationsprinzip sollte gerade Wissenschaft von Dogmatismus (das heißt für ihn vor allem vom Marxismus) abgrenzen. Die „Logik der Forschung" ist vom Ausgangspunkt her schon antimarxistisch.

Poppers Falsifikationskriterium müßte bereits solche logischen Gesetze, wie das des ausgeschlossenen Widerspruchs (das er zur Basis seiner Kritik an der Dialektik macht!), als dogmatisch ablehnen, weil sie prinzipiell nicht falsifizierbar sind. Solchen Dogmatismus jedoch nimmt Popper nicht wahr. Haberditzl hat gezeigt, daß Poppers „Falsifikationshuberei" gerade in der Wissenschaft wenig einbringt und bei solchen Problemen versagt wie der „Goldbachschen Vermutung" (Mathematik), daß sie anwendbar ist auf Astrologie, aber nicht in den interessantesten und fruchtbarsten Situationen der Wissenschaft hilft, bei den „Übergänge(n) von alten zu völlig neuen wissenschaftlichen Konzeptionen, die häufig sehr lange Zeit brauchen, um Falsifikationsmöglichkeiten zu entwickeln"[11]. Haberditzl verweist in diesem Zusammenhang auf die Theorien Plancks und Einsteins. Auch die von Popper abgelehnten „Immunisierungen" gegen Falsifikationen seien wissenschaftlich oft sehr fruchtbar. Am Verhältnis von klassischer und relativistischer Mechanik zeigt Haberditzl, daß die Entwicklung der Naturwissenschaft nicht Poppers Falsifikationsschema, sondern der Dialektik folgt. Es gelingt ihm, Poppers Ignoranz gegenüber dem (kritisierten) Marxismus an vielen Stellen aufzudecken, so daß Popper immer wieder Einsichten „entdeckt", die er bei Engels und Lenin hätte finden können: die dialektische Entwicklung der Wahrheit, die richtige Fragestellung hinsichtlich des Induktionsproblems und anderes mehr. Haberditzl zeigt, wie Popper nicht nur das Induktionsproblem gar nicht versteht, sondern die Induktion durch ... Induktion widerlegt,[12] im Widerlegungsverfahren den zu widerlegenden Satz verändert,[13] und dergleichen mehr.

---

* Ein Experiment, dessen Scheitern die dem Experiment zugrunde liegende Theorie widerlegt oder überwindet.

[10] K. R. Popper, Logik der Forschung, Tübingen 1969, S. XVI ff., insbes. S. XVIII, XIX, XX, S. 11, 12, 14.

[11] W. Haberditzl, Sir Karls neue Kleider, in: Das Argument, Heft 88, S. 847.

[12] Ebenda, S. 851.

[13] Ebenda, S. 859 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Halten wir dennoch fest, daß tatsächlich wissenschaftliche Theorien beweisbar oder widerlegbar sein müssen. Aber was soll man unter Widerlegbarkeit verstehen? Bei Popper bedeutet sie die Widerlegbarkeit eines theoretischen Satzes durch eine Beobachtungsaussage. Dies ist möglich bei singulären und Existenzurteilen. Bei allgemeinen Urteilen ist es komplizierter. Das Existenzurteil „Alle Schwäne sind weiß“ genügt Poppers Falsifikationsthese. Wie aber ist es bei Gesetzen, bei nomologischen* Aussagen? Da die wissenschaftlichen Gesetze durch Vermittlungen und als Annäherungen gelten, ist es möglich, daß ein Gesetz gilt und zugleich „falsifizierte“ Einzelaussagen des Gesetzesbereichs existieren. Weiterhin schaltet [272] Poppers Kriterium die aktive Rolle des Menschen aus (das tut er auch in seiner Kritik der Induktion).[14]

Wenn wir dem Popperschen „Kriterium“ gründlicher zu Leibe rücken wollen, empfiehlt sich der Übergang von der Erkenntnistheorie zur Gesellschaftswissenschaft. Popper selbst sieht eine innere Einheit zwischen seiner Wissenschafts- und seiner Gesellschaftstheorie. Er stellt die Falsifikation einer physikalischen Feststellung auf die gleiche Stufe mit der einer gesellschaftlichen Feststellung. Innerhalb eines bestimmten Systems sind Feststellungen über systemkorrespondierende Bedingungen, Zustände zum Beispiel nicht falsifizierbar. Verbleibt man im Rahmen der Systembedingungen des Kapitalismus, seiner „Rationalität“, so verbleibt man eben auch im Rahmen verkehrter begrifflicher und aussagemäßiger Widerspiegelung. Auf solchem Boden sind Aussagen, die dergestalt systembezogen sind, nicht falsifizierbar. Es kommt hier also die Problematik des Bezugssystems und der Historizität zum Zuge, die in Poppers Falsifikationskriterium jedoch keine Rolle spielen. Auch damit – und nicht nur damit – erweist er sich als positivistisch. Das marxistische Wahrheitskriterium der Praxis ist, als gesellschaftlich-historischer Maßstab, da viel konkreter *und* relativer zugleich. Darüber hinaus ist eine Falsifizierung von konkreten Folgerungen aus einer Hypothese keinesfalls immer bereits eine Falsifizierung der Hypothese selbst. Hypothesen sind in der Regel Komplexe von Urteilen, so daß eine Folgerung daraus möglich ist, die auf einem falschen Teil der Hypothese beruht und falsifiziert wird. Es kommt möglicherweise zur Auswechslung des falschen Urteils oder zum Suchen nach Zusatzhypothesen. Das Wichtigste hierbei ist die mögliche Überzeugung, daß trotz einer falschen Folgerung die Hypothese nicht falsch sein muß. Die Gründe für diese Annahme können irrational sein, wie zum Beispiel beim Festhalten an der „Hypothese“ Gott. Sie können aber auch mit dem Prozeß der Herausarbeitung der Hypothese zusammenhängen. Wenn zum Beispiel bereits so viele entgegenstehende Faktoren ausgeschaltet wurden, daß die Lösung mit großer Wahrscheinlichkeit in der angegebenen Richtung liegt, wird man eine dennoch nicht bestätigte, sogar durch eine Beobachtung widerlegte Hypothese deshalb noch nicht gleich preisgeben, wird man prüfen, ob nicht auch die Falsifizierung falsifizierbar ist. Aber gerade dieser Entstehungsprozeß einer komplexen Hypothese, der für die Überzeugung von ihrer Richtigkeit von Bedeutung sein kann, spielt in den Falsifikationsüberlegungen Poppers bewußt keine Rolle.

Weiterhin sind jederzeit Zusatzhypothesen oder neue Erkenntnisse möglich. Dadurch kann eine bereits teilweise erfolgte Verifikation oder Falsifikation hinfällig werden. Die Geschichte der Theorie von der Natur des Lichts, beginnend mit Huygens und Newton bis hin zu de Broglie, ist dafür ein klassisches Beispiel. Weiterhin klammert das Poppersche Falsifikationsverfahren – letzten Endes, denn „trial and error“ lassen eine „evolutionäre Erkenntnistheorie“ nur unter [273] der *Voraussetzung* eines Gesetzes des Fortschritts zu – den Entstehungsprozeß vor Urteilen und Theorien mit teilweise plausibel scheinenden Gründen aus: Nach Popper spielen im Entstehungsprozeß von Thesen auch psychologische, intuitive, irrationale Momente eine Rolle. Indem der Entstehungsprozeß von Urteilen ausgeschaltet werde, würden auch diese Irrationalismen ausgeschaltet. Tatsächlich wird dadurch aber die Sammlung des Materials, der Indukti-

* Erklärungen vorrangig in zuvor erkannten Gesetzmäßigkeiten suchend.

[14] Damit, wie mit der gesamten Wissenschafts- und Erkenntnistheorie Poppers, setzt sich grundlegend auseinander Kurt Bayertz in: Mythologie der „kritischen Vernunft“, a. a. O.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

onsvorgang ausgeklammert, der im Entstehungsprozeß von Urteilen und Theorien wesentlich ist. Selbst die theoretische Physik, die Mathematik, die Logik, die als Gesamtsysteme nicht völlig axiomatisierbar sind, können nicht allein deduktiv aufgebaut werden. Indem Popper die Induktion prinzipiell ausschaltet, entsteht ein Widerspruch: seine Erkenntnistheorie ist gegenüber Hume, dessen Induktionsthese er kritisiert, nicht-induktiv, sondern psychologisierend. Am Ende kommt bei Popper eine psychologisierende Erkenntnistheorie heraus. Seine letzte größere Arbeit heißt „Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf".[15] Der Titel erweckt den Eindruck, Popper erkenne den Entwicklungsprozeß der Erkenntnis an. Wenn jedoch Popper nicht nur den Induktionsprozeß, sondern auch den Übergang vom Empirischen zum Theoretischen und die Entwicklung des Theoretischen ausklammert, so kann keine wirkliche Evolution der Erkenntnis stattfinden. Wir haben oben, als wir Haberditzls Popper-Kritik referierten, dies schon gezeigt.

Ein Blick auf die gegenwärtige Entwicklung der Elementarteilchen-Theorie zeigt, was es für die Weiterentwicklung der Physik etwa in diesem Bereich für katastrophale Folgen hätte, wollte man sich dabei an Popper halten.

Die Verabsolutierung des Falsifikationsprinzips wird in der Wissenschaft schon darum nicht anerkannt, weil nicht nur die Widerlegung versucht wird, sondern auch der Beweis. Spricht etwas gegen ihn, so ist größte Vorsicht geboten. Aber der prinzipielle Skeptizismus ist nicht die wirkliche wissenschaftliche Verfahrensweis weder in der Naturwissenschaft noch in der marxistischen Gesellschaftswissenschaft. Daß Popper solchem Skeptizismus huldigt, ist nicht Ausdruck wissenschaftlichen Verfahrens, sondern des bürgerlichen Krisenbewußtseins. Es darf nicht übersehen werden, daß die Methoden der Verifikation oder Falsifikation recht unterschiedlich sind. So bedürfen viele Theorien allgemeinen Charakters einer historisch-genetischen Prüfung, die Popper aber gerade ausklammert.

Die Anerkennung des Moments der Relativität in unserer Erkenntnis, des historischen Moments, ist ein Bestandteil wissenschaftlicher Verfahrensweisen, darf aber nicht verabsolutiert werden.

Wie verhält sich der Marxismus zu diesem Prinzip? Popper behauptet nämlich, der Marxismus sei darum verstärkt dogmatisch, weil er sich der Falsifikation entziehen wolle. In Wahrheit müssen Popper und seinesgleichen erst einmal versuchen, diese Falsifikation zu leisten. Wir könnten ihm ein paar Hinweise dazu geben: der Marxismus wäre widerlegt, wenn der Nachweis gelänge, daß es in einer Gesellschaft mit sehr niedrig entwickelten Produktivkräften eine allgemeine, kapita-[274]listische Warenproduktion gäbe. Er wäre widerlegt, wenn es eine Gesellschaft mit privatem Eigentum an Produktionsmitteln ohne Klassen und Klassenkampf gäbe. Popper verwechselt ganz offensichtlich die angebliche Unmöglichkeit der Falsifizierung einer These mit dem Falsifiziertsein von solchen Thesen. Aus der Tatsache, daß der Marxismus nicht falsifiziert ist, folgt nicht, daß er die dogmatische Position beziehe, er sei unwiderlegbar. Popper würde jedenfalls nicht aus der Tatsache, daß der Energieerhaltungssatz bis heute nicht falsifiziert worden ist, folgern, daß dieser Satz kein physikalisches Gesetz, sondern ein Dogma ist. Unsere Theorie enthält keinerlei Aussagen, die der wissenschaftlichen Überprüfung nicht unterworfen wären. Außerdem verabsolutiert Poppers Falsifikationsprinzip das relative Moment jeglicher wissenschaftlicher Theorie in unzulässiger Weise. Der Marxismus verhält sich also gegenüber dem von Popper formulierten Prinzip der Falsifizierbarkeit wie jede andere wissenschaftliche Theorie auch.

Kommen wir nun zu der von Popper behaupteten Überwindung des Positivismus durch sein Falsifikationsprinzip.

Popper reißt zwischen dem Ursprung eines Urteils und diesem selbst eine unüberschreitbare Kluft auf. Er spricht von einer Wissenschaft, die zwar empirisch bekräftigt werden muß, aber

[15] Erschienen 1973 in Hamburg.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

irrationale Grundlagen habe. Er klammert das geschichtliche Moment aus der Theorie aus. Das sind doch typische positivistische Argumente.

Mehr noch: es gibt nicht wenige Urteile über das unmittelbar Erfahrbare, die im Zusammenhang mit dem unmittelbar Gegebenen nicht falsifizierbar sind. Im Kapitalismus nehmen die Produkte menschlicher Arbeit die Form von Waren an. Entsprechend der „Rationalität" des Kapitalismus ist folglich eine Gesellschaft, in der das anders ist, nicht kapitalistisch. Wer diese Bedingungen kritisieren will, muß von einer anderen Ebene, einer anderen Klassenebene aus forschen, urteilen usw. Man muß also berücksichtigen, daß die kapitalistische Warenproduktion historisch entstand und vergeht. Dieses Beispiel, das durch beliebig viele analoge Urteile ergänzt werden könnte, offenbart, daß Poppers Kriterium uns prinzipiell nicht über den Positivismus hinausführt. Es ist also erkenntnistheoretisch unzureichend.

Poppers Polemik gegen den „Historizismus"

Poppers Arbeiten gelten primär dem Zweck, gegen das zu streiten, was er „Historizismus" nennt. Er meint damit vor allem den Marxismus. „Historizismus" sei danach der Glaube an die Voraussagbarkeit der Geschichte, der abgestützt werde durch behauptete Gesetze. Der „Historizismus" besitze dabei sowohl *antinaturalistische* als auch *pronaturalistische* Eigenschaften.[16]

Die *antinaturalistischen* Eigenschaften des Historizismus – also die relative Selbständigkeit der Geschichte gegenüber der Natur – zeigten sich nach Popper in folgenden Thesen. Geschichte ist nicht auf Natur reduzierbar. Gesellschaftliche [275] Gesetze gelten – nach Popper zum Unterschied von den raum- und zeitunabhängigen Naturgesetzen – nur in konkret-historischen Situationen. Im Historischen seien Experimente nicht möglich. Auch exakte Voraussagen seien im Historischen nicht möglich. Das Historische realisiere sich durch das Wirken konkret-historischer, dynamischer Ganzheiten wie Gruppe, Volk, Klasse, Epoche. Solche Ganzheiten seien mehr als die Summen ihrer Teile. Diese Geschichtstheorie brauche als erkenntnistheoretisches Verfahren die Intuition. Daraus entspränge die Abneigung gegen quantitative, naturwissenschaftliche Methoden.[17]

Die *pronaturalistischen* Eigenschaften des „Historizismus" – also die innere Einheit von Natur und Gesellschaft – offenbarten sich dagegen in der Auffassung, daß es gesellschaftliche, historische Gesetze gäbe, daß die historische Entwicklung vom Walten der Notwendigkeit beherrscht sei; daß Voraussagbarkeit und damit Planbarkeit menschlichen Handelns möglich sei.[18]

Poppers Kritik richtet sich hauptsächlich gegen den *pronaturalistischen* Charakter des „Historizismus". Er versucht, durch verschiedene methodologische Arbeiten nachzuweisen, daß eine antinaturalistische Theorie der Gesellschaft nicht möglich sei.

Man darf also nicht Poppers Werk zweiteilen, in ein wissenschaftstheoretisch-erkenntnistheoretisches und in ein historisch-politisches, wobei man den ersten Teil anerkennt und den zweiten, als nicht dazugehörigen Teil, gleichsam verurteilt. Politisch-geschichtliche und wissenschaftstheoretisch-erkenntnistheoretische Auffassungen sind bei Popper unmittelbar verbunden.

Untersuchen wir zunächst die Poppersche Kritik am *antinaturalistischen* Charakter des „Historizismus".

---

[16] K. R. Popper, Das Elend des Historizismus, a. a. O., S. VIII.
[17] Ebenda, S. 19 f.
[18] Ebenda, S. 34, 36 f.
„Das Wissen allgemeiner Gesetze hat überall den praktischen Wert, die Voraussicht künftiger Zustände und ein zweckmäßiges Eingreifen des Menschen in den Lauf der Dinge zu ermöglichen", schrieb Windelband richtig, und das will Popper verhindern. (W. Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft, Straßburg 1904, S. 19.)

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Popper selbst ist ein „metaphysischer Antideterminist“.[19] Als Feind der Dialektik ist er nicht imstande, mechanische Determiniertheit nur als Spezialfall von Determiniertheit überhaupt zu begreifen. Darum reitet er sich immer wieder in seinem Gegensatz von Freiheit und (mechanischer) Determiniertheit fest.[20] In seiner Marxismus-Kritik unterstellt er uns einen solchen mechanischen, Laplaceschen Determinismus und folgert daraus, daß im Marxismus das Individuum Teil einer „ungeheuren Maschine“ sei, von ihr „zermahlen wurde“.[21] Dies ist für ihn Kennzeichen des Totalitarismus.[22]

[276] Verzichtet man auf solchen (mechanischen) Determinismus, so kann man zwar nicht mehr Fragen stellen „über historizistische Tendenzen oder über das Geschick des Menschen“, sondern wir wüßten dann um den Menschen als „Herrn seines Geschicks“.[23] Verzicht auf Determiniertheit erscheint als Bedingung der Freiheit.

Man lasse sich nicht dadurch täuschen, daß Popper in seinem jüngsten Buch „Objektive Erkenntnis“ nicht nur den Determinismus ablehnt, sondern auch den Indeterminismus unbefriedigend findet. Denn er wiederholt die Gleichsetzung von Determinismus und Mechanizismus[24] und kommt aus seinem Dilemma nicht heraus: wir müssen Indeterministen sein und doch verstehen, „wie Menschen ... von Dingen wie Zielen, Zwecken, Regeln oder Vereinbarungen ‚beeinflußt‘ oder ‚gesteuert‘ werden können“.[25] Vor allem aber haben wir das ausgeführte Muster seiner „Sozialtechnologie“, seines staatsmonopolistischen Reformismus, der uns zeigt, daß Popper Freiheit mit Indeterminiertheit innerlich verbindet.

Die „Sozialtechnologie“ ist eine Ad-hoc-Technik zur Reparatur größter und dringlichster Übel in der Gesellschaft.[26] Es gehe um einfache Pläne für einzelne Institutionen wie Kranken- und Arbeitslosenversicherung. Sie könnten, weil Indeterminiertheit keine sichere Prognose gestatte, fehlschlagen, aber dann wäre ihr Schaden (für wen übrigens, für die Kranken und Arbeitslosen oder für das kapitalistische System?) nicht groß. Mittels demokratischer Diskussion könne ein Ausweg gefunden werden.[27] Das vorhandene System ist die Diskussionsbasis (das Determinierende, das es eben trotz Poppers indeterministischem Geschwätz doch gibt!). Nur auf dem Boden dieses Determinierenden sei, Schritt für Schritt planend, eine bessere Welt möglich.[28] Das solle ohne Revolution abgehen,[29] zumal es weder den alten Kapitalismus[30] noch das alte Arbeiterelend gebe,[31] der Staat nicht von der ökonomischen Basis beherrscht,[32] sondern Anwalt der Freiheit sei[33] und durch seine Interventionen, bei Beibehaltung der Konkurrenz, die Demokratie gesichert werde.[34]

Wir haben das Gerippe staatsmonopolistischer Regulierung, Reformierung, „Demokratisierung“ vor uns.

---

[19] J. W. N. Watkins, Karl Raimund Popper, Die Einheit seines Denkens, in: Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Gegenwart I, Göttingen 1972, S. 155.
[20] K. R. Popper, Objektive Erkenntnis, Hamburg 1973, S. 230 f., 239 f., 244 f.
[21] K. R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2, Bonn-München 1970, S. 141, 107.
[22] Ebenda, S. 141, des weiteren an vielen Stellen seines Werkes.
[23] Ebenda, Bd. 1, S. 48.
[24] K., R. Popper, Objektive Erkenntnis, a. a. O., S. 242.
[25] Ebenda, S. 255.
[26] K. R. Popper, Die offene Gesellschaft, Bd. 1, a. a. O., S. 215.
[27] Ebenda, Bd. 1, S. 216.
[28] Ebenda, Bd. 2, S. 177.
[29] Ebenda, Bd. 2, S. 186.
[30] Ebenda, Bd. 2, S.. 227.
[31] Ebenda, Bd. 2, S. 228 f.
[32] Ebenda, Bd. 2, S. 158 f.
[33] Ebenda, Bd. 2, S. 155 f.
[34] Ebenda, Bd. 1, S. 234.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Fügen wir einige kritische Bemerkungen ein:

[277] Zunächst darf wohl gesagt werden, daß der Marxismus einen solchen Unsinn, wie Popper ihm über Gesetzmäßigkeit und Voraussagbarkeit unterstellt, nirgends behauptet. Man lese beispielsweise nach, mit welchem heißenden Spott sich Friedrich Engels in seiner „Dialektik der Natur“ gegen diesen mechanischen Determinismus wandte und seinen zutiefst theologischen Charakter bloßlegte.[35] Popper hat sich hier einen Pappkameraden aufgebaut, ihn Marxismus genannt und dann auf ihn geschossen. Untersuchen wir jedoch das Problem von Indeterminiertheit und Freiheit ein wenig. Freiheit bedeutet doch unser Vermögen, entsprechend bestimmten Plänen und auf der Grundlage der erkannten Gesetzmäßigkeit in Natur und Gesellschaft auf die natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen unseres Lebens einwirken zu können. Wenn nun diese Bedingungen völlig regellos, chaotisch, „unberechenbar“ reagieren, wären wir niemals fähig, irgend etwas zu planen und zur Verwirklichung solcher Pläne aktiv zu werden. Nicht einmal Poppers kleine Fehlerkorrekturen wären möglich. Planvolles Handeln, Veränderung unseres Seins und damit Freiheit sind folglich nur möglich, sofern es objektive Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit gibt, sofern wir sie erkennen und in unserem Handeln berücksichtigen können.

Führen wir hier eine längere Passage aus E. H. Carrs Vorlesung „Was ist Geschichte?“ ein. Carr ist ein international angesehener bürgerlicher Historiker. Es ist also Popper-Kritik unter *bürgerlichem* Aspekt. Vor allem aber kehrt Carr jenen scheinbar trockenen, ironischen Stil, den Engländer so meisterhaft beherrschen, gegen Popper, der diesen Stil gegen Marx anwenden möchte:

„An diesem Punkt wende ich mich widerstrebend zwei interessanten Ablenkungsmanövern zu, denen wir auf unserem Weg begegnen – das eine trägt das Etikett ‚Determinismus in der Geschichte; oder Hegels Verruchtheit‘, das andere ‚Zufall in der Geschichte; oder die Nase der Kleopatra‘. Zunächst möchte ich mich kurz darüber auslassen, wieso wir ihnen hier begegnen. Professor Karl Popper, der in Wien in den dreißiger Jahren ein gewichtiges Werk über die neue Mode der Wissenschaft schrieb, das kürzlich unter dem Titel The Logic of Scientific Enquiry ins Englische übersetzt wurde, brachte während des Krieges zwei populäre Bücher in englischer Sprache heraus: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde und The Poverty of Historicism. Sie sind durch eine starke gefühlsmäßige Reaktion gegen Hegel gekennzeichnet, der zusammen mit Plato als geistiger Vorfahr des Nazismus behandelt wird, und gegen den recht seichten Marxismus, der um 1930 das intellektuelle Klima der britischen Linken bestimmte. Popper wählte vor allem die angeblich deterministischen Geschichtsphilosophen von Hegel bis Marx als Zielscheibe, die er unter dem Schimpfnamen ‚Historicism‘ zusammenfaßte ...

Ich will mich also zunächst dem Determinismus zuwenden, den ich ... als den Glauben definieren kann, daß alles, was geschieht, eine oder mehrere Ursachen hat und sich nicht anders hätte zutragen können, es sei denn, in der oder den Ur-[278]sachen hätte sich ebenfalls etwas geändert. Der Determinismus ist kein Problem der Geschichte, sondern eines des gesamten menschlichen Verhaltens. Der Mensch, dessen Handlungen keine Ursache haben und somit nicht determiniert sind, ist eine Abstraktion wie das außerhalb der Gesellschaft stehende Individuum ...

Professor Poppers Behauptung, daß ‚in den menschlichen Bereichen alles möglich ist‘ (a), ist entweder sinnlos oder falsch ...

Der Satz vom zureichenden Grund ist eine Bedingung für unser Verständnis dessen, was um uns her vor sich geht. (b) Kafkas Romane und Erzählungen erscheinen uns wie ein Alptraum,

[35] F. Engels, Dialektik der Natur, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke (im folgenden MEW), Bd. 20, S. 487 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

weil das Geschehen keine deutlich greifbare oder auch nur irgendwie feststellbare Ursache hat: das führt zur totalen Auflösung der menschlichen Persönlichkeit, die auf der Voraussetzung beruht, daß Ereignisse Ursachen haben und daß sich von den Ursachen so viele feststellen lassen, daß sich der menschliche Geist ein genugsam zusammenhängendes Gewebe aus Vergangenheit und Gegenwart als Richtschnur für seine Handlungen aufbauen kann. Ohne die Voraussetzung, daß das menschliche Verhalten von Ursachen bestimmt wird, die man im Grund nachweisen kann, wäre das tägliche Leben unmöglich.

Wollen wir doch einmal sehen, wie wir dieses Problem im Alltag anpacken. Nehmen wir einmal an, es gehörte zu Ihren täglichen Gepflogenheiten, daß Sie Schmidt treffen. Sie begrüßen ihn mit einer freundlichen, aber nichtssagenden Bemerkung über das Wetter oder über den Stand der Fakultäts- oder Universitätsangelegenheiten; er antwortet Ihnen mit einer ebenso freundlichen und nichtssagenden Bemerkung über das Wetter oder den Geschäftsstand. Aber nehmen wir einmal an, eines Morgens würde Schmidt, statt Ihre Bemerkung auf gewohnte Weise zu erwidern, in heftige Schmähreden über Ihre persönliche Erscheinung ausbrechen. Würden Sie die Schultern zucken und in dem Vorfall den überzeugenden Beweis für Schmidts Willensfreiheit sehen oder auch für den Umstand, daß in den menschlichen Angelegenheiten alles möglich ist? Ich vermute, daß Sie das nicht tun würden. Sie würden im Gegenteil wahrscheinlich sagen: ‚Armer Schmidt! Sie wissen doch, daß sein Vater in einer Nervenheilanstalt starb‘, oder ‚Armer Schmidt, er wird wieder mit seiner Frau Ärger gehabt haben‘ oder dergl. mehr. Mit anderen Worten, Sie würden versuchen, Schmidts anscheinend grundlosem Benehmen auf den Grund zu kommen in der festen Überzeugung, daß es da doch wohl einen Grund geben müsse. Damit würden Sie sich, fürchte ich, den Zorn von Isaiah Berlin zuziehen, der sich bitterlich beschweren würde, daß sie mit einer kausalen Erklärung für Schmidts Verhalten dem Determinismus von Hegel und Marx auf den Leim gekrochen seien.“[36]

Wie aber steht es um die klassischen liberalen Freiheitsrechte? Sie enthalten vor allem, wie Marx bereits 1843 zeigt, einen tiefen inneren Widerspruch: Freiheit als etwas, das nur durch die Freiheit des anderen begrenzt wird. Dann wäre [279] also der Mitmensch die Grenze, die Negation meiner Freiheit, das heißt, ohne Mitmenschen wäre ich freier. Also wäre der freieste Mensch der isolierte Robinson auf seiner Insel gewesen. Das ist nicht nur eine falsche – das ist eine zutiefst antihumane Auffassung.[37] Ihr liegt eine falsche Auffassung vom Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft zugrunde. Der Marxismus hat stets darauf aufmerksam gemacht, daß der Mensch erst in der Gemeinschaft mit anderen Menschen die Bedingungen seines Lebens gestaltet, essen, wohnen, sich kleiden kann, die Mittel besitzt, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden. Nicht einmal denken und sprechen könnte der Mensch, würde er nicht in Gemeinschaft mit anderen Menschen leben.

In unserer hochentwickelt arbeitsteiligen Gesellschaft ist jede Freiheit des einzelnen nur in vielfältig verknüpfter Arbeit mit anderen möglich. Der Individualismus ist, folgt man ihm bis in seine letzte Konsequenz, nur eine Phrase, die die Realität der gesellschaftlichen Verhältnisse und der konkreten Stellung des Individuums in der Gesellschaft verhüllt.

Und wie steht es mit Poppers Sozialtechnologie? Seine Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie soll das Modell der Gesellschaftstheorie und der politischen Praxis sein. Einer seiner bemerkenswertesten Anhänger, Prof. Spinner, hat zutreffend auf den zutiefst totalitären Charakter gerade dieser Konzeption aufmerksam gemacht. Poppers Demokratiemodell fußt auf dem Modell der Gelehrtenrepublik. So, wie diese eine „offene Gesellschaft“ im kleinen ist, soll

[36] E. H. Carr, Was ist Geschichte?, Stuttgart-Berlin (West)-Köln-Mainz 1963 (4. Auflage 1974), S. 90 ff. Die im Text mit a und b kenntlich gemachten Stellen beziehen sich auf Anmerkungen Carrs, die hier ausgelassen werden können.

[37] K. Marx, Zur Judenfrage, in: MEW, Bd. 1, Berlin 1964, S. 364.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

durch Erweiterung ihrer Verfahrensweisen – also etwa des offenen Diskurses (das ist genauso bei Habermas!) – die ganze Gesellschaft eine „offene“ werden. Spinner wendet sich zunächst gegen diese Verallgemeinerung und Übertragung. Die Naturwissenschaftler würden beispielsweise in ihren Verfahrensweisen sich auf ideale Objekte beziehen, insofern sie nämlich die störenden Faktoren bewußt ausklammerten und diese dann später dem durch solche Abstraktionen gewonnenen Ergebnis wieder hinzufügten. In der Sozialtechnologie werde gerade dieser letzte Schritt vergessen. Spinner wendet weiter mit Recht ein, daß es etwas völlig anderes sei, eine physikalische Aussage oder ein gesellschaftliches Interesse zu falsifizieren. Und gerade die Verfahren einer Gelehrtenrepublik – abgesehen davon, daß ihre Verallgemeinerung auf die Gesellschaft von der Voraussetzung ausgeht, die Gesellschaft als eine Vereinigung gelehrter Menschen zu verstehen, was ja wohl ein Bildungs-und Gesellschaftssystem voraussetzt, das wir keinesfalls haben – sind ja nicht die der Wahrheitsfindung durch Mehrheitsbeschluß. Die Gelehrtenrepublik als Muster der Demokratie, das ist der Konzeption Platons von der Herrschaft der Philosophen äußerst nahe, aber gerade die hat Popper in seiner Kritik als einen Vorläufer des „Marxschen Totalitarismus“ eingeschätzt. Poppers Konzeption läuft letztlich auf die Ausschaltung des Volkes aus der Demokratie hinaus. Wenn Spinner dieser Konzeption Poppers vorwirft, solche Verwissenschaftlichung der Politik sei in Wahrheit eine Entpolitisierung der Politik, so ist dies die Form, in der ein [280] Anhänger des „kritischen Rationalismus“ den zutiefst positivistischen Kern dieser Theorie einsieht.[38]

Nicht weniger eindrucksvoll ist Spinners Nachweis, daß gerade Poppers Sozialtechnologie dogmatisch sei. Kritisches Verhalten ist in Poppers Wissenschaftstheorie ein solches, das nicht auf Sicherung bedacht, sondern vom Mut zum Risiko, zum Scheitern gekennzeichnet ist. Aber gerade in der Sozialtechnologie ist Rationalismus das Gegenteil, nämlich eine Strategie der Sicherung des Bestehenden. Gerade hier fallen, wenn man Poppers eigene Position ernst nimmt, Politik und Dogmatismus zusammen.[39]

Carr macht ebenfalls auf diese systemsichernde Seite des „kritischen Rationalismus“, auf diesen Positivismus aufmerksam: „In Anlehnung an Namiers Ablehnung von ‚Programmen und Idealen‘ greift er (Popper) die politischen Richtungen an, die es angeblich darauf abgesehen haben, ‚die Gesellschaft als Ganzes‘ in Übereinstimmung mit einem bestimmten Plan ‚neu zu gestalten‘, rühmt den ‚stückweisen sozialen Aufbau‘, wie er es nennt, und fürchtet offensichtlich nicht die Beschuldigung des ‚stückweisen Zusammenpfuschens‘ und ‚Durchwurstelns‘ ...

Aber wenn wir uns sein Rezept des ‚stückweisen Aufbaus‘ näher anschauen, sehen wir, wie begrenzt die Rolle ist, die er dabei der Vernunft zuweist. Wenn auch seine Definition des ‚stückweisen Aufbaus‘ nicht sehr präzis ist, so wird uns doch extra gesagt, daß die ‚Ziele‘ von der Kritik ausgenommen sind: und die mit Vorsicht gewählten Beispiele, die er uns für seine rechtmäßigen Aktivitäten gibt – ‚konstitutionelle Reform‘ und ‚eine Tendenz zu einem größeren Einkommensausgleich‘ –, zeigen deutlich, daß sein Wirkfeld eigentlich innerhalb unserer bestehenden Gesellschaft gesehen wird. In Professor Poppers Ordnungsschema ist der Status der Vernunft dem eines britischen Staatsbeamten ziemlich ähnlich, der dazu qualifiziert ist, die politischen Ziele der Regierung, die am Ruder ist, wahrzunehmen und womög-

[38] Diese Kritik trug H. Spinner in Anwesenheit des Autors im Sommer 1976 auf einem wissenschaftlichen Symposium der Universität Bremen vor. Die von ihm damals in Aussicht gestellte Veröffentlichung seines Vortrages im (zweiten) „Theorie-Band“ (vgl. Anm. Nr. 3) ist nicht erfolgt. Seine Thesen deckten sich aber weitgehend mit den sehr kritischen Bemerkungen zur gesellschaftlich-politischen Konzeption des „kritischen Rationalismus“, entwickelt in: H. Spinner, Pluralismus als Erkenntnismodell, Frankfurt a. M., 1974. Analoge Kritik übt L. F. Neumann in: G. Lührs u. a., Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, Bd. 2, Berlin (West)-Bonn-Bad Godesberg 1976.

[39] Ebenda

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

lich sogar praktische Vorschläge zu ihrer Verbesserung zu machen, nicht aber dazu, ihre fundamentalen Voraussetzungen oder letzten Ziele in Frage zu stellen. Das ist eine nützliche Arbeit: auch ich war zu meiner Zeit Staatsbeamter. Aber die Unterordnung der Vernunft unter die Voraussetzungen der bestehenden Ordnungen scheint mir auf die Länge der Zeit gesehen, völlig unannehmbar.

Der Fortschritt in den menschlichen Dingen, ob nun in der Wissenschaft oder der Geschichte oder der Gesellschaft, geht vor allem auf die mutige Bereitschaft [281] der Menschen zurück, die sich nicht darauf beschränken, die vorhandenen Praktiken stückweise zu verbessern, sondern den gegenwärtigen Stand der Dinge und seine eingestandenen oder verheimlichten Voraussetzungen grundsätzlich im Namen der Vernunft angreifen. Ich erwarte die Zeit voller Ungeduld, in der die Historiker, Soziologen und politischen Denker der englischsprechenden Welt den Mut zu dieser Aufgabe wiederfinden werden.“[40]

Der Nimbus einer undogmatischen, kritischen Haltung, der Popper umgibt, ist also nur anmanipuliert.

Kommen wir nun zu Poppers Kritik am „pronaturalistischen“ Charakter des „Historizismus“, also an der Anerkennung der letztlich bestehenden Einheit von Natur und Gesellschaft. Popper bestreitet die Möglichkeit ernsterer geschichtlicher Voraussage. Seine wesentlichen Argumente sind:

1. In der Geschichte kann es keine allgemeinen Gesetze, höchstens Tendenzen oder empirisch feststellbare Regelmäßigkeiten geben. Diese wirken aber nicht notwendig. Sie können sich – wie zum Beispiel die Bevölkerungsbewegung – ändern. Außerdem können Tendenzen nur nachträglich festgestellt werden. Schon darum gestatten sie keine Voraussage. Nach Popper kann es also keine *Theorie* der Geschichte geben.[41]

2. Der Einfluß unseres Wissens auf die Gesellschaft wächst, und dieses Wissen wächst auch. Da wir aber über dieses Wissenswachstum nichts Sicheres voraussagen können, sind historische Voraussagen nicht möglich.[42]

3. Naturgesetze seien von Raum und Zeit unabhängig, geschichtliche dagegen müßten von Raum und Zeit abhängig sein. Also müßte es in der Physik eine andere Art der Verallgemeinerung geben als in der Gesellschaftstheorie. Wenn dagegen geschichtliche Gesetze für die gesamte Geschichte[43], also von Raum und Zeit unabhängig gelten sollten, wären sie so trivial, daß sie nicht zur Begründung einer Geschichtstheorie hinreichten und den Historiker nicht interessierten.

4. Die Annahme universaler historischer Gesetze bedeutet die Voraussetzung eines diese Gesetze erzeugenden objektiven Wesens. Dies sei eine Art Platonismus („Essentialismus“). Aber gerade solche Gesetze dienten der Versklavung des Individuums. Bestenfalls könnten wir es mit Interpretationen des historischen Handelns zu tun haben, wobei solche Interpretationen, zum Unterschied von naturwissenschaftlichen Theorien, prinzipiell falsifizierbar seien.[44]

5. Es seien zwar mikrosoziologische Voraussagen möglich, aber keine makrosoziologischen. Wir verwenden hier die beiden Begriffe in folgendem Sinn: Poppers „social engineering“ ist breit genug angelegt, für die staatsmonopolistische Regulierung, zum Beispiel bis zum Jahre 1985, die theoretische Grundlage zu liefern.

---

[40] E. H. Carr, Was ist Geschichte?, a. a. O., S. 152 f.
[41] K. R. Popper, Das Elend des Historizismus, a. a. O., S. 83 f.
[42] Ebenda, Vorwort.
[43] Ebenda, S. 33 ff.
[44] Ebenda, S. 21 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

[282] Die Grenze zwischen beiden Bereichen, also zwischen Mikrosoziologischem und Makrosoziologischem, ist die Grenze des kapitalistischen Systems, ist, politisch gesprochen, die sozialistische Revolution. Hier ist Poppers politischer Positivismus offenkundig.[45]

Wenden wir uns der Kritik dieser Argumente zu.

Zum Argument 1

Popper bestreitet geschichtliche Gesetze, läßt allenfalls Tendenzen zu. Er selbst spricht aber von einem ständigen Anwachsen des Wissens. Darin steckt folgendes Problem: Da sich die *einzelnen* Fortschritte und die *einzelnen* Rückschritte in unserer Aktivität, auch im Gewinnen neuen Wissens, in ihrer unendlichen Menge nicht einander annullieren, muß es *wenigstens ein allgemeines Gesetz des historischen Fortschritts geben*. Andernfalls müßte Popper seine Auffassung, daß es einen Wissensfortschritt gibt (und diese Auffassung teilen wir mit ihm), preisgeben. Aber damit ist Poppers These widerlegt.

Nennen wir *weitere allgemeine Gesetze des gesellschaftlichen Lebens*: das Gesetz der zunehmenden Arbeitsteilung; das Gesetz des Klassenkampfes als Triebkraft von drei Formationen der geschichtlichen Entwicklung. Fragen wir auch: Wenn *keine* geschichtliche Entwicklung stattfände, wie erklärte es sich dann, daß sich unser Abstand von der Urgesellschaft in wesentlichen Merkmalen doch immer mehr vergrößerte? Wenn es *keinen* geschichtlichen Fortschritt gäbe, wieso verteidigte Popper dann ausgerechnet die bürgerliche Stufe der Freiheit, nicht eine andere bzw. frühere? Wenn es aber eine geschichtliche Entwicklung, einen geschichtlichen Fortschritt gibt, dann besteht die Aufgabe darin, nach dem Gesetz dieses Fortschritts zu forschen. Schon mit diesen wenigen Überlegungen ist Poppers These hinfällig.

Zum Argument 2

Poppers These, daß es zwar einen Fortschritt unseres Wissens gäbe, dieser aber nicht vorausschaubar sei, widersprechen die auf der Grundlage schon erreichten Wissens getroffenen aufsehenerregenden Voraussagen über unseren Wissensprozeß, die sich dann bestätigten. Es sei an Mendelejews Voraussagen erinnert, die aus seinem Periodischen System der Elemente folgten, oder an Voraussagen, die sich aus Einsteins Relativitätstheorie ergaben. Es gibt auch begründete Gesellschaftsprognosen. Selbst die gegenwärtige bürgerliche Futurologie enthält ja nicht nur Unsinn, ist ja nicht nur Ausdruck imperialistischer Barbarei. Prognosen sind gerade unter den heutigen Bedingungen für die Fortexistenz des imperialistischen Systems notwendig. Der Imperialismus muß doch gegenüber den Massen den Eindruck erwecken, daß er noch eine Zukunft habe. Wir wollen auch auf die großartigen Geschichtsprognosen verweisen, da auch sie gegen Poppers zweite These sprechen. Wir erinnern daran, daß zu der Zeit, da Marx und Engels das [283] „Manifest der Kommunistischen Partei“ schrieben, der Kapitalismus in England in Blüte stand, sich in Frankreich und Deutschland gerade durchsetzte. Weite Teile Amerikas waren noch den weißen Eroberern verschlossen. Daß es Japan gab, war bekannt, aber die amerikanischen Kriegsschiffe erzwangen erst Jahre später Japans Öffnung für den Kapitalismus. Dennoch sagten Marx und Engels Ende 1847 voraus, daß der Kapitalismus überall in der Welt sich durchsetzen werde; daß im Ergebnis dessen sich überall die beiden Grundklassen Bourgeoisie und Proletariat herausbilden würden; daß im Verhältnis beider Klassen zueinander die Arbeiterklasse sich immer mehr zur geschichtsbestimmenden Klasse entwickeln werde; daß der Übergang vom Kapitalismus in eine neue, sozialistische Gesellschaftsordnung revolutionär erfolge. Man kann doch nicht daran vorbeigehen, daß im Kern diese Prognosen von Marx und Engels bestätigt worden sind.

[45] Ebenda, S. 30 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Nehmen wir die Marxschen „Randglossen“ zum Gothaer Programm von 1875. Prüfen wir die Kennzeichnung der Merkmale der sozialistischen Gesellschaftsordnung, die Marx in dieser Schrift, 40 Jahre vor der siegreichen Oktoberrevolution, entwickelte. Überprüfen wir weiter die reale Entwicklung des Sozialismus, so stellen wir fest, daß Marx hier im Kern die Grundzüge einer sozialistischen Gesellschaftsordnung völlig richtig voraussagte.

Prüfen wir die Dokumente der sozialistischen Internationale aus der Zeit von 1907 bis 1914. Überprüfen wir die darin gemachten Aussagen über die Gefahren eines imperialistischen Weltkrieges. Man muß feststellen, daß sich leider diese Aussagen im wesentlichen bestätigten. Überprüfen wir Lenins Bemerkungen über den Weg der Revolution, Liebknechts Wort vom Hauptfeind, der im eigenen Lande stehe, Thälmanns Wort, das in agitatorischer Zuspitzung einen tiefen gesellschaftlichen Prozeß auf den Begriff brachte: „Wer Hindenburg wählt, wählt Hitler, wer Hitler wählt, wählt den Krieg!“ Alle diese Aussagen, alle diese Voraussagen wurden historisch bestätigt.

Wo so viele Voraussagen, durch so verschiedene Persönlichkeiten getroffen, durch den geschichtlichen Verlauf bestätigt wurden, kann dies nur auf der Richtigkeit dessen beruhen, was sie alle gemeinsam haben, auf der Richtigkeit ihrer Gesellschafts- und Geschichtsauffassung, der historisch-materialistischen Geschichtstheorie.

Das Körnchen Wahrheit in Poppers These ist dies: Geschichte ist Menschenwerk, ist das Ergebnis unendlich vieler Aktionen, die durch das Bewußtsein der handelnden Individuen unmittelbar motiviert sind. Es ist, als gehe es in der Geschichte chaotisch zu.

Aber selbst diese individuellen Aktionen sind nicht allein oder gar vorrangig subjektiv begründet. Gesellschaftliche Gesetze bestimmen das Verhalten der Individuen nur in der Totalität und vielfach vermittelt. Jedes Individuum kann darum sein Verhalten in bestimmten Grenzen selbst bestimmen. Dennoch ist das massenhafte individuelle Handeln durch Gesetze determiniert, weil gesellschaftliche Klassen, auf der Grundlage der Stellung zu den Produktionsmitteln, durch sub-[284]stantielle, funktionelle und strukturelle Merkmale bestimmt sind, die auch dann wirken, wenn die Individuen durch biologischen oder sonstigen Abgang (zum Beispiel Überwechseln in eine andere Klasse) „ausgetauscht“ werden. Diese substantiell-funktionelle und strukturelle Rahmen steckt den Wandlungsspielraum für individuelle Freiheit ab – er ist für Krupp anders als für Krause – und führt so dazu, daß sich in der Masse der individuellen Handlungen auf längere Frist eine bestimmte allgemeine Grundrichtung durchsetzt und auch voraussagen läßt.

Zweifelsohne sind die gesellschaftlichen Prozesse in der Regel komplizierter als die der Natur. Die experimentelle Methode ist in der Geschichte der Gesellschaft schwer anwendbar. Marx verwies schon darauf, daß die Kraft der Abstraktion hier das Experiment und die chemischen Reagenzien ersetzen müsse. Marxens Hinweis auf die Kraft der Abstraktion ist so legitim, daß gewisse „Experimente“ der allgemeinen Relativitätstheorie bis jetzt nur als Gedankenexperimente möglich sind und dennoch einen hohen naturwissenschaftlichen Wert besitzen. Aber es gibt auch in der Ökonomie die Möglichkeit des Experimentierens. Die langfristigen und verwirklichten Wirtschaftspläne sozialistischer Länder sind weit mehr als Experimente, haben dennoch auch die Wirkung von Experimenten zur Bestätigung oder Widerlegung grundlegender marxistischer Aussagen und Prognosen. So hat – beispielsweise – Marx im „Kapital“ nicht nur die Bedingungen für die Möglichkeit und Notwendigkeit periodischer kapitalistischer Überproduktionskrisen ausgearbeitet, sondern auch vorausgesagt, daß es solche Krisen unter den Bedingungen des gesellschaftlichen Eigentums an Produktionsmitteln und der Planwirtschaft nicht mehr geben wird. Die 60jährige Praxis des Sozialismus hat diese Voraussage hinreichend bestätigt. Andererseits haben die immer erneut im Kapitalismus aufbrechenden Überproduktionskrisen *das* an den etwa 250 bürgerlichen Krisentheorien wider-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

legt, was ihnen gemeinsam ist: die Verteidigung des kapitalistischen Eigentums. Gerade dieses Beispiel grundlegender Art zeigt eindrucksvoll, wie gerade die marxistische Gesellschaftswissenschaft langfristige – überdies frühzeitig getroffene – Großprognosen ermöglicht, die gesellschaftlich bestätigt wurden, was von den Rezepturen des staatsmonopolistischen Reformismus (hier von Keynes) nicht gesagt werden kann. Aber wieso hält gerade jener Popper, der Apostel der „Falsifikationshuberei", trotz solcher Falsifikation der *Gesamtheit* bürgerlicher Theorien und Therapien der Krise und ihrer Eigentumsgrundlage, dennoch daran fest, immer weiter dieses fortwährend „falsifizierte" System sichern zu wollen?!

Zum Argument 3

Popper behauptet, allgemeine historische Gesetze seien simpel, trivial. Abgesehen davon, daß auch in der Logik vieles trivial und dennoch nicht nebensächlich ist, wäre doch zu fragen, wie es um solche „Trivialitäten" steht, die Marx beispielsweise 1859 aussprach: daß die Menschen in der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens von ihrem Willen unabhängige Produktionsverhältnisse eingehen; daß diese einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte [285] entsprechen; daß diese Produktionsverhältnisse die reale Basis der Gesellschaft bilden, über welchen sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt; daß den Produktionsverhältnissen gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen? Wie trivial für den Historiker ist die These, daß letztlich die materielle Produktionsweise den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß der Gesellschaft bestimmt? Wir könnten aus dem gleichen Text die allgemeine Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Revolution anführen und noch mehr. Alles dies ist, wie Marx treffend feststellte, ein richtiger Leitfaden für das Studium der Geschichte, so sehr, daß um die Anwendung dieses Leitfadens zwischen Marxisten und Nichtmarxisten ein heftiger ideologischer Kampf entbrannt ist.

Zum Argument 4

Popper behauptet, die Existenz historischer, gesellschaftlicher Gesetze sei nur möglich, sofern ein objektives, außerhistorisches Wesen sie ins Leben rufe. Abgesehen davon, daß dieses Argument auch für die Naturgesetze „gelten" müßte, so daß sich der Anti-Metaphysiker Popper plötzlich als ein sich wissenschaftlich tarnender Theologe entpuppte, ist dieses Argument keinesfalls schlüssig. Im Vorübergehen wollen wir wenigstens erwähnen, daß sich Popper mit diesem Argument in ziemlicher Nähe zu Marcuses Auffassung befindet, wonach die Anerkennung objektiver Geschichtsgesetze ein Ausdruck der Macht der Entfremdung über den Menschen sei.

Historisch geht die unbelebte Natur der belebten und diese der Entstehung des Menschen voraus. Leben selbst beruht auf dem Stoffwechsel mit der unbelebten Natur, der im Tierreich vermittelt durch lebende Natur stattfindet. Während das Tier diesen Stoffwechsel direkt vollzieht, ohne selbstgeschaffene Werkzeuge anzuwenden, verläuft dieser Stoffwechsel auf der menschlichen Entwicklungsstufe des Lebens dadurch, daß der Mensch die Werkzeuge schafft, sie weiterentwickelt und mit ihnen die Natur verändert. Das Tier verändert also im Stoffwechsel mit der Natur unmittelbar diese selbst, sodann sich selbst. Der Mensch hingegen verändert vermittels der Schaffung und Weiterentwicklung seiner Werkzeuge die Natur und sich selbst. Das Tier ist demzufolge determiniert durch den biologischen Fundus, durch die Vergangenheit seiner Gattung und zugleich durch die unmittelbare Wechselwirkung mit der ihm kontemporären [zeitgenössischen] Natur. Der Mensch hingegen ist determiniert durch seinen biologischen Fundus (die Vergangenheit seiner Gattung), die Erfordernisse seiner aktuellen Auseinandersetzung mit der Natur (hier unterscheidet er sich vom Tier durch die Mittel und den bewußt gesetzten, gewollten, bestimmten Zweck) und durch die sozialen Beziehungen, die er bei der Schaffung und Weiterentwicklung seiner Produktionsinstrumente einzugehen genötigt ist. Dieses, das Soziale, ist der eigentliche Unterscheidungspunkt.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Dieser Stoffwechsel des Menschen mit der Natur und die Erzeugung eines komplizierten Mediums von Produktivkräften sind nur möglich infolge der bewußten oder unbewußten Ausnutzung von Naturgesetzen. So wird der Zusammenhang zwischen der menschlichen und der übrigen Natur hergestellt. Auf diesen Zusam-[286]menhang zu verweisen ist darum notwendig, weil die Dialektik in der Natur eine Bedingung für den Stoffwechsel des Menschen mit der nicht-menschlichen Natur ist. Unsere Produktivkräfte können nur durch die Ausnutzung der Naturgesetze geschaffen werden. Sie vermitteln den Zusammenhang zwischen Mensch und Natur. Da es eine Dialektik der Natur gibt, gibt es auch eine solche der Geschichte, die vermittels der Produktivkräfte aus der Natur in die Geschichte hineingetragen wird, ohne daß sie nur naturbestimmt wäre. Die Geschichtsdialektik erschöpft sich damit nicht, sie entfaltet sich in Gestalt materieller gesellschaftlicher Beziehungen.

Das Mehrwertgesetz hat seine Grundlage nicht in der Gebrauchswerteherstellung „an sich". Aber die gesellschaftliche Dialektik hat ihre letzte materielle Grundlage in der Materialität der Welt und unserer Aktivität im Stoffwechselprozeß mit eben jener materiellen Natur. Denn es gibt diese Dialektik der Geschichte auch, weil im gesellschaftlichen Bereich neue, soziale Beziehungen zwischen den belebten Individuen entstehen, die dialektischer Natur sind.

Bei aller unbestreitbaren Diskontinuität im Übergang von der Dialektik der nicht- und vormenschlichen Natur zur Dialektik der Gesellschaft darf die Kontinuität beider Bereiche nicht ignoriert werden. Wenn zwischen Gesellschaft und Natur nur Diskontinuität waltete, gäbe es keine Möglichkeit des Stoffwechsels des Menschen mit der Natur, gäbe es gar kein menschliches Leben.

Es ist also durchaus richtig, einen „pronaturalistischen" und einen „antinaturalistischen" Gesichtspunkt der marxistischen Gesellschaftstheorie festzuhalten. Gegenüber Philosophen und Gesellschaftstheoretikern von der Art der „Frankfurter Schule", die den Menschen und sein Handeln von der Natur loslösen und seine Subjektivität verabsolutieren, betonen wir den Zusammenhang der Gesellschaft mit der Natur. Andererseits müssen wir jedoch auch darauf aufmerksam machen, daß der Bereich des gesellschaftlichen Lebens sich nicht ohne Rest auf den Bereich des Vorgesellschaftlich-Natürlichen und noch weniger auf das Physikalische zurückführen läßt.

Das „künstliche Milieu" nötigt uns in der Erzeugung unseres Lebens bestimmte soziale Beziehungen auf. Gerade wegen der Abhängigkeit des „künstlichen Milieus" von den objektiven Naturgesetzen sind die von ihm, vom „künstlichen Milieu", aufgenötigten sozialen Beziehungen notwendig, allgemein, wesentlich, relativ beständig und unter gleichen Bedingungen wiederholbar, also mit allen Merkmalen *objektiver Gesetze* ausgestattet.

Wegen dieses objektiven Charakters, den sie mit den Naturgesetzen gemeinsam haben, sprechen wir von gesellschaftlichen *Gesetzen*. Darum auch halten wir es für unbegründet, den Terminus „Gesetz" nur deshalb preiszugeben, weil noch ein spezifisches Merkmal hinzutritt, wodurch gesellschaftliche Gesetze von Naturgesetzen unterschieden sind. Dieses spezifische Merkmal besteht eben darin, daß gesellschaftliche Gesetze erstens notwendige, allgemeine und wesentliche Zusammenhänge (Beziehungen, Verhältnisse) sind, die durch das gesellschaftliche Han-[287]deln der Menschen entstehen und erst durch dieses gesellschaftliche Handeln in diesem erscheinen. Ihre Spezifik gegenüber naturgesetzlichen Gesetzen besteht also darin, daß das menschliche Handeln selbst eine Existenz- und Wirkungsbedingung dieser Gesetze ist, was für Naturgesetze nicht gilt. Dennoch sind auch die gesellschaftlichen Gesetze objektiven Charakters, wie die Naturgesetze, weil sie sich unabhängig von unserem Willen herausbilden. Zweitens besteht das spezifische Merkmal gesellschaftlicher Gesetze darin, daß auf der Grundlage des Wirkens von Naturgesetzen die Objektivität gesellschaftlicher Gesetze durch die gesellschaftliche Materialität vermittelt wird.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Unsere Produktivkräfte entwickeln sich auf eine stets höhere Stufe. Wir haben weiter oben schon darauf aufmerksam gemacht, daß eine Reihe von zweifelsfrei wirkenden objektiven Gesetzen gesellschaftlichen Charakters nachgewiesen und daß damit das Vorhandensein und die Erkennbarkeit solcher objektiver Entwicklungsgesetze der Gesellschaft geklärt ist.

Was die gegen das Vorhandensein von gesellschaftlichen Gesetzen namens einer angeblichen Freiheit, diese im Sinne von Indeterminiertheit verstanden, vorgebrachten Argumente angeht, so haben wir bereits nachgewiesen, daß Freiheit und Determiniertheit zusammengehören. Die Verantwortlichkeit des Individuums für sein Handeln wird dabei nicht ausgelöscht. Denn äußere Ursachen wirken nur vermittels innerer Bedingungen. Das Individuum kann in gewissem Grade selbst entscheiden, ob und wie es angesichts der objektiven Gesetze in Natur und Gesellschaft reagiert. Aber auch diese Entscheidungs-, diese Willensfreiheit ist – vielfältig vermittelt – letztlich nicht indeterminiert.

Denn es ist eine Fiktion, von zwei unverbundenen „Größen", genannt Individuum und Gesellschaft, auszugehen. Wir äußerten uns dazu bereits im Zusammenhang mit dem „freudo-marxistischen" Dualismus. Wir wollen nur erneut die entscheidende These erwähnen: Man darf nicht vergessen, daß es in der Realität weder Individuelles außerhalb des Gesellschaftlichen gibt, noch ist das Gesellschaftliche vom Individuellen ablösbar. In ihrer Verselbständigung wären beide ebenso fiktiv wie der aristotelische leere Raum, in dem sich die Dinge wie in einem Behälter befinden, während in Wahrheit Räumlichkeit und Dinge einander bedingen. Es gibt kein Gesellschaftliches an sich, in welchem (oder in Konfrontation zu dem) die Individuen existieren, sondern Gesellschaftliches ist Bedingung und Daseinsweise des Individuellen (und umgekehrt).

Die Individuen bilden die Gesellschaft ebenso, wie sie umgekehrt nur auf der Grundlage eines historisch bestimmten „künstlichen Milieus" und jener sozialen Beziehungen wirken, die diesen entsprechen. Sie wirken also in einem funktionellen, substantiellen und strukturellen Zusammenhang, welcher bestimmt, das heißt auch, den individuellen Handlungsspielraum begrenzt. Darum kann sich ein dialektisches Verhältnis von Objektivität und Subjektivität vermittels unseres Handelns durchsetzen. [288]

Zum Argument 5

Popper stellt in dem von uns erklärten Sinne die mikrosoziologische Voraussagbarkeit und makrosoziologische Unmöglichkeit der Voraussage gegenüber. Wir haben schon gesagt, daß Poppers „social engineering" breit genug angelegt ist, der staatsmonopolistischen Regulierung die theoretische Basis zu liefern. Die Grenze zwischen dem, was er für möglich und nicht möglich hinsichtlich der Planbarkeit der Gesellschaftsprozesse hält, ist der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus, die sozialistische Revolution. Popper ist auch politisch Positivist. Er ist es zugunsten des heutigen Kapitalismus, und das prägt seiner ganzen Theorie den Stempel auf. Er muß die Voraussagbarkeit im mikrosoziologischen Bereich anerkennen, weil er sonst eine Theorie des absoluten gesellschaftlichen Chaos formulieren müßte. Unter solchen Bedingungen wäre nicht nur sein Rezept mikrosoziologischer Fehlervoraussicht bzw. Fehlerkorrektur ein logischer Widerspruch zu seiner eigenen Theorie, sondern jedem normal denkenden Menschen spränge der Widersinn einer derartigen Theorie sofort ins Auge, weil wir tatsächlich in unserem spontanen Handeln kurze Zusammenhänge zwischen unserem Wissen und Tun voraussehen und berücksichtigen können und das auch tagtäglich tun. Aber darin stecken doch einige prinzipielle erkenntnistheoretische Probleme.

Jegliche Art von Vorhersehbarkeit ist immer an einen Zusammenhang zwischen dem Jetzt und dem Künftigen gebunden. Popper erkennt also, wenn er mikrosoziologische Voraussagbarkeit bejaht, mikrosoziologische Zusammenhänge an. Mit welchem Recht erkennt er sie an? Mit welchem Recht reduziert er den Zusammenhang auf den mikrosoziologischen Bereich?

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Das Problem ist durch eine einfache erkenntnistheoretische Argumentation zu klären: zwischen Nur-Diskontinuierlichem wäre kein Zusammenhang möglich, Nur-Diskontinuierliches kann nichts voneinander, auch nichts von sich selbst wissen, weil das schon Reflexion erfordert, das heißt Abstand, Diskontinuität *und* Beziehung, Kontinuität zu sich selbst. (Aristoteles machte scharfsinnig darauf aufmerksam, daß im Nur-Diskontinuierlichen Anfang und Ende zusammenfallen müßten. Das wäre das Nichts!)

Die Voraussetzung eines Subjekts der Erkenntnis ist ohne die Voraussetzung eines Zusammenhangs mit der Wirklichkeit nicht möglich. Wenn Popper bereit ist, diesen Zusammenhang über das unmittelbare Individuum hinaus in seine unmittelbare Realität auszudehnen, mit welchem erkenntnistheoretischen Grund hört er dort auf? Hier wird auf einmal ein prinzipieller Abgrund postuliert. Aber wenn er einen solchen prinzipiellen Abgrund schon postuliert, mit welchem Recht sieht er diesen Abgrund nicht bereits im Verhältnis des Individuums zu seiner Umwelt? Und wenn er diesen prinzipiellen Abgrund im Verhältnis des Individuums zur Umwelt sähe, dann wäre es doch nur konsequent, den Schnitt genau im Verhältnis unseres Geistes bereits zu unserem eigenen Körper zu ziehen, da unser eigenes körperliches Dasein im Verhältnis zu unserem Bewußtsein bereits Außenwelt [289] ist. Aber wenn man so verführe, bliebe nichts mehr für den Erkenntnisprozeß übrig. Wenn man jedoch nicht so verfährt, warum bestreitet Popper die Möglichkeit der Erkenntnis von Zusammenhängen, die über unseren unmittelbaren Realitätsbereich hinausführen? Warum betet er nur die spontane Einsicht in unmittelbare Zusammenhänge an? In Poppers Theorie gibt es hierfür keinen Grund. Der Grund ist ideologisch-politischer Natur und hängt mit dem Bestreben zusammen, tiefergehende gesellschaftliche Einsichten möglichst zu verhindern.

Freilich gibt es eine gesellschaftliche Grundlage dafür, daß Popper keine Möglichkeit einer wirklichen Planung gesellschaftlicher Prozesse sieht. Denn unter kapitalistischen Bedingungen, selbst unter den Bedingungen der Herausbildung großer produktions- und marktbeherrschender Firmen und Banken, der Monopole, der zunehmenden Vereinigung ihrer Macht mit der Macht des Staates und des Einsatzes von Formen der Planung im kapitalistischen Produktionsprozeß ist es letztlich nicht möglich, den Gesamtprozeß der ökonomischen Abläufe wirklich zu planen. Wie sollte dies auch möglich sein, wenn sich die großen Produktionseinheiten nach wie vor im privaten Besitz befinden, wenn die Besitzer, aus Angst vor dem Konkurrenten, wesentliche Daten der Entwicklung ihrer Produktion geheimhalten, so daß die Ausgangsdaten für eine Gesamtplanung gar nicht ausreichend bekannt sind? Oder wie sollte sie möglich sein unter den Bedingungen des Kampfes zwischen Arbeiterklasse und Kapital um das Verhältnis von Lohn und Profit? Vorher festgelegte Daten werden doch unter diesen Bedingungen durch Kämpfe immer wieder durcheinandergeworfen. Kurzum: unter kapitalistischen Bedingungen gibt es tatsächlich keine wirkliche Gesamtplanung gesellschaftlicher Produktionsprozesse. Daraus sollte aber nicht gefolgert werden, daß Planung nicht möglich ist, sondern daß Kapitalismus und volle gesellschaftliche Planung zusammen nicht möglich sind. Vor dieser Konsequenz weicht jedoch Popper als Verteidiger des Kapitalismus zurück.

Was das Problem des Verhältnisses von Mikro- und Makrosoziologie angeht, so haben wir es hier mit einer ganz bestimmten Form von Dialektik zu tun. Die Dialektik, die im Verhältnis von Mikro- und Makrosoziologie nur einen radikalen Bruch, keinerlei Kontinuität sieht, ist prinzipiell ähnlich der negativen Dialektik der „Frankfurter Schule“.

Woher kommen die Maßstäbe für die Feststellung notwendiger mikrosoziologischer Änderungen? Wenn diese Maßstäbe aus dem unmittelbaren Zusammenhang genommen werden, so haben wir es mit einer positivistischen Verneinung des Gesamtzusammenhanges zu tun, und diesem Zwecke dient die ganze Übung. Sie läßt notwendige Korrekturen innerhalb des Systems zu, mehr nicht. Wie außerordentlich gefährlich eine solche Theorie der mikrosoziologischen

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Voraussicht sein kann, hat das Jahr 1933 gezeigt. Alle mikrosoziologische Fehlerkenntnis und Fehlerkorrektur vor dem 30. Januar 1933 konnte das Problem der Verhinderung des Faschismus gar nicht stellen und auch nicht lösen. Wenn es Popper also wirklich um die Verteidigung der Freiheit ginge, müßte er seine Theorie mikro-[290]soziologischer Erkenntnis ernsthaft revidieren. Tatsächlich ist dies nur eine aufwendige Form, unser Denken und Handeln auf den Rahmen des staatsmonopolistischen Kapitalismus, den Reformismus innerhalb des Systems einzugrenzen und auf diese Weise eine Theorie der Systemverteidigung zu liefern.

Poppers systemerhaltende Geschichtstheorie

Popper schrieb vier Bücher und noch eine Reihe Aufsätze, um zu begründen, daß es aus wissenschaftlichen Gründen keine Geschichtstheorie geben könne und folglich auch für den undogmatischen Menschen unserer Zeit nicht geben dürfe. Aber bei alledem kommt gerade eine Geschichtstheorie heraus, die Popper in seinem Werk „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“ begründet. Nach Popper sind offene und geschlossene Gesellschaft die beiden entgegengesetzten Typen gesellschaftlicher Organisation. Als geschlossene Gesellschaft bezeichnet er jene, die aus dem Stammessystem (Tribalsystem) der Gentilgesellschaft hervorgehe. Sie werde von den kollektiven Vorstellungen, Riten, Tabus beherrscht. Das bedeutet die Unterwerfung des Individuums unter das Kollektiv. Darauf beruhe sowohl die Stabilität als auch der geschlossene, der totalitäre Charakter einer solchen Gesellschaft. Aber darum sei sie auch keiner Vervollkommnung fähig.[46]

Wir wollen dazu kritisch wenigstens folgendes bemerken: Erstens ist Poppers Bild von der Urgesellschaft unhistorisch. Auf der Grundlage des bürgerlichen Individualismus der kapitalistischen Gesellschaftsordnung deutet er die Urgesellschaft nur als Zustand der Unfreiheit. Das viel Wichtigere, die Abwesenheit von Unterdrückung und Ausbeutung, ignoriert er. Wie es jedoch bei Abwesenheit von Unterdrückung und Ausbeutung „Totalitarismus“ geben kann, das hat bis jetzt noch keiner der zahlreichen Mythologen vom Totalitarismus begründen können. Zweitens leitet Popper damit das, was er Totalitarismus nennt, aus der Ideologie ab. Das ist eine ziemlich weitgehende, wenngleich auch falsche gesellschaftstheoretische Feststellung. Im Rahmen der Popperschen Methode dürfte sie gar nicht möglich sein.

Nach Popper entwickelt die entgegengesetzte, die offene Gesellschaft eine kritische Vorstellung zu den kollektiven Tabus, beruht auf Diskussion, autonomer Vernunft und individueller Freiheit. Das ist, schlicht gesagt, Propaganda für die kapitalistische Gesellschaftsordnung.

Philosophisch liege, so Popper, der geschlossenen Gesellschaft der „Historizismus“ zugrunde. Er nehme geschichtliche Determiniertheit an, schließe also individuelle Freiheit aus, erzeuge den Totalitarismus. Vom Totalitarismus des Tribalsystems zum Marxismus vollziehe sich der Übergang vermittels der Philosophie Platons und Hegels.[47] Damit motiviert Popper also diesen Übergang rein ideolo-[291]gisch, was wiederum eine ziemlich weitgehende – falsche – geschichtliche Feststellung ist, die sich auf der Grundlage der Popperschen Methode gar nicht ergeben dürfte.

Platon sei der Stammvater des Kommunismus. Er sei der Theoretiker der Urgesellschaft. Diese Theorien wurden, vermittelt durch Hegel, in den Marxismus hineingenommen. Platon und Marx seien für totalitäre Sozialprogramme eingetreten. Schon Platon habe den historischen Materialismus und den Klassenkampf entdeckt.[48]

Kritisch zu bemerken wäre hier erstens, daß Platon in Wahrheit ein Philosoph der Krise des Sklavenhaltersystems war. Er hat nicht den historischen Materialismus, sondern die Ideenleh-

[46] K. R. Popper, Die offene Gesellschaft, Bd. 1, a. a. O., S. 228 ff., Anm. Nr. 3 (S. 269 f.).
[47] Ebenda, Bd. 1, S. 269.
[48] Ebenda, Bd. 1, S. 68.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

re begründet. Zweitens ist derjenige, der – wie Popper – Mutmaßungen über Kämpfe zwischen Kasten – die es übrigens nicht nur im Werk von Platon gibt – bereits als eine Frühform der materialistischen Geschichtsauffassung ausgibt, nicht bereit, seine andernorts bewiesene Fähigkeit zu differenziertem Denken zu benutzen. Er kennt nicht die Grundthesen dieser Geschichtsauffassung. Seine bürgerliche Klassenposition drängt hier seine intellektuellen Fähigkeiten in den Hintergrund.

Hegel soll, vor allem der Dialektik wegen, gleichsam das „missing-link" zwischen Platon und Marx sein. Hegel und Platon hätten sich gegen die Herrschaft des gesunden Menschenverstandes aufgelehnt, durch ihre Theorie der dialektischen Identität würden sie der Identifikation von Person und Gesellschaft, von Freiheit und Notwendigkeit, von Vernunft und Unvernunft das Wort reden und damit totalitären Bedingungen den Weg ebnen. Ebenso sei Hegels Staatslehre, seine Lehre vom Volksgeist und von der Rolle der großen Persönlichkeit durchaus in Richtung auf den Totalitarismus angelegt.[49]

Hegel hat sich gewiß – übrigens keineswegs widerspruchsfrei – mit dem preußischen Staat „ausgesöhnt", was seine Bejahung des starken Staates politisch erklärt. Aber er war doch vor allem darum ein Theoretiker des starken bürgerlichen Staates, weil er mit Recht davon ausging, daß die den Individualismus feiernde bürgerliche Gesellschaftsordnung einen Krieg aller gegen alle hervorrufe, der nur durch den Staat in seinen notwendigen Grenzen gehalten werden könne. Hegels Lehre vom Volksgeist und den großen Persönlichkeiten ist bereits eine bedeutende Annäherung an die richtige Lösung des Verhältnisses von Kollektiv und Persönlichkeit. Schließlich stellt der faschistische Führerkult nicht eine Konsequenz aus Hegels Theorie dar, sondern eine Verabsolutierung des bürgerlichen Individualismus, dem ein Pseudokollektivismus korrespondierte. Popper ist jedoch bekanntlich einer der Prediger dieses bürgerlichen Individualismus, der bestimmte Indikationen hat, darunter die Tendenz zur Verherrlichung von Führerpersönlichkeiten.

Ohne ein Klassenkriterium anzubieten, behauptet Popper einfach gegen Marx, [292] es gäbe heute sieben Klassen, wobei er eine Reihe von Gruppierungen der Mittelschichten zu selbständigen Klassen erhebt.[50] Popper ist offensichtlich, obgleich er viel über Wissenschaftstheorie schreibt, nicht einmal imstande, innerhalb eines bestimmten Gliederungsprozesses bei einem einzigen durchgängigen Gliederungsmerkmal zu bleiben. In eklektischer Weise verwechselt er während des Gliederungsverfahrens die Gliederungskriterien.

Für Popper ist Revolution nur Gewalt, und jede Gewalt, die bürgerliche ausgenommen, ist für ihn verurteilenswert. So einfach macht es sich Popper mit seiner konkreten Kritik an der marxistischen Theorie.

Aufschlußreich ist, daß Popper keine wirkliche Begründung der offenen Gesellschaft anbietet, sondern diese nur im Vorbeigehen, in der Kritik des „Totalitarismus", darstellt. Spinner wendet sich[50a] gegen Poppers undifferenzierten Gebrauch, gegen die Bindung des Begriffs der „offenen Gesellschaft" an Verschiedenartiges. Popper definiere „offene" und „geschlossene Gesellschaft" kulturgeschichtlich, verlagere die sie differenzierenden Merkmale in eine so weite kulturgeschichtliche Vergangenheit, daß daraus keine Rechtfertigung der heutigen bürgerlichen Demokratie abgeleitet werden könne.

Gegen den „Historizismus" mit seinen immanenten Gesetzen, aus denen die sozialen Institutionen, ihre Perspektiven und die agierenden Kräfte samt ihren Stellenwerten abgeleitet werden, fordert Popper eine Technik des sozialen, pragmatisch-opportunistischen Konstruierens

[49] Ebenda
[50] Ebenda.
[50a] Ebenda, Bd. 1, S. 233 ff. Zu Spinner verweise ich auf den Bremer Vortrag, siehe Anm. Nr. 38.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

und Voranwurstelns. Er wendet sich gegen abstrakte Ziele, gegen utopische – womit er systemüberschreitende Kritik meint – Planungen und fordert eben jenes reformistische Voranschreiten. Die Wahl gesellschaftlicher Ideale sei nicht nur kompliziert, sondern sie spalte auch die Menschen auf. Also die Wahl von Idealen, nicht die realen gesellschaftlichen Verhältnisse, ist die Ursache von Klassen und Klassenkämpfen. (Wiederum sehen wir eine idealistische Geschichtstheorie Poppers, die im Rahmen seiner eigenen Methode gar nicht begründet werden kann.) Diese Wahl von Idealen bewirke den Kampf, führe zum Dogmatismus. Demgegenüber verteidigt Popper die Spontaneität. Das jeweils Nächstmögliche müsse abgedeckt werden. Es sei nötig, sich für Teilreformen einzusetzen. Wir haben es also mit einem platten, empiristisch begründeten Reformismus innerhalb des staatsmonopolistischen Kapitalismus zu tun.

Popper schafft also einen Gegensatz zwischen Reform und Revolution derart, daß der „kritische Rationalismus“ sich auf die Reform beschränkt und der Marxismus nur für die Revolution eintrete. So richtig Poppers Aussage hinsichtlich seiner eigenen politischen Theorie als in den bestehenden Grenzen verharrend ist, so falsch ist seine Versimpelung des Marxismus zu einer Theorie der Revolution, die vom Kampf um Reformen abgetrennt ist. Wir stellen das sozialistische Ziel [293] nicht gegen den Weg, sind weder Bernsteinianer noch ultralinke Putschisten, konfrontieren nicht einfach Reformen und Revolution.

Mehr noch: Nüchterne Analyse zeigt, daß selbst der Kampf für Reformen, die dem Volke dienen, von uns Marxisten weit entschiedener geführt wird als durch die Reformisten; daß wir etwa konsequent für das Recht der Arbeiterklasse in den kapitalistischen Ländern auf wirkliche Mitbestimmung eintreten, daß wir konkrete Vorstellungen darüber haben, wie die jetzige bürgerliche Demokratie durch Reformen auszubauen sei,[51] während die Anführer des staatsmonopolistischen Reformismus sich durch fortwährenden Abbau dieser Demokratie hervortun.[52] Wir Marxisten in der Bundesrepublik haben konkrete Finanzierungsvorschläge für solche Reformen, wie die Bildungsreform, die Berufsausbildungsreform, die Reform der Sozialpolitik usw. Dabei bejahen wir nicht die Theorie und Praxis systemerhaltender oder systemüberwindender Reformen. Das wären eckige Kreise. Und Helmut Schmidts Argumente, zu dieser Frage gegen Jungsozialisten und gewisse linkssektiererische Kritiker der jungsozialistischen Position vorgetragen, bewegen sich theoretisch auf genau dem gleichen Boden wie die kritisierten Positionen![53] Das System des Privateigentums, des Profitmechanismus, des Konkurrenzkampfes, der Ausbeutung und Unterdrückung des Produzenten kann nicht durch eine Summierung von Reformen überwunden werden. Man kann das Privateigentum an den wesentlichen gesellschaftlichen Produktionsmitteln nicht so reformieren, daß es in Harmonie zusammen mit dem Gemeineigentum an den wesentlichen gesellschaftlichen Produktionsmitteln existiert. Das wäre in der Tat ein *logischer* Widerspruch, kein dialektischer! Und man kann das ökonomische Gesetz des Profits, der Aneignung des Mehrprodukts der Produzenten durch die Nicht-Produzenten, nicht in gleicher Weise als bestimmend neben dem anderen Aneignungsgesetz wirken lassen, wonach jene den Reichtum der Gesellschaft aneignen, die ihn auch erzeugen. Nur eines der beiden Gesetze kann bestimmend sein. Der

[51] In der Bundesrepublik bestätigt gerade die SPD-Führung mit ihrer Preisgabe traditionell sozialreformistischer Politik die These, daß Marxisten, gerade *weil* sie auf revolutionärer Position stehen, viel entschiedener für Reformen eintreten können als die Systemverteidiger in ihrer Angst vor einer wirklichen Massenbewegung.

[52] Die allseits bekannten Berufsverbote sind davon ja nur ein Teil. Es kommen Veränderungen (Verschärfungen) der politischen Strafjustiz, Abbau von Verteidigerrechten, Ausländergesetze (zeitweilig waren aber 10-15% der aktiven Arbeitskräfte Ausländer, es sind also Gesetze, die indirekt und direkt gegen die Klasse als ganze wirken), Disziplinierungsmaßnahmen gegen die Hochschulen, gegen die gewählten studentischen Vertretungskörperschaften (Entzug des Rechts zur Stellungnahme in „politischen“ Dingen) usw. hinzu.

[53] H. Schmidt, Brandt u. a. treten *offen* für die Verteidigung und ökonomische Stärkung des kapitalistischen Großeigentums ein.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Reformismus, das heißt die Reform als Prinzip, verbleibt gemäß den Gesetzen der Geschichte und der Logik auf dem Boden des Bestehenden. Ihm gegenüber gilt Hegels tiefe Einsicht – und kein Popper kann sie „wegrationalisieren“: Jegliche Entwicklung ist letztlich an qualitative Sprünge, mithin [294] ist gesellschaftlicher Fortschritt an Revolutionen gebunden, an die Schaffung einer völlig neuen Rechts-, Wirtschafts- und politischen Ordnung.[54]

Der „kritische Rationalismus“ deklariert den Sozialismus zur Utopie. Er selbst verharrt auf dem Boden der Utopie vom ewigen Fortbestehen des Kapitalismus, der zwar geschichtlich entstanden ist, aber hinfort nicht mehr verschwinden soll. Er will die bürgerliche Perspektivlosigkeit der Arbeiterbewegung aufschwätzen. Er ergänzt seine Anbetung des reformerischen Flickwerks am und im bestehenden System durch die Diffamierung des Befreiungskampfes gegen reale imperialistische Sklaverei und entlarvt sich auch damit als eine ideologische Konzeption des Imperialismus.

Die offene Gesellschaft hätte also das indeterminierte Subjekt zur Grundlage, die indeterminiert freie Entscheidung der vereinzelten Bürger, ihr Konvenieren [Zusammenkommen] im Vollbringen von unmittelbaren Reformen. Poppers Philosophie enthält keinerlei wirkliche Erörterung des Problems, wie denn Determiniertheit und Freiheit zusammenhängen, wie denn ohne Planung Freiheit möglich sei. Bei ihm gibt es keinerlei ernsthafte Überlegungen darüber, welche Bedeutung das subjektive Ziel des Individuums im Verhältnis zu den objektiven Bedingungen der Realisierung dieses Ziels hat. Seine philosophischen Überlegungen sind also äußerst flach, stellen aufwendige Tarnungen der Klasseninteressen der Bourgeoisie dar. Sein sogenannter kritischer Rationalismus ist in Wahrheit ein Relativismus. Seine „Historizismus“-Theorie ist eklektizistisch. Seine eigene Geschichtsphilosophie und gesamte Theorie negiert teilweise ihre eigenen Voraussetzungen. Popper falsifiziert sich dergestalt selbst.

Seine Leugnung objektiver gesellschaftlicher Gesetze konnten wir widerlegen. Die Grundlage seiner Geschichtsphilosophie ist die bürgerliche Spontaneitätstheorie, verknüpft mit staatsmonopolistischen Ideen. Die Theorie der geschlossenen Gesellschaft ist unhistorisch, ideologisch-individualistisch. Seine philosophiegeschichtlichen Aussagen sind falsch. Die Theorie der offenen Gesellschaft ist nicht einfach seichter Opportunismus, nicht Neuauflage der Bernsteinschen Ideen in ihrer staatsmonopolistischen Gestalt, sondern direkt großbürgerlicher Reformismus. [295]

[54] Diese *politische* Konsequenz aus der objektiven Dialektik eines jeglichen Entwicklungsvorgangs zog Rosa Luxemburg in ihrer Polemik gegen Bernstein, in: Sozialreform oder Revolution?

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

7. Zum Profil des heutigen Revisionismus*

Um möglichen Mißverständnissen dieses Kapitels vorzubeugen, sei einleitend folgendes bemerkt: Erstens versuche ich nicht, die Frage der gesellschaftlichen Wurzeln des heutigen Revisionismus zu behandeln. Darum darf, zweitens, nicht angenommen werden, die Betonung philosophischer und politischer Aspekte in diesem Kapitel sollte suggerieren, daß der Revisionismus primär in Überbauerscheinungen seine Wurzeln habe. Den Schwerpunkten der Arbeit entsprechend, können politökonomische Fragen nur gestreift und selbst relevante politische Probleme des Revisionismus nur kurz behandelt werden.

Der Begriff „Revisionismus“ taucht in der marxistischen Arbeiterbewegung um die Jahrhundertwende auf. Unter Revisionismus wird die Entwicklungsstufe des Opportunismus im imperialistischen Stadium des Kapitalismus verstanden, unter Bedingungen, da der Marxismus in der Arbeiterbewegung gesiegt hat. Das prägt seine Besonderheiten. Der Revisionismus ist nicht einfach Feindschaft gegen den Marxismus, sondern ist solcher Antimarxismus, der erst *nach* dem Sieg des Marxismus in der Arbeiterbewegung entwickelt wird, der sich darum *in* der marxistischen Arbeiterbewegung herausbildet und vorgibt, marxistisch zu sein bzw. den Marxismus durch „Ergänzung“, „Modernisierung“ usw. auf ein den neu herangereiften Bedingungen entsprechendes Niveau zu heben. Dabei wird diese „Ergänzung“, „Modernisierung“ usw. als Ersetzung wesentlicher Momente des Marxismus durch ideologische und politische Leitsätze des Bürgertums (philosophischer, ökonomischer, strategisch-taktischer Art) vorgenommen.[1]

Gibt es heute in der Bundesrepublik solchen Revisionismus? Ganz allgemein gesehen und bezogen auf die Bundesrepublik im besonderen, haben wir heute eine ganz andere Situation als um die Jahrhundertwende. Da ist zunächst der historische Sieg des Oktober 1917, der auch ein Sieg des Marxismus über den Opportunismus war. Das ist die historische Erfahrung der Arbeiterbewegung mit dem Opportunismus, die Erfahrung des Kampfes der marxistischen Kräfte gegen den Opportunismus, mit dem Ergebnis der Herausbildung marxistisch-leninisti-[296]scher, kommunistischer Parteien. Unter diesen Bedingungen muß sich der Revisionismus innerhalb der kommunistischen Bewegung heute anders entfalten, als dies um die Jahrhundertwende in der Sozialdemokratie der Fall war. Dabei gibt es auch heute in der kommunistischen Bewegung Tendenzen von der Art, wie um die Jahrhundertwende in der Sozialdemokratie. Insbesondere gibt es – unter Berufung auf Positionen von Georg Lukács, auf die von ihm inspirierten Tendenzen in der „Frankfurter Schule“, auf die jugoslawischen „Praxis“-Philosophen, auf die Anhänger des sogenannten Prager Frühlings – auch unter Kommunisten Kräfte, die auf den Boden des Reformismus zurückgekehrt sind und dies mit der „Notwendigkeit“ begründen, aus historischen Gründen eine Absage an den Weg des Oktober 1917 zu erteilen oder die Kritik des XX. Parteitages an den Fehlern und schweren Rechtsverletzungen zur Zeit Stalins in der Sowjetunion zu „vertiefen“.

In der Bundesrepublik haben wir eine große Arbeiterbewegung mit einem marxistischen historischen Hintergrund, aber der Großteil der Angehörigen der Arbeiterbewegung ist in der „sozialreformistischen“, opportunistischen Sozialdemokratie organisiert.[2] Die marxistische

---

* Bei der Abfassung dieses Kapitels habe ich ausführliches Material aus noch unveröffentlichten Aufsatzmanuskripten von Hans Jörg Sandkühler, Bremen, und Hans Schulze, Berlin, ausgewertet.

[1] Siehe W. I. Lenin, Marxismus und Revisionismus, in: Werke, Bd. 15, Berlin 1962, S. 17 ff.

[2] Ich setze den Begriff „sozialreformistisch“ in Anführungszeichen. In dem Buch „Opportunismus heute“, Frankfurt a. M. 1974, begründe ich, zusammen mit Willi Gerns und Günter Weiß, daß es wichtige Unterschiede zwischen den Anhängern des traditionellen Sozialreformismus gibt – sie sind vor allem in den Betrieben als Betriebsräte und in den Gewerkschaften wirksam, in der Regel noch wenigstens des Glaubens, für den Sozialismus mittels sozialer Reformen zu wirken. Das kann man vom eigentlichen Kern der rechtssozialdemokratischen Ideologen und Politiker nicht mehr sagen. Sie haben, gerade in jüngster Zeit, in der Bundesrepublik solche traditionellen Arbeitsfelder sozialreformistischer Politik wie Sozialpolitik, Rentenpolitik, Steuerpolitik,

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Partei der Arbeiterklasse in der Bundesrepublik ist zahlenmäßig noch sehr klein. Unter diesen Bedingungen könnte die sozialdemokratische Parteiführung die Bekämpfung des Marxismus, vor allem im demagogischen Gewande des Marxismus, zurückstellen, wenn nicht andererseits die BRD an der Grenze zum realen Sozialismus existierte, wenn nicht nur aus der Geschichte der marxistischen deutschen Arbeiterbewegung, sondern auch heute aus der Bundesrepublik selbst und vor allem aus dem realen Sozialismus ständig starke Anstöße für Marxismusdiskussionen in die Bundesrepublik hinein erfolgten. So kommt es, daß in der BRD trotz vielfältiger Formen von Bewußtseinsmanipulation immer wieder auch in den Reihen der Sozialdemokratie Ansätze aufbrechen, sich wenigstens in Teilaspekten in Richtung auf den marxistischen Sozialismus hin zu orientieren.[3] Darüber hinaus wurde und wird immer wieder versucht – und dies keinesfalls nur durch die Sozialdemokratie –, junge, vom Kapitalismus sich abwendende Kräfte durch neu zum Leben erweckte alte antimar-[297]xistische Positionen bzw. Revisionismen (Neuveröffentlichungen von Bakunin, Korsch usw.) fehlzuleiten.

Aber nicht nur dies zwingt die Führung der Sozialdemokratie heute dazu, reformistischen und revisionistischen Tendenzen Unterstützung zuteil werden zu lassen, sondern auch ihre Rolle innerhalb der Arbeitsteilung des internationalen Klassenkampfes der Bourgeoisie gegen den realen Sozialismus. Vom Boden der Bundesrepublik, gestützt auf die zahlreichen Medien und die großkapitalistischen Verlage der Bundesrepublik, erfolgt eine permanente revisionismusfördernde Einwirkung auf sozialistische Länder und kommunistische Parteien.

Es gibt überdies in der rechten sozialdemokratischen Führung eine ganze Reihe von Leuten, die mit linkem Vokabular auftreten, die sich teilweise nicht nur auf Bebel, sondern sogar auf Marx berufen. Hier wären etwa zu nennen Peter von Oertzen oder, seltener, aber bisweilen doch auch: Eppler.

Insgesamt gesehen gilt jedoch, daß sich die Führung der Sozialdemokratie heute nicht einmal mehr in Worten zum Marxismus bekennt. Das Problem der Revision des Marxismus im Tarnmantel eines „Marxismus“ stellt sich also heute in veränderter Weise. Die Sozialdemokratie operiert, wenn überhaupt, nur mit einem bereits revisionistisch verfälschten Marxismus, um damit die Gültigkeit des Leninismus, dadurch den revolutionären Charakter und die Wahrheit des Marxismus, was die Theorie betrifft, anzugreifen. D. h., wir müssen den Revisionismus jetziger Prägung etwas anders definieren. Vielleicht empfiehlt es sich, von einem Revisionismus im engeren und im weiteren Sinne zu sprechen. Revisionismus im engeren Sinne wären Strömungen nicht irgendwo in der Arbeiterbewegung, sondern in der kommunistischen Bewegung, nämlich als Versuch, die Grundlagen der Theorie und Praxis der kommunistischen und Arbeiterparteien und ihre programmatischen Gesichtspunkte zu revidieren.[4] Den Begriff eines Revisionismus im weiteren Sinne skizzierte ich in der Vorbemerkung. Im Sinne eines engeren Revisionismus trat die maoistische Führungsclique *zunächst*, nämlich Anfang der sechziger Jahre auf, als sie mit dem Vorschlag einer eigenen „Generallinie“ auftrat.[5] Aber der Revisionismus heute entfaltet sich nicht nur in dieser – *zunächst* – ultralinken maoistischen Form, sondern auch als rechter Revisionismus, als Reformismus in kommunistischen und Arbeiterparteien, wenn er die Theorie von Marx, Engels und Lenin als inzwi-

---

Bildungspolitik nicht etwa geräumt, sondern sind offen auf Positionen übergegangen, die Reformen zugunsten der staatsmonopolistischen Oligarchie darstellen. *Das* ist kein Sozialreformismus mehr. *Das* ist staatsmonopolistischer Reformismus. [Zurück]

[3] Die oppositionellen Tendenzen bei den Jungsozialisten, im Sozialistischen Hochschulbund sind dafür deutliche Anzeichen.

[4] Der Marxismus der Gegenwart findet seinen Niederschlag in solchen Dokumenten, die in monatelangen, bisweilen jahrelangen Arbeitsseminaren oft Dutzender kommunistischer und Arbeiterparteien zustande gekommen sind und den kollektiven Wissens- und Erfahrungsschatz der heutigen marxistischen Arbeiterbewegung ausdrücken.

[5] Das geschah vor allem in dem Dokument „Vorschlag für eine Generallinie“ der Pekinger Führung.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

schen durch neue Entwicklungen ergänzungsbedürftig bezeichnet, sie jedoch in Wahrheit durch zumeist recht alte bürgerliche Theorien ersetzen will.[6] Sie [298] stellen in Frage, daß die Arbeiterklasse die gesellschaftliche Führungskraft unserer Zeit ist, daß der Marxismus-Leninismus die wissenschaftliche Weltanschauung der Arbeiterklasse ist, predigen einen Pluralismus unterschiedlicher Ideologien in der Partei der Arbeiterklasse, geben die Notwendigkeit preis, die Arbeiterklasse durch Lösung der Machtfrage und der Vergesellschaftung der wesentlichen Produktionsmittel zu befreien, orientieren auf eine Strategie der Summierung von Reformen. Das Problem liegt auch hierbei darin, daß solche reformistischen Kräfte – darin besteht ihre besondere Gefahr für die kommunistische Bewegung – als „wahre Vertreter des schöpferischen Geistes von Marx und Engels“ auftreten.

Im Sinne der engeren Definition gibt es revisionistische Kräfte in der Bundesrepublik heute nicht.[6a] Es gibt sie nicht in der DKP, nicht in der marxistisch orientierten Arbeiterjugendbewegung, der SDAJ, nicht in dem marxistisch orientierten Studentenbund MSB Spartakus. Die maoistischen und trotzkistischen Kräfte sind in der Bundesrepublik kein Bestandteil der Arbeiterbewegung, schon gar nicht der marxistischen Arbeiterbewegung, und darum im eigentlichen Sinne nicht revisionistisch.

Dennoch wäre es nicht richtig, das Vorhandensein eines außerordentlich breiten Spektrums alter und neuer Literatur revisionistischen Charakters in der Bundesrepublik zu mißachten und zu übersehen, daß solche formell außerhalb der marxistischen Arbeiterbewegung wirkende revisionistische Literatur über vielerlei Kanäle in unsere Reihen hineinwirken kann, so daß ständig ideologische Wachsamkeit, ständiger Kampf gegen alle Formen der bürgerlichen Ideologie, ständiges Ringen um die marxistische Stählung der eigenen Kräfte oberstes Gebot bleibt.

Es gibt auch gewisse Zusammenhänge von pro-maoistischen Gruppierungen in der Bundesrepublik zu den Führungen der KP Chinas und der KP Albaniens, die zu Erscheinungen des Revisionismus führen.

Andere Kräfte, die sich zum Teil um das in Offenbach ansässige „Sozialistische Büro“, ihre Zeitschrift „Links“ sowie um ehemalige Führungskräfte des SDS gruppieren, greifen teilweise maoistische Konzeptionen aus der Zeit der sogenannten Kulturrevolution auf (die sie als Versuch deuten, angeblich verhärtete, entfremdete, entartete Strukturen der kommunistischen Partei und des Staatsapparates aufzubrechen und durch originär demokratische Organe der Arbeiterbewegung zu ersetzen), andererseits stützen sie sich auf Konzeptionen, wie sie einst Georg Lukács, Anhänger der „Praxis“-Gruppe, Repräsentanten des Revisionismus [299] aus der Zeit Dubčeks in der Tschechoslowakei oder auch die anarchosyndikalistischen Kräfte in der Geschichte der deutschen kommunistischen Bewegung entwickelten.[7]

Zwischen diesen einerseits rechts-, andererseits linksrevisionistischen Kräften sowie den verschiedenen Fraktionen oder Sekten maoistischer und trotzkistischer Art kommt es in der

---

[6] Das wurde z. B. darin deutlich, daß die miteinander ringenden Kräfte nicht mehr nach Klassenkriterien beurteilt wurden, daß die proletarische Hegemonie zugunsten von Bauernbewegungen preisgegeben wurde, daß das Niveau des Klassenkampfes nicht von inhaltlich-[298]qualitativen Maßstäben her beurteilt wurde, sondern unter dem Gesichtspunkt der eingesetzten Kampfform (bewaffnet oder nicht) usw.

[6a] Damit soll nicht gesagt werden, daß, wenn es zu Diskussionen über die eine oder andere grundsätzliche Frage in den Reihen der kommunistischen Parteien etwa Mittel- und Westeuropas kommt, nicht gewisse Rückwirkungen in bestimmten Teilen der Partei, insbesondere in studentischen Kreisen, zu bemerken wären. Dies stellt eine Aufgabe für die ideologische Arbeit in der Partei dar, die bis jetzt stets gelöst werden konnte. Was die Masse der Mitglieder der Kommunistischen Partei, vor allem die Arbeiter, angeht, so kann man sagen, daß sich solche Rückwirkungen in der DKP nicht zeigen.

[7] Das eigentliche Prinzip dieser Gruppierung ist die Vereinigung unterschiedlicher Kräfte nach dem „Kriterium“ der Konkurrenz, häufig der Bekämpfung der DKP, indem sie zu isolieren versucht wird. Auch wird dem Druck der Verleumder des realen Sozialismus und der DKP nachgegeben.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Bundesrepublik immer wieder zu Formen der Zusammenarbeit. Das, was sie alle miteinander verbindet, ist ihre Feindschaft gegen den realen Sozialismus, vor allem gegen die Sowjetunion und die DDR sowie ihre erbitterte Feindschaft gegen die in der Bundesrepublik wirkende marxistische Partei der Arbeiterklasse, gegen die DKP.

Die rechtsrevisionistischen Vorstellungen entwickelten sich in enger Anlehnung an den „demokratischen Sozialismus“ insbesondere während der Mitte der sechziger Jahre. Ihre führenden Vertreter waren Anhänger des sogenannten Prager Frühlings, Theoretiker aus Zagreb, ehemalige Kommunisten, die ins Lager des Gegners überliefen, wie Ernst Fischer, Franz Marek und Roger Garaudy.

Die linksrevisionistischen Gruppierungen knüpfen im wesentlichen an maoistische und auch trotzkistische Vorstellungen an.

Sozialdemokratische Strategien

Unter dem Gesichtspunkt unseres Themas können hier solche führenden SPD-Ideologen ausgeklammert bleiben wie der stockkonservative Richard Löwenthal oder der ebenfalls zum konservativen Lager zu zählende Hermann Lübbe.

Angesichts der oben skizzierten problematischen Einstellung der SPD-Führung gegenüber dem Marxismus und Marx ergeben sich auch hier verschiedene Arten von Strategie. Da ist einerseits die „Notwendigkeit“, offen und entschieden gegen den Marxismus zu kämpfen. Anführer dieser Richtung war jahrelang Willi Eichler, der, in der Gefolgschaft der Neukantianer, insbesondere als Schüler Leonard Nelsons, vor allem die Marxsche Geschichtsauffassung und die Orientierung auf den Sozialismus als Ziel diffamierte und dies zum Hauptinhalt seines antimarxistischen Feldzugs machte.[8] Ihm sekundierte Carlo Schmid, der mit der These, die Arbeiterbewegung benötige kein Dogma, die nun wirklich dogmatische Aussage verband: „Alle Erkenntnis im menschlichen Bereich beruht auf der Hinnahme des Satzes, daß die Natur des Menschen wesenhaft unveränderlich ist.“[9] Auch Waldemar von Knoeringen focht von dieser Position aus, die doch alles andere [300] als weltanschaulich „neutral“ ist, gegen den Marxismus.[10] Carlo Schmid meinte, sich mit solchem dogmatischen Gerede auf Marx, Darwin, Dilthey, Nietzsche, Sorel, Freud, Jung, Max Weber, Nelson und Hegel berufen zu können.[11] Gesine Schwan meint: Marx biete keine theoretische Grundlage für den demokratischen Sozialismus,[12] sie lehnt den Marxismus ebenso ab wie die in der Sozialdemokratie oder an ihrem Rande wirkenden Anhänger Poppers, Hans Albert, Werner Becker und Dieter Aldrup, die der Meinung sind, daß die Marxsche Auffassung einen grundsätzlich irrationalen Charakter besitze.[13] Lothar Neumann, der die Abkehr der Sozialdemokratie vom Marxismus feiert, beklagt, daß in der Sozialdemokratie noch häufig durch das Verharren in der Marxschen Terminologie die Arbeit erschwert werde.[14]

Auf der anderen Seite sieht sich die sozialdemokratische Führung jedoch immer wieder dazu veranlaßt, Marx vor den Kommunisten „in Schutz zu nehmen“, gleichsam den „wahren“ Marx, den „wahren“ Marxismus durch Hervorhebung seines „humanistischen“ Gehalts vor den Kommunisten zu verteidigen. Der schon genannte Lothar Neumann meint: „Marx wird

[8] W. Eichler, Sozialdemokratische Programmatik und praktische Politik, in: Die neue Gesellschaft, 1971, S. 775 ff.
[9] C. Schmid, Protokoll des SPD-Parteitags, Hamburg 1950, Frankfurt a. M. 1950, S. 236.
[10] W. v. Knoeringen/U. Lohmar, Was bleibt vom Sozialismus?, Hannover 1968, S. 105.
[11] C. Schmid, Protokoll des Hamburger SPD-Parteitags, a. a. O., S. 227.
[12] G. Schwan, Marx’ Konzeption der Freiheit – Theoretische Grundlage eines demokratischen Sozialismus?, in: G. Lührs u. a., Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, Bd. 1, Berlin (West) – Bonn Godesberg 1975, S. 95.
[13] W. Becker, ebenda, S. 211.
[14] L. Neumann, Beiträge zur Theoriediskussion, hrsg. v. G. Lührs, Berlin (West) – Bonn-Bad Godesberg 1973, S. 11 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

überwiegend mit Kommunismus und Marxismus identifiziert. Der freiheitliche Sozialismus hat die Einvernahme Marxens durch die Kommunisten immer wieder als Usurpation zurückgewiesen.“[15] Und Rathmann meint, es gebe keinen Zweifel daran, daß der originäre Marxismus ein humaner, freiheitlicher demokratischer Sozialismus sei.[16]

Wie ist, insgesamt gesehen, die ideologische Position der sozialdemokratischen Führung einzuschätzen?

Zunächst muß gesagt werden, daß sie gar keine eigene ideologische Position hat, sondern daß sie sich im Schlepptau der jeweiligen bürgerlichen Modeideologie befindet. Dies geschieht bei Fortsetzung der neukantianischen und ethisch-sozialistischen Tradition. Rechte sozialdemokratische Theoretiker geben sich den Anschein der weltanschaulichen Neutralität und Beweglichkeit. Doch soll man so etwas nicht ernst nehmen. Dort, wo sie sich theoretisch abgrenzen müssen, geben sie eindeutig zu erkennen, daß sie sich von der Weltanschauung, von der Ideologie der Arbeiterklasse abgrenzen, daß sie auf den Boden der Prinzipien der Bourgeoisie übergegangen sind. Das geht mittlerweile so weit: „Es gibt den Grundwert Arbeit als ethische Forderung, die sich aus den Grundwerten der Gerechtigkeit und der Solidarität ableitet. Es kann allerdings kein juristisch ver-[301]brieftes Recht auf Arbeit in einer freiheitlichen Gesellschaft geben, die einen staatlichen Arbeitszwang und behördliche Arbeitsplatzzuteilung ablehnt.“[16a] Das sagte nicht der Präsident eines Unternehmerverbandes, sondern der SPD-Vorsitzende Willy Brandt. Doch gilt nicht nur auf ideologischem Gebiet die Parteinahme für die kapitalistische Gesellschaftsordnung, indem sie den bestehenden bürgerlichen Staat, das bestehende bürgerliche Eigentum, ausgesprochen sogar das bestehende monopolistische Eigentum verteidigt.[17] Vielmehr wandte sich der damalige SPD-Bundesschatzmeister Nau, diese Tatsache hervorhebend, um finanzielle Unterstützung an die Kreise der „Wirtschaft“.[18]

Bei alledem ist im Bereich der Weltanschauungspropaganda der Sozialdemokratie gegenwärtig am stärksten Karl Popper wirksam. Die Poppersche Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie zielt jedoch ihrer ganzen Anlage nach mehr auf die rechtsorientierten Kräfte in der Sozialdemokratie. Um die jüngeren, linkssozialistischen und jungsozialistischen Kräfte an die Sozialdemokratie zu binden, bedarf es auch anderer Varianten – subjektivistischer, „freudomarxistischer“ oder auch „sozialtechnologischer“ wie derjenigen von Habermas. Selbstverständlich spielen auch die Konzeptionen von Niklas Luhmann und die ökologisch-pessimistischen Auffassungen des „Clubs von Rom“ im ideologischen Gepäck der Sozialdemokratie eine Rolle. Heinz Winfried Sabais hat insoweit recht, wenn er diesen ideologischen Eklektizismus wie folgt kennzeichnet: „Die christliche Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen und ihre ethischen Maßstäbe, die proklamierten Menschenrechte der Französischen Revolution, Kants Aufklärung und Ethik, Hegels dialektische Geschichtstheorie, Marx’ Kritik des Kapitalismus, Bernsteins kritischer Marxismus, Rosa Luxemburgs Spontaneitätstheorie und Bolschewismuskritik, Schumachers freiheitlicher Sozialismus, die neueren Beiträge von Ernst Bloch, Horkheimer und Adorno, Habermas, Leszek Kolakowski, Milovan Djilas u. a. sind sozusagen aufeinanderfolgende und nebeneinander wirkende Bewußtseinsakte eines demokratischen Sozialismus, die auf ein ethisches Motiv zurückzuführen sind ... Ein

---

[15] Ebenda, S. 13.

[16] A. Rathmann, Marxismus und demokratischer Sozialismus, in: Die neue Gesellschaft, 1972, S. 612 ff.

[16a] W. Brandt auf der Sitzung des Parteirates der SPD, Januar 1977. Protokoll, Bonn-Bad Godesberg 1977, S. 200.

[17] Aus der Vielzahl entsprechender Beschlüsse nur einer: „Grundlage dieser wirtschaftlichen Ordnung war und ist die marktwirtschaftliche Ordnung ... Diese Ordnung wollen wir verstärken und ausbauen ..., technischer Fortschritt führt oft zur Entwicklung großer Unternehmenseinheiten. Die Entwicklung soll nicht gehindert werden.“ (Beschluß des außerordentlichen SPD-Parteitags, Oktober 1972.)

[18] Brief des damaligen Bundesschatzmeisters der SPD, Alfred Nau, wiedergegeben in: W. Gerns/R. Steigerwald/G. Weiß, Opportunismus heute, Frankfurt a. M. 1974, S. 62.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

einziges oder ‚richtiges' Bewußtsein hat im demokratischen Sozialismus keine Berechtigung; es ist Rechtfertigungsdenken und damit Ideologie."[19]

Hier wird „Marxismus" zum Zwecke der oben skizzierten Integrationsideologie [302] benutzt. Im Munde eines Anhängers der rechten Sozialdemokratie, der Erben jener Kräfte, die den Mord an Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht absicherten, ist die mißbräuchliche Benutzung von Rosa Luxemburgs Werk mindestens makaber. Übrigens: Ist es Ironie? – Sabais unterstellt Rosa Luxemburg, genau wie einst Stalin, Anhängerin einer Spontaneitätstheorie gewesen zu sein! Sabais' Versuch, Unvereinbares zu vereinen, ist keinesfalls nur Dummheit, sondern ein gut Stück intellektueller Unredlichkeit. Dieser Verteidiger des „freiheitlichen Sozialismus" ist übrigens ein offen erklärter Befürworter des Berufsverbots für Kommunisten.[20]

Die rechten sozialdemokratischen Ideologen betonen immer wieder, man könne aus den verschiedensten Motiven heraus zum Sozialismus stoßen. Das ist in der Tat möglich. Die Frage ist nur, daß zwischen diesen Motiven und dem wissenschaftlichen Sozialismus keine Deckungsgleichheit bestehen muß. Demokratische Sozialisten, wird gesagt, stimmten nicht in ihren weltanschaulichen Überzeugungen überein, sondern im gleichen politischen Ziel, das auf den gemeinsamen sittlichen Grundwerten: Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität beruhe.[21] In der Tat sind diese drei „Grundwerte" unbestimmt und neutral gehalten, so daß die CDU sich am 12. November 1975 in ihrer Mannheimer Erklärung zu genau den gleichen Grundwerten bekennen und CDU-Generalsekretär Biedenkopf in einem Interview im „Spiegel" sagen konnte, in den programmatischen Aussagen der SPD gebe es „keine spezifische, zielbezogene sozialistische Zielstellung mehr ... Die Aufgabe der Politik des demokratischen Sozialismus wird so allgemein beschrieben, daß ihr jeder zustimmen kann."[22] Und diesem Gedanken von Biedenkopf könnten wir durchaus zustimmen. Der „demokratische Sozialismus" ist so wenig kritisch und rational, daß er auf jede Definition dessen verzichtet, was er selbst als „Grundwerte" bezeichnet, und daß das, was mit dem griechischen Wort „Kritik" im ursprünglichen Sinne verbunden ist, nämlich Unterscheidbarkeit, völlig verlorengeht. Dabei weiß jeder „Rekrut" der Arbeiterbewegung, daß ein prinzipieller Unterschied besteht in der Freiheit der Besitzer von Produktionsmitteln und der Nichtbesitzer, in der Gerechtigkeit der Besitzer der gesellschaftlichen Produktionsmittel und der Nichtbesitzer, daß die Solidarität der Angehörigen der Unternehmerverbände und die Solidarität der Mitglieder etwa der Gewerkschaftsbewegung eben zweierlei verschiedene Arten von Solidarität sind, entgegengesetzte Orientierungen haben.

Übrigens ist die behauptete Neutralität der SPD-Führung gegenüber weltanschaulichen Positionen unwahr. Erstens wird nämlich seit Jahrzehnten erbittert [303] gegen den auch nur geringsten Ansatz wirklich marxistischen Denkens gekämpft,[23] zweitens sind die behaupteten Grundwerte, gerade ihres scheinbar formalen, inhaltlosen Charakters wegen, in Wahrheit bürgerliche ideologische Stereotypen.[24] Wie bereits gesagt, genießt gegenwärtig der „kritische Rationalismus" eine Vorzugsstellung in der Sozialdemokratie; beispielsweise wurde im Jahre 1975 ein Sammelband unter dem Titel „Kritischer Rationalismus und Sozialdemokra-

---

[19] H. W. Sabais, Demokratischer Sozialismus ist gesellschaftlich angewandter Humanismus, in: Die neue Gesellschaft, 1972, S. 858 f.

[20] H. W. Sabais ist in Briefen an seine gegen die Berufsverbote protestierenden niederländischen Genossen mit der Lüge aufgetreten, es gebe keine Berufsverbote.

[21] Dokumente. Ökonomisch-politischer Orientierungsrahmen für die Jahre 1975-1985, beschlossen vom Mannheimer Parteitag der SPD, November 1975, Frankfurt a. M. o. J., S. 8 f.

[22] H. Biedenkopf, Interview mit dem „Spiegel", 10.2.1975.

[23] Als der damalige Vorsitzende der Jungsozialisten, Benneter, bei der Charakterisierung der bundesdeutschen Parteien Klassenkriterien benutzte, wurde er aus der SPD ausgeschlossen. [Gerhard Schröder holte 1983 den nicht mehr linken Benneter in die SPD zurück. *KWF*]

[24] Das arbeitet klar heraus M. Schäfer, Zur Theorie und Praxis des demokratischen Sozialismus, in: Marxistische Blätter, Heft 5/1973, S. 3 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

tie“ mit einem Vorwort von Helmut Schmidt herausgegeben. Aber nicht erst durch dieses „Vorwort“ wird die Vorzugsstellung der Popperschen Auffassung deutlich, sondern auch bereits in dem schon erwähnten Vorwort, das Helmut Schmidt im Jahre 1972 dem ersten Entwurf des SPD-Langzeitprogramms voranstellte, worin er schrieb: „Der Entwurfstext mag manchem sehr technokratisch vorkommen; doch ihm sei gesagt, daß es *die* große Reform, *den* einzig großen Wurf nicht gibt. Auch in ganz anderen gesellschaftlichen Systemen sind die Probleme der an der Lebensqualität zu messenden Gestaltung von Städten und ländlichen Räumen äußerst komplex. Hieran zu arbeiten, bedeutet deshalb: systematisch und schrittweise viele einzelne Gesetze und Vorschriften zu ändern, Einzelprobleme anzupacken und zu lösen, die Veränderung eben ‚Stück für Stück‘ in konkreten Reformschritten herbeizuführen (‚piecemeal social engineering‘ – wie Karl Popper sagt).“[25]

Wie betätigt sich Helmut Schmidt als Prophet Karl Poppers? Zunächst durch eine in Koketterie eingekleidete scheinbare Relativierung: „Ich nehme die Aufforderung des Godesberger Programms ernst, daß unsere Partei keine letzten Wahrheiten verkünden will ... Ich bin kein Marxist; ich bin ebensowenig ein Anhänger des kritischen Rationalismus. Jedoch empfehle ich, *Marx* zu lesen, ebenso *Popper*... und viele andere – *Kant* bitte nicht zu vergessen.“[26] Aber dann wird diese Relativierung wieder aufgehoben: „Rationalität des Handelns war immer notwendig. Sie ist heute so notwendig wie je ... Politische Rationalität geht von dem Werturteil aus, die Gestaltung der sozialen und politischen Umwelt nach eigenem Willen sei besser, als sich den bestehenden Verhältnissen zu unterwerfen oder dem Zufall auszuliefern.“[27] Rationalismus wird auf Poppers Theorie reduziert: „Deshalb ist ‚Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie‘ ein Thema, das Interesse verdient.“[28] Natürlich verbindet dies Helmut Schmidt mit einer Verurteilung des Marxismus als reformfeindlich. Der Marxismus denke in totalen Alternativen und lehne die Politik der kleinen Schritte als pragmatisch ab. Und hier wieder feine Demagogie: es folgt die Komplettierung des Rationalismus mit [304] dem Pragmatismus.[29] Aber dieser Pragmatismus wird zuerst von der pragmatischen Philosophie unserer Zeit abgetrennt, wird unter Benutzung einer Äquivokation mit Kants Philosophie identifiziert, wonach, in der praktischen Ausgestaltung dieser Position, dann schließlich doch nur das reformerische Voranwursteln herauskommt.

Dabei reitet sich unser großer Theoretiker rationalen, kritischen und pragmatischen Verhaltens unversehens in Widersprüche folgender Art fest: „Ich möchte der verbreiteten These, daß eine Theorie mehrheitsfähig sein müsse, widersprechen. Diese These würde die Einführung des grundsätzlichen Opportunismus in der Wissenschaft bedeuten; nicht mehrheitsfähig muß eine Theorie sein, sondern richtig.“[30] Das ist nun über jeden Zweifel erhaben. Aber es lohnte sich wohl, hierüber etwas mehr nachzudenken. Immerhin soll *solches* wissenschaftliches Verfahren Popper zufolge das Muster des demokratischen Verhaltens werden. Sollte Helmut Schmidt etwa meinen, Demokratie müsse *nicht* „mehrheitsfähig“ sein? So sehr fern von Popper wäre der Gedanke nun wiederum auch nicht. Denn er hat rundweg erklärt, er könne seinen Rationalismus nicht begründen, dieser sei nicht autonom, sondern beruhe auf einem irrationalen Glauben an die Vernünftigkeit unserer Haltung.[31] Und ebenso hat er erklärt, Demokratie wolle er nicht definieren. „Überdies regiert ja die Mehrheit gar nicht: Welche Partei auch immer die Wahl gewinnen mag, weder Sie regieren, noch ich, noch eine

[25] H. Schmidt, in: Langzeitprogramm 1, Texte, Bonn-Bad Godesberg 1972, S. 17 f.
[26] H. Schmidt, in: G. Lührs u. a., Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, Bd. 1, a. a. O., S. XI.
[27] Ebenda.
[28] Ebenda, S. VII.
[29] Ebenda, S. IX.
[30] Ebenda, S. XII.
[31] K. R. Popper, Logik der Forschung, Tübingen 1969, S. 7, 6.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Vielheit von Menschen.“[32] Übrigens ist auch Jochen Steffen mit Bemerkungen hervorgetreten, die zeigen, daß auch er im „Banne“ Poppers steht.[33]

Wir haben uns schon früher über Helmut Spinner geäußert, der, aus der Schule des kritischen Rationalismus kommend, selbst einer der klügsten Kritiker der *politischen* Auffassungen des kritischen Rationalismus ist (nicht der wissenschaftstheoretischen). Er kritisiert, daß die geforderte allgemeine Lebensform zusammenschrumpfen würde zur Lebensform der Wissenschaftler, die nur unter bestimmten sozialen Bedingungen *privilegierter* Erkenntnistätigkeit rational wäre. Die politische Monopolisierung des kritischen Rationalismus nennt er ein schlimmes, undemokratisches Mißverständnis mit einer totalitären Tendenz. In richtiger Einschätzung (und treffender Kritik an dem *gewollten* rechten sozialdemokratischen Mißverständnis) bezeichnet er den kritischen Rationalismus als in verdächtiger Nähe zum Neokonservatismus stehend. „Nach meiner *These* ist der gängige Schluß vom wissenschaftlichen (Theorien-) Pluralismus auf den politisch-sozialen (Institutionen-, Interessen- oder auch Gruppeninteressen-) Pluralismus nicht streng, bei näherer Analyse nicht einmal plausibel, sondern schlicht falsch.“[34]

[305] Ich kann mir nicht vorstellen, daß die Propheten des „kritischen Rationalismus“ in der Sozialdemokratie diese ehrliche Selbstkritik und manche andere warnende Stimme aus dem Lager des kritischen Rationalismus nicht kennen. Ich gehe davon aus, daß sie dieser bürgerlichen Modephilosophie den Vorrang geben, weil die „Sozialtechnologie“ Poppers sich ausgezeichnet als Theorie der technokratischen Systemverteidiger eignet. Die Trennung von theoretischer Analyse und Werturteil, bei Festlegung darauf, daß wir zwar in unserem Handeln durch Werturteile dirigiert seien, diese aber nicht begründet werden könnten; diese Verbindung von „Sozialtechnologie“ mit lebensphilosophischem Irrationalismus bildet die Grundlage für Freiheit zum Glauben an Gott weiß wen und was. Sie ist ebenso auch die Grundlage für reformistisches Herumtappen im Rahmen des Bestehenden. Gleichzeitig dient sie als „theoretische“ Grundlage zur Verurteilung des Marxschen „Totalitarismus“ (dessen Theorien die Totalisatoren der Vernunft flugs als Heilslehre und Chiliasmus usw. hinstellen!). Peter Glotz resümiert das magere Ergebnis dieses großen ideologischen Aufwands völlig richtig: „... der kritische Rationalismus ist also, wenn man so will, eine Theorie des Reformismus; Popper sprach ja direkt von ‚Stückwerk-Technologie‘ – das ist die theoretische Variante der ‚kleinen Schritte‘, die in der Rhetorik sozialdemokratischer Reformpolitik ständig vorkommen.“[35] Daß Poppers Reformismus und der *traditionelle* sozialdemokratische Sozialreformismus nicht identisch sind, sei wenigstens erwähnt.[36] Peter Glotz erschleicht sich also durch dieses Scheinargument den Übergang vom traditionellen Sozialreformismus auf den staatsmonopolistischen Reformismus!

Das billige Angebot schlechtester ideologischer Konfektionsindustrie wird – entsprechend den Werbe- und Verkaufsrezepten der Bourgeoisie – mit großem Anspruch getarnt: Lührs, Sarrazin, Spreer, Tietzel formulieren in ihrem Grundsatzartikel in dem Buch „Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie“: Kants Fragen an die Philosophie seien immer noch gültig. Wir verlangten Selbstbestimmung und kämpften gegen Entfremdung, wüßten aber nicht, wer wir seien. Die Verbindung zwischen der philosophischen Tradition der Sozialdemokratie und der politischen Philosophie des kritischen Rationalismus werde hergestellt durch das gemeinsame Bekenntnis zur Kritik des Bestehenden als dem Motor des Fortschritts und durch

[32] K. R. Popper, Utopie und Gewalt, in: G. Lührs u. a., Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, Bd. 1, a. a. O., S. 306.
[33] J. Steffen, Strukturelle Revolution, Hamburg 1974, S. 133.
[34] H. Spinner hat diese Thesen in dem bereits genannten Vortrag in Bremen entwickelt. Sie [305] finden sich jedoch auch in seinem Buch „Pluralismus als Erkenntnismodell“, Frankfurt a. M. 1974, S. 224 ff.
[35] P. Glotz, Der Weg der Sozialdemokratie. Der historische Auftrag des Reformismus. Wien-München-Zürich 1975, S. 69 f.
[36] Vgl. Anm. Nr. 2.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

die Verteidigung der Demokratie als der rationalen Form politischer Auseinandersetzung. Dies sei der Name für den Geist der Aufklärung in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts (das ist so sehr typisch bürgerlich, daß wir den gleichen Gedanken sowohl bei Popper als auch bei seinen Gegnern Habermas und Adorno und Horkheimer, in deren „Dialektik der Aufklärung", schon vorgeprägt fanden!). Dieser kritische Rationalismus sei keine neue Lehre, sondern eine wis-[306]senschaftliche Methode und ethisch-politische Haltung in der Tradition der Aufklärung, insbesondere in der durch Kant geprägten Tradition.[37]

So wird eingeleitet, was zur weltanschaulichen Begründung dem „Godesberger Programm" nachgeschoben wird, wobei auch im folgenden Text wieder antimarxistische Abwehrhaltung deutlich wird: „Das *Godesberger Programm* erfuhr ... nie eine philosophische und erkenntnistheoretische Grundlegung, und dies bereitete seinen Verfechtern in den letzten Jahren Schwierigkeiten, die mit dem Wiedererstarken neo-marxistischer Theorie-Ansätze in der Partei rapide zunahmen."[38] Die genannten Autoren wollten zeigen, daß der kritische Rationalismus zur Grundlegung des ethischen Sozialismus tauge. Dabei tun sie so, als gebe es die oben skizzierten Selbsterkenntnisse oder Selbstkritiken Poppers und Helmut Spinners nicht, und sagen einfach: „Die politische Philosophie des kritischen Rationalismus tritt für die Demokratie in der offenen Gesellschaft ein, weil es in der Politik ebensowenig wie in der Wissenschaft gesicherte Wahrheiten gibt, weil wir in der Politik ebenso wie in der Wissenschaft ständig Fehler machen."[39] Diese Methode des kritischen Rationalismus rechtfertige den Anspruch, dies sei eine sozialdemokratische Philosophie. Wie wenig spezifisch sozialdemokratisch diese Konzeption ist, habe ich bereits darzustellen versucht.[40]

Wenn wir uns frei machen von der großspurigen Selbstbeweihräucherung der Propheten dieser neuesten spätbürgerlichen philosophischen Mode, so kommt folgendes heraus: In lebensphilosophischer Weise werden die eigentlichen Grundfragen des Handelns und Erkennens irrationalisiert, und in positivistisch-reformistischer Weise wird das Flickwerk am und im Bestehenden verteidigt. Es ist durchaus kein falscher Zungenschlag gewesen, wenn in der Rechtfertigung solcher Positionen bereits vor einer Anzahl von Jahren Carlo Schmid meinte, in die Weltanschauung der demokratischen Sozialisten trete neben die Kategorie der Kausalität diejenige des Schicksals. Nach all den illustren Heiligen, die Carlo Schmid und Heinz Winfried Sabais in der Ahnengalerie des demokratischen Sozialismus aufgestellt haben, kommt nun noch ein großes Mystikum hinzu: das Schicksal!

Was wir bis jetzt unter dem Motto „Sozialdemokratie und Revisionismus heute" behandelten, war nur ein Teilaspekt des bürgerlich-philosophisch untermauerten Kampfes gegen den Marxismus in den Reihen der Arbeiterbewegung, und zwar von einer *offen* rechten Position aus und mit den rechtssozialdemokratisch orientierten Kräften als den Adressaten.

Aber selbst in diesem Kreis ist es nicht nur Poppers Philosophie, die zum Stichwortgeber wurde. Es gibt eine Fülle von Anzeichen dafür, daß die sozialdemokratische Führung an einer Neubelebung Eduard Bernsteins arbeitet. Da wurde [307] im September 1977 von der Friedrich-Ebert-Stiftung ein Bernstein-Kongreß veranstaltet, werden Werke Bernsteins wieder aufgelegt, erscheint eine umfangreiche Monographie von Helga Grebing über den Revisionismus, findet in den Spalten der theoretischen Zeitschrift der SPD, der „Neuen Gesellschaft", eine Bernstein-Debatte statt.

---

[37] G. Lührs/Th. Sarrazin/F. Spreer/M. Tietzel in: G. Lührs u. a., Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, Bd. 1, a. a. O., S. 2 f.
[38] Ebenda, S. 11.
[39] Ebenda, S. 16.
[40] Nicht nur H. Schmidt, auch K. Biedenkopf orientiert sich an Popper, ebenso Ralf Dahrendorf, worauf Schlitzberger im zweiten „Theorieband" verweist, Hrsg. G. Lührs.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Ganz offensichtlich wirken darin verschiedene Tendenzen: einmal der Widerstand von „Vätern“ des Godesberger Programms, den bürgerlichen „Pluralismus“ dieses Programms durch einen „Totalitarismus“ des „kritischen Rationalismus“ verdrängen zu lassen. Es soll eben möglich sein, daß Konservative wie Löwenthal und Lübbe, Popperianer und der Brzezinski-Mann P. Chr. Ludz, „Godesberger“ und Bernsteinianer unter der Flagge des gemeinsamen Kampfes gegen den Kommunismus marschieren. Das schafft zwar Widersprüche, aber solcher Eklektizismus ist im Zeichen der notwendigen „Sammlung der Kräfte“ der Absolutsetzung Poppers vorzuziehen. Zweitens die auf die Dauer nicht zu verbergende innere Fehlerhaftigkeit der Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie Poppers. Drittens die Absicht, systemkritischen Jungsozialisten die SPD nicht dadurch als politische „Heimat“ unmöglich zu machen, daß an die Stelle des traditionellen Sozialreformismus der staatsmonopolistische Reformismus tritt. Auch internationale Faktoren kommen zum Zuge: Gewisse Linksentwicklungen in der internationalen sozialdemokratischen Strömung („dritte Welt“ etwa) können nur dann unter der Kontrolle der führenden deutschen Sozialdemokratie bleiben, wenn ein sozialreformistisches Konzept angeboten wird. Nicht zu vergessen ist auch, daß die Konzeption des „demokratischen Sozialismus“, als konterrevolutionärer Exportartikel in die sozialistischen Staaten hineingedacht, ohne solche theoretischen Gewährsleute des alten Reformismus und Revisionismus wie Eduard Bernstein schwerer zur Wirkung kommen kann. Mir scheint, daß sogar das Einwirken auf gewisse, sich eurokommunistisch nennende Kräfte mit Bernstein leichter möglich ist als mit irgendeinem anderen Revisionisten. Denn die theoretisch gediegeneren, zum Revisionismus tendierenden Persönlichkeiten, wie etwa Rudolf Hilferding, sind schon wieder gefährlich, finden sich doch bei ihnen noch zu viele marxistische und – etwa in Gestalt des von Hilferding 1934 geschriebenen „Prager Manifests“ der SPD – auch zu viele ernsthafte historische Einsichten.

Eppler wiederum orientiert sich weniger an Popper oder Bernstein, sondern mehr an den pessimistischen Tendenzen des „Club of Rome“, in Verbindung mit gewissen Konzeptionen Luhmanns. Andere, z. B. Fetscher, nutzen mehr die „kommunistischen“ Revisionisten in Zagreb, in der „Budapester“ Schule und unter den Anhängern Dubčeks aus. Wieder andere Kräfte halten es mehr mit Habermas. Und die alte „Frankfurter Schule“ selbst ist keinesfalls unter die Verblichenen einzuordnen. Sie wirkt über die Universitäten (Frankfurt, Bremen) und Verlage (Suhrkamp, Luchterhand) und auch über die Akademie der Arbeit des Deutschen Gewerkschaftsbundes, durch das letztgenannte Instrument vor allem auf jüngere Arbeiterfunktionäre, die zum gewerkschaftlichen und teilweise auch sozialdemokratischen Führungsnachwuchs herangebildet werden.

[308] Das sind Konzeptionen, die sich mehr links geben, teilweise sogar den Anspruch erheben, den authentischen Marxismus zu vertreten.

Unter diesen sich links tarnenden Kräften ist Jochen Steffen zu finden, einer der bekannteren sozialdemokratischen Führer der Bundesrepublik. Seine objektive Aufgabe besteht darin, nach links tendierende, vor allem jungsozialistische und jungakademische Kräfte an die SPD zu binden.

Dies wird sehr deutlich sichtbar in seinem Buch „Strukturelle Revolution. Von der Wertlosigkeit der Sachen“. Schon der Titel deutet an, daß wir es mit einem Werk zu tun haben, das den Reformismus mit der Verdinglichungs-Mythologie verbindet.

Und genau so ist es: im Verdinglichungs-Jargon wird von geheimnisvollen Apparaten geredet, von Institutionen und Organisationen, so ganz nach dem Muster, daß die Ideen ja noch ganz gut sein mögen, solange sie sich damit begnügen, reine und unbefleckte Ideen zu bleiben, daß sie aber mit dem Verlust ihrer Jungfräulichkeit, das heißt mit dem Versuch, solche Ideen zu praktizieren, im Apparathaften verkommen. Solche Stereotypen der reaktionären bürgerlichen deutschen Kultursoziologie von Tönnies bis Alfred Weber werden uns als neu-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

este philosophische Einsichten angeboten. Und politisch-praktisch wird die Angst des Bürgers vor der Revolution artikuliert, wobei Revolution stillschweigend nicht als Ersetzung der kapitalistischen Qualität des Eigentums, des Rechts, des Staates durch eine entsprechende sozialistische Qualität verstanden wird, sondern als Hantieren mit Gewehren. Diese Verschiebung der Frage vom Inhaltlichen auf das Methodische dient dazu, an die Stelle der nötigen Revolution die reformistische Herumwurstelei im und am bestehenden System zu setzen.

Auch das ist vormarxistisch! Marx hat seine Theorie in der Auseinandersetzung mit solchem „Bourgeois-Sozialismus“ (vgl. Manifest der Kommunistischen Partei, Teil III) herausgebildet. Aber die Selbstherrlichkeit oder Unkenntnis der neuesten Theorieproduzenten des demokratischen Sozialismus ist so groß, daß sie als neu ausgeben, was schon vor über 150 Jahren erledigt war. Und solche Leute polemisieren gegen den Marxismus mit dem bürgerlichen Vokabular, wonach der Marxismus ein quasireligiöses Erlösungsdenken, das Proletariat der Erlöser und die Bourgeoisie die Macht der Finsternis sei,[41] die Marxisten an einen Weltgeist mit Sitz im Politbüro glaubten, aber in Wahrheit nur noch schlimmere Bedingungen erzeugt hätten als der Kapitalismus.[42]

Wie Habermas meint Steffen, im heutigen Kapitalismus eine primäre Tendenz der Zusammenfassung aller gesellschaftlichen Vorgänge zu einem „totalen Prozeß“ wahrnehmen zu können, dessen Bestimmung die Erhaltung des kapitalistischen Systems sei. Dieses beherrsche also um seiner selbst willen den Menschen, statt ihm zu dienen. An dieser Stelle setzt nun Steffen Argumente der frühen Marxschen Entfremdungskonzeption ein, die freilich in gewohnter Manier existentialistisch-[309]anthropologisch revidiert sind. Zugleich macht Steffen Anleihen bei den ökologischen „Pessimisten“ des Clubs von Rom: dieses inhumane, entfremdete System treibe der Katastrophe entgegen. Diese zu verhindern entwickelt er, sich an Gorz’ „revolutionären Reformismus“ anlehnend, seine Version der Strukturreformen. Mit ihrer Hilfe soll, bei bestimmender Rolle des substantiell klassenneutral hingestellten Staates, die Richtung des „totalen Prozesses“ so geändert werden, daß dieser dem Menschen dient. Dazu bedarf es der Massenaufklärung und der Gewinnung der parlamentarischen Mehrheit.

Diese Konzeption wird durch scharfe, zumeist demagogische Polemik gegen den Sozialismus abgesichert: dort gebe es noch weniger Freiheit als im Kapitalismus, was die Unwesentlichkeit der sozialistischen Lösung der Eigentumsfrage zeige.[43]

Man sieht: es handelt sich um eine theoretisch eklektizistische und politisch rechtssozialdemokratische Konzeption. Sie wird mit „systemkritischem“, „linkem“ Vokabular angeboten. Das Wasser von etwas existentialistisch verfälschter Marxscher Entfremdung, die Zutat von Extrakten aus Habermas’, Offes, Luhmanns Systemkonzeptionen, sämig gemacht mit rechtssozialdemokratischer Verteidigung des bürgerlichen Staates, etwas gewürzt mit „römischen“ Thesen, das alles – gekocht auf dem ältlich gewordenen Ofen des Reformismus – ergibt die neueste „linke“ Bettelsuppe der Sozialdemokratie.

Was zu Habermas zu sagen ist, wurde gesagt. Auch zum Thema Reform und Revolution wurde das Nötige gesagt. Bis auf den heutigen Tag gibt es von reformistischer Seite nicht einmal den Versuch einer theoretischen Widerlegung der marxistischen Reformismuskritik. Ihr Fehlen ist die deutliche Bankrotterklärung der reformistischen Theorie. Der römische Club korrigierte einige seiner Thesen bereits zur Zeit des Erscheinens von Steffens Buch. Die wissenschaftliche Kritik an diesen Thesen hat Steffen vorsichtshalber ohnehin ignoriert. Daß in seinem Buch die Machtfrage umgangen wird, daß er sie irrationalisiert, erweist die Arbeit als systemstabilisie-

[41] J. Steffen, Strukturelle Revolution, a. a. O., S. 209 f.
[42] Ebenda, S. 365.
[43] Ebenda, S. 394.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

rend, ebenso wie seine seltsame Kapitalismus-Kritik, wonach dieses System nicht unmenschlich wegen seines Grundgesetzes der Profitmaximierung ist, sondern weil es sich behaupten will und zu diesem Zweck die Menschen in seinen Dienst stellt. Dabei erweckt Steffen gelegentlich den Eindruck, daß dieses System die immer bessere Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen erstrebe. Steffen bietet also damit objektiv eine Verteidigung des Kapitalismus. Sein „kritischer Rahmen" ist ein eklektizistischer systemtheoretischer Ansatz mit einer formalen Anthropologie, basierend auf dem durchaus modischen bürgerlichen Gegensatz von Mensch und Gestell, Mensch und System, Mensch und Apparat, Mensch und Zivilisation und wie die lebensphilosophischen Reizworte solcher Mythologie alle lauten mögen.

Als ein Muster rechter Politik in linker Verkleidung ist Jochen Steffens und Peter von Oertzens strategisches Konzept anzusehen. Hans Schulze hat sich damit auseinandergesetzt. Ich möchte eine längere Passage aus seiner Kritik zitieren:

[310] „In den Chor der militanten Verteidiger des Privateigentums an Produktionsmitteln – für die letzteres geradezu eine unumgängliche Voraussetzung für einen ‚demokratischen Sozialismus' ist[44] – mischten sich Stimmen, die der Forderung nach Vergesellschaftung des Privateigentums an Produktionsmitteln, insbesondere des der großen Monopole, im Prinzip zustimmen, die lediglich den derzeitigen Zeitpunkt für verfrüht halten. Den wohl umfassendsten Versuch, diese These zu beweisen, hat J. Steffen in seinem bereits zitierten Buch ‚Strukturelle Revolution' unternommen. Danach wäre ‚in den meisten Fällen die nach der Verfassung vorgeschriebene Entschädigung kaum aufzubringen'.[45] Noch weniger wäre sie – kann man da nur sagen – angesichts des von rechten Sozialdemokraten nicht geleugneten Konzentrationsprozesses des Eigentums an Produktionsmitteln in immer weniger Händen in der Zukunft aufzubringen, wenn rechte Sozialdemokraten schon auf einer Entschädigung – in welcher Höhe fragt sich immer – bestehen. Da könnte die sofortige Vergesellschaftung der Produktionsmittel ‚eine Verhinderung europäischer (westeuropäischer muß es exakt heißen – H. Sch.) Integration bedeuten'[46], für die sich Steffen engagiert, obgleich sich die multinationalen Kapitalgesellschaften nach seinem eigenen Eingeständnis hemmungslos über alle nationalen Interessen der Völker hinwegsetzen[47] und eine ‚offensive sozialistische Politik unter nationalen Bedingungen'[48] unmöglich machen. Ebenso könnten wie Steffen in Voraussicht der Ereignisse in Portugal bemerkt, ‚europäische und multinationale Unternehmungen ... etwas dagegen haben. Sie könnten z. B., wenn sie wollen, die ›Währungsfrage‹ stellen, Kapital kann flüchten, Investitionen können sie verweigern ...'[49] Sie können, mit anderen Worten, das wirtschaftliche Leben des betreffenden Landes zerrütten und ganz zum Erliegen bringen. Da dem nur mit Gewalt zu begegnen ist, Gewalt aber grundsätzlich abzulehnen sei, sei dieser Weg nicht gangbar: ‚Nationale sozialistische Modelle können in Europa nur unter Bedingungen verwirklicht werden, die sehr viel Repression voraussetzen und erfordern.'[50] Reformisten aber haben laut Steffen unter allen Umständen für ‚die geplante, gewaltlose Umwälzung der Gesellschaft'[51] einzutreten. Sie aber sei erst *in der Zukunft* möglich: ‚Je höher der ökonomisch-gesellschaftliche und der [311] politische Entwicklungszustand ist, um so eher wird

[44] Charakteristisch ist dafür die Äußerung H. J. Vogels, daß „Vollsozialisierung als Prinzip oder gar als Dogma" kein Mittel zur Verwirklichung der „Lebensqualität" darstelle (Frankfurter Rundschau, 24.9.1973, S. 16).
Ich verweise darauf, daß die Anmerkungen Nr. 44-59 Belegstellen innerhalb der von mir hier zitierten Kritik von H. Schulze, Berlin, sind. Die Herkunft des Zitats ist in Anm. Nr. 60 belegt.
[45] J. Steffen, Strukturelle Revolution, a. a. O., S. 35.
[46] Ebenda, S. 35.
[47] Siehe ebenda, S. 73, 85, 88, 133, 307.
[48] Ebenda, S. 398.
[49] Ebenda, S. 55.
[50] Ebenda, S. 65 f.
[51] Ebenda, S. 79.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

die Gewalt überflüssig.‘[52] Warum das so ist, erfährt der Leser nicht. Steffen gibt ferner zu bedenken, daß die Westmächte einen ‚nationalen abrupten Systemwechsel‘[53] kaum widerstandslos hinnehmen werden, es aber zu riskant sei, es auf eine Konfrontation mit der NATO ankommen zu lassen. Schließlich sei eine sozialistische Umwälzung auch insofern verfrüht, als es ‚keinen theoretischen Entwurf für den dann zu organisierenden neuen Gesamtprozeß‘[54] gäbe, was dazu führe, daß ‚diese Revolution die Konterrevolution‘[55] gebäre – eine These, die durch die schon erwähnte falsche Behauptung gestützt wird, daß Marx keine Konzeption über die Grundzüge einer neuen sozialistischen Gesellschaft hinterlassen habe.[56]

Darüber hinaus sei dieses Problem auch gar nicht so brennend, meint Steffen weiter, da es ‚dem einzelnen Menschen, was Essen, Trinken, Kleidung, Wohnung betrifft, noch nie so gut wie heute‘[57] ginge.

Daß ebenso wie bei v. Oertzen antikommunistische Verleumdungen dazu herhalten müssen, die angebliche Sinnlosigkeit einer sofortigen ökonomischen Entmachtung der Monopole und der Errichtung einer sozialistischen Gesellschaft nach dem Vorbild der sozialistischen Länder zu beweisen, sei hier ausdrücklich vermerkt. So besteht v. Oertzens Hauptargument gerade darin, daß die Produktionsverhältnisse erst in sozialistische verwandelt werden dürften, wenn die Voraussetzung für die sofortige Aufhebung des Gegensatzes von körperlicher und geistiger Arbeit, nämlich eine ‚Ökonomie des Überflusses‘ gegeben sei, da ansonsten wieder eine geistige Elite über die große Masse der körperlich Arbeitenden herrsche, sie ausbeute usw. usf.[58] Da sich der Sozialismus unter den derzeitigen Bedingungen nicht qualitativ vom Kapitalismus unterscheiden kann, verlohne sich eine sozialistische Revolution derzeit nicht. Nicht stichhaltige theoretische Darlegungen, sondern grobe antikommunistische Hetze und Verleumdung der sozialistischen Länder und ihrer Erfolge bei der Errichtung einer Gesellschaft ohne Ausbeutung und Unterdrückung, der gesicherten Existenz und Entfaltung eines jeden einzelnen ihrer Mitglieder, ganz neuer menschlicher Beziehungen aller zueinander sind der Weisheit rechter Sozialdemokraten letzter Schluß, wenn sie zur ‚theoretischen‘ Verteidigung der Produktionsverhältnisse des staatsmonopolistischen Kapitalismus ausziehen.

Das Fazit der Argumentation derer, die scheinbar ‚unvoreingenommen‘, ‚unparteilich‘ an die Frage des Charakters der Produktionsverhältnisse herangehen, lautet dann immer so: ‚Die SPD erkennt an, daß das gegenwärtige auf der Grund-[312]lage des Privateigentums an den Produktionsmitteln und der freien Marktkonkurrenz beruhende sogenannte ›kapitalistische‹ Wirtschaftssystem immer noch zu großen Leistungen fähig ist, auf welche die Menschen unseres Volkes weder verzichten wollen, noch verzichten können ... Nur dort, wo das kapitalistische Wirtschaftssystem nachweisbar und offensichtlich den Bedürfnissen der Gesellschaft gegenüber versagt, sind Eingriffe und Strukturveränderungen geboten. Und nur wenn eine Mehrheit des Volkes diese Notwendigkeit auf Grund eigener konkreter Erfahrungen erkennt, können solche Strukturreformen auf demokratischem Wege durchgesetzt werden.‘[59]‚[60] Analoge Konzeptionen zur politischen Entwaffnung der Linken entwickelt Peter Glotz, einst „lin-

[52] Ebenda, S. 353.
[53] Siehe ebenda, S. 255.
[54] Ebenda, S. 153.
[55] Ebenda.
[56] Siehe ebenda, S. 262.
[57] Ebenda, S. 394.
[58] Siehe P. v. Oertzen, Thesen zur Strategie und Taktik des demokratischen Sozialismus in der Bundesrepublik, in: Die Neue Gesellschaft, 1/1974, S. 76 f.
[59] P. v. Oertzen, a. a. O., 2/1974, S. 169.
[60] H. Schulze, in: L. Hrzal u. a., Sozialreformismus in der Klassenauseinandersetzung zwischen Sozialismus und Imperialismus, Berlin 1977, S. 63 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

ker“ Jungsozialist, heute rechter Theoretiker und Staatssekretär. Die Substanz seiner Argumente lautet: Wenn versucht werden sollte, die Monopole zu enteignen, so werden sie mit Faschismus antworten. Wenn das verhindert werden soll, muß man ihr Wohlverhalten auf der Grundlage eines Klassenkompromisses erkaufen: Wir lassen euch die Betriebe, ihr laßt uns die Demokratie! Ein famoses Rezept der Kapitulation vor den Organisatoren des Faschismus![61]

Die Arbeit Steffens ist in der Diktion weit weniger klar und – reformistisch gesehen – schlechter als die Bernsteins. Das Gekünstelt-Gespreizte des Buches verdeckt nur die Hohlheit der Gedanken. Wolfgang Roth, ehemaliger Bundesvorsitzender der Jungsozialisten, Parteivorstandsmitglied der SPD, hat schon recht, wenn er meint: „Steffens Buch ist ... schwer lesbar. (Man) ist erstaunt über manche zähflüssige Argumentation und Wiederholung.“ Das sei kein genialer Wurf, sondern gespachtelt.[62] Freilich sieht Roth nicht, daß sich der kritisierte Stil aus dem schlechten Inhalt des Buches ergibt. Das Wiederkäuen von bereits dutzendemal Wiedergekäutem ergibt nur – Abfall.

Linkssozialdemokratische und trotzkistische Varianten

Es gibt jedoch auch linkssozialdemokratische Varianten dieses heutigen Revisionismus. Wir erinnern uns daran, daß sich die Marxismuskritik während der letzten fünfzehn Jahre in der Bundesrepublik auch im Zusammenhang mit der „Studenten-Revolte“ entfaltete. Entsprechend der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Herkunft der linken Studenten war auch ihr Marxismusinteresse geprägt. Schon diese Prägung war revisionistisch. Inhaltlich war sie philosophisch orientiert, erfaßte bald auch Probleme der Strategie und Taktik und die „Organisationsfrage“. Der Substanz nach ging es um die Ablehnung der leninistischen Etappe des Mar-[313]xismus auf diesen Gebieten, und das heißt, um die Ablehnung des Marxismus der Gegenwart.

Probleme des ideologisch-politischen Überbaus wurden losgelöst von der ökonomischen Basis behandelt. Probleme der Kultur, der Ethik, „des Menschen“, „der Entfremdung“ waren Zentralthemen. Politisch war ein Aktionismus und Voluntarismus vorherrschend, subjektivistisch untermauert, das heißt verbunden mit einer subjektivistischen Verfälschung des Marxismus. Das konnte Hand in Hand gehen mit lebensphilosophischen „konkreten Utopien“. Die traditionelle Arbeiterbewegung wurde – weil „nicht mehr Adressat der Revolution“ – abgelehnt. Die „Neue Linke“ zog anarchistische, basisdemokratische Organisationsvorstellungen, Strategien und Taktiken („direkte Aktion“) vor. Individualistisch mißdeutete „Selbstbestimmung“ war das große Modewort. Anarchistisch-föderalistische Basisdemokratie wurde gegen Zentralismus gleich „Bürokratismus“ ausgespielt. Bürgerliche Großverlage (und Mode-Industrie) förderten eifrig, ideologisch und materiell profitscheffelnd die Welle des Marcuse-Kults, des Hippiismus, des „antiautoritären“ Exzesses, der Kommune- und Sexpol-Bewegung usw.“[63]

Doch der ursprünglich antikapitalistische (diffus, verschwommen, wie auch immer) Anstoß dieser Revolte führte manchen seiner Verfechter (wenn ich jene bedeutenden Kräfte hier ausklammere, die zu uns Kommunisten durchbrachen) zur Einsicht in die Rolle der politischen Ökonomie im Gesamtsystem des Marxismus. So folgte, noch in den Fesseln des gerade skizzierten „linken“ Revisionismus, der Übergang zur Beschäftigung mit der politischen Ökonomie.

Und sofort waren die altgedienten Revisionisten „hilfreich“ zur Stelle: Ernest Mandel etwa, dem sich die jüngeren Kräfte um Jalée, M. Wirth, Ch. Neusüß u. a. anschlossen.[64]

---

[61] P. Glotz, Der Weg der Sozialdemokratie. Der historische Auftrag des Sozialreformismus, a. a. O., S. 48.
[62] W. Roth, Das Einfache, das schwer zu lesen ist, in: Das Da, 7/1976.
[63] Siehe S. 328 in diesem Band.
[64] E. Mandel, Marxistische Wirtschaftstheorie, Frankfurt a. M. 1968; E. Mandel, Der Spätkapitalismus, Frankfurt a. M. 1972; P. Jalée, Das neueste Stadium des Imperialismus, München 1971; M. Wirth, Kapitalismustheorie in der DDR, Frankfurt a. M. 1974; Ch. Neusüß, Imperialismusanalyse und Weltmarktbewegung, Erlangen 1972.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Es entstanden nun die „modernen“ Varianten des Revisionismus auf dem Gebiet der politischen Ökonomie, und zwar Varianten, die die marxistische politische Ökonomie des Kapitalismus und des Sozialismus betreffen. Wir wollen uns in dieser Arbeit nicht mit dem gegenwärtigen Revisionismus auf dem Gebiet der politischen Ökonomie befassen, sondern nur knapp seine Hauptmerkmale skizzieren. Zur Kritik daran verweisen wir auf einschlägige Literatur.[65]

[314] Die revisionistischen Attacken im Bereich der marxistischen politischen Ökonomie des Kapitalismus beziehen sich auf die Theorie des monopolistischen Charakters des heutigen Kapitalismus. Zentraler Kritikpunkt ist also die leninistische Entwicklungsstufe des Marxismus. Bekannte Vertreter dieses Revisionismus sind Ernest Mandel, Pierre Jake, Margarethe Wirth, Ch. Neusüß, J. Schubert, R. Ebbinghausen, W. Petrowsky, D. Jordan.

Während dies antikommunistische Theoretiker sind, die ihre Theorie teilweise offen als *nachgeschobene* Begründung ihres Antikommunismus erzeugen – zum Beispiel Mandel –, vertritt eine andere Gruppe von Theoretikern zwar im Prinzip gleiche theoretische Positionen gegen die leninistische Etappe des Marxismus im allgemeinen, Lenins Imperialismustheorie im besonderen, ohne daß diese Gruppe – die Rede ist von J. Bischoff und seiner Gruppe „Projekt Klassenanalyse“ – eine antikommunistische Haltung bekundete. Sie entwickeln einen evolutionsfeindlichen, scheinbar orthodoxen Marxismus, der sich in „Kapital“-Analysen erschöpft.[66] Aber es gilt zu beachten, daß die Polemik gegen Mandel und Co. eine andere Sache ist als die Kritik am Projekt Klassenanalyse.

Welches sind die Hauptthesen, die Mandel und Co. gegen Lenins Imperialismustheorie entwickeln? Das Monopol wird nicht als grundlegendes Produktionsverhältnis des heutigen Kapitalismus anerkannt, das alle gesellschaftlichen Bereiche des Systems durchdringt und bestimmt, sondern nur als Erscheinung der Zirkulationssphäre – also im Sinne der bürgerlichen Monopoltheorie als Marktform – und als störender Faktor bei der Durchsetzung der kapitalistischen Gesetze.[67] Dieses Monopol wird als notwendiges Ergebnis der technischen Entwicklung gesehen, also werden die Produktionsverhältnisse als die eigentlich bestimmende Seite ausgeklammert, womit es kapitalistische und sozialistische Monopole gleichermaßen gibt.[68] Monopolbildungen werden auch aus dem Verhalten gesellschaftlicher Gruppen abgeleitet, also irrationalisiert.[69]

Daneben wird gegen Lenin vorgebracht: dieser habe den Monopolbegriff nicht theoretisch abgeleitet, den Begriff nicht inhaltlich geklärt, dieser sei in Wahrheit nur ein politischer Kampfbegriff.[70] Der Marxsche Kapitalbegriff werde durch den Monopolbegriff ersetzt, es werde also der Boden des Marxismus verlassen.[71]

Wie liegen die Dinge wirklich?

Marx stellte sich nach seinen eigenen Worten – im „Kapital“ – die Aufgabe, [315] die Bewegungsgesetze der kapitalistischen Gesellschaft aufzudecken, wobei er bereits in den Vorarbei-

---

[65] Eine ausführliche Darstellung und Kritik dieser Positionen entwickeln: G. Krause, Monopoltheorie, Frankfurt a. M. 1976; H. Meißner (Hrsg.), Bürgerliche Ökonomie ohne Perspektive, Berlin 1976; P. Heß, Zur Politischen Ökonomie des „linken“ Opportunismus, in: IPW-Berichte, 3/1974; ders., Dialektische Methode und Kapitalismuskritik in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 3/1977. – Dazu die theoretische Konferenz des Instituts für Marxistische Studien und Forschungen (IMSF), Frankfurt a. M., die sich mit diesem [314] Problemkomplex befaßte, veröffentlicht in den Materialien: Das Monopol – ökonomischer Kern des heutigen Kapitalismus, Frankfurt a. M. 1976.

[66] H. Asseln, Marburg, setzte sich damit in seiner Dissertation auseinander: Darstellung und Kritik philosophischer und politisch-soziologischer Ansätze des „Projekt Klassenanalyse“ (PKA), Marburg 1977 (Manuskript).

[67] G. Krause, Monopoltheorie, a. a. O., S. 19.

[68] Ebenda, S. 20 ff.

[69] Ebenda, S. 21.

[70] Ebenda, S. 25, 38.

[71] Ebenda, S. 26.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

ten zum „Kapital“, aber auch in diesem Werk selbst klarmachte, daß diese Gesetze in historisch-konkreter Weise wirkten. Als innerstes Wesen der Entwicklung und des Formwandels im Wirken dieser Gesetze nannte er die Konkurrenz.[72] Er machte selbst auf das Problem aufmerksam, daß ihr Wirken die Verwertungsbedingungen des Kapitals beeinträchtige und folglich Maßnahmen zu ihrer Zügelung notwendig werden würden. Als solche Entwicklungsstufe des Kapitalverhältnisses, die im Interesse der Verwertungsbedingungen des Kapitals die Konkurrenz zügelt, erweist sich das aus der kapitalistischen Akkumulation hervorgehende Monopol, das folglich keinesfalls den Marxschen Kapitalbegriff ersetzt, sondern die Entfaltung des Kapitals bis an jene Grenze darstellt, wo nur noch der „Übergang“ zu gesellschaftlichen Eigentumsverhältnissen als „Lösung“ der kapitalistischen Widersprüche bleibt. Aber gerade das Monopol durchdringt dabei alle gesellschaftlichen Bereiche. Monopolistische Kapitalverwertung verlangt den Einsatz auch politischer Mittel, des Staates im Reproduktionsprozeß. Der Monopolbegriff ist folglich nicht ein voluntaristisch-politischer Kampfbegriff, sondern auf der Basis des monopolistischen Produktionsverhältnisses kommt es notwendig zu einer immer engeren Annäherung von Ökonomie und Politik. Das hat durchaus den Doppelaspekt, daß grundlegende sozialökonomische Kämpfe mehr noch als früher politischen Charakter annehmen, daß aber auch, je länger desto mehr, zu ihrer Lösung auch der im engeren Sinne politische Klassenkampf nötig ist.

Die Negierung des Monopolbegriffs mittels der oben skizzierten Gruppe von Argumenten steht theoretisch Pate bei der Kritik an der strategischen Konzeption von der antimonopolistischen Demokratie als Öffnung des Weges zum Sozialismus. Denn wenn es keinen monopolistischen Kapitalismus gibt, so ist der unvermittelte Kampf für den Sturz des Kapitalismus und eine Frontstellung Arbeiterklasse plus andere Werktätige gegen die gesamte Bourgeoisie richtig, dagegen die antimonopolistische Stoßrichtung einer von der Arbeiterklasse angeführten antimonopolistischen Front, der neben den werktätigen Massen auch Teile der nichtmonopolistischen Bourgeoisie angehören können, ein „revisionistischer Umweg“. Kein Wunder, daß mit der Leugnung des Monopols und seiner gesamtgesellschaftlichen Dominanz, mit der Leugnung der zunehmenden Vereinigung der Macht der Monopole mit der Macht des bürgerlichen Staates auch die Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus abgelehnt wird.

Da diese revisionistischen „Kritiker“ des Leninismus jedoch in Wahrheit nicht Lenins Monopoltheorie, sondern ihre eigenen Erfindungen kritisieren und sich auch hinsichtlich der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus genauso verhalten, erweist sich ihre „Kritik“ nur als theoretisch scheinende Maskierung ihrer in Wahrheit schlicht und einfach antikommunistischen Position.

Das gilt auch für ihre „Kritik“ an der politischen Ökonomie des Sozialismus.[316] Mandel behauptet einfach – und die Maoisten tun es nicht anders –, das kennzeichnende Merkmal des Kapitalismus sei die allgemeine Warenproduktion, und da im Sozialismus allgemeine Warenproduktion herrsche, sei dies in Wahrheit gar kein Sozialismus, sondern Kapitalismus.[73]

Richtig ist, daß Marx – zum Beispiel in der Kritik am Gothaer Programm – und auch Lenin, bis hinein in die Periode der Oktoberrevolution, ein rasches Verschwinden der Warenproduktion nach der sozialistischen Revolution erwarteten.[74] Richtig ist aber auch, daß bereits Lenin unmittelbar nach der Revolution daranging, diese Auffassung zu korrigieren und die Grundlage der politischen Ökonomie des Sozialismus auszuarbeiten. Es handelt sich dabei keineswegs, wie sogenannte Anti-Revisionisten behaupten, nur um konkret-unvermeidliche Maß-

[72] K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin 1974, S. 317. [MEW 42, 327]
[73] E. Mandel, Marxistische Wirtschaftstheorie, a. a. O., S. 598.
[74] K. Marx, Kritik des Gothaer Programms, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, (im folgenden MEW), Bd. 19, Berlin 1962.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

nahmen während der Neuen Ökonomischen Politik, sondern – auf der Grundlage der politischen Macht der Arbeiterklasse und sozialistischer Produktionsverhältnisse – um ein ganzes *System* ökonomischer Gesetze, wobei bestimmte Kategorien wie Ware, Wert, Preis, Gewinn usw. beibehalten werden, aber bereits einen qualitativ anderen gesellschaftlichen Inhalt besitzen. Die „Anti-Revisionisten“ mißbrauchen hier häufig Äquivokationen, um ihre Mythologie „begründen“ zu können.

Ultralinker Anti-Leninismus – Zur Geschichte

Der ultralinke Revisionismus tritt in verschiedenen Formen auf. Es gibt eine – unter philosophischem Gesichtspunkt – lebensphilosophisch geprägte Variante, und sie hat ohne Zweifel stärkeren Einfluß als die andere, die sich philosophisch an den Positivismus anlehnt. Beide Varianten haben zwar ihre Wurzeln in den zwanziger Jahren, doch wurden sie erst in den sechziger Jahren, zur Ablenkung der nach links hin drängenden Jugend, wieder aktuell. Die ultralinke lebensphilosophische Variante stellte sich vor allem dar in Gestalt spontaneistischer, anarcho-kommunistischer, basis-demokratischer Gruppierungen, die sich um Persönlichkeiten wie Krahl, Dutschke, Cohn-Bendit scharten. Die – philosophisch – positivistisch begründete ultralinke Konzeption hat – weltanschaulich – keine Resonanz gefunden, doch spielen ihre politischen Vorstellungen in den Materialien des „Projekts Klassenanalyse“ eine Rolle, weshalb hier kurz darauf einzugehen ist. Solange sich die revolutionäre Arbeiterbewegung in der revolutionären Nachkriegskrise im Aufschwung befand, wirkten sich die ultralinken Tendenzen in den Reihen der kommunistischen Partei nicht im gleichen Maße gefährlich aus, wie das während der Abschwächung der revolutionären Krise, nach den Niederlagen der Revolutionäre in Berlin, Mitteldeutschland, Bayern, Ungarn der Fall sein mußte.

[317] Lenin erkannte sofort die Gefahr des ultralinken Radikalismus. Seine Polemik gegen ihn ist bekannt. Unsere Revisionismus-Verbreiter, die Lukács wegen mancher Position oder Äußerung nicht voll beipflichten zu können glauben, gingen im Prozeß ihrer eigenen Entwicklung immer mehr dazu über, die damaligen Ultralinken, die aus der Partei ausgeschlossen wurden und einen offenen Kampf gegen die Marxisten-Leninisten, gegen den realen Sozialismus entfalteten, wieder zu „entdecken“ und ideologisch nutzbar zu machen.

Die Kommunistische Partei Deutschlands entstand erst im Feuer der Revolution, erlitt außerordentlich schwere Verluste, war noch nicht genügend in der Industriearbeiterschaft verankert, hatte einen relativ großen Teil von Intellektuellen in bestimmten Führungsorganen, die nicht oder noch nicht voll auf die Position der Arbeiterklasse übergegangen waren. Dazu kam die ungenügende Kenntnis der Erfahrungen und der Theorie der Bolschewiki. Andererseits waren die opportunistischen Fehler der alten sozialdemokratischen Führer bekannt.

Das führte bei jenen Marxisten zu linksopportunistischen Revisionen der Theorie, Taktik und Organisationsfrage, die Lenins Einschätzung vom Abebben der revolutionären Welle nicht anerkennen wollten, statt dessen das Scheitern der Revolution primär in der Theorie, Taktik und Lösung der Organisationsfrage durch den Bolschewismus sahen. Zur Erklärung dessen sollten die oben skizzierten Faktoren noch durch solche ergänzt werden: Pannekoek, Gorter und andere Führer der Ultralinken standen doch zu sehr unter dem Eindruck der in der II. Internationale vorherrschenden Meinung, daß das Zentrum der Revolution in Mittel- oder Westeuropa liegen müsse. Sie waren zu sehr von der kautskyanischen Interpretation des historischen Materialismus geprägt, wonach das revolutionäre Potential eines Landes sich relativ proportional zur Entwicklung seiner Produktivkräfte verhalte. Sie konnten sich darum nicht vorstellen, daß die Oktoberrevolution neben Besonderheiten vor allem auch allgemeingültige Erkenntnisse der Revolution zutage gefördert hatte. Es war ihnen undenkbar, daß die Bolschewiki, die Sowjetmacht, zum revolutionären Zentrum der Welt geworden waren.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Alle diese Faktoren wirkten zusammen und „drängten“ zu einer „Theorie“. Letztlich in Übereinstimmung mit Kautsky und anderen Rechtsopportunisten behaupteten die Theoretiker des Linksopportunismus, Korsch[75], Pannekoek und – [318] in seiner Antwort auf Lenins Arbeit „Der linke Radikalismus“ – Gorter, später Paul Mattick, folgendes: Lenins Theorie entsprach nur den spezifisch russischen Bedingungen. In Westeuropa gibt es fast keine Bauern mehr (1920!), so daß Bündnispolitik falsch ist. Nötig ist die Konfrontation Klasse gegen Klasse. Jeder Arbeiter muß dabei selbst zum Helden werden. Darum ist eine Partei Leninschen Typus nicht angebracht. Eine solche Partei führe nur zur Bürokratisierung der Arbeiterbewegung.

Wie man sieht, wird die Arbeiterklasse unreflektiert verherrlicht und der Spon-[319]taneität das Wort geredet. Die bürgerliche Bürokratismustheorie – jede Organisation, jeder Apparat, erzeuge unabwendbar Bürokratie – wird (auch wegen des Bürokratismus der Sozialdemokratie, der nicht analysiert, dessen opportunistisches, das heißt bürgerliches Klassenwesen nicht enthüllt wird) einfach auf die Arbeiterbewegung übertragen.

Welche Philosophie steckt implizit in solcher Konzeption? Das „freie“, voluntaristische Handeln der einzelnen Kämpfer, die Verherrlichung des individuellen Aktivismus sind nur möglich bei Abkehr vom Materialismus und seiner Bejahung des Primats des Objektiven, seiner aus der Bejahung der Erkenntnis der Gesetze objektiver Entwicklung abgeleiteten Anerken-

[75] Während einiger Jahre gab es in der Bundesrepublik eine Renaissance des Werkes von Karl Korsch. Insgesamt gesehen dürfte sein Wirken als Stimulator des Revisionismus weit weniger bedeutsam sein, als das von Georg Lukács und Ernst Bloch. Korsch wirkte vor dem ersten Weltkrieg in England, wo er sich den Fabiern anschloß, also eine reformistische, rechtsopportunistische Position einnahm. Die Intelligenz sah er als Platzhalter des revolutionären Bewußtseins einer ansonsten unrevolutionären Arbeiterklasse: Die Intelligenz müsse revolutionäres Bewußtsein erst von außen in die Klasse hineintragen. Das ist schon jene bürgerliche Elitetheorie in linker Verkleidung, wie sie um die Wende von den sechziger zu den siebziger Jahren sowohl von Lukács (in seinen Gesprächen mit Abendroth, Holz, Kofler und Pinkus) als auch von Marcuse und den pseudolinken Studenten vertreten wurde. – [318] Als die revolutionäre Krise der Jahre 1917 bis 1920 ausbrach, entfaltete sich der bürgerliche Intellektuellen-Individualismus Korschs als Anarchosyndikalismus. Über die USPD, der er 1919 beitrat, kam er 1920, durch die Vereinigung mit der KPD, in die Kommunistische Partei. 1923 war er Justizminister in der Thüringischen sozialdemokratisch-kommunistischen Landesregierung, 1924 Mitglied des Thüringischen Landtags, danach Mitglied des Reichstags. Schon ab 1924 war er führend in einer ultralinken Oppositionsgruppe tätig, bis er 1926 aus der KPD ausgeschlossen wurde. Korsch geriet also wegen seiner bürgerlich-individualistischen Grundeinstellung in der Zeit des Abebbens der revolutionären Krise mit der Politik der Partei in Kollision. – Verabsolutierung des Bewußtseins drückt sich in seinem Verständnis der Rolle der Arbeiterpartei aus, die er allein als Träger und Propagandist der Theorie versteht. Selbstverständlich ist auch bei Korsch die Dialektik lediglich subjektiver Art, wie bei Lukács und im ganzen Neuhegelianismus. Von daher ist seine Kritik an Lenins „Zweiteilung“ in Sein und Bewußtsein verständlich. Er läßt an Lenins Theorie allenfalls gelten, daß sie zur Erklärung spezifisch russischer Verhältnisse tauge. Dies ist nun wiederum der Ausgangspunkt für die späteren Thesen von Pannekoek, Gorter und Mattick, wonach Lenin keinen proletarischen, sondern einen bürgerlichen Materialismus entwickelt habe, weil Rußland vor einer bürgerlichen, nicht vor einer proletarischen Revolution stand. – Die Übereinstimmung mit Georg Lukács reicht in dieser Periode sogar noch weiter: die Niederlage der Arbeiterbewegung führt er auf ein ungenügend entwickeltes spontanes Massenbewußtsein zurück. Es ist dies eine philosophische Verkleidung für seine anarchosyndikalistische Position. Vera Wrona faßt treffend die Positionen zusammen, die Korsch in dieser Periode seines Wirkens bezieht: Er leugnet die Berechtigung der Grundfrage der Philosophie und gibt den Materialismus preis. Er anerkennt Natur nur als vergesellschaftete Natur. Die Theorie-Praxis-Beziehung und Objekt-Subjekt-Beziehung deutet er idealistisch als identisch. Die Leninsche Theorie der Widerspiegelung wird wegen des Zusammenfallens von Bewußtsein und Wirklichkeit abgelehnt. Die Partei wird auf der Grundlage seiner Theorie vom spontanen Erwachen der Massen im Grunde genommen nur wie ein notwendiges Übel behandelt. – In späterer Zeit sollte sich in Korschs philosophischem Wirken das Übergehen auf deutlich positivistische Positionen zeigen, so, wenn er versuchte, die Methode der politischen Ökonomie axiomatisch quasi-materialistisch darzustellen (1932), wenn er in der „Gesellschaft für empirische Forschung“ mitarbeitete, wenn er den dialektischen Materialismus vom Standpunkt des subjektiven Idealismus ablehnte. Wenn in seiner Philosophie das Sein und das Bewußtsein identisch sind, so ist von dort aus der Übergang zu einer Reduktion der Theorie auf Gesellschaftstheorie, auf eine (vorgebliche) Ablehnung von Philosophie naheliegend. Das aber ist der Übergang auf eine direkt positivistische Konzeption.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

nung von determiniertem, allgemeinverbindlichem Handeln, mit seinen Folgen für die Organisierung und Disziplinierung dieses Handelns.

Diese Abkehr öffnet den Weg zum subjektiven Idealismus. Mit sicherem Instinkt sollte sich Pannekoek später, 1938, als ihm Lenins „Empiriokritizismus“ bekannt wurde, auf dieses Werk stürzen. Denn auch 1908 ging es „letztlich um die Frage der *allgemeinverbindlichen Theorie*, die ... keinen Subjektivismus und keine indeterminierte ‚intellektuelle Freiheit‘ der Entscheidung zuließ. Und es ist sicher kein Zufall, daß die intellektuellen Vertreter der promachschen Seite in dieser Diskussion“ (um den Machismus) „keineswegs politisch zur reformistischen Seite tendierten, sondern im Gegenteil, gleichzeitig die Hauptvertreter der von Lenin als Linksabweichler qualifizierten Fraktion ... waren.“[76]

Wie sieht Pannekoeks Polemik gegen Lenin aus? Zunächst ist es schon pikant, daß der mehr neukantianisch-lebensphilosophisch orientierte Epigone der „Frankfurter Schule“ Alfred Schmidt die Lenin-Kritik Korschs und Pannekoeks in einem der westdeutschen Gewerkschaft nahestehenden Verlag herausgab. Die Grundtendenz des Buches „Lenin als Philosoph“ ist einfach:

Da sich Rußland Anfang dieses Jahrhunderts am Vorabend einer bürgerlichen Revolution befand und einer solchen Revolution ein mechanistischer, bürgerlicher Aufklärungs-Materialismus entsprach, hätte Lenin genau eine solche Philosophie entwickelt.

Sehen wir von der Entstellung des Leninschen dialektischen Materialismus ab, welche dieser Behauptung zugrunde liegt, so fällt allein schon das tatsächlich flach-mechanistische Schema von Ideologieanalyse auf, das die weltanschauliche Basis der Ultralinken freilich auf treffende Weise entlarvt. Danach hätten Marx und Engels, als sie *vor* der deutschen bürgerlichen Revolution von 1848 das „Manifest der Kommunistischen Partei“ schrieben, in Wahrheit ein bürgerlich-aufklärerisches Manifest verfaßt! Diese Theorie des mechanistisch-materialistischen Zusammenhangs von Basis und Ideologie ist dem Kautskyanertum, dem rechten Opportunismus prinzipiell gleich.

Belegen wir jedoch unsere Behauptung kurz mit einigen Zitaten aus dem Buch selbst: Da heißt es – ganz im Stile sowohl der Machisten als auch der „Frank-[320]furter Schule“ –, das aktive Wesen des Menschen bewirke es, daß der historische Materialismus „in den Gebilden der Wissenschaft, in den Begriffen, den Substanzen, den Naturgesetzen, den Kräften, mögen sie auch aus Naturstoff gebildet sein, vor allem die Geschöpfe der menschlichen Geistesarbeit“ sehe.[77] Sie seien die Produkte, die die „schaffende Gehirnarbeit aus dem Stoff der Naturerscheinungen formuliert hat“.[78]

Dieser Subjektivismus paart sich mit ausgesprochen nominalistischen Auffassungen: „Eine Eigenschaft oder eine Wesenheit ‚Geist‘, die entweder da ist oder nicht da ist, gibt es nicht in der Natur; Geist ist ein Name, unter dem wir eine Anzahl bestimmter Erscheinungen ... zusammenfassen.“[79]

Weil hier gegen den objektiven Geist polemisiert wird, möchte mancher geneigt sein, das nominalistische Verfahren unkritisch hinzunehmen. Aber das würde sich sofort gegen den Materialismus rächen, wie die folgende Textstelle zeigt: „In der Natur gibt es keine Eigen-

---

[76] Debatte um Engels I, Reinbek 1973, S. 154.

[77] A. Pannekoek, Lenin als Philosoph, Frankfurt a. M. 1969, S, 40 f.
Historisch gesehen ist Karl Korschs philosophischer Revisionismus älter als derjenige von Pannekoek. Aber eine in sich geschlossene Polemik gegen Lenin hat er nicht verfaßt. Seine Pannekoek-Rezension referiert nur zustimmend dessen Position. Eine gründlichere Korsch-Kritik aus der Feder Richard Albrechts, BRD, ist im Rahmen der Reihe „Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie“, Berlin 1975, Bd. 55, erschienen.

[78] A. Pannekoek, Lenin als Philosoph, a. a. O., S. 41.

[79] Ebenda, S. 43.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

schaft Leben, die entweder da ist oder nicht da ist. Leben ist nur ein Name, ein Begriff, den wir bilden, um die unendlich verschiedenen Gradationen verschiedener Lebenserscheinungen zusammenzufassen.“[80]

Der bürgerliche Materialismus mache aus solchen Begriffen eigene Wesenheiten. Aus dieser undialektischen Verfestigung und Verselbständigung unserer Begriffe entsprängen die Widersprüche.[81] Die Widersprüche sind also nicht objektiver Art, sondern nur solche unseres Denkens; ebenso wie die Kategorien nur Produkte unseres Gedankens sind, in der Wirklichkeit keine Entsprechung haben. Der subjektive Idealismus dieser Position liegt offen zutage.

Von hier aus geht Pannekoek weiter zur Konfundierung von Denken und Sein: Beide „bilden zusammen eine einzige Welt des Seins“. Lukács ist mit seinen späten „ontologischen“ Schriften also gar nicht so originell: Pannekoek hat da schon längst vorgearbeitet. Als ob nicht Engels bereits im „Anti-Dühring“ gegen diese These Dührings die *materielle* Einheit der Welt hervorgehoben und betont hätte![82]

Im Sinne des subjektiven Idealismus erklärt Pannekoek: Der Physiker hält die Lichtquellen für das Reale, die Farbe für die subjektive Erscheinungsform. Das sei falsch. Es sei gerade umgekehrt: „Die farbige Welt aller sichtbaren Erschei-[321]nungen ist die wirkliche Welt, während die Ätherwellen das Abbild sind, das sich der menschliche Geist aus diesen Erscheinungen konstruierte.“[83] Dies wird zugespitzt zum Relativismus: Unter dem Gesichtspunkt seiner Praxis sei jedoch auch das Denken des Physikers richtig.[84]

Wir finden schließlich auch die von Lenin bereits im Empiriokritizismus kritisierte erkenntnistheoretische Wurzel des modernen Idealismus wieder: die Mathematisierung unserer Erkenntnisse. So heißt es: Mathematische Formeln „sind schließlich das einzige, was für die Voraussage der Erscheinungen nötig ist; die Modelle und Vorstellungen sind nur Zutat, und die ‚Wahrheit‘ einer Theorie besagt nur, daß ihre Formeln richtig sind“.[85]

Die objektive Realität wird also immer mehr aufgelöst: Die unlösbaren Widersprüche der Physiker folgten aus ihren Grundbegriffen Materie, Energie, die als unveränderliche, getrennte objektive Wesenheiten angesehen würden. Dies ist keinesfalls in jenem Sinne zu verstehen, den wir in Lenins „Empiriokritizismus“ finden, daß die Physiker und die mechanisch-materialistischen Philosophen fälschlicherweise den philosophischen Begriff der objektiven Realität auf eine bestimmte Entwicklungsstufe der physikalischen Erkenntnis fixierten.[86] Zwar heißt es: „Der Widerspruch verschwindet, wenn diese als die immer aufs Neue angepaßten abstrakten Formen betrachtet werden, in denen die sich stets erweiternde Erscheinungswelt dargestellt wird.“[87]

Doch dann wird im Sinne der Auflösung der objektiven Realität interpretiert: Genauso verhalte es sich mit den Kräften und kausalen Naturgesetzen, „die Anziehungskraft als ein besonderes Etwas, das die bewegenden Körper lenkt, besteht nicht in der Natur, sondern nur in unserem Kopf“.[88] Das *ist* Kantianismus in Reinkultur!

---

[80] Ebenda.
[81] Ebenda.
[82] F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (..Anti-Dühring“), in: MEW, Bd. 20, Berlin 1962, S. 41.
[83] A. Pannekoek, Lenin als Philosoph, a. a. O., S. 49.
[84] Ebenda, S. 49.
[85] Ebenda, S. 51.
[86] Lenin über die Unabhängigkeit des philosophischen Begriffs der Materie von konkreten Aussagen der Physik, vgl. W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, in: Werke, Bd. 14, Berlin 1962, S. 260.
[87] A. Pannekoek, Lenin als Philosoph, a. a. O., S. 53.
[88] Ebenda, S. 54; vgl. Lenins Unterscheidung der Relativität unseres Wissens und des Relativismus in: W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, in: Werke, Bd. 14, a. a. O., S. 132.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Die Offenkundigkeit des subjektiven Idealismus braucht hier nicht erörtert zu werden. Von dieser Position aus verteidigt jedoch Pannekoek Ernst Mach gegen Lenin. Er wirft Lenin folgendes vor:

Rußland stand am Vorabend einer bürgerlichen Revolution, einer gegen den zaristischen Absolutismus gerichteten, der sich auf die Religion stützte. Es gab keine bedeutende Bourgeoisie. Die bürgerliche revolutionäre Intelligenz führte. Für ihren antireligiösen Kampf fand sie bei der nicht mehr materialistischen Bourgeoisie des Westens keine Hilfe. Sie mußte sich auf die materialistische Ideo-[322]logie der Arbeiterbewegung stützen, aber ihren eigenen, bürgerlichen, das heißt naturwissenschaftlichen Materialismus damit verbinden. Also entwickelte sich der Marxismus in Rußland anders als im Westen: „Es war die Theorie einer kämpfenden Arbeiterklasse; aber diese Klasse stand zunächst vor der Aufgabe, die im Westen früher die Bourgeoisie zu lösen hatte, und hatte dabei die Intelligenz als Bundesgenossen.“[89] Für ihren antireligiösen Kampf näherte sie sich dem bürgerlichen Materialismus an, wie das Beispiel Plechanows zeige. Doch sei dieser immer noch mehr mit dem Westen verbunden gewesen als Lenin, ein wahrhaft internationaler Führer.[90] Lenin dagegen sei ausschließlich russisch beeinflußt, vom Marxismus übernahm er nur so viel, wie für die spezifisch russische Revolution nötig gewesen sei.

Fragen wir, ob es in Wahrheit nicht die Menschewiki waren, die den Standpunkt vertraten, daß unter den Bedingungen des Imperialismus, nach der Erfahrung der Pariser Kommune, die Bourgeoisie, die bürgerliche Intelligenz die Führungsrolle in der bürgerlichen Revolution übernehmen bzw. beibehalten würden? Hat nicht Lenin, vor allem im Zusammenhang mit der Revolution von 1905, diese Auffassungen gründlich politisch-ideologisch zerschlagen und nachgewiesen, daß in der bürgerlich-demokratischen Revolution die Arbeiterbewegung und ihre Partei die Führungsrolle übernehmen müsse? Ist es richtig, wenn die Dinge bei Pannekoek so dargestellt werden, als sei der Hauptverbündete der revolutionären Arbeiterbewegung in dieser Periode die Intelligenz gewesen? Nimmt nicht in Wahrheit Pannekoek *erstens* eine menschewistische Position ein und stellt er nicht die wirkliche Geschichte auf den Kopf? Hat nicht die reale Geschichte der Revolution die Leninsche These vielmehr bestätigt, daß der Hauptverbündete der Arbeiterklasse in der bürgerlich-demokratischen Etappe der Revolution die gesamte Masse der Bauernschaft sei?

Daß Lenin in seiner theoretischen Arbeit russisch beschränkt gewesen sei, dies ist eine alte, vom Revisionismus aufgestellte Behauptung. Aber hält sie einer ernsthaften Analyse jedes einzelnen Werkes Lenins stand? Zu diesem Zwecke haben wir oben einige Hinweise für den internationalen Charakter des Leninschen Werkes gegen den Empiriokritizismus eingefügt. Daß schließlich Lenins dialektisch-materialistische Philosophie nicht primär antireligiös orientiert war, daß sie vielmehr von der Grundorientierung der gegen den Kapitalismus kämpfenden Arbeiterklasse ausging, zeigt ein Blick gerade in die während der Jahre 1905 und 1908 von Lenin dem Thema Arbeiterpartei und Religion gewidmeten Schriften, die diese unwahren Behauptungen Pannekoeks, Korschs und anderer bis auf den Grund widerlegen.

Pannekoek meint jedoch, Lenins Philosophie, wie er sie interpretiert, noch durch einen *zweiten* Faktor erklären zu können: Das kolonial-abhängige Rußland (auch hier zeigt sich wieder, wie wenig konkret die Ultralinken analysieren: Rußland war [323] zwar noch vom europäischen Imperialismus abhängig, aber kein koloniales Gebiet, sondern schon um die Jahrhundertwende selbst im Begriff, sich in ein imperialistisches Land zu verwandeln) brauchte zur Entwicklung seines eigenen Kapitalismus den Kampf gegen das ausländische Kapital, den Kampf unter der Losung des Sozialismus, verbündet mit der Arbeiterbewegung des Westens,

[89] A. Pannekoek, Lenin als Philosoph, a. a. O., S. 110.
[90] Ebenda, S. 110 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

ähnlich, wie es bei Sun Yat-sen war. Darum war der Bolschewismus eine „Mischung von bürgerlichem Materialismus in den Grundanschauungen und proletarischem Materialismus in der Klassenkampflehre ...“[91] „Lenin hat den wirklichen Marxismus nie gekannt. Wo hätte er ihn hernehmen sollen? Den Kapitalismus kannte er nur als Kolonialkapitalismus, die soziale Revolution nur als Sturz eines Grundherren- und Zarendespotismus.“[92] Als ob Lenin nicht fast zwei Jahrzehnte, die längste Zeit seines Lebens als Revolutionär, in Mitteleuropa zugebracht, dort studiert, am Kampf der Arbeiterbewegung teilgenommen, in seinen Werken aller Art nicht das gesamte Spektrum des Marxismus und der damaligen weltrevolutionären Prozesse eingefangen hätte. Der Haß gegen den Kommunismus, gegen Lenin, macht die Ultralinken schon unfähig, zum Beispiel Lenins „Was tun?“, den „Empiriokritizismus“, den „Imperialismus“, den „Linken Radikalismus“ usw. *richtig* zu *lesen*!

Während im Westen die Aufgabe der Vernichtung des Kapitalismus gestellt war, mußte – nach Pannekoek – Rußland erst eine Großindustrie schaffen (als ob es nur den kapitalistischen Weg der fortgeschrittenen Industrialisierung gäbe!). In Lenins Werk spielten nur russische Probleme und Einflüsse eine Rolle.[93] Weil die russischen Verhältnisse so waren, konnte – das beweise der Marxismus – der Bolschewismus nicht materialistisch sein.[94]

Dies ist eine in ihrer Groteskheit einzigartige Verfälschung des gesamten theoretischen und praktischen Wirkens Lenins. Alle wesentlichen Analysen Lenins und der anderen theoretischen Kräfte der Bolschewiki, die Analysen im philosophischen, ökonomischen und politischen Bereich, sind stets vom Weltsystem des Imperialismus ausgegangen und können schon darum nicht russisch beschränkte Analysen darstellen.

Auf der Grundlage dieser Fälschung der philosophischen und politischen Positionen des Leninismus versucht Pannekoek dann, die reale Entwicklung in der Sowjetunion zu verfälschen. Es kommt so heraus, als sei der Bolschewismus nur die besondere Form, unter der im zurückgebliebenen Rußland die kapitalistische Entwicklung nachvollzogen worden sei. Die Arbeiterbewegung Westeuropas habe jedoch eine völlig andere Aufgabe. Während das zurückgebliebene Rußland eine straffe zentralistische Partei brauche, sei das in Westeuropa und Mitteleuropa anders. Hier erfordere das Ziel nicht eine Partei der Arbeiterklasse, die straff [324] zentralisiert sei und durch eine weitblickende Führung gelenkt werde. Die „ganze Klasse, Mann für Mann“ müsse aus eigener Einsicht wissen, „was sie zu tun hat ... Sie muß, Mann für Mann, selbst handeln, selbst entscheiden; dazu muß sie selbst denken, selbst wissen. Nur dadurch kann sie eine wirkliche Organisation der Klasse, in der Form einer Räteorganisation, von unten aufbauen.“[95] (Ganz so argumentierte Lukács, ganz so argumentieren unsere heutigen anarchosyndikalistischen Gegner der Idee der Partei.) Dem müsse die Propaganda dienen. Es gehe nicht um mehr Mitglieder für die Partei, sondern darum, daß die Massen „selbst reif und fähig zur Ergreifung der Herrschaft über die Gesellschaft ... werden“[96]. Lenin stehe der Arbeiterklasse Westeuropas im Falle der Revolution sogar im Wege, da die bürgerliche Intelligenz versuchen werde, die Arbeiterklasse mit seiner Theorie der Staatsbürokratie zu unterwerfen.

Hier haben wir also den scheinrevolutionär getarnten Generalangriff auf den Leninismus. Die ultralinke Seuche hat sich in ein direktes Instrument der Verteidiger des bestehenden kapitalistischen Systems verwandelt. Die Anbetung der sich gleichsam inmitten imperialistischer

[91] Ebenda, S. 112.
[92] Ebenda, S. 113 f.
[93] Ebenda, S. 113.
[94] Ebenda, S. 57.
[95] Ebenda, S. 120.
[96] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Massenmanipulierung spontan herausbildenden Selbsttätigkeit eines jeden einzelnen Proletariers, das Zurücksinken auf die Position der Spontaneität der Arbeiterklasse – sie hatte Lenin bereits in seiner Schrift „Was tun?“ zu Anfang dieses Jahrhunderts als die typische ideologische Grundlage des Opportunismus, als bürgerliches Eiapopeia fürs Proletariat bis auf den Grund entlarvt.

Wir zitierten oben schon aus dem Sammelband „Debatte um Engels I“. Die darin enthaltene Analyse des „Empiriokritizismus“ und der Pannekoekschen Polemik dagegen stellt zunächst richtig fest, daß diese philosophische Diskussion politische Konsequenzen hat. Sie betrafen das Problem des objektiven und verbindlichen Charakters der marxistischen Theorie und damit die Grundorientierung der Partei. Es wird in dem Sammelband auch richtig erwähnt, daß die Machisten in der Partei ultralinke Intellektuelle waren.

Pannekoeks Lenin-Kritik wird in Zusammenhang gebracht mit der grotesken Meinung der Ultralinken, an der Niederlage der Revolution von 1918/19 sei der Leninismus schuld und der Faschismus habe wegen der Politik der Kommunisten gesiegt.[97] Von dieser rechtssozialdemokratischen und offen bürgerlichen Position ausgehend, meint Pannekoek: Für alles das ist Lenins Theorie, letztlich seine im „Empiriokritizismus“ dargelegte Philosophie verantwortlich. Also müsse der Kampf gegen Lenin aufgenommen werden (1938, als es um die Organisierung der antifaschistischen Einheitsfront ging, war das *objektiv* eine dem Faschismus nützende Position!). Die Autoren schildern Pannekoeks Polemik ausführlich – und wehren sie mit folgenden Argumenten ab: Lenins „Empiriokritizismus“ sei nur ein Nebenprodukt, die Leninsche Philosophie sei eigentlich besser. Lenin sei viel [325] komplexer als der „Empiriokritizismus“. Vor allem sei er besser als seine sowjetischen Nachfolger.[98]

Hier wird der „Empiriokritizismus“ also unter dem Deckmantel der „Verteidigung“ Lenins gegen Pannekoek herabgemindert und der tote Lenin gegen die lebenden Leninisten ins Feld geführt – so groß ist Lenins Ansehen heute bei der oppositionell gestimmten Jugend, daß diese Methode notwendig wird.

Dann meinen die Autoren aber dennoch: Ihres Erachtens müßte Pannekoeks Kritik auch Engels’ „Anti-Dühring“ treffen. Damit wäre er „allerdings in die Gefahr, sich in die Nähe bürgerlicher Marxismuskritiker zu begeben, geraten“[99], Pannekoek scheute also demnach vor der Konsequenz. Diese Lenin-Kritik ist gegen den gesamten Marxismus-Leninismus gerichtet und schlicht und einfach: bürgerlich!

„Konvergenz“ von ultralinkem und rechtem Anti-Leninismus

Objektiv – nach ihren politischen Grundansichten – sind hier gewisse linkssozialistische Gruppierungen einzuordnen. Freilich zeigt sich hier schon eine „Konvergenz“ von Lebensphilosophie und Positivismus – also der beiden Hauptrichtungen imperialistischer Philosophie – auch im Revisionismus, auf die noch einzugehen ist.

In diesen Gruppierungen gibt es Kräfte, die sich zum Marxismus hin entwickelten, aber auch andere, die auf dem Boden verschiedener – teilweise einander ausschließender – revisionistischer Konzeptionen stehen. Es wäre hier vor allem das „Projekt Klassenanalyse“, mit dem ihm nahestehenden Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung (VSA), zu nennen, sodann das „Sozialistische Büro“. Bestimmte Gruppierungen in anderen westeuropäischen Staaten zeigen gleiche Tendenzen, so in der Schweiz die POCH (Progressive Organisation der Conföderation Helvetia), so daß es angebracht ist, hier nicht von einer zufälligen Entwicklung zu sprechen.

---

[97] Debatte um Engels I, a. a. O., S. 165.
[98] Ebenda, S. 176.
[99] Ebenda, S. 178.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Zu wesentlichen ideologisch-politischen Positionen des „Projekts Klassenanalyse“ hat Heiko Asseln eine gründliche Dissertation erarbeitet (vgl. Anm. 66). Zu einigen sowohl ultralinken als auch rechtsrevisionistischen Veröffentlichungen des Verlags für das Studium der Arbeiterbewegung liegen ausführliche marxistische Kritiken – etwa zu Arbeiten von Elleinstein, Althusser, Balibar, Lecourt, Santiago Carrillo u. a. – in der Zeitschrift „Marxistische Blätter“ vor.[100] Zum „Sozialistischen Büro“ haben Willi Gerns, Günter Weiß und ich in dem Taschenbuch des Verlags Marxistische Blätter „Opportunismus heute“ Stellung genommen. Ich habe die dort entwikkelten kritischen Bemerkungen – zunächst unter Aus-[326]klammerung der Gewerkschaftsproblematik – im Informationsdienst der Marxistischen Arbeiterbildung weitergeführt.[101]

Das „Projekt Klassenanalyse“ erhebt den Anspruch, den wissenschaftlichen Sozialismus zu rekonstruieren und ihn auf die gegenwärtigen Verhältnisse anzuwenden. Bereits sehr früh, während der Ersten Internationalen (also noch zu Lebzeiten von Marx und Engels!) seien die originären Marxschen Auffassungen erheblich verfälscht worden. Das „Projekt“ sieht sich in seiner Rekonstruktionsaufgabe in die Tradition jener „Linken“ in der kommunistischen Bewegung gestellt, mit denen sich seinerzeit schon Lenin auseinandersetzte (es ist also von Pannekoek die Rede). Das „Projekt Klassenanalyse“ muß schon von dieser Ausgangsposition her sich gegen die leninistische Etappe der Entwicklung des Marxismus stellen. Das geschieht, im Unterschied zu anderen, früheren „Ultralinken“, nicht in feindlicher gehässiger, aggressiv-antikommunistischer Weise, aber der Sache nach geschieht es eben.

Ausgangspunkt ist die Vorstellung, daß der gesamte Marxismus im Marxschen „Kapital“ entwickelt sei. So sei auch die Monopoltheorie darin ausgearbeitet. Das bedeutet, daß es eine besondere leninistische Theorie des Monopolkapitalismus nicht geben könne, es sei denn, daß Marx’ „Kapital“ nicht richtig herangezogen werde.

Diese Konzeption ist verknüpft mit der alten ultralinken Version des Spontaneismus. Die Leninsche Theorie des Verhältnisses von Avantgarde und Masse wird darum abgelehnt, weil ein spontaneistischer, naturwüchsiger Prozeß der Herausbildung von Klassenbewußtsein angenommen wird. Differenzen im Unterschied des Bewußtseins zwischen Avantgarde und Masse werden nur als zeitweilig eingeschätzt, und es wird angenommen, daß sie sich durch die selbsttätige Entwicklung der Arbeiterklasse überwinden ließen. Daraus folgt selbstverständlich die Ablehnung der Parteitheorie leninistischer Art. Diese der Substanz nach mechanisch-materialistische Theorie der Bewußtseinsbildung (wie das Sein, so – letztlich und ohne Vermittlung durch die Partei – spontan auch das Bewußtsein) ist verknüpft mit der Behauptung, die Widerspiegelungstheorie sei mechanistisch, weshalb letztere von den Autoren des „Projekts“ abgelehnt wird.

Die Konzeption des „Sozialistischen Büros“ unterscheidet sich in der *Substanz* davon nicht. Es wird die Auffassung entwickelt, man wolle keine geschlossene Weltanschauung vermitteln, es gebe keine unstrittige marxistische Theorie. Zugleich äußert sich jedoch das „Sozialistische Büro“ theoretisch-inhaltlich. Dies geschieht, indem es die Geschichte der Arbeiterbewegung in der Bundesrepublik in den letzten dreißig Jahren falsch darstellt. Das hängt damit zusammen, daß das „Sozialistische Büro“ seine eigene Herkunft aus der studentischen Bewegung begründen will. Die „traditionelle Arbeiterbewegung“ muß für tot erklärt werden, um eine Legitimation für die „Neue Linke“ erlangen zu können.

Ebenso handelt es sich um eine inhaltlich-theoretische Aussage, wenn das [327] „Sozialistische Büro“ – trotz richtiger einzelner Aussagen – den Antikommunismus in der BRD auf den Aufbau des Sozialismus in der DDR mit seinen Widersprüchen zurückführt. Und es ist auch

[100] Vgl. vor allem die Nr. 3-6 des Jahrgangs 1977.
[101] R. Steigerwald: in: Informationsdienst der Marxistischen Arbeiterbildung (MAB), 23/1977, S. 92 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

inhaltlich-theoretisch, und zwar eindeutig antikommunistisch, wenn die Behauptung des Gegners wiederholt wird, die DKP sei keine Partei, die sich aus entwickelten Klassenkämpfen in der Bundesrepublik herausgebildet habe, sondern sie sei eine von DDR-Interessen bestimmte Neugründung. Daß in diesem Zusammenhang alle antikommunistischen Klischees über die DKP wiederholt werden, muß leider festgestellt werden.

Das „Sozialistische Büro“ äußert sich eben auch inhaltlich-theoretisch, wenn es, auf der Grundlage einer Fälschung der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus, den Eindruck erweckt, die Marxisten würden damit den Klassenkampf zwischen Lohnarbeit und Kapital durch den Systemwettbewerb zwischen kapitalistischen und sozialistischen Staaten verdünnen. Ebenso ist es eine Verfälschung der Position der marxistischen Kräfte in der Bundesrepublik, wenn behauptet wird, die Betrachtung des Staates als „Instrument der Monopole“ führe zur politischen Konsequenz, daß dieser Staat nur mit Hilfe der Mehrheit der Bevölkerung, die ja „antimonopolistisch“ eingestellt sei, auf parlamentarischem Wege erobert werden könne, um im Interesse der antimonopolistischen Schichten instrumentalisiert werden zu können. Hier wird an die Stelle einer Analyse und einer darauf möglicherweise begründeten Kritik der Politik der DKP die einfache Verleumdung gesetzt.

Ebenso ist es eine inhaltlich-theoretische Aussage, wenn das „Sozialistische Büro“ seine Kritik am realen Sozialismus damit begründet, daß in den sozialistischen Staaten die Verteilung noch nicht entsprechend den entwickelten Bedürfnissen der Menschen organisiert sei. Hier wird also die sozialistische Entwicklungsstufe durch die kommunistische ersetzt und – richtig! – festgestellt, daß die sozialistischen Staaten noch nicht kommunistisch seien.

Es stellt auch eine inhaltlich-theoretische Aussage dar, wenn der Weg zum Sozialismus verstanden wird als das Ringen auf dem Boden des Kapitalismus um die Errichtung von Inseln, Freiräumen einer künftigen befreiten Gesellschaft. Es ist dies eine alte anarchistische Utopie. Und sie wird verbunden mit den spontaneistischen Vorstellungen, wonach allein die Arbeit der Massenbewegung – sie wird den Führern einfach konfrontiert – zum Sozialismus führe.

Selbstverständlich sind die organisationspolitischen Vorstellungen auf solcher ideologisch-theoretischen Grundlage eben auch im Grunde genommen anarchistisch geprägt.

Die ideologisch-politische Position des „Sozialistischen Büros“ ist also – trotz marxistischer Bestandteile, die nicht bestritten werden – insgesamt gesehen nichtmarxistisch. Sie ist ein Gemisch von ideologisch-politischen Elementen, die nicht eigentlich zusammengehören, ein Gemisch marxistischer, spontaneistisch-anarchistischer, utopisch-sozialistischer Ideen, nicht frei vom Antikommunismus, in organisatorischer Hinsicht ein opportunistischer Verzicht auf die Notwendigkeit einer gesamtnationalen proletarischen Klassenpartei. [328]

Zwei Varianten des Spontaneismus

Wir erleben in der Bundesrepublik gegenwärtig wieder eine Welle des Spontaneismus an den Hochschulen. Angesichts des Zusammenbruchs der „sozialliberalen“ Reformpolitik breitet sich in Kreisen der Studenten, die nicht offen nach rechts abdriften, aber doch auch in den Fesseln des Antikommunismus verbleiben, eine „Staats-“ und „Parteienverdrossenheit“ aus, die den Boden solcher spontaneistischen Gruppierungen abgibt. Anders als während der sechziger Jahre, als es die Ostermarschbewegung, den Kampf gegen die Notstandsgesetze und den amerikanischen Vietnam-Krieg gab, fehlt dieser neuen spontaneistischen Bewegung die Möglichkeit einer positiven politischen Orientierung. Dazu kommt, daß während der sechziger Jahre diese Bewegung zunächst nach links ging, ihre führenden Kräfte sich als Linke („Neue Linke“), Marxisten („Neomarxisten“, „Freudo-Marxisten“) verstanden. Damals gab es keine legale kommunistische Partei, keine SDAJ, keinen MSB Spartakus. Die Abgrenzung gegenüber den Kommunisten, ja der Antikommunismus, war weniger stark ausge-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

prägt als beim heutigen „Spontaneismus“. Der will kein Marxismus mehr sein. Er sucht einfach die „blaue Blume“ einer irgendwie neuen Lebensform, entwickelt antitechnische Utopien. Er verbindet diese (unbewußte) lebensphilosophische und individualistisch-spontaneistische Quacksalber-Ideologie mit dem Unbehagen etwa am profitverursachten Mißbrauch der Kernenergie, um eine ökologische Partei (Frankreich) oder Antiwachstumsbewegungen u. ä. zu begründen.

Wir haben also keine Neuauflage des alten Spontaneismus vor uns. Die Kommunistische Partei ist legal. Was sich heute mit linkem Anspruch etablieren will, muß dies gegen die DKP tun, ohne daß die anderen, seinerzeit solidarisierend wirkenden Faktoren zur Abschwächung des Antikommunismus beim gegenwärtigen Spontaneismus gegeben wären. Der Spontaneismus will nicht mehr marxistisch, auch nicht neo-marxistisch sein. Dafür sucht er die Anlehnung an die Lebensphilosophie. „All diese (neuen) Ansätze entziehen sich der Erfaßbarkeit, der Organisierbarkeit. Oft sind sie – nach traditionellem Verständnis – nicht politisch. Es wäre ein vergebliches und schädliches Bemühen, die spontane Äußerungsform solcher Ansätze auf das sogenannte ‚politische Niveau‘ heben zu wollen.“[102] Diese neuen Ansätze jenseits des „traditionellen Politikverständnisses“ liegen in einer „neuen Lebensform“, in einem zu schaffenden „ Gegenmilieu“, das die „konsequente Entfaltung der Subjektivität“ zuläßt.

Dabei ist Ausgangspunkt dieses neuen Spontaneismus erklärtermaßen das isolierte Subjekt. So wird der Abdruck eines Interviews mit Bukowski folgendermaßen begründet: „Verlassen wir einen Augenblick unsere beschissene Arroganz und lassen wir uns auf die politische Moral eines Bukowski ein. *Am Anfang steht der Mensch – stehe ich*. Ist diese Moral so weit von der unsrigen entfernt?“[103] [329] Dies ist nicht etwa die Position nur einer einzelnen Gruppe von Spontaneisten, sondern sie wird genauso vertreten von den Spontaneisten in Marburg. Sie kritisieren: „Die bestehenden politischen Gruppen sind in der Regel nur dazu in der Lage, die Rolle des Subjektes hinter der scheinbaren Objektivität des historischen Prozesses verschwinden zu lassen ..., eine Veränderung dieser Bedingungen kann niemals mit der Unterdrückung subjektiver Faktoren einhergehen ...“[104] In lebensphilosophischer Weise wird der Kampf, auch der Kampf gegen Atomkraftwerke, verstanden „nur als ein Aspekt des eigentlichen Kampfes, des Kampfes für ein menschliches, lebenswertes Leben – gegen die Unterordnung des Lebens unter die Kategorien einer ökonomischen Rationalität“[105].

Was ist der Inhalt der angestrebten „alternativen Lebensform“? „Wir müssen eine Atmosphäre schaffen, die es uns erlaubt, nicht nur die Versagungen zu erkennen, ... sondern darüber hinaus uns ermöglicht, positiv und offen unsere Bedürfnisse zu artikulieren.“ (Wahlplattform der Göttinger Gruppe von Spontaneisten mit dem Namen „Bewegung undogmatischer Frühling“, die sich kaum verhüllt positiv zum Mord am Generalbundesanwalt Buback geäußert hat.)

Hier haben wir also die These der Freudianer, daß Aggression und Repression aus Frustration hervorgehe, womit wir uns schon weiter oben auseinandergesetzt haben.

Das Ergebnis ist jedoch die Ersetzung einer inhaltlichen Analyse durch formale: „die Unterordnung unter das Prinzip der Zweckrationalität soll uns zu Technologen und Un-Sinn-Produzenten degradieren ... Uni-Knast-Fabrik: macht kaputt, was euch kaputt macht“ (aus der Wahlplattform der Göttinger Spontaneistengruppe). Nicht der kapitalistische Klasseninhalt des Hochschulbetriebs, sondern seine Funktionsweise „an sich“, seine Rationalität, der „fabrikmäßige Betrieb“ ist die Wurzel allen Übels. Die Konsequenz heißt: „Indem wir so dem

[102] Phantasie statt Selbstrepression, in: Diskus. Frankfurter Studentenzeitung, 4/1976, S. 15.
[103] Pflasterstrand. Frankfurter Sponti Zeitung, Nr. 6, S. 32.
[104] „so oder so“, Zeitung der Marburger Spontaneisten, Nr. 16 vom 11. Mai 1977, S. 6.
[105] Ebenda, Nr. 14 vom 27. April 1977, S. 1.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

kapitalistischen Plan innerhalb der Ausbildungsfabrik Uni entgegentreten, machen wir zugleich deutlich, daß unser Angriff dem *Fabriksystem* insgesamt gilt“ (ebenda). Gegenstand der Kritik sind also nicht die kapitalistischen Verhältnisse, sondern es sind Funktionsweisen „an sich“, die Entwicklung der Produktivkräfte „an sich“, die Rationalisierung „an sich“, die angeblich durch den „Moloch Technik“ bedrohte kleinbürgerliche Existenzweise soll in Freiräumen bewahrt und aufgehoben werden. Das sind die Stichworte der Lebensphilosophie. Es wimmelt in den Veröffentlichungen dieser Gruppierungen nur so von „Argumenten“ gegen den „Apparat“, gegen „Institutionen“, gegen „Bürokratien“, „sozialistische Politik“ wird bezeichnet als eine solche, die nach dem ganzen Subjekt fragt, wobei die Argumentation genau in Richtung der lebensphilosophischen Deutung des Subjekts zu verstehen ist, in dem neben das Wissen, neben den Kopf die „Kreativität“ tritt. Konkret wird sodann diese ganze Politik in der Stoßrichtung gegen die marxistischen Kräfte im gesellschaftlichen Leben der Bundesrepublik, insbesondere an den Universitäten, wo die Spontaneisten ihr Hauptwirkungsfeld haben, entwickelt.

[330] Verdinglichung oder Entfremdung sind in der Lebensphilosophie, von ihren reaktionären bis zu den „linken“ Varianten, die Herrschaft von Dingen und Verhältnissen über uns, die wir selbst schufen. Im Unterschied zur marxistischen Klärung der Probleme, die von den Produktionsverhältnissen (des Kapitalismus) ausgeht, ist die lebensphilosophische Konzeption verknüpft mit dem Gedanken, daß fortschreitende Naturbeherrschung zugleich sich entwickelnde Unterjochung des Menschen bewirkt und daß dies der vom Menschen entwickelten Technik (den Produktionsinstrumenten unabhängig von den Produktionsverhältnissen) zuzuschreiben ist. Wir finden diesen Gedanken auf die eine oder andere Weise von Schopenhauer über Nietzsche, Gehlen, Heidegger und Adorno bis zu Marcuse.

Diese These findet darum Widerhall beim sogenannten normalen Menschen, weil dieser immer wieder Erlebnisse hat, die anscheinend diese These bestätigen. Die sogenannte Situationskomik lebt davon ebenso wie viele der hintergründigen Sketsche Karl Valentins. Das Volkssprichwort „Der Mensch denkt, Gott lenkt“, die Sage vom Golem, Goethes Gedicht vom „Zauberlehrling“, alles das gehört hierher.

Zwischen diesem Versuch, sich „die Welt untertan“ zu machen, und der politischen Repression stellen die Adorno, Marcuse, die „neuen“ jungen lebensphilosophischen Anti-Marxisten Frankreichs (Glucksmann u. a.) eine innere Beziehung her, deren Bindeglied die Logik (die Ratio) ist. Namens der „Freiheit“, die sie meinen, rebellieren sie gegen die „unheilige Dreieinigkeit“ von Naturbeherrschung – Ratio – Repression. Sie wollen das Individuum aus solchen Fesseln herauslösen und auf sich selbst stellen, damit es, befreit von Verdinglichung und Entfremdung, seinen wahren Wert entfalte. Es ist dies die Tendenz zum individualistisch gestimmten Anarchismus, dessen Kult der Persönlichkeit ebenso mit dem Kult der Führerpersönlichkeit (Sorel) wie auch des individuellen Terrors (Netschajew) innerlich verbunden ist.

Organisation, Leitung des Produktionsprozesses, sich daraus ergebende objektive Gesetzmäßigkeit wird mit Verdinglichung, mit Entfremdung gleichgesetzt. Der anti-institutionelle Grundzug des lebensphilosophischen Anarchismus setzt Klassenrepression mit produktionsbedingter Ordnung (darunter auch das Strukturverhältnis von Leitung und Ausführung in der Produktion) gleich, um beide „namens der Freiheit“ mit großer Geste abzulehnen.

Natürlich wird dies auf die Arbeiterbewegung und den Sozialismus ausgedehnt. In pseudolinker, keinesfalls nur anarchistischer, auch in pro-maoistischer Weise wird Organisation, Struktur, Anleitung mit Preisgabe von Selbstbestimmung, mit Außengeleitetsein, Fremdbestimmung, Entfremdung, Verdinglichung gleichgesetzt, wird dagegen basisdemokratisch (kollektivistisch-anarchistisch) argumentiert.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Wir haben bereits zu zeigen versucht, daß die individualistische Konzeption des Menschen weder theoretisch noch praktisch durchgehalten werden kann. Ihre epische Ausgestaltung in Form des gewiß großartigen Romans „Robinson Crusoe“ lebt doch gerade davon, daß Robinson als Persönlichkeit das „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit“ ist. Er ist nicht ein autonomes, a-gesellschaftliches Ich.

[331] Die anarchistische Gleichsetzung von gesellschaftlicher Unterdrückung, die aus den Klassenantagonismen hervorgeht, mit der unbedingt notwendigen Organisierung der Produktion haben Marx und Engels stets, insbesondere in ihrer scharfen Anarchismus-Kritik, widerlegt. Solche Gleichsetzung zeugt nicht nur von einer falschen Ideologie, sondern schlicht und einfach sogar von mangelnder Intelligenz. Auch im Kommunismus werden die Menschen nicht von Luft und Liebe leben, und wo das Reich der Produktion beginnt, endet jegliche „Freiheit“, sofern sie als individuelle Willkür (als „Selbstbestimmung“) verstanden wird.

Das basisdemokratische Herangehen an solche Probleme ist bestenfalls illusionär. Das gilt für die Probleme der Organisierung und Leitung von Produktion ebenso wie im politischen Kampf.

Nehmen wir das Problem der Produktion. Ist es wirklich möglich, basisdemokratisch die Frage des Reproduktionsprozesses einer ganzen Volkswirtschaft, der langfristigen Prognose, der umfassenden, gesamtgesellschaftlichen, strategischen Entscheidungen zu lösen? Können divergierende Positionen zwischen unterschiedlichen Betrieben, Industriezweigen, technisch-wissenschaftlichen Disziplinen allein basisdemokratisch überwunden werden? Ist es nicht unabweisbar notwendig, ein Organisationsprinzip zu sichern, das Teil- und Gesamtprozesse zu kombinieren imstande ist? In einem solchen Organisationsprinzip, das Demokratismus und Zentralismus verbindet, muß der Primat beim Zentralismus liegen, und zwar gerade auch darum, um den Produktionsprozeß nicht in Anarchie verkommen, den lebendigen Menschen eben nicht zum Opfer spontaner, undurchschaubarer, golemgleicher Prozesse werden zu lassen.

Was das Problem der Kontrolle von unten angeht, das durch die Basisdemokratie angeblich gewährleistet ist, so stellt sich die Frage doch wohl so:

In unseren modernen, hochgradig arbeitsteiligen Riesenbetrieben kann auf zentrale Leitung der Hauptprozesse nicht verzichtet werden. Abstrakt das Problem von der Basis des Individuums aus lösen zu wollen, würde auf die Vorstellung hinauslaufen, daß ein jedes Individuum prinzipiell über die Möglichkeit verfügen müßte, sich einen Wissens- und Erfahrungsschatz anzueignen, der einem vielseitigen Kollektiv gebildeter Menschen zugänglich ist. Zu Ende gedacht, haben wir hier die Leugnung des Kollektivs, die Reduktion aller Probleme auf das Individuum.

Man wird das Problem der Leitung mehr und mehr nur noch durch Kollektive, das heißt organisiert, lösen können, was an ein Höchstmaß von Wissen verschiedenster Art gebunden ist. Kontrolle von unten, Selbstverwaltung, Realisierung des Individuums sind eben nur möglich in dialektisch vermitteltem Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Gesamtinteresse, im Zusammenhang mit der Kombination von zentraler Planung und Abstimmung der gegenseitigen Probleme und Interessen, durch die Vereinigung des gesellschaftlichen Gesamtinteresses und der Einzel- bzw. Sonderinteressen. Im Sozialismus erzeugt gesamtgesellschaftlich gesehen rationalste, wissenschaftliche, immer exakter werdende Gesamtplanung der entscheidenden Grundprozesse – die nicht vom Boden des Individuums oder par-[332]tieller Kollektive aus möglich ist – wirkliche, allseitige, nicht neue Privilegien schaffende Demokratisierung, Annäherung von Gemein-, Sonder- und Einzelinteressen. Nur höchste Kollektivität erzeugt Individualität, nicht umgekehrt.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Wenden wir uns der Frage noch kurz unter dem Aspekt des politischen Kampfes der Arbeiterklasse zu:

Die Parteitheorie des Marxismus vereinigt breit entfaltete innerparteiliche Demokratie und zentrale Führung. Warum ist das für die Partei der Arbeiterklasse notwendig? Die Partei der Arbeiterklasse zeichnet sich doch dadurch aus, daß sie – auf der Grundlage der gleichen Klassenlage, der gemeinsamen marxistischen Weltanschauung, der Lehre von Marx, Engels und Lenin – eine Gemeinschaft von Gleichgesinnten darstellt. Diese Gemeinsamkeit führt zur Herausbildung einer Einheit des Willens in der Partei. Dies ist die Grundlage für die Einheit, für die Koordiniertheit des Handelns der Partei.

Diese einheitliche, koordinierte Aktivität der Partei ist doch darum notwendig, weil der kapitalistische Feind hochorganisiert und zentralisiert ist. Gegen ihn mit kleinen, dezentralisierten und spontan handelnden Gruppen kämpfen zu wollen, wäre eine Donquichotterie. Mehr noch: Die allgemeinen, von den einzelnen Gruppeninteressen der Teile der Arbeiterklasse, von den lokalen Besonderheiten usw. unabhängigen Gegenwarts- und Zukunftsinteressen der Klasse, ihre Interessen im Gegensatz zur kapitalistischen Klasse können nur ermittelt und durchgesetzt werden, wenn man von der Arbeiterklasse im gesamtstaatlichen Rahmen, von ihrer gesamtstaatlichen Konfrontation mit der Bourgeoisie und deren Macht ausgeht. Dies zeigt schon die große Bedeutung des Elements der zentralen Führung in den Organisationsprinzipien der marxistischen Partei der Arbeiterklasse.

Die Kampfkraft und Kampffähigkeit der Partei beruht auf der dialektischen Verknüpfung des demokratischen und zentralen Prinzips.

Es wird bisweilen eingewendet, dieses Organisationsprinzip verhindere es, die konkreten und besonderen Bedürfnisse und subjektiven Vorstellungen der Massen aufzugreifen, diese „geschlossene Theorie“ verhindere sogar die Selbsttätigkeit und den eigenen Erfahrungsprozeß der Massen. Nur nicht-festgelegte, „unabhängige“ Gruppierungen und Strömungen seien imstande, auf die subjektiven Bedürfnisse einzugehen.

Über das hinaus, was wir dazu bereits gesagt haben, möchten wir fragen, ob es nicht genau umgekehrt ist? Ist nicht die „geschlossene“ marxistische Theorie die Verallgemeinerung der Teilerfahrungen der vielfältigen konkreten Kämpfe der Arbeiter zur Politik und Theorie der Arbeiterklasse insgesamt? Ist nicht eine über das ganze Land ausgebreitete, an der einheitlichen Theorie ausgerichtete festgefügte Partei der Arbeiterklasse die Voraussetzung für den erfolgreichen Befreiungskampf der Arbeiter nicht als Individuen und Gruppen, sondern als Klasse? Ist eine solche Organisation nicht notwendig, um zu verhindern, daß die Bourgeoisie einzelne Gruppen der Arbeiterklasse gegeneinander ausspielen kann? Ist nicht auf diese. Weise die zentrale Partei der Arbeiterklasse das notwendige Instrument, um gerade die individuellen und Gruppeninteressen der Arbeiter mit [333] den Interessen als Klasse in Übereinstimmung zu bringen und damit die Voraussetzung auch für die persönliche Befreiung der Arbeiter zu schaffen, die nur im Kampf der Arbeiterklasse gegen die Bourgeoisie durchgesetzt werden kann? Besteht nicht einer der Gründe für die Niederlage der deutschen Arbeiterklasse in der Revolution von 1918/19 darin, daß die zentralisierte, mit der „geschlossenen“ marxistischen Theorie ausgerüstete Partei der Arbeiterklasse erst im Feuer der Revolution entstand? War nicht andererseits eine wesentliche Bedingung für den Sieg der russischen Arbeiterklasse die, daß eine solche Partei bereits lange vor der Revolution bestand und große Erfahrungen im Klassenkampf gesammelt hatte?

Nüchterne Prüfung zeigt also: die Losung von der „Basisdemokratie“ ist objektiv gesehen konterrevolutionär. Es ist notwendig, die Frage des Demokratismus und des Zentralismus, der Kontrolle von unten, der Selbstverwaltung, der Verwirklichung der Fähigkeiten des Individu-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

ums in einem richtigen, in einem dialektisch vermittelten Zusammenhang zum gesellschaftlichen Gesamtinteresse zu lösen. Gerade dies erfordert, daß die Arbeiterklasse über eine Partei verfügt, die sich freimacht von Gruppenegoismen, von Teilinteressen, die, gestützt auf die Meisterung der marxistischen Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung, es versteht, die gesamten Interessen der Arbeiterklasse, des werktätigen Volkes unter dem Gesichtspunkt der Gegenwart und der Zukunft zu vertreten. Der Sozialismus, die politische Macht der Arbeiterklasse und das gesellschaftliche Eigentum an allen wichtigen Produktionsmitteln ermöglichen sowohl die vollständige Ausschöpfung der Vorzüge zentraler Leitung und Planung einerseits als auch die größtmögliche Entfaltung der Demokratie, des Mitbestimmens und Mitregierens eines jeden einzelnen Werktätigen von der Basis her.

Noch einen Gedanken wollen wir hier einführen: Was ist eigentlich einer der grundlegenden Züge der gesamten bürgerlichen Ideologie? Ohne Zweifel der Individualismus. Auch die lebensphilosophische „Linke“ ist in den Fesseln dieser bürgerlichen Ideologie gefangen. Ihr liegt gesellschaftlich die Stellung des bürgerlichen Eigentümers zugrunde. Jeder andere Eigentümer ist sein Konkurrent, bedroht als solcher seine Existenzgrundlage, ist also der Feind. Die Nichteigentümer sind, als vom Besitzbürgertum ausgebeutete und unterdrückte Schichten, ebenfalls Feinde. So drückt sich im Individualismus, in seiner Grundansicht, wonach der Mitmensch die Grenze, die Aufhebung, die Negation, der Feind meiner Freiheit ist, der platte Egoismus des Kapitaleigentümers, die Wolfsmoral des Kapitalismus aus. Bestenfalls ist dieser Individualismus die Illusion bestimmter Intelligenzschichten, die durch ihre berufliche Stellung eine besonders starke Ausbildung ihrer Individualität erfahren und dazu neigen, ihre individuelle Arbeitsweise mit den Grundlagen des ganzen gesellschaftlichen Lebens und ihre eingebildete oder erträumte Stellung als „geistige Elite“ mit ihrer wirklichen Rolle zu verwechseln.

Die lebensphilosophische „Linke“ ist also nichts weiter als eine Form bürgerlicher Ideologie und Politik. [334]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

8. Anstelle eines Schlußwortes

„Sagt mir, wo die Männer sind, wo sind sie geblieben?“ – nämlich jene, die in den letzten eineinhalb Jahrzehnten angeblich das Ziel der Erneuerung des Marxismus formulierten.

Garaudy verteidigte zunächst noch den dialektischen Materialismus gegen Sartre, der jenen dialektischen Materialismus im Sinne der subjektivistischen „Praxis“-Philosophie revidieren und dem Marxismus eine psychoanalytische Version der Theorie des individuellen Menschen als Fundament unterbauen wollte.[1] Die marxistische Position gab Garaudy aber schon zu jener Zeit im Bereich der Kunsttheorie preis.

Den Hintergrund dessen bildete ein wichtiges politisches Problem, das bereits von Lukács um die Wende von den zwanziger zu den dreißiger Jahren auf theoretisch gehaltvolle Weise, nichtsdestoweniger falsch gelöst worden war. Es ging um die Schaffung einer breiten Bündnisfront gegen die heraufziehende faschistische Gefahr. Lukács wandte sich mit Recht gegen sektiererische, gegen falsche Proletkult-Konzeptionen. Aber er verfiel ins andere Extrem: des Bündnisses wegen verwischte er das Problem der führenden Rolle.[2] Welche Prinzipien sind, letztlich, bestimmend im antifaschistischen Bündnis – die der Arbeiterbewegung oder die der bürgerlichen Demokratie? In der Kunsttheorie führte dies zur Zurücknahme sozialistischer Positionen, zur Aufwertung der bürgerlichen Klassik als dem letztlich entscheidenden Kriterium. Das bedeutete, der Substanz nach, die Unterordnung der Arbeiterbewegung, ihrer Kunst, unter die bürgerliche Demokratie, deren Ästhetik. Lukács’ späte Konzeption eines „Großen Realismus“ ist von grundsätzlich gleicher Art.[3] Und Garaudys oder Ernst Fischers „Realismus ohne Grenzen“ war eben eine solche Preisgabe der proletarischen Parteilichkeit im kunsttheoretischen Bereich.

Durchaus mit schwerwiegenden *politischen* Konsequenzen. In der Kafka-Diskussion der sechziger Jahre ging es den Ernst Fischer, Eduard Goldstücker und Ivan Sviták in der Tschechoslowakei um die Verwischung der Kluft zwischen [335] sozialistischem Realismus und – bestenfalls – bürgerlichem kritischen Realismus. Kafka wurde zum Kritiker nicht der – von ihm letztlich *nicht* verstandenen – Entfremdung *im* Kapitalismus, sondern „der“ Entfremdung „an sich“, also auch der behaupteten Entfremdung im Sozialismus. Fischer meinte, Kafka sei ein Dichter, der uns alle angehe, und begründete dies so: „... die Entfremdung ... ist aber auch in der sozialistischen Welt keineswegs überwunden.“ Sie zu überwinden, seien Kafkas Romane „Der Prozeß“ und „Das Schloß“ hilfreich.[4] Genauso argumentierte Garaudy.[5] Der Stoß richtete sich bereits gegen den realen Sozialismus, und er bereitete, nach Ernst Fischers Worten, die Konterrevolution von 1968 vor: „All dies war wohl vorbereitet. Die Explosion auf dem Schriftstellerkongreß hat eine jahrelange Vorgeschichte ..., so daß alles einen anderen, organisierteren, zielbewußteren Gang nimmt als seinerzeit in Ungarn.“[6] Und sowohl zu Ungarn 1956 als auch zur CSSR 1968 meinte Helmut Schmidt in der Broschüre des SPD-Parteivorstands „Warum neue Ostpolitik?“, daß beides mißlungene Versuche waren, die Dulles-Adenauer-Politik des Zurückrollens des Sozialismus zu verwirklichen![7]

Fischer landete mit seinen Büchern „Was Marx wirklich sagte?“ und „Was Lenin wirklich sagte?“ später beim Molden-Verlag, Molden aber war der Schwiegersohn des amerikanischen Geheimdienstchefs Allan Dulles.

---

[1] Existentialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel, a. a. O.
[2] Dialog und Kontroverse mit Georg Lukács. Der Methodenstreit deutscher sozialistischer Schriftsteller, hrsg. von Werner Mittenzwei, Leipzig 1975, S. 32 ff.
[3] W. Girnus, Von der unbefleckten Empfängnis des Ästhetischen, Berlin 1972.
[4] Franz Kafka aus Prager Sicht, Prag 1965, S. 157.
[5] Ebenda, S. 205.
[6] Persönlicher Tonbandschnitt von E. Fischers Äußerung.
[7] „Warum neue Ostpolitik“, Broschüre des SPD-Parteivorstands, o. J.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Roger Garaudy verließ marxistische Klassenpositionen nicht nur in der Kunsttheorie, sondern bald auch im Dialog mit Christen. So erblickte er im christlichen Individualismus, in der christlichen Transzendenz und Liebe allgemeingültige Elemente des Humanismus. Sie sollten zu Bestandteilen des Marxismus werden.[8] Worin aber unterschied sich die Hereinnahme des christlichen Individualismus in den Marxismus substantiell noch von jenem Versuch Sartres – den Garaudy Jahre zuvor noch richtig bekämpfte –, den Marxismus individualistisch zu untermauern? Ist es für Marxisten nicht klar, daß die – unbezweifelbare – Problematik des Individuellen sich vom Gesellschaftlichen her erschließt und nicht umgekehrt? In dieser Hinsicht gibt es gerade auf christlicher Seite eine beginnende Einsicht, daß die individuellen Probleme nur auf der Grundlage kollektiver Lösungen angepackt werden können. Angesichts dieser Fortschritte unter christlichen Gläubigen ist der Rückgang der Revisionisten auf eine individualistische Position geradezu ein Angriff von hinten auf diese Kräfte. Garaudy ging also kontinuierlich von marxistischen Klassenpositionen weg – heute ist er katholischer Christ und Kirchenorganist in Frankreich.*

Einige starteten mit Verspätung. Robert Havemann zum Beispiel. Was immer er an privaten Motiven „rationalisiert“ haben mag, sei doch dies festgehalten: [336] nicht nur Walter Hollitscher, sondern auch ich erlebten gerade Havemann als „höchst dogmatisch“, der „undifferenzierte Pauschalurteile“ liebte und nie „vermochte ... seine damalige Entschlossenheit mit Nachdenklichkeit zu paaren“. Von ihm wurde mit Recht geschrieben: „Er hatte eine ansehnliche Vergangenheit, leitete jedoch daraus Autoritätsgläubigkeits-Ansprüche für die Gegenwart ab. Abschätzig urteilte er über Personen und Auffassungen, die mit Behutsamkeit kritisiert sein wollten.“[9] Er also entdeckte eben zu diesem Zeitpunkt die Notwendigkeit, den Marxismus zu „erneuern“. Was das Werk Havemanns angeht, so scheue ich mich nicht, ihn auf dem Gebiet der theoretischen Bewältigung grundlegender naturwissenschaftlicher Probleme einen Scharlatan zu nennen.[10] Wie aber steht es um seine gesellschaftswissenschaftlichen Auffassungen, um seinen „erneuerten Marxismus“? Er ist der irrigen Ansicht, man könne über gesellschaftliche Prozesse ohne Umstand auf der Grundlage naturwissenschaftlicher Aussagen urteilen. Darum verfährt er so: er nimmt Ansichten, von denen er *meint* (ob er recht hat, steht auf einem anderen Blatt; Physiker sagen, Havemann verstünde vielleicht etwas von seinem Fach, der Chemie, aber von Physik verstünde er nichts!), es seien dies Ansichten der Relativitätstheorie. Diese überträgt er dann einfach auf die Gesellschaft. Wozu der Marxismus jedoch eine spezielle Theorie des Gesellschaftsprozesses, nämlich die materialistische Geschichtsauffassung erarbeitet hat, wenn naturwissenschaftliche Thesen schon gesellschaftswissenschaftliche Thesen sein sollen, wird dann unverständlich.

Doch was kommt bei Havemann aus diesem in mehrfacher Hinsicht falschen Verfahren heraus? Nehmen wir das, wovon Leute dieses Schlages am meisten reden: die Freiheit. Wie „löst“ er das Freiheitsproblem? Zunächst fällt auf, daß er Freiheit nirgends wirklich definiert. Aber die innere Logik seiner Argumentation ist überall die: Freiheit ist nur dann vorhanden, wenn es keine äußere Determination gibt, wenn das Subjekt sich selbst determiniert. Das ist die lebensphilosophische These, wonach die objektive Realität Ausdruck der „Verdinglichung“, des „entfremdeten Denkens“ sei, wonach eine Determination des Menschen durch objektive Bedingungen in Wirklichkeit nur eine Art von „Fremdbestimmung“ sei. Auf dieser Grundlage kann man das Freiheitsproblem selbstverständlich nie wirklich lösen. Es ist denn auch kein Wunder, wenn man bei Havemann über die Begründung von Freiheit folgendes

[8] Dies untersuche ich in: Marxismus – Religion – Gegenwart, Berlin 1973, S. 44 ff. – [* 1982 konvertierte Roger Garaudy zum Islam.]
[9] So W. Hollitscher, Wien, über Robert Havemann, in: Weg und Ziel, 5/1977, S. 211.
[10] Ich habe das gründlicher belegt in: Der „wahre“ oder konterrevolutionäre „Sozialismus“, Frankfurt a. M. 1977, S. 15-34.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

lesen kann, wobei er von der Quantenmechanik ausgeht und nur eine alte, bereits lange vor ihm von dem Physiker und politischen Reaktionär Pascal Jordan entwickelte Argumentation nachplappert: „Die wahre Grundlage der Möglichkeit der Freiheit ist die Blindheit des Zufalls, der Sinn der Freiheit aber die Überwindung des Zufalls ... wir greifen in den Lauf der Dinge ein und sorgen dafür, daß etwas geschieht ...“[11] Das heißt, wir schreiben der Wirklichkeit die Gesetze ihres Verhaltens vor.

[337] Der Mensch ist der Schöpfer der Welt. Das ist die subjektiv-idealistische, neukantianische These, wonach das Subjekt die Wirklichkeit „konstituiert“.

Was bedeutet jedoch unter *naturwissenschaftlichem* Gesichtspunkt das Auftreten von etwas, für das es keine objektive Ursache und keine Gesetze gibt, das nur aus dem Zufall heraus existiert? Es bedeutet die Durchbrechung der grundlegenden Naturgesetze, insbesondere der Erhaltungsgesetze von Masse und Energie. Was aber ist das Ergebnis dessen? Das, was ohne Gesetzmäßigkeit existiert, was aus der Durchbrechung der Naturgesetze hervorgeht, das ist das Wunder. Die Vorstellung Havemanns läuft auf den alten theologischen Aberglauben zurück.

Nehmen wir weiter Havemanns „Verständnis“ vom Geschichtsprozeß. Er meint: „Auf der Grundlage der Relativitätstheorie gelangen wir zu einer neuen Definition der Begriffe Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, welche lautet: Vergangenheit ist das, wovon wir bereits Kenntnis haben können, Zukunft ist das, worauf wir noch Einfluß ausüben können, Gegenwart aber ist, wovon wir noch keine Kenntnis haben und worauf wir auch keinen Einfluß mehr ausüben können.“[12]

Ich diskutiere hier nicht, ob Havemann die Relativitätstheorie richtig auslegt, sondern nur sein Gesellschaftsverständnis. Wir besitzen also nach Havemann von der Gegenwart keine Kenntnis und können nicht auf sie einwirken, also gibt es keine Möglichkeit, in der Bundesrepublik den Kapitalismus zu beeinflussen.

Der „tiefere“ Sinn dieses Geschwätzes ist also die Kapitulation vor dem Kapitalismus.

Was schlägt schließlich Havemann gesellschaftspolitisch vor? Das wird erst richtig verständlich vor dem Hintergrund seiner Beurteilung eben des Kapitalismus selbst. Dieser ist – nach Havemann – „bestrebt, den Menschen zu einem Optimalverbraucher zu erziehen“.[13] Das ist doch interessant: der Kapitalismus ist eine Gesellschaftsordnung, die nicht am Profit orientiert ist, sondern am optimalen Verbrauch der Massen. Für ihn ist das Grundproblem des Kapitalismus ganz offensichtlich dies, den Absatz des Erzeugten zu sichern, die Menschen zum Kaufen anzuregen. Aber es geht weiter: „Das Ideal der kapitalistischen Wirtschaft ist der Mensch mit maximalen Bedürfnissen, die er ununterbrochen befriedigt.“[14] Das muß man mehrere Male lesen. Der Kapitalismus ist die Gesellschaftsordnung, die eine ununterbrochene Befriedigung der maximalen Bedürfnisse der Menschen erstrebt. Kann man sich eigentlich eine stärkere Lobpreisung des Kapitalismus vorstellen? Wundert es jemanden, wenn dieser „wahre Sozialist“ die volle Sympathie der großbürgerlichen Medien in der Bundesrepublik genießt?

Gehen wir abermals etwas weiter: „Die kapitalistische Wirtschaft optimiert sich mit Hilfe des freien Marktes, der zwar auch nicht so frei ist, wie ihn sich libera-[338]listische Wirtschaftstheoretiker wünschen. Aber soweit bei gleichzeitigem Wachstum und dauerndem

[11] R. Havemann, in: Naturwissenschaft und Philosophie, Berlin 1960, S. 124.
[12] Ebenda, S. 121.
[13] R. Havemann, Dialektik ohne Dogma? Naturwissenschaft und Weltanschauung, Reinbek bei Hamburg 1964, S. 148.
[14] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

technischen Fortschritt eine Optimierung überhaupt möglich ist, wird sie vom Markt geleistet. Dadurch erklärt sich der andauernde große Vorsprung der kapitalistischen Wirtschaft. Sie stellt ein elastisches, ein sich selbst regulierendes kybernetisches System dar, mit dem verglichen die sozialistische Planwirtschaft eher den Charakter eines starren ‚Klapperatismus' mit Hebeln und mit Schrauben hat."[15]

Wir haben es also mit einer elastischen, selbstregulierten, kybernetischen Krise samt Arbeitslosigkeit zu tun. Und wenn bei uns eine junge Generation den Weg ins Arbeitsleben arbeitslos, lehrstellenlos antritt, so ist dies dem fortschrittlich optimierten Marktsystem zu verdanken. Was uns Havemann da anbietet, heißt, daß er den angeblichen oder auch noch wirklichen Produktivitätsvorsprung des Kapitalismus gegenüber dem Sozialismus aus dem Wirken des Marktmechanismus ableitet, was doch nach allen Regeln der inneren Logik bedeutet, den Marktmechanismus gegen die Planwirtschaft zu stellen. Dies aber heißt, den Kapitalismus gegen den Sozialismus zu verteidigen.

Diese Position hat unter den revisionistischen Ökonomen am deutlichsten Ota Šik entwickelt. Und über sie sagte der damalige Chef des Bundesverbandes der Arbeitgeberverbände, Otto A. Friedrich, unumwunden: „Šik und die tschechoslowakischen Reformer hätten wissen müssen, daß das, was sie wollten, letztlich nur mit der Rückkehr zum Privateigentum zu erreichen war."[16] Und Professor Wolfram Engels, aggressives Mitglied der CDU, hat im Herbst 1977 ein Buch unter der Überschrift „Mehr Markt" herausgebracht, das kostenlos den Teilnehmern des CDU-Wirtschaftstages übergeben wurde. Darin kann man sehr richtig lesen: „Šik's Reformmodell ist die Wiederentdeckung des Kapitalismus."[17] Dieser Ota Šik ist mittlerweile zum Referenten auf CDU-Veranstaltungen avanciert, in denen er als „Ursache für das gestörte ökonomische Gleichgewicht" die „inflationäre Lohn- und Preisentwicklung" ausgibt. „Um diese ausufernde Entwicklung wieder in den Griff zu bekommen, sieht Professor Šik nur eine Möglichkeit, ‚die breiten Massen müssen für das Kapital interessiert werden'. Auf diese Weise hofft er, das allein auf Hebung des eigenen, persönlichen Wohlstands gerichtete Lohninteresse des einzelnen Arbeitnehmers wieder zurückzulenken auf gesamtwirtschaftliche Zusammenhänge. Allerdings sind etwa die Durchsetzung der paritätischen Mitbestimmung oder die Einführung überbetrieblicher Vermögensfonds nach seinen Worten nicht die geeigneten Mittel für dieses Ziel. Šik geht weiter: Beteiligung am Kapital, Mitbestimmung und Mitverantwortung der Arbeitnehmer in den Betrieben müssen so gestaltet sein, daß die Betriebsangehörigen nicht nur an den Gewinnen beteiligt werden, sondern auch Verluste mittragen müssen. Hiervon verspricht sich Šik übrigens auch eine Verbesserung der Arbeitsmoral, [339] die – wie er meint – im Zeichen der Vollbeschäftigung nicht zuletzt dadurch beeinträchtigt worden ist, daß niemand mehr unter dem Druck der drohenden Arbeitslosigkeit steht."[18] Bedauern darüber, daß die Arbeitslosigkeit nicht als Druckmittel gegen die Arbeiterklasse zur Verfügung steht – das ist der Punkt, auf dem Ota Šik mittlerweile angelangt ist.

Ich sagte weiter oben, daß es zwischen den zwei grundlegenden Varianten spätbürgerlicher Weltanschauung, der positivistischen und der lebensphilosophischen, zum Streit über die geeignete Form der Kapitalismus-Verteidigung kam und kommt. Jüngstes Beispiel war der mit viel Theaterdonner begleitete „Kampf" zwischen dem „kritischen Rationalismus" der Popper, Albert und Topitsch einerseits, der „Frankfurter Schule" andererseits („der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie"). Beide spätbürgerliche Grundrichtungen nähern sich einander jedoch, angesichts der sich verschärfenden Krise des kapitalistischen Systems,

[15] R. Havemann, in: Der Spiegel, 11.10.1976, S. 74.
[16] O. A. Friedrich, in: Der Arbeitgeber, 22/23/1971
[17] W. Engels, Mehr Markt, Stuttgart 1977, S. 81.
[18] Weserkurier, 8.9.1973.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

immer mehr an. Die sogenannte Sozialtechnologie wurde zunächst auf dem Boden der positivistischen Grundrichtung spätbürgerlicher Ideologie entwickelt. Sie „konvergiert“ heute mit dem lebensphilosophischen Mythos von der Krise des Seins (des Menschseins), von der Krise der „Machbarkeit“, der Technik. „Ende der Geschichte“, „ökologische Krise“, „Nullwachstum“ sind lebensphilosophische Ausdrucksformen dieses Krisenmythos. Und die Konvergenz von Lebensphilosophie und Positivismus – András Gedö macht darauf aufmerksam[18a] – zeigt sich sehr klar darin, daß das lebensphilosophische Ziel des „Nullwachstums“ „sozialtechnologisch“, das heißt mittels reformistisch-positivistischer Verfahren „gemacht“ werden soll. Genau das ist die theoretische Substanz der „Club of Rome“-Berichte.

Oder nehmen wir die *innere* Logik der lebensphilosophischen Konzeption der ökologischen Krise: Lebensqualität ohne mehr Wachstum (des Lohnes, des Massenkonsums natürlich!). Mehr Lebensqualität ohne qualitative Änderung des Gesamtzustandes, ohne Ersetzung der „Qualität“ Kapitalismus durch die Qualität Sozialismus. Worauf läuft das hinaus? „Spart durch Konsumverzicht allerlei Art mit Rohstoffen und Energie, beschränkt euch!“ Was ist das eigentlich für eine Ideologie? Es ist die stinknormale Propaganda der Bourgeoisie gegenüber den Massen, doch möglichst sparsam umzugehen. Es ist dies gerade die Ideologie der von der Lebensphilosophie angeblich bekämpften Rechenhaftigkeit, der Leistung und des Sachzwangs im Interesse der Profitmaximierung.

Auf dieser Grundlage entwickelt sich jedoch eine spezifische Variante von spätbürgerlichem „Eklektizismus“, von Vereinigung lebensphilosophischer und positivistischer Tendenzen. In Sabais’ Ahnentafel des „demokratischen Sozialismus – die wir schon zitierten – heißt es: Die „christliche Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen und ihrer ethischen Maßstäbe, die proklamierten Menschenrechte der Französischen Revolution, Kants Aufklärung und Ethik, Hegels dialektische Geschichtstheorie, Marx’ Kritik des Kapitalismus, Bernsteins kriti-[340]scher Marxismus, Rosa Luxemburgs Spontaneitätstheorie und Bolschewismuskritik, Schuhmachers freiheitlicher Sozialismus, die neueren Beiträge von Ernst Bloch, Horkheimer und Adorno, Habermas, Leszek Kolakowski, Milowan Djilas und anderen sind sozusagen aufeinanderfolgende und nebeneinanderwirkende Bewußtseinsakte eines demokratischen Sozialismus, die auf ein ethisches Motiv zurückzuführen.“[19]

Ein ähnlicher Eklektiker, der alles vermanscht, dessen er geistig habhaft werden kann, ist der eben genannte Leszek Kolakowski. In dem erlauchten Kreis der Marxismus-„Erneuerer“ spielte er bereits früh eine Rolle. Schauen wir uns seine „Evolution“ an. 1956 begann er damit, den Marxismus zu „erneuern“. Vorwand war selbstverständlich die Kritik an Stalin. Angeblich ging es ihm um eine neue Besinnung auf die geistigen und moralischen Grundlagen des Marxismus. Nicht mehr sollten die Fragen der politischen Macht und der Steigerung der Produktion im Mittelpunkt stehen, sondern die Menschlichkeit. Natürlich wurde das, wie bei allen Revisionisten, verbunden mit der Behauptung, Ausbeutung und Entfremdung bestünden im realen Sozialismus nicht nur fort, sondern hätten sich dort sogar verschärft. Und die Partei sei nicht mehr das Instrument zum Kampf um die Befreiung; der Marxismus und die Partei seien institutionalisiert, erstarrt. Dagegen erhebe sich intellektueller Skeptizismus. Alles müsse neu untersucht werden. Dazu müsse ein multinationales geistiges Zentrum aus kritischen Intellektuellen gebildet werden.[20]

Kolakowski unterschied damals intellektuellen und institutionalisierten Marxismus, geistigen und zur Macht gelangten Marxismus. Der Marxismus müsse aus seiner Bindung an die Partei

---

[18a] A. Gedö, Philosophie der Krise, Berlin 1978, S. 160 ff.
[19] H. W. Sabais, Demokratischer Sozialismus ist gesellschaftlich angewandter Humanismus, in: Die neue Gesellschaft, 11/1972, S. 859.
[20] L. Kolakowski, Der Mensch ohne Alternative, München 1960.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

befreit werden und aufhören, Parteiideologie zu sein. Er werde so zur parteilosen Forschungsmethode, die mit ihrer Parteibindung auch ihre engstirnige Abkapselung von anderen Wissenschaften überwinde. Dies sei um so nötiger, als Marx' Begriffsapparat unzulänglich sei. Insbesondere sei das Klassenschema unzureichend, müsse durch das der sozialen Schichten ersetzt werden. Damit werde auch die Konzeption der beiden einander gegenüberstehenden feindlichen Lager überwunden, eine dritte Kraft werde denkbar, eine Alternative zum primitiven, sektenhaften Marxismus. Diese Alternative sei die Neue Linke. Sie müsse in den sozialistischen Staaten auch zur Gewalt bereit sein, um dem „Stalinismus" das Genick zu brechen.[21]

Diese Gedanken entwickelte Kolakowski dahin weiter, es gebe klassenunabhängige, unveränderliche moralische Werte, und keine – von ihm bestrittene – historische Gesetzmäßigkeit, keine Parteilinie könne von der Verantwortung gegenüber diesen überhistorischen Werten entbinden. Freiheit sei nichts anderes als die Möglichkeit, zwischen solchen verschiedenen Werten zu wählen.[22]

[341] Der nächste Schritt war die dann auch verbal, in aller Offenheit vorgenommene Absage Kolakowskis an den Marxismus, die Absage an die Revolution, da sie mit der Gefahr der Zerstörung der Kultur behaftet sei. Er appellierte an die „Neue Linke", in der Sowjetunion eines der historisch schlimmsten Unterdrückungssysteme zu erkennen. Und was den Aufbau einer Welt auf den allgemeingültigen Werten angeht, so fürchtet er, daß ein solcher Aufbau durch die ressentimenterfüllten Massen erschwert werde.[23]

In jüngster Zeit ist er dazu übergegangen, sogar den „demokratischen Sozialismus" und den „Eurokommunismus" für unmöglich zu halten. Er verzichtet darauf, den Kapitalismus zu kritisieren, was ihm sogar von seinen Propagandisten, wie zum Beispiel Ossip Flechtheim, Kritik einbrachte.[24]

Wir finden, wie schon gesagt, bei Kolakowski die Fetzen aller möglichen bürgerlichen Philosophieformen zu einem bunten Flickwerk zusammengesetzt. In der Tradition des Neukantianismus bestreitet er, daß es geschichtliche Gesetzmäßigkeiten gebe. Der Marxismus könne bestenfalls die Vergangenheit erklären.[25] Die Entscheidung könne nur auf Grund ethischer Festlegungen erfolgen. Wie Karl Popper meint er, der Marxismus wolle den Himmel auf Erden schaffen, aber damit würde er eher die Hölle auf dieser Welt hervorrufen.[26] Im Sinne der „Frankfurter Schule" erklärt er den Marxismus zu einer Legitimationswissenschaft.[27] Und ebenfalls im Geiste dieser Schule verkündet er, es gäbe keine vom Menschen abgetrennte Materie.[28] Dem frühen Georg Lukács spricht er nach, daß ein angeblicher Widerspruch zwischen Marx und Engels bestehe.[29] Im Sinne des alten Theoretikers des Anarchismus Sorel behauptet er, die letzte Triebkraft der Massen sei der Mythos.[30] „Christlich" ist er natürlich auch, nicht nur, weil er erklärt „ich glaube an die These von der Erbsünde"[31]. Selbstredend

[21] Ebenda.
[22] L. Kolakowski, Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft, München 1967.
[23] L. Kolakowski, Der revolutionäre Geist, Stuttgart 1972.
[24] Ossip K. Flechtheim, Kolakowski und der Kommunismus, Frankfurter Rundschau, 15.10.1977, S. 111, vgl. auch Anm. 33.
[25] Marxismus ist das Opium des Volkes, ein „Zeit"-Gespräch mit Leszek Kolakowski, von Fritz J. Raddatz, in: Die Zeit, 14.10.1977, S. 41.
[26] L. Kolakowski, Utopie und Anti-Utopie, Stuttgart 1974, S. 115.
[27] Vgl. Anm. 33.
[28] L. Kolakowski, Traktat über die Sterblichkeit der menschlichen Vernunft, a. a. O., S. 173.
[29] L. Kolakowski, Marxismus – Utopie und Anti-Utopie, a. a. O., S. 30-34.
[30] G. Schwan/L. Kolakowski, Eine marxistische Philosophie der Freiheit, Stuttgart-Berlin (West)-Köln 1971, S. 120, S. 126.
[31] Vgl. Anm. 33.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

steht er auch auf dem Boden der „Irrationalität der Geschichte“, des lebensphilosophischen Krisenmythos.[32] Und wie Herbert Marcuse behauptet er, Marx stehe so sehr im Banne von Hegel, daß er zwischen Freiheit und Notwendigkeit nicht unter-[342]scheide.[33] Auch die Ansichten der negativen Theologie finden wir in seinen Werken, indem er von der „unmöglichen Rede vom Absoluten“ spricht.[34] Er, der überhistorische Werte annimmt, denen wir all unser Tun unterzuordnen hätten, geht davon aus, daß die Wissenschaft um der Wissenschaft willen existiere, das heißt, daß sie nicht an solche Werte gebunden sei.[35] Auf der anderen Seite geht er jedoch wiederum davon aus, daß jeder einzelne den Sinn seines Lebens selbst festzulegen habe, daß es keinen Zusammenhang zwischen dem Wirken des einzelnen und dem Befreiungskampf von Gesellschaftsklassen gebe. Kurzum, Kolakowskis Philosophie ist ein gespenstisch-mittelalterliche Tanz verstorbener bürgerlicher Ideen.

Sie alle, die wir hier kurz Revue passieren ließen, haben sich anfangs gewiß an das Goethe-Wort erinnert gefühlt: „Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag.“ Ob sie auch wußten, in welchem Zusammenhang Faust das sagt? Als er, verzweifelnd ob seiner Bemühungen, „durchaus mit heißem Bemühen“ zu studieren, was denn „die Welt im Innersten zusammenhält“, zur Giftflasche greift. Das neue Ufer – der Tod wär’s gewesen. Den Faust haben die Osterglokken gerettet. Unsere Marxismus-„Erneuerer“ hörten die Glocken, die Kritik ihrer einstigen Genossen, schon nicht mehr. So gelangten sie in der Tat ans neue Ufer: in die Unterwelt bürgerlicher Vergangenheit. Und wenn ich sagte, wir wollten schauen, wo die „Erneuerer“ des Marxismus abgeblieben sind, so können wir nun die Antwort geben: auf dem Totenacker der bürgerlichen Ideologie.

Von einer Entwicklung im Sinne der Qualifizierung kann man beim Revisionismus also nicht sprechen. Es ist weit eher angebracht, von einem Rückschritt sowohl des theoretischen Niveaus als auch des Sachgehalts zu sprechen, und zwar selbst beurteilt am Maßstab der revisionistischen Darbietungen. Man vergleiche etwa Bernsteins „Voraussetzungen des Sozialismus“ mit Steffens „Struktureller Revolution“, um das bestätigt zu finden. Die Schüler des alten Neukantianismus hatten immerhin noch philosophische Kultur und philosophiehistorische Kenntnisse. Das gilt erst recht für das Werk des bedeutenden Theoretikers Georg Lukács. Selbst sein revisionismusträchtigstes Werk, „Geschichte und Klassenbewußtsein“, steht auf einsamer Höhe, wenn man es etwa vergleicht mit den Elaboraten der Eichler, von Knoeringen, Steffen, von Oertzen, Glotz usw. Die philosophische Bildung – so mangelhaft sie unter marxistischen Kriterien auch war – verbot es einem Bernstein oder Max Adler, einem Vorländer oder selbst noch Woltmann, *so umstandslos*, wie etwa Steffen, zu „vereinigen“, was gegenwärtige bürgerliche Philosophie und Soziologie feilbieten. Es geht eben bergab mit dem Kapitalismus, und folglich auch mit seinem leibhaftigen Kinde, mit dem Revisionismus.

[343] Angesichts der Herausbildung von zwei Grundrichtungen spätbürgerlicher Philosophie – einer positivistischen und einer lebensphilosophischen – ist auch der Revisionismus nicht mehr einfach neukantianisch im traditionellen Sinne orientiert. Schließlich hat sich der Neukantianismus selbst in die positivistische und lebensphilosophische Grundrichtung eingegliedert. Deshalb verfehlt eine einfache Verbindung von heutigem Revisionismus und altem Neukantianismus die eigentliche Problematik. Damit wird eine ganze Etappe des Klassenkampfes, an deren Beginn die Oktoberrevolution steht, ignoriert. Die Zagreber „Praxis“-

[32] L. Kolakowski, Die Suche nach der verlorenen Gewißheit. Denkwege mit Edmund Husserl. Stuttgart 1977, endet mit der Beschwörung dieses Krisenmythos.
[33] L. Kolakowski, Die utopische Anti-Utopie von Marx, in: Süddeutsche Zeitung, 24.11.1977, S. 44.
[34] Das war das Leitmotiv seiner Vortragsreihe in der Münchener Siemensstiftung, siehe „Süddeutsche Zeitung“, 24.11.1977, S. 41.
[35] L. Kolakowski, Der Mensch ohne Alternative, München 1960.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Philosophen sind nicht einfach Neukantianer,[36] sondern der Neukantianismus wirkt bei ihnen, vorrangig vermittelt durch lebensphilosophische, zumeist existentialistische Konzeptionen.

Ebenso, wie es zwischen Positivismus und Lebensphilosophie – auf der Basis des beiden gemeinsamen Irrationalismus und Individualismus – zur „Konvergenz" kommt, gibt es auch solcherart „konvergierenden" Revisionismus. Die zitierten Thesen von C. Schmid und H. W. Sabais reden da eine deutliche Sprache. Auch kann man rechten und „linken" Revisionismus nicht einfach dem Positivismus oder der Lebensphilosophie zuordnen, sondern es gibt sowohl rechte als auch „linke" Revisionismusvarianten positivistischer und lebensphilosophischer Art.

Bei allen historisch begründeten Spezifizierungen, bei allen Maskeraden, die vorgenommen werden, um den armseligen, bei bürgerlichen Ideologen entlehnten Inhalt zu tarnen, bleiben im Revisionismus einige Grundzüge durchgängig erhalten.

Es bestätigt sich, was die Klassiker des Marxismus-Leninismus stets gesagt haben, daß der Revisionismus keine eigenständige Erscheinung ist. Er stellt nichts anderes dar als die „Übersetzung" bürgerlicher Gedanken aus dem Bereich der Philosophie, Ökonomie und Politik in eine Sprache, die in den Reihen der Arbeiterbewegung so wirken kann, daß diese Arbeiterbewegung letztlich bürgerlichen Klasseninteressen untergeordnet wird. Wenn Lenin in seinem Aufsatz „Marxismus und Revisionismus" sagt, daß der Revisionismus jedesmal die aktuelle bürgerliche Marotte ideologischer Art nachahmt,[37] so sehen wir das auf Schritt und Tritt bestätigt. Revisionismus ist damit nicht nur bürgerliche Ideologie und Politik in den Reihen der sozialistischen Arbeiterbewegung, sondern er ist ebenso, wie die gesamte bürgerliche Ideologie, von einer unheilbaren Krise befallen. Am deutlichsten zeigt sich dies im häufigen Auswechseln der bürgerlichen Modeideen, im Eklektizismus revisionistischer Theoriegebilde. Wir konnten weiter sehen, daß der mit dem Anspruch auf Modernität auftretende Revisionismus in Wahrheit immer wieder auf sehr alte, schon lange widerlegte bürgerliche Gemeinplätze zurück-[344]geht. Nicht selten handelt es sich dabei um Konzeptionen, wie sie bereits im Entstehungsprozeß des Marxismus widerlegt worden sind. Darum lohnt sich ein Hinweis darauf, daß möglichst gründliche Kenntnis der Geschichte des Klassenkampfes, insbesondere auf ideologisch-politischem Gebiet, den aktuellen ideologischen Klassenkampf erleichtert. Wir haben z. B. in diese Arbeit kein Althusser-Kapitel eingefügt. Ein ernsthafteres Studium der Äußerungen Althussers zu Fragen der Dialektik würde dessen große Nähe zu Positionen der Frankfurter Schule zeigen.[38]

Die wichtigste Bemerkung ist jedoch die: Es gibt – von der gemeinsamen sozialökonomischen Klassenwurzel der vordergründig divergierenden Richtungen im Revisionismus abgesehen – einen inhaltlichen zentralen Punkt seiner Einheit: Ob er mechanistisch oder subjektivistisch, triebstrukturell oder sozialtechnologisch usw. argumentiert, stets richtet sich sein Stoß gegen

---

[36] Das ist eine kritische Bemerkung zu H. J. Sandkühlers anderslautender Einschätzung (die er freilich bereits vor Jahren entwickelte und heute sicherlich modifizieren würde). Vgl. Marxismus und Ethik, Frankfurt a. M. 1974, Sandkühlers Einleitung zur 2. Auflage, S. XLI ff.

[37] Vgl. W. I. Lenin, Marxismus und Revisionismus, in: Werke, Bd. 15, Berlin 1962.

[38] Um Mißverständnissen vorzubeugen – und ohne zu beanspruchen, mit wenigen Worten dem Problem Althusser gerecht zu werden – sei gesagt: Ich halte Althusser für einen Eklektiker. Seine Dialektik ist nicht wirklich materialistisch, aber im Sinne der „Frankfurter Schule" „negativ" und auch vom Positivismus geprägt. Seine Ideologie-Theorie ist dagegen dem Positivismus verwandt. Der Eindruck, daß er mit dem Strukturalismus zu tun habe, ist eine Konsequenz aus seiner „Dialektik": Wenn das Moment des Bruchs, des Sprungs, der Diskontinuität so verabsolutiert wird wie bei Althusser, also die *Entwicklung* theoretisch nicht mehr faßbar wird, wenn dies dann noch mit einem „Materialismus" allein ökonomisch-gesellschaftlicher Art verbunden wird, ist das Verständnis solcher Art Theorie als nicht-evolutionäre Strukturtheorie kein Mißverständnis. Von da zum Strukturalismus ist dann kein weiter Weg.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

den Marxismus unserer Zeit, gegen den Leninismus, gegen die an ihm orientierten Parteien und Staaten. Auf dieser Grundlage kommt es zu den eklektischsten Bündnissen. Dabei wird kein Bereich der marxistisch-leninistischen Theorie ausgeklammert. Angriffspunkte sind sie alle: die Lehre von der Materie, von der Dialektik, die materialistische Auffassung der Gesellschaft und ihrer Geschichte, die Lehre von den sozialen und historischen Gesetzen, die Erkenntnistheorie, die Theorie des Monopolkapitalismus, die Konzeption des Sozialismus, selbstredend die Lehren vom Staat, von der Revolution und der proletarischen Kampfpartei.

Daran ist nichts Verwunderliches. *Innerhalb* der Arbeiterbewegung verläuft die eigentliche Kampffront zwischen Bourgeoisie und Proletariat als Kampf zwischen Revisionismus und Marxismus-Leninismus. Deshalb gilt nach wie vor das Wort Lenins, daß die Arbeiterklasse nicht siegen kann, ohne den Kampf gegen den Opportunismus rechter und „linker" Variante, gegen den Revisionismus rechter und „linker" Art gewonnen zu haben. Entweder befreit sich die Arbeiterklasse, dank dem Wirken ihrer marxistischen Partei, von dem furchtbaren Druck der bürgerlichen Ideologie und wird damit fähig, ihre eigenen Klasseninteressen gegen das Kapital durchzusetzen, oder sie bleibt Gefangene der bürgerlichen Ideologie und damit des Kapitals. Einen irgendwie dazwischenliegenden „dritten" Weg gibt es nicht, weil von den Klassen, die heute existieren, nur noch die Bour-[345]geoisie oder die Arbeiterklasse fähig sind, eine Gesellschaftsordnung zu formieren. Entweder Privateigentum an den gesellschaftlichen Produktionsmitteln – und das geht beim heutigen Niveau der Entwicklung der Produktivkräfte nur auf hoher industriell-gesellschaftlicher Stufenleiter, also kapitalistisch – oder gesellschaftliches Eigentum an diesen Produktionsmitteln, und das ist Sozialismus. Im ersten Fall wird – was gesellschaftlich erzeugt wird – *privat*, im zweiten Fall wird es auch *gesellschaftlich* angeeignet. Im ersten Fall werden die grundlegenden gesellschaftlichen Produktionsprozesse durch das Wertgesetz über den Markt, im Falle des Sozialismus durch den Plan reguliert. Beide Male haben wir es mit entgegengesetzten Formen des Eigentums, des Rechts, des Staates, der Demokratie zu tun. Nirgendwo kann es hier längerfristig eine Dualität oder gar einen Pluralismus entgegengesetzter Eigentums- und Regulierungsprinzipien geben. Das gilt von der ökonomischen Basis bis zum Überbau. Denn „wo ... besteht ... im Kapitalismus ein Pluralismus von Arbeiter- und Kapitalistenmacht, eine Teilung der Macht zwischen den beiden feindlichen Klassen? Oder wo existieren denn pluralistisch gemeinsam das Profitprinzip des Monopolkapitals und die sozialistische Aneignungsweise, die doch bedeutet, daß gesellschaftlich, nicht mehr privat angeeignet wird, was gesellschaftlich erzeugt worden ist?

Und wo denn hat sich die Bourgeoisie – wie sie in ihrem Märchen vom pluralistischen Machtwechsel verkündet – von der Arbeiterklasse abwählen lassen? Etwa in Chile? Warum werden denn von der NATO, vom Wirtschaftsboykott bis zu militärischen Drohungen, alle Formen des Drucks und der Erpressung gegen kommunistische Wahlerfolge eingesetzt?"[39]

Wir können das zuspitzen zu dem Gedanken: „In der Umgangssprache bezeichnet das Wort Opportunismus ein Verhalten, das keine Grundsätze kennt, sondern jedem äußeren Druck nachgibt. Jemand, der seinen Mantel nach dem Winde hängt, den nennt man in der Umgangssprache einen Opportunisten.

Aber im Marxismus ist der Begriff des Opportunismus nicht von solcher allgemeinen Art. Im Marxismus wird, wenn vom Opportunismus die Rede ist, ein ganz bestimmtes, geschichtlich-konkretes, mit bestimmten Klassenbeziehungen verbundenes Verhalten gemeint. Im Marxismus ist Opportunismus nicht einfach Prinzipienlosigkeit. Wir Marxisten wissen, ‚daß keine Philosophie auch eine Philosophie ist, daß folglich Prinzipienlosigkeit in den praktischen gesellschaftlichen und politischen Kämpfen stets darauf hinausläuft, ein Prinzip zu verwer-

[39] W. Gerns/R. Steigerwald, Für eine sozialistische Bundesrepublik, 2. Aufl.. Frankfurt a. M. 1977, S. 74.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

fen, um ein anderes an seine Stelle zu setzen ... Wer das Prinzip des Klassenkampfes aufgibt, akzeptiert das Prinzip der Klassenharmonie; wer das Prinzip des revolutionären Kampfes um die politische Macht der Arbeiterklasse aufgibt, billigt die politische Macht der Bourgeoisie; wer auf das Prinzip der Vergesellschaftung der Produktionsmittel verzichtet, findet sich mit dem kapitalistischen System ab; wer den Klassencharakter und die Selbständigkeit der Arbeiterpartei opfert, unter-[346]wirft die Arbeiterbewegung den Interessen und Einflüssen der Bourgeoisie und des Kleinbürgertums.‘

Dies folgt mit unerbittlicher Notwendigkeit aus der Tatsache, daß wir in einer in unversöhnlich feindliche Klassen gespaltenen Gesellschaft leben. In dieser kapitalistischen Gesellschaft gibt es nur zwei Hauptklassen, die Bourgeoisie und die Arbeiterklasse, die das gesellschaftliche Leben nach ihren gesellschaftlichen Grundsätzen gestalten können. Darum steht die Frage so: bürgerliche (kapitalistische) oder proletarische (sozialistische) Grundsätze (Prinzipien). Wer für die einen *ist*, ist gegen die anderen und umgekehrt.“[40]

Natürlich gilt, was hier gesagt wurde, nur für die letztlich entscheidenden Kriterien zur Beurteilung von Kampfpositionen und Programmen auf dem jeweiligen Felde des Klassenkampfes. Noch immer gibt es, zwischen Bourgeoisie und Proletariat stehend, andere soziale Schichten, gibt es innerhalb der Bourgeoisie Fraktionen. Daraus ergeben sich die Probleme proletarischer Bündnispolitik. Das aber sollte nicht verwechselt werden mit dem Problem der weltanschaulichen Klarheit. Gerade die größtmögliche Beweglichkeit, Bereitschaft, Offenheit in der Bündnispolitik setzt die weltanschauliche Grundsatzfestigkeit voraus. Ich meine, gerade das unterbreitete Material zeigt dies. Und wir können es in den aktuellen Diskussionen in der kommunistischen Bewegung bestätigt sehen.

Diese Diskussionen ergeben sich auf der Grundlage des heutigen Kräfteverhältnisses zwischen der Arbeiterklasse, ihrer höchsten Schöpfung, dem realen Sozialismus – dessen Hauptkraft schon aus ökonomischen, politischen und militärischen Gründen die Sowjetunion ist –, der Arbeiterbewegung in den kapitalistischen Ländern, der antiimperialistischen Bewegung in den Ländern der sogenannten dritten Welt einerseits und dem Imperialismus andererseits. Das führt zu neuen Möglichkeiten im Kampf, zu Besonderheiten, die nicht nur geographischen, nationalen, kulturellen Entwicklungsmomenten zuzuschreiben sind. Aber es ist doch zu fragen, ob es im Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus nicht – und das ist weltanschaulich relevant, betrifft das Problem möglicher Revisionismen – auch (teilweise negative) Aspekte folgender Art zu berücksichtigen gibt: Gibt es nur Besonderheiten, ist der Marxismus, der Sozialismus nur etwas Nationales? Kann man überhaupt von Marxismus, von Sozialismus reden, ohne daß es dafür wenigstens einige allgemeine Kriterien gibt? Wie eng oder weit sind solche Kriterien hinsichtlich der Anerkennung des Klassenkampfes, der Machtfrage, des Weges zur Macht, der Eigentumsfrage zu fassen? „Berührt“ der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus nicht *Grund*interessen von Klassen? Werden sich dort, wo solche *Grund*interessen *Leben*sinteressen ins Spiel kommen, antagonistisch sich gegenüberstehende Klassen an „faire Regeln“ halten, oder sind da nicht die brutalen, nackten Machtaspekte primär? Hat die Geschichte der Klassen und der Klassenkämpfe auch nur ein Beispiel dafür geliefert, daß es anders geht? Dürfen wir uns in der trügerischen Hoffnung wiegen, daß es immerhin doch [347] einmal so sein könnte? Bedeutet dies nicht, daß sich die Arbeiterbewegung nicht in Fesseln bei der Wahl von Kampf- und Organisationsformen legen lassen darf, die die Bourgeoisie geschmiedet hat und die sie sich – im „Ernstfall“ – *nicht* anlegen wird? Ist es zulässig, daß die Arbeiterklasse meint, es könne der Übergang von der Kapitalistenmacht zur Arbeitermacht in eben solchen einfachen Formen stattfinden, wie sie – übrigens selbst da nicht immer – möglich sind, wenn politische Fraktionen des Kapitals, seine

[40] W. Gerns/R. Steigerwald/G. Weiß, Opportunismus heute, a. a. O., S. 8 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

Parteien, den Wechsel von Regierung und Opposition vollziehen? Muß nicht auch dies berücksichtigt werden, daß der Übergang vom bürgerlichen zum sozialistischen Eigentum, von der bürgerlichen zur sozialistischen Demokratie nicht etwa nur eine quantitative Änderung, etwa nur ein Plus an Rechten darstellt, sondern ein Bruch im Entwicklungsprozeß ist? Und was den Aspekt der Theorie angeht, ist es nicht richtig, daß im Streit zwischen Theorien in den mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen einerseits, den Gesellschaftswissenschaften andererseits, jener grundlegende Unterschied besteht, auf den einst schon Marx und Lenin verwiesen: hinter gesellschaftswissenschaftlichen Positionen wirken direkt mächtige, antagonistische Klasseninteressen, hinter mathematisch-naturwissenschaftlichen ist dies allenfalls sehr vermittelt der Fall. Daraus folgt aber, daß es falsch ist, im ideologischen Klassenkampf sich an einem Theorien-Pluralismus zu orientieren, der etwa im Bereich der Physik möglich ist. Wer diesen Unterschied ignoriert, gibt im Bereich der Ideologie die proletarischen Interessen zugunsten bürgerlicher namens eines ideologischen Pluralismus preis. Das ist aber in Wahrheit kein Pluralismus, sondern der Übergang vom proletarischen Monismus auf den bürgerlichen!

Fragen dieser Art haben durchaus ihren Bezug zum Textteil dieser Arbeit. So finden wir Probleme des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus behandelt. Die Probleme der Dialektik sind Gegenstand eines jeden Kapitels. Manche Diskussion über den Weg der Arbeiterklasse nähert sich Konzeptionen „sozialtechnologischer“ Art, d. h. Konzeptionen des staatsmonopolistischen Reformismus an. Der Zusammenhang zwischen Philosophie und Politik, und damit auch zu politischen Positionen, mit denen marxistische Positionen in Frage gestellt werden und auf bürgerliche Weltanschauung übergegangen werden kann, ist viel enger und tiefer, als manche im Pragmatismus versinkenden Politiker der Arbeiterbewegung glauben wollen. Darum ist die Hebung des theoretischen Niveaus der Arbeiterbewegung gerade auch im Bereich der im engeren Sinne weltanschaulichen Fragen von erstrangiger Bedeutung. Daß dies am besten in der Polemik, im Kampf mit bürgerlichen, mit revisionistischen Ansichten möglich ist, ist eine alte Erfahrung.

Es ist dabei nicht nur legitim, sondern absolut notwendig, daß die Marxisten sich einer gründlichen, ernsthaften Diskussion der neu herangereiften Probleme des Klassenkampfes stellen. Würden wir das nicht tun, so verzichteten wir darauf, die erforderlichen theoretischen und politischen Instrumente für unseren eigenen Kampf zu erarbeiten. Mehr noch: wir würden dieses Feld allein dem Revisionismus überlassen. Der Revisionismus ist das natürliche Echo des Dogmatismus. Darum ist der Kampf gegen beide, gegen Revisionismus und Dogmatismus, nötig, [348] und der Kampf wird nur „halb“ geführt, wenn er sich in der Kritik erschöpft. Die notwendige andere Hälfte muß die konstruktive Beantwortung der neu herangereiften Fragen sein.

In diesem Sinne hat meine Partei, die DKP, von Anfang an ihren Beitrag zu leisten versucht. Von uns liegen umfangreiche Arbeiten vor. Da ist zuallererst unser Programm-Entwurf zu nennen, in den die Substanz unserer theoretischen und praktischen Arbeit eingegangen ist. Alle grundlegenden Fragen der gegenwärtigen Kampfbedingungen werden, gerade auch in ihren neuen Aspekten, darin unter dem Gebot der Verbindung vom Allgemeinen und Besonderen behandelt. Kommunisten unseres Landes leisteten umfangreiche Forschungsarbeiten zur Klärung etwa solcher Fragen: Wie ist die Klassenstruktur, das Klassenbewußtsein der Arbeiter in der Bundesrepublik einzuschätzen? Welche konkreten Anknüpfungspunkte gibt es für die Entwicklung von Klassenbewußtsein? Welches konkrete Kampfprogramm für die Lösung der unmittelbaren Aufgaben auf sozialem, ökonomischem und politischem Gebiet ist so mit grundlegenden, antimonopolistischen Forderungen zu verbinden, daß dadurch der Weg zum Sozialismus freigelegt werden kann? Wie verhalten sich Allgemeines und Besonderes, Internationales und Nationales in unserem Kampf, und zwar sowohl hinsichtlich unseres so-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

zialistischen Zieles als auch hinsichtlich des Weges zum Ziel, der Formen des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus? Wie stehen wir zu den Fragen der Demokratie, und zwar der bürgerlichen Demokratie unter staatsmonopolistischen Bedingungen, der zu erkämpfenden antimonopolistischen Demokratie, der sozialistischen Demokratie? Ebenso haben wir Positionen in der Frage der Freiheit ausgearbeitet. Auch die Fragen des sogenannten Pluralismus wurden gründlicher erörtert.[41]

Dies sind nur einige Hinweise auf die meines Erachtens wirklich bedeutende theoretische Arbeit der marxistischen Kräfte der BRD. So sehr wir also den Kampf gegen den Revisionismus und Dogmatismus in der Form der Kritik führen, so sehr bemühen wir uns auch darum, als kommunistische Partei unseres Landes die den Kampfbedingungen unseres Landes – und das sind miteinander verbundene internationale und nationale Kampfbedingungen – entsprechenden Antworten auf herangereifte Fragen zu geben. Dabei sind wir bestrebt, von der internationalen Diskussion unter Marxisten ebenso zu lernen, wie wir davon überzeugt sind, daß wir zu solchen Diskussionen nicht nur als Nehmende gehen.

[41] Ich möchte nur auf einige Materialien dieser Art hinweisen: H. Mies, Rechenschaftsbericht an den Bonner Parteitag der DKP, 1976; die im zweimonatlichen Abstand in großer Auflage erscheinenden Bildungshefte der Abteilung Theorie und marxistische Bildung des Parteivorstands der DKP; die theoretischen Konferenzen des Parteivorstands der DKP, der Zeitschrift Marxistische Blätter, des Instituts für Marxistische Studien und Forschungen, die umfangreichen Forschungsarbeiten der Partei und ihrer Einrichtungen zu ökonomischen, sozialen, historischen, strategisch-taktischen Problemen u. a. Das alles ist am raschesten am Veröffentlichungsprogramm solcher Verlage wie Marxistische Blätter, Nachrichten (beide Frankfurt a. M.), abzulesen.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

[7] Es ist vielleicht angebracht, an verschiedene Positionen zu erinnern, die damals von späteren Prätorianern des „Prager Frühlings“ vertreten worden sind, und sich nüchtern, emotionsfrei zu fragen, was für eine Beziehung diese Positionen zum Marxismus haben. Ich zitiere nach: Franz Kafka aus Prager Sicht 1963, Prag 1965, Verlag der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften.
Ivan Sviták erklärte über „Kafka – ein Philosoph“: „Erst der Gesichtspunkt einer philosophischen Anthropologie vervollkommnet das Bild Kafkas ..., weil sich auf diese Weise sein Werk selber in einen philosophischen Stoff verwandelt ...“ (87) Und welche Anthropologie ist gemeint? „Die philosophische Basis von Kafkas Werk ist ein offenes System menschlicher Erfahrungen über die Welt, keineswegs die Weltanschauung eines Denkers. Es ist also eine Philosophie des konkreten menschlichen Seins, durchaus nicht ein System, es ist ein kleiner Keim auf demselben Baum des Denkens über den Menschen, dessen Wurzeln zum sokratischen Aufruf nach menschlicher Selbsterkenntnis und zum antiken Stoizismus führen. Von Kafka zu sagen, daß er ein philosophischer Existentialist ist, erscheint fast inhaltslos, da jede Philosophie in gewissem Sinn eine Variante der Problematik des menschlichen Seins ist ...“ (87 f.) Das typische, *scheinbar* gar nicht klassenspezifische, allgemeinmenschliche Gerede spreizt sich: „Kafkas Werk ist als philosophisches Gedicht in dem Sinne konzipiert, daß es ein Zusammentreffen des Menschen mit dem Rätsel der eigenen Existenz ist, daß es eine Proklamation der Überzeugung vom Sinn der Welt und vom Menschen darstellt, daß es nicht auf rationalistischem, konstatierendem Wissen begründet ist.“ Also: irrational-historische Verrätselung der Welt als „theoretische Basis des Sozialismus mit menschlichem Antlitz“. Das menschliche Antlitz – ein Rätsel!
„Der zweite verbindende Zug Kafkas und des existentialen Denkens ist die Sicht des Menschen als einer besonderen Form des Seins in einer limitierten Situation. Wir haben gesehen, daß die dichterische Weltschau auf dem Gedanken der Subjektivität der Wahrheit begründet ist, auf der Individualität des Beobachters, und auf der Einzigartigkeit jener Welt des Beobachters ohne Anspruch auf Objektivität und äußere Totalität“. (89) Das wurde bereits 1963 in der Prager Akademie der Wissenschaften vorgetragen: Wahrheit ist Subjektivität, die Subjektivität der „Grenzsituation“, ist völliger Relativismus.
Bitte: „Existieren heißt, um den Menschen, um sich in Grenzsituationen des Todes, des Leidens, des Kampfes, der Sünde, der Angst kämpfen. Diese Situationen lassen nämlich den Menschen selber fraglich erscheinen, sie enthüllen die antinomistische Struktur des menschlichen Seins, die Haft der Freiheit und Unfreiheit, des Wertes und der Wertlosigkeit, der Kommunikation und der Einsamkeit. Die Existenz des Menschen ist an sich eine Antinomie, sie ist die ständige Gefahr, daß sich der Mensch im Subjekt (seines Ich) oder im Objekt (der Welt) verliert, daß er sich und seine Wahrheit verliert. Die menschliche Realität – der Mensch in einer Grenzsituation – das ist nach der Subjektivität der Wahrheit der zweite philosophische zentrale Gedanke von Kafkas Werk, das mit literarischer Perfektion dargestellt ist, einer Perfektion, die aus den besonderen Seiten von Kafkas Phantasie hervorgeht.“ (90)
Wohlgemerkt: ich zitiere dies, damit deutlicher wird, auf welchem philosophischen „Grund“ das „Haus“ der Dubček, Mlynai, Šik usw. errichtet war. „Vielleicht ist es gerade die Tiefe von Kafkas Phantasie-Sicht in jenen Abgrund menschlichen Anfangs, welche [107] eine Barriere zwischen seinem Werk und einem falschen Rationalismus geschaffen hat, jenem Rationalismus, der sich so gern als wissenschaftliche Philosophie“ (also klar, wer da, 1963, in Prag, kaum noch verschlüsselt, gemeint war: der Marxismus. Und die Herren Ernst Fischer und Eduard Goldstücker machten bei diesem ideologischen Fangballspiel der Reaktion eifrig mit) „ausgegeben hat. Für diesen Rationalismus ist die irrationale Seite des menschlichen Seins nicht verständlich. Die Dialektik wird hier nämlich zu zahm und zu züchtig, in den Grenzen des Gesetzes des Verstandes begriffen, obwohl gerade die Dialektik die Grenzen aufhebt, welche ihr der Verstand vorausbestimmt.“ Klar: lebensphilosophischer Irrationalismus wird als Dialektik ausgegeben. „Die blaue Blume von Kafkas Phantasie erweckt aus dem gleichen Boden, aus welchem die romantische Stellung zur Wirklichkeit erwächst, eine Wirklichkeit, welche die menschliche Erfahrung weit reichhaltiger wertet als die rationalistische Aufklärung ...; wenn die Ästhetik der vergangenen Epoche Kafka aus ihrer Interessensphäre verbannen mußte, um die Deformation ihrer Ansicht über die Welt aufrechtzuerhalten, so erfaßt der dialektische Materialismus –“ (man beachte die Gaunerei: diesen irrationalistischen Subjektivismus nannte Sviták „dialektischen Materialismus“!) „wenn er dieser Bezeichnung würdig ist – gerade die philosophische Größe von Kafkas Phantasievision ...“ (90 f.)
„Schließlich die dritte grundlegende Ideenverbindung mit der philosophischen Anthropologie: das ganze Werk Kafkas hat den Charakter eines Rätsels, das Zeichen von Transzendenz, Chiffren von Mysteriösem, vor dem der Mensch in seinem Zustand ständiger Spannung ist ... Die Literatur ist hier eine Chiffre der Transzendenz, sie ist ein Versuch der Deutung vom Chaos des Seins, sie ist eine Form der Kommunikation zwischen Existenz und Transzendenz ‚zwischen Mensch und Gott‘. Die Chiffre ist eine Beziehung zum Mysteriösen, sie ist ein Symbol des Unbekannten, sie ist die Sprache der Transzendenz, die sonst unaussprechlich ist und die zu uns nur in dieser chiffrierten Sprache redet.“ (91) Wenn ein christlicher Existentialist so in aller Offenheit argumentiert, ist das – für ihn – legitim. Aber so etwas als Marxismus anzubieten, hieße, eine Schwarze Messe als authentischen Gottesdienst auszugeben!
„Wenn wir im ersten Plan Kafkas Ausgangspunkt beobachtet haben – die Subjektivität der Wahrheit, wenn wir im zweiten den Charakter der menschlichen Realität in Kafkas Werk festzulegen versucht haben, so kommen

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015

wir jetzt zu der tragischen Schlußfolgerung im Motiv des Krachs, der Endchiffre, des Todes ... Das Sein des Menschen ist Kampf und Krach des Todes, notwendig wie der Lauf des Lebens, in dem es keine Dauer gibt. Alles, was antagonistisch, unsicher und vorübergehend ist, ist eine Chiffre des Todes und weckt also Beklemmung, aber eben dank ihrer erfassen wir das Sein tiefer. Die Tragik der menschlichen Persönlichkeit bleibt wie eine offene Antinomie, nach der nur Schweigen übrigbleibt.“ (92) Das Ende all unserer Aktivität ist der Krach, der Tod, das Schweigen. Sviták macht die Hoffnungslosigkeit der Bourgeoisie zur Grundstimmung seiner „Version“ des „Marxismus“.

„Kafka ist ... das tragische Dokument des Menschen unserer Zeit, und in seinen tiefsten Schichten ist es ein philosophisch-literarisches Bild der Situation des Menschen, überhaupt der anthropologischen Grundlagen der Existenz. Kafka ist ein Dichter der Zukunft. Solange der Mensch sich selber, wenigstens zum Teil, ein Rätsel bleiben wird, [108] ein geöffnetes Wesen, ein freies lebendiges Projekt – und das wird er immer bleiben solange er sich selber nicht als eine automatische Maschine ersetzen wird – solange wird der Sinn von Kafkas Werk, der Versuch einer Dechiffrierung des Rätselhaften des Menschen angesichts des Todes, die Aufmerksamkeit aller wecken, die sich zu den Werten der menschlichen Welt in den limitierten Situationen der Gegenwartsgeschichte durcharbeiten.“ (92)

Und was meinte Ernst Fischer?

„Ich möchte zunächst der Behauptung entgegentreten, daß Kafka nur mehr eine historisch zu wertende Erscheinung sei, daß sein Werk der Vergangenheit angehöre. Kafka ist ein Dichter, der uns alle angeht. Die Entfremdung des Menschen, die er mit maximaler Intensität schildert, erreicht in der kapitalistischen Welt ein schauerliches Ausmaß: Sie ist aber auch in der sozialistischen Welt keineswegs überwunden.“ Also: nach Sviták s „allgemeinem“ Philosophieren über Entfremdung wird‘s konkret: „Sie Schritt für Schritt zu überwinden, im Kampf gegen Dogmatismus und Bürokratismus, für sozialistische Demokratie, für Initiative und Verantwortung ist ein langwieriger Prozeß und eine große Aufgabe.“ Das Programm der langwierigen Konterrevolution – 1963 wird es, zunächst noch in „abstrakter“ philosophischer und „nur“ literarischer Gestalt formuliert. „Die Lektüre von Werken wie ‚Der Prozeß‘ und ‚Das Schloß‘ ist geeignet, zur Lösung dieser Aufgabe beizutragen. Der sozialistische Leser wird in ihnen Züge der eigenen Problematik wiederfinden, und der sozialistische Funktionär wird genötigt sein, in manchen Fragen gründlicher und differenzierter zu argumentieren. Anstatt Kafka als abgetan zu betrachten oder vor ihm Angst zu haben, sollte man seine Bücher drucken und dadurch eine Diskussion auf hohem Niveau heraufbeschwören.“ (157 f.)

Fischer sprach scheinbar klassenneutral von „der hochentwickelten industriellen Gesellschaft mit all ihrer Undurchsichtigkeit, ihrer verwirrenden Fülle von Fakten, ihrem enormen Tempo technischer und sozialer Umwälzungen...“ (159)

Bei Kafka und bei seinen revisionistischen Interpreten wird das Verhältnis des Menschen zur Gesellschaft so dargestellt, als ob die Gesellschaft dem Menschen, dem Individuum als etwas Absolutes, und zwar absolut Entfremdetes, gegenüberstünde. Damit wird die Möglichkeit der Wirkung des Individuums in diesen Raum hinein im Grunde genommen bestritten. Diese Art von Entfremdungstheorie ist letztlich defätistisch. Auch Roger Garaudy hat in seinem Kafka-Beitrag: „Kafka, die moderne Kunst und wir“ auf derselben Konferenz (vgl. S. 205) die Auffassung vertreten, Kafka hätte uns in der sozialistischen Gesellschaft darum etwas zu sagen, weil auch sie „ihre Entfremdung noch in sich hat“. Natürlich gibt es im Sozialismus immer noch Bürokratie, gibt es Seelenlosigkeit, Widersprüche, Tragödien, die es nicht zu geben brauchte. Aber der Versuch, ihrer mit dem existentialistischen Irrationalismus Herr werden zu wollen, gleicht dem Versuch, Wasser mit einem Sieb schöpfen zu wollen.

Zurück!

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 04.04.2015