

Vorwort

Dieses Buch behandelt hauptsächlich die Marxismuskritik unserer Tage. Dabei konzentriert es sich auf den bundesdeutschen Bereich. Andere Autoren oder Tendenzen werden, wenn überhaupt, so nur in ihrer Wirkung auf die und in der Bundesrepublik erörtert. Hiervon macht nur das Dialektik-Kritik-Kapitel eine Ausnahme. Dort gehe ich auch auf die Geschichte, auf die Entwicklung der Dialektik ein. Dies verstehe ich durchaus als einen Beitrag zur Auseinandersetzung mit Dialektik-Kritik. Ich habe nämlich den Eindruck, manche Dialektik-Kritik, die sich formal-logischer Argumente bedient, wirke vor dem Hintergrund doch recht weit verbreiteter Unkenntnis der Geschichte von Dialektik und Dialektik-Kritik. Der gesamte Buch-Text, so sehr er eine Einheit bildet, ist aus unterschiedlichen Anlässen entstanden. Bei einigen Teilen handelt es sich um (überarbeitete) Materialien für einen – möglichst bald erscheinenden – Band „Gegenwartsphilosophie“ (Hg. Manfred Buhr), bei anderen um Aufsätze für Zeitschriften, Zeitungen oder auch um eigene Beiträge für dieses Buch selbst. Ich erwähne das, um gewisse Unterschiede in Stil und Argumentation, auch hinsichtlich der Gewichtung der Kritik an manchen Autoren, Tendenzen, Strömungen verständlich werden zu lassen.

Das Buch ist stellenweise recht konzentriert gehalten, also nicht überall leicht zu lesen. Dennoch soll es, nach meinem Verständnis, eine Art Handbuch für jene sein, die sich vor allem für den Stand heutiger Marxismuskritik philosophischer Art und unserer Gegenkritik interessieren.

Diese wenigen Vorbemerkungen sollen genügen, der Text mag für (oder gegen?) sich selbst sprechen.

Robert Steigerwald

I. Einleitung

1. Epochenfrage und Weltanschauungsproblematik

Es ist das Kennzeichen wirklich bedeutender Philosophie, Gesellschaftstheorie, Dichtung, daß sich in ihr Epochenfragen spiegeln. Die Epochenfrage stellt sich aber heute, da es um die Ablösung eines ganzen Typus von Gesellschaftsformen geht, weit prinzipieller und schärfer als jemals zuvor: Jener Typus, der bestimmt ist durch das Privateigentum an den Brot- und Lebensquellen des Volkes, also an den Produktionsmitteln, jener Typus, der deshalb auf der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, der Spaltung des Volkes in antagonistische, sich bekämpfende Klassen beruht und darum den Staat als Herrschaftsinstrument der bestimmenden Ausbeuterklasse über die ausgebeuteten Volksmassen nötig hat, wird vom völlig anders gearteten Typus von Gesellschaft abgelöst, der auf dem Gemeineigentum an den Produktionsmitteln aufbaut, darum Ausbeutung, Klassen, Klassenspaltung und Unterdrückung überwindet.

Das klassische bürgerliche Denken und Dichten fordert noch sein „Jahrhundert in die Schranken“ (Schiller). Es wollte wissen, „was die Welt im Innersten zusammenhält“ (Goethe) und versuchte, diese gemäß dem „Anspruch der Vernunft“ (Kant, Fichte, Hegel) zu gestalten. „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ durchzusetzen, dem „Wahren, Schönen, Guten“ (Goethe) zum Siege zu verhelfen war sein Ziel, und es arbeitete ein Menschenbild heraus, das auf die Spießermoral „höchstes Glück der Erdenkinder sei nur die Persönlichkeit“ die Antwort formulierte: „Ja, so sagte man, doch ich bin auf anderer Spur“ (Goethe). Wobei diese Spur dann dahin führte, im Menschen „ein Kollektivwesen“ (Goethe) zu entdecken. Das wollte – „mit freiem Volke auf freiem Grunde stehend“, „nicht sicher zwar, doch tätig frei“ lebend – im „Gemeindrang“ (Goethe) den Stürmen und Schwierigkeiten der Natur die Bedingungen menschlichen Lebens abtrotzen. Und dazu, zu diesem Prozeß schöpferischer Gemein-Freiheit, sagte es, dieses Bürgertum, „Verweile doch, du bist so schön!“ (Goethe).

Marx, der Marxismus traten dieses Erbe an. Zugleich drang Marx zu einem qualitativ anderen Verständnis der Epochenfrage vor. Er entdeckte, daß dieses menschliche Leben abhängt von jenen Mitteln, die der Mensch in der Auseinandersetzung mit der Natur schafft und nutzt, von welcher Art diese Mittel, ihr Gebrauch durch die Menschen sind. Da gibt es unterschiedliche Epochen, und an ihrer Grenzscheide brechen Revolutionen auf. Wir aber leben jetzt in einer Zeit, da Wir an der Grenzscheide eben zweier solcher Epochen stehen, der bürgerlichen und der proletarischen. Das Reich der Vernunft, der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, des Wahren, Schönen, Guten – es ist erst 1917, unter großen Schmerzen geboren worden, es ist kein bloßes Schemen mehr. Grundlegende Probleme unserer Zeit zeigen, daß die Überwindung gesellschaftlicher Zustände auf der ge-[8]schichtlichen Tagesordnung steht, unter denen der gesellschaftliche Fortschritt darauf beruht, daß die Reichen und Mächtigen „ihren Nektar aus den Schädeln Erschlagener“ (Marx) saugen: Wenn die Brot- und Lebensquellen aller – in deren Besitz sich die Reichen und Mächtigen brachten und womit sie anderen ihren Willen aufzwingen konnten und können – zum Besitz aller werden, so kann der schöne humanistische Traum der Klassik Wirklichkeit werden. Dann wird die klassische Schönheit nicht mehr – wie in Hans Castorps Traum (Thomas Mann, Der Zauberberg) – aus einer Kelter gespeist, deren Saft das Blut ausgepreßter Sklaven ist. Dies zu ändern, genau das ist – letztlich – der Sinn und Inhalt der heutigen Epochenfrage. Sie hat einen Namen, und der heißt Sozialismus/Kommunismus.

Daß in unserer Zeit der Übergang zum Sozialismus weltweit auf der Tagesordnung steht, behaupten wir Kommunisten mit guten Gründen. Wir werden darin bestätigt durch solche Tatsachen:

– Sieht man von einigen Ideologen in den USA ab, so sind selbst die hartgesottensten bürgerlichen Ideologen und Medien nicht mehr bereit, ihre – d. h. die kapitalistische! – Gesellschaftsordnung bei ihrem wahren Namen zu benennen. Alles soll sie sein: nivellierte Mittelstands-, Wohlstands-, Industriegesellschaft usw., nur nicht kapitalistisch. Es ist wie im Märchen: Sobald man weiß, wer und was Rumpelstilzchen ist, geht es mit ihm zu Ende.

– Wo sich Protest nennenswerter Art entfaltet, führt er meistens – ob zu Recht oder Unrecht, sei dahin gestellt – das Wort sozialistisch wenigstens in seinem Namen.

– Imperialistische Demagogie gibt sich gerne einen „sozialistischen“ Anstrich. Daß der Übergang zum Sozialismus der Inhalt unserer Zeit ist, spiegelt aber der Bourgeoisie die Bedingungen ihres eigenen Untergangs wider. Diese Entwicklung nicht wahrhaben zu können, zu wollen und zu dürfen – daraus entsteht, darin liegt die „wichtigste“ Aufgabe aller spätbürgerlichen Weltanschauung. Was heißt das? Daß sie auf den Charakter der Zeit, in der wir leben, reagiert. Sie verliert immer mehr ihren einstmals führenden Einfluß. Der ist auf die Weltanschauung jener Klasse übergegangen, die im Mittelpunkt dieser Zeit des Übergangs steht, auf die marxistische Philosophie der Arbeiterklasse.

Im Gegensatz zum klassischen bürgerlichen Denken und Dichten hat die heutige Bourgeoisie, der die Arbeiter- und antiimperialistische Bewegung das Ganze, die Welt streitig macht, völlig andere Erkenntnisinteressen: „Nie sollst du mich befragen, noch Wissenssorge tragen, woher ich. kam der Fahrt, noch wie mein Nam’ und Art!“ (R. Wagner) Gefragt sind jetzt Lehren, welche das Erkennen und Wirken nur noch innerhalb der Grenzen dieser bürgerlichen Welt ermöglichen. Der Schritt über diese Grenzen hinaus wird bestritten. Das Erkennen und Wirken soll in den Kapitalismus eingefügt bleiben. Wie macht man das? Man verwandelt die Krise des Bürgerlich-Seins zur Krise des Menschen-Seins. Und man sagt, diese Krise folge z. B. – denn es gibt auch andere „Grenzen“, etwa solche der „Natur“ –, aus der angeblichen Begrenztheit unseres Erkenntnisvermögens. Also: ob es ein [9] Jenseits des Kapitalismus gebe und wenn es das gebe, was dies gegebenenfalls sei, soll unerkennbar sein. Mit anderen Worten: Der Kapitalismus wird als unüberholbarer Endzustand menschlicher Geschichte hingestellt. Der reale Sozialismus soll nur eine möglichst rasch zu beseitigende Fehlentwicklung sein. Das sagen sie von der äußersten Rechten bis zu den Trotzkisten und „Ultra-Linken“. Im fachphilosophischen Jargon heißt dies: „Ohnmacht des Geistes“, „Abschied von der Geschichte“ oder vom Proletariat, „Ende der Philosophie“, „Revolution ‚im‘ Sozialismus“, „Ende des Produktivismus“ oder „Industrialismus“ u. ä. Es ist die heutige Art, Entwicklung und Entwicklungsgedanken zu leugnen.

2. Das „Bezugssystem“ heutiger philosophischer Marxismuskritik

Dies wird nun durch zwei Richtungen angestrebt, die sich im spätbürgerlichen Denken als bestimmende durchsetzen (sie existieren nämlich bereits seit den Anfängen des bürgerlichen Denkens). Die eine nennen wir die lebensphilosophische, die andere die positivistische. Beide sind sowohl philosophisch im engeren Sinne als auch gesellschafts-politisch orientiert.¹

Was ist mit beiden gemeint?

Lebensphilosophie und Positivismus – in diesem Sinne als grundlegende Denkrichtungen – sind beide idealistisch. Das heißt, beide beantworten die „erste Seite“ der philosophischen Grundfrage – die nach dem Verhältnis von Materiellem und Ideellem – so, daß die Welt nicht-materiellen Ursprungs sei. Beim Positivismus folgt dies daraus, daß er in der Regel bei den Sinnesdaten (bei einer Verabsolutierung des idealistisch gedeuteten Empirismus) stehenbleibt. Wenn die letzte uns gegebene Wirklichkeit unsere Sinnesdaten wären, müßte es das Subjekt sein, das sich seine „Wirklichkeit“ daraus erzeugt („konstituiert“). Bei der Lebensphilosophie folgt dies aus einem im Wesen gleichen Ansatz: Wenn wir Marxisten die Welt außerhalb und unabhängig unseres Bewußtseins eben genau so sehen, wie sie ist, ohne die fremde Zutat eines angeblichen (geistigen) Schöpfers, so wendet die Lebensphilosophie bisweilen, in scheinbarer Anknüpfung an Marx, ein: Ihr denkt falsch, „entfremdet“, „verdinglicht“. Ihr übersieht, daß die Dinge nicht für sich existieren, sondern entweder durch uns oder durch ein objektiv geistiges Wesen erzeugt worden sind. Was ihr für materiell haltet, ist in Wahrheit Geistiges. Wir haben es mit einer zur Materialismuskritik pervertierten Version von Momenten der Marxschen Entfremdungskonzeption zu tun.

Die Welt erscheint der positivistischen Denkrichtung als eine Anhäufung von Zufälligem. Denn warum unsere Sinnesdaten entstehen, wie sie entstehen usw. ist uns danach unerklärlich. Der Positivismus bestreitet also, daß die Welt ein zusammenhängendes Ganzes sei. So etwas, wie das System, das ‚Ganze‘ namens Kapitalismus, sei eine Schimäre! Wenn es ein Ganzes nicht gibt, kann es sich auch nicht [10] entwickeln. Also gibt es auch keinen Weg von dem, was es nicht geben soll – dem Kapitalismus – zu dem, was es angeblich auch nicht geben kann: dem Sozialismus. Die positivistische

¹ Den Gedanken haben meines Wissens erstmals Manfred Buhr und Andras Gedö herausgearbeitet.

Denkrichtung klammert also notwendige Entwicklung aus. Sie rechtfertigt gedanklich den „Abschied von der Geschichte“. Sie entspricht also haargenau der bürgerlichen Angst von der Zukunft. Sie läßt allenfalls eine „Stückwerk-Technologie“, einen staatsmonopolistischen Reformismus zu.

Die lebensphilosophische Denkrichtung enthält „Wirklichkeit“ und appelliert an „Wirklichkeit“, sie beschränkt sich dabei nicht auf Sinnesdaten. Aber ist diese „Wirklichkeit“ die objektive Realität? Zunächst ist „Wirklichkeit“ bei ihr austauschbar mit „Leben“. Schauen wir aber genauer hin! Dieser Begriff des Lebens hat in aller Regel nichts mit Leben im biologischen Sinne zu tun. (Dilthey, Simmel, Heidegger sind Repräsentanten der lebensphilosophischen Denkrichtung, aber ganz a-biologisch). Die politisch aggressivsten Varianten „biologisieren“ geradezu Gesetze des Kapitalismus: Leben ist Leiden! Friß oder werde gefressen! Der sog. Sozialdarwinismus wurzelt hier. Leben ist tragisch. Es gibt immer Opfer. Die (sozialistische) Rebellion dagegen ist widernatürlich, lebensfeindlich (Nietzsche). „Leben“ erweist sich so als Sammlung ideologischer Denkmuster der Bourgeoisie. „Leben“, „Wirklichkeit“ täuschen somit zwar objektive Realität vor, sind aber in Wahrheit entweder offenkundig nur Nicht-Materielles, nämlich Mystifizierungen bürgerlicher Ideologie, oder – sozialdarwinistisch interpretierte „Natur“.

Die lebensphilosophische Denkrichtung kann – so scheint es zunächst – im Unterschied zum Positivismus Entwicklung bejahen. Aber die Täuschung offenbart sich rasch, denn alles vollzieht sich hier wenigstens im Rahmen der zu „biologischen“ Denkmustern überhöhten kapitalistischen Ausbeutungs- und Konkurrenzgesetze. Und zweitens gibt es allenfalls gleichmäßig organisches Wachstum, ohne „lebensfremde“ Revolution. Oder es wird das „katastrophische“ Element als Schein-Revolution eingeführt (z. B. so der junge Marcuse im Gefolge Heideggers). Vom Kapitalismus zum Sozialismus führt kein Weg. So ist auch die „Wirklichkeit“ der Lebensphilosophie letztlich ohne Entwicklung, wie beim Positivismus.

Lebensphilosophie und Positivismus kapitulieren beide vor der Erkenntnisfrage. Natürlich ist der Kapitalismus als Gesamtsystem in dem Sinne irrational, daß sein Gesamtprozeß nicht planbar ist.

Anders steht es um seine Teilbereiche, etwa den Betrieb. Da wird geplant und organisiert. Der Positivismus macht daraus eine Tugend. Er läßt Oberflächen- und Teilerkenntnis, Teilplanbarkeit gelten. Er erweist sich so – etwa in Gestalt der „Sozialtechnologie“ von Wilson bis Keynes und Popper als staatsmonopolistischer Reformismus. So dient er verschiedenen Fraktionen des Großkapitals. Eine das Ganze durchwaltende erkennbare Gesetzmäßigkeit und damit Geschichte des Kapitalismus bestreitet er jedoch und ideologisiert so nur den anarchischen Prozeß der kapitalistischen Wirtschaft. Aber wenn der Kapitalismus als Ganzes nicht planbar ist, wenn also *er* die Grenze von Erkenntnisfähigkeit darstellt, dann muß er ersetzt werden durch eine gesamtgesellschaftlich plan- und erkennbare, eben die sozialistische Ordnung.

[11] Die Lebensphilosophie kritisiert bisweilen, auch in ihren linken Varianten (etwa der „Frankfurter Schule“) scheinbar den Positivismus. Sie sagt, jene Oberflächen- und Teilerkenntnis des Positivismus sei „szientistisches Herrschaftswissen“, diene der Stabilisierung des Spätkapitalismus. Also selbst dieser beschränkte, kastrierte, halbierte Rationalismus geht solchen lebensphilosophischen Varianten zu weit. Solches „szientistische Herrschaftswissen“ sei durch künstlerisch-ästhetische Geistesformen, durch Absage ans begriffliche Denken, durch „Komponieren“ (Adorno) zu ersetzen.² Auch eine Theorie vom gesellschaftlichen Ganzen (das Ganze ist das Unwahre, sagt Adorno) sei solchem szientistischen Herrschaftswissen (Negts u. a. These von der angeblichen Legitimationstheorie) verpflichtet, also abzulehnen.³ So verschwindet solches Philosophieren im Dunkel des Irrationalismus.

² So Th. W. Adorno vor allem in der „Negativen Dialektik, Frankfurt a. M. 1966. Adornos Negativität bedeutet: es sei nicht möglich, das begrifflich zu erfassen, was den Begriffen nicht untergeordnet werden könne. Dennoch versuchten wir, diesen nicht-begrifflichen Überschuß mittels Begriffen zu meistern. Wo jedoch die begriffliche Vorgehensweise versage, helfe die künstlerisch-kompositorische.

³ Dieser Begriff des Herrschaftswissens stammt von Scheler. Doch im Unterschied zu anderen Vertretern der lebensphilosophischen Denkrichtung wollte er es nicht abschaffen. Insofern ist diese Gegnerschaft zum „Herrschaftswissen“ nicht für alle Vertreter dieser Richtung typisch.

Lebensphilosophie und Positivismus sind also beides Absagen an den Materialismus, die Dialektik, die Vernunft. Der Positivismus „halbiert“ (Habermas) die Vernunft, indem er sie in das Bezugssystem des Kapitalismus einschreibt. Für ihn ist „das Ganze“ ins Reich der sinnlösen Rede zu verweisen. Die Lebensphilosophie denunziert, Nietzsche folgend, jegliche Rationalität als Herrschaftsmittel und geht von der Rationalität über zum spätbürgerlichen Mythologisieren.

Lebensphilosophie und Positivismus bleiben so beide der Oberfläche der kapitalistischen Erscheinungsweise verhaftet. Der Unterschied ist nur der, daß sie innerhalb einer komplementären Beziehung die einander ergänzenden Pole sind: Die Lebensphilosophie mystifiziert diese kapitalistische Welt. Der Positivismus „entmythologisiert“ sie. Er sagt: Sucht nicht weiter, die Welt ist so, wie ihr sie wahrnehmt. (Insofern ist ihm die Erkenntnisfrage sinnlos.) Und wenn es noch anderes geben sollte, ist dieses nicht erkennbar. Gebt euch damit zufrieden. Richtet euch in dieser Welt ein. Reformiert sie, wo sie erkennbare Mängel hat. Aber eine bessere Welt gibt es nicht. Beide beantworten damit auch die zweite Seite der philosophischen Grundfrage, die der Erkennbarkeit, falsch, nämlich letztlich agnostizistisch.

Dies ist, insgesamt gesehen, das – keineswegs „bewußte“, aber dennoch objektiv begründete – Bezugssystem heutiger philosophischer Marxismus-Kritik. Es prägt all ihren wechselnden Moden ihren Stempel auf. Diese Kritik widerspiegelt in verkappter, in verfälschter Form die wachsende Stärke des Sozialismus. Die Zeit des Totschweigens des Marxismus ist längst vorbei. Und obgleich immer noch das Quantum an verdeckter Marxismus-Kritik beachtlich ist (z. B. Hegel-Diskussion als Marxismus-Kritik), zeigt Claus Grossners Überblick zur Gegenwartsphilosophie⁴, daß im bundesdeutschen Philosophie-Betrieb die Thematik des Marxismus, [12] des „Neo“- und Anti-Marxismus überwiegt. Das bedeutet, daß heutige bürgerliche Philosophie reagiert, daß ihr in wachsendem Maße die Themen vom Marxismus aufgedrängt werden.

Die Marxismus-Kritik entfaltet sich im Rahmen der beiden genannten spätbürgerlichen Denkweisen. Dabei erlangt seit einiger Zeit die lebensphilosophische Denkrichtung in der philosophischen Marxismus-Kritik ein stärkeres Gewicht. Dies hängt damit zusammen, daß sie – wie oben gezeigt – dem vordergründigen Beobachter den Eindruck vermittelt, die Wirklichkeit und ihre Entwicklung nicht zu bestreiten. Sie wirkt also weniger lebensfremd – und das ist im Kampf um das Bewußtsein der Massen wesentlich – als die positivistische Denkrichtung (die sich angesichts dessen im heutigen Positivismus auch weniger lebensfremd dazustellen versucht, nicht mehr den Eindruck einer völligen Ablehnung von Realität erweckt, etwa beim späten Popper). Zweitens bewirken die tiefgreifenden Krisenprozesse (insbesondere seit Beginn der siebziger Jahre) auch eine Krise des auf dem Positivismus beruhenden staatsmonopolistischen Reformismus etwa Popperscher Art.

Unter dem Druck der wachsenden Krisenerscheinungen sind jedoch auch Übereinstimmungen und Konvergenzen beider Strömungen, der positivistischen und der lebensphilosophischen, möglich. Beide Denkrichtungen wurden in der Abwehr jener Gefahren zu den bestimmenden, die der bürgerlichen Gesellschaftsordnung drohen. Also wundert es nicht, wenn sie – mit zunehmender Gefährdung des Kapitalismus – aufeinander zugehen, wechselseitig beieinander Anleihen machen, „konvergieren“. Schwer ist das schon angesichts ihrer benannten grundlegenden philosophischen Gemeinsamkeiten nicht. Als Fritz Heinemann 1959 seine Enzyklopädie „Die Philosophie im XX. Jahrhundert“⁵ organisierte, ging es genau um ein solches „Konvergieren“ der beiden Denkrichtungen in Konfrontation zum Marxismus. Karl Popper, der vom modernen Positivismus kommt und grundsätzlich in diesem Rahmen bleibt, nähert sich innerhalb dessen in seinem Spätwerk dem lebensphilosophischen objektiven Idealismus an, wie der lebensphilosophische späte Heidegger in Bereiche positivistisch besetzter Sprachanalyse geriet. Die Hermeneutik wird in ihrer lebensphilosophisch geprägten Tradition (zunächst v. a. als Sinndeutung sprachlicher Gebilde) zum Begegnungsort beider spätbürgerlicher Denkrichtungen und des Revisionismus, wie etwa das Beispiel Laclaus zeigt (worauf ich eingehen werde). Repräsentanten beider Denkrichtungen – die sich auf Kongressen „große Schlachten“

⁴ C. Grossner, Verfall der Philosophie, Politik deutscher Philosophen, Reinbek bei Hamburg 1971; vgl. A. Gedö, Philosophie der Krise, Berlin und Frankfurt a. M. 1978, S. 8.

⁵ F. Heinemann, Die Philosophie im XX. Jahrhundert, Stuttgart 1959.

lieferten (und tatsächlich Meinungsverschiedenheiten haben, so daß eine konstante und allgemeine Synthese nicht möglich sein dürfte) – stimmen darin überein, daß man das Problem von Herrschaft und Unterdrückung, (wie auch die Frage der Wahrheit) im „herrschaftsfreien Diskurs“ (Habermas), in Form der unter Gelehrten üblichen sachlichen Diskussion (Popper), also prinzipiell gleichartig lösen müsse – und anders als der Marxismus. (Übrigens werden Poppers und Habermas' diesbezügliche Illusionen nicht von allen Vertretern der Richtungen akzeptiert. Spinner, Rohrmoser u. a. lehnen sie teils [13] mit scharfen, treffenden Argumenten ab). Beide Denkrichtungen versacken im angeblichen Konkreten, wollen das Ganze, den Kapitalismus als System in Vergessenheit geraten lassen: Nicht nur für Positivisten gilt das, sondern eben auch für den lebensphilosophisch geprägten späten Adorno, der jegliches System und systematisches Denken als Vergewaltigung des einzelnen und Konkreten bekämpfte.⁶ Beide Denkrichtungen konvergieren auch mit der Forderung der „Zurücknahme“. Popper kritisierte – prinzipiell wie Nietzsche und Heidegger – den „Terror“ jener mit Platon anhebenden großen abendländischen Philosophie, die in Marx kulminierte.⁷ Er fordert zwar nicht *expressis verbis*, wie Nietzsche, Heidegger usw., die Annullierung dieses Denkweges. Was aber bliebe von diesem Denkweg ohne Platon, Hegel, Marx? De facto ist auch dies die – ebenfalls antimarxistisch begründete – „Zurücknahme“.

Ein weiteres Beispiel aus dem Jahre 1983: Heideggers sog. Stalingrad-Vorlesungen (weil im Stalingrad-Jahr gehalten) wurden jetzt veröffentlicht. Sie fanden ein starkes Echo in der Presse. Dies Heideggers These: Daß (Hitler-) Deutschland Frankreich besiegte, ist die Folge dessen, daß „die Deutschen“ die technische Denkweise und die darauf beruhende Organisationswissenschaft konsequenter anwandten. Daß Stalingrad mit der Niederlage der „Deutschen“ endete, ist die Folge dessen, daß die Sowjets – gemäß Lenins Wort, Kommunismus sei Sowjetmacht plus Elektrifizierung – die technische Denkweise und die darauf beruhende Organisationswissenschaft konsequenter anwandten als die „Deutschen“. Aber diese Denkweise, deren letzte Vollendung der Marxismus sei, führe in die Entfremdung und Katastrophe. Namens der Zukunft der Gattung müsse man mit ihr brechen. Dies wurde 1943 in Hitler-Deutschland gelehrt. Es wird jetzt, fünfzig Jahre später, propagiert. Ist das nicht ein eindrucksvolles Kennzeichen für die Kontinuität des spätbürgerlichen Denkens in den Kategorien der „Zurücknahme“ des Marxismus und seiner Quellen?!

Es gibt hiervon – unbeschadet aller, zum Teil wesentlicher Unterschiede und Gegensätze – auch flachere Varianten. So meinte der Präsident der Friedrich-Ebert-Stiftung (SPD), Walter Hesselbach, diesbezüglich bei der Eröffnung der Veranstaltungen aus Anlaß von Marxens Todestag (13.–16.3.83 in Trier): Man könne die Zukunft nicht mit Marxens Begriffen erfassen. „Ethische und sittliche Postulate und Maximen sind für die soziale Demokratie wichtiger, als umstrittene „Einsichten einer ‚materialistischen Geschichtsauffassung‘.“ Das ist – bei aller Unbildung, die aus der Entgegensetzung von Ethik und historischem Materialismus spricht – doch die These vom Marxismus als nicht ethischer, nicht sittlicher Konzeption. Das ist insofern, der Substanz nach, nicht von den Ergüssen der Glucksmann u. a. (darüber später) verschieden.

Die Konzeption der „Zurücknahme“ reicht bis in scheinbar weniger Naheliegendes: Für die Spätbourgeoisie muß Luther – dessen 500. Geburtstag 1983 ge-[14]feiert wurde – manipuliert werden. Das ist des Marxismus und Sozialismus wegen so! Trotz seiner Mängel war Luther einer der weltanschaulichen und politischen Initiatoren der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland. Ein Beispiel solcher „Zurücknahme“ Luthers als Marxismuskritik: Luther löste das Individuum aus den Fesseln feudal-klerikaler Bande. Dies führte – wie der bekannte Marxismuskritiker G. A. Wetter seit Jahrzehnten in seinem Werk: „Der Marxismus – seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion“ behauptet – über die Lösung des Menschen von Gott zum ... Gott-Menschentum des Marxismus! Also: „Zurücknahme“ bis hinter Luther. Und daran arbeiten sie fleißig. Alle Beziehungen Luthers zu sozialen Bewegungen werden ignoriert. Er wird auf einen Kirchenreformer reduziert.⁸ Hier sieht

⁶ Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a. M. 1962, S. 54.

⁷ K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bern/München 1958.

⁸ W. Beutin, *Der radikale Dr. Luther*, Köln 1982; G. Brendler, *Martin Luther, Theologie und Revolution*, Berlin und Köln 1983.

man, daß diese Konzeption der „Zurücknahme“, mit der sich die Spätbourgeoisie gegen Marxismus und Sozialismus zu wehren versucht, die ganze Sphäre der materiellen und geistigen Kultur umfaßt.

Vergessen wir indessen nicht: Die Rede war von der „Konvergenz“ beider spätbürgerlichen Denkweisen. Es gibt mehr solcher Felder ihres Zusammenspiels. Wichtig ist festzuhalten, daß sich diese Denkweisen dabei stets gegen Positionen der marxistischen Philosophie wenden.

Im Grund genommen ist also die gesamte spätbürgerliche Philosophie Marxismus-Kritik, zumindest Reaktion auf den Marxismus, und zwar auch dort – das ist die Regel –, wo dies unausgesprochen bleibt. (Daß sie desungeachtet auch echte Erkenntnisleistungen zu erbringen vermag, wird damit nicht bestritten.) Im folgenden interessiert uns die philosophische Marxismus-Kritik, also jene Erscheinung spätbürgerlichen Denkens, der die Kritik an der Philosophie des Marxismus direkter Gegenstand ist, bzw. jene, die Grundlagen für diese abgibt. Unser Gegenstand ist dabei nicht die alltägliche (agitatorische) „Kritik“ am Marxismus, sondern die sich theoretisch anspruchsvoll gebende, auch wenn der Unterschied oft nicht das Niveau, sondern bloß die Form der Argumentation betrifft. Auch soll kein Sammelsurium spätbürgerlicher philosophischer Marxismus-Kritik angeboten werden. Dies ist jedoch auch nicht nötig, weil sich die philosophische Marxismus-Kritik, aus objektiven Gründen – und folglich aufs Ganze gesehen unabhängig von den jeweiligen subjektiven Absichten der einzelnen Autoren – zu einem System zusammenfügt. Die Konturen dieses Systems will ich für die jüngere Vergangenheit und Gegenwart verdeutlichen.

3. Themen philosophischer Marxismuskritik

Die Existenz und die Entwicklung des realen Sozialismus und der marxistischen Arbeiterbewegung sind der objektive Grund der philosophischen Marxismus-Kritik. Das heißt: die Zeit des Totschweigens des Marxismus (einst von den Ideolo-[15]gen der Bourgeoisie besonders gepflegt) ist längst vorüber. Und obgleich das Quantum an indirekter und verdeckter Marxismus-Kritik (z. B. Hegel-Diskussion) immer noch beachtlich ist (in bestimmten Perioden, abhängig von den politischen Realitäten, auch zunimmt), tritt im spätbürgerlichen Philosophie-Betrieb immer direkte Marxismus-Kritik in den Vordergrund – als Marxologie, „Neo“- und Anti-Marxismus. (Claus Grossner hat das für den Philosophie-Betrieb in der BRD überblickmäßig festgehalten. Analoges gilt aber auch für andere Länder, z. B. Frankreich). Das bedeutet, daß die spätbürgerliche Philosophie – was unseren Gegenstand betrifft – als Reaktionsweise (die zugleich auch Abwehrweise ist) auf den Marxismus und seine gesellschaftlich-praktischen Folgen (realer Sozialismus) gesehen werden muß – was sie ja in der Tat auch ist. In wachsendem Maße werden der spätbürgerlichen Philosophie ihre Grundthemen vom Marxismus aufgegeben. skizzieren wir eine Reihe solcher Themen: Bestritten wird die welthistorische Rolle der Arbeiterklasse beim Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus. Damit wird der geschichtliche Fortschritt überhaupt in Abrede gestellt. Den gleichen Zweck hat es, wenn dem realen Sozialismus die Qualität bestritten wird, sozialistisch zu sein, wenn statt dessen die industriegesellschaftlichen Konvergenz-Mythen verschiedenster, also „positiver“ wie „negativer“ Art verbreitet werden. Die eigene Krise der spätbürgerlichen Philosophie wird dem Marxismus angedichtet, indem von einer „Krise des Marxismus“ gesprochen wird, die durch eine andere Philosophie oder durch „Ergänzungen“ der marxistischen Philosophie behoben werden soll. Die marxistische Philosophie wird auf historischen Materialismus, dieser auf Praxis, jene auf die neukantianische Konstitutionsthese reduziert, so daß „Praxis ohne objektive Dialektik, ohne Widerspiegelung der objektiven Realität (weil diese ja nur von der subjektiven Praxis konstituiert ist und folglich nicht widergespiegelt zu werden braucht), ohne objektive historische Gesetze, also als rein (subjektive) geistige „Tätigkeit“ möglich wird. Die Leugnung objektiv-realer Gesetze bzw. die Denunziation von deren Anerkennung als Ausdruck lediglich „verdinglichten“ Denkens zerstört den wissenschaftlichen Sozialismus, „ermöglicht“ allenfalls ethischen oder utopischen Sozialismus. Zugleich kann es, ohne objektive Gesetze, keine verbindlichen Merkmale des Sozialismus geben, wird man „frei“ zur Konstruktion von „Modellen“ des „Sozialismus“, zur Überbetonung nationaler, historischer, kultureller Besonderheiten, zur Relativierung der Leninschen Entwicklungsetappe des Marxismus, womit zugleich die Kreierung bzw. Aufwertung „anderer Marxismus-Versionen“ (gemeint sind Trotzismus, Maoismus, neuerdings Austro-Marxismus) möglich wird. Das Ergebnis ist die „Begründung“ eines „pluralistischen“ Marxismus und Sozialismus,

was immer das auch meinen mag, die Auflösung des Marxismus in eine Fülle von „Marxismen“. Mit dem Angriff auf die marxistische Theorie des Menschen – das heißt auf den historischen Materialismus – geht die Behauptung zusammen, dem Marxismus fehle eine solche Theorie des Menschen. Dieser Behauptung liegt die Ansicht zugrunde, der Mensch sei nur vom Individuum her verstehbar, der angeblich kollektivistische Standpunkt des Marxismus hindere diesen, das Problem der Subjektivität zu fassen. Die Folge [16] sei auch eine ungenügende Berücksichtigung des Problems der Entfremdung als eines unauflöslich aus der Diskrepanz von Individuum und Gesellschaft sich ergebenden, also letztlich unaufhebbaren Problems. Der Vorrang der zentralen Momente im Marxismus bewirke, diesen zur Legitimationstheorie auszubauen, die Bedeutung der Institutionen überzubewerten und so Bürokratismus zu hecken.

Dies sind nur einige, freilich zentrale Gedanken gegenwärtiger bürgerlicher Philosophie, die um einige Seiten Text vermehrt werden könnten. Bereits die angeführten zeigen jedoch das Wesen gegenwärtigen bürgerlichen Philosophierens als Marxismus-Kritik.

4. Formen philosophischer Marxismuskritik

Die philosophische Marxismus-Kritik entfaltet sich auf der Grundlage und im Rahmen der lebensphilosophischen und positivistischen Denkweise, und zwar in jeder von ihnen in verschiedenen Varianten als *Marxologie*, als *Marxismus-Kritik* im engeren Sinne, als *Marxianisierung* und als *Revisionismus*. Wir folgen hier der gängigen und verbreiteten Einteilung. Die Übergänge zwischen den einzelnen Formen sind sehr fließend.

Marxologie ist die bürgerliche Darstellung des Marxismus, seiner Theorie und Geschichte. Ein ausgeprägter Vertreter dieser Richtung ist *Iring Fetscher*. Auch die Werke solcher katholischer Marxismus-Kritiker wie *Wetter*, *Bocheński*, *de Vries* gehören in weiten Bereichen hierzu. Es ist anzumerken, daß solche Zuordnungen oft unbefriedigend sind, weil der gleiche Autor nicht selten auch einer anderen der hier genannten Richtungen und Tendenzen zugehört.

Marxismus-Kritik im weitesten Sinne ist zwar jede nicht-marxistische Beschäftigung mit dem Marxismus, und insofern gehört auch die *Marxologie* hierzu. Doch im engeren Sinne ist die offen erklärte, von nicht-marxistischer Position aus erfolgende Auseinandersetzung mit dem Marxismus gemeint (hier bleibt unerörtert, in welchem Ausmaße sie sich um Objektivität bemüht oder die Verfahren der Verfälschung und Verleumdung oder Hetze anwendet). Als typische Vertreter wären hier zu nennen *Popper*, *Parsons*, *Topitsch*, *Wetter*, *Bocheński*, *Ogiermann*, *Lobkowitz* u. a.

Marxianisieren ist die Aufnahme marxistischer Theorie-Bestandteile in eine dem Wesen nach nicht marxistische Ideologie. In der Regel ist dies verbunden mit dem Versuch, den Marxismus „zu ergänzen“, ihn „anzureichern“. Typische Vertreter dieser Vorgehensweise sind etwa die Angehörigen der *Frankfurter Schule*, *Marcuse* und *Fromm*, der sog. *Freudo-Marxismus* triebtheoretischer oder hermeneutischer Richtung, in bestimmter Hinsicht auch *Bloch*. Vom Revisionismus verschieden ist das Marxianisieren – bei allen Überschneidungen und Überlagerungen – dadurch, daß es sich nicht innerhalb oder am Rande der marxistischen Partei der Arbeiterklasse entfaltet.

Der *Revisionismus* betreibt Marxismus-Kritik von Positionen *innerhalb* oder von [17] der Peripherie der marxistischen Arbeiterbewegung aus unter dem Vorwand, den Marxismus zu modernisieren. Hier wären aus jüngerer Zeit zu nennen *Ernst Fischer*, *Roger Garaudy*, verschiedene Vertreter der sog. *Praxis-Philosophie*, *Kotakowski*, *Kosik*, *Agnes Heller* u. a.

Es kann hier nicht darum gehen, die historischen Etappen dieser marxismuskritischen Strategien nachzuzeichnen. Wir beschränken uns vielmehr auf die jüngere Etappe des Wirkens solcher Kräfte.

[18]

II. Marxismuskritik im engeren Sinne

1. Positivistische Marxismuskritik

Von neopositivistischen Positionen her kritisieren vor allem *Popper* und *Topitsch* den Marxismus. Zu Poppers Schülern in der Bundesrepublik oder zu jenen, die in die Bundesrepublik hineinwirken, gehören: Hans Albert, Helmut Spinner, Hans Lenk, Werner Becker, die mehr dem liberalen Flügel der Bourgeoisie bzw. der Sozialdemokratie zuzuordnen sind. Topitsch dagegen ist ein ausgesprochener Reaktionär.

Die sozialtechnologischen Konzeptionen *Poppers* beeinflussen sowohl konservative als auch liberale und rechtssozialdemokratische Politiker, also etwa Biedenkopf, Dahrendorf und Helmut Schmidt. Es wäre folglich falsch, Poppers Theorien allein als Grundlage des zeitgenössischen „Sozialdemokratismus“ einzuschätzen.

Poppers „kritischer Rationalismus“ ist insgesamt dem positivistischen Grundstrom spätbürgerlicher Philosophie zuzuordnen. Dies gilt, obgleich diese Philosophie Ausdruck der Krise des Positivismus ist und mit lebensphilosophischen Ansichten immer stärker konvergiert.

Der logische und linguistische Positivismus, beide konnten ihr Programm nicht verwirklichen. Die vermeintlich ausgemerzten philosophischen („metaphysischen“) Probleme drängten sich den Philosophen immer wieder auf. Bei Popper führt dies zur Verwerfung des positivistischen Verifikationskriteriums, weil dies wichtige philosophisch-theoretische Fragestellungen ins Reich der „Metaphysik“ verbannte. Daß Poppers eigene Philosophie dabei letztlich die Fesseln des Positivismus nicht sprengte, ist an vielen Merkmalen erkennbar:

Es ist positivistisch, wenn der grundlegende Gegensatz zwischen Wissenschaft und „Metaphysik“ behauptet, mit dem Verhältnis von Empirie und Theorie in Verbindung und Analogie gebracht, die Beziehung der Erkenntnis zur Wirklichkeit ausgeklammert wird. Damit wird die Theorie von geforderter Wahrheit getrennt. Wenn im älteren Positivismus der Subjektivismus seinen Ausdruck in der letzten „Wirklichkeit“ der Sinnesdaten fand, so ist bei Popper Theorie allein subjektiven Ursprungs. Wissenschaft sei kein Wissen, erreiche weder Wahrheit noch Wahrscheinlichkeit. Wir könnten nur raten. Dieses Raten sei geleitet vom unwissenschaftlichen, biologisch erklärbaren Glauben, daß es Gesetzmäßigkeiten gebe. In dieser Konzeption steckt die im Spätwerk Poppers sich verstärkende Tendenz, eine lebensphilosophisch-mystische „Objektivität“ zu „erraten“. Das ist Konvergenz von Positivismus und Lebensphilosophie.

Im Gegensatz zu der manchmal vertretenen Ansicht, es könne zwischen den erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretischen Ansichten Poppers und seiner Sozial- und Geschichtsphilosophie unterschieden werden, muß auf den inneren Zusammenhang beider aufmerksam gemacht werden. Die „Bescheidenheit“ seines sozia-[19]len Reformismus ist Folge der „Bescheidenheit“ seiner Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie.

Im Stile neukantianisch-positivistischer Marxismuskritik entstellt Popper die marxistische Theorie gesellschaftlicher Gesetze so, als nehme diese einen mechanischen Kausalzusammenhang an. Wäre dem so, könnte man die gesellschaftliche Entwicklung voraussehen. Aber der Mensch wäre dann nur Zahnrad einer Maschine, unfrei. Wäre es nicht so, und versuche der Marxismus dennoch, gemäß solchen fiktiven Gesetzen die Welt zu gestalten, müsse der Marxismus von innen heraus totalitär sein. Ohne diese fiktiven Gesetze gebe es zwar keine wesentliche gesellschaftliche Prognose, dafür aber freies Handeln der Individuen. Im Sinne dieser Konzeption propagiert Popper eine staatsmonopolistische Sozialtechnologie.

Popper wendet gegen die Möglichkeit geschichtlicher Voraussage vor allem ein:

Erstens gibt es in der Geschichte keine allgemeinen Gesetze nichttrivialer Art.⁹ Zweitens wächst der Einfluß unseres Wissens auf die Gesellschaft, und dieses Wissen wächst auch. Da aber dieses Wissenswachstum nicht voraussehbar ist, entfällt die Möglichkeit historischer Prognosen.

⁹ K. R. Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1969, S. XI, S 83 f.

Drittens sind allenfalls Voraussagen hinsichtlich unmittelbarer gesellschaftlicher Zusammenhänge möglich.¹⁰

Popper selbst räumt in seinem zweiten Argument eine Anhäufung unseres Wissens ein, was auf ein allgemeines Gesetz des Fortschritts verweist. Poppers zweites Argument widerlegt somit das erste. Hinzu kommt, daß es allgemeine gesellschaftliche Gesetze gibt, deren Kenntnis und Beachtung alles andere als Trivialitäten sind, z. B. das Gesetz des Klassenkampfes für verschiedene Gesellschaftsordnungen, das Gesetz zunehmender gesellschaftlicher Arbeitsteilung, der gesetzmäßige Zusammenhang von Basis und Überbau gesellschaftlicher Erscheinungen. Aus Poppers drittem Argument, das partielle Gesellschaftserkenntnis, partielle Voraussagen anerkennt, folgt (abgesehen davon, daß es Erkennbarkeit bejaht!) das Dilemma: Auch solche gesellschaftliche Teilerkenntnis muß genetische und strukturelle, zeitliche und räumliche Zusammenhänge zwischen den Objekten, zwischen Subjekt und Objekt anerkennen. Da Popper dies tut, ist zu fragen nach dem Grund für seine Begrenzung dieser Erkenntnis auf das, was *unmittelbar* gegeben ist. Woher nimmt Popper die Maßstäbe für seine gesellschaftliche Teilerkenntnis und seine Fehlerkorrekturen, seine Sozialtechnik? Er nimmt sie allein aus der gegebenen, d. h. kapitalistischen Wirklichkeit. Insofern hat Popper damit nicht mehr einen Teilmaßstab, sondern einen Gesamtmaßstab, den des kapitalistischen Systems. *Das* will er reformieren, mehr nicht. Popper ist damit Systematiker innerkapitalistischer Reformen. Seine Theorie, in all ihren Verzweigungen, verselbständigt die quantitativ-evolutionäre Seite der Entwicklung und lehnt in Wahrheit Entwicklung ab. Für diese Theorie darf es keine Geschichte geben, auch keine Zukunft, die nicht lineare Verlängerung der Gegenwart ist. Das ist politische Partei-[20]nahme zugunsten der bürgerlichen Ordnung unter dem Anschein abgeklärter Wissenschaftlichkeit.

Schließlich widerspricht Poppers eigene geschichtsphilosophische Theorie seinen Voraussetzungen, welche die Konstruktion einer solchen Geschichtsphilosophie, so falsch sie auch immer ist, nicht zuließe.

Hervorzuheben ist, daß aus der Popper-Schule selbst eine beachtenswerte Kritik an Poppers Erkenntnistheorie (Paul Feyerabend, teilweise Lakatos, Th. Kuhn) sowie an seiner politischen Philosophie (H. Spinner) hervorgegangen ist.

Kernpunkt der Kritik von Helmut Spinner an Poppers politischer Theorie ist die These, daß zwar im Bereich der naturwissenschaftlich-mathematischen Forschungen eine „Interessensfreiheit“ und folglich die Organisierung einer nur der Wissenschaft verpflichteten „Gelehrtenrepublik“ möglich sei, diese jedoch im Gesellschaftlichen an den dort hart aufeinanderprallenden Interessen entweder zerbrechen müsse oder die Rechtfertigung der Interessen der Herrschenden bedeute. Mehr noch: im Gesellschaftlichen liefe solche Ignorierung der Interessen, solches Absolutsetzen der Verfahrensweisen der Gelehrtenrepublik, notwendig auf Totalitarismus hinaus.¹¹ Spinner will mit dieser Kritik, indem er – und das ist falsch! – eine Antinomie zwischen Poppers Erkenntnistheorie und der „Politikphilosophie“ des „kritischen Rationalismus“ behauptet, die Poppersche Erkenntnistheorie retten.

Poppers konservativster Anhänger ist Ernst *Topitsch*. Seine Marxismus-Kritik benutzt einerseits „historische“ Argumente, wenn er eine „Kontinuität“ von Hegel zu bestimmten früheren mystischen Schulen sieht und er dann den Marxismus einfach in diese Kontinuität einreihet. Er „erledigt“ den Marxismus etwa ebenso, wie jemand die moderne Physik „erledigt“, indem er auf die unbestreitbare ursprünglich vorwissenschaftliche Herkunft solcher Begriffe wie Energie und Dynamik verweist. Das Verfahren selbst ist lächerlich.

Sodann will Topitsch den Marxismus auch methodisch „erledigen“. Läßt man in diesem Teil von Topitschs Marxismuskritik das argumentative Beiwerk weg, so ergeben sich als Substanz neben den historisierenden zwei Grundargumente, von denen jedes wiederum zwei Unterargumente hat.

Das erste Grundargument von Topitsch lautet: Die Dialektik ist nicht definiert, weil – das ist das erste Unterargument – Habermas dazu in den Diskussionen mit Popper und Albert schwiag und weil – das

¹⁰ Ebenda, S. 30 ff.

¹¹ Helmut F. Spinner, *Pluralismus als Erkenntnismodell*, Frankfurt a. M. 1974.

ist das zweite Unterargument – es keine abgeschlossene, von allen Dialektikern anerkannte Definition der Dialektik gebe.

Das zweite Grundargument ist, Dialektik sei Willkür, weil – das ist das erste Unterargument hierzu – sie den Satz des Widerspruchs ablehne und darum eine saubere Diskussion nicht möglich sei und weil – das ist das zweite Unterargument dazu – Dialektiker zu entgegengesetzten Positionen gelangt seien.

Dazu läßt sich schon beim ersten Hinsehen sagen: [21]

1. Selbst die formalen Logiker sind sich über eine von allen anzuerkennende Definition ihrer Wissenschaft nicht einig.

2. Auch für Logiker gilt, daß sie gerade im politischen Bereich zu den unterschiedlichsten Konsequenzen kommen. Wenn ich also allein auf der Ebene der grundlegenden Argumente von Topitsch verbleibe, so gilt gerade das, was er von der Dialektik sagen zu können glaubte, für seine eigene methodische Basis. Oder anders gesagt: mit dem, was Topitsch sagte, ist die Ebene noch nicht erreicht, auf der ein Streit über Dialektik erst möglich wird.

Übrigens könnte, wollte man Topitschs Grundargumente anerkennen, auf dieser Ebene noch nicht einmal über formale Logik diskutiert werden.

Im Gefolge Topitschs entfaltete Kiesewetter seine Marxismuskritik. Was ist das Wesen dieser Kritik? Anknüpfend an reaktionäre Äußerungen Hegels, oder an solche, die unter damaligen historischen Bedingungen wenigsten relativ berechtigt waren, die sich dann aber, infolge der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands, ins Reaktionäre verkehrten, wird Hegel zum Stammvater des „Totalitarismus“ erklärt und von ihm nun eine Abstammungslinie zu Marx und dem realen Sozialismus gezogen, die den Richtlinien der Behandlung des Themas Sozialismus in den Schulen aus der Zeit des Kalten Krieges entspricht, aber mit historischer, philologischer Exaktheit oder wirklicher Analyse nichts gemein hat. Ich bin darauf andernorts ausführlich eingegangen.¹²

Es gibt eine dem Wesen nach positivistische Marxismuskritik ultralinker Art. Hier ist vor allem *Pannekoek* zu nennen (auch der späte *Korsch*). Die Grundtendenz des Buches „Lenin als Philosoph“ von Pannekoek¹³ ist einfach: Da sich Rußland Anfang dieses Jahrhunderts am Vorabend einer bürgerlichen Revolution befand und einer solchen Revolution ein mechanischer, bürgerlicher Aufklärungs-Materialismus entsprach, hätte Lenin genau eine solche Philosophie entwickelt. Sehen wir von der Entstellung des Leninschen dialektischen Materialismus ab, welche dieser Behauptung zugrundeliegt, so fällt allein das flach-mechanische Zuordnungsschema von gesellschaftlicher Realität und Ideologie auf, das einen Hohn auf ernsthafte Ideologie-Analyse darstellt. Wendete man dieses Verfahren auf Marx und Engels an, so hätten sie, als sie vor der deutschen bürgerlichen Revolution von 1848 das „Manifest der Kommunistischen Partei“ schrieben, in Wahrheit ein bürgerlich-aufklärerisches Manifest verfaßt.

Nach Pannekoek bewirke das aktive Wesen des Menschen, 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.¹⁴ Sie seien die Produkte, die die „schaffende Gehirnarbeit aus dem Stoff der Naturerscheinungen formuliert hat“.¹⁵ Dieser Subjektivismus paart sich mit ausgesprochen nominalisti-[22]schen Auffassungen: „Eine Eigenschaft oder eine Wesenheit ‚Geist‘, die entweder da ist oder nicht das ist, gibt es nicht in der Natur; Geist ist ein Name, unter dem wir eine Anzahl bestimmter Erscheinungen ... zusammenfassen.“¹⁶

¹² M. Buhr, T. Oiserman (Hg.), Vom Mute des Erkennens, Berlin und Frankfurt a. M. 1981.

¹³ A. Pannekoek, Lenin als Philosoph, Frankfurt a. M. 1969.

¹⁴ Ebenda, S. 40 f.

¹⁵ Ebenda, S. 41.

¹⁶ Ebenda, S. 43.

Weil hier gegen den objektiven Geist polemisiert wird, könnte mancher geneigt sein, das nominalistische Verfahren unkritisch hinzunehmen. Aber das würde sich sofort rächen und gegen den Materialismus wenden: „In der Natur gibt es keine Eigenschaft 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.“¹⁷ Der bürgerliche Materialismus mache aus solchen Begriffen eigene Wesenheiten. Aus dieser undialektischen Verfestigung und Verselbständigung unserer Begriffe entspringen die Widersprüche.¹⁸ Diese sind also nicht objektiver Art, sondern nur solche unseres Denkens; ebenso wie die Kategorien nur Produkte unserer Gedanken 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“. Im Sinne des subjektiven Idealismus erklärt Pannekoek: Der Physiker halte die Lichtquellen für das Reale, die Farbe für die subjektive Erscheinungsform. Das sei falsch. Es sei gerade umgekehrt: „Die farbige Welt aller sichtbaren Erscheinungen ist die wirkliche Welt, während die Ätherwellen das Abbild sind, das sich der menschliche Geist aus diesen Erscheinungen konstruierte.“¹⁹ Dies wird zugespitzt zum Relativismus: Unter dem Gesichtspunkt seiner Praxis sei jedoch auch das Denken des Physikers richtig.²⁰

Wir finden schließlich auch eine 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“.²¹ 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.²² Zwar heißt es: „Der Widerspruch verschwindet, wenn diese als [23] immer aufs Neue angepaßten abstrakten Formen betrachtet werden, in denen die sich bereits erweiternde Erscheinungswelt dargestellt wird.“²³ 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“.²⁴ Die Offenkundigkeit des subjektiven Idealismus braucht hier nicht erörtert zu werden. Von dieser Position aus verteidigt jedoch Pannekoek Ernst Mach gegen Lenin.

Pannekoek: Rußland stand am Vorabend einer bürgerlichen Revolution. Diese war gegen den zaristischen Absolutismus gerichtet. Der stützte sich auf die Religion. In Rußland gab es keine bedeutende Bourgeoisie. Vielmehr führte die bürgerliche revolutionäre Intelligenz. Sie fand für ihren antireligiösen Kampf bei der nicht mehr materialistischen Bourgeoisie des Westens keine Hilfe. Also mußte sie sich auf die materialistische Ideologie der Arbeiterbewegung stützen, die sie aber ihrem eigenen, bürgerlichen, das heißt naturwissenschaftlichen Materialismus einverleiben wollte. Also entwickelte sich – nach Pannekoek – der Marxismus in Rußland anders als im Westen: „Er war die Theorie einer kämpferischen 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.“²⁵ Für ihren

¹⁷ Ebenda.

¹⁸ Ebenda.

¹⁹ Ebenda.

²⁰ Ebenda.

²¹ Ebenda, S. 51.

²² Vgl. W. I. Lenin, Werke, Bd. 14, S. 260.

²³ A. Pannekoek, a. a. O., S. 53.

²⁴ Ebenda, S. 54; vgl. Lenins Unterscheidung der Relativität unseres Wissens und des Relativismus, W. I. Lenin, a. a. O., S. 192.

²⁵ A. Pannekoek, Lenin als Philosoph, a. a. O., S. 110.

antireligiösen Kampf näherte sie sich dem bürgerlichen Materialismus an, wie das Beispiel Plechanows zeige. Doch sei dieser – so Pannekoek weiter – immer noch mehr mit dem Westen verbunden gewesen als Lenin, ein – im Gegensatz zu Lenin – wahrhaft internationaler Führer:²⁶ Lenin sei ausschließlich russisch beeinflusst; vom Marxismus übernahm er nach Meinung Pannekoeks nur so viel, wie für die spezifisch russische Revolution nötig gewesen sei. (Dutschke entwickelte in seiner Doktorarbeit bekanntlich die entgegengesetzte Konzeption).²⁷

In Wahrheit waren es die Menschewiki, die den Standpunkt vertraten, daß unter den Bedingungen des Imperialismus, nach der Erfahrung der Pariser Kommune, die Bourgeoisie und die bürgerliche Intelligenz die Führungsrolle in der bürgerlichen Revolution übernehmen bzw. beibehalten würden. Lenin hat, vor allem im Zusammenhang mit der Revolution von 1905, diese Auffassung gründlich politisch-ideologisch zerschlagen und nachgewiesen, daß in der bürgerlich-demokratischen Revolution die Arbeiterbewegung und ihre Partei die Führungsrolle übernehmen müsse. Pannekoek stellte die Dinge so dar, als sei der Hauptverbündete [24] der revolutionären Arbeiterbewegung in dieser Periode die Intelligenz gewesen. In Wahrheit nimmt er eine menschewistische Position ein und stellt die wirkliche Geschichte auf den Kopf. Die reale Geschichte der Revolution hat die Leninsche These 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, ist eine alte, vom Revisionismus aufgestellte Behauptung. Aber hält sie einer ernsthaften Analyse jedes einzelnen Werkes Lenins stand? Zu diesem Zweck sei auf den internationalen Charakter des Leninschen Werkes gegen den Empiriokritizismus, seine politischen und philosophischen Quellen verwiesen. 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 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 angeblich zur Entwicklung seines eigenen Kapitalismus den Kampf gegen das ausländische Kapital unter der Losung des Sozialismus, also das Bündnis mit der Arbeiterbewegung des Westens, ähnlich, wie es bei Sun Yat-sen war. Darum sei der Bolschewismus eine „Mischung von bürgerlichem Materialismus in den Grundanschauungen und proletarischem Materialismus in der Klassenkampflehre ...“²⁸ „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.“²⁹ 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 das gesamte Spektrum des Marxismus und des damaligen weltrevolutionären Prozesses 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!

²⁶ Ebenda, S. 110 f.

²⁷ R. Dutschke, „Versuch, Lenin auf die Füße zu stellen. Über den halbasiatischen und westeuropäischen Weg zum Sozialismus. Lenin, Lukács und die Dritte Internationale“, Berlin 1974. In einer ausführlichen Kritik an Dutschkes Thesen konnte ich nachweisen, daß er diese These nur durch umfangreiche Manipulation und direkte Fälschung von Zitaten aufstellen konnte. Vgl. R. Steigerwald, Der „wahre“ oder konterrevolutionäre „Sozialismus“, Frankfurt a.M. 1977, S. 83–119.

²⁸ A. Pannekoek, a. a. O., S. 112.

²⁹ Ebenda, S. 113 f.

Während im Westen die Aufgabe der Vernichtung des Kapitalismus gestellt war, mußte – nach Pannekoek – Rußland erst eine Grundindustrie schaffen (als ob es nur den kapitalistischen Weg der fortgeschrittenen Industrialisierung, gäbe!); in [25] Lenins Werk spielen – nach Pannekoek – angeblich nur russische Probleme und Einflüsse eine Rolle.³⁰

Weil die russischen Verhältnisse so waren, konnte – das beweise der Marxismus – der Bolschewismus nicht materialistisch sein.³¹

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 Fälschungen 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 eine 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 fordere das Ziel nicht eine Partei der Arbeiterklasse, die straff 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.“³² Dem müsse die Propaganda dienen. Es gehe nicht mehr um Mitglieder für die Partei, sondern darum, daß die Massen „selbst reif und fähig zur Ergreifung der Herrschaft über die Gesellschaft ... werden.“³³ 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 Verteidigung des bestehenden kapitalistischen Systems verwandelt. Die Anbetung der sich gleichsam inmitten imperialistischer Massenmanipulation spontan herausbildenden Selbsttätigkeit eines jeden einzelnen Proletariers, das Zurücksinken auf die Positionen 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 Eiapoieia fürs Proletariat bis auf den Grund entlarvt.

Der bürgerliche Sammelband „Debatte um Engels I“³⁴ analysiert den „Empirio-[26]kritizismus“, die Pannekoeksche Polemik dagegen und stellt zunächst richtig fest, daß diese philosophische Diskussion politische Konsequenzen hatte. 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 mit der grotesken Meinung der Ultralinken in Zusammenhang gebracht, an der Niederlage der Revolution von 1918/19 sei der Leninismus schuld, und der Faschismus habe wegen der Politik der Kommunisten gesiegt.³⁵ Von dieser rechts-sozialdemokratischen und offenen bürgerlichen Position ausgehend, meint Pannekoek: Für alles das ist Lenins Theorie, letztlich seine im „Empirio-kritizismus“ dargelegte Philosophie verantwortlich. Also müsse der Kampf gegen Lenin aufgenommen werden (1938, als es um die Organisierung der antifaschistischen Einheitsfront

³⁰ Ebenda, S. 113.

³¹ Ebenda., S. 57

³² Ebenda, S. 120.

³³ Ebenda.

³⁴ Debatte um „Engels I“, Reinbek 1973

³⁵ A. a. O., S. 165.

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 komplexer als der „Empiriokritizismus“. Vor allem sei er besser als seine sowjetischen Nachfolger.³⁶

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“!³⁷ Pannekoek scheute sich demnach vor der Konsequenz. Diese Lenin-Kritik ist gegen den gesamten Marxismus-Leninismus gerichtet und schlicht und einfach: bürgerlich!

Ebenfalls positivistisch-marxismuskritisch sind die philosophischen Themen des späten Korsch. Er identifizierte ebenfalls Sein und Bewußtsein, reduzierte den Marxismus auf Gesellschaftstheorie und übernahm die positivistische These vom (vorgeblichen) Ende der Philosophie.

2. Lebensphilosophische Marxismuskritik

Stärker ausgeprägt als die positivistische ist gegenwärtig jedoch die lebensphilosophische Marxismus-Kritik. Hier kommen vor allem die Neothomisten Wetter, Lakebrink, Ogiermann und ihre Schüler zum Zuge. Der Neothomismus ist ursprünglich nicht lebensphilosophischer Art. Aber indem er, unter dem Zwang der Ausein-[27]andersetzung mit dem Marxismus, sich in stärkerem Maße geschichtlichen Problemen zuwenden mußte, auch der Auseinandersetzung mit der Dialektik, ergänzte er seine eigenen philosophischen Ansichten mit lebensphilosophischen Auffassungen (z. B. der Hermeneutik, der neuhegelianischen Dialektikauffassung). Dies tritt besonders deutlich in der Argumentation von Wetter, Hommes und anderen gegen die materialistische Dialektik zutage. Sie steht im Gefolge der lebensphilosophisch-neukantianischen Dialektik-Kritik von Lukács („Geschichte und Klassenbewußtsein“) bis Horkheimer. So meint Landgrebe in den „Marxismus-Studien“, materialistische Dialektik sei eine Degeneration. Dialektik beruhe in Wahrheit auf der Wechselwirkung von Bewußtwerdung und Produzieren (neukantianische Version der Konstitutionsthese), sei also eine subjektiv-idealistische Subjekt-Objekt-Beziehung.

Marx' Dialektik sei nicht materialistisch insofern, als sie nicht Bewegungsgesetz einer an sich bestehenden Naturmaterie ist, sondern Gesetz der Selbstproduktion der Menschengattung, die durch ständiges Ineingreifen von materieller Veränderung ihrer Lebensbedingungen durch ihre leibliche Tätigkeit und Bewußtwerden dieser Veränderung gekennzeichnet ist. Die spätere Entwicklung habe daraus den dialektischen Materialismus „gemacht“.³⁸

Wetter SJ hatte in seinem Standardwerk „Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion“, Freiburg 1953, diese These noch abgelehnt, sie jedoch in den Vorarbeiten für die 5. Auflage dieses Buches adaptiert. Bei Rowohlt erschien 1958 die Bearbeitung des 5. Kapitels von Teil II des Buches in einer eigenen Ausgabe als Teil der „Enzyklopädie“-Reihe (unter dem Titel: Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion). Dort entwickelt Wetter³⁹ gleiche Thesen: Marx' Dialektik sei im Unterschied zu derjenigen von Engels „überzeitlich“. Bei Marx gebe es eine vorausgesetzte Präsenz des Menschen. Deshalb „enthülle sich zwar die Natur und Mensch umspannende Einheit in der Geschichte“, ihre – dieser Einheit – „Konstituierung“ liege jedoch der in der Zeit abrollenden Enthüllung ontologisch (nicht zeitlich) voraus.⁴⁰ Aus solcher Konstruktion

³⁶ Ebenda, S. 176.

³⁷ Ebenda, S. 178.

³⁸ G. A. Wetter, Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion, Reinbek 1958.

³⁹ Ebenda, S. 13 f.

⁴⁰ Ebenda, S. 13.

folgt Wetter: hier werde der ideale Faktor wieder in die „Grundkonstituierung der Wirklichkeit mit einbezogen“. ⁴¹ Das sei nicht mehr Materialismus. Die Natur sei nicht mehr primär. Er fragt geradezu, ob sich ein dialektischer Materialismus auf solcher Grundlage überhaupt durchführen lasse:

In der katholischen Marxismus-Kritik traten diese Tendenzen erstmals bei J. Hommes auf. In: Der technische Eros, Freiburg 1955, schreibt er: „Die wirklichen Dinge, die Engels im Kopf des Menschen abgebildet sein läßt, sind in keiner Weise mehr die vom Menschen unabhängig existierende Natur als solche.“ ⁴² In der Dialektik lege der Mensch in Wahrheit sich selbst allem Sein unter. Im wahren Mar-[28]xismus sei die gegenständliche Welt nur verkörperte menschliche Praxis. „Wo die dialektische Methode zu ihrem vollen Wesen kommt, ... da kann sie ein dem Leben und Handeln vorgegebenes und ihm sich gültig auferlegendes Wesen des Wirklichen nicht mehr anerkennen.“ ⁴³

Das Argument läßt Dialektik also gelten, sofern sie geistiger Art ist.

Das wird durch einen weiteren Argumentationsstrang ergänzt. Dialektik entfalte nur einen grundlegenden Fehler: Die Verletzung des Kontradiktionsprinzips. Zugespitzt trete das in dem von Engels formulierten Grundwiderspruch der Bewegung zutage. ⁴⁴ Die formale Logik genüge völlig zur Erfassung der Probleme der Bewegung. Im Weiteren wird noch gezeigt werden, daß und wie die Bewegung jedoch nur als Einheit des Gegensatzes von Kontinuität und Diskontinuität erfaßt werden kann, was genau das Wesen der Engelsschen Argumentation ist.

Schließlich entwickelt die thomistische Dialektik-Kritik in Anlehnung an Analogie-Argumentationen als Gegen-Methode zur Dialektik die Analektik. Sie gibt, auf der Grundlage von Ähnlichkeiten und Entsprechungen unterschiedlicher Dinge und Prozesse, statt dem *Widerspruch der Einheit* der Unterschiede, der Harmonie, der Koinzidenz den Vorrang. Aus der Wechselwirkung auf der Grundlage solcher Entsprechungen soll die Bewegung hervorgehen.

Zur Kritik dieser Standpunkte sei festgehalten: Hätte Hegel nur darauf bestanden, daß der Kampf entgegengesetzter Elemente Quelle alles Werdens sei, würde er das Niveau der Dialektik Heraklits nicht überschritten haben. Daß der Streit der Vater aller Dinge sei, war gewiß eine großartige Einsicht. Doch sie sagt uns noch nicht, wie aus dem Kampf gegensätzlicher Momente Neues hervorgeht. Bleibt es bei ewiger Spannung zwischen Position und Negation, so folgt daraus gerade kein Werden. Wie der Kampf der widerstreitenden Seiten in ein neues widerspruchsvolles Etwas „aufgelöst“ wird, in Neues umschlägt, das folgt aus dem Widerspruch allein noch nicht. Gäbe es jedoch solche „Auflösung“ nicht, fände auch kein Werden statt. Gibt es aber ein Werden durch Widersprüche, so ist dessen Gesetzmäßigkeit zu klären. Fehlt solche Gesetzmäßigkeit, geschieht der Umschlag von einer widerspruchsvollen Einheit in die andere chaotisch, so folgt daraus, daß sich, aufs Ganze gesehen, solche Qualitätsumschläge gegenseitig annullieren.

Dasselbe gilt, wenn es nur den einfachen Umschlag der einander widersprechenden Seiten gäbe. Das Ergebnis wäre ein bloßer Kreislauf. Bald negierte die Position, bald wieder die Negation. „Ontologisch“ wären beide gleich, das heißt: es gäbe keine wahre Negation, keinen Prozeß. Wenn die einander widersprechenden Momente nur im Verhältnis des absoluten Gegensatzes stünden, wäre dieser einfache Umschlag, der Kreislauf, unabwendbar. Die Negation träte an die Stelle der Position, und dann wieder geschähe das Gegenteil. Alles das wäre Stillstand unter dem Scheine der Bewegung. Gibt es aber Gesetzmäßigkeiten des Fortschritts und [29] deckt Dialektik diese nicht auf, so liefert die Theorie in Wahrheit eine Begründung des Stillstandes unter dem Anschein einer Theorie der Bewegung. Wo die Beziehung der Gegensatzelemente nur harmonisch ist, wie bei Cusanus, fallen – letztlich – beide zusammen, kommt es ebenfalls nur zur Harmonie, zu Stillstand, statt zu Bewegung.

Hegels Dialektik übersteigt das Niveau des Denkens Heraklits und Cusanus'. Nichts gibt es, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält wie die Vermittlung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als

⁴¹ Ebenda.

⁴² J. Hommes, Der technische Eros, Freiburg 1955, S. 80.

⁴³ Ebenda, S. 84

⁴⁴ Vgl. u. a. E. Schneider, „Einheit“ und „Gegensatz“ in der Sowjetphilosophie. Über das Hauptgesetz der materialistischen Dialektik, Köln 1978.

ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt.⁴⁵ Die Elemente des Widerspruchs sind nicht nur einander entgegengesetzt, sondern sie bedingen auch einander. Seine Momente sind miteinander so verknüpft, daß die eine Seite nicht ohne die andere ist oder sein kann: Der Herr ist nur Herr in Beziehung auf den Knecht und umgekehrt. Kapitalismus gibt es nur dank der dieser Ordnung spezifischen Herr- und Knecht-Beziehung (Kapital und Lohnarbeit). Die Seiten des Widerspruchs sind also nicht zerrteilt auf einen bestimmten Sachverhalt einerseits und sein Anderssein andererseits, sondern sie wirken in allem Sein. Aus Heraklits: „Der Streit ist der Vater aller Dinge“⁴⁶ wird: Jedes Ding, jede Erscheinung ist eine Einheit von Widersprüchen, bewegt sich vermöge dieser Einheit und des Kampfes der Widersprüche in seinem Inneren. Der Kapitalismus entwickelt sich im Ergebnis des Kampfes der innerkapitalistischen Klassen und Schichten, vor allem des Kampfes zwischen Bourgeoisie und Proletariat.

Im Bereich der lebensphilosophischen Marxismus-Kritik ist des weiteren eine breite konservative Strömung zu nennen. Es handelt sich um eine konservative Strömung neuer Variation. Ihr Ausgangspunkt ist der lebensphilosophische Krisenmythos, die Behauptung, es gebe einen Widerspruch zwischen unseren anthropologischen Möglichkeiten einerseits und der akkumulierten Wissenschaft und Technik andererseits.

Am ausgeprägtesten und am meisten philosophisch ausgebildet ist diese Konzeption im Werk von Heidegger.⁴⁷ In ihm kommt die romantisch-lebensphilosophische Kritik des Mensch-Natur-Verhältnisses zu einem gewissen zeitgenössischen Höhepunkt, und über seine Schüler, insbesondere Herbert Marcuse, erreicht sie einen erheblichen Einfluß auf die nicht-proletarisch dominierte Protestbewegung unserer Zeit. Andererseits steht sie Pate bei zeitgenössisch-klerikaler Marxismus-Kritik, etwa bei der genannten Analektik.

Die Lebensphilosophie erzeugt z. B. bei Nietzsche und Gehlen eine bestimmte Deutung der Rolle unseres Bewußtseins: Danach ergänze es unseren im Grunde genommen mangelhaften biologischen Organismus. Es stelle uns Mittel im Kampf ums Überleben bereit. Der Geist, insbesondere in seiner rationalen Form, ermöglicht uns die Herrschaft über die Natur. Wie wir uns in unseren Begriffen der Wirklichkeit bemächtigen, so unterwürfen wir uns mittels eines Typus von Ratio, der [30] die Objekte berechenbar, funktionabel, operationabel mache, die Lebenswelt. Doch gerade daraus entstünden Herrschaft und Lebensfeindlichkeit.

Heidegger, Horkheimer, Adorno, Marcuse u. a. wirken in ihrer Erkenntniskritik im Gefolge Nietzsches. Was diesen angeht, so gibt es heute schon wieder (auch „linke“) Fürsprecher seiner Reaktivierung. Ausgangspunkt ist ihnen die These, Nietzsches Werk sei durch seine Herausgeber, insbesondere durch seine Schwester, Elisabeth Förster-Nietzsche, gründlich verfälscht worden.

Richtig ist, daß solche Verfälschung stattgefunden hat. Richtig ist aber auch, daß der historisch wirksame Nietzsche eben jener verfälschte war! Insofern könnte die Reinigung des Werkes von solchen Verfälschungen zwar ein Beitrag zum Abbau solcher verheerenden Wirkungen sein. Dies träfe jedoch nur dann zu, wenn der Reinigungsprozeß einen im Wesentlichen anderen, neuen Nietzsche zutage gefördert hätte. Das ist aber – trotz vieler Einzelkorrekturen – nicht der Fall. Sein der Form nach aphoristisches Werk enthält durchaus Merkmale eines Systems:

- Daß unser Erkenntnisvermögen biologischer Ersatz für unsere natürlichen Mängel sei, also gleichsam Raubtiergebiß und -pranken ersetze, um uns den Überlebenskampf ums Dasein gewinnen zu lassen;
- daß es also beim Erkennen nicht um Wahrheit, sondern um biologische Nützlichkeit gehe;
- daß es im Weltenall nur eine begrenzte Menge von Kraftquanten gebe, aus deren Mischung alles bestehe (diese mechanistische Vorstellung ist gekoppelt mit der „biologistischen“) und es folglich, genügend große Zeiträume angenommen, immer wieder zu bereits vorhanden gewesenen Mischungen

⁴⁵ G. W. F. Hegel, Die Wissenschaft der Logik, Leipzig 1948, Bd. I, S. 69.

⁴⁶ Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Reinbek 1957, S. 27, Fr. des Heraklit Nr. 53.

⁴⁷ M. Heidegger, z. B. Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 64.

(Wiederkehr des Gleichen) kommen müsse und folglich Geschichte nur in begrenzter Weise möglich sei;

– daß solche Geschichte des weiteren begrenzt und geprägt sei durch die Naturgesetzlichkeit des Vorhandenseins von Starken und Schwachen, von Herren und Knechten und folglich eine Auflehnung dagegen (die Arbeiterbewegung) widernatürlich sei:

das alles sind Friedrichs und nicht Elisabeth Förster-Nietzsches Thesen. Ihr Wesen ist klar: Annullierung von Gesellschaftswissenschaften durch deren Pseudo-Biologisierung, Ablehnung von Wahrheit, Wissenschaft und Geschichte, Kampf gegen die sozialistische Arbeiterbewegung.

Weil dies in berauschend schöner Sprache und verbunden mit ätzender Kritik am bürgerlichen Banausentum vorgetragen wurde und dies mit einer modischen und durchaus nicht zu akzeptierenden Übertragung einiger Darwinscher Ansichten (Kampf ums Dasein) auf die Gesellschaft, auf den Klassenkampf einherging, ließen sich immer wieder auch bedeutende Geister davon verführen. Dessen ungeachtet war und ist diese Philosophie barbarisch, reaktionär, und ihrer künstlerischen Kritik in Th. Manns „Doktor Faustus“ ist voll zuzustimmen.

Aus der antirationalistischen Mystik wird die Technikkritik abgeleitet, die auf Heidegger, den späten Horkheimer, auf Adorno und Marcuse, tendenziell Habermas, neuerdings auf die sogenannten Neuen Philosophen Frankreichs wirkt und [31] als Kerngehalt in der Weltanschauung von originären „Grünen“ auftritt. Da wir uns zur Überwindung unserer angeblichen anthropologischen Mängel der Geistigkeit bedienen müßten, deren legitimes Kind die moderne Technik sei, läuft die von diesen Leuten vorgeschlagene „Therapie“ darauf hinaus, diese falsche Geistigkeit, die Vernunft, zu ersetzen durch eine andere, die sich, bei genauem Hinsehen, als die seit Nietzsche aufkommende Mode des modernen Mythologisierens erweist. Gefordert wird von Nietzsche über Heidegger bis hin zu den genannten Gegenwärtigen (auch im Positivismus Poppers, der dabei aber das begriffliche Denken nicht ablehnt!): die „Zurücknahme“ europäischer Philosophie-Tradition bis hinter Sokrates. Denn mit diesem sei das begriffliche Denken, der Rationalismus und damit alles Übel bis hin zu Marx aufgekommen. Annullierung der abendländischen Philosophie-, ja Kulturgeschichte, weil sie Quelle des Marxismus ist, dies ist das letzte Wort der spätbürgerlichen Ideologie. Und wo es einen gewissen Platon- oder Kant-Kultus gibt, wird er eingefügt in eine entsprechende irrationalistische Platon- bzw. Kant-Deutung.

Natürlich wäre es falsch, den Eindruck zu erwecken, unsere Denkweisen, geistigen Grundeinstellungen usw. seien gleichsam belanglose Größen. Tatsächlich gibt es die kritisierte Einstellung – und sie drückt sich bis in die Terminologie hinein aus: „Macht Euch die Erde untertan!“, „Naturunterwerfung“ usw. – die Natur wie einen Sklaven einzuschätzen und zu behandeln. Aber in der Antike, in der Sklavenhalter- und in der Feudalgesellschaft herrschte noch die Ahnung bzw. Einsicht von der „Einheit der lebenden und tätigen Menschen mit den natürlichen, unorganischen Bedingungen ihres Stoffwechsels mit der Natur“.⁴⁸ Doch mit dem Kapitalismus ändert sich das. Zunächst trat nur die progressive Seite der mit Leonardo, Galilei, Kopernikus, Newton, Bacon, Descartes u. a. gewonnenen neuen Einstellung zur Natur hervor. Natur wurde nicht mehr nur als Gottes Schöpfung verstanden, sondern als das Wirkungsfeld des schöpferisch aktiven Bourgeois, des „faustischen Menschen, als Objekt seiner Praxis. Aber diese Praxis war integriert in das System ständig exzessiver werdender Ausbeutung des Menschen. Die Natur schien sich als bloßes Werk- und Raubmaterial in diesem Ausbeutungsprozeß geradezu „anzubieten“. Es galt, sie zu entdecken, zu erobern, zu bezwingen. So, aus ganz bestimmten, eindeutig zu identifizierenden Bedingungen gesellschaftlich-materieller Art entstand jene von Nietzsche über Heidegger bis zu den heutigen „Wissenschaftskeptikern“ angeprangerte Denkweise des Beherrschenswollens. Nicht aus der Logik, nicht aus dem Vorgang der Begriffsbildung und des Zuordnens des Einzelnen zum Allgemeinen, sondern aus dem Kapitalismus kommt das. Und indem die lebensphilosophischen Kritiker der Denkweise repressiver Art bei dieser stehenbleiben, statt ihren sozialen Ursprung aufzudecken, wird – bei aller im Einzelnen gegebenenfalls zutreffenden Kritik an Technik, Sachzwang-Mythologie, „Ratio-Fanatismus“ usw. usf. bei Heidegger

⁴⁸ K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, (Rohentwurf) 1857–1858, Berlin 1953, S. 389.

etwa – die Kritik im Ganzen des-[32]orientierend. Sie hilft so, indem sie die Stoßrichtung der Kritik fehlerleitet, das eigentlich zu Kritisierende beizubehalten.

In der Tradition des genannten lebensphilosophischen Mythologisierens standen und stehen nun nicht nur Lebensphilosophen faschistischen Typus' (A. Rosenbergs „Mythos des 20. Jahrhunderts“), sondern auch die liberalen (S. Freud, Beispiel Eros und Thanatos) oder „linken“ Typus' (H. Marcuse).

Die oben skizzierte Grundthese wurde vor allem in Heideggers Werk fortgebildet. Wegen seines Einflusses sowohl auf zeitgenössisch-theologische oder theologisierende (z. B. Landgrebes) Marxismus-Kritik, aber auch auf den gegenwärtig nicht-proletarisch dominierten Protest ist darauf kurz einzugehen: Heidegger bescheinigt, wie schon Nietzsche, dem Erkenntnisweg der abendländischen Philosophie seit Sokrates, ein Irrweg zu sein. Sie habe sich im Vordergründigen, im Seienden verloren. Damit meint Heidegger die objektive Realität. Diese stellt er „superkritisch“ nur als Welt der Erscheinungen hin. Hinter ihr erst liege die wahre, im Kern nicht-materielle Realität (eine Art platonischen Ideenreiches), das „Sein“. Vor lauter Versuchen, das vordergründig Seiende (also in Wahrheit: die objektive Realität!) zu erfassen, hätte die auf Sokrates folgende abendländische Philosophie das „wahre Sein“ vergessen. Dabei habe sich die Philosophie immer mehr in verschiedene Wissenschaften vom Seienden – also von der objektiven Realität, die für Heidegger aber nur die Welt der Erscheinungen ist – aufgefächert. (Der „antipositivistische“ Heidegger deutet Wissenschaft positivistisch!). Sie wolle uns helfen, die Welt zu beherrschen, erst im Begriff, sodann auch real. Das aber habe geradenwegs in die Tragödie unserer Tage geführt. Diese Wissenschaft sei die Vollendung und das Ende jener Philosophie, die die Erforschung des wahren Seins vergaß („Seinsvergessenheit“). In ihrem Bestreben, die Welt zu beherrschen, entfalte sich solche (positivistisch gedeutete) Wissenschaft als Technik. Im Ergebnis beherrschten Wissenschaft und Technik die Welt. Am Ende des Irrweges stehe also eine grenzenlose und „planetarische“ Herrschaft der Technik. Aber um welchen Preis? Die Welt sei verkrustet, es fehle ihr an Vitalität. (Diese Konzeption ist der sog. Verdinglichungskonzeption aus G. Lukács' „Geschichte und Klassenbewußtsein“, 1923, „nachempfunden“). Und: Der Marxismus stelle die Vollendung eben dieses abendländischen Denkirrweges dar.⁴⁹ Damit erscheint der Marxismus als das Wesen der „Zeitkrise“. Bürgerlich verzerrt spiegelt sich hier, daß der Marxismus das theoretische Todesurteil des Kapitalismus darstellt.

Engels schrieb einmal (in Anlehnung an Marx), die Maschinerie sei „das machtvollste Kriegsmittel des Kapitals gegen die Arbeiterklasse ...“.⁵⁰ Statt dieser tief begründeten Kritik an der gesellschaftlich verursachten Rolle der Technik finden wir in der Lebensphilosophie eine Dämonisierung der Technik. So viele richtige Einzelanalysen hierzu es auch geben mag, in diesem falschen Gesamtkontext wird die Kritik im Ganzen falsch! Der „Dämon Technik“ ergibt sich hier nicht aus ihrem kapitalistischen Einsatz, sondern aus einer angeblichen falschen Urwahl des Menschen, die die Machbarkeit allen Seins mittels Wissenschaft und Technik annehme. Konsequenz: Nötig ist eine Änderung dieser „Wahl“, der Entwürfe, des Projekts des Menschen. Alles Stichworte der Existenzphilosophie.

Nun kann aber – letztlich – bürgerliche Philosophie nicht darauf hinauslaufen, die Technik selbst für das absolut Böse auszugeben. Kein bürgerlicher Politiker brauchte eine solche Philosophie. Schließlich lebt die Bourgeoisie und der ihr dienende Teil der Intelligenz davon, daß es diese Technik gibt, – natürlich „lebt“ sie im Kern von der Ausbeutung, aber für den gegenwärtigen Zusammenhang ist das Wort „von der Technik“ leben sicher zulässig. (Ohne Drucktechnik, Radio und Fernsehen blieben die Produkte der antitechnizistischen Philosophen Makulatur.) Es geht offenkundig um etwas anderes. Schon für Nietzsche war es „klar“, daß es keine Herren ohne Sklaven geben könne! Durch die lebensphilosophisch orientierte deutsche Kulturphilosophie und -soziologie, also seit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts, werden diese Ideen Nietzsches, genauer: die Existenzbedingung des Kapitalismus, ideologisch gerechtfertigt und mit der lebensphilosophischen Wissenschafts- und Technikkritik auf folgende Weise verbunden: Es gibt angeblich verschiedene Ebenen unseres Mensch-Seins. Da gibt es zunächst die niedere Ebene. Diese sei die des Machens und der Macher. Es ist die „Arbeitsgesellschaft“. (Bourgeoisie kann nicht auf Arbeiter verzichten.) Sie sei mit der Technik

⁴⁹ M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 63.

⁵⁰ F. Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: K. Marx, F. Engels, Werke, Bd. 19, Berlin 1962, S. 217.

und den ihr durchaus angemessenen logisch-rationalen Wissenschaften verbunden. Demgegenüber soll es aber auch eine höhere Ebene des Mensch-Seins geben. Da wird nicht mehr „gemacht“, sondern das „Gemachte“ genossen! Hier herrscht nicht das „Arbeitsethos“, sondern dieser höheren Ebene entsprechen andere, höhere, angeblich überrationale Formen des Erkennens, Wirkens und Zusammenlebens. Und ebenso, wie der niederen Ebene des Machens das Massendasein (in offen reaktionären Varianten dann auch die Demokratie) zugeordnet ist, so der Ebene höheren Menschentums die Daseinsweise der Eliten und jener „höheren“ Gemeinschaftsform (in offen reaktionären Varianten die Welt der charismatischen Führer und Geführten), die dieser entsprechen. Der antidemokratische Charakter der Konzeption springt ins Auge. Zwar sollen beide Ebenen des Mensch-Seins nötig sein (Technik ist eben unser „Schicksal“), doch das „wahrhaft Menschliche“ sei „über-technisch“, „über-rational“. Und nun kommt der Kern des Ganzen: Der Marxismus wird der rational-technischen Denkweise der „niederen“ Seinsart des Menschen zugeordnet. Also erreicht er angeblich ebenso wenig die höheren Bereiche wirklichen Wissens, Erlebens und Mensch-Seins wie die Arbeitermassenbewegung. Hier sehen wir den tieferen Sinn der spätbürgerlichen Technik-Philosophie. Wo sie von Technik und ihren Mängeln redet, lenkt sie erstens vom Kapitalismus auf die Technik ab. Und indem sie mit dieser den Sozialismus verbindet, erweist sich ihre Technik-Kritik in Wahrheit vor allem als Kritik am wissenschaftlichen Sozialismus. Ihn und die an ihm orientierte Arbeiterbewegung will sie angreifen. Es war und ist dies ein Verfahren mehr vermittelter Marxismus-Kritik. Der heutige nicht-proletarisch dominierte Protest schließt zumeist [34] unbewußt an diese Technik-Philosophie der Spätbourgeoisie an. Darauf ist später einzugehen.

Es gab von Anfang an im sich entwickelnden Kapitalismus ein nicht-proletarisch dominiertes Protestpotential, das jedoch zumeist in reaktionärer Weise agierte. Marx und Engels haben dies im „Manifest der Kommunistischen Partei“ im zweiten Kapitel untersucht. In der allgemeinen Krise des Kapitalismus verstärkt sich dieses nicht-proletarisch dominierte Protestpotential. Das Auftreten von Georg Lukács, Karl Korsch, der „Frankfurter Schule“ usw. stellt zunächst in hohem Maße das qualvolle Reagieren dieses Potentials auf die Probleme dar, die mit dem ersten Weltkrieg und der Oktoberrevolution aufgetreten sind. In der gegenwärtigen Etappe der allgemeinen Krise kommt es zu einer besonders starken Belebung dieses Protestpotentials. Das hängt mit der wachsenden Stärke des Sozialismus, mit den großartigen antikolonialen Befreiungskämpfen (an deren Spitze in nicht wenigen Fällen Repräsentanten des nicht-proletarischen Protests standen), mit dem aus dem staatsmonopolistischen Kapitalismus und der wissenschaftlich-technischen Revolution sich ergebenden Auswirkungen auf die lohnabhängige Mittelschichten, insbesondere die Intelligenz, aber auch damit zusammen, daß der Imperialismus die von seinen Propagandisten verkündeten Werte der Freiheit und Demokratie in widerwärtigster Weise mit Füßen tritt (faschistische Regime, koloniale Unterdrückung und Vietnam-Krieg und ähnliches). Dieser nicht-proletarische Protest ist durchaus janusköpfig, indem er sich aus seinem doppelten Enttäuschungseffekt heraus sowohl gegen den Kapitalismus als auch (unter der Wirkung auch des tief verinnerlichten Antikommunismus) gegen den realen Sozialismus wendet. Sein Protest richtet sich gegen das, was scheinbar (oder auch wirklich) beiden abgelehnten Systemen, dem Kapitalismus und dem Sozialismus, zukommt: industrielle Großproduktion mit Disziplin, Wachstum, Leistung, Organisation. Die Erscheinungen der Bürokratie, des Demokratieabbaus, der „Entfremdung“ werden davon abgeleitet. Es wird auf ein „drittes“ Ziel orientiert, das auf einem „dritten“ Weg mit „dritten“ Kräften erreicht werden soll. Dabei wird das „dritte“ Ziel „definiert“ durch einfache Negation der in den beiden anderen Systemen angeblich oder wirklich vorhandenen Gemeinsamkeiten. Es wird also orientiert auf kleinere oder mittlere bzw. „sanfte“ Technologien, auf kleine oder überschaubare, „basisdemokratisch“ orientierte Gemeinschaften, die angeblich der Fremdbestimmung entgegenwirken und Selbstbestimmung ermöglichen sollen. Bei den Kräften, die hier aktiviert werden sollen, handelt es sich um die Intelligenz, um andere, angeblich nicht-integrierte Schichten, um die Nicht-Klasse der Nicht-Arbeiter (A. Gorz),⁵¹ auf jeden Fall nicht um das Proletariat. („Abschied vom Proletariat“, A. Gorz, J. Hirsch in Wiederbelebung von Thesen Marcuses und

⁵¹ A. Gorz, Abschied vom Proletariat, Frankfurt a. M. 1980; J. Hirsch, Der Sicherheitsstaat – Das „Modell Deutschland“, seine Krise und die neuen sozialen Bewegungen, Frankfurt a.M. 1980.

Habermas'). Und der dritte Weg zerreißt den dialektischen Zusammenhang von Reform und Revolution, preist bald Putschismus, Aktionismus und Terrorismus, bald den Weg der Gewaltfreiheit [35] (der politischen Substanz nach den von Reformen) sowie die Konzeption der Schaffung ansteckend wirkender „Freiräume“ innerhalb des kapitalistischen Systems an. Obgleich es in den Ausarbeitungen nicht weniger Repräsentanten dieses nicht-proletarischen Protests durchaus interessante Ansätze der Kritik und auch den einen oder anderen positiven Vorschlag gibt, ist diese Konzeption dennoch insgesamt gesehen gegen die materialistische Geschichtsauffassung (sie erklärt die Arbeitsmittel und Arbeitsgegenstände, also Technik und Natur, – nicht den Menschen und seine Produktionsverhältnisse, sondern die sachlichen Produktionsfaktoren zum Bestimmenden; objektiv beurteilt ist das ein Anti-Humanismus), gegen die führende Rolle der Arbeiterklasse, gegen die sozialistische Alternative zum Kapitalismus gerichtet und ist insofern – objektiv – Marxismus-Kritik.

Die Konzeption ist voller Widersprüche. Einerseits steht sie in der Tradition der romantisch-lebensphilosophischen Technikfeindschaft und des Malthusianismus. Sie erhebt die Technik oder die Natur zum Determinierenden, ist also ein Bestandteil der (negativ bewertenden) Technik-Philosophie. Andererseits ist ihr Ausweg – mittlere Technologie – selbst der technokratischen Ideologie entnommen: eine andere Technik sei die Lösung. Und wie in der technokratischen Ideologie allgemein, so sind auch hier die Träger solchen „Fortschritts“ die (technischen) Intellektuellen. Diese ganze „Alternative“ ist letztlich Moment der „Theorie“ vom „postindustriellen Zeitalter“ und ist ihr entsprungen. Soweit sie die Natur als Grenze definiert, ist stets zu prüfen, wo ökologische Argumente in lebensphilosophische Mystik, in Biologisierung bürgerlicher ideologischer Stereotypen umschlagen (z. B. Die-Riemen-enger-schnallen-Appelle der Bourgeoisie an die Massen scheinrationalisiert). Indem sie – der Lebensphilosophie, insbesondere auch Heideggerschen Thesen folgend – bei Habermas und bei den ökologischen Reformisten Wissenschaft und Technik als Ideologie, als Überbau-Erscheinungen definiert, die als eigentliches Subjekt der gegenwärtig zu überwindenden Prozesse erscheinen, handelt es sich um eine Variante der Leugnung der Eigentumsproblematik.

Die Marx-Diskussion der Evangelischen Akademien⁵² war von Beginn an lebensphilosophisch geprägt. Sie knüpfte an Marcuses existentialistischen Kommentar von 1932 zu den „konomisch-philosophischen Manuskripten“ an. Marcuses Gedankengänge enthielten schon damals Georg Lukcs' („Geschichte und Klassenbewußtsein“, 1923) neukantianisch-neuhegelianische Dialektik-Deutung, die allerdings ihren Ursprung nicht mehr erkennen läßt: ber die Möglichkeit eines bürgerlichen Fortschritts verzweifelnd, stellte diese neukantianisch-lebensphilosophische Konzeption eine Realität in Frage, die sie nicht mehr bejahen konnte, weil aus ihr der Sozialismus hervorgeht. Diese Realität sei entfremdet, weil eine falsche – rationalistische – geistige Haltung die Produkte des Subjekts als objektiv hinnehme. Die „Korrektur“ ist die Vereinigung von neukantianischer Konstitutions-[36]these mit der subjektivistisch gedeuteten Dialektik des Neuhegelianismus: Wir erzeugen die Welt, deren Dialektik ist unser Produkt. Mit dieser „Einsicht“ gelinge die Überwindung der „Entfremdung“. Unter dem Eindruck der Oktoberrevolution wandte Lukcs sich in der Illusion der Arbeiterbewegung zu, diese sei der Retter der (bürgerlichen) Kultur. „Geschichte und Klassenbewußtsein“ geht vom lebensphilosophischen Neuhegelianismus, seiner Einheit von Subjekt und Objekt (Kategorie der „Totalität“) aus. Die Anerkennung der objektiven Realität, damit der Grundfrage der Philosophie als solcher, der objektiven Dialektik, gelten ihm als Ausdruck verdinglichten Denkens. In dieser „Totalität“ sei letztlich subjektive (geistige) Praxis primär.

In diesem Sinne wird der junge Marx (mit Fehldeutung gewisser in Wahrheit noch Feuerbachischer Formulierungen) im Geiste des subjektiv-idealistischen Existentialismus unserer Zeit interpretiert. Seine Philosophie erscheint wesentlich als eine existentialistische Anthropologie, als Theorie der Entfremdung alles Gesellschaftlichen. Dieser „Marx“ wird der gesamten weiteren Entwicklung von Marx selbst, sodann von Engels und Lenin entgegengestellt. So wird ein „westeuropäischer Marxismus“ begründet und als humanistisch und klassenvershnlerisch gegen den Bolschewismus gekehrt.

⁵² Vgl. vor allem die „Marxismus-Studien“, hrsg. von den Evangelischen Akademien, hier besonders die Beiträge von E. Thier, I. Fetscher, L. Landgrebe

Diese Marxismus-Kritik der Evangelischen Marxismus-Kommission war weiterhin von Anfang an der „Frankfurter Schule“ verpflichtet. Im Gefolge von Lukács wurden die philosophische Grundfrage und die Widerspiegelungstheorie der Erkenntnis abgelehnt. Von Kants Konstitutionsthese ausgehend und eine grundlegende These Marxens halbierend (die Menschen machen ihre Geschichte selbst – soweit wird zitiert –, jedoch unter vorgefunden, nicht frei gewählten Umständen – das wird weggelassen!) wurde der Eindruck erweckt, Marxismus sei nur historischer, nicht auch dialektischer Materialismus, nicht materialistische Dialektik; historischer Materialismus reduziere sich auf die „Praxis“ (des von der Natur abgetrennten, also letztlich allein geistigen Menschen, dessen „Praxis“ dann eben auch nur geistiger Art sein kann). Dialektik sei allein solche „Praxis“ des Subjekts.

3. Einzelkomplexe

a) Herrschaft der Intellektuellen

Bereits bei Platon tritt uns das Konzept von den Philosophen-Königen entgegen. In der jüngsten Periode ist Karl Mannheim der (oft unbewußte) Stammvater von Konzeptionen, wonach die Intelligenz zur Führung der Gesellschaft berufen sei. Selbstverständlich gibt es auch im Spektrum der Marxismus-Kritik und des Revisionismus entsprechende Intellektuellen-Konzeptionen. Vor anderthalb Jahrzehnten wurden sie besonders vehement von Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Serge Mallet, André Gorz, Eugen Löbl, Karel Kosik und anderen vertreten. Die amerikanischen Originale von der Industrie- bzw. technokratischen Gesellschaft, mit der behaupteten Dominanz der Technokraten (technische Intelligenz) wurden [37] vielfach nachgebetet. Die Arbeiterklasse sollte – angeblich – nicht mehr Adressat und Subjekt der revolutionären Theorie sein, weil sie zu sehr dem Fetisch Konsum huldige. Die Intellektuellen seien der Platzhalter der Revolution geworden. Solche Konzeptionen wurden z. B. von Ernst Fischer in seinem Buch „Kunst und Koexistenz“ geäußert, ebenso von Kołakowski, André Gorz („Abschied vom Proletariat“) und anderen. Besonders bejubelt wurde György Konrads und Istvan Szelenyis Buch „Die Intelligenz auf dem Wege zur Klassenmacht“, Frankfurt a. M. 1978. Ich zitiere aus einer Rezension des Werkes in der „Frankfurter Rundschau“: „Die Annahme, daß der Feind meines Feindes mein Freund sei, gehört offenbar zu dem unveräußerlichen Grundbestand, den die Vulgärpsychologie durch die Weltgeschichte gerettet hat.“ Der Autor fühlt sich zu diesem Stoßseufzer verpflichtet, weil auch ihm bekannt ist, daß den Autoren Wolf Biermann, Bahro und eben Konrad wie Szelenyi von linker Seite doch zutiefst zu mißtrauen ist, wenn sie ein so großes Aufsehen und Unterstützung durch die Bourgeoisie erlangen. So sei das rezensierte Buch „gleichzeitig in den USA, Frankreich und in der Bundesrepublik erschienen“, schlage „Der Spiegel“ die Reklametrommel für dieses Buch, und unserem Rezensenten, der es positiv einschätzen möchte, „ist in einer solchen Gesellschaft nicht wohl“.⁵³ Wie ich meine: mit Recht. Was er da eine Ausgeburt der Vulgärpsychologie nennt, ist eine allorts und immer wieder zu beobachtende Grundtatsache politischen Verhaltens. „Der Spiegel“ veröffentlichte doch nicht sein „Manifest“ über eine angebliche Opposition in der DDR, die „Frankfurter Rundschau“ doch nicht gleich zwei Rezensionen zu Dutschkes Anti-Lenin-Buch, ohne daß alles dies ihren bürgerlichen Interessen und Wünschen entspräche. Sollen „Spiegel“ und „Frankfurter Rundschau“ wirklich im Sinn haben, für einen besseren, wirklichen, wahren Sozialismus einzutreten? Es ist durchaus richtig: die beiden Autoren des hier zu besprechenden Buches haben es sich selbst zuzuschreiben, daß sie die Schande trifft, Lieblingsautoren der Bourgeoisie geworden zu sein.

Der Substanz nach ist es nicht eben neu, was die Konrad/Szelenyi sagen. An die Stelle der These sozusagen normaler Sozialismuskritik, daß im Sozialismus das Volk durch eine gleichermaßen dumme und brutale Bürokratie traktiert werde, tritt die andere: daß dies ja eigentlich die Intellektuellen täten. Nun, diese Version des Antisozialismus hat – wie zu sehen war – vor Jahrzehnten doch schon der ultralinke Anti-Leninismus der Pannekoek-Korsch-Gorter-Mattick formuliert. Daß in der DDR der angebliche bürokratische Apparat durch eine zur Macht strebende Intellektuellenschicht abgelöst werde, las man vor 15 Jahren schon bei Schülern des P. Chr. Ludz in „Die Welt“. Die „entdeckte“ damals sogar den „geheimen Platonismus“ in der DDR-Gesellschaftswissenschaft.

⁵³ W. M. Lüdke, „Die Intelligenz auf dem Weg zur Klassenmacht, Frankfurter Rundschau, 4.11.1978, S. 11.

Konrad/Szelenyi machen die Beschränkung des Begriffes des Intellektuellen, wie er besonders im Gefolge der deutschen „Kulturphilosophie“ festgelegt wurde – auf die sogenannte geisteswissenschaftliche Intelligenz – nicht mit. Diese neh-[38]men sie sogar nur als marginale Intelligenz. Die wesentlicheren Teile der Intelligenz „als Klasse“ seien gerade jene, die mit der „rationalen Redistribution“ (also der rationalen Verteilung des Erzeugten) zu tun haben.⁵⁴ Da Konrad und Szelenyi im Nachwort vorgeben, eine marxistische Analyse zu liefern, muß natürlich auf folgendes eingegangen werden. Zunächst dies, daß sie kein Kriterium der Klassendefinition haben. Statt dessen setzen sie – wahlweise – verschiedene solcher Kriterien ein, mal eins in Anlehnung an Max Weber, einmal ist ihnen der Markt (also die Zirkulations-, nicht die Produktionssphäre)⁵⁵ die „Basis“ der Klassendefinition, ein anderes Mal die Distributionssphäre. Die Eigentumsfrage wird relativiert⁵⁶. Kurzum: die materialistische Geschichtsauffassung wird preisgegeben!

Konrad und Szelenyi stellen der Substanz nach erstens fest – ich formuliere das positiv und nicht, wie die Verfasser, in der Absicht, dem Sozialismus etwas „am Zeug zu flicken“: Im Sozialismus rücken in die gesellschaftlichen Schlüsselfunktionen immer mehr Menschen ein, die – im Ergebnis der sozialistischen Kulturrevolution aus allen Klassen und Schichten des Volkes stammend – nicht mehr nur so „allgemein“ Kommunisten sind, sondern auch Fachleute (Intellektuelle, Techniker). Man kann das zuspitzen: Im Sozialismus wird der marxistisch orientierte Sachverstand immer mehr dominierend. Natürlich wird der Sozialismus dadurch insgesamt gesehen effektiver.⁵⁷ Konrad und Szelenyi stellen zweitens fest – und auch das formuliere ich wieder positiv und nicht, wie die Verfasser, in der Absicht, dem Sozialismus etwas „am Zeug zu flicken“ –: Im Sozialismus gibt es insofern keine Gleichheit, als jeder entsprechend seiner Leistung von der Gesellschaft erhält.⁵⁸ Die Autoren sagen nun, daß die Fachleute (die Intellektuellen) immer mehr entscheiden und dabei das Leistungsprinzip angewandt werde, was dazu führe, daß die Intellektuellen Privilegien genießen. Mehr noch, sie eigneten sich das Mehrprodukt an, d.h. sie beuteten aus.⁵⁹ Die Autoren stellen – der Substanz ihrer Argumente nach – denn auch die kommunistische Partei... als Intellektuellen-Partei hin,⁶⁰ wobei sie⁶¹ die Intelligenz im Stile des zum Konterrevolutionär gewordenen einstigen revolutionären Anarchisten Dostojewski (vgl. dessen Roman „Die Dämonen“) schildern.

Wie steht es aber wirklich mit dem Unterschied zwischen Arbeitern und Kadern im Sozialismus? Denn gerade hier müßte sich ja das von den beiden Autoren erwähnte Problem der „Ausbeutung der Massen durch die Intellektuellen“ nachweisen lassen. Ich will eine Argumentation aus einem westdeutschen Material übernehmen, und zwar aus dem Büchlein von Hans Georg Conert, eines Autors, der den beiden hier erwähnten Autoren sicherlich politisch-ideologisch näher steht als [39] mir. Sein Material wurde zur Verwendung im sozialkundlichen Unterricht in den Schulen der Bundesrepublik verfaßt und von der Europäischen Verlagsanstalt herausgegeben. Da heißt es z. B., in den Betrieben belaufe sich der Unterschied zwischen den Gehältern der Betriebsdirektoren und den durchschnittlichen Arbeiterlöhnen zwischen dem doppelten und dem 4- bis 5fachen. „Einkommensunterschiede, wie sie ... zwischen der ungeheuren Mehrzahl einerseits und z. B. selbständigen Unternehmern (aber auch Spitzenmanagern) bestehen, existieren weder in der UdSSR noch in den Volksdemokratien.“⁶² Interessant ist sicherlich auch eine andere Analyse aus bürgerlicher Quelle: „Persönliche Einkommen sind in der UdSSR überwiegend Arbeitseinkommen. Sie setzen sich zusammen aus den Löhnen und Gehältern der Arbeiter und Angestellten, sowie aus den Einnahmen der Kolchosbauern, die diese als Entgelt für ihre Mitarbeit an der gemeinsamen Produktion erhalten ... Neben den bisher genannten Einkommensformen, die alle auf staatlichen (oder genossenschaftlichen) Konten erfaßt sind, haben

⁵⁴ G. Konrad/J. Szelenyi, Die Intelligenz auf dem Weg zur Klassenmacht, Frankfurt a.M. 1978, S. 73.

⁵⁵ Ebenda, S. 11 f.

⁵⁶ Ebenda, S. 76.

⁵⁷ Ebenda, S. 90.

⁵⁸ Ebenda, S. 80.

⁵⁹ Ebenda, S. 73.

⁶⁰ Ebenda, S. 274.

⁶¹ Ebenda, S. 206.

⁶² H. G. Conert, Der Kommunismus in der Sowjetunion, Frankfurt a.M. 1971, S. 98.

sich noch gewisse private Einkommensarten erhalten, z. B. die Einnahmen der Besitzer kleiner Landparzellen und Viehbestände, die ihre Produkte (Obst, Gemüse, Eier etc.) überwiegend selbst verbrauchen, zu einem Teil aber auch auf den Kolchosmärkten oder an staatliche oder genossenschaftliche Organisationen und Betriebe verkaufen. Der Anteil dieser Einkommensarten ... an den gesamten Geldeinnahmen der Bevölkerung erreicht ... nur wenige Prozent.“⁶³ Bei den zu untersuchenden sog. privilegierten Personen handele es sich um 700.000 Menschen, oder nur 0,3 Prozent der gesamten Bevölkerung. „Ist diese Schicht eine ‚neue Klasse‘, wie oft behauptet? Man kann das allein deswegen bestreiten, weil den sowjetischen Privilegierten das Eigentum an Produktionsmitteln fehlt und sie sich daher nicht als Klasse verewigen können.“⁶⁴

Auch für Conert gibt es in der Sowjetunion nur die beiden Klassen der Arbeiter und der Kolchosbauern und die soziale Schicht der Intelligenz. „Nach Auffassung zahlreicher westlicher Autoren ist die sowjetische Gesellschaft ... eine Klassengesellschaft im eigentlichen Sinne, mit einer tiefen Kluft und starken Gegensätzen zwischen dem sozialen Oben und Unten. Trifft das zu? Die Antwort hängt weitgehend von dem gebrauchten Klassenbegriff ab. Häufig werden soziale Differenzen schlechthin als Klassenunterschiede bezeichnet. Es ist jedoch geboten, den Marxschen Klassenbegriff zu verwenden: nicht allein wegen einer Analyse mittels systemeigener Kategorien, sondern weil auch zumindest eine maßgebliche Richtung der westlichen Soziologie den Begriff der Klasse im Marxschen Sinne benutzt. Dabei ist konstitutiv für Klassenverhältnisse die Aneignung der Ergebnisse der Mehrarbeit der beherrschten Klasse durch die herrschende. Diese Aneignung erfolgt auf Grund des unterschiedlichen Verhältnisses dieser Hauptklassen zu den Produktionsmitteln ...

[40] Ist zur Zeit ... hinsichtlich der Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel die Frage nach der Existenz von Klassen in der UdSSR nicht eindeutig zu beantworten, so war sie im Hinblick auf das Hauptmerkmal, ‚private Aneignung des gesellschaftlichen Mehrwerts‘, selbst im Stalinismus klar: diese Aneignung findet nicht statt. Insofern spricht mehr dagegen als dafür, die sowjetische Gesellschaft als Klassengesellschaft im Sinne von Marx zu bezeichnen.“ Und in einer Fußnote dazu schreibt Conert: „Der Hinweis auf die materiellen Privilegien der Inhaber von Leitungspositionen widerlegt diese Behauptung nicht, denn diese machen nur einen unmaßgeblichen Teil des gesellschaftlichen Mehrwerts aus. Sie entsprechen dem, was Marx als ‚Revenue‘ bezeichnete und was für ihn völlig sekundär war: der Privatverbrauch der Kapitalisten.“⁶⁵

In Wirklichkeit läuft die Darstellung von Konrad und Szelenyi erstens darauf hinaus, die Anwendung des von Marx 1875 für den Sozialismus gültigen Leistungsprinzips mit Ausbeutung gleichzusetzen und zweitens darauf, zu zeigen, daß Konrad und Szelenyi die Unterscheidung zwischen Mehrprodukt und Revenue nicht begriffen haben.

Schauen wir abermals genauer hin: die von den beiden Autoren verfochtene These, wonach sich die herrschende Rolle der Intelligenz aus ihrer Schlüsselfunktion bei der „rationalen Redistribution“ des Erzeugten ergibt, ist zunächst einmal die alte bürgerliche Managertheorie in neuer Etikettierung.⁶⁶ Die „Grundfrage“ bleibt bei ihnen das „Verfügungsrecht“ über das Mehrprodukt, das sie von der Eigentumsfrage ablösen. Konrad und Szelenyi meinen: weil im Sozialismus die Produktionsmittel verstaatlicht wurden, erringen auf dieser Grundlage jene, die über die „rationale Redisposition“ entscheiden, also – in westlicher Terminologie – die Manager, große Macht. Aber was bedeutet eigentlich rationale Redisposition? Das hat doch nur im Rahmen der Planung der Volkswirtschaft seinen Sinn und Platz. Und da gibt es nun allerdings nichts Geheimnisvolles: die Pläne liegen vor, sie werden öffentlich diskutiert. Jeder Arbeiter, jede Arbeiterin eines volkseigenen Werkes weiß, wieviel im Plan vorgesehen ist für die „rationale Redisposition“ im eigenen Betrieb und kann dies auch auf der höheren Ebene des gesamtgesellschaftlichen Prozesses studieren. Und jeder Arbeiter, jede Arbeiterin eines volkseigenen Betriebes weiß auch, daß die an den „Hebeln“ der „rationalen Redisposition“ stehenden Funktionäre dorthin nicht durch Geburt kommen, oder weil ihnen (oder ihren Verwandten) die Fabrik

⁶³ „Sowjetunion“, hrsg. vom Koordinierungsausschuß deutscher Osteuropa-Institute, München 1974, S. 246.

⁶⁴ Ebenda.

⁶⁵ H. G. Conert, a. a. O., S. 96 f.

⁶⁶ G. Konrad/J. Szelenyi, a. a. O., S. 90.

gehören würde usw. Sie kommen durch eigene Leistung, gemessen an den Normen des sozialistischen Systems, gewählt bzw. delegiert durch gewählte Organe, dorthin und sind rechenschaftspflichtig. Da ist nichts Geheimnisvolles.

Was bleibt danach offen? Die Tatsache, daß die Anwendung des Leistungsprinzips mit komplizierten und vielschichtigen Problemen verbunden ist. Das fängt beim Messen der Leistung an und hört nicht dabei auf, daß jemand für mehr „ver-[41]dientes“ Geld sich auch etwas kaufen können muß. Diese Probleme deutete Marx auch schon 1875 an. Und ebenso machte er klar, daß sie erst auf der Grundlage der klassenlosen Gesellschaft, im Kommunismus, verschwunden sein werden, wenn es Warenproduktion, Geld und ähnliche andere Dinge nicht mehr geben wird.

Und es bleibt weiter übrig – was selbstverständlich nicht bestritten werden soll –, daß es auch im Sozialismus noch Leute gibt, die ihnen zustehende Möglichkeiten mißbrauchen, die den noch in manchen Bereichen oder zeitweilig anzutreffenden Mangel ausnutzen, daß es Schieber und Bürokraten gibt. Keinesfalls immer gelingt es, solchen Leuten das Handwerk zu legen. Nur: die Tatsache, daß man es ihnen legt, wenn ihr Vorgehen bekannt wird, spricht für den Sozialismus, nicht gegen ihn. Wer die hier angedeuteten, teilweise in die Sphäre des Kriminellen gehörenden, auf jeden Fall dem Sozialismus widersprechenden Erscheinungen zur Grundlage einer Sozialismus-Kritik machen will, der verfährt etwa ebenso, wie jemand, der – umgekehrt – wegen auch vorhandener einzelner „sozial denkender“ Unternehmer den Kapitalismus für eine sozial gerechte Ordnung ausgäbe.

Der rationale Kern der Darlegungen von Konrad und Szelenyi ist, daß über das Erzeugte nicht entsprechend dem Privateigentum an Produktionsmitteln (das es nicht mehr gibt) verfügt wird, sondern nach dem Plan, rationell. An dieser Verfügung nimmt immer mehr der Sachverstand teil. Dabei kommt das Leistungsprinzip zum Zuge, das durchaus mit Problemen verknüpft ist. Konrad und Szelenyi behaupten die Ausbeutung des Volkes durch die Intellektuellen auf dem Wege über die Planung und den Einsatz des Leistungsprinzips, was nur zeigt, daß sie die Arbeitswerttheorie und das Problem der Revenue nicht begriffen haben, aber auch nicht das Problem der Planung der Volkswirtschaft. Ihre ganze Klassen-, Verteilungs- und Ausbeutungskonzeption wiederholt seit langem bekannte bürgerliche Stereotypen, ohne daß dabei auch nur die Spur eines originellen Gedankens entwickelt worden wäre.

Das wirkliche Problem in unserem Zusammenhang ist, daß in unserer Zeit nur zwei Klassen imstande sind, die Gesellschaft zu organisieren und zu führen, die Bourgeoisie und das Proletariat. Beide Klassen beweisen dies, die eine schon seit 250, die andere seit fast 70 Jahren. Angehörige anderer Klassen und Schichten können gewiß in die revolutionäre Bewegung eintreten. Auch das ist bewiesen. Aber indem sie dies tun, stellen sie sich entweder auf den Boden der Verteidigung des Privateigentums an den Produktionsmitteln (und sei es dasjenige der kleinen Warenproduzenten, also etwa der Bauern) oder auf den Boden der künftigen, der sozialistischen Gesellschaftsordnung, d.h. sie orientieren sich entweder an der Bourgeoisie oder am Proletariat. Schon von daher ist die Kreierung eines dritten Weges der Intellektuellen nicht realistisch. Vor allem aber ist zur Umwälzung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung eine reale materielle Kraft erforderlich, die fähig ist, das System im Kern, in seiner Produktionsweise zu treffen, und dies ist, bei allen Verdiensten revolutionärer Intellektueller, nicht die Intelligenz, sondern die Arbeiterklasse. [42]

b) Die „neuen“ Franzosen

Die nun kurz zu analysierende Gruppe der sog. Neuen Philosophen Frankreichs wurde von den bundesdeutschen Massenmedien und einigen Verlagen groß herausgestellt. Obgleich also geographisch nicht zur bundesdeutschen Philosophen-Szene gehörig, müssen sie dennoch erwähnt werden.

Seit einigen Jahren macht sie von sich reden, die Gruppe der sog. neuen Philosophen Frankreichs. Bei uns ist Andre Glucksmann am bekanntesten, doch handelt es sich um mehr Leute gleichen Schlages: Bernard-Henri Lévy, Michel Guérin, Christian Jambet, Guy Lardreau, Jean-Paul Dollé, Philippe Roger, Jean-Marie Benoist, Françoise Lévi, Philippe Némó.

1968 hatten sich die meisten von ihnen in die „Revolution“ von Paris gestürzt. Sie standen damals gleichsam „links von sich selbst“. Nach der politischen Enttäuschung, die sie damals erlebten,

rechneten sie nicht mit ihren überspannten Erwartungen ab, sondern wandten sich schimpfend gegen die Kommunisten, weil die sich dem putschistisch-terroristischen Getue ultralinker Revolutionschreihälse versagten. Einige – die meisten – suchten ihr Heil im Maoismus, andere bei anarchisierenden („Stadtguerilla“-) Gruppen.

Angesichts dessen, daß die Massenmedien hierzulande aus diesen Leuten ehemalige Kommunisten machen, die heute deren schärfste Ankläger geworden sind, soll dies festgehalten werden: schon 1968 wirkten sie mit einer letztlich antikommunistischen Einstellung.

Diesen Antikommunismus haben sie inzwischen „systematisiert“, wenn man die Übernahme und Verbindung einiger schon vor längerer Zeit von anderen Denkern entwickelten Leitsätze als „System“ bezeichnen soll.

Auf dem Wege dazu „entdeckten“ sie zuerst den Herrn Solschenizyn, dessen „Archipel Gulag“. Mit diesem Bestseller des Anti-Sozialismus motivierten sie zuerst ihre Absage an die Sowjetunion, später – wegen Pol-Pots kumpucheanischem Massenmordregime – die an den Maoismus. Nun setzten sie flugs Maoismus, Pol-Pot, Stalin usw. usf. mit Marxismus gleich und landeten so im Schützengraben des Anti-Marxismus.

Dabei setzten sie die „Erlebnisse“, die sie bei ihren Landstreichereien im Reiche des Geistes und der Politik hatten, in Theorie um, fast so, als wären sie Deutsche!

Ausgangspunkt waren die Ansichten ihrer dem Strukturalismus anhängenden Lehrer Lacan, Foucault, Lévi-Strauss, aber auch die von Althusser, der ebenfalls zu ihren Lehrern gehörte.

Der philosophische Strukturalismus erweckt den Eindruck, Systemartiges zu erforschen. In Wirklichkeit geht er von der Annahme aus, es gebe in unserem psychischen Haushalt konstante Kräfte, Motive und dergleichen, die in der Sprache ihren Niederschlag finden und das gesellschaftliche Leben bestimmen.

Zur Deutung dieser angeblich geschichtsbestimmenden psychischen Urstrukturen werden Theoriebestandteile aus verschiedenen bürgerlichen Ideologieformen benutzt (der sog. Hermeneutik, dem modernen sprachphilosophischen Positivismus und der Freudschen Psychoanalyse). Und dies wurde gemixt mit dem an Mar-[43]xismuskenntnis, was zu diesen Leuten durch Althusser's Lehrtätigkeit vorgedrungen war.

Was hatte das für Konsequenzen?

Mit Freud verlegte der Strukturalismus den Ursprung von Herrschaft in das Innere der menschlichen Seele. Von dieser Position aus wird dem Marxismus vorgeworfen, das Problem von Herrschaft und Unterdrückung nicht bis zum Ende geklärt zu haben.

Wir müssen diesen strukturalistisch-psychoanalytischen Hintergrund der „Neuen“ Philosophen Frankreichs festhalten – bei denen kein einziger Gedanke neu ist und auch kein einziger von ihnen selbst stammt. Eigentlicher Inhalt dieser psychischen Konstanten sei die ständige Bereitschaft, sich unterdrücken zu lassen oder andere zu unterdrücken. Deshalb setzten auch die Revolutionäre nur an die Stelle der gestürzten alten Macht eine neue (Bakunin läßt grüßen!).

Es wird mit Analogien verfahren. Bekanntlich stellt die sog. ursprüngliche Akkumulation des Kapitals den Prozeß der brutalen, gewaltsamen Trennung der kleinen Produktionsmittelbesitzer von ihrem Eigentum, ihre Verwandlung in Proletarier dar. Da es auch in der Sowjetunion einen Akkumulationsprozeß gab, der mit der Kollektivierung gleichgesetzt wird, suggeriert dies, daß es da ebenso gewalttätig zugegangen sei und daraus die Ungesetzlichkeiten der Stalin-Zeit entsprangen. Dies wird dann, im Stile Solschenizyns, auf die ganze Geschichte der Sowjetunion überhaupt ausgedehnt.

Dies geschieht vor allem in den gerade auch in der Bundesrepublik von bürgerlichen Großverlagen stark protegierten Büchern André Glucksmanns, Bernard-Henri Lévis.⁶⁷ Danach ist der Sozialismus ein System des Terrors, wie das der Nazis.

⁶⁷ A. Glucksmann, Die Meisterdenker, Reinbek 1978; B. H. Lévi, Die Barbarei mit menschlichem Gesicht, Reinbek 1978.

Glucksmann hat in unseren großbürgerlichen, der Reagan-Linie verpflichteten Medien neuerdings Furore gemacht. Sein Buch „Philosophie der Abschreckung“, Stuttgart (DVA) 1984, zeigt ihn nicht dumm genug, unverblümt die Reagan-Linie zu verfechten. So etwas kommt bei jenen nicht an, die Glucksmann (und seine Verleger) als Adressaten wünschen. Wortreich sagt er, die Sowjetunion sei ebenso wenig das Reich des Bösen, wie „der Westen“ das des Guten. Aber danach kommt als Substanz die These: Das Wesen der heutigen weltweiten Kontroverse ist der Kampf der Freiheit gegen den Totalitarismus, wobei die Sowjetunion mit Totalitarismus, Auschwitz und Hitler identifiziert wird. Den USA-Bischöfen ruft er wegen ihres Friedensengagements zu: „Würden Sie es wagen, Einstein so zu antworten: Lieber Hitler als Kernwaffen? Ja? Nein?“ Das ist doch erstens eine Gleichsetzung von Sowjetunion und Faschismus, zweitens die Lüge vom drohenden sowjetischen Angriff und damit das Grundargument der Reaganschen Rüstungspolitik, drittens Straußens (Gundlachs, Dibelius') Wort: „Lieber tot als rot!“ Oder Haigs: „Es gibt Wichtigeres, als im Frieden zu sein!“

[44] Nun folgt der letzte Schritt: Der Terror habe seinen Ursprung im marxistischen Denken, im Totalitätsanspruch seines Rationalismus. Wieso soll das so sein? Unsere Rationalität, unser planendes, organisierendes, berechnendes, nach Erkenntnis, nach Wahrheit strebendes Denken, sei nur Ausdruck des aus der Psyche hervorgehenden Drangs nach Herrschaft und Unterdrückung.

Die Methode dieser Marxismus- und Sozialismus-„Kritik“ entfaltet sich also in folgenden Schritten:

Erstens: der politische Terror faschistischer Regime wird im Stile der Totalitarismus-„Theorie“ mit dem Sozialismus auf eine Ebene gebracht.

Zweitens: die erkenntnistheoretisch und logisch unvermeidbare Unterscheidung von wahr oder falsch wird gleichgesetzt dem „Totalitären“: Gnade Dir Gott, wenn Du gegen mich bist! Der Terror wird also aus dem Streben nach Wahrheit, nach Erkenntnis hergeleitet.

Drittens: Solches Streben wird abgelehnt und dann im Namen dessen die Annullierung des Werkes der „Meisterdenker“ gefordert. Die Kriegserklärung an Wissen und Erkenntnis ist das Wesen dieser „Kritik“, die damit nicht mehr nur den Marxismus und den Sozialismus treffen soll, sondern den gesamten Denkweg der abendländischen Kultur.

Der Gedanke, daß unser Bewußtsein in Wahrheit nur ein Instrument unserer Machtausübung über den Menschen und über die Natur sei, kommt über Nietzsche von Schopenhauer her, ist also auch nicht neu. Ebenso ist es, wenn die „neuen“ Pariser daraus die „Zurücknahme“ dieser gesamten abendländischen Kultur fordern: Marx stehe in der Tradition der mit Platon und Aristoteles (vielleicht sogar noch früher mit Parmenides) anhebenden Metaphysik, die es zu verneinen gelte.⁶⁸

Thomas Mann hat in seinem „Doktor Faustus“ diesen von Nietzsche aufgebrachten Gedanken und sein barbarisches Wesen tiefgründig literarisch kritisiert, seinen Zusammenhang mit dem Faschismus herausgearbeitet. Seit die Bourgeoisie die Gefahr des Marxismus erkannt hat, versucht sie, diesen auch durch Annullierung seiner Quellen zu bekämpfen.

Nietzsche, Heidegger, Popper, die „neuen“ Franzosen wollen die abendländische Kultur austreichen, um den Marxismus loszuwerden. Fürwahr: Der Marxismus als Garant der abendländischen Kultur! Das ist die Erkenntnis, die es daraus zu ziehen gilt.

Also: Echt heideggerisch wird der Marxismus als die Vollendung des Rationalismus, der Arbeit, der Technik, aber als eine abzulehnende Vollendung interpretiert, als Gipfel dieses an Herrschaft orientierten Wissens, das mit Organisation und Zerstörung einhergeht. Wir haben schon gesehen, daß wir es hier mit Stereotypen der Lebensphilosophie zu tun haben. Der Gedanke wird von Simmel, von Heidegger vertreten, gelangt von Simmel über seinen Schüler Lukács – „Geschichte und [45] Klassenbewußtsein“, im Essay: „Was ist orthodoxer Marxismus?“ – 1923 in die Marxismus-Diskussion. Horkheimer – in seinem durchaus bemerkenswerten Aufsatz über traditionelle und kritische Theorie⁶⁹

⁶⁸ J. M. Benoist, Marx est mort, Paris 1970, S. 10.

⁶⁹ M. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang VI, Paris 1937, Heft 2, S. 245 ff., Neuabdruck, Frankfurt a.M. 1970.

– führt diesen Gedanken weiter. „Was die Wissenschaftler auf den verschiedensten Gebieten somit als Wesen der Theorie ansehen, entspricht in der Tat ihrer unmittelbaren Aufgabe. Sowohl die Handhabung der physischen Natur wie auch diejenige bestimmter ökonomischer und sozialer Mechanismen erfordert eine Formung des Wissensmaterials, wie sie in einem Ordnungsgefüge von Hypothesen gegeben ist. Die technischen Fortschritte des bürgerlichen Zeitalters sind von dieser Funktion des Wissenschaftsbetriebes nicht abzulösen.“⁷⁰

Die Welt müsse den bürgerlichen Bedürfnissen mittels der Wissenschaft angepaßt werden. Die Tatsachen seien dergestalt in ein bereitliegendes Begriffssystem einzuordnen. Dieses System werde gemäß den ökonomischen Prinzipien vereinfacht.

Was hier noch eine vergleichsweise objektive Beschreibung, wird in Horkheimers/Adornos „Dialektik der Aufklärung“ dann zum lebensphilosophischen Blitz samt Donner gegen den Rationalismus. Und es zeigt sich die Konvergenz von Lebensphilosophie und Positivismus:

Auch Popper leitet, in der „Offenen Gesellschaft“, den „Totalitarismus“ aus dem gleichen Wissenschaftsbegriff ab.

In dieser Konzeption steckte die „Zurücknahme der Moderne“, das „post-histoire“, das Zurück zu vergangenen Epochen, die geistige Reaktion. Diese Haltung kennzeichnet spätbürgerliches Denken seit Nietzsche (genaugenommen seit Tocqueville). Strittig ist nur, wie weit zurückgegangen werden soll. Bei Nietzsche und Heidegger bis hinter Sokrates, insofern er die Entwicklung jener Rationalität freigab, die letztlich im Marxismus gipfelte. Nietzsche u. a. erwecken den Eindruck, das begriffliche, das objektive Gesetze erforschende Denken, beginne mit Sokrates, hinter den zurückzugehen sei. So können sie verbergen, daß sie in Wahrheit viel weiter zurückgehen. Denn die wissenschaftliche Beschäftigung mit Weltanschauung, die Ersetzung des Mythos und der Anthropomorphismen durch den Begriff beginnt mit Thales. Hermann Lübke will „nur“ bis hinter die Aufklärung, G. A. Wetter S. J. bis hinter Luther zurückgehen. Auf jeden Fall heißt das Motto: „Zurücknahme“.

Bei den ökologischen Richtungen der Gegenwart: Zurücknahme der Technik, der Chemie, der Medizin, der Bildung usw.. Bei den aggressiven imperialistischen Politikern und Militärs am „konsequentesten“: Zurücknahme von Jahrtausenden menschlicher Kultur, sogar schließlich deren Vernichtung aus Angst vor dem Sozialismus. In zugespitztester Form: Auch durch den Atomkrieg! Für-[46]wahr, der Marxismus ist die wirkliche Kulturgarantie gegen die total reaktionär gewordene bürgerliche Ideologie und Politik.⁷¹

c) *Anthropologische Marxismuskritik*

Auch die anthropologische Marxismus-Kritik⁷² gehört in den Umkreis der lebensphilosophischen Konzeptionen. 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 mit der Oktoberrevolution ihr Untergang angezeigt wurde. Doch während frühbürgerliche

⁷⁰ Ebenda, S. 17.

⁷¹ Dieses „Zurücknahme“-Motiv, dieser „Abschied von der Geschichte“ ist – obwohl schon früher entwickelt – wesentlich für die spätbürgerliche Ideologie seit Nietzsche. Streit gibt es nur, wie weit die Heidegger, Wetter, Lübke, Adorno, Ivan Illich usw. usf. zurückgehen wollen. Aber darüber streiten sie nicht, daß sie das Zurück! fordern. Gibt es dafür nicht ein lateinisches Fremdwort? Heißt das nicht Reaktion?

Übrigens, die vorerst jüngste Variante solcher Zurücknahme und Verabschiederei nach dem „Abschied vom Proletariat“ des André Gorz ist Karl Heinz Haags „Der Fortschritt in der Philosophie“, Frankfurt a.M. 1983. Heideggerisch (noch genauer: klassisch thomistisch) teilt er die Welt in die des oberflächlichen und jene des wesentlichen Seins ein. Philosophie seit Sokrates habe in ihrer „metaphysischen“ und naturwissenschaftlich-positivistischen Version das hinter dem Äußeren der Dinge und Phänomene verborgene Sein nicht erkannt. Im Stile der „negativen“ Dialektik bzw. „negativen Theologie“ fordert er dann eine „negative“ Metaphysik. Wie Gott nur durch Negation geschöpflicher Seinsweise, so sei auch das wahrhaft metaphysische Sein nur durch Negation des naturhaft Erscheinenden zu „erkennen“. Wie freilich ein Haufen purer Verneinungen zur Erkenntnis führen soll, ist der auch von Haag nicht lösbare Grundeffekt aller Arten solcher „negativer“ Theorie. Es bleibt nur die Absage an die mehr als zweitausendjährige abendländische Kultur-, insbesondere Philosophiegeschichte, weil sie angeblich keinen Fortschritt gebracht habe.

⁷² Hier sind vor allem protestantisch-theologische Autoren zu nennen, wie etwa E. Thier.

und klassische Diskussion der Problematik Mensch eingebettet war in das Wissen um die Begründung des Individuums und der Persönlichkeit aus der Gesellschaft 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 aufs Psychische beschränkt wird, wobei der Zugang zu diesem Psychischen allein mittels der Psychoanalyse möglich sein soll.

Diese Vorstellungen wurden in der anthropologischen Diskussion der jüngsten Jahre stärker belebt. Die anthropologische Verteidigung des Imperialismus mißbrauchte auch die Kritik des XX. Parteitages 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.

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 sind hier die Konzeptionen von Lukács aus „Geschichte und Klassenbewußtsein“ [47] (1923), die teilweise davon ausgehenden subjektivistischen Ansichten der sogenannten Frankfurter Schule, die ebenfalls damit eng verbundene „Praxis“-Philosophie, der Existentialismus.

Alle diese Konzeptionen sind 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, auf Geist reduzierten – Subjekts die Wirklichkeit. Wer sie als objektive Realität anerkennt, d. h. als unabhängig vom Subjekt existierend, der unterliege 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.

Es wurde nun behauptet, die sogenannte stalinistische Verfälschung des Marxismus zur objektverfallenen „Legitimationstheorie“⁷³ 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. Die Dialektik von Objekt und Subjekt wurde also in die neukantianisch-neuhegelianische Subjekt-„Objekt“-Dialektik umgefälscht.

Auch Adam Schaff⁷⁴ skizzierte eine Anthropologie, deren problematischster Aspekt die Auflösung des Primatverhältnisses der menschlichen Gesellschaft gegenüber dem Individuum war. Damit war die originäre materialistische Theorie des Menschen, die materialistische Geschichts- und Gesellschaftsauffassung, aufgesprengt, dem Individuum eine selbständige Rolle gegenüber dem Verhältnis von sozialökonomischer Basis und ideologisch-politischem Überbau eingeräumt. Dies bedeutet, daß die Wirkung der Basis auf den Überbau durch das Individuum vermittelt stattfindet, was in der Konsequenz sogar dazu führt, das theoretisch letztlich nicht mehr erfäßbare Individuum zum Gesellschaft konstituierenden Prinzip zu erklären, die Gesellschaftstheorie durch eine wissenschaftlich nicht erfäßbare Anthropologie zu „begründen“.

d) Bernstein-Debatte

Die sozialdemokratische Marxismus-Kritik ist auch auf philosophischem Gebiet eklektizistisch: H. Schmidt, P. Glotz, Lührs u. a. folgen der positivistischen Variante des „kritischen Rationalismus“

⁷³ So Oskar Negt in der Neuherausgabe der Deborin-Diskussion bei Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969.

⁷⁴ A. Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum, Wien-Köln-Stuttgart-Zürich 1965.

Poppers. Eppler ist am lebensphilosophischen [48] ökologischen Reformismus orientiert. Daneben gibt es ein theoretisches Gemisch aus Ansichten Bernsteins, der wirtschaftsdemokratischen Konzeption Naphtalis und Tarnows, der Konzeption Hilferdings über den organisierten Kapitalismus aus der Zeit der Weimarer Republik sowie der gegenwärtigen Pluralismus-Doktrin. In jüngster Zeit kommen austro-marxistische Ansichten hinzu.

In der sogenannten Bernstein-Rezeption der jüngeren Zeit⁷⁵ lassen sich folgende grundlegende Tendenzen erkennen:

1. Fortsetzung der „Entideologisierung“-Strategie, indem behauptet wird, nicht nur die heutige Sozialdemokratie, sondern die gesamte Sozialdemokratie sei durch ihre Geschichte als eine nicht-marxistische, als eine reformistische Partei ausgewiesen. Es geht also um die Verfälschung der Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, indem ihre marxistische große Zeit einfach bestritten wird.⁷⁶

2. In einem gewissen Widerspruch dazu wird der Eindruck erweckt, als sei seinerzeit die Partei – wegen ihre „marxistischen Voreingenommenheiten“ – nicht konsequent genug dem Wege Bernsteins gefolgt und habe sich darum solche historischen Niederlagen wie 1918 eingehandelt.⁷⁷

3. Nach wie vor wird vom Marxismus ein Zerrbild entworfen, um desto leichter gegen dieses Zerrbild Attacken starten zu können.⁷⁸

4. Es wird deutlich gesagt, daß die Funktion der Bernstein-Debatte darin bestehe, die in der Partei vorhandenen marxistisch interessierten Kräfte gegen Lenin zu immunisieren, sie auf einen revisionistisch verfälschten „originären“ Marx zu orientieren.⁷⁹

5. Mit der Bernstein-Debatte wird der Eindruck erweckt, als hätten die Rechten keine Chancen. Dabei war gerade der entscheidend von der SPD-Führung dirigierte Kurs von Soares in Portugal ein eindrucksvoller Beweis dafür: Ideologie und Politik des „demokratischen Sozialismus“ (mit der zum Gruß erhobenen geballten Faust Soares!) orientierten auf den Weg nach rechts.

Es wird also deutlich, daß die Bernstein-Debatte auf die Linken in der Sozialdemokratie einwirken soll. Darüber hinaus bestand damals die Absicht, durch die Wiederbelebung Bernsteins die Mitglieder für die in Wahrheit rechtsorientierte Politik der Parteiführung zu mobilisieren, indem behauptet wurde, (nur) die Regierungs-Politik (Schmidts), nicht aber die Partei sei Bernstein-feindlich. „Integration“ der Partei-Linken in eine rechte Ideologie und Politik im Namen Bernsteins, das ist die Absicht. Die Bernstein-Debatte verfolgt das Ziel, Bernstein so darzubieten, daß er die Linken anspricht. Gelobt wird, daß angeblich kein Antimarxismus [49] propagiert wird. In Wahrheit meint solches Lob, daß allerdings der revisionistisch verfälschte, sogenannte originäre Marx in den heutigen Bernstein-Büchern nicht kritisiert wird. Es wird davor gewarnt, den verhängnisvollen Fehler zu wiederholen, einen Gegensatz zwischen Marxisten und Reformsozialisten aufzubauen, zumal die Gemeinsamkeiten zwischen Bernstein, Kautsky und Rosa Luxemburg größer seien, als bisher angenommen.⁸⁰

6. Es wird hervorgehoben, daß die Bernstein-Wiederbelebung auch den Zweck verfolgt, einen „konstruktiven Dialog“ mit „eurokommunistischen“ Vorstellungen zu entwickeln, zumal die Bernsteinischen Konzeptionen und der sogenannte Eurokommunismus einen „kaum noch kontroversen Rahmen sozialistischer Transformationsstrategie“ enthielten.⁸¹

7. Aus den vorgelegten Texten geht es zwar nicht so deutlich hervor, aber man es aus offiziellen Erklärungen etwa von Bruno Kreisky ableiten: die Debatte soll einerseits die Partei als den Kapitalismus

⁷⁵ P. Glotz, Der Weg der Sozialdemokratie. Der historische Auftrag des Reformismus, Wien 1975; H. Heimann, Theorie-diskussion in der SPD, Frankfurt a. M., Köln 1975; H. Grebing, Der Revisionismus. Von Bernstein bis zum „Prager Frühling“, München 1977; Th. Unger, Bernsteins Konstruktiver Sozialismus, Bonn-Bad-Godesberg 1977; J. Steffen, Strukturelle Revolution, Hamburg 1977; Bernstein-Kongreß, September 1977.

⁷⁶ Th. Meyer, Bernsteins Konstruktiver Sozialismus, in: Die neue Gesellschaft, 10/1977, S. 849 f.

⁷⁷ Zu diesem Widerspruch siehe Ebenda: Bernstein habe in der Partei einen schlechten Namen (S. 850).

⁷⁸ Th. Meyer, Ebenda.

⁷⁹ Th. Meyer, Ebenda, S. 855; W. Krumbein, Der Vorwärts, 20.4.1978; H. Heimann, a. a. O.

⁸⁰ D. Lehnert, in: Die neue Gesellschaft, 10/1977, S. 858; W. Krumbein, a. a. O.

⁸¹ W. Krumbein, a. a. O.

stabilisierend verteidigen, aber andererseits auf den realen Sozialismus mit Hilfe des Bernsteinschen „demokratischen Sozialismus“ einwirken.⁸²

8. Eine der Funktionen der Bernstein-Debatte besteht offensichtlich auch darin, Politik auf Parlamentarismus zu reduzieren.⁸³

Die Bernstein-Debatte war dennoch für die rechtssozialdemokratische Führung nicht problemlos. Da diese Führung auf dem Boden der Verteidigung des kapitalistischen Systems steht, ist sie auch mit dessen Krisen verbunden, ist sie nicht imstande, praktikable Langzeitprogramme zu entwerfen. Der Weg der Reformen, der Weg, mehr Demokratie wagen zu wollen, ist steiniger geworden. Außerdem betätigt sich die SPD-Führung immer wieder und in verstärktem Maße als internationale Feuerwehr zur Verteidigung des Kapitalismus (etwa in Portugal, in Italien, in Frankreich, in Lateinamerika und Afrika). Unter dem Druck der konservativen Kräfte, die mit der verlogenen Losung „Freiheit statt Sozialismus!“ in den Kampf gezogen sind, wagt die sozialdemokratische Führung zeitweilig wieder nicht einmal mehr, das Wort vom „demokratischen Sozialismus“ zu benutzen. Andererseits stößt sie aber in der sog. Dritten Welt, insbesondere in Lateinamerika, selbst mit ihrer reformistischen Politik auf die erbitterte Feindschaft der Reagan-Gang. Ebenso gibt es tiefe Konflikte in der Friedens- und Abrüstungsfrage!

Eine Konzeption des „revolutionären Reformismus“ findet immer wieder Anklang in jungsozialistischen Kreisen, wobei sie unter verschiedener Firmierung auftritt. In jüngster Zeit entwickelt sie sich – auch in Anlehnung an sogenannte euro-kommunistische Erscheinungen – stärker unter Bezugnahme auf den sogenannten Austro-Marxismus.⁸⁴ Der „revolutionäre Reformismus“ soll dazu dienen, [50] einen „dritten“ Weg zwischen Reformismus und Revolution zu finden. Er habe angeblich zwischen reformistischer und revolutionärer Tendenz in der Arbeiterbewegung unterschieden und dazu empfohlen, beide „Einseitigkeiten“ in einer neuen, dritten, integrationistischen Richtung aufzuheben. Prüft man indessen die Texte, so stellt sich heraus, daß die revolutionäre, bolschewistische Richtung prinzipiell abgelehnt wird, während es an der reformistischen Entwicklung nur taktische Kritik gibt. Die angebliche Integration beider Richtungen läuft also – letztlich – darauf hinaus, die revolutionäre Richtung der reformistischen unterzuordnen. Bei vordergründiger Anerkennung der Leistungen der Oktoberrevolution wird der „russische Weg“ abgelehnt. Dies dient zur Begründung eines angeblichen dritten Weges. Ausgangspunkt hierfür ist die These: Die Einteilung in eine reformistische und revolutionäre Strömung – die beide einseitig seien und folglich in eine dritte, höhere Entwicklungsstufe einzugehen hätten – sei angesichts des Eintretens der westeuropäischen Kommunisten für den friedlichen nicht-gewaltsamen Weg hinfällig. Hier wird – erstens – der Weg der Revolution ohne Bürgerkrieg als spezifisch westeuropäische Variante ausgegeben. Dabei hat Lenin z. B. 1917 zeitweilig auf diesen Weg orientiert. Zweitens wird verschwiegen, daß die Möglichkeit dieses Weges in den Dokumenten kommunistischer Weltkonferenzen enthalten ist, also auch von daher keine spezifisch westeuropäische Angelegenheit darstellt. Drittens wird dieser Weg verabsolutiert, was die kommunistischen und Arbeiterparteien, auch Westeuropas, nicht tun. Sie schließen durchaus ein, daß die Reaktion des Gegners andere Wege erzwingt. Viertens wird dieser Weg als nicht-revolutionär beurteilt, was nur möglich ist, wenn man das Merkmal revolutionär nicht vom Inhalt, sondern von der Form der Umwälzung her (bewaffnet oder nicht) bestimmt, was der Marxismus nie tat. Damit läuft aber praktisch dieser angebliche dritte Weg auf den reformistischen hinaus.

Eine ursprünglich aus Frankreich (André Gorz) und Italien (Lelio Basso) in die Bundesrepublik hineinwirkende Version des „revolutionären Reformismus“ verfocht den Gedanken, man könne dem Kapitalismus stückchenweise die Macht entreißen. Es wird hier also, im Unterschied zum früheren Reformismus, durchaus die Machtfrage angesprochen, aber der Eindruck erweckt, man könne sie, gleichsam sukzessiv, also durch Reformen im politischen Machtbereich und ohne Revolution lösen. Das ist eine Vorstellung, die analog ist der Auffassung von der Gewinnung von Freiräumen innerhalb

⁸² B. Kreisky, Interview mit der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“, 20.2.1973.

⁸³ Glotz, a. a. O., S. 17.

⁸⁴ Vgl. hierzu insbes. die von Detlef Albers u. a. herausgegebene „Zeitschrift für sozialistische Politik.

des Kapitalismus und der Vorstellung, es sei im ökonomischen Bereich möglich, sozialistische Inseln im kapitalistischen Ozean zu schaffen. Waren diese Konzeptionen schon im vor-monopolistischen Kapitalismus falsch (weil z. B. solche „Inseln“ in ihren Marktbeziehungen zum kapitalistischen „Ozean“ an die ökonomischen Gesetze des Kapitalismus gebunden sind), so sind sie es um so mehr heute, da sich die ökonomische und politische Macht des Monopolkapitalismus immer mehr konzentriert und zentralisiert. Die Vorstellung, den Sumpf des hochorganisierten und zentralisierten Kapitalismus mit kleinen, autonomen Inseln ökonomischer und politischer Art inmitten des riesigen kapitalisti-[51]schen Morasts gleichsam trockenlegen zu können, ist mindestens wirklichkeitsfremd.

Die Entwicklung des Klassenkampfes hat zu einer „Spaltung“ des Reformismus geführt. Der staatsmonopolistische Reformismus darf, trotz der grundsätzlichen Gemeinsamkeiten in den Fragen der Einschätzung der Staatsmacht und der Ablehnung der sozialistischen Umwälzung, nicht gleichgesetzt werden mit der nach wie vor existierenden Richtung des traditionellen Sozialreformismus in der Sozialdemokratie. Will der staatsmonopolistische Reformismus aktiv bei der Sicherung und Stärkung des staatsmonopolistischen Kapitalismus mitwirken, so treten die Anhänger sozialreformistischer Vorstellungen in der Sozialdemokratie für bestimmte demokratische Forderungen ein, die unter den Bedingungen des heutigen, staatsmonopolistischen Kapitalismus zu ernsteren Widersprüchen dieser Richtung zum staatsmonopolistischen Kapitalismus führen können. Vor allem aber erweisen sie sich in der Praxis immer wieder als die Hauptadressaten der Aktionseinheitspolitik der marxistisch orientierten Kräfte.

Gegen die Anhänger der Theorie und Politik des traditionellen Sozialreformismus meldet sich „linke Kritik“ zu Wort, die innerhalb des Doppelcharakters von Reformen nur deren die Widersprüche abschwächende, integrierende Funktion sieht und von dort her die Politik der Reformen ablehnt. Marxisten verweisen demgegenüber darauf, daß, wer den Kampf um Reformen ablehne, nicht fähig sei, die Massen an den Kampf um die weit schwierigeren Probleme der sozialistischen Umwälzung heranzuführen. Es kommt also darauf an, den Kampf um Reformen mit dem Kampf um die grundlegende Umwälzung zu verbinden. Der Marxismus grenzt sich sowohl von der reformistischen Auffassung ab, die Lage der arbeitenden Menschen könne im Rahmen des Kapitalismus grundlegend verbessert oder der Sozialismus durch eine Summe von Reformen erreicht werden, als auch von der Illusion, daß man zum Sozialismus durch sogenannte systemüberwindende Reformen, d. h. ohne die grundlegende Umwälzung der politischen und ökonomischen Machtverhältnisse gelangen könnte. Zugleich wendet sich der Marxismus gegen den ultralinken Revolutionarismus, der nicht begreift, daß der Kampf um Reformen notwendig ist sowohl zur Verbesserung der Lage des arbeitenden Volkes als auch zur Heranführung der Arbeiterklasse an revolutionäre Positionen. Indem sich der Marxismus gegen eine Reformstrategie wendet, ist er nicht gegen das, was z. B. Jungsozialisten antikapitalistische Strukturreformen nennen. Nur geht der Marxismus nicht davon aus, daß eine solche Reformstrategie zum Sozialismus führt. Wo immer der Kampf um konkrete, auch um weitergehende, antimonopolistische Forderungen auf der Tagesordnung steht, sind die Marxisten am aktivsten im Kampf beteiligt. Gerade revolutionäre Sozialisten können weit entschiedener an dem Kampf um Reformen teilnehmen als die traditionellen Reformisten, weil die Marxisten von der Auffassung der Neutralität des Staates, von Elementen sozialpartnerschaftlichen Denkens, von illusionären Klassenharmonie-Auffassungen völlig frei sind und darum den Kampf um Reformen ohne falsche Rücksichten führen können. [52]

III. Zum „Neo-Marxismus“

1. Was ist „Neo-Marxismus“?

„Neo-Marxismus“ unterscheidet sich vom Revisionismus erstens durch Abstinenz von der marxistischen Arbeiterbewegung. Zweites Definitionsmerkmal ist sein Auftreten nach dem 20. Parteitag der KPdSU: Indem das „Phänomen Stalin“ aus einer angeblichen Marxismus-Fälschung durch die Kommunisten „erklärt“ und deren Kritik an Stalin als unzulänglich hingestellt wurde, konnte sich der bürgerliche Angriff auf den Marxismus als dessen „Erneuerung“ ausgeben. Diese muß sich, dem Wesen der Sache nach, von der Orientierung der Marxisten auf die Arbeiterklasse über die Staats- und Parteifrage bis hin zu den feinsten Verästelungen der Philosophie, d.h. gegen den gesamten Marxismus richten.

Es heißt also:

- der „Stalinismus“ sei ein Abgehen vom Marxismus gewesen, den es wiederherzustellen, zu „erneuern“ usw. gelte;
- die Kritik der Kommunisten am „Stalinismus“ sei nicht tiefgründig, weitgehend genug usw.

Es konnten sich folglich verschiedene Konzeptionen als marxistisch (teilweise gar als marxistisch-leninistisch) ausgeben. Das wiederum erklärt sich nur aus der Verschärfung der allgemeinen Krise des Kapitalismus, aus dessen moralischer und politischer Diskriminierung, aus der damit verbundenen Abwendung zahlreicher vor allem junger Menschen vom Kapitalismus, aus deren Suchen nach einer Alternative, die mancher von ihnen im Gegensystem, eben im Marxismus zu ahnen begann.

Unter den dargestellten Bedingungen bedeutet dies:

- die Ausarbeitung eines „Marxismus“ in Abgrenzung
 - vom realen Sozialismus
 - von der marxistischen Arbeiterbewegung
 - im zunehmenden Maße vom Leninismus
 - vom Licht nur sozialdemokratischen, sondern auch kommunistischen Organisationstypus („Anti-Traditionalismus“);
- das Suchen nach
 - einem anderen sozialen Träger der Revolution
 - anderen, „revolutionären“ Kampfformen (Ablehnung des Reformkampfes, folglich auch der Gewerkschaften);
- die Verlagerung des „Zentrums der Revolution“ in die sog. Dritte Welt;
- die Ablehnung der Politik der friedlichen Koexistenz als „Komplizenschaft“ mit dem Imperialismus, die Ersetzung dieser Politik durch den geforderten Export der Revolution;
- die „Reinigung“ der marxistischen Weltanschauung [53]
 - vom Determinismus
 - vom dialektischen Materialismus
 - von der Natur-Dialektik
 - vom Widerspiegelungscharakter der Erkenntnistheorie, weil darin die Zerstörung der Subjektivität, der Praxis, die Dehumanisierung, die Naturalisierung des Marxismus stecke;
- die „Ergänzung“ des Marxismus durch
 - eine Philosophie der Praxis, die sich wechselweise als neukantianische Konstitutionstheorie, als neuhegelianisch-neukantianische Subjekt-Objekt-Dialektik, als philosophische Anthropologie, als „Freudo-Marxismus“ darstellte.

Dieser „Neo-Marxismus“ trat in verschiedener Gestalt auf, von der sog. Frankfurter Schule über gewisse anarchisierend-spontaneistische Gruppierungen und den Trotzismus bis hin zum damaligen Maoismus.

Für unseren Zusammenhang wichtig ist, daß der Neo-Marxismus revolutionär sein wollte, meinte, stellvertretend für die angeblich nicht-revolutionäre Arbeiterklasse zu handeln. Daß er die traditionelle

Arbeiterbewegung und den realen Sozialismus als nicht-revolutionär ablehnte, weil er, gebannt vom Kampf in Ländern der Dritten Welt, den bewaffneten Kampf verabsolutierte. Daß er innenpolitisch also den Kampf um Reformen, außenpolitisch die Politik der friedlichen Koexistenz als Komplizenschaft mit dem Imperialismus mißachtete und ablehnte. Dabei kam es aber – wenigstens in der Bundesrepublik – zu wichtigen gemeinsamen Aktivitäten im Kampf gegen die Notstandsgesetze, gegen die atomare Bewaffnung der Bundeswehr, gegen den amerikanischen Krieg in Vietnam.

Die bürgerliche Natur dieses „Neo-Marxismus“ wird deutlich, wenn man seinen geschichtlichen Quellen nachgeht und seine entschiedenste Ausprägung untersucht: die „Frankfurter Schule“, die längere Zeit die wirkungsvollste Variante des „Neo-Marxismus“ war. Sie gab sich als originärer Marxismus aus. Entstanden ist sie nach der Oktober-Revolution, als bürgerliche Intellektuelle, tief betroffen vom Ergebnis der Krise des Kapitalismus, sich mit einer Realität konfrontiert sahen, die den Untergang des Kapitalismus signalisierte, und auch sie gegen diese Welt protestierten. Aber als nicht-proletarischer Protest wandte sich ihr Widerstand nicht nur gegen gewisse Seiten des Kapitalismus, sondern auch gegen die proletarische Hegemonie. Dies geschah im Rückgriff auf die bürgerliche Klassik, die als nicht überholbarer Maßstab des proletarischen und nicht-proletarischen Protestes hingestellt wurde. Dabei wurde diese Klassik umgedeutet. Kants „Ding an sich“, als selbständiges Objekt, wurde als Ausdruck von Verdinglichung ausgegeben und neukantianisch annulliert. Das Subjekt konstituiere das Objekt. Ausdruck verdinglichten Denkens – so Horkheimer 1937 – sei ein Rationalitätstypus, der die Objekte vom Subjekt abtrennt, diese Objekte beherrschen wolle, sie zu diesem Zweck berechenbar, funktionabel, operationabel mache. Technik, instrumentelle Vernunft sei Ausdruck dieses Vorgehens. Aber indem dieser Rationalitätstypus so vorgehe, erweise er sich als völlig okkupiert durch die Welt des Bestehenden, trete seine positivistische Natur deutlich hervor. Dagegen sei ein kritisches, negatives Verhalten, [54] eine negative Dialektik, eine kritische Theorie gegen die traditionelle zu stellen. Technik-Konzeption und negative Dialektik der Schule hängen also direkt zusammen. Diese Konzeption wurde vielfältig variiert: so durch Horkheimer in seinem berühmten Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“ (1937), durch Horkheimer/Adornos „Dialektik der Aufklärung“ (1944), durch Adornos „Negative Dialektik“ (1966), durch Marcuses „Der eindimensionale Mensch“ (1964). Diese Konzeption versteht sich als marxistisch, weil sie meint, in der Tradition der Marxschen Kritik am Mißverständnis der Gesetze der politischen Ökonomie des Kapitalismus als ewiger Naturgesetze (in der klassischen englischen politischen Ökonomie) zu stehen. Sodann, weil sie Marx' These, daß die Menschen ihre Geschichte selber machten, zwar aufgreift, sie jedoch im Sinne der Konstitutionstheorie des Neukantianismus mißdeutet, indem sie die zweite Hälfte des Satzes wegläßt, daß dies nicht unter freigewählten, sondern bestimmten, vorgefundenen Umständen geschehe.

Nach diesem „Neo-Marxismus“ ist die Dialektik vom Subjekt, von der „Praxis“ konstituiert. Naturdialektik wird ebenso abgelehnt wie die Widerspiegelungstheorie (die unnötig sei, da wir, was wir selbst konstituierten, auch selbst erkennen würden). Objektivität gibt es nur als Ausdruck der verdinglichten, entfremdeten kapitalistischen Verhältnisse, existiert nur auf Abruf, bis eben der Sozialismus den Kapitalismus vernichtet, und folglich ist auch der historische Materialismus nur auf Abruf gültig. Das Proletariat wird als ins System durch Befriedigung elementarer Bedürfnisse („Konsumfetischismus“) integriert gedeutet und folglich als Subjekt der Revolution bestritten. Die Intelligenz oder Randgruppen (outcasts) seien Subjekte der Revolution.

Zugleich kritisiert der „Neo-Marxismus“ am Marxismus dessen Kontinuität zur Hegelschen Dialektik. Dadurch sei seine Negation nicht radikal genug, wodurch Vorangegangenes, insbesondere Unterdrückung und Unfreiheit, in den Sozialismus verlängert werde. Auch sei der Marxsche Materialismus nicht radikal genug. Er nehme die in uns vorhandene, triebstrukturell angelegte Bereitschaft, zu unterdrücken bzw. sich unterdrücken zu lassen, nicht wahr. Dies geschehe erst im Freudianismus. Folglich müsse der Marxsche Materialismus durch Freuds Trieb- und Kultur-Theorie ergänzt werden.

Wir haben es also mit einer anderen „Dialektik“, einem anderen „Materialismus“, einer anderen „Rationalität“ zu tun.

Am ausgeprägtesten tritt uns diese in den Werken Adornos und Marcuses entgegen. Geschichte sei die Unterwerfung der Natur. Dem dienen unsere Ratio und Technik. Bereits die erste geistige und

materielle Aneignung der Natur laufe auf Herrschaft hinaus. Und Ratio, Logik seien nur Instrumente dieser Herrschaft. Die mache alles und alle quantitativ identisch und austauschbar. Damit werde das Besondere, Qualitative geleugnet. Unfreiheit sei das Ergebnis der Unterordnung unter das Allgemeine in Gestalt des Begriffs oder des Staats. Auschwitz sei die Konsequenz dieser Mißachtung des einzelnen. Dagegen sei namens des einzelnen zu rebellieren. Negiere man das Allgemeine, sei alles offen, nichts gesichert, nichts [55] fest (Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1961, S. 23) Kein System dürfe anerkannt werden, weil es die Kraft des Gedankens binde, statt sie in die offene Bestimmung der Einzelmomente zu entlassen (Ebenda, S. 33). Übrig bleibt dann nur noch mögliche Kritik an Einzelmomenten. Die „negative Dialektik“ schlägt in Positivismus um! Von solcher Position aus schwindet das Allgemeine, der Kapitalismus, aus dem Blickfeld. Er kann weder erkannt, noch kritisiert oder gar überwunden werden.

Sehen wir einmal davon ab, daß hier die Ratio nur im Sinne der Lebensphilosophie Nietzsches als Ausdruck unseres „Willens zur Macht“ gedeutet wird, so entspringt hier Herrschaft nicht aus der Existenz von Klassen und ihres Kampfes gegeneinander, sondern der Ratio. Aber gerade Auschwitz lag doch nicht in der Konsequenz der Ratio, sondern der Klasseninteressen, die sich lebensphilosophischer Irrationalität bedienen. Und der einzelne ist als Basis des Humanismus nicht möglich. Schon biologisch ist der einzelne nur als Dreier-Beziehung von Eltern und Kind möglich. Sein Sprechen und Denken sind soziale Produkte.

Zu warnen ist auch vor der Diskreditierung jeglicher Positivität. Das Ja zu einer Gesellschaft, die sich im Verfaulungsprozeß befindet, ist etwas anderes als das Ja zu einer Gesellschaft im Progreß. Faust, der zum Augenblicke Ja sagt, verliert die Wette gegenüber dem Teufel deshalb nicht, weil er nicht Ja sagt zum Müßiggang, zum Stillstand, sondern zum gesellschaftlichen Fortschritt. Und wenn Adorno/Marcuse der Meinung waren, die positivistische Kastration der Rationalität – indem ihr die Zukunftsdimension weggeschnitten werde – durch die Wiederholung des Schellingschen Sprungs in die Nacht des lebensphilosophischen Irrationalismus beheben zu können, so verbleibt, wer dergestalt den Positivismus nur überschwenglich macht, in dessen Klauen.

Was die von Marcuse geforderte Revolutionierung unserer Triebstruktur vor der Befreiung, die Revolution vor der Revolution angeht, so stellt sie nichts weniger dar als die konservative Ansicht, Sozialismus sei bestenfalls möglich, wenn es gelinge, die Natur des Menschen zu ändern. Die These von einer Änderung der menschlichen Natur halten wir für doppelt falsch, erstens, weil es eine solche „Natur“, eine solche anthropologische Substanz nicht gibt; zweitens weil sie nicht nur das Vorhandensein eines solchen Phantoms und dessen jahrtausendlange stabile Wirkung annimmt, sondern nun auch noch die „Utopie“ von der möglichen Änderung dieser Natur verbreitet.

Wirklich ist dagegen, daß – im Klassenkampf, in der materiellen und geistigen Aneignung der Natur und Gesellschaft durch „den“ Menschen – sich das „gesellschaftliche Ensemble“ mit dem Namen Mensch verändert, entwickelt, wobei wirklich freie Menschen erst auf der Grundlage befreiter materieller, sozialer, kultureller Lebensbedingungen möglich sind.

Was die Adorno-Marcusesche Deutung der Dialektik, ihre Negation in der Weise angeht, daß bereits die erste Negation so sein müsse, daß eine zweite Negation nicht mehr möglich sei, indem es nichts mehr gebe, was „aufgehoben“ werde, so hat sie ernste Konsequenzen. Wenn in der bestehenden Qualität (oder „Dimen-[56]sion“) alles entfremdet ist, so kann sich die negative Kraft nicht innerhalb einer solchen alten Totalität (oder „Dimension“/Qualität/Gesellschaftsordnung), sondern nur außerhalb derselben entfalten. Diese „Dialektik“ ist mit historischen und logischen Argumenten widerlegbar: Die Redeweise von einer eindimensionalen Gesellschaft ist doch ohne Grenzen einer „Dimension“ und deren Erkenntnis (z. B. des Kapitalismus) nicht möglich. Ich kann von den Grenzen der ersten Dimension, sofern ich in dieser Dimension lebe, doch nur dann sprechen, wenn bereits in dieser Dimension Ansätze einer zweiten wahrnehmbar sind. Marcuses Lehre der Eindimensionalität setzt somit logisch die zweite Dimension voraus. Schon die Redeweise setzt also die Existenz wenigstens von Keimen der zweiten Dimension in der ersten voraus, womit die Theorie der Eindimensionalität sich als innerlich logisch widerspruchsvoll erweist. Auch wäre die neue Qualität des

Sozialismus im Rahmen der „Dialektik“ Marcuses gar nicht definierbar. Denn wenn über den Sozialismus – über die zweite Dimension – auf der Grundlage des Lebens im Kapitalismus, in der ersten Dimension also, keine Aussagen gemacht werden könnten, weil innerhalb dieser ersten Dimension alles entfremdet sei, so könnte man über die zweite Dimension nur im Stile der negativen Theologie reden, d. h. in Gestalt einer Summe von Negationen. Aber eine Summe von Negationen ist keine Definition. Schließlich reduziert eine Dialektik, der das Moment der Vermittlung, des Zusammenhangs der verschiedenen Qualitäten fehlt, Entwicklung auf unvermittelte Sprünge (politisch: auf Puttschismus ebenso wie auf sein reformistisches Gegenteil, wobei jede Änderung, auch die Reform, bereits die Revolution ist!).

Die „Dialektik“ der „Frankfurter Schule“ ist auch darum unreal, weil unter den Bedingungen der total entfremdeten ersten Dimension eine Änderung der Natur des Menschen das reine Wunder wäre.

Gibt man mit Adorno und Marcuse die Logik preis, so folgt daraus zwangsläufig die Ersetzung dieser und damit des begrifflich-rationalen Denkens durch das „moderne“, von Nietzsche aufgebrachte Mythologisieren. In der Regel setzen solche Autoren wie Adorno und Marcuse an die Stelle eines rationalen, die objektive Realität dialektisch widerspiegelnden Erkenntnisprozesses eine künstlerisch-ästhetische, mehr oder minder willkürliche Art der „Konstituierung“, „Erzeugung“ von „Wirklichkeit“. Dies geschieht zumeist in Verbindung mit der angedeuteten „modernen“ Mythologisierung („Eros“ und „Thanatos“ bei Freud, „Dionysisches“ und „Appolinisches“ bei Nietzsche und Marcuse usw. usf.) Dem Wesen nach handelt es sich um einen lebensphilosophischen Ästhetizismus massenverachtender Art. Denn an die Stelle einer Erkenntnis als dialektische Widerspiegelung des Realen und eines Denkens auf der Grundlage logischer Gesetze tritt dann das willkürlich-„künstlerische“ Konstruieren „großer Geister“ aus ihrer „Intuition“. Das bedeutet zugleich: Anbetung der Indeterminiertheit als Grundlage der Freiheit. Deren innere Logik ist die Kapitulation vor dem Bestehenden, weil sie aus den Bedingungen ihrer Theorie selbst keinen Weg zu dessen Überwindung weisen kann. In Wirklichkeit haben wir es hier mit dem theoretischen Ausdruck des intellektuellen-Individualismus und Anarchismus zu tun, der jede Art von Ordnung und Unterordnung als Herrschafts- und Knechtschaftsbeziehung sieht und folglich von dort her auch die proletarische Staatsmacht, die proletarische Partei, die proletarische Organisiertheit und Diszipliniertheit fürchtet und von dieser Position aus bekämpft.

2. „Freudo-Marxismus“

Der sogenannte Freudo-Marxismus der Fromm, Reich und Marcuse⁸⁵ stellt zunächst keine qualitative, sondern nur eine quantitative Korrektur des Freudismus dar, indem er dem schon bei Freud entwickelten Realitätsprinzip unter dem Namen „sozio-kultureller Faktor“ ein größeres Gewicht einräumt. Der sogenannte Freudo-Marxismus stellt damit eine Abart der bürgerlichen Milieu-Theorie dar. Dabei bleibt letztlich eine unterhalb des Bewußtseins vorhandene Triebstruktur determinierend.

In diesem Zusammenhang, mit der Diskussion um die Ideologie im und des Freudismus, wird nicht selten Wilhelm Reich als Überwinder dieser Ideologie, als derjenige genannt, dem die harmonische und angeblich nötige Verbindung von Marxismus und Psychoanalyse gelungen sei.

Diese Ansicht ist aus mehreren Gründen falsch.

Erstens ist der Marxismus ein Theoriesystem aus den drei Bestandteilen Philosophie (materialistische Dialektik), Politische Ökonomie und Wissenschaftlicher Kommunismus. Als solches System enthält er eine Theorie des gesellschaftlichen Menschen und des gesellschaftlichen Bewußtseins und allenfalls *insofern*, nicht aber in direkter Hinsicht, eine Theorie des Individuums, der Persönlichkeit, des individuellen Bewußtseins und der individuellen Psyche. Dies sind vielmehr Gegenstände einer (oder mehrerer) Spezialwissenschaften.

⁸⁵ Es gibt auch eine Version des „Freudo-Marxismus“, die ihre Konzeption – angesichts der großen Bedeutung des Gesprächs in Psychoanalyse und Therapie – mit der Hermeneutik verknüpft (Lorenzen). Zur Kritik sei auf K. H. Brauns Buch verwiesen: Kritik des Freudo-Marxismus, Köln 1979.

Zweitens: Solche Spezialwissenschaft muß sich in ihrer Entwicklung an gewissen grundlegenden Einsichten des Marxismus orientieren, sie wird aber damit noch nicht unmittelbar zum Bestandteil des Marxismus. Was diese Spezialwissenschaft angeht, ist die Pionierleistung hinsichtlich der Psychologie nicht von W. Reich ausgegangen, sondern von sowjetischen Psychologen wie Rubinstein, Galperin, Leontjew. Auch die kritische Psychologie (Holzkamp-Schule) und das persönlichkeits-theoretische Werk L. Sèves ist hier zu nennen.

Drittens bemerkte Reich nicht, daß sowohl der Freudianismus als auch der Marxismus Philosophie-systeme einander ausschließender Art sind, also nicht „vereinigt“ werden können. Insofern waren Freuds und der Marxisten Protest gegen solche „Einigungsversuche“, wenn auch aus entgegengesetzten weltanschaulichen Positionen vorgetragen, wohlbegründet.

Viertens betrafen die Änderung Reichs nur die Binnenstruktur der triebtheoretischen Weltanschauung selbst. Das Ergebnis war lediglich eine veränderte trieb-[58]theoretische Weltanschauung, in welcher Freuds Realitätsprinzip als gesellschaftliche Bedingung für das Wirken von Trieben gedeutet wurde, eine Art Wiederbelebung der Milieutheorie des 18. Jahrhunderts.

Fünftens ist W. Reichs bestes (und ohne Zweifel antifaschistisches) Buch, „Die Massenpsychologie des Faschismus“, eine große Fehlleistung, denn es leistet gerade das nicht, was es nach eigenem Verständnis leisten will: Bedingungen für die Massenwirksamkeit des Faschismus, für dessen Sieg, für die Niederlage der Arbeiterbewegung zu zeigen und so dieser einen wichtigen Lernprozeß zu ermöglichen. Die von W. Reich genannten Faktoren wirkten und wirken nicht nur in Ländern, in denen der Faschismus siegte, sondern auch in anderen, in denen er nicht siegte. Folglich erklären diese Faktoren nicht, was sie erklären sollen! Was Reich nicht zu klären vermochte, klärte die Faschismus-Konzeption der Komintern.

Von Freud ausgehend formulierten liberale und „freudo-marxistische“ Theoretiker die These, Aggressivität und Reaktion folgten aus frustrierten Trieben, womit die sozialökonomische, marxistische Klärung dieser gesellschaftlichen Erscheinungen lebensphilosophisch revidiert wird.⁸⁶ Die experimentelle Überprüfung widerlegt die behauptete eindeutige Kausalbeziehung von Frustration und Aggression. Noch weniger gilt der Versuch, mittels dieser falschen These und der Konfundierung verschiedenartiger, aber gleichbenannter Erscheinungen (des individuellen und gesellschaftlichen Bereichs) Krieg und Unterdrückung zu erklären.

Die psychoanalytische Kultur- und Gesellschaftstheorie jeglicher Variante konfundiert Trieb und Bedürfnis und erweist sich gerade darum als lebensphilosophisch. Die spezifische Form der Verbindung des Menschen zur Natur im Trieb zu sehen, heißt, gerade das den Menschen vom Tier Unterscheidende, die aktive Seite unserer Beziehung zur Natur, die Arbeit zu ignorieren, den Menschen auf Anpassung auf die vorgefundene Natur, auf Reaktion zu reduzieren, das Bewußtsein auszuschalten.

3. Ernst Bloch

Notwendig und heute möglich ist eine leidenschaftslose Wertung und Würdigung des Werkes von Ernst Bloch, der – wie Manfred Buhr feststellte – „einer der bedeutendsten Denker des 20. Jahrhunderts war“.⁸⁷ Solches Wertes und Würdigen muß beidem gelten, der Philosophie und der Politik Blochs. Die Philosophie soll am Maßstab der marxistischen Philosophie beurteilt werden, weil Bloch für sein Philosophieren das Adjektiv marxistisch beanspruchte. Blochs politisches Wirken muß im Zusammenhang der komplizierten Dialektik unserer Zeit geprüft werden, [59] die Epoche des weltweit auf der Tagesordnung stehenden Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus zu sein.

In diese Dialektik eingefügt ist die schwierige Problematik der bürgerlichen und proletarischen Demokratie, der Übergangsformen von der einen zur anderen angesichts des Angriffs von rechts, aus konservativer und faschistischer Orientierung auf diese Demokratie und der Notwendigkeit, von der

⁸⁶ Vgl. zur Kritik das Stichwort „Aggression“ im „Philosophischen Wörterbuch“, hrsg. von Georg Klaus und Manfred Buhr.

⁸⁷ (Manuskript seines Vortrags auf dem Bloch-Symposium, veranstaltet von der Marx-Engels-Stiftung, Wuppertal, 12.6.85). Er habe mit seinem philosophischen Werk eine Weltanschauungs- und Kulturform entwickelt.

bürgerlichen zur neuen, antifaschistischen, antimonopolistischen und schließlich sozialistischen Demokratie voranzuschreiten. Das alles ist mit den Fragen marxistischer Bündnisproblematik und klassenmäßig geklärter Hegemonie, mit den Fragen der Kontinuität und des Bruchs, also auch des Erbes und des Neuen verbunden.

Wie stand und wirkte Bloch in diesem komplizierten Bedingungsgeflecht? Das zu prüfen, damit entschieden werden kann, wie wir uns zu ihm zu verhalten haben.

Unterhalb dieser großen Problematik, gewissermaßen des Hauptkomplexes, liegt sodann die andere, was mit den vielen konkreten Analysen Blochs zur Philosophie, Kunst, Geschichte, Politik anzufangen sei.

Ich werde mich nur mit dem angedeuteten Hauptkomplex befassen.

Ernst Bloch ist, wie sein Freund Georg Lukács, eine zugleich hochbedeutende und widerspruchsvoll wirkende und insofern tragische Persönlichkeit. 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 (Bloch mehr als Lukács) hinsichtlich ihrer philosophischen Werkes dieses Ziel nicht wirklich erreichten und auch politische Fehlorientierungen zuwege brachten. Dennoch haben sie noch im Scheitern bedeutende, fortwirkende Leistungen erbracht. 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.

Ernst Bloch näherte sich bereits während des ersten Weltkrieges sozialistischen Positionen, versuchte zu Beginn der zwanziger Jahre, den Marxismus in seine eigenen philosophischen Vorstellungen – über die noch zu sprechen ist – einzuführen. Er wirkte zu dieser Zeit hauptsächlich schriftstellerisch. Seine antimilitaristische, antifaschistische, pro-marxistische Parteinahme zwang ihn 1933 in die Emigration. In der Emigration unterstützte er den antifaschistischen Kampf und bekannte sich zur Sowjetunion. Er gehörte zwar keiner politischen Partei an, sympathisierte jedoch deutlich mit der KPD. 1948 wurde er an die Universität Leipzig berufen. Er ging in den entstehenden antifaschistisch-demokratischen deutschen Staat, stellte seine Fähigkeiten in dessen Dienst. Von 1949 bis zu seiner Emeritierung 1957 hatte er einen Lehrstuhl für Philosophie inne. 1961 ging er in die Bundesrepublik. Hier wurde er Honorar-Professor an der Universität Tübingen.

[60] In zahlreichen Veröffentlichungen verbreitete er seine philosophischen Auffassungen. Sie stellen einen der wenigen Versuche unseres Jahrhunderts dar, das erhärtete Wissen unserer Zeit aufzunehmen und dieses in ein großes philosophisches System einzuschmelzen. Dieses System selbst bringt rationale und irrationale, materialistische und idealistische, sogar mystische, sozialistische, bürgerlich-progressive, antifaschistische Elemente zur eigentlich unzulässigen Vereinigung. Dies hat seinen Grund darin, daß Bloch letztlich nicht bereit oder fähig war, die Kontinuität zum Alten, zum Bürgertum, zugunsten des vollen Übergangs auf die Position der proletarisch-sozialistischen Zukunft preiszugeben. So ist sein Werk in einer Art Übergangsland zwischen Bourgeoisie und Proletariat angesiedelt. Dabei wirft es gewiß viele Fragen auf. Auch Fragen, über die Marxisten gründlich nachdenken müssen. Aber das macht aus ihm noch keinen Marxisten!

Erstens: Blochs Philosophie ist zunächst von der Lebensphilosophie geprägt. Sie greift dabei weniger auf den lebensphilosophisch interpretierten Hegel, also auf den sog. Neuhegelianismus zurück, als vielmehr auf den lebensphilosophisch gedeuteten Schelling und die Romantik. Das kennzeichnet vor allem Blochs Materiebegriff.

In seiner Müntzer-Schrift, 1921, tritt der Materialismus noch als mechanistisch geprägt und kritikwürdig auf, wobei er Marx' Materialismus noch in der Nachbarschaft dieses mechanistischen Materialismus sah. Im Stile der lebensphilosophischen Kritik an diesem mechanistischen Materialismus wird dieser als Maschinen-Philosophie gedeutet und gefordert, daß der Mensch endlich aus solcher

Beherrschung durch Maschinen heraustrete. Dies erfordere eine messianische Gesinnung, die Marx noch übersehen habe. Noch unerhört, noch nicht wahrgenommen sei jener unterirdisch historische Geschichtsstrom der Ketzer, Waldenser, Albigenser, der Meister Eckart, der Hussiten, Müntzers und der Täufer. Bloch führt die Traditionslinie weiter bis zu Tolstoi. Der Marxismus habe in seiner reduzierten Wissenschaftsgläubigkeit die tiefen Wurzeln dieses Protestpotentials noch nicht erkannt. Dies sei eine Folge seiner allein negativen Bewertung der Religion, die aber doch in Wahrheit ein dem Utopischen, dem ins Reich-der-Freiheit-Streben verwandtes, eschatologisches Motiv enthalte.

Die Behauptung Blochs, Marx habe das Protestpotential in der Religion ignoriert, kann ich mir nur so erklären, daß Bloch, als er dies schrieb, z. B. Marxens Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie nicht kannte. Oder Engels' Bauernkriegsschrift. Oder nicht die Kautskyschen Arbeiten zu den Vorläufern des Sozialismus, zu Thomas Morus oder über den Ursprung des Christentums.

Bloch hat diese Konzeption im Grunde nur immer weiter ausgebaut. Hier ist vor allem seine Arbeit „Das Materialismusproblem“ (geschrieben 1936/37, erweitert 1969/71, teilweise neu veröffentlicht 1972) zu nennen. Um die Problematik der Blochschen Position zu verstehen, ist es notwendig, zwei verschiedene Fragen auseinanderzuhalten, die Bloch nicht auseinandergehalten hat. Es ist für uns marxistische Materialisten unstrittig, daß sich das Bewußtsein im naturhistorischen Prozeß [61] entwickelt hat, genetisch gesehen also ein materielles Produkt – die „höchste Blüte der Materie“ (Bloch) – ist. Es ist aber eine andere Frage, ob es seiner Natur nach, um von Philosophen verstanden zu werden: seinem ontologischen Status nach, materiell ist. Bloch selbst spricht doch vom Skandalon, das die Existenz des Materiellen neben dem Geistigen für den idealistischen Philosophen darstellt. Hier liegt doch eine andere als die Frage der Evolution des Geistigen aus der Natur vor. Wir Marxisten beantworten die Frage, ob Geistiges seinem „ontologischen“ Wesen nach materiell sei (im Sinne der „Grundfrage der Philosophie“), mit Nein. Wirft man jedoch beide Fragen durcheinander, so kommt ein Materiebegriff zustande, der Materielles und Ideelles umfaßt oder, um eine von Bloch häufig bevorzugte Redeweise zu verwenden: der das Objektive nicht ohne das Subjektive anerkennt. Die Hereinnahme des Subjektiven in das Objektive-Reale verleiht dem Materiellen selbst das Element der Entelechie, Trieb.

Dieser – fachphilosophisch im bürgerlichen Sinne gesprochen – ontologische Fehler wird bei Bloch noch durch seine Dialektik-Konzeption begünstigt, wozu wir in einem weiteren Punkt sprechen wollen. Jedenfalls erfährt Blochs Materiebegriff so eine eigenartig idealistische Deutung.

Die Unterscheidung und Entgegenstellung von Materiellem und Ideellem erscheine zwar als natürlich – meint er –, sei aber in Wahrheit nur Ausdruck entfremdeten Bewußtseins.⁸⁸ Dies zeige sich besonders hinsichtlich der Gesellschaft, wo Bloch den Vulgärmarxismus der Bernstein und Kautsky aus deren falscher Entgegensetzung von Basis und Überbau herleitet, wobei beide, Bernstein und Kautsky, ein Kausalverhältnis der Basis zum Überbau annehmen. Nun, die positive Emotion, die sich bei Kommunisten einstellt, wenn Bernstein oder Kautsky kritisiert werden, darf uns nicht dazu verführen, die Frage zu unterdrücken, ob solche Kritik stimmt. Wobei dann auch noch zu fragen wäre, ob Bernstein und Kautsky wirklich nur gleiche Brüder waren. Wenigstens bis etwa 1910 ist Blochs Vorwurf an die Adresse Kautskys, Vulgärmarxist gewesen zu sein, falsch. Und was das Basis-Überbau-Verhältnis angeht, so sieht Marx, bei aller Wechselwirkung, hier durchaus eine Kausalbeziehung, die determinierende Rolle der Basis. Blochs Kritik richtet sich hier in Wahrheit also nicht gegen Bernstein und Kautsky, sondern gegen Marx.

Für Bloch enthält – das ist der genetische, der evolutionäre Aspekt – die Materie die Möglichkeit der Herausbildung des Geistigen. Deshalb sei eine solche Entgegenstellung falsch. Der Riß zwischen beiden sei nur scheinbar: Die Überwindung dieser falschen Entgegenstellung beginne mit Feuerbach, der den Menschen und damit das Subjektive, Tätige und Geistige in den Materiebegriff einbezogen habe. Der Marxismus baue das aus. So setze die Basis „Verstand schon voraus ..., weil er bei ihren Bildungsprozessen mithalf“.⁸⁹ Diese Deutung geht vom menschlichen Arbeitsprozeß, von der Rolle des

⁸⁸ Vgl. hierzu insbesondere: E. Bloch, Das antizipierende Bewußtsein, in: Das Prinzip Hoffnung, Band 1

⁸⁹ Rundfunkvortrag Blochs, „Zum Begriff Materie“, SDR, 2. Progr. 28.10.74, Manuskript, S. 15.

Subjekts, des aktiven Moments, damit auch [62] des Geistigen aus, wobei das teleologische Moment in unserem Arbeitsprozeß übersteigert wird. Dies weitet Bloch über die gesellschaftliche Materie auf das Materielle generell aus, das er dergestalt als mit Entelechie, mit Triebhaftigkeit, Zielstrebigkeit, Zweckmäßigkeit, mit Merkmalen des Subjektiven ausgestattet sieht. Materie ist also nicht dem Ideellen entgegengesetzt, sondern sie soll Sein und Bewußtsein zugleich sein. Bloch selbst meint, damit in der Tradition der aristotelischen Realdefinition der Materie zu stehen.⁹⁰ Es ist aber doch in diesem Punkt Habermas zuzustimmen, der Blochs Materie-Verständnis, seinen Naturbegriff als der Schellingschen romantischen Naturphilosophie verwandt einschätzt. Wie Schellings „Materie“, so ist auch die Blochs von einer Potentialität gekennzeichnet, die ohne Grenzen ist, immer über sich selbst hinauswächst und mindestens der Tendenz nach sich verselbständigt, aus der Dialektik von Wirklichkeit und Möglichkeit herausfällt. Dies kommt auch zum Ausdruck in der etymologischen Herleitung des Materiebegriffs aus Mutter des Seins. Sie sei „gärender Schoß“, „Muttergrund aller Dinge“.

Wie bei Schelling kommt bei Bloch dem Sein, speziell dem menschlichen, ein der Ratio sich entziehender Grund zu. Wie Böhme nennen beide diesen Grund „Drang, Willen, Hunger nach Existenz“. Bloch wird also, wie ich meine, von Habermas in dieser Hinsicht zu Recht ein „marxistischer Schelling“ genannt.⁹¹ Hans Heinz Holz' Wort von den pantheistischen Naturvorstellungen Blochs meint offenkundig gleiches.⁹²

Das hat dann durchaus politische Konsequenzen. Der Gesellschaftsprozeß ist nach Bloch vom Menschen in Gang gesetzt, ganz nach Marxens Wort, daß die Menschen ihre Geschichte selber machen. Freilich fällt auch bei ihm wieder der Nachsatz Marxens weg, daß wir Menschen das unter bestimmten, keinesfalls frei gewählten Umständen zu erledigen hätten.

So wird das Geistige im Geschichtsprozeß primär: „Daher liegt in der Art und in der Richtung des jeweils neu eintretenden Bestrebens, weiterhin Wertens doch der erste Anstoß zu neuen Bedingungen der gesellschaftlichen Verkehrsform. Solche Änderungen eines dominierenden Strebens sind geschichtlich schon mehrfach aufgetreten; man spricht dann von neuen Menschen, nicht nur von neuem gesellschaftlichen Sein.“ Der Primat des gesellschaftlichen Seins folgt erst dem Prius des neuen menschlichen Willens.

Es seien die Aufklärer doch der Französischen Revolution vorausgegangen und nicht umgekehrt.⁹³

Freilich beginnt die bürgerliche Entwicklung lange vor der Aufklärung und nicht mit Geistigem, wäre dem entgegenzuhalten.

Zweitens: Ein weiteres Motiv dieses umfangreichen Werkes ist die Hereinnahme [63] der Anthropologie. Manfred Buhr verweist in seiner Bloch-Kritik bereits auf den Zusammenhang: Eine Gesellschaft, die, wie keine andere bisher, den Menschen entwürdigt hat, „entdeckt“ „den Menschen“ genau zu jener Zeit neu, da – mit der Oktoberrevolution – das Werk der menschlichen Emanzipation beginnt. Und sie entdeckt den Menschen in der zweifachen Gestalt: in derjenigen des Furchtempfindenden (Existentialismus) und in derjenigen des allgemein-menschlich Hoffenden. Blochs Werk ist der Versuch – gleichsam als anthropologische Erscheinungsweise der Entelechie der „Materie“ – die Hoffnung zum Gegenstand der Philosophie zu machen. Er weist selber darauf hin, daß dies den kontinuierlichen Inhalt seines Schaffens darstellt.⁹⁴

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.

⁹⁰ Frankfurter Gesamtausgabe, Bd. 13, S. 209.

⁹¹ „Philosophisch-politische Profile“, Frankfurt 1971, S. 147.

⁹² Hans Heinz Holz, Philosophie in der Zeitwende, in: Deutsche Volkszeitung, 25.8.1977.

⁹³ E. Bloch „Über Naturbilder seit Anfang des 19. Jahrhunderts“, in: Verfremdungen II., S. 75 f., und Tübinger Einleitung in die Philosophie II, S. 71 ff.

⁹⁴ M. Buhr, Der religiöse Ursprung und Charakter der Hoffnungsphilosophie Ernst Blochs, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Nr. 4/1958; ders. Kritische Bemerkungen zu Ernst Blochs Hauptwerk „Das Prinzip Hoffnung“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Nr. 4/1966.

Unser Jahrhundert bringt eine auffallende Häufung von Philosophen und Dichtern, welche sich der Problematik von Furcht und Hoffnung zuwenden. Furcht wird das Zentralproblem einer Bourgeoisie, deren sozialökonomische Grundlagen in die Krise geraten sind. Bloch wendet sich gegen diese Tendenz. Doch ist seine Philosophie in ihrem utopischen, nicht-wissenschaftlichen Charakter das komplementäre Gegenstück zur Existenzphilosophie (jedenfalls Heideggers) zu nennen, die die Angst zu einem Zentralthema ihrer Philosophie macht.

Blochs Anthropologie geht also von der Nicht-Identität, von der Entfremdung des Menschen aus. Sie soll in der Trennung von Subjekt und Objekt bestehen. Insofern wird Entfremdung also abgetrennt von ihrer vollen Entfaltung im Kapitalismus. Alle Freiheits- und utopischen Proteste der Vergangenheit enthalten nach Bloch den Aufstand gegen diese Entfremdung, das Streben nach einem Reich der Freiheit. Die Spuren hierfür findet er in politischen Bewegungen, in philosophischen Entwürfen, in der Religion, der Kunst, im Märchen, und zwar nicht nur in progressiven und rationalen Bewegungen oder Kulturerzeugnissen. Protest in pervertierter Form, in mißbrauchter Nutzung findet er selbst in den Phantasien und Träumen, die den Kleinbürger zum Gefolgsmann der Nazis machen konnten.

Drittens: Bloch verbindet beides, lebensphilosophischen „Materialismus“ und anthropologische Hoffnungsphilosophie. Und hier nun kommt der lebensphilosophische Neuhegelianismus zum Vorschein, in seiner Dialektik-Konzeption. Dialektik ist zunächst, insofern das Subjekt der „Treiber“ ist – wie im Neuhegelianismus, wie bei Lukács, bei der Frankfurter Schule, bei Sartre u. a. – vom Subjekt, dem „Treiber der geschichtlich auftretenden Widersprüche“⁹⁵ erzeugt, ist Subjekt-Objekt-Dialektik. Naturdialektik kann Bloch dann aber nur „retten“, indem er eben auch der Natur ein solches Subjektives eingliedert, das die eigentliche dialektische Triebkraft ausmacht. Dies war ja eine der wesentlichen Operationen bei der Ausarbeitung seines sog. Materiebegriffs. Nicht nur ist also die weltanschauliche Basis von Blochs Philosophie – gelinde gesagt – idealistisch eingefärbt, sondern auch die Dialektik unterliegt bei ihm einer solchen idealistischen Umdeutung. Er läßt sie als Prinzip wirken, das auf die erhoffte Versöhnung von Mensch und Natur hinzielt, sich erst noch herausprozessieren muß und dann als Wirkprinzip erlischt. Dieser versöhnte Kosmos ist das Ende des Prozesses. Damit wird die Dialektik zugleich historisch begrenzt und dem Idealismus untergeordnet.

Viertens: Der Mensch Blochs ist ein „bedürftiges Subjekt“. Er handelt, angetrieben durch Mangel, nicht durch Haben, Haben-Wollen, wie bei Fromm. Bloch korrigiert damit jedoch nicht die von der psychoanalytischen Kulturphilosophie, allgemeiner: von der Lebensphilosophie ausgehende Konfundierung von Trieb und Bedürfnis⁹⁶ und die Festlegung, daß Ausgangspunkt der gesellschaftlichen und geschichtlichen Entwicklung unsere Subjektivität sei und zwar in Gestalt der Triebe. Das ist in der Substanz nicht historisch-materialistisch. Es ist auch nicht biologischer Materialismus, denn der Hunger, der Mangel, der Trieb ist ja bei Bloch ideologisch angesättigt. Es ist eben nicht einfach mehr ein physischer Hunger, sondern auch ein metaphysischer. In Wahrheit ist dies eine These, wie sie in der lebensphilosophischen Revision des historischen Materialismus (z. B. später noch bei Marcuse und Fromm) anzutreffen ist. Sie steht in der Tradition der lebensphilosophischen Ersetzung von Gesellschaftswissenschaft durch eine Triebtheorie – beginnend mit Nietzsche, ausgebreitet durch Freud und seine Schüler – wobei diese Triebe sich – bei genauerem Hinsehen – nicht als biologische erweisen, sondern als bestimmte Ideologeme. Der Unterschied Blochs zu Freud und anderen besteht in dieser Hinsicht darin, daß er an die Stelle, wo bei Freud Eros und Thanatos, bei Fromm das Haben und Haben-Wollen, bei Reich ein wieder etwas anders eingefärbter Triebkomplex steht, eben Hunger, Mangel setzt. Der Mensch wird also angetrieben durch diese Geißel und hofft, den Hunger, den Mangel besiegen zu können. In diesem Widerspruch von Hunger und Hoffnung entfalte sich die Geschichte mit dem Ziel einer freien Gesellschaft. Diese verkörpere das Zusammenklingen, die Identität von Objekt und Subjekt.

Fünftens: Diese Konzeption enthält einige Konsequenzen. Wenn das Problem der Entfremdung des Menschen die Nicht-Identität von Objekt und Subjekt ist, so ist Marxens Herleitung von Entfremdung

⁹⁵ E. Bloch, *Subjekt – Objekt*, Berlin 1951, S. 469.

⁹⁶ Vgl. hierzu: R. Steigerwald, *Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland*, Berlin und Frankfurt a.M. 1980, S. 196 ff.

aus dem Privateigentum an Produktionsmitteln und der gesellschaftlichen Arbeitsteilung unzutreffend oder zumindest zu kurz greifend. Dann ist die Weltgeschichte ein Prozeß der Überwindung der Entfremdung und enthält sie, als solcher Prozeß, den Kommunismus als teleologisches Wesen. Dann sind – wie angedeutet – alle großen Freiheitsbewegungen der Vergangenheit nur Ausprägungen dieser teleologischen Setzung. Dann treten Klassenaspekte zugunsten eines allgemein-menschlichen Standpunktes zu-[65]rück. Von dieser Position aus schreibt Bloch Geschichte, auch Geschichte der Philosophie. Dann werden aber auch historischer Materialismus und Sozialismus als ökonomische Reduktion einer weit breiteren chiliastischen Heilserwartung gedeutet und letztlich abgewertet.

Sechstens: Dem lebensphilosophischen Charakter entspricht auch der Stil von Blochs Philosophieren. In der Einschätzung dieses Stiles sind sich die unterschiedlichsten Denker – von Buhr, Hans Günther und Holz bis Habermas – recht wenig. Sie kennzeichnen ihn als expressionistisch (erstmal tat dies aber schon 1922 Adorno!), vertrackt, dithyrambisch. Unter weitgehendem Verzicht auf klar formulierte Thesen und klar zu identifizierende Begriffe entwickle Bloch seine Gedanken in der weit mehr der Kunst als der Philosophie zukommenden Weise der Bildung, Gleichnisse und Metaphern. Das mache die dargestellten Inhalte schwer zu fassen, erleichtere das Spiel mit dem vorgeblich oder wirklich „Dunklen“.

In diesem Bereich setzt – meine ich – nicht nur der Revisionismus, sondern auch der offen bürgerliche Antimarxismus an. Hier liegen Gründe der Sympathie von Kräften für Bloch, die er nicht unbedingt als Bundesgenossen akzeptiert hätte.

Die gerade in den inhaltlichen Punkten skizzierten Positionen Blochs sind m. E. nicht marxistisch.

Gehen wir auf einige Anwendungsbeispiele dieser philosophischen Konzeption ein:

Ausgangspunkt zum Verständnis Ernst Blochs ist also sein Ursprung im „Strom“ der Lebensphilosophie. Letztlich ist er diesem „Strom“ nie entstiegen. Vielleicht ist es richtig zu sagen, daß gerade in dem, was Bloch am entschiedensten versuchte und sicher als seinen wertvollsten Beitrag zum Kampf der Arbeiterklasse verstand, die Wurzeln seiner spezifischen Fehler liegen. Es steht z. B. außer Zweifel, daß Bloch sein Werk in den Dienst des Kampfes gegen den Faschismus stellen, progressive Kritik an Unterlassungen der KPD im antifaschistischen Kampf üben, 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 Zeit“, 1935 veröffentlicht, könnte als Blochs Beitrag zur Politik des VII. Weltkongresses der Komintern verstanden werden. Ähnlich wie Lukács wollte Bloch der Arbeiterbewegung helfen, eine wirklich breite antifaschistisch-demokratische Front aufzubauen. Bezeichnende Schwächen ergeben sich hier meines Erachtens daraus, daß Bloch in philosophischer Hinsicht sich letztlich nicht völlig vom lebensphilosophischen Ursprung löste. Das bewirkt jenes eigenartige Schillern von Rationalismus und Irrationalismus in seinem Werk, jene Ambivalenz von Zukunftsstreben und Sich-nicht-vom-Überholten-lösen-Können.

Eine nicht wirklich dialektisch-historisch-materialistische Position bewirkt aber eine – vorsichtig formuliert: Unsicherheit generell in Fragen der Theorie und Politik der revolutionären Arbeiterbewegung. Dadurch kann aber insbesondere auch jener Punkt nicht richtig anvisiert werden, von dem aus die Kriterien dafür ermit-[66]telt 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. Hans Günther hat sich damit ausführlich unmittelbar nach dem Erscheinen von „Erbschaft dieser Zeit“ auseinandergesetzt.⁹⁷

Wenn der Übergang auf die konsequente weltanschauliche und politische Position der Arbeiterklasse nicht gelingt, wenn es nicht gelingt, die Nabelschnur zur Bourgeoisie durchzutrennen, so fand, um in dem Bild zu bleiben, die Geburt in die proletarische Wirklichkeit nicht statt. Es bewirkt 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

⁹⁷ Hans Günther, *Der Herren eigener Geist*, Berlin/Weimar 1981, S. 336–399.

Parteilichkeit zugunsten der Bourgeoisie. Und eben darin sehe ich den Grundmangel in Blochs philosophischem und politischem Wirken. 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!

Wie läßt sich meine Behauptung begründen? Prüfen wir, wie Bloch das, was er Hoffnung nennt, mit der Frage des Erbes verbindet. 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. Wie kam er bei einer solchen Position zu Ergebnissen, die wir für kritikwürdig halten müssen? Sehen wir zu, wie Bloch das Problem des Erbes angeht. Er meint, daß es antikapitalistische Züge nicht nur im proletarischen, sondern auch im klein- und großbürgerlichen Denken gebe. Das ist mit einigen Fragen zu verbinden: Da ist die Frage, um welches klein- bzw. großbürgerliches Denken es sich handelt? Etwa um das während der bürgerlichen Aufschwungsperiode oder um das unserer Zeit? (Wobei selbst für das Verhältnis des Marxismus zu den fortschrittlichen geistigen Produkten der revolutionären Bourgeoisie gilt: was dort Quelle für die Herausbildung des Marxismus sein konnte – Moment der Kontinuität – wurde nicht Bestandteil des Marxismus – Moment des Bruchs! Ricardos und Marx' Arbeitswertlehre z. B. sind qualitativ völlig Verschiedenes!) Das führt auch zu der Frage: Kapitalismuskritik von der Zukunft oder von der Vergangenheit her?, eine Frage, mit der sich Marx und Engels bereits im „Kommunistischen Manifest“ auseinandersetzten. Wie sehen Blochs Antworten auf solche Fragen aus?

Er entwickelte die Konzeption der Ungleichzeitigkeit. Sie besagt, daß es im Heutigen, im Kapitalismus, insbesondere in Gestalt des Kleinbürgertums und der Bauern, Schichten gibt, die vorbürgerlich seien, unzeitgemäß. Das kennzeichne auch ihre Ideologie. In dieser gebe es gegen den Kapitalismus mobilisierbare Elemente. Der Faschismus habe diese mit seiner Demagogie angesprochen, ausgenutzt. Die Arbeiterbewegung hingegen habe es versäumt, diese Felder zu besetzen. Was solche ideologischen Elemente angeht, so sieht Bloch sie z. B. im Irrationalis-[67]mus wirken, der darum durchaus nicht nur reaktionär sein muß, sondern auch etwas enthalte, das die Arbeiterbewegung zu beerben habe.

Bloch sieht in der Ideologie „ungleichzeitiger“ Klassen, Restklassen, Schichten – auch in deren irrationalistischen Ideologiebestandteilen – Elemente, die von der revolutionären Arbeiterklasse zu beerben wären. Ich gehe noch darauf ein, daß und warum ich die ganze Konzeption der Ungleichzeitigkeit für falsch halte. Hier geht es mir zunächst um etwas anderes: Bloch meint nämlich, die Arbeiterklasse habe auch in den aktuellen Irrationalismen der keineswegs „ungleichzeitigen“ sozialen Kräfte nach solchen Goldkörnern des Erbes zu suchen. Aber wozu braucht er dann die ganze Ungleichzeitigkeitsthese? Warum sagte er nicht einfach, wir müssen im Irrationalen nach revolutionär Brauchbarem suchen? Warum dieser Umweg? Spürte er vielleicht selbst, daß er damit Gefangener des Irrationalismus geworden wäre? Und: wo hätten die Kriterien der Scheidung von „gutem“ und „schlechtem“ Irrationalismus zu liegen?

Die Ansicht, die revolutionäre Arbeiterbewegung habe Elemente auch des heutigen Irrationalismus zu beerben und im Kampf gegen das Kapital zu nutzen, erhalte eine gewisse Folgerichtigkeit, wenn angenommen würde, das Wesen der Ideologie des heutigen Kapitalismus sei rationalistisch. Diese These ist jedoch falsch. Zwar akzeptiert die Bourgeoisie für die mathematisch-naturwissenschaftlich-klassischen Disziplinen wenigstens in gewissem Umfang Objektivität, Kausalität und andere Erfordernisse von Rationalität, sonst wäre ja moderne Industrieproduktion nicht möglich. Doch hinsichtlich der sog. geisteswissenschaftlichen Disziplinen ist die rationale Wissenschaftlichkeit seit dem Aufkommen des Neukantianismus und der Lebensphilosophie preisgegeben. Der Name Dilthey stehe hierfür als Beispiel für den gewissen Abschluß eines Prozesses, den Marx sehr früh bereits für die Politische Ökonomie festgestellt hatte. Für die sog. Geisteswissenschaften hat die Spätbourgeoisie nicht den Rationalismus im Einsatz, sondern irrationalistische Lebensphilosophie und den halbierten Rationalismus des Positivismus.

Dies zum ersten. Zweitens ist die Behauptung, der Kapitalismus müsse seines Rationalismus, seiner lebensfeindlichen Kälte wegen kritisiert werden, keine marxistische Neuerrungenschaft, wie Bloch

wohl meinte, sondern eine geistige Stereotype zunächst der romantischen, sodann der lebensphilosophischen Pseudokritik am Kapitalismus.

Pseudokritik ist dies zunächst darum, weil die Barbarei des Kapitalismus auf dessen angebliche rationalistische Geistigkeit zurückgeführt wird. Und Pseudokritik ist dies auch darum, weil die beiden großen geschichtlichen Entwicklungsstufen des Kapitalismus durcheinandergebracht werden: der aufsteigende, noch revolutionäre Kapitalismus war tatsächlich auch auf dem gesellschaftswissenschaftlichen Gebiet um Rationalismus bemüht. Das befähigte seine Ideologen ja, in Philosophie, Ökonomie, Geschichtsanalyse usw. Leistungen zu vollbringen, die wir als Quellen des Marxismus anerkennen. Aber die spätbürgerliche Geistigkeit ist nicht mehr rationalistisch. Irrationalismus ist Kampfanier gegen die revolutionäre Arbeiterbewegung. Und da sollen wir den bürgerlichen Rationalismus bekämpfen, [68] der Quellen des Marxismus erzeugte, und den Irrationalismus zum Bündnispartner wählen, der seinen Stoß gegen den Marxismus und den wirklichen Antikapitalismus richtet? Bloch hat die Fronten durcheinandergebracht!

Er nimmt in der Irrationalismusfrage eine andere Position als Lukács ein. Während dieser insofern übertreibt, daß für ihn die geistige Verbindungslinie zwingend vom Irrationalismus zum Faschismus geht, (z. B. in: „Die Zerstörung der Vernunft“), 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 etwa auf solche Kategorien wie „Seele“, „Leben“, „Unterbewußtsein“, „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. Dazu hatte Lukács schon aus früherem Anlaß Bloch geantwortet. Dieser begreife offenbar nicht, daß der Prozeß der materiellen Produktion seines Lebens die Grundlage für solche Ganzheit des Menschen abgebe.⁹⁸

Zur Begründung der „Hereinnahme“ der „Antimechanismen“ in das geistige Rüstzeug der Marxismus benutzte Bloch ein Beispiel, das ich so auch bei Wilhelm Reich, im von Max Fechner herausgegebenen sog. Tagebuch des Goebbels und anderswo fand. Es ist die Geschichte von dem langweiligen, weil mit Fakten, Zahlen, ökonomischen Einsichten usw. operierenden kommunistischen Redner, den anschließend der Nazi übertrumpfte, weil er die seelischen Bezirke der Menschen ansprach.

Die Häufigkeit des Vorkommens dieser Geschichte weist wohl mehr darauf hin, daß dies eine Legende ist, als ein wirkliches Geschehen. Eine Legende, die so glaubhaft wirkt, daß sie so erzählt wird, als sei man „selbst dabei gewesen“. Aber diese Legende hat einen Sinn, den es durch Analyse zu erschließen gilt. Man wird dann sehen, daß ein Goebbels sie benutzen darf, aber ein Sozialist nicht.

Wir bestreiten nicht, daß es den kommunistischen Agitator langweiligen Typus gab. Wir sind sicher, daß es mitreißende Nazidemagogen gab, die das „Seelische“ ansprachen. Den Sieg der Nazis auf Mangel an Nutzung des Seelischen bei den Kommunisten zurückzuführen und ihnen zu raten, diesen Mangel auszugleichen, heißt, etwas falsch zu verallgemeinern.

Erstens sind Blochs „Antimechanismen“ nicht „das Seelische“, sondern ganz bestimmte, inhaltliche, lebensphilosophisch besetzte ideologische Stereotypen. Wer sich ihrer bedient, spricht damit noch nicht „das Seelische“ an, wer sich ihrer Nutzung verweigert, mißachtet nicht das Seelische.

Zweitens wird hier der emotionale und seelische Bereich unserer Geistigkeit, soweit er noch nicht die Ebene des Rationalen erreicht hat, einfach als irrational ausgegeben, das Rationale dagegen mit dem Mechanisch-Maschinellen gleichgesetzt. [69] Beide Gleichsetzungen sind falsch. Nicht-Rationales und Irrationales sind nicht dasselbe und Rationales ist nicht auf Mechanisches reduzierbar. Diese beiden falschen Gleichsetzungen entstammen der romantisch-lebensphilosophischen Pseudokritik am Kapitalismus.

Drittens zeigt ein wirkliches Studium der „Roten Fahne“, der „Arbeiter Illustrierten Zeitung“, der Inhalte der Texte von Agit-Prop-Gruppen, Weinerts oder der Stücke F. Wolfs u. a. („Zyankali“), daß

⁹⁸ G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Neuwied 1968, S. 379 f.

die Kommunisten durchaus das Seelische, das Emotionale in ihrer Agitation und Propaganda ansprechen.

Viertens kann man ja (in Filmen) auch heute noch Reden von Hitler, Mussolini, Goebbels u. a. „erleben“. Sollten Sozialisten wirklich diesen teuflischen Stil der Lügen, Tricks, der Massenverachtung – denn darum handelt es sich – nachmachen? Was wird uns denn da empfohlen? Auf welches Feld sollen wir denn da gezogen werden? Ist es proletarische Moral, so etwas als Ratschlag an uns zu empfinden, oder spricht hier der Bürger, der Massen nur benutzen will? Daß Goebbels die Legende berichtet, ist ihm angemessen, aber Kommunisten?

Fünftens stimmt es gar nicht, daß die Arbeiterbewegung weniger in den Massen verankert war als die Nazis und deshalb besiegt wurde. Bis zur Reichstagswahl am 5.3.1933 hatten Sozialdemokraten und Kommunisten mehr Stimmen als die Nazis, die übrigens im November 1932 plötzlich zwei Millionen Wähler verloren (so daß das Großkapital Hindenburg bedrängte, sofort Hitler zum Kanzler zu machen, aus Angst, später sei das nicht mehr möglich, weil diesem Massen verlorengingen!). Der Sieg der Nazis ist den Dutzenden Millionen Mark zu verdanken, die sie vom Großkapital bekamen, sodann der Spaltung der Arbeiterbewegung. Eine einheitlich kämpfende antifaschistische Arbeiterbewegung hätte auch dem verzweifelten, nach einem Ausweg suchenden Kleinbürgertum jene Stärke und Orientierung geboten, die es vor dem Überlaufen zu den Nazis bewahrt hätte.

Die Legende lenkt also von den wahren Ursachen des Sieges der Nazis und den wirklichen Fehlern der Arbeiterbewegung ab. Sie gibt damit eine falsche Orientierung. Sie klärt nicht auf, sondern verdunkelt die Tatsachen. Sie ist insofern pronazistisch. Ein Sozialist sollte sich ihrer nicht bedienen.

Keine Schrift Blochs läßt erkennen, daß er sich wirklich der Rolle und Bedeutung des Ökonomischen bewußt gewesen wäre. Dies bedeutet aber, daß er auch kein volles Verständnis des historischen Materialismus hatte. Bloch meint, um die von ihm festgestellten Mängel des Marxismus zu überwinden, bedürfe es des Bündnisses von Marxismus und Religion, der eschatologischen Motive der Religion, des Beerbens der Bewußtseins-elemente der „ungleichzeitigen“ Schichten, in denen sich oft solche eschatologischen Motive brächen.

Was bedeutet das inhaltlich? Bloch hat insofern recht, als es eine ideologische Tradition gibt. Und wir müssen prüfen, was im Überkommenen, Überlieferten, im Tradierten etwa wert ist, als Erbe angenommen zu werden. Aber Bloch dehnt diese Suche nach der Erbschaft auch auf bürgerlich Gegenwärtiges aus, das in seinem wesentlichen Gehalt ja als Kampfposition gegen uns ausgearbeitet wurde. Er wendet darauf nur seine Ungleichzeitigkeitsthese an. So erscheint es, obgleich gegen-[70]wärtig vorhanden, als in Wahrheit Ungleichzeitiges, als Nicht-Kapitalistisches. Wenn es nur irgendwie quer zum Bestehenden liegt – sei es zur bürgerlichen Demokratie oder zum Konkurrenz-Kapitalismus – oder als solches gedeutet werden kann, müsse man sich ihm gegenüber positiv verhalten, sonst nutze unser Gegner das aus. In solchem Quer-Liegen komme das Protest-Motiv, das Utopische, Eschatologische zum Vorschein oder sei darin enthalten, müsse hinter dem äußeren Schein ausgemacht werden.

Freilich: der „Fall Nietzsche“ sollte uns vor Blochs einfacher Einvernahme von Positionen warnen, die gegen das Bestehende sind. Man kann auch von rechts her gegen Bestehendes sein!

Ich halte diese Ungleichzeitigkeitsthese mit Hans Günther für völlig falsch. Das heutige Kleinbürgertum ist nicht vorbürgerliche Schicht. Auch der heutige Bauer nicht. Beide sind mit allen Fäden eingebunden und verbunden mit dem heutigen Kapitalismus. Es ist, wie Marx sagt: die kapitalistische Produktionsweise ist bestimmend und weist allen Schichten ihren Platz im System zu. Das prägt auch ihre Ideologie. Die nazistische Ideologie enthielt nicht Anachronismen, um die Kleinbürger einzufangen. Der Kleinbürger hat als gleichzeitige, als kapitalistische soziale Schicht die bereits von Marx entdeckte widersprüchliche Natur, aus „einerseits und „andererseits“ zusammengesetzt zu sein. Unsere Taktik ideologisch und politisch kann nicht darin bestehen, mit der gleichen demagogisch-dia-bolischen Taktik der Nazis die Kleinbürger über ihre wahre Lage mittels Anknüpfung an Irrationalismen hinwegzutäuschen! Wir müssen ihnen mit der Wahrheit zur Einsicht in ihre Lage und Perspektive helfen.

Bloch erweist sich hier nur als Anhänger eines ganz bestimmten Verfahrens, das linke Denker auf dem Boden und im Zusammenhang der Lebensphilosophie herausbildeten: Sie behalten die Methode des irrationalistischen, u. U. mythenschaffenden Verfahrens bei, bleiben Gefangene dieser Methode. Sie stellen dem falschen, schlechten, reaktionären Mythos den wahren, guten, revolutionären entgegen. So Thomas Mann in seiner „Josephslegende“, Bloch mit seiner Irrationalismus-Rettung, später Marcuse mit seinem „freudo-marxistischen“ Buch „Triebstruktur und Gesellschaft“. Die Methode enthält keine Kriterien der Kritik am Irrationalismus, außer der subjektiven Willkür, ist sie doch selbst irrationalistisch.

Der Fehler Blochs hängt erstens mit einem unhistorischen, abstrakten Herangehen an die Geschichte und Politik zusammen. Dies zeigt sich z. B. auch darin, daß er meinte, man brauche den Kapitalismus nicht mehr zu kritisieren, das sei längst geschehen, der sei schon überaltert, auf die Kritik am Sozialismus käme es an, auf den im Osten.⁹⁹ Beim Lesen des ersten Textes fühlte ich mich an Lenins Kritik des Linksradikalismus erinnert. Da setzte Lenin sich mit den Thesen der Linksradikalen auseinander, daß der Parlamentarismus doch historisch überlebt, die Beteiligung an Wahlen und dergleichen also opportunistisch sei. Lenin machte den jun-[71]gen Ultralinken klar, daß ein Unterschied zwischen dem bestehe, was historisch und theoretisch überlebt sei und dem, was aktuell noch wirke. Bloch wiederholt nur eine solche ultralinke Kinderei. Aber dies geschieht, wie der zweite Text zeigt, im Zusammenhang mit einer rechten – und vom Boden dieses Landes aus entwickelten heißt dies: einer antisozialistischen Position.

Blochs Fehler hängt zweitens zusammen mit einem Unverständnis der Theorie der sozialökonomischen Formation, insbesondere mit seinem Unverständnis des Totalitätscharakters einer solchen Formation, wenn sie voll ausgebildet und noch dazu der Kapitalismus ist. Nur darum ist ihm heutiges Kleinbürgertum ungleichzeitig.

Drittens ergibt sich Blochs Fehler aus seinem Mangel an Parteilichkeit, worin wiederum das tiefere Problem steckt, daß er sich die marxistische Klassenposition nicht wirklich angeeignet hat. Gerade in der Frage des kulturellen Erbes spielt dieses Kriterium und damit die Klassenorientierung eine bedeutende Rolle.

Blochs Erbekonzeption enthält die Gefahr, daß bürgerliche – sogar reaktionäre – Inhalte, als Erbe interpretiert, in die „Hoffnung“ aufgenommen und als Komplettierung dem Marxismus hinzugefügt werden.

Dies drückt sich – in Verbindung mit der lebensphilosophischen Prägung seines „Materialismus“ und „Idealismus“ – auch 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 streichen könnte, ohne daß dies einen Substanzverlust erlitte, während die Ausmerzungen von Franz Baader, Novalis, der Mystiker und der altjüdischen Propheten dieses Werk selbst zerstörte. Auch Habermas sieht in Blochs Werk Kabbala und Mystik, pythagoreische und hermetische Traditionen, Neuplatonismus, Böhme und Oetinger wirksam, meint freilich, dies dem Marxismus generell zuschreiben zu sollen.

Der Marxismus 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 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

⁹⁹ Bloch in den von Traub und Wieser herausgegebenen „Gesprächen mit Bloch“, Frankfurt a. M. 1975, S. 146, 140.

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 bestimmen, 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 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 von Anhängern Freuds oder Marcuses ist schlicht und einfach reaktionär! Es muß gesagt werden, daß die Utopie-Konzeption Ernst Blochs auch in dieser Hinsicht, gelinde gesagt, nicht unproblematisch ist.

Das marxistisch-leninistische Kriterium der Parteilichkeit in der Beurteilung historischer Erscheinungen ist kein bloßes Partei-Ergreifen. Es geht um weit Gewichtigeres: Es ist ein historisch-gesellschaftliches Kriterium, gebunden an eine möglichst genaue Beurteilung des Ablaufs konkreter Geschichtsprozesse, der Rolle, welche die verschiedenen Klassenkräfte darin spielen, deshalb untrennbar verknüpft mit der Parteinahme für die historisch vorantreibenden, gegen die reaktionären Kräfte. Solche Parteinahme gibt es bei Bloch – aber eingebunden in seine Konzeption eines „über“-klassenmäßigen Freiheitsprozesses und eben deshalb keine proletarische Parteilichkeit! Dieses Kriterium ist jedoch die einzige der Geschichte angemessene und folglich objektive Verfahrensweise. Anders vorzugehen, führt zu Voluntarismus, vor dem das Werk Blochs nicht geschützt war.

Dies zeigt sich auch, wenn wir solche zentralen Probleme der Strategie und Taktik der marxistischen Partei der Arbeiterklasse unter dem Gesichtspunkt des antifaschistischen Kampfes beurteilen. Anhand 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 Vorwärtstreben 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 heraus-[73]kristallisiert 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 Positionen von Lukács ist der Fehler leicht auszumachen, insofern nämlich, als in seiner demokratischen Orientierung sich das spezifische antifaschistische Element der Tendenz nach auf ein allgemein-demokratisches Moment reduzierte, die antimonopolistische Stoßrichtung im Grunde genommen zu gering beachtet wurde. Bezogen auf Ernst Bloch liegen die Dinge insofern komplizierter, als bei ihm zunächst nicht allgemein vom demokratischen Kampf die Rede ist.

Aber erstens markiert 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, den spezifischen Mangel an Klassenbestimmtheit in der Position von Ernst Bloch. Zweitens war die ungenügend entwickelte proletarische Parteilichkeit, insbesondere die Mißachtung der Klassenproblematik im Werke Blochs auch die Ursachen seiner Verbindung von

allgemeinmenschlicher Demokratiekonzeption mit seiner Sozialismusvorstellung. Dieser allgemeinmenschliche Demokratismus machte ihn unfähig, die schwierige Situation richtig zu erfassen, die sich im Herbst 1956 in Polen und Ungarn herausgebildet hatte. Es ging zunächst um die Überwindung von Problemen, die mit der Verletzung der Normen der sowjetischen Gesetzlichkeit während der Stalin-Zeit zusammenhingen. Es waren schwere, ernste Probleme, die die Bevölkerung beider Länder sehr bewegten. Daß konterrevolutionäre Kräfte dies dann ausnutzten, sollte für jemanden, der sich in der Geschichte, im Klassenkampf auskennt, nichts Besonderes sein. Bloch hat damals nicht zwischen sozialistischen Erneuerern und Konterrevolutionären zu unterscheiden verstanden. Davon zeugt auch sein Menschenrechtsbuch. So war es kein Wunder, daß Werner Maihofer, in einem Sammelband zu Bloch, diesen zum Verteidiger der westlichen Demokratie gegen den realen Sozialismus erhöhte. Kurz darauf wurde Maihofer bundesdeutscher Innenminister und demonstrierte, was für ihre westliche Demokratie bedeutete. Objektiv wirkten also einige von Blochs Stellungnahmen als Unterstützung der Konterrevolution.

Letztlich folgen m. E. diese Probleme daraus, daß ihm der wirkliche Übergang auf die Position der Arbeiterklasse nicht völlig gelang. Daraus ergeben sich die oben skizzierten grundlegenden Mängel der Blochschen Philosophie und Politik. Dies festzustellen bedeutet nicht, jenen Anteil zu verschweigen, den etwa Ernst Bloch 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 und um andere Aktivitäten internationaler Solidarität, um Aktivitäten gegen die Atomrüstung, gegen Berufsverbote und andere antidemokratische Maßnahmen in der Bundesrepublik. Er unterstützte die Studentenbewe-[74]gung, war – im Rahmen seiner Konzeption – werbend wirksam für die Sache von Marx.

Prüft man die Grundlage von Blochs Wirken, so fällt als entscheidend ins Gewicht, daß er über der Kontinuität des Proletariats zum Erbe der revolutionären, progressiven Bourgeoisie die Diskontinuität unterschätzte. Dies zum ersten. Zweitens aber, das ist die „Fortsetzung“ dieses Fehlers in die nachrevolutionäre Zeit der Bourgeoisie, ignorierte oder unterschätzte er die „Pestzeit“-Tendenzen in der Ideologie der verfaulenden Spätbourgeoisie und wollte nicht Weniges daraus der Arbeiterbewegung „vermitteln“. Drittens hängt dies mit seiner Auffassung über Fragen der Taktik bei der Bewußtseinsbildung zusammen. Im Grunde lief sein „Rezept“ darauf hinaus, den Teufel durch Beelzebub auszutreiben, die Nazi-Demagogie umzustülpen und damit – wie er meinte – aus demagogischen Kunstkniffen bewußtseinsweckende und -bildende Faktoren zu machen.

Diese drei Fehler prägen Blochs Gesamtwerk in Philosophie und Politik einen problematischen Charakter auf. Unterhalb dessen enthalten jedoch seine konkreten Einzelabhandlungen einen großen geistigen Reichtum, den es aus seinem falschen Kontext herauszulösen und kritisch anzueignen gilt. Diese Feststellung trifft auf jedes von Blochs Werken zu. Folglich ist es nicht damit getan, bei der Analyse der Grundzüge dieses Werkes stehen zu bleiben: „Geist der Utopie“, „Freiheit und Ordnung“, „Subjekt – Objekt“, „Das Prinzip Hoffnung“ oder die sog. kleineren Sachen, etwa über Avicenna, das muß man schon studieren. Man muß das in ihnen herausfinden, das sich der Zukunft zuwendet, sich an der revolutionären Arbeiterbewegung und am Sozialismus orientiert, sich der Vereinnahmung durch die Sozialdemokratie entzieht, quer liegt zur Spätbourgeoisie – trotz der Zweideutigkeiten, Unentschiedenheiten in solchen Positionsbestimmungen, die – wie manche konterrevolutionär deutbare Äußerung – entschieden zurückzuweisen sind. Wenn Hans Heinz Holz sich richtig erinnert, hat Bloch ihm in Tübingen einst gesagt: „Aber ich gehöre doch zu Euch!“ Nehmen wir das Wort an, versuchen wir s mit Bloch – aber ohne falsche Kompromisse, ohne ihm auch sicher selbst widerliche Liebedienerei.

4. Moderner Utopismus

Es ist, über Blochs Werk hinausgehend, festzustellen: Wir haben in Westeuropa eine Wiederbelebung des Utopischen zu verzeichnen. Es reicht diese von konservativen bis zu linken, von negativen bis zu positiven, von technikbejahenden bis zu technikpessimistischen Varianten, von der offenen Bejahung des Utopischen bis zu utopischen Konzeptionen (z. B. freischwebende Intelligenz Mannheims,

Poppers „Gelehrtenrepublik“) innerhalb von im ganzen anti-utopischen Theorien. Allen gemeinsam ist die Wiederherstellung des Utopischen als Philosophie in der offenen oder verdeckten Ablehnung des Sozialismus als Wissenschaft und /oder als Realität. (Hiervon zu unterscheiden ist das sich inmitten der gegenwärtigen Krisen [75] spontan herausbildende Bedürfnis nach Zukunftsorientierung. Hiervon ist ebenfalls zu unterscheiden, das Wirken utopischer Konzeptionen in den Ländern der sog. Dritten Welt.)¹⁰⁰

Utopie und Utopismus sind historisch bestimmte und konkrete gesellschaftliche Erscheinungen. Ihre wesentlichen Bedingungen sind Feudalismus- und Kapitalismuskritik angesichts des Fehlens der objektiven Voraussetzungen für die Überwindung von Ausbeutung und Unterdrückung, so daß an die Stelle der fehlenden objektiven Voraussetzungen das utopische Projekt tritt. Darum legt der vormarxistische Utopismus weit mehr Gewicht darauf, die Gegenwelt, die Alternative auszuarbeiten, als die Kritik. Im Marxismus ist dies umgekehrt. Marx war sehr vorsichtig mit Prognosen. Das meiste in seinem Werk ist die Kritik, und sein Hauptwerk heißt „Das Kapital“.

So schreibt Marx: „Solange das Proletariat noch nicht genügend entwickelt ist, um sich als Klasse zu konstituieren, und daher der Kampf des Proletariats mit der Bourgeoisie noch keinen politischen Charakter trägt; solange die Produktivkräfte noch im Schoß der Bourgeoisie selbst nicht genügend entwickelt sind, um die materiellen Bedingungen durchscheinen zu lassen, die notwendig sind zur Befreiung des Proletariats und zur Bildung einer neuer Gesellschaft – solange sind diese Theoretiker nur Utopisten, die, um den Bedürfnissen der unterdrückten Klassen abzuhelpfen, Systeme ausdenken und nach einer regenerierenden Wissenschaft suchen ... Solange sie die Wissenschaft suchen und nur Systeme machen, solange sie im Beginn des Kampfes sind, sehen sie im Elend nur das Elend, ohne die revolutionäre umstürzende Seite darin zu erblicken, welche die alte Gesellschaft über den Haufen werden wird.“¹⁰¹

Im Jahre 1848 definierte Marx den Begriff „Utopisten“ dann in folgender Weise: „in unsern Augen sind diejenigen Utopisten, welche politische Formen von ihrer gesellschaftlichen Unterlage trennen und sie als allgemeine, abstrakte Dogmen hinstellen.“¹⁰² Und erneut betont Engels 1878 im „Anti-Dühring“: „Die Utopisten ... waren Utopisten, weil sie nichts anderes sein konnten zu einer Zeit, wo die kapitalistische Produktion noch so wenig entwickelt war. Sie waren genötigt, sich die Elemente einer neuen Gesellschaft aus dem Kopfe zu konstruieren, weil diese Elemente in der alten Gesellschaft selbst noch nicht allgemein sichtbar hervortraten; sie waren beschränkt für die Grundzüge ihres Neubaus auf den Appell an die Vernunft, weil sie eben noch nicht an die gleichzeitige Geschichte appellieren konnten.“¹⁰³ Damit haben Marx und Engels sehr deutlich die historischen Bedingungen für das Entstehen von Utopien, ihre Bedeutung und Begrenzung, wie sie im Verlauf der Geschichte selbst offenbar geworden war, herausgestellt.

Plechanow hatte 1894 in seinem Buch „Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung“ darauf aufmerksam gemacht, daß der Utopist ein an-[76]deres „Ideal“ hat als Marx und Engels, nämlich ein aus „seinem abstrakten Begriff“ und nicht aus der Geschichte selbst abgeleitetes Ideal.¹⁰⁴ Damit ist bereits gesagt, daß man diejenigen, die ein „Ideal“ haben, deswegen weder alle als Utopisten noch alle als Marxisten bezeichnen kann und daß man die grundlegenden Unterschiede zwischen den verschiedenen „Idealen“ nicht als sekundär betrachten darf.

Der Marxismus ist Gesellschaftswissenschaft, nicht Gesellschaftsutopie. Diese Gesellschaftswissenschaft hat Quellen. Unter diesen Quellen sind wissenschaftliche, wie die klassische bürgerliche politische Ökonomie, die französische bürgerliche geschichtswissenschaftliche Darstellung der Großen Französischen Revolution. Unter diesen Quellen sind auch die utopischen Sozialisten. Alle diese Quellen sind im Marxismus aufgehoben, aber aufgehoben im dreifachen Sinne des Wortes, wobei

¹⁰⁰ W. I. Lenin, Demokratie und Volkstümlerideologie in China, W. I. Lenin, Werke, Bd. 18, S. 156.

¹⁰¹ K. Marx, Das Elend der Philosophie, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 4, S. 143.

¹⁰² K. Marx, a. a. O., S. 513.

¹⁰³ F. Engels, Anti-Dühring, Werke, Bd. 20, S. 247.

¹⁰⁴ G. Plechanow, Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung, Berlin 1956, S. 269, 276 f., 299.

dieses Dreifache nicht bedeutet, daß die einzelnen Elemente unverbunden nebeneinander stünden. Vielmehr heißt dies: Die Arbeitswertlehre des Marxismus ist eine völlig andere als die der klassischen bürgerlichen politischen Ökonomie usw. Insofern enthält der Marxismus den Utopismus zwar als Quelle, aber nicht den Utopismus als Inhalt.

Gleiche Inhalte können unter verschiedenen gesellschaftlichen und historischen Bedingungen völlig andere Bedeutungen annehmen. Wie gesagt: Montesquieus Entdeckung des geographischen Faktors für die gesellschaftliche Entwicklung war eine Großtat, die Wiederbelebung dieses Gedankens durch Ratzel im vergangenen Jahrhundert und durch Haushofer in diesem Jahrhundert, die Wiederbelebung nach der Herausbildung des historischen Materialismus war ein Schlag gegen die wissenschaftliche Entwicklung. Der Reformismus vor Marx hat eine andere gesellschaftliche Bedeutung als der Reformismus nach Marx usw. Auch der Utopismus vor Marx ist dem nach Marx nicht vergleichbar. Mit der definitiven Herausbildung des Marxismus als Gesellschaftswissenschaft beginnt der Rücktritt der Bourgeoisie von der Wissenschaft. Marx macht im Vorwort zum „Kapital“, im Zusammenhang mit der Entwicklung der politischen Ökonomie und dem Lyoner Seidenweberaufstand von 1831, auf diesen Prozeß aufmerksam. Nietzsche, Bachofen, Burckhardt „entdecken“ in Basel im gleichen Jahr die Rolle des Mythos als Gegenbild zum wissenschaftlichen begrifflichen Denken. Es setzt sich also mit der Herausbildung der Arbeiterbewegung und dem Vorankommen des Marxismus die Tendenz der Wissenschaftsfeindlichkeit (auch der Geschichtsfeindlichkeit) als ein ideologischer Grundzug im bürgerlichen Denken durch.

Die entwicklungsfeindlich werdende Bourgeoisie

- lehnt in einer ersten Etappe Kritik an der bürgerlichen Ordnung, die zur Änderung der Zustände drängt, als utopisch ab;
- will in einer zweiten Etappe dem Marxismus das Wissenschaftliche nehmen, dieses durch Utopisches ersetzen.

Unter diesem Gesichtspunkt ist der nachmarxistische Utopismus¹⁰⁵ im wesentli-[77]chen Bestandteil des Angriffes auf die Gesellschaftswissenschaft als Wissenschaft und damit indirekte Marxismus-Kritik. Die Wiederbelebung des Utopismus gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts und in diesem Jahrhundert also eine ganz andere Bedeutung als der frühere Utopismus.

Die konservativen Kräfte (Typus Popper, Topitsch) verdammen einerseits jede Utopie, erklären andererseits den Marxismus für utopisch. Im Gefolge Sombarts und Mannheims trennen sie Sein und Sollen, verweisen den Sozialismus in das Reich des Sollens, des Utopischen, reservieren Wissenschaftlichkeit als positivistisch gedeutete Rationalität nur für das Sein. Dem Wesen der Sache nach wird so nicht nur die dialektische Lösung des Widerspruchs zwischen Sein und Sollen ignoriert, sondern auch die Geschichte und Geschichtlichkeit. Konservative und reaktionäre Kräfte warten mit negativen Utopien (Typus A. Huxley, Schöne neue Welt, Orwell, 1984 und Farm der Tiere, Sorokin, Ionesco, Huizinga u. a.) auf. Die Utopie könne verwirklicht werden, was sei dagegen zu tun? Während die klassische, die positive Utopie, von der Zukunft her die Gegenwart kritisiert, verurteilt die negative Utopie die Zukunft und kritisiert die Gegenwart, weil sie zu dieser Zukunft hinführe. Der antisozialistische Charakter der negativen Utopie wird von niemandem bezweifelt.

Die mehr liberal und industriegesellschaftlich orientierte Bourgeoisie kreiert ihren eigenen Typus von Utopie als Futurologie (Typus Polak, Jungk/Mundt/Galtung, Picht), der, insofern er die Trends der bürgerlichen Gesellschaft in die Zukunft verlängert, die Notwendigkeit des qualitativen Übergangs zum Sozialismus negiert.

Weil das kapitalistische System für stark und stabil, die Arbeiterbewegung und der reale Sozialismus für verderbt eingeschätzt wurden, entwickelte ab den sechziger Jahren die sog. Neue Linke utopische Konzeptionen. Unter den Bedingungen einer Linksentwicklung in Teilen der Intelligenz wurde dieser „Utopismus“ ebenso „geschaffen“, wie mit anderen geistigen Repräsentanten oder Strömungen

¹⁰⁵ Vgl. zum Utopismusthema: A. Gedö, Zurück zur Utopie?, in: DZfPh, 11/1979.

(Beispiel Lukács, Beispiel Gramsci) versucht wurde, eine gegen den Leninismus gerichtete Version der „marxistischen Philosophie“ zu produzieren. Mit der Utopie als „Marxismus“ gegen die marxistische Gesellschaftswissenschaft. Dies alles geht mit einer sehr starken Anlehnung an Bloch oder an das, was man für Bloch hielt, vor sich. (Neueste Variante: Gorz' „Wege ins Paradies“, seine Dualkonzeption).

Diese Ansichten wirken also in den Konzeptionen sog. alternativer Kräfte nach. Der Marxismus wird nicht nur von Reaktionären und Konservativen, sondern auch von Kräften als utopisch interpretiert, die als Linke eingeschätzt werden wollen (Typus Ernst Bloch, Maximilian Rubel, Erich Fromm). Sie leugnen die Notwendigkeit (Gesetzlichkeit) historischer Entwicklung. Damit verliert der Sozialismus seinen wissenschaftlichen Charakter. Auch wird er vom Kampf der Arbeiterklasse abgetrennt.

Diese Art Position zum Utopischen beginnt bereits im vergangenen Jahrhundert, in Kautskys (verdienstvollem) „Vorläufer des modernen Sozialismus“. Dort gelten Utopien als Antizipationen des Sozialismus, der diese nur vollendet. Bloch [78] folgt – bewußt oder unbewußt – dieser Linie, unterscheidet nur abstrakte und konkrete Utopie. Der Marxismus ist danach angeblich eine konkrete Utopie. Das soziale Wesen, der Klassencharakter des utopischen Sozialismus wird dabei übersehen, ebenso der des wissenschaftlichen Sozialismus. Es wird eine angeblich allgemein-menschliche inhaltliche Tendenz herausgearbeitet, die sich nur verwirklicht. Der Sozialismus erscheint als Eschatologie oder als chiliastischer Traum, auch als teleologische Setzung der Geschichte.

Das Wesen des heutigen Utopismus ist (im Unterschied zum schon genannten spontanen Suchen nach Zukunftsperspektiven) (in Westeuropa) also in all seinen Variationen die Annullierung der Aufhebung der klassischen, positiven Utopie im wissenschaftlichen Sozialismus, die Frontstellung gegen Theorie und Realität des Sozialismus und der Arbeiterbewegung. Wenn es um die Verteidigung prognostischer Fähigkeiten unserer Weltanschauung und um die Rechtfertigung des Kämpfens für Ideale geht, sollten wir den skizzierten offenen oder verdeckten Sinn der vielfältigen Formen der Wiederbelebung des Utopischen nicht ignorieren. Marxismus und progressiver Utopismus sind soziale, politische und ideelle Erscheinungen unterschiedlicher Entwicklungsetappen des Kapitalismus und des antikapitalistischen Kampfes, die man nicht vermischen sollte.

[79]

IV. Zum Revisionismus¹⁰⁶

1. Der individualistisch-existentialistische Revisionismus

Der heutige Revisionismus zielt vor allem auf die Zurücknahme der Leninschen Entwicklungsstufe des Marxismus ab, indem er von einem polyvarianten und/oder pluralistischen Marxismus ausgeht, eine „westliche“ und eine „östliche“ Version behauptet, wobei die „westliche“ eurozentristisch mit der „abendländischen“ Tradition der Demokratie und des Humanismus, die „östliche“ mit asiatischer Despotie verbunden wird – als ob es im „Abendland“ keinen Faschismus und im „Osten“ keine Demokratie gegeben hätte! Erkenntnistheoretisch wird dem Agnostizismus und Relativismus Tribut gezollt, die Dialektik von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem annulliert. Dieses Ziel will der Revisionismus auch dadurch erreichen, daß er dem Sozialismus die sozialistische Qualität abspricht, daß er behauptet, der reale Sozialismus entspreche nicht den Intentionen von Marx, man müsse ihn also entsprechend dieser Marxschen Intention „vermenschlichen“. Lebensphilosophisch wird der Marxismus-Leninismus als „szientistisch“ hingestellt, weshalb er einer „verdinglichten“ These von objektiven Gesetzen, von Erkenntnis als Widerspiegelung unterliege. Diese von Engels, Lenin und Plechanow ausgearbeitete Linie habe den Marxismus enthumanisiert. Diese These wird zum Vehikel, um auf die als Entdeckung der Subjektivität ausgegebene neukantianische Konstitutionsthese überzugehen und sie als die originäre Praxis-Konzeption des Marxismus auszugeben. Dadurch werde es dem Sozialismus möglich, mit dem zu brechen, was ihn im realen Sozialismus noch hindere, nämlich mit der Knechtung der Individualität.¹⁰⁷ So erst werde das Individuum frei, gelinge die Überwindung der Notwendigkeiten (insbesondere des Staates, der Partei, der Bürokratie, der Apparate).

Hierin steckt die Mißachtung der internationalen und nationalen Klassenkampfbedingungen, die Mißachtung auch der zwei Entwicklungsetappen der [80] kommunistischen Gesellschaftsordnung, also letzten Endes eine Enthistorisierung des Marxismus.

Der Revisionismus schließt hierbei an die lebensphilosophisch-konservative Zweiteilung des Menschseins an. Der Bereich des Determinierenden ist der Bereich der Realität, der „Verdinglichung“, der „Entfremdung“. Die Entdeckung von Marx ausnutzend, daß die in der klassischen bürgerlichen politischen Ökonomie entdeckten ökonomischen Gesetze als ewige Naturgesetze ausgegeben werden, behauptet der Revisionismus: die objektiven gesellschaftlichen Gesetze, die der historische Materialismus aufdecke, gebe es – folge man Marx – in Wirklichkeit gar nicht, sondern hierin liege ein Ausdruck verdinglichten Denkens vor. Marx wird hier gröblich gefälscht, wie ein einfacher Blick in die Vor- bzw. Nachworte des ersten Bandes seines „Kapitals“ oder in das Vorwort von „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ beweist. Die Seite der Freiheit, der „Praxis“ sei dagegen die des Subjektes. Sie sei die determinierende. Hier seien der „Entwurf“, das „Projekt“, die „Wahl“ oder „Urwahl“ angesiedelt. Dies sei die Negation der „Realität“. Es wird also das Geistige, die Tätigkeit hypostasiert, die Revolution als voluntaristischer Akt verstanden, der alles verwirklichen könne, und von dorthin der Sozialismus, weil er eben noch nicht „alles“ biete, als Abfall vom wirklichen Marx dargestellt. Der Sozialismus entspringt demnach nicht aus dem Wirken objektiver gesellschaftlicher Gesetze, sondern der Freiheit, der „Praxis“, des Subjektes. Das Reich des Subjektiven steht höher als das Reich des Determinierenden. Indem der Marxismus-Leninismus dagegen auf der Objektivität der gesellschaftlichen Gesetze beharre, sei er Ausdruck „verdinglichten“ Denkens, des szientistischen, des positivistischen Denkens.

¹⁰⁶ Die Marxologie behandeln wir nicht besonders. Vom Revisionismus und „Neo-Marxismus“ unterscheidet sie sich nur dadurch, daß sie nicht vorgibt, Marxismus zu sein. Marxologie „behandelt“ Marx bzw. den Marxismus literarisch und universitär.

Das ist also nicht die Lehre von Marx, nicht der Marxismus, was da geboten wird, sondern dessen Darstellung durch Nicht- oder Antimarxisten. Dies geschieht nicht selten mit dem Anschein der Objektivität. Dennoch steht die Marxologie unter dem Diktat bürgerlicher Ideologie, so, wenn etwa Fetscher – ein typischer Vertreter der Marxologie – (I. Fetscher, Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung, München 1967) das Marxsche Werk lediglich als Ausgestaltung der (neuhegelianisch interpretierten) Entäußerungs- und Entfremdungskonzeption des „jungen Marx“ deutet und folglich das Werk von Engels und Lenin als eine Wendung weg von oder gegen diesen Marx hingestellt wird. Marxologische Elemente finden wir bei Wetter, Bocheński, de Vries. Marxologie ist Grundlage für Marxismusbekämpfung in Schulen, Universitäten, Armee, Medien, usw.

¹⁰⁷ Diese These stammt aus G. Lukács' „Geschichte und Klassenbewußtsein“ (1923).

In Wahrheit zeigt sich hier nur, daß dieser Revisionismus die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit nicht erfaßt. Freiheit als realisierte Zielstellung ist jedoch ohne objektive Gesetzmäßigkeit nicht möglich.

Diese revisionistische Konzeption enthält auch den lebensphilosophischen Krisenmythos: das Subjekt werde durch technische Zwänge und Apparate bedrückt, sowohl im Kapitalismus als auch im Sozialismus.

Ausgangspunkt des Wirkens vieler „moderner“ Revisionisten ist dabei die These, im Sozialismus wirkten entfremdende Faktoren. Diese sehen sie wirksam im Primat des Kollektivs, in der angeblichen Ignorierung des Menschen.

Adam Schaff (dessen persönlichkeits-theoretische Werke den Revisionismus förderten) vermißte „im offiziellen Marxismus ... die Problematik des Einzelmenschen ...“ und meinte, die Erfahrung des Faschismus, des Krieges und der Stalin-Zeit führten die Marxisten zur Entdeckung dieses Problems.¹⁰⁸ Nicht nur für ihn war dies der Springpunkt, sondern ebenso für Prucha.¹⁰⁹ Danach sei gerade die Vernachlässigung der Probleme des Menschen in der Stalin-Periode der grundlegende Mangel. In einem anderen Werk erklärt er, die allseitige Entwicklung des [81] Menschen sei die notwendige Bedingung der Weiterentwicklung der Produktion, unterlegt er also der marxistischen Theorie des historischen Materialismus eine anthropologische Konzeption.¹¹⁰ Auch Machovec und Kosik vertraten solche Positionen.

Dabei wird die Frage nach dem Wesen des Menschen individualistisch gestellt. Schaff sprach von der Individualität im Sinne der Einzigartigkeit, Unwiederholbarkeit, als einem *summum bonum*, welches nicht nur das Werk der Gesellschaft sei, sondern auch deren Schöpfer.¹¹¹ Den Schlüssel zum Verständnis der marxistischen Ökonomie sah er – wie Fetscher – in dessen Anthropologie.¹¹² Nach Prucha gibt es eine Art ewiger Spannung „zwischen der individuellen Existenz und dem gesellschaftlichen Wesen des Menschen“, wobei keines auf das andere zurückzuführen sei.¹¹³ Aber andererseits ist für ihn „die allseitige Entwicklung des Menschen ... notwendige Bedingung der Weiterentwicklung der Produktion“. ¹¹⁴ Also ist die Anthropologie doch fundierend! Ebenso stellt sich für Marković das Problem als ein solches „der Beziehungen des Individuums zum System“. ¹¹⁵ Machovec wiederum sprach von der echten Menschwerdung des Individuums, und Kosik erklärte: „Weder läßt sich das Individuum auf seine Rolle in einem bestimmten System reduzieren, noch existiert es jemals außerhalb solcher Rollen und Systeme.“¹¹⁶ Jedes Individuum müsse die Kultur in sich aufnehmen und „sein Leben selbst leben – ohne Vermittler“, meint Ivan Sviták.

Mit dieser Auffassung begann die neue Welle der Anthropologisierung des Marxismus, eben ein neuer Revisionismus. Man muß sich der weittragenden Konsequenz dieser Revision des Marxismus bewußt werden.

Wir verwiesen schon darauf, daß diese Anthropologie nichts mehr mit jener der bürgerlichen Klassik zu tun hat.

„Der Mensch“ ist also nicht nur aufs Individuum reduziert, sondern er ist auch nicht mehr leiblicher Art, er ist ein ungesellschaftlich-geistiges Wesen.

Aus dieser – im Kern – existentialistischen Anthropologie (Marxismus wird als „Philosophie der menschlichen Existenz“ ausgegeben, etwa – trotz seiner Existentialismus-Kritik – von Schaff:

¹⁰⁸ A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum*, Wien 1965, S. 12.

¹⁰⁹ M. Prucha, *Vom Sinn des praktischen Humanismus*. Dokumente der Paulus-Gesellschaft, München o. J., Bd. XVII, S. 314.

¹¹⁰ M. Prucha, *Die dritte Alternative*, Ebenda, Bd. XX, S. 181

¹¹¹ A. Schaff, *Der marxistische Begriff des Menschen*, Ebenda, Bd., XIII, München 1966, S. 28.

¹¹² A. Schaff, *Der Marxismus und das menschliche Individuum*, Wien 1965, S. 28 f.

¹¹³ M. Prucha, *Marxismus als Philosophie menschlicher Existenz*, Dokumente ..., Bd. XIX, S. 46.

¹¹⁴ M. Prucha, *Die dritte Alternative*, a. a. O., S. 18.

¹¹⁵ M. Marković, *Personal Integrity in Socialist Society*, in: *Praxis*, Nr. 4, Belgrad 1966, S. 212.

¹¹⁶ K. Kosik, *Die Dialektik der Moral und die Moral der Dialektik*, in: *Moral und Gesellschaft*, Frankfurt, a. M. 1968, S. 12.

Marxismus und das menschliche Individuum,¹¹⁷ von Prucha in seinem Vortrag in Marienbad während eines Dialogs der Paulus-Gesellschaft,¹¹⁸ ebenso von Milan Machovec) folgt mit innerer Notwendigkeit eine prinzipiell unüberschreitbare Kluft zur „äußeren“ Welt. Wenn dieser Mensch zum Ausgangspunkt gemacht wird, wenn seine Einmaligkeit festgestellt [82] und seine Empfindungen in ihrer individuellen Unübertragbarkeit und Unwiederholbarkeit Grundlagen einer Theorie des Glücks werden, wie dies bei Schaff¹¹⁹ der Fall ist, dann rückt gerade die Basis dieser Anthropologie, dieses revidierten Marxismus in einen prinzipiell unerkennbaren Bereich. Und dann stammen aus dem anderen Pol, aus der „äußeren Welt“, rätselhaft, schicksalhafte Einflüsse, die unser Glück ebenso wie unser Unglück bewirken können, jedenfalls Faktoren der Entfremdung sind, folglich weder im Kapitalismus noch im Kommunismus aufhebbar. Entfremdung wird Schicksal des Menschen. Das verkündete 1963 die sogenannte Kafka-Konferenz der Akademie der Wissenschaften der ČSSR, insbesondere in den Referaten von Ivan Sviták, Ernst Fischer und Eduard Goldstücker.¹²⁰ Wenige Jahre später nannte Prucha die Entfremdung ein Phänomen jeder menschlichen Existenz und Tätigkeit, das nie voll zu beherrschen sei.¹²¹ Kosik fragte – und sagte, die Frage sei bis jetzt noch nicht beantwortet –, ob die Überwindung der Widersprüche des Kapitalismus zugleich die wesentlichen Widersprüche der menschlichen Existenz überwinde.¹²² Auch Machovec geht davon aus, daß die Entfremdung nie aufhebbar sei, ebenso die „Praxis“-Philosophen Grlić und Marković.

Eine solche Philosophie mündet unvermeidlich in Relativismus, in die These von der Unerkennbarkeit der Realität, also in die Preisgabe der marxistischen Erkenntnistheorie. Wegen der „universellen Relativität“ gebe es keine Grundprinzipien der Erkenntnis, sei ein permanenter Revisionismus nötig. Dies meint Kołakowski,¹²³ ähnlich Grlić¹²⁴. Der (existentialistische) Mensch wird subjektivistischer Sinndeuter der Geschichte, so ganz deutlich bei Kołakowski, wenn er,¹²⁵ wegen der vorgeblichen Irrationalität des gesellschaftlichen Lebens und der Geschichte, allein den (existentialistisch gedeuteten) Menschen als jenen Faktor nennt, der angeblich die Geschichte rational mache. Rationalität ist hier also eine rein subjektive Angelegenheit.

Die Hinwendung zum Subjektivismus ist natürlich mit der marxistischen Konzeption objektiver gesellschaftlicher Gesetze, mit dem wissenschaftlichen Sozialismus unvereinbar. Also nicht nur die marxistische Erkenntnistheorie, auch die Gesellschaftstheorie und, das folgt daraus, die politische Theorie des Marxismus werden über Bord geworfen. Wie soll es denn, auf der Grundlage des Primats der individuellen Praxis (existentialistisch-geistiger Art) zur Herausbildung objektiver Gesetze kommen, die eine Entwicklung in Richtung auf den Sozialismus ermöglichen? Der wissenschaftliche Sozialismus wird also auf den ethischen oder utopischen zurückgenommen.

Wenn der Subjektivismus triumphiert, gilt das auch hinsichtlich des Urteils über [83] verschiedene Theorien. Nichts ist mehr gewiß, alles ist relativ, so auch das Urteil über andere Theorien. Der weltanschauliche Pluralismus, die Notwendigkeit des weltanschaulichen Liberalismus ist die notwendige Konsequenz. Dieser Pluralismus wird jedoch nicht nur erkenntnistheoretisch begründet, sondern auch sozial: Das alte Zwei-Klassen-Schema müsse aufgegeben werden. Es gebe eine weit vielschichtigere soziale Realität. Daß damit die Arbeiterklasse als geschichtsbestimmende Kraft geleugnet wird, ist eine unvermeidliche Konsequenz. Freilich ist es unlogisch, wenn statt dessen die führende Rolle der Intelligenz behauptet wird. Dies ist bekanntlich keine neue These des Revisionismus.

¹¹⁷ A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum*, a. a. O., S. 18.

¹¹⁸ M. Prucha, in: *Schöpfung und Freiheit in einer humanen Gesellschaft*, Wien-Frankfurt-Zürich 1969, S. 42.

¹¹⁹ A. Schaff, a. a. O., S. 233.

¹²⁰ Franz Kafka aus Prager Sicht 1963, Prag 1965 – ausführliches Zitat in: R. Steigerwald, *Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland*, Frankfurt a. M. 1980, S. 106 ff.

¹²¹ M. Prucha, *Marxismus als Philosophie menschlicher Existenz*, a. a. O., S. 44.

¹²² K. Kosik, a. a. O., S. 10.

¹²³ L. Kołakowski, *Der Mensch ohne Alternative*, München 1964, S. 154.

¹²⁴ Grlić, in: G. Petrović, (Hg.), *Revolutionäre Praxis*, Freiburg 1969, S. 120.

¹²⁵ L. Kołakowski, *Der Mensch ohne Alternative*, a. a. O., S. 206.

Wir können also das Wesen des neuen philosophischen Revisionismus auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Dies erleichtert es, seinen philosophischen Stellenwert auszumachen, Verwandtschaftsbeziehungen zur sozusagen normalen bürgerlichen Philosophie aufzudecken.

Im neuen philosophischen Revisionismus dominieren ganz offenkundig Gedankengänge der folgenden Art:

- Ausgangspunkt ist der Primat des Individuums gegenüber dem Kollektiv. Dabei wird das Individuum dem schöpferisch (meist künstlerisch) tätigen Intellektuellen gleichgesetzt. Es geht um die Selbstbestimmung dieses Individuums. Das damit verbundene „Demokratie-Modell“ ist das der angeblichen Selbstverwaltungs- und „Basis-Demokratie“.
- Das Gegenprinzip ist die entfremdend wirkende Gesellschaft. Aus ihr entspringen Bürokratismus, Zentralismus, Entfremdung – und zwar im Kapitalismus wie im realen Sozialismus. Wegen solcher behaupteter Konvergenz sei eine andere Orientierung, ein „drittes“ Ziel nötig, das auf einem „dritten“ Weg (reformerisch oder putschistisch) mit „dritten“ (meist intellektuellen, jedenfalls nicht proletarischen) Kräften erreicht werden soll.
- Es wird eine philosophische Anthropologie vertreten, die der existentialistischen prinzipiell gleicht. Von hier aus werden ethische und axiologische Positionen un- oder außergesellschaftlicher Art (transzendentaler Art) ausgearbeitet.
- In der Erkenntnistheorie verfiert er einen relativistischen Standpunkt, der politisch angeblich mit einem unverbindlichen Pluralismus gepaart ist, in Wahrheit jedoch auf die bürgerliche Demokratie der Gegenwart hinausläuft. Diesem gnoseologischen Revisionismus und politischen Pluralismus entspricht die Ablehnung der marxistischen Partei- und Staatstheorie als „dogmatisch“ und „elitär“.
- Die geschichtliche Rolle der Arbeiterklasse wird geleugnet, die Führung für die Intelligenz beansprucht.

Die knappe Analyse zeigt, daß außer Elementen der konservativen Variante der Lebensphilosophie sich im Revisionismus in hohem Maße auch der Existentialismus wiederfindet, seine Konzeption von einem unauflöselichen Widerspruch von Individuum und Freiheit, seine Deutung der Entfremdung aus diesem Konflikt, die demnach ein ewiges Geschick der Menschen sei. [84]

2. Der „diskursive“ Revisionismus

Gefördert durch die Gruppierung um die Zeitschrift „Das Argument“ wird eine Marxismus-Revision verbreitet, die alle Grundmythen der spätbürgerlichen Philosophie aufgenommen hat. Stellvertretend hierfür sei auf Ernesto Laclau eingegangen. Er steht zunächst im Zusammenhang mit der Epistemologie. Das ist eine ganz spezielle philosophische Schule. Was behauptet sie? Ursprünglich dient das Wort zur Bezeichnung der Erkenntnislehre.

In diesem Jahrhundert deuten einige bürgerliche Ideologen in Frankreich es um. Danach meint das Wort Episteme – man muß es sich einprägen – einen unbewußt in den Wissenschaften einer bestimmten Zeit vorherrschenden Denk- und Erklärungstypus. Es geht also darum, diesen Typus aufzudecken, ihn bewußt zu machen. Da solches Bewußtmachen direkt mit der Sprache, mit dem Sinn, mit der Bedeutung sprachlicher Zeichen verbunden ist, rückt in dieser sogenannten Epistemologie die Sprache, oder wie sie selbst sagt: der Diskurs, ins Zentrum der Auseinandersetzung.

Laclau greift nun die materialistische Gesellschafts- und Klassentheorie sowie den wissenschaftlichen Sozialismus, also Kernbereiche des Marxismus, an, um ihn von seiner angeblichen Krise zu heilen. Also erst will man einem Gesunden Krankheit aufschwätzen, und dann sagt man ihm, um ihn zu heilen sei es das Beste, man entferne ihm das Rückgrat. Allerdings geschieht das in einer äußerst verklausulierten Sprache.

Zu dieser Sprache ein paar Bemerkungen: Mancher schreibt unklar, weil ihm die Sache, die er angeht, noch nicht klar ist. Auf Laclau tritt das nicht zu. Mancher schreibt schwer, weil der Gegenstand, über den er schreibt, schwierig ist. Auch das trifft im Falle Laclaus nicht zu: was er behauptet, läßt sich einfach sagen. Wenn er also so vertrackt schreibt, in einer Art Intellektuellen-Rotwelsch, dann um die hanebüchernen Thesen, die er vertritt, – wie das ja mit dem Rotwelsch geschehen soll – zu tarnen.

Um die angebliche Krise des Marxismus zu begründen, identifiziert er den Marxismus mit der mechanisch-materialistischen Konzeption der Kautsky & Co. Dann sagt Laclau, davon entfernen wir uns heute – als ob es nicht die marxistisch-leninistische Überwindung dieser Fehldeutung des Marxismus gegeben hätte! Wir entfernen uns also von dem, was Laclau als Marxismus ausgibt, weil sich – erstens – im entwickelten Kapitalismus und an seinen Rändern neue soziale und politische Kräfte herausbildeten, die marxistisch nicht analysierbar seien, und weil – zweitens – eine neue Episteme jene ablöse, in deren Zusammenhang sich der Marxismus herausgebildet habe. Diese neue Episteme zeige sich darin, daß wir heute neue Objekte entdeckten, neue Beziehungen zwischen ihnen ausmachten und eine neue Form von Politik herausbildeten.

Es kann natürlich sein, daß Laclau die umfangreichen ökonomischen, politischen und ideologischen Analysen von Marxisten zum Problem der Klassen und Klassenbeziehungen im heutigen entwickelten Kapitalismus nicht kennt und er [85] deshalb behauptet, das sei marxistisch nicht erforschbar. Aber dann begeht er einen doppelten Fehler. Erstens kennt er das marxistische Forschungsinstrumentarium nicht. Deshalb behauptet er solche Unfähigkeit des Marxismus. Zweitens argumentiert er aus Unkenntnis hinsichtlich des Forschungsstandes.

Beide Fehler sind unterschiedlicher Art. Einmal geht es um ungenügende Kenntnis einer Theorie, sodann um ungenügende Kenntnis von Fakten, die in Anwendung solcher Theorie geschaffen wurden. Da möchte man fragen, wer sich in der Krise befindet.

Wie steht es um die angeblichen neuen Objekte Laclaus? Er meint, das Wesen der Episteme des 19. Jahrhunderts gründete auf letzten, unveränderlichen Objekten. Die neue Episteme gäbe dies auf. Laclau verweist auf die aufgegebenen Phoneme der Sprachwissenschaft, auf die „zeitgenössische Geschichtsschreibung“, und er behauptet dann, ebenso könne man heute die Klasse nicht mehr definieren. Außerdem leugnet er die Existenz bewußtseinsunabhängiger Objekte durch den Hinweis, daß in all unserer Erkenntnis unvermeidlich subjektive Beimengungen (etwa des Wissenschaftlers) steckten. Aber diese angebliche neue Episteme hat doch Kant im 18. Jahrhundert in seinen uns angeblich vor aller Erfahrung im Bewußtsein gegebenen Formen der Erkenntnis entwickelt, und der Neukantianismus des 19. Jahrhunderts, zuvor schon Schopenhauer, hat dies noch verschärft. Neue Episteme?

Schauen wir noch genauer hin!

1. Es stimmt nicht, was da verallgemeinernd über die angebliche Episteme gesagt wird. Im 19. Jahrhundert gab es dialektische und metaphysische, materialistische und idealistische Wissenschaftskonzeptionen. Und das ist auch heute so. Hegel z. B. erkannte unveränderliche letzte Wesenheiten nicht an. Auch wir bestreiten die Existenz letzter Bausteine der Materie und folglich auch deren Unveränderlichkeit. Es wäre aber ein idealistischer Fehler, deshalb die objektive Realität selbst zu leugnen. Wenn Atome nicht unveränderlich sind, folgt daraus nicht deren Verschwinden. Hegel beging diesen idealistischen Fehler. Er leugnet nicht nur die Unveränderlichkeit, sondern sogar die Existenz der Atome. Das entsprang einer „Episteme“, um einmal diesen Begriff zu gebrauchen, die auch Laclau anwendet: Wegen der Veränderlichkeit von Objekten deren Existenz zu leugnen bzw. das Materielle nur als Geistesprodukt anzuerkennen.

Metaphysische Unveränderlichkeit war auch nie ein Standpunkt des Marxismus. Bekannt ist Lenins Wort von der Unerschöpflichkeit auch des Elektrons. Aber das war keine Leugnung der Existenz des Elektrons. Das „die Materie ist verschwunden“ war nicht die Folgerung aus der Leugnung metaphysischer letzter Elemente, sondern aus der idealistischen „Episteme“. Es gibt, gerade in den Naturwissenschaften, im Versuch etwa der theoretischen Begründung der Physik, auch heute noch die angeblich überwundene „Episteme“ letzter, unveränderlicher Wesenheiten. Laclaus Verallgemeinerung auf diesem Gebiet ist also in jeder Hinsicht falsch.

2. Laclau begeht den logischen Fehler: weil die Sprachwissenschaft derzeit die Existenz der Phoneme bestreitet, mittels eines Analogieschlusses die Existenz von [86] Klassen zu leugnen. Die Analogie ist jedoch nur ein mit äußerster Vorsicht einsetzbares Denk-, streng genommen kein Beweismittel.

3. Kann man so umstandslos, wie Laclau es tut, von „der zeitgenössischen Geschichtsschreibung“¹²⁶ im Sinne einer Wissenschaft sprechen? Gibt es da keine Klassenantagonismen? Kann man aus der Auflösung der „Objekte“, aus dem Relativismus der bürgerlichen Geschichtsschreibung – der doch einen Klassensinn hat folgern, die Objekte, folglich auch die Klassen seien nicht mehr definierbar?

4. Entwickelt Laclau wenigstens einen Ansatz, seine Thesen über Klassen gesellschaftswissenschaftlich zu untermauern? Hier das, was er bietet:

Die Klasse sei nicht mehr definierbar, weil

- sich die Trennung von Industriearbeitern und Produktionsmitteln weitgehend auflöse;¹²⁷
- neue Schichten des Proletariats entstünden, für die produktive Arbeit nicht mehr typisch sei, die also nicht mehr an irgendeinem sozial organisierten Produktionsprozeß teilnähmen;
- die kapitalistische Wirtschaft in eine Vielzahl ökonomischer Bereiche eindringe;¹²⁸
- aber eine Seite später meint Laclau doch, man könne auch die Einheit von „Ökonomie“ nicht mehr konstituieren;¹²⁹ folglich könne sie auch nicht letztlich determinieren!?! Wie kann man aber von etwas reden, das man nicht mehr als Einheit „konstituieren“ kann?

Die Einheit „Klasse“ löse sich also auf, wir hätten davon keine Theorie mehr¹³⁰. Was ist zu dieser – es ist ein Witz, das Wort hierfür zu verwenden! – Analyse zu sagen?

Hätte der Mann gesagt, daß heute zum Proletariat in wachsendem Maße Menschen gehören, die nicht Industriearbeiter im engeren Sinne sind, so hätte er Richtiges beschrieben. Aber zu sagen, die Trennung von Industriearbeitern und Produktionsmittel löse sich weitgehend auf, heißt doch im Klartext: die Eigentumsverhältnisse hätten sich weitgehend zugunsten der Industriearbeiter verändert. Das sagt ja noch nicht einmal Norbert Blüm. Laclau setzt voraus, daß Proletarier nur jene Teile der Arbeiterklasse sein dürften, die produktive Arbeit unter kapitalistischem Kommando verrichten. Das mag er freilich für sich tun. Nur wo steht denn geschrieben, daß der Marxismus das tut? Wie definiert das „Kommunistische Manifest“ den Proletarier? Ist dort die Definition an die unmittelbare Verrichtung produktiver Arbeit gebunden? Mitnichten. Und wozu unterschied Marx im „Kapital“ produktive und notwendige Arbeit, wobei beide von Proletariern verrichtet werden? Kennt Laclau nicht die theoretischen Analysen zum Problem produktiver [87] Arbeit heute? Was steckt denn – unter dem Gesichtspunkt der Arbeitsteilung und damit der Entwicklung der Produktivität – in dem Prozeß der Herausnahme von Arbeitsvorgängen aus dem Produktionsbereich, ihrer Übertragung an Dienstleistungsbe-
reiche? Sind Arbeiten, die dort verrichtet werden, nur deshalb schon unproduktiv und dort gegen Lohn oder Gehalt Arbeitende keine Proletarier mehr?

Gäbe es bei Laclau u. a. nur ein wenig Politische Ökonomie, so würde weniger unsäglicher Unsinn das Licht der Welt erblicken und als erneuerter Marxismus ausgegeben!

Wir haben es also, halten wir das fest, mit der Leugnung der Marxschen Klassentheorie zu tun, wobei diese Leugnung sich nicht stützt auf eine wirkliche empirische Analyse. Und was den theoretischen Gehalt angeht, so ist die wissenschaftliche Unhaltbarkeit, die methodische Fehlerhaftigkeit von Laclaus Konzeption unübersehbar. Vom politischen Inhalt her haben wir es nicht mit etwas Neuem zu tun. Leugnung der Klassen ist seit langem Gemeingut bürgerlicher Ideologie.

Laclau führt nun erneut die angebliche Episteme des 19. Jahrhunderts ein. Die Wissenschaft ginge danach von der Existenz objektiver Gesetze aus. Diese objektiven Gesetze seien von der Art der Naturgesetze. Jene wirkten mit mechanischer Notwendigkeit. Alles Kommende sei vorbestimmt. Unausweichlich komme es zum Sozialismus.¹³¹

¹²⁶ E. Laclau, Diskurs, Hegemonie und Politik, in: Neue soziale Bewegungen und Marxismus, Hg. W. F. Haug und W. Elfferding, „Argument“-Sonderband 78, Westberlin 1982, S. 8.

¹²⁷ Ebenda, S. 9.

¹²⁸ Ebenda.

¹²⁹ Ebenda, S. 10.

¹³⁰ Ebenda, S. 9.

¹³¹ Ebenda, S. 10.

Aber was Laclau hier behauptet stimmt einfach nicht:

Erstens haben im 19. Jahrhundert zwar die meisten Natur-, aber nur wenige Gesellschaftswissenschaftler die materialistische Position objektiv vorhandener Gesetze akzeptiert.

Zweitens haben die Gesellschaftswissenschaftler fast durchweg bestritten, daß gesellschaftliche Gesetze von der Art der Naturgesetze seien. Kennt Laclau nicht die im 19. Jahrhundert entstandene Lebensphilosophie oder den Neukantianismus, ihre Herangehensweise in den sogenannten Geisteswissenschaften?

Drittens hat der Marxismus von Anfang an entschieden gegen die mechanisch-materialistische Gesetzesvorstellung in Natur und Gesellschaft gekämpft.

Ich erinnere mich, Marxismus-Kritik solcher Art in den Werken des Neukantianers Leonard Nelson aus den zwanziger Jahren gelesen zu haben. So „neu“ ist dieser „zeitgenössische Marxismus“. Laclau braucht dieses dem Laplaceschen Dämon nachgestaltete Bild nicht nur der angeblichen Episteme des 19. Jahrhunderts wegen, sondern gerade auch, um gegen den Marxismus folgendes Argument einbringen zu können:

In diesem mechanisch-strengen und geschlossenen System hat keinen Platz, was mit Sinn, Bedeutung zu tun hat.¹³² Das naturalisierte Projekt des historischen Materialismus müsse Sinn etc. leugnen.

Nun ist auch das definitiv falsch. Was ist, philosophisch gesprochen, Sinn, Bedeutung, Werthafes? Es ist geistige Form der Aneignung von objektiver Realität. [88] Der historische Materialismus hat die geistige Realität nicht nur nie geleugnet, sondern sogar erstmals die wissenschaftlichen Mittel zu seiner Erforschung erarbeitet.

Aber Laclau wendet den alten Trick der Neukantianer an: es gibt im Marxismus (à la Kautsky) angeblich nur mechanisch Determiniertes. Auch für Laclau gibt es Determination nur in mechanischer Deutung. Die lehnt er ab. Wir auch. Der Gegensatz zwischen Laclau und uns besteht nicht in der Einsicht, daß Sinn etc. nicht mechanisch determiniert sind, sondern darin, daß Laclau die Ablehnung der mechanischen Determiniertheit zum Einschmuggeln des Idealismus benutzt, mißbraucht. Das geht so: Sinn usw. ist durch Bewußtsein, den Diskurs, die Sprache, von Wissenschaftlern erzeugt. Als ob wir Marxisten nicht wüßten, daß die unmittelbaren Motive unseres Handelns geistiger Art sind! Alles, was uns in Bewegung setzt, muß zuvor durch unseren Kopf hindurch, sagte Engels. Aber, fragte er: wie steht es um die materiellen Triebkräfte hinter und in solchen geistigen Motiven? Dieser Frage entzieht Laclau sich in angedeuteter Weise.

Bei Laclau wird dieser erwähnte Trick benutzt, um die eingangs knapp dargestellte neukantianische Konstitutionsthese – übrigens bis in das Wort hinein – einzuführen. Auf den Seiten 13–16 lesen wir immer wieder, das Soziale sei durch das Geistige determiniert. Es wird also Halt gemacht bei den geistigen Motiven, nicht gefragt nach den Motiven der Motive. Das liest sich so:

- „Identifizierung des Sozialen mit Sinnproduktion (= dem Diskursiven)“,¹³³
- „Der Diskurs ist daher weder ein Überbau, noch ein spezifisches soziales Feld, sondern die Form der Konstitution des Sozialen“,¹³⁴
- „... konstituiert sich die spezifische Einheit des Sozialen einzig durch den Diskurs.“¹³⁵
- „Die Einheit der Klasse kann sich daher nur diskursiv konstituieren“,¹³⁶ d. h. im sprachlich-bewußten Bereich;
- der Diskurs umfaßt „das gesamte Feld der sozialen Produktion von Sinn“.¹³⁷

Das ist purer subjektiver Idealismus, und zwar jener sprachgebundene des späten Positivismus und der späten Lebensphilosophie. Darauf verwies ich schon einleitend. Das weiß Laclau auch. Wie sucht

¹³² Ebenda, S. 11.

¹³³ Ebenda, S. 13.

¹³⁴ Ebenda, S. 15.

¹³⁵ Ebenda.

¹³⁶ Ebenda, S. 16.

¹³⁷ Ebenda.

er dieser Feststellung zu entgehen? Er will uns diesen subjektiven Idealismus als Materialismus verkaufen. Wie seinerzeit die von Lenin kritisierten Empiriokritiker sagt er: Die materiellen Eigenschaften der Objekte gehören zum Diskurs, sind abhängig von ihm, also von subjektiv Geistigem bestimmt. Statt der Empiriokritiker hätte ich auch Arbeiten nennen können, die Max Adler um die Jahrhundertwende schrieb.

Das ist keine Unterstellung. Laclau selbst verdeutlicht, wie das zu verstehen sei. „Betrachten wir irgendeinen materiellen Produktionsprozeß.“ Wenn er es nur täte! [89] Nein, er sagt nur ganz allgemein: „In ihm kommen die materiellen Eigenschaften der Objekte in einen Kontext, der sie mit bestimmten produktiven Techniken artikuliert und mit gewissen Formen gesellschaftlicher Arbeitsteilung. Zwei Möglichkeiten tun sich auf: Entweder die Elemente dieses Kontextes behalten untereinander Relationen vom Typ der Notwendigkeit – wodurch der Vorgang sich den Naturprozessen angleicht –, oder aber sie hätten anders artikuliert werden können – weder die Ausnutzung der materiellen Eigenschaften der Objekte diktiert notwendige Formen von Produktionstechniken, noch erklären die Produktionstechniken die soziale Teilung der Arbeit. Wenn aber die Präsenz jedes Objekts nicht durch seinen Kontext erklärt ist, dann handelt es sich um eine Sinnbeziehung, das heißt einen Diskurs.“¹³⁸

Vergessen wir nicht, Laclau gibt vor, den Materialismus zu retten. Die materiellen Eigenschaften der Objekte gehören zum Diskurs. Und das Zitat soll dies per Beispiel zeigen. Gibt Laclau ein wirkliches Beispiel? Untersucht er wirkliche Produktionsprozesse? Prüft er, wie welche materiellen Produktionsfaktoren unter welchen sozialen Bedingungen kombiniert werden? Nichts dergleichen. Er orakelt nur: entweder sind solche Beziehungen objektiv notwendiger Art, und das anzuerkennen wäre Materialismus. Oder sie bilden sich unabhängig von den materiellen Produktionsbedingungen, sind letztlich geistig determiniert. Das anzunehmen wäre Idealismus. Und wofür entscheidet sich Laclau? Die Kombination der Produktionsfaktoren ergibt sich aus einem Diskurs! Also für den Idealismus.

Heraus kommt also: Soziales ist nicht etwas Materielles jenseits des Sinns. Das heißt: das Geistige bestimmt das Soziale. Der Sinn, das Geistige konstituiert die Objekte und ihre Beziehungen. Wieder beginnt Laclau mit der Identifizierung von Marxismus und Kautskyanismus. Dieser „Marxismus“ führe zu vier Konsequenzen:¹³⁹

1. Zum Abwarten auf die objektiv notwendig eintretende Revolution.
2. Zur Beschränkung allein aufs Proletariat, zur Ignorierung der Bündnispartner.
3. Zu der Ansicht, die Klasse sei allein durch die Ökonomie bestimmt.
4. Zu der Ansicht, man besitze eine wissenschaftlich bestimmte Politik.

Gegen diesen Popanz richtet er das Feuer seiner Kritik. Es sei eine ökonomische Reduktion, Politik nur auf den Überbau zu beschränken. Da der Überbau nur Reflex der Basis, nur Schein von etwas anderem sei, werde Politik damit fiktiv. Politik sei in Wahrheit Kampf von gegnerischen Kräften, ihr Ergebnis folglich nicht vorherbestimmt. Politik habe ihren Sinn in sich, sei selbst Ausdruck des Primats des Diskursiven. „Weit entfernt davon, einen Überbau des Sozialen zu sein, ist die Politik im Gegenteil die höchste Form von Selbstbewußtsein des Sozialen, das sich ja nur in ihr, die konstitutive Diskursivität des Sozialen als solche manifestiert.“¹⁴⁰ Erstens ist, wie bereits mehrmals gesagt, das marxistische Verständnis gesell-[90]schaftlicher Gesetze völlig anders, schließt es die Haltung des Abwartens auf einen automatisch eintretenden Erfolg tatsächlich aus.

Zweitens wendet sich der Marxismus wenigsten seit dem „Kommunistischen Manifest“ gegen die Unterschätzung des Bündnisproblems. Die Hegemonie-Konzeption wäre z. B. sinnlos, gäbe es nicht ein positives Verhältnis zur Bündnispolitik.

Drittens ist tatsächlich Klasse eindeutig nur materiell-gesellschaftlich determinierbar, und dabei muß die sozialökonomische Problematik in jener Vielseitigkeit herangezogen werden, die Lenins

¹³⁸ Ebenda, S. 16 ff.

¹³⁹ Ebenda, S. 17.

¹⁴⁰ Ebenda, S. 20.

Klassendefinition in der „Großen Initiative“ einführt. Jegliche andere Klassendefinition hört auf, eindeutig zu sein und wird mit willkürlichen Elementen belastet. Außerdem geht es beim Definieren um das jeweils Wesentliche, Allgemeine. Ich kann, weil alle Menschen Ohrläppchen haben und sie sich darin von Tieren unterscheiden, natürlich die Menschen als Ohrläppchenartige definieren. Aber solche unwesentlichen Merkmale zur Definition zu benutzen, führt in die Lächerlichkeit. Klassen, an ihnen ist wesentlich das Moment der Ausbeutung, der Unterdrückung, des Antagonismus, des Kampfes, und alles das kann letztlich nur aus dem Problem der Aneignung der Lebensquellen, aus den Eigentumsverhältnissen, aus dem Sozialökonomischen erklärt werden.

Viertens sind wir tatsächlich der Überzeugung, ein wissenschaftliches Instrument zur Ausarbeitung der Politik zu besitzen. Laclau müßte mit uns zu streiten aufhören, wenn er, für seine Person, nicht ebenfalls meint, über ein wissenschaftliches Instrumentarium zur Beurteilung gesellschaftlicher Vorgänge zu verfügen. Nicht das unterscheidet uns, daß wir beide von wissenschaftlichen Grundlagen aus handeln wollen, sondern daß wir uns wechselseitig streitig machen, daß die Grundlagen wissenschaftliche seien. Allein schon die Verwechslung der eigentlichen Streitfrage auch in diesem Fall spricht nicht für die Qualität Laclauschen Theoretisierens.

Fünftens: Der Marxismus hat, ebenfalls seit dem „Manifest“, Politik nicht auf Überbauerscheinungen reduziert. Der sozialökonomische Klassenkampf nimmt, wird er massenhaft geführt, politischen Charakter an und ist dennoch nicht allein Überbauerscheinung. So steht's sinngemäß im „Manifest“.

Sechstens verwechselt Laclau die Frage des Ursprungs, der Herkunft einer Erscheinung (den genetischen Aspekt) – also etwa des Überbaus aus seiner Basis – mit einem anderen Aspekt, ihrem Gewicht. Aus der Tatsache, daß wir Menschen von Vormenschen abstammen, folgt doch nicht, daß wir diesen gegenüber nur Schein wären, nur fiktiv existierten!

Siebtens: Richtig ist – aber das Wort aus dem „Kommunistischen Manifest“, das ja auch vom gemeinsamen Untergang kämpfender Klassen in der Barbarei spricht, halt das als Erkenntnis des Marxismus seit wenigstens November 1847 fest! –, daß Politik Kampf ist und das Ergebnis des Kampfes nicht so vorbestimmt ist, wie das Ergebnis einer Multiplikationsaufgabe. Aber das ist das eine. Etwas anderes die marxistische Erkenntnis, daß die soziale Entwicklung die Bedingungen für die schließliche Überwindung des Kapitalismus erzeugt und entwickelt [91] und steigert und deshalb unsere Zeit immer mehr von der Notwendigkeit geprägt wird, vom Kapitalismus zum Sozialismus überzugehen. Laclau hat nichts davon begriffen. Sein Marxismus-Verständnis ist im Kern dasselbe wie das von Popper in der „Offenen Gesellschaft“ entworfene. Und auch sein Politik-Verständnis ist prinzipiell dasselbe: Bei beiden ist Politik unabgeleitet, sich selbst genügend, primär, ist die Gesellschaft letztlich geistig bestimmt, lösen sich alle Probleme in den Diskurs ohne Beurteilungskriterien auf. Vielleicht im „herrschaftsfreien Diskurs“ des Jürgen Habermas? In der intellektualisierenden Geschwätzigkeit einer Gelehrtenrepublik von weltabgewandten „Geisteswissenschaftlern“? Davor mögen uns der Himmel oder die Hölle bewahren.

3. Revisionistisches im Spätwerk von Lukács

Vor einigen Jahren sah es so aus, als ob wir in der Bundesrepublik einer Georg-Lukács-Diskussion entgegengingen. Uns hätte das gefreut. Lebendige Marxismus-Vermittlung ist allemal in großen ideologischen Auseinandersetzungen leichter als bei „ideologischer Ebbe“. Warum kam es nicht zu dieser Diskussion? Sah es nicht auch zeitweise so aus, als gingen wir einer heftigen Gramsci-Diskussion entgegen? Gab es davor nicht den recht früh gescheiterten Versuch, eine Korsch- oder eine Bloch-Diskussion einzuleiten? Zu welchem Zeitpunkt deuteten sich solche Diskussionen oder Diskussionsversuche an? Was war oder ist das zentrale theoretische und politische Moment solcher Diskussionsversuche? Vom wem wurden oder werden sie initiiert, getragen?

Ich meine, es ging und geht in allen diesen Diskussionen – soweit sie nicht von uns geführt wurden – letztlich nicht um Lukács, Gramsci, Bloch, Korsch usw. Es ging um den Leninismus! Unter Bedingungen, da es so aussah, als bewege sich ein beträchtlicher Teil junger und intellektueller Kräfte in West- und Mitteleuropa in Richtung auf den Marxismus, wurde versucht, diese Bewegung durch

Diskussion über andere Kräfte – von denen man zu Recht oder zu Unrecht glaubte, sie dem Leninismus entgegenstellen zu können – abzustoppen bzw. fehlzuleiten.

Interessanterweise entwickelte sich diese Diskussion damals hauptsächlich auf dem Gebiet der Philosophie (bei Gramsci auch auf dem der Politik. Gegenwärtig gibt es einen vergleichbaren Prozeß allenfalls im Bereich der Geschichte, wo „spontan“ ein gegen das Geschichtsbild der marxistischen Arbeiterpartei gerichtetes anderes Geschichtsbild entsteht oder zu begründen versucht wird, das beansprucht, ebenfalls oder sogar noch authentischer marxistisch zu sein und von Peter Weiss' „Ästhetik des Widerstandes“ ausgeht). Selbst polit-ökonomische Diskussionen in der damaligen Zeit fanden mehr unter dem Gesichtspunkt der Methode oder etwa des Begriffes des Wertes, des Mehrwertes statt, waren also weit mehr der Philosophie zuzurechnen als der Politischen Ökonomie. Philosophie war damals der zentrale Ansatzpunkt der ideologischen Auseinandersetzung. Die großen Richtungen waren dabei die „Frankfurter Schule“, der sogenannte revolutionäre [92] Reformismus (Lelio Basso, André Gorz), die „Praxis“-Philosophie und ähnliches. Zumeist handelte es sich um Philosophie über Strategie. Im Zusammenhang mit der zentralen Bedeutung des Marxismus wurde versucht, den offenen Kampf gegen den Marxismus durch Neuinterpretation seiner Philosophie zu ersetzen. Dabei, wie gesagt, war der Kernpunkt der Leninismus, sein Stellenwert in der Theorie und Praxis des Marxismus. Es ging um die Frage, ob es einen anderen, westlichen, besseren Marxismus gebe, der nicht gebunden sei an die Sowjetunion oder an die Partei der Arbeiterklasse. Um nur einige Auguren dieser Diskussion zu nennen: Alfred Schmidt, Rudi Dutschke, Oskar Negt, aber auch Merleau-Ponty, Sartre, Althusser. Vielfältig, ja wesentlich wurde angeknüpft an die Marxismus-Diskussion der zwanziger Jahre, alle Varianten dieser Diskussion wurden wieder belebt.

In diesem Zusammenhang stellt sich das Problem Leninismus und Philosophie, geht es um den Versuch des Aufbaus einer nicht-leninistischen „marxistischen“ Philosophie. Das ist die Hauptlinie, der Hauptnenner in all diesen verschiedenen Strömungen. Bei diesem Versuch sollte der „westliche Marxismus“ mal mit Hilfe von Georg Lukács, ein anderes Mal mit Hilfe von Gramsci entwickelt werden. Damit unmittelbar verbunden war das Bestreben, eine andere politische Position aufzubauen. Das geschah international, in Deutschland aber hatte es bereits eine gewisse Tradition, wenn es dabei zunächst auch weniger um Gramsci als um Lukács ging, der Jahre lang in der deutschen Arbeiterbewegung aktiv war. Hierbei gibt es übrigens eine interessante Erscheinung. Es gibt im Werk von Georg Lukács neben anderen einen interessanten Widerspruch. Er besteht darin, daß er in der Philosophie die Erkenntnistheorie mit großem Mißtrauen betrachtet und eigentlich die Widerspiegelungstheorie ablehnt. Seine Literaturtheorie jedoch gründet sich voll und ganz auf der Widerspiegelungstheorie. Das hatte zur Folge, daß vor allem die literaturtheoretischen und geschichtlichen Arbeiten zur Literatur mehrerer europäischer Länder von Lukács in der Arbeiterbewegung unseres Landes, während der Weimarer Republik, später dann vor allem in der DDR, eine bedeutende Rolle spielten, während jene Kräfte, die in jüngster Zeit Lukács zu revisionistischen Zwecken mißbrauchen wollen, diese im wesentlichen bleibenden Wert besitzenden literaturtheoretischen und literaturhistorischen Arbeiten von Georg Lukács entweder nicht zur Kenntnis nehmen oder ablehnen, sie als dogmatisch verurteilen. Sie stützen sich vor allem auf die philosophischen Auffassungen von Georg Lukács, die wiederum in den Reihen der marxistischen Arbeiterbewegung meines Landes im wesentlichen nicht geteilt werden.

Nun ist das Werk von Georg Lukács ja äußerst vielseitig, vielschichtig. Er hat wichtige Beiträge zur Philosophie in unserem Jahrhundert geschrieben und nach verschiedenen Richtungen hin anregend gewirkt. Zum Beispiel vor dem ersten Weltkrieg in Richtung auf den Existentialismus, in Richtung auf die Entdeckung der Bedeutung von Kierkegaard. Das Werk „Geschichte und Klassenbewußtsein“ hat ganz offensichtlich einige der Thesen provoziert, die Heidegger in „Sein und Zeit“ verkündete. Er hat große Beiträge zur Kritik der ideologischen Dekadenz, der faschistischen Ideologie, des Chauvinismus, Rassismus und Irrationalismus er-[93]arbeitet, tiefgründige Analysen bedeutender Personen und Strömungen der Philosophie des 19. Jahrhunderts verfaßt. Vieles davon ist gerade im heutigen ideologischen Klassenkampf noch oder schon wieder aktuell. Lukács' Werk behandelt Probleme der ungarischen, deutschen, sowjetischen politischen und Kulturgeschichte, darin eingeschlossen Probleme der Literaturtheorie, der Ästhetik im allgemeinen, der Philosophie. Er ist folglich eine

Persönlichkeit der europäischen Kulturgeschichte. Dieses Werk entfaltet seine Wirkung zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich, weil es in brennende Fragen der Zeit eingriff, oft heftig umstritten. Als das Buch erschien, spielte zum Beispiel „Geschichte und Klassenbewußtsein“ nur im Lager der Kommunisten eine (negative) Rolle. Als Ende der sechziger Jahre die sogenannte Studentenrevolte, das heißt, eine nach links hin tendierende Protestbewegung der akademischen Jugend entstand (die sich damals nicht mehr an der SPD orientieren konnte, da diese mitregierte) und Interesse am Marxismus zeigte, wurde versucht, mit Werken von Lukács – insbesondere mit „Geschichte und Klassenbewußtsein“ – eine gegen den Leninismus gerichtete Version der „marxistischen“ Philosophie zu begründen. Es ging um die Ablehnung der Natur-Dialektik, der Widerspiegelungstheorie der Erkenntnis, der Parteitheorie Lenins usw. Dabei kritisierten Negt, Kahl, Cerutti usw. an Lukács noch, daß er in „Geschichte und Klassenbewußtsein“ oder einigen späteren Arbeiten zu sehr auf Lenins Position übergegangen sei. Gegenwärtig, da unter dem Druck der Krise und der „Wende“, angesichts des Ausbleibens der erhofften baldigen „Revolution“ und dem Wiedereintritt der SPD in die Oppositionsrolle von einer solchen breiten linken Intellektuellen-Bewegung mit Interesse am Marxismus nicht die Rede sein kann, spielen solche Versuche der Begründung einer nicht- oder antileninistischen Variante der „marxistischen“ Philosophie in der Bundesrepublik kaum eine Rolle. Damit trat der revisionistische Gebrauch und Mißbrauch von Lukács, Gramsci und anderen zurück.

Es ist nicht möglich, ohne sehr gründliche Kenntnisse der Nationalgeschichte, darin eingeschlossen der Geschichte der jeweiligen Arbeiterbewegung, dazu ohne sehr gründliche Kenntnisse der von Lukács behandelten theoretischen Sachgebiete (außerdem ohne gründliche Sprachkenntnisse) eine einigermaßen zutreffende Würdigung seines Gesamtwerkes zu versuchen. Eine solche liegt meines Erachtens bis jetzt auch noch nicht vor. Möglicherweise ist sie nur in einer Kollektivarbeit zu liefern. Aber nötig ist sie. Nur wenn es gelingt, das zum Marxismus-Leninismus in diesem Werk Hinführende zu trennen von seinen Widersprüchen, den revisionistischen Mißbrauch dieser Widersprüche abzuweisen, den dagegen bisweilen erfolgten Versuchen überzeugende Kritik entgegenzutreten, deren Folge es sein konnte, Lukács dem Gegner zu überlassen, können wir Werk und Person von Lukács in den Marxismus, im Hegelschen Sinne, aufheben!

Mir kann es nur darauf ankommen, mich mit Positionen und Arbeiten von Georg Lukács zu befassen, die in meinem Lande verbreitet wurden und werden, die Einschätzungen zum Beispiel auch von Entwicklungsprozessen oder Persönlichkeiten der deutschen Geschichte (etwa seine sehr unqualifizierte Kritik an Franz [94] Mehring) betreffen. Ich meine, hier seien wir kompetent, hier könnten wir uns mit Sachkenntnis äußern.

Dabei ist es jedoch entscheidend, jenen Punkt ausfindig zu machen, der zentrale Orientierungen im Werk von Georg Lukács bewirkte und uns auch zwingt, kritisch zu diesem Werk Stellung zu nehmen.

Worin sehe ich diesen Punkt? Es ist meines Erachtens ein politisches Problem. Angesichts des in Italien und Ungarn bereits zur Macht gekommenen Faschismus, der in Deutschland anwachsenden faschistischen Gefahr stellte sich Georg Lukács ab Ende der zwanziger Jahre die äußerst wichtige und richtige Frage, wie es zu einer breiten Bündnispolitik gegen den Faschismus kommen könne. Und obgleich er sich nicht gegen die Sozialfaschismus-These wandte, suchte er Wege zu diesem breiten antifaschistischen Bündnis gerade zu jener Zeit, da in der kommunistischen Bewegung die falsche Sozialfaschismus-Konzeption durchaus ernste Probleme aufwarf. Für Lukács ist die zentrale Frage die nach der politischen und ideologischen Basis für ein solches breites Bündnis. Im politischen Bereich fand er diese Basis in einer Demokratie-Konzeption, die seines Erachtens für die progressivsten Kräfte der Bourgeoisie gerade noch akzeptabel ist und die auch von den revolutionären Kräften in der Arbeiterbewegung akzeptiert werden könnte, in der Demokratie-Konzeption des Höhepunktes der Großen Französischen Revolution. Im philosophischen Bereich fand er eine Basis für ein solches breites Bündnis im Werk insbesondere Hegels, in dessen Rationalität und Dialektik. Im künstlerischen Bereich sah er die Grundlagen für ein solches breites Bündnis in der literarischen Produktion vor allem der bürgerlichen Klassik. Das heißt, jeweils wurden progressive bürgerliche Positionen als Bündnisbasis angezielt.

Das Suchen nach solchen Positionen ist sicherlich verdienstvoll und auch für die Gegenwart bedeutsam, zeigt doch zum Beispiel der jüngste Philosophen-Kongreß in der DDR, daß es außerordentlich wichtig ist, ein breites Bündnis der humanistischen Kräfte zur Verteidigung des Friedens und der Demokratie zu schaffen.

Zugleich ist damit jedoch ein philosophisches und strategisches politisches Problem verbunden, das Problem der Kontinuität und Diskontinuität im Verhältnis von (progressivem, humanistischem) Bürgertum und marxistischer Arbeiterbewegung sowie das der Hegemonie. Wenn dieses Problem nicht richtig gelöst wird, so sind nicht nur einseitige Urteile, sondern ist auch die Gefahr möglich, daß der Übergang von der Verteidigung der Demokratie und des Friedens gegen aggressive und faschistische Kräfte zu weiteren gesellschaftlichen Fortschritten verbaut wird, die Bewegung gleichsam auf der Position des antifaschistisch-demokratischen Bündnisses stehenbleibt. Das hätte dann Folgen in der Frage der Kriterien zur Beurteilung von Sachverhalten: Würde im Verhältnis der Arbeiterklasse zu demokratischen oder progressiven Kräfte der Bourgeoisie – in richtiger Ablehnung der ultralinken, vermittlungslosen Konzeption – das Moment der Kontinuität verabsolutiert – sei dies auch zur Abwehr des Faschismus und der Rettung des bürgerlichen Erbes durch die Arbeiterklasse –, so bliebe die Antwort auf den Faschismus eben die bürgerliche Demokratie, der bürgerliche Humanismus, insbe-[95]sondere die Klassik, die klassische bürgerliche Philosophie, nicht der Marxismus. Der progressive Humanismus der bürgerlichen Position wäre dann der allgemeine Beurteilungsmaßstab in Fragen der Demokratie, Literatur und Philosophie auch für die Arbeiterklasse.

Man muß leider sagen, daß es solche Überbetonung des Elements der Kontinuität zwischen revolutionärer Arbeiterklasse und progressiver Bourgeoisie im Werk von Lukács gibt. Dies ist die Grundlage seiner Antinomien von klassenmäßig nicht bis zu Ende geklärter Demokratie und Antidemokratie, Fortschritt und Reaktion, usw.

Natürlich sind breite Bündnisse wichtig, in Entscheidungssituationen sogar lebenswichtig. Es darf aber dennoch nicht vergessen werden – zumindest wegen der weiteren Perspektive –, daß das Klassenwesen des Kampfes nicht hinter allgemein gehaltenen Antinomien zurücktritt. Die Geschichte geht ja weiter, und wohin sie weitergeht, das zu klären hängt mit dem Problem der Klassenhegemonie zusammen. Insofern es bei Georg Lukács eine Tendenz gibt, die Kriterien des bürgerlichen klassischen Humanismus als höchste Bewertungsmaßstäbe anzunehmen, wird – letztlich – de facto die Arbeiterbewegung allein zum Testamentsvollstrecker der bürgerlichen Klassik, ihre Selbständigkeit gefährdet, ohne die ja ihre Hegemonie nicht möglich ist.

Ästhetisch zeigt sich im Werk von Lukács das Problem in seiner später noch knapp zu referierenden Konzeption des „Großen Realismus“, des oft pragmatischen Verzichts auf konkrete Parteilichkeit (mit dem Argument, grobe „Tendenzliteratur“ abzulehnen), der leider festzustellenden negativen Haltung gegenüber der neu entstehenden Arbeiterkultur etwa in der Weimarer Republik (z. B. Ablehnung Brechts) bei gleichzeitiger Parteinahme für die bürgerlich-humanistische Kultur. In seiner philosophischen Arbeit zeigt sich dies in dieser Periode vor allem darin, daß er eine Tendenz entwickelte, alle grundlegenden philosophischen Auseinandersetzungen dem Gegensatz von Rationalismus und Irrationalismus unterzuordnen.

Lukács Eingreifen in die Literaturproduktion und -theorie der deutschen Arbeiterbewegung war schon in der Weimarer Periode in dieser Hinsicht vorgeprägt. Der Epochencharakter rückt – nicht in einer allgemeinen, theoretischen Form, aber doch in der konkreten Ausgestaltung – in den Hintergrund gegenüber dem Gegensatz von Demokratie und Faschismus. Die Folge ist die Beurteilung der neuen Arbeiterkultur als zweitrangig gegenüber humanistisch-bürgerlicher Kultur.

Wir wollen dabei nicht im geringsten in Zweifel ziehen, daß die Versuche von Georg Lukács, die deutschen Kommunisten im Bereich der Politik, insbesondere im Bereich der Ästhetik, zur Bündnispolitik mit den bürgerlich-progressiven Kräften anzuhalten, gerade in der Periode der Sammlung aller Kräfte zum gemeinsamen Kampf gegen den Faschismus, ein wichtiger Ansatz war. Gerade von daher erklärt sich ja auch letztlich Lukács' tiefe Wirkung in den Reihen der deutschen Marxisten. Selbstverständlich stellt das antifaschistische Bündnis auch auf ästhetischem Gebiet bestimmte Anforderungen

an die Arbeiterklasse. Aber Lukács löst [96] diese Anforderungen im Kontext der wenigstens unklar gelassenen Frage der Hegemonie im Bündnis. Errungenschaften und Fehler dieser ästhetischen Position sind deshalb solche der politischen Position, der Hegemonie-Position von Georg Lukács. Das wirkt dann bis in geschichtliche Analysen hinein, wo sich, wie erwähnt, einige sehr ungerechte Beurteilungen der marxistischen deutschen Arbeiterbewegung finden.

Nicht daß Lukács seine Literaturdiskussion unter dem politischen Zentralgesichtspunkt einer breiten antifaschistischen Front führte, ist zu kritisieren – im Gegenteil! –, sondern daß er das Problem der proletarischen Hegemonie in diesem Bündnis schwächte. Angesichts der Schwierigkeiten des antifaschistischen Kampfes, des dringend notwendigen Kampfes gegen jegliches Sektierertum wurde dies nicht gleich in vollem Umfang bemerkt. Lukács' Werk mag, löst man es von den Mängeln der Hegemonie-Konzeption ab, wie ein Vorläufer jener Versuche anmuten, im Bereich der Literaturtheorie eine Volksfrontpolitik zu entwickeln. Ich würde das sehr in Zweifel ziehen. Manches, was später in seinen Auswirkungen erst klar wurde – insbesondere die bereits mehrfach erwähnte Vernachlässigung des Hegemonie-Problems –, mag damals nötigem Kampf gegen das Sektierertum als Hauptgefahr und dem Suchen nach neuen Wegen der Politik zugeschrieben werden können. Aber im Hintergrund wirkte seine Konzeption vom Primat bürgerlicher Progressivität, darauf beruhender Kontinuität dieser Progressivität zum Proletariat.

Und wie wirkte das philosophisch? Wir können hier nicht auf Probleme eingehen, wie sie sich aus der Mißachtung der Natur-Seite des Weltbildes bei Hegel und Goethe in den beiden außerordentlich bedeutenden Werken über Hegel und Goethe ergeben, Probleme, die mit Fehlern in „Geschichte und Klassenbewußtsein“ korrespondieren (wobei unbedingt gesagt werden muß, daß zum Beispiel „Goethe und seine Zeit“ immer noch eine der besten marxistischen Goethe-Analysen im deutschsprachigen Raum ist). Wir können hier nur einiges zu „Die Zerstörung der Vernunft“ sagen – einem in seiner Kritik bürgerlicher Philosophie, in den Einzelanalysen, in seinem Materialreichtum bis heute äußerst lehrreichen und im Kampf aktuellen Buch. Die Arbeit selbst war im Verlauf von vielen Jahren vorbereitet und stellt zum Teil eine philosophische und politische Abrechnung mit Lukács' eigener ideologischer Vergangenheit dar. Ausgangspunkt ist die Überlegung, daß ein ideologisches Bündnis zwischen der Arbeiterklasse und den progressiven Kräften der Bourgeoisie zur Verteidigung des Friedens und der Demokratie nötig sei. Als Bindeglied für ein solches ideologisches Bündnis sieht er Hegel an, wobei im Hintergrund die Auffassung von Lukács wirkt, daß der Irrationalismus die ideologisch den Faschismus vorbereitende und tragende Philosophie sei, daß sich der Stoß des Irrationalismus gegen die Vernunft richte, daß es folglich zu einem Bündnis zwischen proletarischen und bürgerlichen Kräften zur Verteidigung der Vernunft, zum Kampf gegen den Faschismus kommen müsse.

Die Vernunft gilt ihm also als Vermittlungsglied von Arbeiterbewegung und progressiver Bourgeoisie. Natürlich brachte die progressive bürgerliche „Ver-[97]nunft“ in Philosophie, Ökonomie, politisch-historischer Theorie und Literatur Quellen für den Marxismus hervor. Aber es geht dabei dennoch um ein „radikales Brechen“, um eine „Aufhebung“. Auch stimmt die Grundthese nicht, daß der Irrationalismus eindeutig zum Faschismus führt. Allein die Analyse des Werkes solcher bedeutender Philosophen aus dem Bereich des Irrationalismus wie Husserl, Sartre und Marcuse zeigt, daß dies nicht der Fall ist. Für Lukács fällt ferner der Widerspruch von Vernunft und Irrationalismus zusammen mit dem Widerspruch von Dialektik und Antidialektik, was auch nicht zutreffend ist.

Ich möchte nun über das Wirken von Georg Lukács während der letzten Jahre seines Lebens sprechen und dabei nur diese Wirkung in meinem Lande beurteilen. Dabei klammere ich alles das aus, was – nach Ansicht unserer ungarischen Genossen – in Wahrheit nicht von Lukács stammt, sondern von einigen seiner ehemaligen Schüler (z. B. Agnes Heller) unter Mißbrauch seines Namens in die Welt gesetzt wurde. (Allerdings betont Frank Benseler, daß der Brief von Lukács über sie sog. Budapester Schule der Heller, Fehér, Vajda echt ist. Darin kennzeichnet er sie als seine authentischen Schüler. So auch in „Gelebtes Denken“!)

Georg Lukács war auch in dieser Periode außerordentlich produktiv. Außer in seinen großen Arbeiten zum Bereich der Ästhetik und der Ontologie hat er sich vor allem in Interviews geäußert. Seine

Arbeiten zur Ontologie wollen dem Zusammenhang gesellschaftlicher Ökonomie und Dialektik nachgehen. Natürlich ist das eine wichtige Themenstellung, doch befindet er sich schon von da her in der gleichen Tradition wie die Arbeit von 1923. Sie klammern – wenn auch auf sehr diffizile Weise – die Naturproblematik aus oder erwecken den Eindruck, das Wesen der gesellschaftlichen Entwicklung bestehe in der fortschreitenden Befreiung von dieser Naturgrundlage des Gesellschaftlichen. Darum kommt es zu einer Neuformulierung alter Thesen von „Geschichte und Klassenbewußtsein“. In positiver Bewertung wird am Anfang gesagt, es seien Engels und Lenin gewesen, die – im Bruch mit Hegel und im Gegensatz zu Marx – erst ein positives Verhältnis zur Natur in den Marxismus hineingebracht hätten. Es werden also die alten Themen beibehalten, nur werden sie jetzt – zunächst – positiv bewertet. Aber im Widerspruch zu dieser positiven Bewertung erklingt später im Buch der Ruf: „Zurück zu Marx“!¹⁴¹

Lukács stellt in diesem Buch zwei Linien der Geschichtserklärung einander gegenüber. Die eine gehe von Hegel aus und verlaufe über Engels. Sie sei teleologischer Art. Ihr stehe eine in Kritik zu ihr entwickelte Konzeption gegenüber, welche die Rationalität geschichtlicher Prozesse erst post festum herausarbeite.¹⁴² Das ist doch die philosophische Version seiner früheren, zum Beispiel (in „Geschichte und Klassenbewußtsein“) in der Parteiproblematik entfalteten Nachtrabpositionen. Aber diese, meint Lukács, sei diejenige von Marx. Der Gegensatz von Marx auf der einen Seite, Engels und Lenin auf der anderen Seite, er taucht also am En-[98]de von Lukács Wirken wieder auf. Es ist aufschlußreich, daß Lukács diese Position mit einem Hinweis auf die berühmte Engels-Rezension zu Marx’ „Kritik der Politischen Ökonomie“ zu begründen versucht, mit einer Interpretation der Engellschen Aussage über das Zusammenfallen von Logischem und Historischem in der Marxschen Analyse. Diese wird als Abkehr von Marx, als Hinwendung zu Hegels Teleologismus interpretiert.¹⁴³ Dies ist unbegründet, was man mit zahlreichen Aussagen von Marx über seine Methode zeigen kann.

Ontologie enthält die Gefahr der Abkehr vom Materialismus, der Verdünnung der Probleme auf ein „Sein des Seienden“. Tatsächlich zeigen auch István Hermanns Analysen,¹⁴⁴ daß mittels Ontologie „alle anderen Kategorien“ „Relationen zum Sein“ sein sollen. Dies sei die Grundkategorie.

Was soll uns das? Sagt uns Engels’ Wort, daß die Einheit der Welt nicht in ihrem Sein, sondern in ihrer Materialität bestehe und daß dies bewiesen sei, im konkreten Klassenkampf nicht mehr als solche verschwommene Ontologie? István Hermann macht auch deutlich, daß das alte Programm der Ablehnung der Naturdialektik in Lukács’ Ontologie in einer der „Frankfurter Schule“ durchaus verwandten Weise beibehalten wird:¹⁴⁵ Negation kann es in Lukács’ Ontologie allein in der „Biosphäre“ geben!

Wenn „Sein“ eine gemeinsame Eigenschaft ist, die allem „Materiellen“ zukommt, so wäre Sein und Materialität identisch. Dann bestünde kein Grund für die Entwicklung einer besonderen Ontologie. Es sei denn, dahinter steckt ein anderes Problem: Das Zerreißen des dialektischen Zusammenhangs von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem, um das Allgemeine zu verselbständigen, es als geschichtliche „Substanz“ der Ontologie zugrunde zu legen. Das wäre freilich nicht mehr marxistisch. Tatsächlich geht Georg Lukács in der Ontologiefrage so an die Dinge heran. Das ist ein wenigstens indirekter Beweis dafür, daß für ihn Materialismus und Ontologie nicht zusammenfallen. Vielmehr will er den grundlegenden Gegensatz von Materialismus und Idealismus in einer besonderen Ontologie überwinden. Es ist sehr kennzeichnend, wenn er sagt, er sei äußerst mißtrauisch gegenüber den grundlegenden Fragen der Erkenntnistheorie, weil diese in Gegensatz brächten, was eigentlich zusammengehörte! „Sehen Sie, ich möchte da sagen, daß ich sehr skeptisch in Bezug auf die große Rolle der erkenntnistheoretischen Fragestellung bin. Ich habe Angst davor, daß erkenntnistheoretische Fragen, wenn sie nicht als Moment der ontologischen Fragestellung betrachtet werden, die

¹⁴¹ G. Lukács, *Ontologie – Marx*, Neuwied/Berlin 1972, S. 31, S. 124 ff.

¹⁴² Ebenda, S. 116 ff.

¹⁴³ Ebenda, S. 11 6 ff.

¹⁴⁴ István Hermann, *Die Gedankenwelt von Georg Lukács*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, S. 379.

¹⁴⁵ Ebenda, S. 379.

Probleme verzerren und Gleichheit dort setzen, wo es keine Gleichheit gibt, und Ungleichheit setzen, wo Gleichheit ist. Bei Erkenntnistheorie muß man sich außerordentlich in acht nehmen.“¹⁴⁶

Für diese Ontologie wird also das Problem der philosophischen Grundfrage abgeschwächt. Lukács konfundiert die Problematik dieser Grundfrage mit der des [99] naturhistorischen Prozesses. Unter naturhistorischen Gesichtspunkten ist das Verhältnis von Materiellem und Ideellem ein Zeitverhältnis: Da ist es richtig, zu betonen, daß die Realität des Realen derjenigen des Idealen vorausgehe. Wenn man aber nur dies sieht, daß es ein Sein nur von zeitlich anderer Art ist, also die qualitative Differenz von Materiellem und Ideellem unterschlägt, so heißt dies philosophisch, daß das Ideelle selbst ontologischen Charakter von gleicher Art wie das Materielle erhält, Bewußtsein Ontologisches nicht nur im naturhistorischen Sinn ist. Sein faßt dann sowohl Materielles als auch Ideelles zusammen. Damit ändert sich die Relation von Sein und Bewußtsein. Denn durch die philosophische prinzipielle Gleichheit von Materie und Bewußtsein wird das Primatverhältnis ausgelöscht. Bewußtsein wird nun selbst zur materiellen Seinsmacht. Solche „ontologische Gleichwertigkeit von Sein und Bewußtsein bei – wie noch zu zeigen ist – Überbetonung des teleologischen Moments führt notwendig zur Bestreitung des objektiven Charakters der dialektischen Gesetze. In seinen „Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins“ geht Lukács – im Unterschied zu seiner früheren Negierung von Naturdialektik – davon aus, daß es Dialektik auch im vormenschlichen und vorbiologischen Naturbereich geben müsse. In der Entfaltung dieses Gedankens werden wesentliche Bereiche der Dialektik jedoch erst mit dem gesellschaftlichen Sein verknüpft. Es handelt sich um die Negation und die Negation der Negation; auch um Kategorien und Modalitäten.

Hierbei darf nicht übersehen werden, daß Lukács die gesellschaftliche Dialektik in einem ganz wesentlichen – um nicht zu sagen: in einem bestimmenden – Maße an das zielsetzende Moment der Arbeit (an die Teleologie, an die „teleologische Setzung“) bindet. Aber: Dies, nämlich anzunehmen, Arbeit verwirkliche nur eine teleologische Zwecksetzung, impliziert die Annahme des Primats des Bewußtseins gegenüber der materiellen Arbeit. Der Materialismus in der Gesellschaftsanalyse ist eliminiert.¹⁴⁷

Was ist hier geschehen?

Erstens gibt es hier – bestenfalls – unverbunden, weil ohne Gemeinsames, Kennzeichnendes (d. h. Dialektik ist nicht mehr definierbar!), Dialektik in Natur und Gesellschaft. 1972, ein Jahr nach Lukács' Tod, wird in Frankreich ein Interview zu „Geschichte und Klassenbewußtsein“ veröffentlicht, das der bereits schwer erkrankte Lukács kurz vor seinem Tode gegeben hat. Darin heißt es: „Ich glaube, daß ich in diesem Buch klar gesehen habe, daß die Dialektik der Gesellschaft etwas anderes ist, als die Dialektik der Natur. Was dies betrifft, habe ich niemals die Ansichten von Engels geteilt. Ich habe immer gedacht, daß, sagen wir, das Prinzip der Negation ein veritables Prinzip der Dinge ist. Aber ich finde gleichzeitig, daß wir noch keine veritablen Untersuchungen unternommen haben, um die Relationen zwischen der Dialektik der Gesellschaft und der Dialektik der der Gesellschaft vorangehenden Seinsformen aufzuklären.“ Zwar enthalte das Buch („Geschichte und Klassenbewußtsein“) vieles, das er nicht mehr anerkenne, [100] so die Behauptung, es gebe nur gesellschaftliche Dialektik. „Die Wahrheit ist, daß es zwei Arten der Natur gibt, die anorganische und die organische. Ausgehend von diesen beiden entsteht die Gesellschaft. Zwischen diesen zwei oder noch mehr: zwischen diesen drei Formen des Seins gibt es sehr komplizierte und sehr konkrete Relationen, die in ‚Geschichte und Klassenbewußtsein‘ nicht genügend untersucht wurden.“¹⁴⁸ Da dies aber auch sonst noch nicht geschah – wie es bei ihm selbst oben heißt –, läuft dies de facto darauf hinaus, die objektiven gemeinsamen Gesetze der Dialektik in Frage zu stellen.

Zweitens werden wesentliche Bereiche der Dialektik hier auf das gesellschaftliche Sein reduziert und dieses letztlich auf geistige Momente. Wenn das teleologische Moment der Arbeit zum bestimmenden Moment solcher Bereiche von Dialektik wird, heißt dies, sie von der materiellen Produktion, von

¹⁴⁶ Gespräche mit Georg Lukács, Reinbek 1967, S. 59 f.

¹⁴⁷ Lukács mag das nicht gewollt haben, es ist die Substanz seiner „Ontologie“.

¹⁴⁸ Le dernier interview de Lukács; in: Y. Bourdet, Figures de Lukács, Paris 1972, S. 204 f. (franz.)

der Materialität en der Arbeit abzulösen. Diese Bereiche der Dialektik werden dann letztlich geistig, idealistisch begründet.

Lukács weiß natürlich, daß er mit dieser These im Widerspruch nicht nur zu Engels, sondern auch zu Marx steht. Das ist nun für sich genommen gewiß noch kein Argument. Immerhin ist es ja möglich, daß Auffassungen von Marx und Engels korrigiert werden müssen. Das Problem ist aber komplizierter. Wer die Auffassung vertritt – und Lukács tut dies ganz offensichtlich –, daß man die einzelnen Grundgesetze der Dialektik nicht nur zum Zwecke der Behandlung in Lehrbüchern, sondern überhaupt isolieren und für sich beurteilen könne, der hat ein mechanistisches Verständnis vom Verhältnis der dialektischen Grundgesetze zueinander. Löst man das Gesetz der Negation und der Negation der Negation aus dem Korpus der Grundgesetze der Dialektik heraus und erklärt, es gelte nur für den teleologischen Bereich der menschlichen Arbeit, so wirkt dies selbstverständlich in andere Bereiche der dialektischen Gesetzmäßigkeiten zurück. Es stellt sich dann schon die Frage, wie weit das dialektische Gesetz von der Einheit und vom Kampf der Gegensätze als Triebkraft der Entwicklung im Zusammenwirken mit dem Gesetz des Umschlagens quantitativer in qualitative Änderungen und umgekehrt ohne den Aspekt der Negation überhaupt Entwicklung begründen kann. Oder anders formuliert: Inwieweit es, bei Ausklammerung des Gesetzes der Negation und der Negation der Negation überhaupt Entwicklung im vorbiologischen Bereich geben könne. Sicherlich in einer subtileren Weise als in seinen frühen Schriften hat Georg Lukács hier de facto die Objektivität der Dialektik in Frage gestellt, ist er – der Substanz nach – zu seinen Ansichten von „Geschichte und Klassenbewußtsein“ zurückgekehrt.

So knüpft Georg Lukács mit seiner „Ontologie“ an grundlegenden seiner früheren Thesen an. Was heißt es denn, wenn er sagt, er sei skeptisch gegen die grundlegenden erkenntnistheoretischen Fragen? Steckt dahinter nicht seine frühere Ablehnung der von Engels formulierten philosophischen Grundfrage?! Was bedeutet es denn, wenn er die Frage der Materialität auflöst in der Betonung der „Komplexi-[10]tät“? Das ist doch wie früher die Auflösung des Materiellen in der „Totalität“ bzw. „Vermittlung“. Was bedeutet es denn, wenn er, Nikolai Hartmann folgend, in dieser Ontologie verschiedene Seinsschichten mit spezifischen Seinsmodi unterscheidet? Wenn für die Seinsschicht der Gesellschaftsontologie die Teleologie nicht nur Kausalität vorgeschaltet wird, sondern hier die Kausalität sogar verursacht? Das heißt doch, daß das Bewußtsein determiniert. Mehr noch, daß die Arbeit ... Bewußtsein ist. Wenn Arbeit wesentlich teleologisch ist und deshalb Kausalität auslöst, so wird der subjektive Faktor primär, ist die Notwendigkeit (Kausalität) aus der Freiheit (Teleologie) erklärt, im klaren Bruch mit der dialektischen Lösung des Freiheitsproblems.

Wir haben uns hier ausführlicher mit den Aussagen von Georg Lukács zu Fragen der Ontologie befaßt. Zu seiner späten „Ästhetik“ genügt es, für den Zweck unserer Kritik, auf folgende Grundstrukturen aufmerksam zu machen. Lukács verteidigt vehement und meisterhaft das Widerspiegelungskonzept der Kunst, den Realismus, wendet sich gegen die Konzeption der „reinen Kunst“, bekämpft vulgäre „Tendenzliteratur“, bejaht ganz allgemein die Parteilichkeitsthese. Viele Einzelkomplexe dieses großen Versuches, den Marxismus auf die Ästhetik anzuwenden, bedürfen noch der gründlichen Sachdiskussionen unter marxistischen Fachwissenschaftlern. Wichtig ist aber, daß Georg Lukács in diesen ästhetischen Arbeiten der letzten Lebensjahre dialektischen und historischen Materialismus so trennt, daß die konkreten gesellschaftlichen Prozesse und ihre Widerspiegelung in künstlerischen Werken nur Erscheinungsformen einer (dem dialektischen Materialismus zugeordneten) vorgesellschaftlichen allgemeinen Realität sind. Im Kunstwerk komme es also durch „Katharsis“ zu einer Begegnung dieses Konkret-Gesellschaftlichen mit dem Allgemeinen, das nun aber eine unveränderlich anthropologische Substanz geworden ist. Dies ist eine moderne Version der früheren Konzeption, wonach es im Kunstwerk zu einer mystischen Vereinigung des konkreten Lebens mit dem Leben „an sich“ komme. Die Stelle der früheren mystischen Vereinigung nimmt jetzt die „Katharsis“ ein. Und wo früher vom „eigentlichen Leben“ die Rede war, geht es nun um die anthropologische Substanz!

Durch diese Trennung von dialektischem und historischem Materialismus liegt nun aber das eigentlich Wesentliche des Kunstwerkes letztlich nicht im gesellschaftlichen Bereich. Das hat zur Folge, daß die eigentliche künstlerische Parteilichkeit auch nicht konkret gesellschaftlicher Art ist. Vielmehr

gibt es eine von gesellschaftlichen Inhalten befreite, abstrakte Parteilichkeit, deren Erscheinungsform dann die konkrete Parteilichkeit des gesellschaftlichen Lebens darstellt. Folglich ist die konkrete Parteilichkeit abgeleitet, sekundär. Es ist möglich – und eigentlich, mit wachsender Qualität des Kunstwerks – auch nötig, daß sich der Künstler über diese konkrete Parteilichkeit erhebt, zum eigentlich künstlerischen Gehalt und damit zur Parteilichkeit höherer Qualität vorstößt, die aber – siehe oben – letztlich nicht mehr gesellschaftlicher ‚Art sein kann.

Objektiv enthält dies die Gefahr, daß im Bereich der Kunst die Position eines über den Klassen und ihren Auseinandersetzungen (der Konkretheit mit ihrer [102] konkreten Parteilichkeit) stehenden „dritten Weges“ formuliert werden kann. Der kann, muß aber nicht derjenige der bürgerlichen Klassik sein. In einem „epikureischen ‚Intermundium““, in einem gleichsam von der Klassenwidersprüchlichkeit freien, neutralen Raum, getrennt vom konkreten Klassenkampf, können solche Künstler wirken. In diesem „Intermundium“ ist es möglich, daß sich bürgerliche und proletarische Künstler, der Tendenz nach, in einem „Großen Realismus“ treffen. Hierin liegt die Möglichkeit der „Vermittlung“ der beiden Grund-Klassen (selbstverständlich in ihren jeweiligen edelsten, progressiven Gestalten, Inhalten und Tendenzen), des Klassenkompromisses.

Und wie steht es um die Politik?

1967 erschien bei Rowohlt das Bändchen „Gespräche mit Georg Lukács“ (Protokoll einer Rundfunksendung in der Bundesrepublik). Damals gab es in der Bundesrepublik keine legale kommunistische Partei. Man wird in den umfangreichen Diskussionen mit Lukács, die zur Zeit eines vielfältigen Kampfes gegen das KPD-Verbot geführt wurden, an dem sich bis ins liberale Lager hinein bedeutende Persönlichkeiten beteiligten, vergebens eine Solidarisierung von Georg Lukács mit der verbotenen Partei seiner Genossen oder eine Erwähnung der hart bedrängten DDR suchen.

Uns hat das seinerzeit sehr betroffen gemacht. Auch, als wir lesen mußten: es sei zwar keine aktuelle, aber eine spätere Aufgabe, in der BRD „eine vierte Partei“ neben CDU, FDP und SPD zu gründen. Dieses Negieren der illegalen KPD gab es damals noch nicht einmal bei der deutschen Reaktion. Doch was sollte das für eine „vierte“ Partei sein? In einem etwa gleichzeitigen Gespräch mit Adalbert Reif meinte Lukács: „Die einzige Sache wäre, wenn ich an Deutschland“ (!) „denke, daß Politiker und Theoretiker eine Art linke Sozialdemokratie begründeten, vorausgesetzt natürlich, sie würden Massen finden ...“¹⁴⁹

Wenden wir uns noch einmal den „Gesprächen mit Lukács“ zu!

Er geht aus von dem zurückgebliebenen Bewußtsein unserer Arbeitermassen.¹⁵⁰ Von da aus formuliert er die Position des „Bewußtsein-von-außen-in-die-Klasse-Hineintragens“. Aber nicht in jenem zweiten Sinn, von dem Lenin in „Was tun?“ spricht. Bekanntlich ist das „von außen“ in einem ersten Sinn so zu verstehen, daß revolutionäre bürgerliche Intellektuelle – Marx, Engels, Lenin –, auf die Position der Arbeiterklasse übergehend, deren Theorie ausarbeiteten und sich die Aufgabe stellten, durch Vereinigung dieser Theorie mit der Arbeiterklasse dieser eine die Grenzen des Kapitalismus überschreitende, sozialistische Zielsetzung zu vermitteln, sie von der Nabelschnur der bürgerlichen Ideologie und Politik freizumachen. Diese Vereinigung von Theorie und Arbeiterbewegung ist die marxistische Partei der Arbeiterklasse. Nachdem es diese gibt, erhält das „von außen“ einen anderen Sinn: die Partei trägt nun „von außen“ im Sinne der Beachtung aller Aspekte der Klassenbeziehungen – ökonomischer, politischer, ideologischer, nationaler, [103] internationaler – Bewußtseins-elemente in jeden konkreten (ökonomischen, sozialen usw.) Kampf hinein. So steht’s jedenfalls bei Lenin, ebenfalls in „Was tun?“¹⁵¹

Lukács geht vom Richtigen aus: vom zurückgebliebenen Klassenbewußtsein in der Bundesrepublik. Dann bestreitet er de facto die Existenz der Partei und kommt so zu einem „von außen“ im ersten Sinn. Nächster Schritt ist dann: die Intelligenz muß die Aufgabe übernehmen, die einst Marx und

¹⁴⁹ G. Lukács, in: ad lektorem, Nr. 10, Luchterhand, Neuwied/Berlin 1970, S. 110 f.

¹⁵⁰ Gespräche mit Georg Lukács, Reinbek 1967.

¹⁵¹ W. I. Lenin, Was tun? Frankfurt a. M., 1970, S. 118.

Engels lösten. Die „... intellektuelle Bewegung kann einerseits der Punkt sein, wie die neue“ (linkssozialdemokratische) „revolutionäre Bewegung in die Arbeiterbewegung von außen hineingetragen wird ...“¹⁵² Welche Intelligenz ist gemeint? Die „Frankfurter Schule“ – sie wird durchaus kritisiert, sie müsse hinter sich gelassen werden usw.; aber dennoch könne sie – nach Lukács! – hier eine gleiche Durchgangsstufe zur (linkssozialdemokratischen!) Partei sein, wie einst für ihn, Lukács, Georg Simmel Durchgangsstufe bei seiner Entscheidung gegen Karl Kautsky gewesen ist.¹⁵³ Von Simmel gegen Kautsky ging es aber zu dem höchst problematischen Buch „Geschichte und Klassenbewußtsein“. Sollte es in Deutschland, um bei Lukács' Analogie zu bleiben, von Adorno, Horkheimer, Marcuse, A. Schmidt usw. zum Linkssozialdemokratismus gehen, was immer das bedeutete?

Immerhin zeigt sich im Rückblick unseres Landes, daß die sich am Marxismus orientierenden Intellektuellen zum weitaus geringsten Teil von der „Frankfurter Schule“ kamen. Im Gegenteil: Frankfurt und Westberlin, Hochburgen dieser Schule, waren und sind Zentren des „links“ drapierten Kampfes gegen den Marxismus, gegen den realen Sozialismus.

Die vielen Tausend jungen Intellektuellen in DKP, MSB und SDAJ haben zum größten Teil keine „Frankfurter“ Kinderkrankheit durchgemacht.

Wir könnten aus diesem Interview noch vieles anführen, was auf gleicher Ebene liegt und uns damals empörte. Nur ein paar Beispiele: Es sei „im Grunde genommen“ in Deutschland(!) „... nur der ‚Spiegel‘, der gegen die eigenen Probleme im Lande angehe“.¹⁵⁴ Die Antinotstandsbewegung, die Ostermarschbewegung, die Aktivitäten gegen das KPD-Verbot existierten für Lukács nicht!

Ich hielt es für angebracht, diese Dinge zur Sprache zu bringen, die problematischen Aspekte im Werk von Georg Lukács nicht zu unterschlagen oder sie einfach auf das Konto des Reagierens auf den Dogmatismus zu schreiben. Dessen Existenz und verderbliche Wirkung bestreite ich nicht. Ich meine aber, daß gerade eine Analyse der nicht nur bedeutenden, sondern in mancherlei Hinsicht eben auch tragischen Persönlichkeit Georg Lukács' und seines Werkes nicht mit Legendenbildungen – gleich welcher Art – verknüpft werden darf.

Wir haben unter dem Gesichtspunkt der Wirkung von Georg Lukács in der deutschen Arbeiterbewegung sehr viel kritische Anmerkungen gemacht.

Vielleicht sollte dies, unabhängig von den theoretischen Arbeiten Lukács', fest-[104]gehalten werden: Der Kulturminister der Ungarischen Räterepublik, das war Lukács, wurde vom Horthy-Regime zum Tode verurteilt. Unter Todesdrohung leistete er im Lande illegale Arbeit. Sein antifaschistisches Wirken vor, während und nach dem zweiten Weltkrieg ist unbestritten. Auch sein Wirken bei der Schaffung der Weltfriedensbewegung. Während der kritischen Jahre sowjetischer Entwicklung unter Stalin, angesichts des drohenden faschistischen Angriffs, ließ er sich in seiner prinzipiellen positiven Einstellung zur Sowjetunion nicht beirren.

Seine Arbeiten enthalten – oft selbst da noch, wo wir Kritik äußerten – wichtige Erkenntnisse. Die literaturhistorischen Arbeiten von Lukács sind wahrscheinlich das Bedeutendste, was er, bezogen auf unser Land, auf unsere Kulturentwicklung, geleistet hat. Und selbstverständlich enthalten seine ästhetischen Schriften, insbesondere auch seine große Ästhetik, äußerst wertvolle Anregungen, die in das Korpus der marxistischen ästhetischen Theorie aufgehoben werden müssen.

So sehr ich Kritik an seiner Ontologie-Schrift geübt habe, so enthält doch auch dieses Buch wichtige Partien, zum Beispiel die Kritiken am Existentialismus und Neopositivismus.

Wir haben es also in Georg Lukács mit einer der großen geistigen Persönlichkeiten unseres Jahrhunderts zu tun, mit einem Anreger vieler Persönlichkeiten und Strömungen, mit einem persönlich mutigen Kämpfer, der unter schwierigsten Bedingungen des Faschismus, unter Todesdrohungen unerschrocken als politischer Führer arbeitete, der während der härtesten Zeit der Bedrohung der

¹⁵² Gespräche mit Georg Lukács, a. a. O., S. 79.

¹⁵³ Ebenda, S. 80.

¹⁵⁴ Ebenda, S. 83.

Sowjetunion treu zur Sowjetunion stand, mit einem Mann, der sein ganzes Leben in den Dienst des Kampfes gegen den Faschismus, für die Verteidigung des Friedens vor imperialistischer Bedrohung stellte, mit einem Mann, der bedeutende, bleibende Arbeiten auf philosophischem, literaturtheoretischem und literaturhistorischem Gebiet schuf. Sicherlich ist das Werk von Lukács – da es immer wieder im Zentrum heftiger ideologischer Auseinandersetzungen stand und nicht frei ist von teils bedeutenden Widersprüchen und Mängeln – vielfach von revisionistischen Kräften mißbraucht worden.

Vieles in seinem Werk ist nicht genügend von marxistisch-leninistischer Seite durchgearbeitet und im Hinblick auf kritische Aufbewahrung und Aufhebung studiert worden. Angesichts der angedeuteten Vielfalt dieses Werkes wird eine solche noch zu leistende Aufgabe möglicherweise nur von einem Kollektiv marxistischer Kräfte verschiedener Länder geleistet werden können.

[105]

V. Dialektik-Kritik

Dialektik-Kritik wird gegenwärtig in einer direkten und in einer indirekten Version vorgetragen. Die Grundthese der direkten Dialektik-Kritik lautet: Dialektik entfaltet nur eine grundlegende Konfusion in der Frage des Widerspruchsprinzips. Die indirekte Dialektik-Kritik ist durch zwei Verfahren gekennzeichnet. Das erste bestreitet die Möglichkeit materialistischer Dialektik. „Gegen diese Lehre werden aber die folgenden Einwände erhoben: erstens, die Dialektik an und für sich halte der Kritik nicht stand; zweitens, gerade der Materialismus sei doch unvereinbar mit der Dialektik“, so schon 1908 (!) Plechanow.¹⁵⁵ Dialektik-Kritik ist dies deshalb, weil es eine Geschichte der Dialektik gibt, die zur materialistischen Dialektik, als deren höchst entwickelter Form, führte, und in systematischer Hinsicht konsequente Dialektik eben materialistische Dialektik – wie umgekehrt konsequenter Materialismus dialektischer Materialismus – ist. Dies zeigt schon an, daß ein anderes – zweites – Verfahren heutiger Dialektik-Kritik das Bestreiten der Geschichte, der Entwicklung von Dialektik, folglich die Relativierung verschiedener historischer Dialektik-Stufen ist. Das Ergebnis ist die Behauptung von der Existenz vieler, differenter Dialektiken – von Kierkegaard bis Marx –, ihre Gleichsetzung und Relativierung.

Bevor die gegenwärtige Dialektik-Kritik dargestellt und anschließend kritisiert, wird, muß der Grund des Entstehens bzw. der Entdeckung der Dialektik herausgearbeitet und knapp der Entwicklungsprozeß von Dialektik skizziert werden.

1. Triebkräfte zur Entdeckung der Dialektik

Bereits in der Frühgeschichte der Philosophie drängten sich dem Bewußtsein dialektische Problemstellungen auf. Probleme der Erkenntnis der Realität waren ganz offensichtlich mit der dialektischen Fassung, mit dem dialektischen Verständnis grundlegender Merkmale der Realität und ihrer Bewegung verbunden. Anaximenes erklärte das Werden und Vergehen der Dinge aus der Verdichtung bzw. Verdünnung des Urstoffes. Das ist eine erste Ahnung der dialektischen Beziehung von Quantität und Qualität. Empedokles¹⁵⁶ nimmt an, daß wir die Dinge außer uns erkennen vermöge dessen, was in uns mit ihnen gleichartig ist; Anaxagoras bemerkte hingegen¹⁵⁷, wir können das Süße außer uns am Sauern in uns wahrnehmen, also nur vermöge dessen in uns, was unterschieden ist vom Gegenstand der Wahrnehmung. Dies ist eine erste Annäherung an die Erkenntnis, daß Bedingung sowohl [106] des Seins als auch der Erkenntnis die dialektische Beziehung von Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit ist, was einen Spezialfall der Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität darstellt. Sodann drangen die Pythagoreer im Mathematischen tief in die dialektische Beziehung des Kontinuierlichen und Diskontinuierlichen ein. Während Anaxagoras meinte, selbst durch ständige Teilung niemals das Nichts zu erreichen, entgegnete Demokrit, daß wir im Teilungsprozeß schließlich auf letzte, unteilbare Substanzen stießen, womit – von einer anderen Seite her – erneut die Dialektik von Kontinuum und Diskontinuum erörtert, aber auch Probleme der Widersprüchlichkeit von Einheit und Vielheit, des Unendlichen ins Blickfeld traten. Die Griechen erörterten dann noch Aspekte der dialektischen Relation von Materie und Form, Wesen und Erscheinung, Allgemeinem und Besonderem, Einfachem und Vielfachem, Einfachem und Komplizierten u. v. a. m.

Dieser Bereich dialektisch aufeinander bezogener Dinge, Erscheinungen und Seiten hat sich im Verlauf der Geschichte ständig weiter entfaltet. Hegel, ihm folgend Engels, untersucht eine Fülle solcher dialektisch aufeinander bezogener Seiten und der ihnen entsprechenden Kategorien. Diemer¹⁵⁸ führt in seinem „Elementarkurs Philosophie Dialektik“, die folgenden ein: „Aus der Fülle möglicher Antithetiken seien die wesentlichen genannt. Deutlich zeigt sich dabei – was im Hinblick auf die spätere Problematisierung wichtig wird –, daß die Negation bzw. die Negativität verschieden angesetzt werden kann.“

¹⁵⁵ G. Plechanow, Grundprobleme des Marxismus, Berlin 1958, S. 120.

¹⁵⁶ Empedokles, Fr. 109, in: Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, a. a. O., S. 67 f.

¹⁵⁷ Anaxagoras, nach Theophrast, de sen., S. 27 ff., und Hans Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung, I. Band, Die Weltanschauung des Altertums, Würzburg 1947, S. 59.

¹⁵⁸ A. Diemer, Elementarkurs Dialektik, Düsseldorf/Wien 1976, S. 69.

Sein	– Nichts	
Etwas	– Anderes	
		Schein (Unwahrheit)
Wesen	– Erscheinung	
		Erscheinen (Wahrheit)
Substanz	– Akzidenz	
Endliches	– Unendliches	
Begrenztes	– Unbegrenztes	
Allgemeines	– Besonderes	
Begriff	– Sache	
Denken	– Sein (Objekt, Natur usw.)	
Denken	– Anschauen	
Idee	– Realität	
Subjekt	– Objekt	
Geist	– Natur	
		Natur
Ich	Nicht-Ich	
		Mitwelt
Individuum	Gesellschaft	
Einheit	Vielheit	[107]
Eines	– Verschiedenes	
Gleiches	– Ungleiches	
Ideal	– Real	
Möglichkeit	– Wirklichkeit	
Notwendigkeit	– Zufall	
Freiheit	– Unfreiheit	
Herrschaft	– Knechtschaft	
Arbeit	– Materie	
Tätigkeit	– Ruhe	
Grund	– Frage“	

Röseberg nennt in einem neueren Aufsatz, bezogen auf die Physik, „Einheit und Vielfalt“, „Sein und Werden“, „Kontinuität und Diskontinuität“, „Aktives und Passives“, „Repulsion und Attraktion“, „Zufall und Notwendigkeit“, „Holismus und Atomismus“, „Kausalität und Finalität“, „Symmetrie und Asymmetrie“.¹⁵⁹

Ein zweiter Bereich, der die altgriechischen Philosophen mitten hineinführte in die Problematik der Dialektik, ist das Bewegungsproblem. Heraklit nahm die allseitige Bewegtheit der Welt an, erklärte den Streit entgegengesetzter Elemente als Ursache der Vielheit und als Bewegungsursache, arbeitete erstmals Argumente auf der Grundlage dialektisch-kategorialer Beziehungen aus. Dem traten die Eleaten mit der Herausarbeitung der Widersprüche in der Annahme von der Teilbarkeit des Seins und der Bewegung entgegen. Aus diesen Widersprüchen leiteten sie den Schluß ab, es gebe nur ein Sein, das ein unteilbar Eines sei. Und sie folgerten die Unmöglichkeit der Bewegung.

Zenons konsequenter Geist weitete dies sogar noch aus: Wegen der inneren Beziehung von Raum und Zeit in der Bewegung und angesichts dessen, daß Realität schlechterdings mit Raum, Zeit und Bewegung innerlich verbunden ist, mußte die Fülle seiner (etwa 40) „Aporien“ auf die Behauptung hinauslaufen, daß es all dies nicht gebe, sondern einzig und allein ein einheitliches, unbewegtes, nicht-räumliches und nicht-zeitliches Sein. Dies bedeutete in Wahrheit, daß dieses Sein nur eine Summe negativer Definitionen, d. h. selbst nur Nichts sein konnte. „Zenon ... behauptete, Gott [vermutlich war es bei ihm nichts als die Welt] sei weder endlich, noch unendlich, er sei weder in Bewegung, noch in Ruhe, sei keinem anderen Dinge weder ähnlich, noch unähnlich.“¹⁶⁰

¹⁵⁹ U. Röseberg, Dialektische Widersprüche in der physikalischen Bewegungsform der Materie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Nr. 12/1983, S. 1388.

¹⁶⁰ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A. 502.

So führt die Leugnung der realen Dialektik, die Leugnung der realen Widersprüche, gleich beim ersten großen Kritiker (und damit auch Fortbildner) des damals erreichten Niveaus von Dialektik letztlich zur Leugnung des Seins und des Erkennens. Das brachte den Eleaten bereits zu ihrer Zeit die Kritik der Pythagoreer ein. Man vergleiche etwas die Einwände des Philolaos.

Der Eleatismus führt so zu einer „Grundlagenkrise“ der altgriechischen Philo-[108]sophie, die erst durch eine selbst wiederum dialektische Konzeption der Verbindung von heraklitischen und eleatischen Motiven im Werke des Empedokles u. a. überwunden werden konnte. Danach wurden letztlich unbewegte Wesenheiten (Atome, Elemente u. ä.) mit Bewegung kombiniert.

Schließlich ist noch ein dritter Bereich kurz zu betrachten, in dem die Griechen mit dem Problem der Dialektik konfrontiert wurden. Es handelt sich um das Problem der Wahrheit. Bei Parmenides tauchte der Gedanke auf – wahrscheinlich in Kritik an unserer Sinneserkenntnis und den Sinnestäuschungen –, das Wahre sei das Ungewordene. Dann ist das, was sich entwickelt, nicht das Wahre, nicht das Wesentliche. Platon knüpft daran an: Wenn alles Sein, wie Heraklit lehrte, ständiges Werden und Vergehen wäre, wenn es andererseits, wie die Sophisten sagten, Erkenntnis nur als sinnliche Wahrnehmung gäbe, so könnte man letztlich Wissen nicht begrifflich fixieren. Die Mathematik, deren Sätze sich jedoch als richtig erweisen, sei nicht empirisch-sinnlich begründet. Folglich hätten Heraklit und die Sophisten nicht recht. Das wahre Sein sei unbewegt und vernunftartig. Dies wurde dann zur Ideenlehre weiterentwickelt.

Hier ist nicht der Ort, Platons Idealismus zu kritisieren. Aristoteles, Platons großer Schüler, war einer der ersten, der eine im wesentlichen auch heute noch lehrreiche, wenn auch nicht ausreichende Kritik dieser Konzeption vortrug. Wichtiger für unseren Zusammenhang ist etwas anderes. Aristoteles übernahm im Prinzip die „Lösung“ der genannten Grundlagenkrise der altgriechischen Philosophie. Sie bestand darin, einerseits eine unbewegte Realität (Atome, Elemente) anzunehmen: „Es gibt keine Bewegung hinsichtlich des Wesens, weil es kein Gegenteil zum Wesen gibt“,¹⁶¹ diese aber andererseits mit der Bewegung zu verbinden. Wesentlich ist, wie bei ihm diese Verbindung erfolgte. Mittels einer Gruppe von Beweisen erschloß er, vom realen Sein und seiner Bewegung ausgehend, die Existenz einer unerschaffenen, also unbewegten Materie, die von einer ebenfalls unerschaffenen, aber bewegenden Kraft geformt werden: Materie als passiver Weltgrund und bewegende Form sind seine letzten Prinzipien. Dabei ist diese Form Erstbeweger, also erste Ursache und erste zwecksetzende Kraft.

An diese aristotelische Metaphysik knüpfte später der Thomismus an, der sie noch ausbaute. Der Aristotelismus ist in einer nicht-theologischen Version die wesentliche weltanschauliche Grundlage heutiger Dialektik-Kritik. Positivistische Dialektik-Kritik, etwa von Popper oder Topitsch vorgetragen, erreicht nicht das Niveau dieser – im Wesen von Trendelenburg entfaltenen – Kritik. Es ist wichtig, die weltanschaulichen Grundlagen dieser Kritik anzudeuten. In ihrem Idealismus ist sie im Prinzip Hegel verwandt. Diese Kritik trifft aber eigentlich nicht die Dialektik, sondern erweist letztlich die Undurchführbarkeit idealistischer Dialektik. Zu zeigen ist, daß sie dem Wesen der Sache nach gegen jene Regeln verstößt, die sie selbst gegen die Dialektik anzuwenden versucht. Sollen also jene Regeln gelten, so verfällt diese Kritik ihrem eigenen Verdikt.

[109] In fünf dem argumentativen Wesen nach gleichartigen Schlüssen¹⁶² will diese Kritik die Voraussetzung eines unbewegten Erstbewegers dartun und damit eine der dialektischen diametral entgegengesetzte Konzeption einführen:

weil alles, was bewegt ist, von einem anderen bewegt wird;

weil alles, was verursacht ist, von einem anderen verursacht ist;

weil alles, was möglich ist, um möglich zu werden einer notwendigen Ursache bedarf;

weil alles, was unvollkommen ist, nur kraft einer reinen Vollkommenheit sein kann;

¹⁶¹ Aristoteles, Metaphysik, 1068a, Berlin 1960, S. 272.

¹⁶² Hounder, Die Gottesbeweise, Geschichte und Schicksal, Urban-Bücher, Bd. 106, S. 53 ff.

weil alles zweckmäßig ist, es seinen Zweck also mitgeteilt bekam

– dies die jeweils erste Prämisse –,

und weil jeweils eine unendliche Reihe von Bewegendem, Zwecksetzendem usw. nicht möglich ist

– dies die zweite Prämisse –

folgt notwendig die Existenz eines unbewegten Erstbewegers; einer ursachlosen ersten Wirkursache; die Notwendigkeit des ersten Notwendigen; eine reine, erste Vollkommenheit und eine erste zwecksetzende Ursache.

All diese Schlüsse sind – erstens – trügerisch: sie sollen beweisen, daß es ein Erstes gibt. Aber was sie beweisen sollen, enthalten sie alle schon in der zweiten Prämisse. Sie sind typische Beispiele für fehlerhafte Zirkelschlüsse.

Zweitens wären diese (nur dem Scheine nach) logischen Beweise (wenn sie richtig wären) noch keine Existenzbeweise.¹⁶³

Drittens soll Unbeweglichkeit Merkmal der Vollkommenheit sein. Wie soll der Erstbeweger bewegen können, ohne sich selbst zu bewegen? Dann aber wäre er unvollkommen.

Viertens: offensichtlich hat dieses „Erste“ den „Zweck“ zu bewirken, zu verursachen, zu bewegen, zu bezwecken, usw. Folglich wäre es selbst zweckmäßig, müßte nach jenem „Wesen“ gefragt werden, das ihm den Zweck mitteilte, usw. usf.

Fünftens schließlich fällt der Anthropomorphismus dieser „Beweise“ deutlich ins Auge. Aristoteles schaute sich seine Argumentation von einem den formlosen Stein formenden, ein Ziel, einen Zweck verwirklichenden Baumeister ab, den er, mehr noch die Thomisten, dann verabsolutierte.

Hat solche Kritik der Dialektik (insbesondere der materialistischen) das „Jenseits“ erst herbeigemogelt, gewährt sie diesem all die Prädikate, die sie dem „Diesseits“ mit „logischen“ Argumenten bestreitet. Warum diese „logischen“ Argumente von der Unmöglichkeit der genannten Prädikate hinsichtlich des „Jenseits“ nicht gelten sollen, ist unerfindlich. Für solche Verdoppelung des Seins gibt es keinen plausiblen und logischen Grund!

Außer den hier gezeigten Mängeln hat diese Dialektik-Kritik noch einen zweiten großen Fehler: Wie schon bei Zenon landet sie beim Nichts. Sie kann nämlich, [110] letztlich, nicht beweisen, daß es ein solches, geistiges, welterschöpfendes Prinzip gibt, muß die Unbeweisbarkeit sogar zugeben und sagen, daß es ein Desiderat sei, solch ein Wesen anzunehmen, es vorauszusetzen. Über die entscheidende Frage der Existenz oder Nichtexistenz Gottes sagten die exakten Naturwissenschaften gar nichts aus.¹⁶⁴ „Gott kommt ... in dieser Welt als meßbarer Gegenstand nicht vor, weil er reiner Geist ist und nur Materielles meßbar ist. Die Naturwissenschaften können daher mit ihre Methode weder einen Beweis für die Existenz Gottes erbringen noch einen Gegenbeweis antreten.“¹⁶⁵ Letzteres ist ein Sophismus: Nur wer die Existenz von etwas behauptet, muß die Existenz beweisen. Wer die Existenz bestreitet, muß nicht die Nichtexistenz beweisen. Wir müssen nicht „beweisen“, daß es die Kölner Heinzelmännchen gar nicht gibt. Nur wer deren Existenz behauptet, muß beweisen!

Dieser weltanschaulichen Grundlage aristotelisch-thomistischer Dialektik-Kritik (der Ogiermann, Lobkowitz, Wetter, De Vries, ihrer Schüler – wie Schneider –) müssen wir uns bei Gelegenheit immer wieder erinnern. Denn hier setzen wir uns mit dieser Kritik noch nicht auseinander. Hier wollen wir nur an die Problematik heranzuführen, die zur Entdeckung der Dialektik trieb.

Grundsätzlich gibt es nur zwei Möglichkeiten, die Bewegung zu erklären. Die eine betrachteten wir gerade. Danach wird die Bewegung der Materie von außen durch einen unbewegten Erstbeweger

¹⁶³ So schon der Mönch Gaunilo im Mittelalter gegen Thomas, vgl. F. C. Schlosser, Weltgeschichte, Bd. 5, Oberhausen/Leipzig 1875, S. 222.

¹⁶⁴ G. A. Wetter, Philosophie und Naturwissenschaften in der Sowjetunion, Reinbek 1957, S. 53; ähnlich in: G. A. Wetter/W. Leonhard, Sowjetideologie heute, Frankfurt a.M. 1962, Bd. 1, S. 47, S. 41, S. 32, S. 6.

¹⁶⁵ R. Koltermann S. J., Professor an der theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt a. M., in: Rheinischer Merkur/Christ und Welt, 20.1.1984.

mitgeteilt. Dies ist gemeinsamer Inhalt aller großen Religionen und Idealismen. Seit Hegel wird diese Konzeption mit dem Namen Metaphysik belegt, weil nach ihr – eigentlich – das wahre Wesen der Welt ein unbewegtes Jenseits ist. Auf die weiteren Konsequenzen dieser Metaphysik ist noch einzugehen. Die andere, dem entgegengesetzte, die dialektische Konzeption geht davon aus, daß die Bewegung des Seins Selbstbewegung infolge innerer Widersprüche ist. „Die beiden grundlegenden (oder die beiden möglichen? oder die beiden in der Geschichte zu beobachtenden?) Konzeptionen der Entwicklung (Evolution) sind: Entwicklung als Abnahme und Zunahme, als Wiederholung, *und* Entwicklung als Einheit der Gegensätze (Spaltung des Einheitlichen in einander ausschließende Gegensätze und das Wechselverhältnis zwischen ihnen).

Bei der ersten Konzeption der Bewegung bleibt die *Selbstbewegung*, ihre *treibende* Kraft, ihre Quelle, ihr Motiv im Dunkel (oder diese Quelle wird *nach außen* verlegt – Gott, Subjekt etc.). Bei der zweiten Konzeption richtet sich die Hauptaufmerksamkeit gerade auf die Erkenntnis der *Quelle* der „*Selbst*“bewegung.

Die erste Konzeption ist tot, farblos, trocken. Die zweite lebendig. *Nur* die zweite liefert den Schlüssel zu der ‚Selbstbewegung‘ alles Seienden; nur sie liefert den Schlüssel zu den ‚Sprüngen‘, zum ‚Abbrechen der Allmählichkeit‘, zum ‚Umschlagen in das Gegenteil‘, zum Vergehen des Alten und Entstehen des Neuen.

[111] Die Einheit (Kongruenz, Identität, Wirkungsgleichheit) der Gegensätze ist bedingt, zeitweilig, vergänglich, relativ. Der Kampf der einander ausschließenden Gegensätze ist absolut, wie die Entwicklung, die Bewegung absolut ist.“¹⁶⁶

2. Geschichtliche Entwicklungsstufen der Dialektik¹⁶⁷

Dialektik entfaltet sich stets innerhalb der Lösung der philosophischen Grundfrage (des Verhältnisses von Materiellem und Ideellem) und damit als materialistische oder idealistische. Ignoriert man hier die Geschichte, so ist Relativismus im Verhältnis zur Dialektik die Folge. In dieser Geschichte gibt es deutlich wahrnehmbare Entwicklungsetappen. Sie verlaufen im großen und ganzen übereinstimmend mit den sozialökonomischen Entwicklungsetappen, was auch von diesem Aspekt her die materialistische Geschichtsauffassung bestätigt. Auf die altgriechische der Sklavenhaltergesellschaft folgt die scholastische des Feudalismus. Im Zeitalter der frühbürgerlichen Revolution erleben wir einen scharfen Einschnitt, der über eine längere, aufklärerische Periode in die der deutschen Klassik einmündet. Diese wird abgelöst einerseits durch die marxistische Entwicklungsetappe der Dialektik, andererseits durch die fast lückenlos-frontale Dialektikfeindschaft einer Bourgeoisie, die den „Abschied von der Geschichte“ (Löwith) auf ihre Fahnen geschrieben hat.

Was die Dialektikgeschichte vor Hegel und Marx angeht, so wäre es falsch, hier Fortschritt und Reaktion umstandslos den Fortschritt dem Materialismus, die Reaktion dem Idealismus zuzuteilen. Immer wieder gelang es gerade auch großen Idealisten, bedeutende Fortschritte der Dialektiktheorie zu ermöglichen.

Aristoteles nannte Zenon den „Erfinder der Dialektik“. Sie wurde danach durch Platon – trotz seiner „Bahnbrecherrolle für die metaphysische Methode – in mehrfacher Hinsicht weiterentwickelt. Zunächst, anknüpfend an die Dialogform sokratischen Philosophierens in Platons Dialogen, sodann im Spätwerk des Platon (6. und 7. Buch der „Politeia“, späte Dialoge) in Auseinandersetzungen, die nicht mehr nur der sprachlichen Form nach, sondern auch in ihrem weltanschaulichen Gehalt von dialektischer Art waren. Aristoteles kritisierte als erster Heraklits Widerspruchstheorie: „In der Tat ist es unmöglich, daß irgend jemand der Auffassung sei, dasselbe sei und sei nicht, wie dies nach Meinung

¹⁶⁶ W. I. Lenin, Werke, Bd. 38, S. 339.

¹⁶⁷ Vgl. hierzu die von Oiserman u. a. herausgegebenen vier Bände „Geschichte der Dialektik“, Berlin, 1974, 1976, 1979, 1980.

R. Heiß, Die großen Dialektiker des 19. Jahrhunderts, Hegel, Kierkegaard, Marx, Köln 1963; Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Darmstadt 1972, Stichwort Dialektik; K. Löwith, Von Hegel bis Nietzsche, Zürich-New York, 1941; A. Diemer, Elementarkurs Dialektik, Düsseldorf-Wien 1976.

mancher Leute Heraklit gesagt hat.“¹⁶⁸ Aristoteles macht in seiner Kritik geltend, daß es im Prozeß auch das Moment der Kontinuität, die Einheit von Sein und Werden, Wesen und Er-[112]scheinung gebe.¹⁶⁹ Dies waren auch Ausgangspunkte seiner Kritik an Platons Ideenlehre; die Kritik hat deshalb einen real-dialektischen Charakter. Dies ist deshalb hervorzuheben, weil der Begriff der Dialektik zur Zeit von Platon und Aristoteles sich noch nicht mit dem heutigen deckte. Indem Aristoteles am Dialektischen das Moment des Werdens hervorhob, anerkannte er Dialektik nur als Logik des Wahrscheinlichen. Und insofern Dialektik durch Platon nur an Rede und Gegenrede gebunden wurde, konnte sich nach Platon und Aristoteles das Mißverständnis durchsetzen, Dialektik sei lediglich Bestandteil der Rhetorik.

Lediglich am Ende der griechisch-römischen Kultur erlangt Dialektik in den neuplatonischen-mystischen Schulen wieder den Rang eines welt schöpferischen Prinzips.

Im Feudalismus fristet Dialektik ein – substanziell – verkümmertes Dasein in der Disputationskunst, der Rhetorik und im Rahmen der scholastischen Logik.

Mit den Anfängen des Kapitalismus, dem Auftreten des Frühbürgertums als Keimform des neuen historischen Subjekts, wurden alle Fragen neu aufgeworfen, welche die Stellung eben dieses neuen Subjekts zur Natur, Gesellschaft und zum Denken betrafen. Die so entstehende antischolastische geistige Grundeinstellung, die sich entwickelnde neue Naturwissenschaft und Technik bedurfte eines „Neuen Organons“ (Bacon). Beißender Spott, scharfe Ablehnung dessen, was die Scholastik Dialektik nannte (bei Bacon, Gassendi) gingen einher mit Vorstößen weit hinein in das Terrain einer völlig anderen, wissenschaftlich fruchtbaren Art von Dialektik (ohne Nutzung dieses Namens). Architektur, Schifffahrt, Astronomie, Berechnung von Geschosßbahnen usw. führten zur Aufwertung von Mechanik, Mathematik, experimenteller Naturforschung. Eine wissenschaftliche und weltanschauliche Revolution begann.

F. Bacon verwirft die ewigen Wesenheiten des Aristoteles, ja sogar die unveränderlichen Atome des Demokrit. Es gibt nur fließende Materie, keine letzten Grundlagen der Natur. Selbst die Wärme deutet er aus der Bewegung. In den Körpern gibt es keine wirkliche Ruhe. Nichts gibt es in der Natur außer Materie und Bewegung, die beide unerschaffen und unzerstörbar sind.

Cusanus argumentiert, die Mathematik nutzend, daß Endliches und Unendliches zusammenfallen, lehrt die Harmonie der Widersprüche, die *Coincidentia oppositorum*, womit er die dialektische Ergänzung des Widerspruchsdenkens von Heraklit vorbereitet. Hegel wird später beide Gedanken dialektisch verbinden und so erst das Werden aus dem Widerspruch verständlich machen. Giordano Bruno steht im Gefolge der Unendlichkeitslehre des Cusanus. Galilei arbeitet erstmals ein physikalisches Relativitätsprinzip aus, verweist auf die Dialektik von Bewegung und Bezugssystem. Sein Trägheitsprinzip stößt die Bewegungstheorie des Aristotelismus und der Scholastik samt der darauf gegründeten Gottesbeweise und Metaphysik um. Spinozas Substanz ist untrennbar mit Bewegung verbunden. Zugleich weist seine These, jede Bestimmung sei auch eine Verneinung, auf die Dialektik [113] der Identifikation hin. Newton und Leibniz stoßen, nach fast zweitausendjährigem Abstand von Zenon und Anaxagoras – wieder vor in das Reich des Infinitesimalen mit seiner Dialektik.

Noch ist die Dialektik – die sich jetzt im Zusammenhang mit der Mechanik herausbildet, mit der Entdeckung von Attraktion und Repulsion in der Planetenbewegung, von Zentrifugal- und Zentripetalbewegung, von Wirkung und Gegenwirkung, von Größen, die sich in Abhängigkeit von der Bewegung ändern – in einem zentralen Punkt beschränkt: noch fehlt der Entwicklungsgedanke. Zwar werden die alten unveränderlichen Wesenheiten in mechanische Eigenschaften einer aktiven Materie aufgelöst oder zu deren unveränderlichen Elementen. Auch ist die Weltbewegung noch im wesentlichen kreislaufartig. Aber dann kommt der Durchbruch: Kants kosmologische Hypothese bringt den Evolutionsgesichtspunkt in die Naturtheorie. Vicos, Kants, Herders Geschichtstheorie, sodann die Analyse der wichtigen Ereignisse der Großen Französischen Revolution zeigen am Beispiel der

¹⁶⁸ Aristoteles, *Metaphysik*, 1005b, S. 82.

¹⁶⁹ Ebenda.

Geschichte, daß es nicht nur Bewegung, sondern auch Entwicklung gibt. Lyell und Darwin, Schwann und Schleiden erweitern das Feld des unter dem Evolutionsgesichtspunkt zu gestaltenden Wissens. Die Zeit für eine qualitativ neue Entwicklungsetappe der Dialektik war angebrochen.

Die Geschichte dieser modernen Dialektik beginnt, trotz solcher wichtigen Vorbereitung, dennoch erst mit Kant. Kants Rolle für die moderne Dialektik fällt in beide Perioden seines Wirkens, in die „vorkritische“ und die „kritische“.

In der „vorkritischen“ wirkt seine Schrift von 1763 „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“ bahnbrechend. Von Newtons Mechanik, ihren dialektischen Elementen ausgehend, wendet sich Kant gegen die allein formal-logische Deutung des Negativen als Vernichtung. In Physik und Mathematik sei Negation anders zu fassen: Die negative Größe ist nicht Negation von Größe, sondern selbst etwas Positives, entgegengesetzt und nur in diesem Sinne negativ zu einer anderen Größe, wie Zentripetal- und Zentrifugalkraft, Attraktion und Repulsion. Folglich sind einander widersprechende Bestimmungen real und am gleichen Subjekt vorhanden.

Hier erhält also die Negation eine andere Deutung als in der formalen Logik, und wird die Existenz realer Widersprüche im Unterschied zum logischen Widerspruch angenommen (reale Opposition, Realrepugnanz).

In der „kritischen“ Periode arbeitet Kant heraus, daß wir, allein durch Gebrauch unserer Vernunft, ohne sophistischen Trug, zu kontradiktorischen Aussagen kommen, wenn wir, die „Grenzen“ unserer Vernunft überschreitend, über „Dinge an sich“ urteilen. Zugleich entdeckt Kant jedoch, daß es kontradiktorische Aussagen hinsichtlich eines Subjekts geben kann, die dennoch keine Kontradiktion sind. „Kant stellte fest: der Widerspruch zwischen solchen Urteilen wie ‚ein Gegenstand X bewegt sich‘ und ‚X bewegt sich nicht‘ löst sich als nur scheinbarer Widerspruch auf dann, wenn man für den Gegenstand X voraussetzt, daß er sich weder bewegt, noch nicht bewegt“, wie z. B. das Weltall. Beide Urteile widersprechen sich zwar und sind dennoch nicht das eine wahr und das andere falsch, sondern beide falsch, [114] „denn das Weltall, gedacht als Gesamtheit aller Körper, kann seinen Ort weder ändern noch behalten, da es einen solchen Ort (der in einem Raum außerhalb des Raumes liegen müßte) nicht gibt.“¹⁷⁰ Kant führt weitere Beispiele an.¹⁷¹

Kant macht hiermit darauf aufmerksam, daß die Möglichkeit zweier Aussagen, kontradiktorisch zu sein, auch vom erkennenden Subjekt abhängt, auf das sie sich beziehen.

Weiter wichtig ist Kants Einwand gegen die Bedingung des Kontradiktionsprinzips, das Moment der Ausschließung ergebe sich nur unter der Bedingung, daß die widersprechenden Aussagen in gleicher Hinsicht und zu gleicher Zeit gelten sollen.¹⁷² Kant weist dies als eine eigentlich nicht logische Bedingung zurück und formuliert deshalb das Kontradiktionsprinzip um: „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht.“¹⁷³ Von großer Bedeutung für die Ausarbeitung einer Art „negativer Dialektik“ durch den Kant der sog. kritischen Periode. Indem Kant bei der konsequenten Ausarbeitung der großen Ideen der Vernunft deren antinomischen Charakter entdeckt, führte er an die Einsicht von der Widersprüchlichkeit der Vernunft heran. Kants „Lösung“ des Problems (die Widersprüche nur als scheinbare anzunehmen, sie aus der falschen Voraussetzung abzuleiten, wissen zu wollen, was die Welt als unbedingtes Ganzes sei; verzichte man auf diesen Anspruch, so lösten sich auch die Widersprüche auf) konnte nicht befriedigen, sondern wurde einer der Steine des Anstoßes für Hegels Dialektik, die in vielerlei Hinsicht an Kants dialektische Leistungen anknüpfen konnte.

Ein wichtiges Bindeglied zwischen Kant und Hegel stellt Fichtes Dialektik dar. Das wesentliche hierbei ist sein Ausgangspunkt beim Subjekt (im Sinne der Gattung). Von diesem, dem Ich, zum Nicht-Ich, zum Entgegengesetzten, überzugehen, ist ohne „Verletzung“ des Satzes der Identität nicht möglich. Die Aktivität des Ich wird so zum Ausgangspunkt von Dialektik.

¹⁷⁰ Michael Wolff, Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels, Königstein i. T. 1981, S. 45.

¹⁷¹ I. Kant, a. a. O., A. 503, B. 531.

¹⁷² A. a. O., A. 152 f.

¹⁷³ A. a. O., A. 151.

Schelling, soweit er Hegels Mitstreiter, Anreger und Vorläufer ist, erwägt: unser aktuell begrenztes geistiges Vermögen kann das Absolute nur durch dessen dialektische, polare, entgegengesetzte Fassung erkennen. Die Übersteigerung dieses Gedankens mußte zu einer völligen Entgegensetzung von Welt und Erkenntnis, zur Flucht in den Irrationalismus (der „intellektuellen Anschauung“) als „Erkenntnisweg“ führen. Dennoch enthält sein Ausgangspunkt die Fortführung des Kantschen Gedankens von der realen Widersprüchlichkeit, von der realen Dialektik. Das sollte zu Hegels Dialektik hinüberleiten.

Mit Hegel erreichte die Dialektik ihren vormarxistischen Höhepunkt. Es ist nicht möglich, Hegels Dialektik und ihre Entwicklung hier darzustellen; wir müssen uns mit einem Abriß begnügen.

Hegels Dialektik ist eingebettet in die (objektiv-) idealistische Beantwortung der [115] philosophischen Grundfrage. Danach bewirkt ein geistiges Wesen den Bewegungsvorgang. Dieser führt über verschiedene Entwicklungsstufen zur Selbsterkenntnis dieses Prozesses. Das Wesen der Dialektik ist demnach Bewegung und Entwicklung. Aber geistige Entwicklung. Wenn alles Sein – letztlich – Geistiges ist, müssen alle Kategorien, Relationen usw. Bestandteile einer weiter als die formale Logik zu fassenden Logik – als einer Wissenschaft des Geistigen – sein. Dieses Reich des Geistigen oder der Logik entfaltet sich in den drei aufeinanderfolgenden Stufen des Seins, des Wesens und des Begriffs (die auch die drei Hauptabschnitte der „Logik“ sind). Im Hauptabschnitt Sein werden Qualität, Quantität und Maß behandelt; beim Wesen kommen Identität, Unterschied, Widerspruch, Kausalität, Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit zur Sprache. Dem Begriff ist die Selbsterkenntnis der dem Ganzen zugrundeliegenden Idee zugewiesen.

Vor dem Beginn des Werdens stehen sich die beiden inhaltslosen und insofern identischen Kategorien Sein und Nichts gegenüber. Nur indem sie aus ihrer Inhaltslosigkeit heraustreten, ins Werden übergehen, tritt dieses Werden als das wahre Wesen des Seins und des Nichts hervor. Die Analyse des Werdens zeigt sodann die Dialektik des Umschlagens quantitativer in qualitative Änderungen und umgekehrt. Dabei erfolgt der Umschlag in einem Sprung. Diesen Umschlag oder Sprung mißt Hegel an der Kategorie des Maßes, der Grenze. Den Begriff des Wesens definiert er als das, was sich als Identität darstellt, was sich in die Verschiedenheit entfaltet. Es tritt als Einheit von Gegensätzen hervor. Diese sind die Triebkraft der Bewegung. Diese wiederum führt zur Negation und Negation der Negation, die das neue Wesen, die neue Identität hervortreten läßt. Der Begriff schließlich erfaßt den Weg der Erkenntnis dieses Prozesses.

Die Idee entfaltet sich (schlägt um, geht über) in ihr Anderssein: Sie wird zur Natur. Hegel untersucht hier Mechanik, Physik, organische Physik. In der Mechanik behandelt er Fragen des Raumes, der Zeit und der Bewegung, in der Physik die Himmelskörper, Licht, Wärme, Chemie, in der organischen Physik die Geologie, Botanik und Zoologie.

Im Menschen streift die Idee diese Naturhülle ab, gelangt sie zur Erkenntnis ihrer selbst. Geschichte wird als Entwicklung des geistigen Lebens der Menschheit, als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit dargestellt. Die menschliche Geistigkeit wird als subjektive, objektive und absolute abgehandelt, insgesamt als ein Prozeß vom Biologischen bis hin zu den Höhen der Philosophie (der Hegelschen, selbstredend) herausgearbeitet.

Das Wesen dieser dialektischen Konzeption knapp zusammengefaßt hat Engels: „Darin aber grade lag die wahre Bedeutung und der revolutionäre Charakter der Hegelschen Philosophie ..., daß sie der Endgültigkeit aller Ergebnisse des menschlichen Denkens und Handelns ein für allemal den Garaus machte. Die Wahrheit, die es in der Philosophie zu erkennen galt, war bei Hegel nicht mehr eine Sammlung fertiger dogmatischer Sätze, die, einmal gefunden, nur auswendig gelernt sein wollen; die Wahrheit lag nun in dem Prozeß des Erkennens selbst, in der langen geschichtlichen Entwicklung der Wissenschaft, die von niedern zu immer höhern Stufen der Erkenntnis aufsteigt, ohne aber jemals durch Ausfindung einer sogenannten absoluten Wahrheit zu dem Punkt zu gelangen, wo sie nicht mehr weiter kann, wo ihr nichts mehr übrigbleibt, als die Hände in den Schoß zu legen und die gewonnene absolute Wahrheit anzustauen. Und wie auf dem Gebiet der philosophischen, so auf dem jeder andern Erkenntnis und auf dem des praktischen Handelns. Ebenso wenig wie die Erkenntnis kann die Geschichte einen

vollendenden Abschluß finden in einem vollkommenen Idealzustand der Menschheit; eine vollkommene Gesellschaft, ein vollkommener ‚Staat‘ sind Dinge, die nur in der Phantasie bestehen können; im Gegenteil sind alle nacheinander folgenden geschichtlichen Zustände nur vergängliche Stufen im endlosen Entwicklungsgang der menschlichen Gesellschaft vom Niedern zum Höhern. Jede Stufe ist notwendig, also berechtigt für die Zeit und die Bedingungen, denen sie ihren Ursprung verdankt; aber sie wird hinfällig und unberechtigt gegenüber neuen, höhern Bedingungen, die sich allmählich in ihrem eignen Schoß entwickeln; sie muß einer höhern Stufe Platz machen, die ihrerseits wieder an die Reihe des Verfalls und des Untergangs kommt. Wie die Bourgeoisie durch die große Industrie, die Konkurrenz und den Weltmarkt alle stabilen, altherwürdigen Institutionen praktisch auflöst, so löst diese dialektische Philosophie alle Vorstellungen von endgültiger absoluter Wahrheit und ihr entsprechenden absoluten Menschheitszuständen auf. Vor ihr besteht nichts Endgültiges, Absolutes, Heiliges; sie weist von allem und an allem die Vergänglichkeit auf, und nichts besteht vor ihr als der ununterbrochne Prozeß des Werdens und Vergehens, des Aufsteigens ohne Ende vom Niedern zum Höhern, dessen bloße Widerspiegelung im denkenden Hirn sie selbst ist. Sie hat allerdings auch eine konservative Seite: Sie erkennt die Berechtigung bestimmter Erkenntnis- und Gesellschaftsstufen für deren Zeit und Umstände an; aber auch nur so weit. Der Konservatismus dieser Anschauungsweise ist relativ, ihr revolutionärer Charakter ist absolut – da einzig Absolute, das sie gelten läßt ...

Die obige Entwicklung findet sich in dieser Schärfe nicht bei Hegel. Sie ist eine notwendige Konsequenz seiner Methode, die er selbst aber in dieser Ausdrücklichkeit nie gezogen hat ... Sosehr also auch Hegel, namentlich in der ‚Logik‘, betont, daß diese ewige Wahrheit nichts andres ist als der logische, resp. der geschichtliche Prozeß selbst, so sieht er sich doch selbst gezwungen, diesem Prozeß ein Ende zu geben, weil er eben mit seinem System irgendwo zu Ende kommen muß. In der ‚Logik‘ kann er dies Ende wieder zum Anfang machen, indem hier der Schlußpunkt, die absolute Idee – die nur insofern absolut ist, als er absolut nichts von ihr zu sagen weiß – sich in die Natur ‚entäußert‘, d. h. verwandelt, und später im Geist, d. h. im Denken und in der Geschichte, wieder zu sich selbst kommt. Aber am Schluß der ganzen Philosophie ist ein ähnlicher Rückschlag in den Anfang nur auf *einem* Weg möglich. Nämlich indem man das Ende der Geschichte darin setzt, daß die Menschheit zur Erkenntnis eben dieser absoluten Idee kommt, und erklärt, daß diese Erkenntnis der absoluten Idee in der Hegelschen Philosophie erreicht ist. Damit wird aber der ganze dogmatische Inhalt des Hegelschen Systems für die absolute Wahrheit erklärt, im Widerspruch mit seiner dialektischen, alles [117] Dogmatische auflösenden Methode; damit wird die revolutionäre Seite erstickt unter der überwuchernden konservativen. Und was von der philosophischen Erkenntnis, gilt auch von der geschichtlichen Praxis. Die Menschheit, die es, in der Person Hegels, bis zur Herausarbeitung der absoluten Idee gebracht hat, muß auch praktisch so weit gekommen sein, daß sie diese absolute Idee in der Wirklichkeit durchführen kann. Die praktischen politischen Forderungen der absoluten Idee an die Zeitgenossen dürfen also nicht zu hoch gespannt sein. Und so finden wir am Schluß der ‚Rechtsphilosophie‘, daß die absolute Idee sich verwirklichen soll in derjenigen ständischen Monarchie, die Friedrich Wilhelm III. seinen Untertanen so hartnäckig vergebens versprach, also in einer den deutschen kleinbürgerlichen Verhältnissen von damals angemessenen, beschränkten und gemäßigten, indirekten Herrschaft der besitzenden Klassen; wobei uns noch die Notwendigkeit des Adels auf spekulativem Weg demonstriert wird.

Die innern Notwendigkeiten des Systems reichen also allein hin, die Erzeugung einer sehr zahmen politischen Schlußfolgerung, vermittelt einer durch und durch revolutionären Denkmethode, zu erklären ...

Alles dies hinderte jedoch das Hegelsche System nicht, ein unvergleichlich größeres Gebiet zu umfassen als irgendein früheres System und auf diesem Gebiet einen Reichtum des Gedankens zu entwickeln, der noch heute in Erstaunen setzt. Phänomenologie des Geistes (die man eine Parallele der Embryologie und der Paläontologie des Geistes nennen könnte, eine Entwicklung des individuellen Bewußtseins durch seine verschiedenen Stufen, gefaßt als abgekürzte Reproduktion der Stufen, die das Bewußtsein der Menschen geschichtlich durchgemacht), Logik, Naturphilosophie, Philosophie des Geistes, und diese letztere wieder in ihren einzelnen geschichtlichen Unterformen ausgearbeitet:

Philosophie der Geschichte, des Rechts, der Religion, der Philosophie, Ästhetik usw. – auf allen diesen verschiedenen geschichtlichen Gebieten arbeitet Hegel daran, den durchgehenden Faden der Entwicklung aufzufinden und nachzuweisen; und da er nicht nur ein schöpferisches Genie war, sondern auch ein Mann von enzyklopädischer Gelehrsamkeit, so tritt er überall epochemachend auf. Es versteht sich von selbst, daß Kraft der Notwendigkeiten des ‚Systems‘ er hier oft genug zu jenen gewaltigen Konstruktionen seine Zuflucht nehmen muß, von denen seine zwerghaften Anfeinder bis heute ein so entsetzliches Geschrei machen. Aber diese Konstruktionen sind nur der Rahmen und das Baugerüst seines Werks; hält man sich hierbei nicht unnötig auf, dringt man tiefer ein in den gewaltigen Bau, so findet man ungezählte Schätze, die auch heute noch ihren vollen Wert behaupten. Bei allen Philosophen ist gerade das ‚System‘ das Vergängliche, und zwar grade deshalb, weil es aus einem unvergänglichen Bedürfnis des Menschengeschlechtes hervorgeht: dem Bedürfnis der Überwindung aller Widersprüche. Sind aber alle Widersprüche ein für allemal beseitigt, so sind wir bei der sogenannten absoluten Wahrheit angelangt, die Weltgeschichte ist zu Ende, und doch soll sie fortgehn, obwohl ihr nichts mehr zu tun übrigbleibt – also ein neuer, unlösbarer Widerspruch. Sobald wir einmal eingesehn haben – und zu dieser Einsicht hat uns schließlich niemand mehr verholpen [118] als Hegel selbst –, daß die so gestellte Aufgabe der Philosophie weiter nichts heißt als die Aufgabe, daß ein einzelner Philosoph das leisten soll, was nur die gesamte Menschheit in ihrer fortschreitenden Entwicklung leisten kann – sobald wir das einsehn, ist es auch am Ende mit der ganzen Philosophie im bisherigen Sinn des Worts. Man läßt die auf diesem Weg und für jeden einzelnen unerreichbare ‚absolute Wahrheit‘ laufen und jagt dafür den erreichbaren relativen Wahrheiten nach auf dem Weg der positiven Wissenschaften und der Zusammenfassung ihrer Resultate vermittelt des dialektischen Denkens. Mit Hegel schließt die Philosophie überhaupt ab; einerseits weil er ihre ganze Entwicklung in seinem System in der großartigsten Weise zusammenfaßt, andererseits weil er uns, wenn auch unbewußt, den Weg zeigt aus diesem Labyrinth der Systeme zur wirklichen positiven Erkenntnis der Welt.“¹⁷⁴

Im Werk Hegels kommt die Herausarbeitung der Dialektik auf bürgerlicher Grundlage zu ihrem Höhe- und Endpunkt. Wir konnten sehen, daß das wichtigste, charakterisierende Merkmal dieser Entwicklungsstufe von Dialektik die Entdeckung der Geschichtlichkeit, der Evolution war. Dies hing zutiefst damit zusammen, daß die Bourgeoisie in dieser Zeit zum Subjekt der Geschichte geworden war. Mit ihren weltgeschichtlichen Siegen in Frankreich 1789 und zuvor in England trat hier eine wesentliche Änderung ein: Nicht Entwicklung über den bürgerlichen Zustand hinaus war ihr Bedürfnis, sondern dessen Bewahrung, was man gerade im Werke Hegels deutlich studieren kann.

Im § 290 der Hegelschen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ treffen wir auf die Feststellung vom „... unten, wo das bürgerliche Leben konkret ist ...“ Hegel weiß, daß die Quelle der bürgerlichen Gesellschaft „unten“ liegt. Zur Aufhellung dieses „Unten“ hat er gerade in der Rechtsphilosophie viel beigetragen. Es ist dabei jedoch ebenso aufschlußreich, wo diese Aufhellung bei Hegel die Grenze findet und wo er in der Rechtsphilosophie versucht, Dämme zu errichten, um die möglichen Folgen solcher konkreten „unteren“ Lebensäußerungen der bürgerlichen Gesellschaft abzuwehren. Philosophisch bewirkt dies, daß Hegel gegen den Geist seiner eigenen Dialektik verstößt. Politisch bedeutet es, daß gerade die Rechtsphilosophie – ihres enormen gesellschaftlichen Gehaltes wegen und weil Hegel bewußt vom Boden der bürgerlichen Gesellschaft aus denkt – nicht nur die bekannten großartigen Paragraphen enthält, mit denen Hegel sich als eine direkte Quelle der marxistischen Gesellschaftswissenschaft erweist, sondern auch an die Grenzen der bürgerlichen Gesellschaft führt, die Hegel nicht überschreiten konnte.

Der Paragraph 188 bezeichnet die Arbeit, den Schutz des Eigentums und die Errichtung schützender Organisationsformen der bürgerlichen Gesellschaft als deren drei wesentliche Momente. Daß Arbeit ihre Basis sei, bemerkt Hegel in § 245. Da-[119]bei ist sein Arbeitsbegriff derjenige der politischen Ökonomie auf dem Niveau des Adam Smith, der im Bourgeois den Arbeiter sah.

Im Unterschied zum Feudalherren hat der Bourgeois im Produktionsprozeß eine Funktion, die dem Arbeitsbegriff von Smith und – durch ihn vermittelt – Hegel zugrunde liegt. Da aber dieser Bourgeois

¹⁷⁴ F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Frankfurt a. M. o. J., S. 11–15 (MEW 21, S. 267–270).

nicht produziert, sondern andere produzieren läßt, deren Arbeit bestenfalls anleitet, ergibt sich daraus bei Hegel die Anerkennung der Arbeit wesentlich nur als geistige. Auch das bestimmt den idealistischen Charakter der Hegelschen Dialektik. Die wirkliche Entdeckung der materiell-produktiven Arbeit konnte nur gelingen durch den Übergang von der Denkposition der die Produktion anleitenden und die Produzenten ausbeutenden Bourgeoisie auf diejenige der materiell produzierenden Klasse des Proletariats. Daraus ergab sich notwendig eine andere Dialektik, eine nicht mehr nur ideelle, sondern eine materielle. Deren Grundlage ist das reale Arbeitsverhältnis des Menschen zur Natur, die darin erfahrene objektive Dialektik. Dieser Übergang auf eine andere Klassenposition und die damit verbundene Entdeckung der realen Dialektik in Natur, Gesellschaft und Denken war erst möglich auf der Grundlage einer weit höheren entfalteten bürgerlichen Gesellschaft, des offen zu Tage tretenden Klassengegensatzes zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Erst auf dieser Grundlage war es möglich zu entdecken, inwiefern Arbeit wirklich die Basis der bürgerlichen Gesellschaft ist, und es war Karl Marx, der dies im „Kapital“ gezeigt hat, indem er den Arbeitsprozeß als Wertbildungsprozeß untersucht, wobei er nachwies, daß einzig die produktive Arbeit des Arbeiters Werte erzeugt.

Die bürgerliche Gesellschaft verdankt nach Hegel ihr Entstehen und ihre Entwicklung der Verwirklichung selbstsüchtiger Zwecke ihrer bürgerlichen Individuen. Daraus erst gehe jenes „System der Bedürfnisse“ hervor, das Hegel vom Paragraphen 183 an analysiert und das verborgen als Allgemeines in solchem egoistischen Getriebe wirke. Aber indem das egoistisch Besondere – das Kapitalistisch-Bürgerliche, würden wir im Gefolge Marxens sagen – durch dieses Allgemeine vermittelt werde, erscheine es dem Individuum als Mittel. Die Polis wird zum Mittel, der bürgerliche Egoismus zum Zweck. (§ 187).

Hegel schildert eindrucksvoll wesentliche Auswirkungen der Arbeitsteilung und Mechanisierung, bevor er später zum Problem des Absinkens großer Massen in Armut kommt (§ 244). Er schaut dieser Polarisierung von Arm und Reich und der frühkapitalistischen Reaktion darauf unbeirrt, mit demselben Realismus wie David Ricardo, ins Auge, frei von romantischer Kapitalismus-Kritik, darum wissend, daß der historische Fortschritt über Krisen und Katastrophen erfolgt. Diese Gesellschaft entwickelt ein Übermaß ihres spezifischen Reichtums als Grundlage jener Armut (§ 245), woraus die Dialektik folge, daß sie diese Gesellschaft über sich selbst hinaustreibe (§ 246).

Hegel meinte nicht und konnte noch nicht meinen das revolutionäre Hinaustreiben der bürgerlich-kapitalistischen Ordnung über ihre spezifischen Grenzen hinaus, sondern das Hinaustreiben über die politisch nationalen Grenzen und die Kolonialisierung (§ 248). Aber mitten im Text des Paragraphen 249 tritt, wie eine Ah-[120]nung der Gefahr, die aus dem Kampf zwischen Arm und Reich sich für die bürgerliche Gesellschaft ergeben könnte, plötzlich folgender Passus auf: „die polizeiliche Vorsorge verwirklicht und erhält zunächst das Allgemeine, welches in der Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft enthalten ist, als eine äußere Ordnung und Veranstaltung zum Schutz und Sicherheit der Massen von besonderen Zwecken und Interessen, als welche in diesem Allgemeinen ihr Bestehen haben, so wie sie als höhere Leitung Vorsorge für die Interessen (§ 246), die über diese Gesellschaft hinausführen, trägt ...“ Die polizeiliche Vorsorge bezieht sich also nicht auf das Hinaustragen der kapitalistischen Ordnung über ihre nationalen Grenzen, auch nicht auf den Kolonialismus, sondern sie richtet sich nach innen, zielt auf die inneren Widersprüche dieser Ordnung selbst, auf die sich aus der Dialektik von Arm und Reich ergebenden Kämpfe. Polizeiliche Vorsorge soll das Allgemeine, das „System der Bedürfnisse“ bürgerlicher Art sichern. Hier ist der Staat nicht nur wie sonst bei Hegel das Allgemeine, das den Krieg aller gegen alle innerhalb der Konkurrenzgesellschaft im Zaume hält, sondern dieses Allgemeine entpuppt sich als ein bürgerliches Instrument gegen die aus der „Armut“ drohende Gefahr. Hier gibt es keine Hegelsche Negation mehr, auch keine Vermittlung. Hier ist die Bewegung und Entwicklung durch politische Mittel zu stoppen! Hier ist Hegels Dialektik real am Ende!

Hegel ist damit einer der ersten bürgerlichen Denker, welche die historischen Grenzen ihrer Gesellschaft ahnen. Er vermutet die Richtung, aus welcher die über das System hinaustreibenden Kräfte wirken und stemmt sich dieser Gefahr entgegen, was den Grund des verborgenen Positivismus der Hegelschen Philosophie ausmacht. Er selbst hat die unendliche Bewegung kreisförmiger Art, welche nichts Neues mehr zutage fördert, schlechte Unendlichkeit genannt und dagegen tiefsinnig

polemisiert. Seine Dialektik ist unter anderem aus solcher Polemik gegen das schlechte Unendliche entstanden.

Aber wenn die bürgerliche Gesellschaft von nachdrängenden Kräften bedroht ist, zeigt sich, daß Hegel selbst auf diese Position des schlechten Unendlichen zurücksinkt: Die Grenzen der bürgerlichen Daseinsweise sollen nicht überschritten werden.

Dies bedeutet, daß die Herausbildung einer neuen Entwicklungsstufe von Dialektik mit dem Aufkommen eines neuen Subjekts der Geschichte, eben des Proletariats verbunden war.

Hegels Wort vom „Unten, wo das bürgerliche Leben konkret ist“, widersprach eigentlich dem inneren, idealistischen Charakter seiner Philosophie und ist richtig erst vom Boden einer materialistischen Auffassung von Gesellschaft, von Geschichte zu begreifen. Erst in einer solchen Philosophie können die materiellen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens zum Ausgangspunkt einer Gesellschaftstheorie werden. Aber die einzige materialistische Theorie des Gesellschaftsprozesses als solchem, die einzige Theorie, die dabei Gesellschaft nicht als einfache Erscheinungsform der Natur mißversteht, ist der Marxismus. Solche Philosophie war freilich erst möglich auf der Grundlage neuer sozialer Entwicklungen, neuer Klas-[121]senbedingungen und der Interpretation der neuen Realität vom Boden der Arbeiterklasse.

Hegel war der Schöpfer einer dialektischen Entwicklungslehre, die Vorhergehendes nicht einfach austreicht, sondern das Moment der „Aufhebung“ und des qualitativen Umschlags in diesem Prozeß des Aufhebens enthält. Dem entsprach es durchaus, daß er seine Philosophie als Aufhebung der vorangegangenen verstand. In einem noch tieferen Sinne ist die Marxsche Theorie auch die Aufhebung der Hegelschen Philosophie. Die Anatomie höherer Lebewesen erklärt diejenige niederer, schrieb Marx sinngemäß im „Kapital“. Hegels Philosophie ist darum am tiefsten von marxistischer Position aus zu erfassen. Die Dialektik von Herr und Knecht, ebenso die in Hegels Werk darauf folgende von Arm und Reich konnten erst auf einer höheren Entwicklungsstufe der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Analyse, erst vom Boden der marxistischen Theorie der Klassen und des Klassenkampfes, der marxistischen Arbeitswert- und Mehrwerttheorie verstanden werden. Hegel erörterte die bürgerliche Gesellschaft, ihre konkrete Struktur, ihre bestimmenden Momente für seine Zeit mit erstaunlicher Klarheit und erahnte die historischen Grenzen dieser Ordnung. Aber dies alles, die Rolle des Eigentums als bürgerliches, das heißt, als kapitalistisches, als höchste Entwicklungsstufe des Produktionsmitteleigentums, von Klassen im Gesellschaftsprozeß, die Überwindung der Klassen und damit des Klassenkampfes, die Rolle des Staates dabei und der Weg, der zu seinem Absterben führen wird – all dies wird erst durch die marxistische Gesellschaftstheorie erklärt und damit verständlich. Auf einer höheren Stufe des Klassenkampfes entstanden, gerade auch den anderen „Pol“ dieser bürgerlichen Ordnung, den über diese Ordnung hinaustreibenden „Pol“ theoretisch reflektierend, kann der Marxismus – in jenem „Unten“ wurzelnd, wo das bürgerliche Leben konkret ist – gerade dieses „Unten“ auf den Begriff bringen. Dabei kann er Hegels geniale Erkenntnisse und Ahnungen in den richtigen historisch-gesellschaftlichen Zusammenhang rücken, sie tiefer, exakter, konkreter fassen. Indem der Marxismus dieses „Unten“, nämlich die materielle Produktion, zur Basis seiner Theorie macht, werden solche immer noch allgemeinen, abstrakten Antagonismen wie Herr und Knecht, Arm und Reich gesellschaftlich historisch konkret in Gestalt von gegeneinander kämpfenden Klassen, deren Anatomie der Marxismus aufzeigt.

Es kommt nun also zu einem regelrechten Umbruch: Die weitere Geschichte der Dialektik ist von nun an mit dem Prozeß der Entwicklung und Reifung der Arbeiterklasse und ihrer eigenen Befreiungsbewegung verbunden, während die bürgerliche Denkposition dem Wesen nach nun Dialektik nur noch im eingangs genannten Sinn als Gegenstand direkter oder indirekter Kritik kennt. Darauf ist später einzugehen.

Die marxistische Dialektik¹⁷⁵ entfaltet sich in einer der Hegelschen diametral entgegengesetzten Lösung der philosophischen Grundfrage, eben als materialisti-[122]sche: „Meine dialektische

¹⁷⁵ Zur ausführlichen Darstellung der marxistischen Entwicklungsstufe der Dialektik vgl.: Materialistische Dialektik. Kurzer Abriß, P. Fedossejew, I. Frolow, W. Lektorski. W. Schwyrjow, B. Judin, Berlin 1983.

Methode¹⁷⁶ 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 anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“¹⁷⁷

Dabei erkannte Marx, daß Hegel die „allgemeinen Bewegungsformen der Dialektik zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt“ habe, wenn auch in mystifizierter, idealistischer Weise, und sie materialistisch umzustülpen sei.¹⁷⁸ Oder: „Die rechten Gesetze der Dialektik sind schon im Hegel enthalten: allerdings in mystischer Form. Es gilt diese Form abstreifen ...“¹⁷⁹

Diese Dialektik verklärte dann nicht, wie jene Hegels, die bestehenden Zustände, sondern werde für die Bourgeoisie zum „Ärgernis und... Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist.“¹⁸⁰

Marx hatte die Absicht, das Rationelle der von Hegel entdeckten Dialektik auf zwei, drei Druckbogen darzustellen.¹⁸¹ Dazu kam er zwar nicht mehr, doch liegt ein immenses Werk angewandter Dialektik aus der Feder von Marx und Engels vor, das es gestattet, beider dialektische Methode zu erfassen. Hinzukommt das nicht minder dialektisch-reiche Werk Lenins.

Engels hat, mit Zustimmung von Marx,¹⁸² die wichtigsten dialektischen Ansichten der Marxismus-Begründung im „Anti-Dühring“, sodann in der nachgelassenen [123] „Dialektik der Natur“ dargestellt. Kedrow hat Engels' Gesamtwerk auf diesem Gebiet systematisch zusammengefaßt.¹⁸³

In Hegels idealistischer Konzeption ist die Triebkraft der Bewegung und Entwicklung die Dialektik, die Widersprüchlichkeit der Idee, in der materialistischen Dialektik ist die Triebkraft die Widersprüchlichkeit, die Dialektik der objektiven Realität selbst. Dies hat Konsequenzen für die Qualität der Dialektik selbst. Hegels Dialektik ist nur der „Abglanz“ der realen,¹⁸⁴ die viel lebendiger und reicher ist. Weiterhin – so Engels – ist das, was sich bei Hegel entwickelt, nur die Idee, nicht die Natur, in welcher es kein Nacheinander, sondern nur ein Nebeneinander gebe, womit Hegel weit hinter Kants Kosmologie zurückgefallen sei.¹⁸⁵ Er muß die dialektischen Gesetze in die Natur hineinkonstruieren, statt sie aus ihnen zu entdecken. Daß diese Dialektik in Stillstand, also in ihr Gegenteil einmündet, wurde bereits gezeigt. Nach Hegel ist Systematik eigentlich unmöglich, weil sie die Erkenntnis der Welt als zusammenhängendes Ganzes voraussetzt, was wir nie erreichen werden. Wer

¹⁷⁶ Marx bemerkt ausdrücklich, daß er hierbei keineswegs nur von der Methode als etwas von der Realität Apartem spricht, wie gewisse Marxismuskritiker behaupten, um einen Gegensatz zwischen Marx – bei dem es angeblich nur solche subjektive Dialektik, nur eine dialektische Methode gebe – und Engels zu suggerieren, der eine objektive, eine reale Dialektik als Grundlage der dialektischen Methode behauptete. So wird in dem bereits genannten Stichwort des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie“ bestritten, daß Marx' Dialektik „Realdialektik“ sei (Spalte 199). Der Autor, J. Frese, übernimmt dieses Urteil von K. Bekker, Marx' philosophische Entwicklung. Sein Verhältnis zu Hegel (1940).

Marx selbst zitiert zustimmend eine russische Rezension des „Kapitals“, wonach die Methode „das Leben des Stoffes ideell wider“ (spiegelt), also Widerspiegelung der „Gesetz(e) der Phänomene“ ist, die diese Phänomene beherrschen. Es geht ihm nicht primär um die Veränderung und Entwicklung im Denken, sondern um diese Gesetze in der Realität der Gesellschaft. Seine Theorie könne nicht „irgendein Resultat des Bewußtseins zur Grundlage haben“. Nicht die Idee sei der Ausgangspunkt, sondern die wirkliche Erscheinung, die wirklichen gesellschaftlichen Organismen. (Nachwort zur zweiten Auflage der ersten Bandes des „Kapitals“, Berlin 1951, S. 15 ff.)

¹⁷⁷ K. Marx, Das Kapital, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 23, S. 27.

¹⁷⁸ A. a. O., S. 27.

¹⁷⁹ A. a. O., Bd. 32, S. 547.

¹⁸⁰ A. a. O., Bd. 23, S. 28.

¹⁸¹ A. a. O. Bd. 29, S. 260.

¹⁸² Über den angeblichen philosophischen Gegensatz zwischen Marx und Engels, vor allem im Hinblick auf die Naturdialektik, siehe meinen speziellen Exkurs in: Robert Steigerwald, Herbert Marcuses „dritter“ Weg, Berlin 1969, außerdem meinen Diskussionsbeitrag zu diesem Thema, in: Die „Frankfurter Schule“ im Lichte des Marxismus. Frankfurt a. M. 1970.

¹⁸³ B. M. Kedrow, Friedrich Engels über die Dialektik der Naturwissenschaft, Berlin und Köln 1979.

¹⁸⁴ F. Engels, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 38, S. 204.

¹⁸⁵ A. a. O., Bd. 20, S. 12.

dennoch ein System zu schaffen versucht, muß die zahllosen Wissenslücken „durch *eigne Erfindung* ausfüllen, d. h. irrationell phantasieren“. ¹⁸⁶ Hegel hat in diesem Sinne systematisiert, erfunden, phantasiert. „Die geschlossene Stufenfolge der Begriffsentwicklung gehört bei Hegel zum *System*, zum Vergänglichen, und ich halte sie für das Schwächste – wenn auch das Witzigste, denn er hilft sich an allen schweren Punkten durch einen Witz: Positiv und Negativ gehn *zugrunde* und führen deshalb zur Kategorie *des Grundes* (,Encyklopädie‘). Das müßte ja in jeder Sprache anders gemacht werden. Übersetzen Sie die Reihenfolge in der *Lehre vom Wesen* in eine andre Sprache, und die Übergänge werden größtenteils unmöglich.“ ¹⁸⁷ In all diesen Hinsichten ist die materialistische Dialektik der Hegelschen prinzipiell überlegen.

Ohne damit den Reichtum der dialektischen Beziehungen und Gesetze ausschöpfen zu wollen, versucht Engels, Dialektik leichter, praktischer handhabbar zu machen, sie in folgender Weise zusammenzufassen: „Es ist also die Geschichte der Natur wie der menschlichen Gesellschaft, aus der die Gesetze der Dialektik abstrahiert werden. Sie sind eben nichts anderes als die allgemeinsten Gesetze dieser beiden Phasen der geschichtlichen Entwicklung sowie des Denkens selbst. Und zwar reduzieren sie sich der Hauptsache nach auf drei:

das Gesetz des Umschlagens von Quantität in Qualität und umgekehrt;

das Gesetz von der Durchdringung der Gegensätze;

das Gesetz von der Negation der Negation.

Alle drei sind von Hegel in seiner idealistischen Weise als bloße Denkgesetze entwickelt: das erste im ersten Teil der ‚Logik‘, in der Lehre vom Sein, das zweite füllt den ganzen zweiten und weitaus bedeutendsten Teil seiner ‚Logik‘ aus, die [124] Lehre vom Wesen; das dritte endlich figuriert als Grundgesetz für den Aufbau des ganzen Systems. Der Fehler liegt darin, daß diese Gesetze als Denkgesetze der Natur und Geschichte aufoktroiert, nicht aus ihnen abgeleitet werden. Daraus entsteht dann die ganze gezwungene und oft haarsträubende Konstruktion: Die Welt, sie mag wollen oder nicht, soll sich nach einem Gedankensystem einrichten, das selbst wieder nur das Produkt einer bestimmten Entwicklungsstufe des menschlichen Denkens ist. Kehren wir die Sache um, so wird alles einfach und die in der idealistischen Philosophie äußerst geheimnisvoll aussehenden dialektischen Gesetze werden sofort einfach und sonnenklar.

Wer übrigens seinen Hegel nur einigermaßen kennt, der wird auch wissen, daß Hegel an Hunderten von Stellen aus Natur und Geschichte die schlagendsten Einzelbelege für die dialektischen Gesetze zu geben versteht.

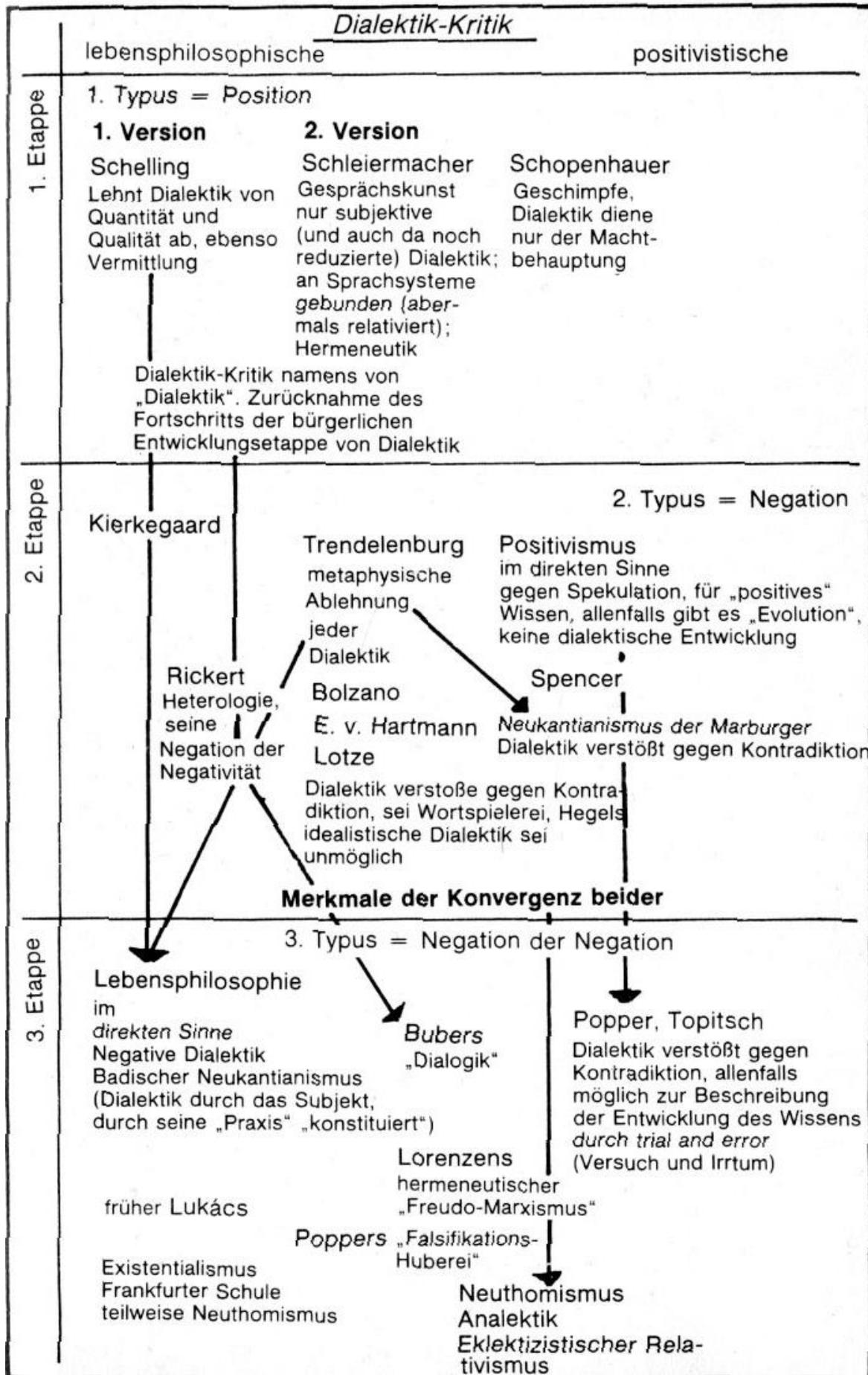
Wir haben hier kein Handbuch der Dialektik zu verfassen, sondern nur nachzuweisen, daß die dialektischen Gesetze wirkliche Entwicklungsgesetze der Natur, also auch für die theoretische Naturforschung gültig sind. Wir können daher auf den innren Zusammenhang jener Gesetze unter sich nicht eingehn.“ ¹⁸⁸

[125]

¹⁸⁶ A. a. O., S. 574.

¹⁸⁷ A. a. O., Bd. 38, S. 269.

¹⁸⁸ . a. O., Bd. 20, S. 348 f.



3. Formen der Dialektik-Kritik

Im zweiten Kapitel wurde versucht, gegenwärtige Dialektik-Kritik als Bestandteil von Materialismus-Kritik zu widerlegen. Hier nun wird versucht, Dialektik-Kritik zu typisieren. Außerdem werden einige Zusatzaspekte eingeführt und einige kennzeichnende Formen explizierter Dialektik-Kritik selbst der Kritik unterzogen.

Dialektik-Kritik entfaltet sich in drei Typen während dreier Etappen. Der erste Typus annulliert den historischen Fortschritt, den die Dialektik in der bürgerlichen Etappe ihrer Entwicklung erreichte, namens der Dialektik. Er ist also Dialektik-Kritik im Kleide von Dialektik. Es handelt sich um eine erste Erscheinungsform jenes Motivs der „Zurücknahme“, das im nachrevolutionär-bürgerlichen Denken herausgebildet wird. Es geht darum, diesen Fortschritt zurückzunehmen. Einmal wegen der Barbarismen des Kapitalismus, die – nach Schleiermacher – aus seinem „geschäftsmäßigen“ Denken entspringen. Mehr noch aber geht es um die Konsequenzen, die aus diesem Fortschritt folgen können: er konnte eine geistige Quelle für den weiteren geschichtlichen Fortschritt über den bürgerlichen Zustand hinaus werden. Dies war schon ein erahnter Grund für das Abbrechen von Dialektik bei Hegel. Aber die eigentliche „Zurücknahme“ setzt mit Schelling und Schleiermacher ein.

Der *zweite* Typus beginnt mit Trendelenburg. Er übt schon nicht mehr Dialektik-Kritik im Namen von Dialektik, sondern wendet sich *direkt gegen* Dialektik. Dabei wird ein der formalen Logik scheinbar entsprechendes, in Wahrheit metaphysisches Verfahren angewandt.

Der *dritte* Typus beginnt mit der imperialistischen Lebensphilosophie und stellt eine Vereinigung der beiden vorausgegangenen Typen dar: einerseits wird – metaphysisch, etwa neu-thomistisch und positivistisch – Dialektik für unsinnig erklärt (Typus Trendelenburg), andererseits wird *nur* materialistische, also konsequente Dialektik abgelehnt, eine (subjektiv-)idealistisch gedeutete Dialektik jedoch zugelassen (Typus Schleiermacher) und beides schließlich im Neuhegelianismus, Neuthomismus oder im eklektizistischen Relativismus „verbunden“.

Dialektik-Kritik entfaltet sich so selbst gemäß der vielbescholtenen Hegelschen Triade von Position, Negation und Negation der Negation.

Es wurde gezeigt, wie bereits Hegel, aus gewissen Einsichten in die Realität und Problematik der bürgerlichen Gesellschaftsordnung, seiner Dialektik die Spitze abbricht, ihr die Konsequenz nimmt, sie zum Stillstand bringt. Hegel spricht sich brutal offen über dieses Problem aus. Anders die nachrevolutionäre Bourgeoisie. Sie bricht der Dialektik nicht die Spitze ab, sondern greift die Dialektik selbst an, freilich ohne die gesellschaftlichen Gründe hierfür zu nennen, weshalb die Bourgeoisie entwicklungsfeindlich, geschichtsfeindlich wird.

Bereits zu Hegels Lebzeiten setzt solche Kritik an der Dialektik vom Standpunkt der nachrevolutionären, entwicklungsfeindlichen Bourgeoisie ein, gerade auch in Deutschland, das seine bürgerliche Revolution noch gar nicht durchlebt hatte (wobei allerdings die progressiven bürgerlichen Denker in den meisten Fällen [127] ohnehin meinten, der deutschen Reformation komme historisch für Deutschland derselbe Stellenwert zu wie das Jahr 1789 für Frankreich).

Der erste Typus von Dialektik-Kritik kritisiert namens einer angeblichen Dialektik die wirkliche in zwei Versionen, deren gemeinsames Merkmal die Annullierung des Dialektik-Fortschritts seit Cusanus ist. Schelling leugnet die Dialektik von Quantität und Qualität sowie die Kategorie Vermittlung.

Er, ursprünglich einer der Wegbereiter moderner Dialektik, wird zu deren Kritik durch die Entgegensetzung von Mensch und Absolutem unter Ausmerzung der Kategorie der Vermittlung. Dies ist von weittragender Bedeutung. Und es ist dies das Wesen in der dialektik-kritischen Einstellung Kierkegaards, der „Negativen“ oder „Qualitativen Dialektik“, damit der gesamten lebensphilosophischen Bekämpfung der Dialektik (einschließlich der existentialistischen und „Frankfurterischen“) ja dies kennzeichnet ebenfalls Althusser und seiner unmittelbaren Anhänger Position. Darum sind dazu einige Erläuterungen unausweislich.

Der Fortschritt der Hegelschen Dialektik gegenüber seinen Vorgängern macht sich vor allem (neben der Entdeckung der dialektischen Beziehungen von Quantität und Qualität) an der Entdeckung der

Rolle der Vermittlung fest. Im zweiten Kapitel wurde ausführlich begründet, weshalb gerade durch diese Entdeckungen die Dialektik erst wissenschaftlich befestigt wird und welche Konsequenzen es haben muß, wenn man diese Neuentdeckung nicht beachtet: Solche Nichtbeachtung macht das wirkliche Verständnis von Bewegung als Entwicklung, als Prozeß des Neuentstehens und Vergehens, unmöglich. Es bleibt dann als Möglichkeit nur das Bewegungsverständnis im Sinne des mechanischen Kreislaufs und/oder der Rückgriff auf Wunder (vgl. hierzu auch die oben eingeführte Lenin-Passage über die beiden möglichen Konzeptionen von Entwicklung).

Schellings Verfahren fand bis in die Gegenwart Nachahmer.

Kierkegaard meinte: „Die Idee der Philosophie ist die Vermittlung – die des Christentums das Paradox.“¹⁸⁹ Dies mußte zur Propagierung der „Plötzlichkeit des Rätselhaften“, zum unvermittelten Sprung, zum Wunder, zum Gegenteil einer Klärung des Entwicklungsproblems führen.

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.¹⁹⁰ Nur das Denken des seiner innersten Not gewissen Daseins, das die eigene Existenz bewußt zum Fragwürdigen macht, ist ihm konkret.¹⁹¹ 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 Entwe-[128]der-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 schlicht absurd. Man überlasse die Welt den Regierungen, deren Autorität anzuerkennen sei. Revolution ist von Übel.¹⁹² 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 Konzeption des Ausstreichens von Vermittlung stellt *formal* gesehen die alte negative Dialektik (vom Typus etwa Tertullians) wieder her. Indem sie jedoch gerade jenes Niveau auslöschen will, das Dialektik mit Hegel erreichte und ihren wissenschaftlichen Charakter befestigte, ist dies *real* Dialektik-Kritik.

Diese „negative Dialektik“ prägt nicht nur z. B. solche Formen der modernen Theologie, wie diejenige Karl Barths oder die theologisch begründete Kritik an der marxistischen Dialektik durch Wetter, sondern auch die „Frankfurter Schule“ und das Werk der Althusser-Schule. Ihre Absolutsetzung der Pole des Widerspruchs läßt Bewegung, wenn überhaupt, nur als unvermittelten Sprung zu. Solche „Dialektik“ dient dann (allerdings mit der Ausnahme Karl Barths) zur „Begründung“ des subjektivistischen Spontaneismus (Existentialismus), des Aktionismus, richtet sich gegen Organisation und Partei.

Althussters Ideologie-Konzeption schließt Vermittlung zwischen Wissenschaft und Ideologie aus, sieht hier nur den Bruch, nur den Sprung, nur die „Plötzlichkeit“. Der Marxismus ist nur radikale Neuartigkeit, „ohne ‚natürliche‘ Beziehung, ohne Kontinuität ... zur ‚Funktionsweise‘ vorhergehender Systeme“.¹⁹³ Er kennt nur die „völlige Einmaligkeit“ des Marxismus.¹⁹⁴ Er spricht auch vom „absoluten Irrsinn der Negation der Negation“,¹⁹⁵ wiederholt nur Trendelenburgs Kritik an Hegels idealistischer Dialektik,¹⁹⁶ aber nicht, um diese materialistisch umzustülpen, sondern um, im

¹⁸⁹ S. Kierkegaard, Die Tagebücher, 1. Band, Düsseldorf/Köln 1962, S. 254.

¹⁹⁰ S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, Bd. 6, Jena 1910, S. 275 ff.

¹⁹¹ P. P. Rohde gibt viele eindeutige Belege dafür – bei der Lektüre merkt man direkt die Herkunft Adrian Leverkühns aus ... Dänemark. P. P. Rohde, Sören Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1959

¹⁹² Ebenda, S. 114.

¹⁹³ L. Althusser, Elemente der Selbstkritik, West-Berlin 1975, S. 40.

¹⁹⁴ A. a. O., S. 53.

¹⁹⁵ A. a. O., S. 81.

¹⁹⁶ A. a. O., S. 81.

Rückgriff auf Spinoza, Hegel auszustreichen. Es bleibt von Hegel bei ihm nur der Widerspruch, den er aber vermittelt Mao Tse-tungs mechanistischer Dialektik, also dem Wesen nach undialektisch versteht.¹⁹⁷ Wohl mit Recht vermerkt Schmied-Kowarzik, daß Althusser mit Hegel „anscheinend nur dürftig“ vertraut ist.¹⁹⁸

Die zweite Version dieses ersten Typus von Dialektik-Kritik, die namens einer angeblichen Dialektik vorgetragen wird, stammt von Schleiermacher ab und findet [129] ebenfalls Nachahmer bis in die Gegenwart. Für ihn ist Dialektik nur noch eine Art an sprachliche Regeln und Bedeutung gebundener Gesprächskunst. Damit ist sie bezogen auf konkrete Sprachsysteme, also nicht mehr allgemeiner Art und in das Fahrwasser von Hermeneutik geleitet. In der Folge sollten Rickerts Heterologie (sie bedeutete die Annullierung der mit Kant anhebenden Unterscheidung von formallogischer und mathematischer, später, seit Hegel, intensionaler, dialektisch-logischer Negativität) ebenso stehen, wie die Dialogik Martin Bubers, der hermeneutische „Freudo-Marxismus“ Lorenzens, auch die Analektik des Neuthomismus und Poppers „Anerkennung“ von Dialektik allenfalls als Beschreibung des Wechselspiels von trial and error, von Versuch und Irrtum.

Was Schopenhauer angeht, so ist er im eigentlichen Sinne kein Dialektik-Kritik: er schimpft nur gegen Hegel, dessen Werk er nicht einmal ordentlich kannte. Dieses Geschimpfe gegen Hegel finden wir gegenwärtig u. a. bei Popper und Topitsch, die dabei oft genug, wie ihr geistiger Ahnherr, „profunde“ Hegel-*Un*-Kenntnis verraten.

Der historisch etwas später entwickelte zweite Typus von Dialektik-Kritik lehnt Dialektik selbst rundweg ab. Dies geschieht mittels einer formal-logisch scheinenden, in Wahrheit metaphysischen Methode. Ihr Begründer war Trendelenburg, ihm folgten E. v. Hartmann, Lotze u. a. Die gesamte gegenwärtige Dialektik-Kritik, sei sie lebensphilosophischer, sei sie positivistischer Art, fußt auf Trendelenburg, wobei sie in der Regel – z. B. bei Popper und Topitsch – Trendelenburgs Hegel-Kenntnisse nicht erreicht (vielmehr eher in der Nachfolge von Schopenhauers Hegel-Geschimpfe steht).

Trendelenburgs Dialektik-Kritik läßt sich auf folgende Thesen bringen:

1. Kein Begriff bringt aus sich selbst heraus einen anderen hervor. „Das reine Sein, sich selbst gleich, ist Ruhe; das Nichts – das sich selbst gleiche – ist ebenfalls Ruhe. Wie kommt aus der Einheit zweier ruhender Vorstellung das bewegte Werden heraus?“ Das Denken fügt dieser Einheit etwas darin nicht vorhandenes, also etwas anderes, hinzu: die Bewegung. „Es könnte das Werden aus dem Sein und Nicht-Sein gar nicht *werden*, wenn nicht die Vorstellung des Werdens vorausginge. Aus dem reinen Sein, einer zugestandenen Abstraktion, kann nicht urplötzlich das Werden entstehen, diese konkrete, Leben und Tod beherrschende Erscheinung.“¹⁹⁹

Ohne Sein gäbe es ebensowenig ein Notwendiges; denn der Gedanke muß sich, um Notwendiges hervorzubringen, allenthalben von der Natur der Sache her bestimmen und binden lassen; er muß zur Sache werden und aus der Sache heraus das Gesetz entwerfen.“

Hegel setzt also in Wahrheit die Bewegung voraus. Diese *vorausgesetzte* Bewegung soll die „Logik“ begründen. Und diese Selbstbewegung des reinen Geistes soll das Sein erzeugen. Er kann also den Übergang von der Idee zur Natur und umgekehrt nicht begründen. [130]

2. Hegels Logik bewegt sich in Wahrheit gar nicht im Reiche des Geistigen, denn seine Negation ist aus der Wirklichkeit abstrahiert. Er operiert ständig mit unterschobenen Beispielen aus der Natur. Seine Logik ist nicht geistiger, sondern naturhafter Art, stammt aus der Realität.²⁰⁰

Lenin: „Hegel ist auf den Kopf gestellter Materialismus (nach Engels)“.²⁰¹ „Bemerkenswert, daß im ganzen Kapitel über die ‚absolute Idee‘ fast mit keinem Wort Gott erwähnt ist (höchstens, daß da

¹⁹⁷ R. Steigerwald, Welche Art von Philosophie entwickelt der Maoismus?, in: Hegel-Jahrbuch 1974, Köln 1975, S. 478 ff.

¹⁹⁸ W. D. Schmied-Kowarzik, Ebenda, S. 479.

¹⁹⁹ F. A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, 2. Auflage, Leipzig 1862, B. 1, S. 38 f.

²⁰⁰ Ebenda, S. 98 f.

²⁰¹ W. I. Lenin, Werke, Bd. 38, S. 94.

einmal zufällig ein ‚göttlicher‘ ‚Begriff‘ entschlüpft), und außerdem – dies NB – hat das Kapitel fast gar nicht spezifisch den *Idealismus* zum Inhalt, sondern sein Hauptinhalt ist die *dialektische Methode*. Fazit und Resümee, das letzte Wort und der Kern der Hegelschen Logik ist die *dialektische Methode* – das ist äußerst bemerkenswert. Und noch eins: In diesem *idealistischsten* Werk Hegels ist *am wenigsten* Idealismus, *am meisten* Materialismus. ‚Widersprechend‘, aber Tatsache!“²⁰²

3. Es handelt sich bei Hegel in Wahrheit nicht um Widerspruch, sondern um reale Opposition, um Realrepugnanz. Seine Grundbegriffe (Negation, Identität, Wechselwirkung usw.) sind unscharf.

4. Das Widerspruchsprinzip sei nur anwendbar auf Gegenstände, die durch Bewegung erzeugt werden, aber nicht auf die Bewegung selbst.

5. Hegels Widerspruchsdiagnostik ignoriere die notwendige Bedingung des „Zugleich“ und in „der gleichen Hinsicht“, verwechsle also die Fälle, in welcher Begriffe (oder Aussagen) gleich seien mit jenen, da sie ungleich seien (so, in Fortführung Trendelenburgs, E. v. Hartmann). So lasse sie zwei kontradiktorische Aussagen zu (Popper), womit man aber jede beliebige Aussage zulassen müsse, keine mehr widerlegen könne. Damit sei sie vieldeutig, unpräzise, beliebig, werde völlig Verschiedenes dem Begriff des Widerspruchs untergeordnet (Topitsch). Sie biete nur Leerformeln (derselbe).²⁰³

Um diese Substanz dreht sich nicht nur die Dialektik-Kritik Trendelenburgs (und seiner unmittelbaren Gefolgsleute), sondern auch die des Positivismus (heute: [131] Poppers, Topitschs u. a.) sowie des Neothomismus (der ein verballhornter Aristotelismus ist, wie auch Trendelenburg ein „Aristoteliker“ war).

Trendelenburgs Argumente auch das Wesen der Dialektik-Kritik während ihrer dritten Entwicklungsstufe kennzeichnen, wollen wir sie im Zusammenhang mit diesem dritten Kritik-Typus kritisch prüfen.

Dieser dritte Typus von Dialektik-Kritik beginnt in einer dritten, bis heute anhaltenden Etappe. Ausgangspunkt war zunächst die imperialistische Lebensphilosophie.

Im ersten Kapitel wird gezeigt, daß letztlich ihr Kernpunkt die neukantianisch interpretierte Konstitutionsthese ist. Wenn die Realität nur vom Subjekt konstituiert und diese Realität letztlich nur geistiger Art ist, ist auch diese Realität letztlich nur geistiger Art. Und in diesem Kontext kann dann Dialektik als durch die (geistige) „Praxis“ dieses Subjekts erzeugt gedeutet und anerkannt werden. Im genannten ersten Kapitel werden Ursprung und Umkreis dieser Art Dialektik-Kritik (bis hin zu Landgrebe, Hommes und Wetter) dargestellt und kritisiert.

Hier ist nur noch nachzutragen, daß insbesondere die neothomistische Kritik an der materialistischen Dialektik – z. B. bei Wetter, Lobkowitz u. a. – zugleich die scheinbar formal-logisch aristotelisch begründete Dialektik-Kritik der Traditionslinie Trendelenburgs übernimmt. Beide Positionen – partielle Bejahung und totale Verneinung von Dialektik – sind jedoch unvereinbar (kontradiktorisch). Außerdem ist es nicht möglich, das Kontradiktionsprinzip des Aristoteles anzuwenden, ohne dessen

²⁰² Ebenda, S. 226.

²⁰³ Topitschs Dialektik-Kritik „erreicht“ dabei das Niveau von ... Kalauern: Zu Hegels Negationsbeispiel des Übergangs von der Knospe zur Blüte und von da zur Frucht meint er, Hegel parodierend: Der Treibstoff verschwindet in dem Hervorbereiten der Energie, und man könnte sagen, daß jener von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Bewegung die Energie für das falsche Dasein der physischen Realität erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle dieser. Dies sei eine völlige Entleerung des Begriffs Negation, mache das Schema auf alles anwendbar, was irgendwie aufeinanderfolge, sei also rein willkürlich.

Eine solche Kritik entwickelte vor Jahrzehnten bereits Bernstein, und ebenfalls bereits vor Jahrzehnten antwortete darauf Plechanow so: „Als wenn er das Auftauchen von ‚Kritikern‘ à la Bernstein vorausgesehen hätte, hat Hegel seine Hörer darauf aufmerksam gemacht, daß die Entwicklung jeder gegebenen Erscheinung nur das verwirklichen kann, was in ihr als Möglichkeit (‚an sich‘) enthalten ist. Als Beispiel wählte er die Pflanze. Er sagt, obwohl die Pflanze sich verändert, so verändert sie sich jedoch entsprechend der Natur ihres Keimes und ‚verliert sich nicht in bloße ungemessene Veränderung‘ (Vorlesung über die Geschichte der Philosophie, 1. Teil, Hegels Werke, Bd. III, S. 34–35)“ G. Plechanow, Eine Kritik unserer Kritiker. Schriften aus den Jahren 1898–1911, Dietz Verlag, Berlin 1982, S. 85.

letztlich materialistische Begründung: Nur weil in der Realität dasselbe demselben unter demselben Gesichtspunkt nicht zugleich zukommen und nicht zukommen kann, gilt, daß es unmöglich ist, daß kontradiktorische Aussagen zugleich wahr sind.²⁰⁴

Das aber bedeutet, daß das Kontradiktionsprinzip nur bei Anerkennung der Existenz der objektiven Realität und des Widerspiegelungscharakters unserer Erkenntnis möglich ist. Der thomistische Einwand (Wetters u. a.), diese Realität könne aber doch Schöpfung eines außerweltlichen Geistes sein, wäre nur erwägenswert, wenn ein solcher außerweltlicher Geist mehr als nur der Gegenstand des Glaubens, wenn er also beweisbar wäre. Dies ist jedoch nicht möglich. Zu den mißglückten Beweisversuchen äußerten wir uns oben. Auch Wetter mußte zugeben, daß solche Beweise nicht möglich sind.²⁰⁵ Der außerweltliche Schöpfer-Geist sei allenfalls ein Gedanken-„Ding“, an das man glauben kann.

Dazu kommen die noch zu behandelnden Einwände Trendelenburgs gegen die Möglichkeit einer idealistischen Dialektik.

Dies alles kennzeichnet die lebensphilosophische „Bejahung“ von Dialektik als wirkliche – aber nicht wirkungsvolle! – Dialektik-Kritik.

Die neuthomistische und positivistische Dialektik-Kritik hat Trendelenburg einige Thesen hinzugefügt (wobei eine allgemeine Tendenz spätbürgerlicher Philo-[132]sophie sich erneut zeigt: die der Konvergenz von lebensphilosophischer und positivistischer Denkweise im Zeichen der Marxismus-Kritik):

6. Gesetze müssen eindeutige Voraussagen ermöglichen und damit dem Falsifizierungskriterium unterworfen werden können. Bei der Dialektik sei das nicht möglich, es gebe also keine Gesetze, folglich auch keine Wissenschaft von der Dialektik (Popper).

7. Hinsichtlich der Geschichte und Gesellschaft: Sollte es hier objektive Gesetze geben, so wäre in diesem Bereich Freiheit unmöglich. Gäbe es zwar solche Gesetze nicht, würden sie jedoch dennoch behauptet, könnte sich Dialektik als Instrument der Manipulierung, Herrschaftssicherung, eben als Instrument des (rechten) oder („linken“) Totalitarismus erweisen (Popper, Topitsch, Kiesewetter).

8. Die Dialektik sei mythologischen Ursprungs (Topitsch).

9. Dialektik werde nicht bewiesen. Es würden immer nur Beispiele angeführt.²⁰⁶

Wenden wir uns (soweit dies nicht schon im zweiten Kapitel geschah) der Prüfung dieser Argumente zu, wobei wir einige neuere Anwendungen dieser Kritik (durch Wetter, Lobkowicz, E. Schneider, W. Becker) mit heranziehen wollen.

Trendelenburgs Kritik ist in vielem (vgl. die Punkte 1 und 2) zuzustimmen, doch sei zur Vorsicht geraten: Zwar wendet er sich gegen Hegel, kritisiert dessen idealistische Inkonsequenz, indem er auf materielle Quellen seiner „Logik“ (Dialektik) verweist. Aber Trendelenburgs eigene Position ist „aristotelisch“. Dieser „Aristotelismus“ ist bei ihm mit einem allein mechanistischen Verständnis von Bewegung verbunden. Beides muß – erstens – zur Ableitung eines unbewegten Erstbewegers führen, über welchen – zweitens – inhaltlich (wie seit Zenon) genau so wenig ausgesagt werden kann wie über Hegels absolute Idee oder sein reines Sein und sein reines Nichts. Trendelenburgs Kritikfundament ist insofern nicht besser als das der Dialektik bei Hegel selbst.

Trendelenburgs Hinweis auf die materiellen, natürlichen, empirischen Quellen der Hegelschen Dialektik ist eine frühe, treffende Widerlegung der heutigen lebensphilosophischen und neuthomistischen These von der alleinigen Möglichkeit einer idealistischen und der Unmöglichkeit einer materialistischen Dialektik.

²⁰⁴ Aristoteles, *Metaphysik*, 1005 b.

²⁰⁵ Vgl. Anm. Nr. 164 und 165.

²⁰⁶ J. M. Bocheński, *Der sowjetrussische Dialektische Materialismus*, Dap Taschenbücher, München und Bern, 2. Auflage 1956, S. 97 ff. und ihm folgend die gesamte gegenwärtige neuthomistische Dialektikkritik, z. B. Wetter, *Sowjetideologie heute*, Bd. 1, a. a. O., S. 120, ebenso E. Schneider u. a.

Läßt man alles Rankenwerk weg, so ist der Kern der mit Trendelenburg anhebenden und dann von der sogenannten spätbürgerlichen Dialektik-Kritik übernommenen Einwände (nicht nur gegen die Hegelsche, sondern gegen alle Dialektik): Dialektik und Kontradiktionsprinzip sind unvereinbar.

Zuerst muß gesagt werden, daß hier am Thema vorbeigeredet wird. Hegel sagte:

„Was sich widerspricht, ist nichts.“²⁰⁷ Wobei Hegels Begriff des Nichts nicht jener der formalen Logik ist. Michael Wolff kritisiert also Popper zu Recht, wenn dieser, ohne Beleg dafür,²⁰⁸ behauptet, Hegel habe den Satz vom Widerspruch abge-[133]lehnt. Der Marxismus sieht im Nachweis logischer Widersprüche einen Beweis der Falschheit von Aussagen oder Theorien. Wie könnte sonst Marxens Nachweis vom Widerspruch zwischen Hegels dialektischer Methode und seiner mystischen Hülle ein Argument für die notwendige materialistische Umstülpung Hegels gewesen sein? Offensichtlich hat es die Dialektik nicht damit zu tun, das logische Kontradiktionsprinzip umzustoßen, ist der Widerspruchsbegriff der Dialektik von anderer Art als jener der formalen Logik. Ohne Berücksichtigung des mit Kant beginnenden Fortschritts in der Deutung des Negativen, seiner Unterscheidung von logisch und mathematisch Negativem, ohne Berücksichtigung weiter jener ebenfalls mit Kant anhebenden Erkenntnis, daß die Widerspruchsbeziehung von Prädikaten auch von deren Verhältnis zum Subjekt abhängt, also intensionaler Art ist, ist das dialektische Widerspruchsprinzip nicht zu erfassen (und von solchem „Niveau“ aus folglich auch nicht zu kritisieren!).

Hegel hat die in der klassischen deutschen Philosophie herausgearbeitete Unterscheidung von Verstand und Vernunft nicht nur anerkannt, sondern weiterentwickelt. Und für das Reich des Verstandes hat er die Anerkennung der Regeln des Verstandes, d. h. der formalen Logik, nicht nur akzeptiert, sondern ausdrücklich gefordert (Paragraph 80 seiner „Enzyklopädie“). Er entdeckte allerdings, daß in zwei wesentlichen Hinsichten über diese Ebene des dem Verstande zugänglichen Erkennens hinauszugehen und hierfür eine höhere Logik, eine solche der Vernunft auszuarbeiten sei. Der Verstand, d. h. die formale Logik, faßt die Gegenstände wesentlich im Zustand der Ruhe und extensional. Die Dialektik ist die Logik der Bewegung und von intensionaler Art.

„Der Satz vom ‚Widerspruch‘ besagt nicht, daß etwas nicht zunächst sein und einen Augenblick später nicht sein kann ...“²⁰⁹ Er sagt auch nicht, daß ein Körper A nicht im Zeitpunkt x am Raumpunkt y, zum Zeitpunkt x_1 am Raumpunkt y_1 sein kann. Das Kontradiktionsprinzip ist „gleichgültig“ gegenüber der Bewegung!

Richtig! Der Satz des Widerspruchs läßt solche Feststellungen ohne Schwierigkeiten zu. Nur fängt das eigentliche Problem jetzt erst an. Zwischen x und x_1 , ebenso zwischen y und y_1 besteht ein Unterschied, eine Dimension räumlicher und zeitlicher Art, sonst findet keine Bewegung statt. Diese Bewegung aber bedeutet ja, daß auch die Punkte zwischen x und x_1 bzw. y und y_1 erfaßt werden müssen. Gehen wir davon aus, dies mit Hilfe formal-logischer Aussagen obigen Typus leisten zu sollen, so stehen wir vor einem Dilemma, vor dem Problem des Kontinuums und des Diskontinuums. Die Dimensionen des Raumes ($x-x_1$) und der Zeit ($y-y_1$) müssen, um vorhanden sein zu können, die Merkmale des Kontinuums und des Diskontinuums aufweisen. Fehlt diese Dialektik oder wird sie nach jeweils einem der beiden „Pole“ aufgelöst, so sind Raum und Zeit nicht möglich. Die Auflösung der Strecke $x-x_1$ nach dem Kontinuum hin würde letztlich x und x_1 identifizieren und damit die Bewegung leugnen. Denn wo es nur Kontinuität gibt, entfal-[134]len Strukturen, Räume, Unterschiede, Grenzen (zwischen x und x_1 bzw. y und y_1), was diesen Raum, diese Zeit selbst negiert. Ein solches „Kontinuum“ wäre nur „möglich“, wenn sein Anfang und Ende räumlich und zeitlich zusammenfielen. Dasjenige, bei dem dies zutrifft, ist das Nichts (Aristoteles).

Die Auflösung nach dem anderen „Pol“, also der Diskontinuität hin, bedeutete: zwischen $x-x_1$ und $y-y_1$ letztlich jeglichen Zusammenhang zu vernichten. Vom Nichtzusammenhängenden (Diskontinuierlichen) ist nicht nur keine Aussage möglich, es kann auch keine vorhanden sein, denn es müßte ja

²⁰⁷ G. W. F. Hegel, Logik, Werke, Bd. 5, 1905, S. 119

²⁰⁸ K. Popper, What is Dialectic?, in: Conjectures and Refutations, London 1965, S. 328

²⁰⁹ N. Lobkowitz, Stichwort „Widerspruch“, in: Marxismus im Systemvergleich, Herausgeber C. D. Kernig, Band Ideologie und Philosophie 3, Freiburg 1973, S. 242.

selbst auch diskontinuierlich sein. Auch bei ihm müßten Anfang und Ende zusammenfallen. Es wäre ebenfalls das Nichts.

Die extremen Pole des Kontinuierlichen und des Diskontinuierlichen sind Nichts. Die Bewegung des Körpers A vom Raumpunkte x zu x_1 und im Zeitpunkt y zu y_1 ist nur erfaßbar vermittels der dialektischen Einheit von Kontinuität und Diskontinuität.

Die Mathematik sieht sich deshalb gezwungen, das Problem der Bewegung mittels eines Verfahrens zu bewältigen, das die kleinsten Bewegungsatome als Raum/Zeit-Dimensionen kleiner als jede denkbare Größe und größer als Nichts versteht.

Die Bewegung, das ist das Problem, ist nur als Widerspruch dieser Art definierbar.

Lobkowicz u. a. sagen also völlig richtig, daß man Dialektik nicht braucht, wenn man sagen will, daß sich ein bewegter Körper zu einem exakt (was heißt das?!) bestimmbareren Zeitpunkt an einem gleichmaßen exakt bestimmbareren Raumpunkt befindet. Nur „befindet“ sich der bewegte Körper nicht nur, er bewegt sich auch und vor allem. Man mag die Raum- und Zeitdimensionen des bewegten Körpers noch so sehr atomisieren: damit verwandelt man die Bewegung nur in eine immer größer werdende (der Potenz nach, um dem Thomisten verständlich zu reden:) unendlich große Menge von immer kleiner werdenden (der Potenz nach sich der Null, dem Nichts annähernde) Raum- und Zeitpunkte (womit man auf ein bekanntes Zero-Paradoxon stößt).

Je mehr solcher Punkte, je kleiner ihre Dimension, desto weniger Bewegung ist das Resultat. Das „eigentliche“ Resultat wäre die Identität von x und x_1 , y und y_1 , das heißt das Ertönen der Bewegung.

Eine abstrakt andere, völlig abstrakte Möglichkeit bestünde in der Ausflucht, die Zusammenhänge zwischen x und x_1 , y und y_1 nicht null werden zu lassen, sondern zu postulieren, daß sie bei einer bestimmten Dimension mit unendlich großer Geschwindigkeit entstehen. Abgesehen davon, daß dies mit der speziellen Relativitätstheorie unvereinbar ist, würde auch dies bedeuten, die Bewegung zu töten, denn was sich unendlich rasch bildet, entsteht in Wahrheit nicht.

Dieses Abtöten der Bewegung, dieses Leugnen des evolutionären Zusammenhangs folgt nun nicht aus der Anwendung der formalen Logik, nicht aus dem Kontradiktionsprinzip, denn dieses Prinzip ist, wie Lobkowicz u. a. richtig bemerken, der Bewegung gegenüber „gleichgültig“. Dieses Abtöten der Bewegung folgt vielmehr aus der Unfähigkeit der Dialektikkritiker, das Problem der Bewegung zu er-[135]fassen, die dazu erforderliche höhere geistige Aktivität der Vernunft, der ihr gemäßen Form von Logik: die Dialektik, zu erreichen. Und darüber wird mit einem scheinbar ungeheuren Scharfsinn schlechtesten scholastischer Art getüftelt. Und den Dialektikern wird vorgeworfen, da sie sich zu dergleichen nicht herbeilassen – über die Möglichkeit oder die Arten von Möglichkeiten zu tüfteln, die reale Bewegung zu leugnen, sie in die absolute Ruhe aufzulösen –, sie seien primitiv.

Dies ist aber das Wesen der antidialektischen, der metaphysischen Denkweise – nicht des formal-logischen Vorgehens –, die Bewegung und ihre Logik töten, nur die Ruhe und ihre Logik, nur das Sein unbewegter, aus ihren Zusammenhängen räumlicher und zeitlicher Art herausgelöster, also isolierter Körper anerkennen zu wollen.²¹⁰

Da nun aber in der Realität nicht die Ruhe, sondern die Bewegung und Veränderung Wesensmerkmale aller Dinge und Erscheinungen sind, bedarf es, zur realitätsgerechten Erfassung, nicht nur einer Logik, die die Probleme der relativen Ruhe aller Dinge und Erscheinungen begreifen läßt, sondern auch einer Logik der Bewegung, eben der Dialektik.

Die Dialektik ist also nötig nicht zum Erfassen des äußeren Ablaufs von Bewegung; dazu genügt die formale Logik, sondern zum Erfassen von Bewegung selbst. Lobkowicz u. a. definieren nicht die Bewegung, sondern die Ruhe eines Körpers, machen aus der Bewegung eine unendliche Summe von Ruheprodukten, die logisch erfaßbar sind. Und dann erwecken sie den Eindruck, das Bewegungsproblem gelöst zu haben. Dies ist jedoch nicht der Fall. Bewegung ist kein Raumpunkt x , kein Zeitpunkt

²¹⁰ Vgl. auch J. S. Narski, Dialektischer Widerspruch und Erkenntnislogik, Berlin 1973.

y und auch mehr als die Summierung all jener Raumpunkte, die A durchläuft oder all jener Zeitpunkte, während welcher sie stattfindet. Die Dialektik-Kritik verfehlt den Inhalt, die Intension, das Wesen von Bewegung.

Der Widerspruch, um den es hier geht, ist also nicht der zwischen formaler Logik und Dialektik, sondern der zwischen Dialektik und Metaphysik, auch der zwischen formaler Logik und Metaphysik, denn auf die formale Logik kann nicht, auf die Metaphysik muß verzichtet werden.

Interessant ist Trendelenburgs Bemerkung, das Widerspruchsprinzip sei nur anwendbar auf Gegenstände, die durch die Bewegung erzeugt werden, aber nicht auf die Bewegung selbst.

Plechanow entgegnet: Die Bewegung erzeugt nicht nur Gegenstände, sondern verändert sie ständig. Also ist eine Logik der Bewegung nötig. Sie muß von der Einheit von kontinuierlichen und diskontinuierlichen Merkmalen ausgehen und insofern „widersprüchlich“ sein. Diese Logik des „Widerspruchs“, eben die Dialektik, wird nicht widerlegt durch die Gegenstände, die durch solche Bewegung erzeugt wurden.

„Die formelle Logik ist vor allem Methode zur Auffindung neuer Resultate, zum Fortschreiten vom Bekannten zum Unbekannten, und dasselbe, nur in weit eminentem Sinne, ist die Dialektik, die zudem, weil sie den engen Horizont der [136] formellen Logik durchbricht, den Keim einer umfassenderen Weltanschauung enthält. In der Mathematik liegt dasselbe Verhältnis vor. Die elementare Mathematik, die Mathematik der konstanten Größen bewegt sich innerhalb der Schranken der formellen Logik, wenigstens im ganzen und großen; die Mathematik der variablen Größen, deren bedeutendsten Teil die Infinitesimalrechnung bildet, ist wesentlich nichts anderes als die Anwendung der Dialektik auf mathematische Verhältnisse. Das bloße Beweisen tritt hier entschieden in den Hintergrund gegenüber der mannigfachen Anwendung der Methode auf neue Untersuchungsgebiete. Aber fast alle Beweise der höhern Mathematik, von den ersten der Differentialrechnung an, sind vom Standpunkt der Elementarmathematik aus, streng genommen, falsch. Dies kann nicht anders sein, wenn man, wie hier geschieht, die auf dialektischem Gebiet gewonnenen Resultate vermittelst der formellen Logik beweisen will.“²¹¹

Es gibt noch eine weitere Version dieses dritten Typus heutiger Dialektik-Kritik. Es handelt sich um den relativistischen Eklektizismus; welcher Dialektik und Formen der Dialektik-Kritik (also etwa die „Vereinigung“ von Hegel, Marx und Kierkegaard) unter dem Obertitel Dialektik konfundiert. Wir finden sie in gegenwärtigen Übersichten zur Dialektik, etwa von Heiß, Diemer, im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“.²¹²

4. Einzelkritiken an der Dialektik

Wetter, Bocheński, De Vries, Lobkowicz, E. Schneider u. a. wenden ein: Dialektische Gesetze müßten universalen Charakter haben, ihre absolute Notwendigkeit müsse begründet sein, d. h. sie müßten unabhängig von jeglicher Bedingung und Ausnahme gelten. Mittels empirischer Befunde sei ein solcher Nachweis nicht möglich. Der dialektische Materialismus liefere für seine angeblichen Grundgesetze nur Beispiele. Folglich kann er die Universalität seiner Grundgesetze nicht begründen. Außerdem seien die beigebrachten Beispiele zur Untermauerung der Gesetze ungeeignet.²¹³

Die thomistische Dialektik-Kritik wendet vor allem das Kontradiktionsprinzip an. Sie hält es für das stärkste logische Prinzip, obwohl z. B. auch Lobkowicz weiß, daß die „einschlägigen Argumente“ zu seiner Begründung seit Łukasiewicz (1910) als trügerisch erkannt sind.²¹⁴ Deshalb habe Aristoteles schließlich gelehrt, daß das Kontradiktionsprinzip ein Axiom sei. Schon ihm sei bekannt gewesen, daß man das Prinzip mit schlüssigen Argumenten „vergewaltigen könne“.²¹⁵

²¹¹ F. Engels, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 20, S. 125 f.

²¹² Vgl. Anm. Nr. 167.

²¹³ E. Schneider, „Einheit“ und „Gegensatz“ in der Sowjetphilosophie. Über das Hauptgesetz der Dialektik, Köln 1978, S. 97.

²¹⁴ N. Lobkowicz, a. a. O., S. 239.

²¹⁵ Ebenda, S. 240.

Also gemäß der eigenen Voraussetzung und des Kontradiktionsprinzips müßten [137] die Herren entweder das eingeführte dialektisch-kritische Argument oder das Widerspruchsprinzip aufgeben.

Ferner ist das Argument ja nichts anderes als die Anwendung der alten Humeschen Kritik am Prinzip der vollständigen Induktion. Seltsam ist nur, daß diese Leute sich an Engels' Kritik an Hume vorbeidrücken. De Vries erwähnt – er zitiert nicht einmal – zwei Erwägungen von Engels, aber keineswegs geht er auf die Hume-Kritik ein. Natürlich wußte auch Engels: „Die Empirie der Beobachtung allein kann nie die Notwendigkeit genügend beweisen.“²¹⁶ „Aber der Beweis der Notwendigkeit liegt in der menschlichen Tätigkeit, im Experiment, in der Arbeit: Wenn ich das post hoc *machen* kann, wird es identisch mit dem *propter hoc*.“²¹⁷

Auf unser Problem angewandt heißt dies, daß das in der Natur und Geschichte durch Anwendung verschiedener, historisch erworbener Erfahrungen – keineswegs nur der Induktion – aufgefundene Material durch unsere rationalen Erkenntnismittel systematisiert wird und dann auf dieser Grundlage gesetzmäßige Beziehungen formuliert werden. Entgegen den Behauptungen der Wetter & Co. ist dies durch Engels u. a. (vgl. insbesondere: Friedrich Engels über die Dialektik in Naturwissenschaft, Texte, zusammengestellt und herausgegeben von B. M. Kedrow, Berlin und Köln 1979; J. B. S. Haldanes Arbeiten, ebenso Walter Hollitschers „Die Natur im Weltbild der Wissenschaften“, Wien 1965, völlige Neubearbeitung im Druck; Arbeiten von Hörz, Röseberg, Wessel, aber z. B. auch Georg Klaus' „Mathematik und dialektischer Materialismus“, in: Mathematik und Naturwissenschaften in der Schule, Heft 6 und 12/1950, sowie die bei Wetter und Schneider zwar angegebene, aber nicht wirklich analysierte sowjetische Literatur)²¹⁸ geschehen. Und das Wesentliche daran ist: die weitere Entwicklung der Naturwissenschaften hat dieses System und die daraus begründeten Thesen im großen und ganzen voll bestätigt. Kedrows Buch gibt hierfür im Anmerkungsapparat über viele Dutzend Seiten Belege. Und Kedrow zeigt uns den inneren Zusammenhang des dialektisch-historischen Materialismus.

„Die Arbeit verbindet also historisch gesehen Natur und Mensch ebenso stark, wie sie unter den heutigen Bedingungen in jedem konkreten Akt der Produktionstätigkeit Mensch und Natur aneinander bindet. Denn die Arbeit ist nichts anderes als ein Prozeß der Wechselwirkung zwischen Mensch und Natur, der sich unter bestimmten historischen Bedingungen, mit bestimmten Zielen und Folgen vollzieht. Steht die Sache aber so, dann ist gerade die Arbeit jene Brücke, über die der Entwicklungsprozeß seinen Übergang von der Natur zur Gesellschaft – und entsprechend von der Naturwissenschaft zur politischen Ökonomie – vollzieht, wie oben gezeigt wurde. Der Begriff ‚Arbeit‘ enthält jenes Verbindungsglied, das die Naturwissenschaft und die Gesellschaftswissenschaften, insbesondere die politische Ökonomie, zusammenschließt. Deshalb war es nur natürlich, die ‚Dialektik der Natur‘ mit der Analyse der Rolle der Arbeit in der Geschichte der Entstehung [138] des Menschen aus affenartigen Vorfahren abzuschließen. Damit schließt sich die ‚Dialektik der Natur‘ unmittelbar an die ökonomischen Arbeiten von Marx an, an die ‚Kritik der Politischen Ökonomie‘ und an ‚Das Kapital‘. Sie endet dort, wo die genannten ökonomischen Werke von Marx beginnen. Das heißt, daß von nun an der gesamte Entwicklungsprozeß, der im Schoße relativ einfacher Formen der anorganischen Natur beginnt und zu den höchstentwickelten Stufen der ökonomischen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts führt, und der überdies, die Perspektiven des gesetzmäßigen und deshalb unausbleiblichen Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus und Kommunismus eröffnet, – daß dieser ganze welthistorische gigantische Entwicklungsprozeß als ein einheitlicher zusammenhängender Prozeß dargestellt und aus der einheitlichen Sicht der materialistischen Dialektik erfaßt ist.

In unmittelbarer Verbindung mit Marx' ‚Kapital‘ ermöglicht es die ‚Dialektik der Natur‘, den gesamten Entwicklungsprozeß von Natur und Gesellschaft in Gestalt einer in sich geschlossenen Lehre, den Marxismus – darzustellen und widerzuspiegeln.

Der dritte Abschnitt der vorliegenden chrestomathischen Ausgabe, der die Kritik antidialektischer Konzeptionen in der Naturwissenschaft im allgemeinen und jener, die auf der Vermengung von Natürlichem und Gesellschaftlichem beruhen, im besonderen enthält, ist abgeschlossen. Damit ist auch

²¹⁶ Engels, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 20, S. 497.

²¹⁷ Ebenda.

²¹⁸ Z. B. bei E. Schneider, a. a. O., S. 105 f.

das ganze Buch vollendet. (Ähnlich wie einst in weit zurückliegenden Zeiten die Entwicklung der Natur mit dem Erscheinen des Menschen ihren eigenen Rahmen sprengte und in die menschliche Geschichte eintrat, so schließt auch die ‚Dialektik der Natur‘ mit der Untersuchung des Übergangs von der Natur zur Geschichte, zum Auftreten erster ökonomischer Faktoren der Entstehung und weiteren Entwicklung des Menschen. Damit steht sie in unmittelbarem Zusammenhang mit den ökonomischen Arbeiten von Marx, insbesondere dem ‚Kapital‘.

Das ist die dialektische Analyse der Naturwissenschaft auf jenem Niveau, das diese Ende des 19. Jahrhunderts erreicht hatte.“²¹⁹

Natürlich ist ein solches „System“ nie abgeschlossen. Dazu ist sein Gegenstand nicht „endlich genug“. Also gibt es immer Wissenslücken. Und aus der Geschichte der Philosophie ist bekannt, daß die Verteidiger der Religion und des Idealismus Gott oder den objektiven geistigen Weltgrund in diesen Lücken ansiedeln. Nur hat ein solcher Lückenbüßer-Gott das bedauernswerte Schicksal, immer wieder aus solchen Lücken vertrieben worden zu sein bzw. vertrieben zu werden.

a) *Wetters Dialektik-Kritik von 1953*²²⁰

Wetter behauptet, der Marxismus verstehe das Gesetz des Umschlags quantitativer Änderungen in qualitative nur genetisch. Dieser falschen Behauptung liegt die an-[139]dere falsche Behauptung zugrunde, der Grundzug des allseitigen Zusammenhangs der Dinge und Erscheinungen betreffe nur evolutionäre, nur genetische Zusammenhänge. Damit behauptet er, die Dialektik kenne keine strukturellen Zusammenhänge.

Nach dieser falschen Behauptung greift Wetter dann solche Beispiele struktureller Zusammenhänge heraus, die nicht zugleich evolutionäre Zusammenhänge ausdrücken, und fragt: Wo geht hier evolutionär die eine Erscheinung aus der anderen hervor? Sollen etwa die 92 Elemente der Mendelejewischen Tabelle alle genetisch, evolutionär, aus dem Wasserstoff durch neues Hinzusetzen von Elementarteilchen entstanden sein?²²¹

Es wird also die Frage des nur-strukturellen mit der anderen Frage des evolutionären Zusammenhangs der Dinge und Erscheinungen vertauscht. Georg Klaus sagte dazu: „Die Feststellung, daß der dritte Grundzug²²² der Dialektik die Art und Weise bestimmt, in der die im zweiten Grundzug der Dialektik festgestellte universelle Veränderung und Entwicklung der Welt vor sich geht, erschöpft das Wesen des dritten Grundzugs nicht. Diese Feststellung charakterisiert nur eine Seite des dritten Grundzugs der Dialektik. Der dritte Grundzug der Dialektik ist nicht nur eine nähere Bestimmung des zweiten Grundzuges der Dialektik, sondern auch eine nähere Bestimmung des ersten Grundzugs der Dialektik. Er bezieht sich also nicht nur auf das Werden, sondern auch auf die Struktur der Welt. Die Natur ist tatsächlich ... ein System von Stufen. Nur sind ... alle diese Stufen selbst Resultate eines natürlichen Entwicklungsprozesses. Wann treten derartige Reihen, wie z. B. die Reihe der einbasigen Kohlenwasserstoffe, die Reihe der chemischen Elemente, die Reihe der Summoprimaten auf? Sie treten auf, wenn die einzelnen Glieder dieser Reihen ihren Ursprung in einem gemeinsamen Ausgangsgebiet genommen haben. Ihr Auftreten ist gerade der Beweis für die Existenz eines solchen gemeinsamen Ausgangsgebietes. Immer wenn Glieder solcher Reihen heute zeitlich nebeneinanderstehen, können wir den Schluß auf ihre Entwicklung aus einem gemeinsamen Ursprungsgebiet ziehen. Das gilt für die chemischen Elemente ebenso wie für die Summoprimaten. Die gemeinsamen ‚Vorfahren‘ der organischen Säuren sind die Elemente Kohlenstoff, Wasserstoff und Sauerstoff mit ihren besonderen chemischen Eigenschaften. Die gemeinsamen ‚Vorfahren‘ der chemischen Elemente sind die Elementarteilchen, die wir als Protonen, Neutronen und Elektronen usw. bezeichnen. Die gemeinsamen Vorfahren der Summoprimaten schließlich sind bestimmte Affenarten des späten Miozäns.“²²³

²¹⁹ B. M. Kedrow, Friedrich Engels über die Dialektik der Naturwissenschaft, Berlin und Köln 1979, S. 389 f.

²²⁰ G. A. Wetter, Der Dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion, 2. Auflage, Freiburg 1953.

²²¹ G. A. Wetter, a. a. O., S. 562.

²²² Wetter bezog sich auf Stalins Arbeit „Über dialektischen und historischen Materialismus“. Dort wird das in Rede stehende Gesetz als „dritter Grundzug“ der Dialektik eingeführt.

²²³ G. Klaus, Jesuiten., Gott, Materie, Berlin 1958, S. 280

Schließlich hat Wetter gegen diesen dialektischen Grundzug noch einzuwenden, daß er die Ursache der Entwicklung nicht zeige. Das ist ein Sophismus, denn diese Frage wird durch einen anderen dialektischen Grundzug, den von der Einheit und dem Kampf der Gegensätze in allen Dingen und Erscheinungen als der Triebkräft-[140]te der Entwicklung beantwortet. Was aber kritisiert Wetter nun an diesem Grundzug?

Erstens vertauscht er dialektischen und formal-logischen Widerspruch. Dabei hilft ihm die Tatsache, daß in beiden Fällen das Wort „Widerspruch“ vorkommt (er mißbraucht also eine Äquivokation). Der formal-logische Widerspruch darf nicht vorkommen. Wetter greift nun die von Marxisten genannten Beispiele dialektischer Widersprüche heraus und zeigt, daß sie keine formal-logischen Widersprüche sind. Daraus folgt nur, daß dialektische Widersprüche andere als formal-logische sind. Wetter aber folgert nicht dies, sondern etwas anderes: Die dialektischen Widersprüche seien also keine Widersprüche! Eine solche Aussage, die wegen der Unmöglichkeit formal-logischer Widersprüche die Unmöglichkeit auch dialektischer Widersprüche behauptet, setzt eben die Unmöglichkeit dialektischer Widersprüche voraus (*petitio principii*), d. h. sie widerlegt nicht, sondern vertauscht die zu widerlegende Aussage mit einer anderen, wobei sie sich auf eine Äquivokation stützt. So etwas ist natürlich keine Kritik.

Danach behauptet Wetter, die Marxisten hätten nicht gezeigt, daß solche inneren Widersprüche Quelle von Selbstbewegung sein könnten. Darauf antwortete bereits Georg Klaus: „Wetter möchte gern wissen, wie es möglich sei, daß durch diesen Widerspruch Bewegung entsteht. Das kann man ihm sehr einfach zeigen. Und zwar gerade wieder am periodischen System der Elemente. Die die Protonen und Neutronen an den Kern bindenden Kräfte und die auf einen Kernzerfall hinwirkenden, abstoßenden Coulombkräfte sind nicht einfach konträre Gegensätze in der Wirkung, sondern zeigen ..., eine unterschiedliche Abhängigkeit von den quantitativen Eigenschaften des Atomkerns. Die Kernbindungsenergie pro Teilchen ist (mit Ausnahme der leichtesten Elemente) von der Zahl der Teilchen im Kern (nahezu) unabhängig. Hingegen wächst der Betrag der abstoßenden Coulombenergie pro Teilchen mit der Zahl der Protonen im Kern. Mit wachsender Ordnungszahl nimmt also der Einfluß der auf den Kernzerfall hinwirkenden Kräfte ständig zu. Dies führt zu einer Lockerung des Kerngefüges, so daß schließlich die kinetische Energie, die ein Teilchen im Atomkern aufgrund der quantenmechanischen Impulsschwankungen erreichen kann, groß genug wird, daß das Teilchen den Kernverband verlassen kann, also radioaktiver Zerfall, die spontane Umwandlung eines Elementes in ein anderes, eintritt. Die Ursache dieses Zerfallprozesses von Kernen mit höherer Ordnungszahl ist also die verschiedene quantitative Abhängigkeit der beiden entgegengesetzten zwischen den Teilchen im Atomkern wirksamen Kräfte.“²²⁴

Im „Anti-Dühring“ erläutert Engels das dialektische Gesetz des Umschlagens einer Qualität infolge vorbereitender quantitativer Veränderungen in eine andere Qualität. Dabei verweist Engels u. a. auf das Wasser, darauf, daß es – unter Normalbedingungen – beim Erreichen von 100 °C plötzlich aus dem flüssigen in den gasförmigen Aggregatzustand übergehe. Engels geht es bei diesem Beispiel also [141] nicht um die Frage der Ursache, sondern um die der Art der Entwicklung. Dennoch greift Wetter dieses Beispiel heraus, um darauf eine Kritik an der dialektisch-materialistischen Aussage aufzubauen, daß die den Dingen inneren Widersprüche die Ursachen für die Entwicklung dieser Dinge seien. Wetter meint: Damit Wasser kochen, also seinen Aggregatzustand ändern könne, brauche es eine äußere Ursache. Daran hängt er in der Weise der thomistischen „Gottesbeweis“-Trugschlüsse sofort eine Ursachenkette auf, die in einer weltjenseitigen ersten Ursache, eben Gott, abbricht. Die logischen Grundfehler solcher Gotteserschleichungen behandelten wir im Zusammenhang mit der Kritik der „Gottesbeweis“. Jetzt dagegen geht es uns nur um Wetters konkretes Argument.

Die Aggregatzustände unterschiedslos aller Stoffe bilden ein zusammenhängendes, durch die energetischen Grundsätze der Materie bestimmtes System. Unter dem Gesichtspunkt der Materie ist da keine äußere, erst recht keine jenseitige Ursache vorhanden oder nötig. Darum ist es prinzipiell naturwissenschaftlich falsch, wenn Wetter glaubt, mit seiner „wässrigen“ Angelegenheit einen „Gottesbeweis“ aufbauen zu können.

²²⁴ Ebenda, S. 295.

Hinsichtlich des Wassers ist der Aggregatzustand Eigenschaft, nicht Qualität, wie sich schon daraus ergibt, daß Wasser in allen drei Aggregatzuständen H₂O bleibt. Der Übergang innerhalb der Aggregatzustände ist hinsichtlich des Wassers also keine qualitativer Übergang. Folglich „beweist“ hier das Weltersche Argument der dem Wasser gegenüber äußeren Wärmequelle als Ursache der Änderung des Aggregatzustandes nichts. Die dem Wasser gegenüber äußere Ursache verändert die Qualität des Wassers nicht. Hinsichtlich dieser qualitativen Änderung müßte beim Wasser der Gesichtspunkt chemischer Änderung beachtet werden. Und da ist eben die durch inneratomare, energetische Beziehung bestimmte innere Gesetzmäßigkeit entscheidend! Hinsichtlich des Wassers ist – wie gesagt – der Aggregatzustand Eigenschaft, d. h. Beziehung zwischen dem Wasser, als Subjekt der Eigenschaft, und den physikalischen Normalbedingungen, also des Objekts der Eigenschaft. Damit ist klar, daß Veränderungen innerhalb (!) der Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt dieser Eigenschaft (des Aggregatzustandes) diesen verändern können. Damit ist nichts anderes gesagt, als dies: Auch für die Veränderung der Eigenschaft innerhalb von Grenzen, welche das Subjekt derselben bestimmt (so sind die kritischen Temperaturen aller Elemente eben nicht nur von Außenbedingungen, sondern gerade primär von diesen Elementen selbst abhängig), ist die innere Ursache, nämlich die Beziehung des Subjekts auf das Objekt, entscheidend. Welters Argument ist also falsch.

Schließlich wirft dieses Argument aber die Frage des Verhältnisses zwischen inneren und äußeren Ursachen auf. Der dialektische Materialismus anerkennt die materielle Einheit der Welt und den allseitigen Zusammenhang der Dinge und Erscheinungen. Folglich muß es Beziehungen zwischen diesen Dingen und Erscheinungen geben. Unter bestimmtem Gesichtspunkt, in Form des Verhältnisses von „inneren“ und „äußeren“ Ursachen sind sie, angesichts der materiellen Einheit der Welt, ebenfalls innere Ursachen. Eine Ursache ist nicht „äußerlich“, wenn der Gegenstand, auf welchen sie wirkt, mit der Ursache Teil eines beide umfassenden, höheren Ganzen ist. Insofern mag eine Ursache unter dem einen Gesichtspunkt – dem des Teiles – zwar als „äußere“ erscheinen, unter dem anderen aber – dem des Ganzen – ist sie innere Ursache. Klaus führt das Beispiel an, eine Nova breche auf der Sonne aus. Hinsichtlich des Menschen etwa wäre das gewiß eine äußere Ursache. Hinsichtlich des Sonnensystems wäre es aber eine innere. Und da wir in Wirklichkeit zum Sonnensystem gehören, wäre der Nova-Ausbruch durchaus innere Ursache. Wir würden dann also nicht Opfer einer äußeren, sondern einer durchaus inneren Ursache. Das Leben auf der Erde verdankt seine Entstehung schließlich nur dem Wirken solcher innerer Ursachen in unserem Sonnensystem.

Wetter kritisiert auch den Gegensatz von Sein und Nichtsein als Quelle der Bewegung: „In der Tat ist die Bewegung ... der Anzeiger von Gegensätzen in den inneren Seinsprinzipien einer sich ändernden Sache. Jedes Ding, das einer Veränderung fähig ist, offenbart damit auch schon, daß es nicht reines Sein, reine Vollkommenheit, reine Wirklichkeit ist, sondern ein mit Nichtsein ... vermengtes Sein. Erst diese innere Zusammensetzung aus Sein und Nichtsein macht ein Werden innerlich möglich, als eine Überführung von Möglichkeiten in die Wirklichkeit.“²²⁵

Nun kommt das Ritual: Dazu sei eine Ursache nötig. Diese müsse, wenn sie selbst nicht seinsnotwendig, d. h. unveränderlich existiere, wieder eine andere Ursache haben, usf., bis man an eine erste Ursache komme, die reine Wirklichkeit, reines Sein, kein Werdendes, aber Ursache alles Werdens sei: Gott. So führe gerade der Grundzug der Dialektik vom Widerspruch als Bewegungsquelle, ihr wichtigster also, zu Gott.

Nun liegt hier erstens der bereits behandelte Sophismus aller „Gottbeweise“ vor: ein Ende der Ursachenreihe grundlos anzunehmen und die erste Ursache ins „Jenseits“ zu verlegen, sie zu vergöttlichen. Aber „Gott“ müßte, um anderes in Bewegung zu setzen, sich selbst bewegen, also bewegt, also unvollkommen sein – wenn man schon Welters „Logik“ noch akzeptieren soll. Der „Beweis“ bricht in sich zusammen. Fällt damit die Argumentation vom Fundament her in sich zusammen, so ist sie auch in Einzelheiten falsch. Es handelt sich nämlich nicht um einen Gegensatz der zwei „Seinsprinzipien“, Sein und Nichtsein innerhalb einer Welt, die von einem Wesen geschaffen worden ist, das von diesem Gegensatz frei wäre. Wenn es so wäre, so wäre der Gegensatz von Sein und Nichtsein nur Schein,

²²⁵ G. A. Wetter, in: Gott, Mensch, Universum, Granz, Wien, Köln, 3. Auflage, 1957, S. 567.

wäre also auch die Entwicklung nur Schein, gäbe es keine Möglichkeit, die Entwicklung zu verstehen. Im Gegensatz zu diesem Schein wäre das unveränderliche Sein das Wahre, das Wetter ‚Gott‘ nennt und wofür es keinerlei wissenschaftliche Anhaltspunkte gibt. Schließlich war es sogar Pius XII., der gesagt hat: „Der Wissenschaftler von heute sieht tiefer in das innere Wesen der Natur als seine Vorgänger vor hundert Jahren und weiß, daß die anorganische Welt sozusagen bis in das innerste Mark hinein mit dem Merkmal der Veränderlichkeit gezeichnet ist ...“²²⁶ Der Gegen-[143]satz von Sein und Nichtsein, das Werden, ist also tiefstes Wesensmerkmal alles Seins! Ein Sein ohne diesen Gegensatz müßte erst erwiesen werden, wenn Wetters Argumentation nicht grundlos sein sollte.

Damit ist auch schon klar, daß Wetters Argument gegenstandslos ist, der dialektische Materialismus leugne das aller Entwicklung zugrundeliegende stabile Element. Auch darauf ging Georg Klaus ausführlich ein.

Wir begnügen uns hier mit der Forderung, daß Wetter uns den objektiven Beweis der Existenz dieses „stabilen Elements“ erst erbringen möge.

Julius Seiler, der katholische Gewährsmann Wetters in naturphilosophischen Fragen (dessen Thesen Wetter dann gern benutzt, wenn sie ihm ins Konzept passen, die er aber dann ignoriert, wenn sie sich gegen ihn wenden) führt (auf S. 371 seines Buches „Die Philosophie der unbelebten Natur“) Äußerungen Bavinks, Eddingtons, Weyls u. a. darüber an, daß es in der modernen Naturwissenschaft den Substanzbegriff im Sinne einer letzten, unveränderlichen Gegebenheit des Seins, eines „stabilen Elements“ nicht gibt.

Seiler kommt schließlich zu der Auffassung, daß man allenfalls Energie und Masse – wegen der Sätze der Konstanz von Energie und Masse – „Substanz“ nennen könne. Nun, die Ewigkeit der Materie und der Bewegung – ihre „substanzielle Natur“ im Sinne der Ewigkeit – das sind die „unveränderlichen Wesenheiten“, das ist das „stabile Element“ aller Veränderung. Das sagt der dialektische Materialismus, das sagt die Wissenschaft. Und Wetter denkt sich mystische „Probleme“ aus.

b) *Wetters Dialektik-Kritik von 1962*²²⁷

Wetter untersucht zuerst die Kategorientheorie der materialistischen Dialektik. Die dialektisch-materialistische Auffassung von Kausalität lehnt er mittels der Humeschen Kritik an der vollständigen Induktion ab. Das wäre ein Argument aber nur unter der Voraussetzung, daß der dialektische Materialismus eine empiristische Begründung der Kausalität annähme, was nicht der Fall ist. Dies verbindet Wetter mit der nun schon mehrfach erwähnten Art, auf eine Erstursache göttlicher Art zu schließen. Und endlich wendet er, mit Lakebrink, ein, daß innerweltliche Kausalität in Verbindung mit Natur-Revolution anzunehmen bedeute, niederen Naturformen eine Art „ontologischen Mehrwerts“ zuzuschreiben, weil sonst keine Aufwärtsentwicklung möglich sei, was jedoch gegen das Kausalprinzip verstieße, weil dann in der Wirkung mehr als in der Ursache sei.²²⁸

Dazu ist zu sagen:

Erstens: der dialektische Materialismus enthält zwar einen materialistisch-empirischen Grundzug, ist aber kein Empirismus. Engels' Analyse der Humeschen Kritik, seine Anerkennung ihres rationellen Kerns, zugleich ihre und des Empirismus [144] Überwindung und zugleich damit die Erledigung des thomistischen Arguments scheint Wetter nicht zu kennen:

„*Kausalität*. Das erste, was uns bei der Betrachtung der sich bewegenden Materie auffällt, ist der Zusammenhang der Einzelbewegungen einzelner Körper unter sich, ihr *Bedingtsein* durch einander. Wir finden aber nicht nur, daß auf eine gewisse Bewegung eine andre folgt, sondern wir finden auch, daß wir eine bestimmte Bewegung hervorbringen können, indem wir die Bedingungen herstellen, unter denen sie in der Natur vorgeht, ja daß wir Bewegungen hervorbringen können, die in der Natur gar nicht vorkommen (Industrie), wenigstens nicht in dieser Weise, und daß wir diesen Bewegungen

²²⁶ Pius XII., Die Gottesbeweise im Licht der modernen Wissenschaft, 1951, S. 9.

²²⁷ G. A. Wetter, Sowjetideologie heute, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1962, S. 86 ff.

²²⁸ Ebenda, S. 90 f.

eine vorher bestimmte Richtung und Ausdehnung geben können. *Hierdurch*, durch die *Tätigkeit des Menschen*, begründet sich die Vorstellung von *Kausalität*, die Vorstellung, daß eine Bewegung die *Ursache* einer anderen ist. Die regelmäßige Aufeinanderfolge gewisser Naturphänomene allein kann zwar die Vorstellung der Kausalität erzeugen: die Wärme und das Licht, die mit der Sonne kommen; aber hierin liegt kein Beweis, und sofern hätte der Humesche Skeptizismus recht, zu sagen, daß das regelmäßige post hoc [nach diesem] nie ein propter hoc [wegen diesem] begründen könne. Aber die Tätigkeit des Menschen *macht die Probe* auf die Kausalität. Wenn wir mit einem Brennspeigel die Sonnenstrahlen ebenso in einen Fokus konzentrieren und wirksam machen wie die des gewöhnlichen Feuers, so beweisen wir dadurch, daß die Wärme von der Sonne kommt. Wenn wir in eine Flinte Zündung, Sprengladung und Geschöß einbringen und dann abfeuern, so rechnen wir auf den erfahrungsmäßig im voraus bekannten Effekt, weil wir den ganzen Prozeß der Entzündung, Verbrennung, Explosion durch die plötzliche Verwandlung in Gas, Druck des Gases auf das Geschöß in allen seinen Einzelheiten verfolgen können. Und hier kann der Skeptiker nicht einmal sagen, daß aus der bisherigen Erfahrung nicht folge, es werde das nächste Mal ebenso sein. Denn es kommt in der Tat vor, daß es zuweilen *nicht* ebenso ist, daß die Zündung oder das Pulver versagt, daß der Flintenlauf springt etc. Aber grade dies *beweist* die Kausalität, statt sie umzustoßen, weil wir für jede solche Abweichung von der Regel bei gehörigem Nachforschen die Ursache auffinden können: chemische Zersetzung der Zündung, Nässe etc. des Pulvers, Schadhafteigkeit des Laufs etc., so daß hier die Probe auf die Kausalität sozusagen *doppelt* gemacht ist.“²²⁹

Zweitens: Die „Gottesbeweis“-Methode wurde bereits als Sophismus bloßgestellt. Drittens: Es gibt in der Natur und in der Gesellschaft Evolution, Geschichte. Die Methode Palmströms, daß nicht sein kann, was nicht sein darf, wird wohl auch von Wetter nicht anerkannt. Eine göttliche, außerweltliche Ursache dessen darf man glauben, wissenschaftlich erweisbar ist sie nicht (was Wetter hin und wieder auch zugeben muß).²³⁰

Für Aufwärtsentwicklungen in geschlossenen Systemen gibt es sogar von der [145] Physik her eine letzte energetische Grundlage (das Entropieproblem). Daß es hinsichtlich des „Weltganzen“ eine Aufwärtsentwicklung gebe, wird vom Marxismus nirgends behauptet. Man findet vielmehr gerade auch bei Engels genügend Hinweise dafür, daß auch hier alles, was historisch entsteht, historisch wieder vergehen wird. Ein „ontologischer Mehrwert“ ist hier also weder wirksam noch nötig. Was das „Mißverhältnis“ zwischen Ursache und Wirkung angeht, so macht Wetter selbst²³¹ auf die (allerdings von der Dialektik formulierte) Tatsache aufmerksam, daß es für eine bestimmte Wirkung ein Ursachengeflecht geben kann. Dabei kommt freilich das dialektische Gesetz des Umschlagens quantitativer Änderungen in qualitative und umgekehrt zum Zuge.

In ähnlich unhaltbarer Weise polemisiert Wetter gegen andere dialektische Analysen der Kategorienbeziehungen. Die Beziehung von Notwendigkeit und Zufall fällt für ihn zusammen, da die Dialektik im Zufall nicht das Ursachelose (also der Wunder) sieht, sondern selbst ein Determiniertes. Er tut so, als sei *sein* Vorschlag, was in Wahrheit die dialektische Lösung ist:²³² Zufall könne das Zusammenreffen determinierter Ergebnisse sein, die nicht notwendig miteinander verbunden sind. Wetter propagiert jedoch letztlich die „frei wirkende Ursache“²³³, das heißt das indeterminiert Determinierende (und das soll kein Widerspruch sein??).

Kommen wir noch zu Wetters Kritik an den dialektischen Grundgesetzen. Zuerst wendet er ein, es sei ein Grundfehler des Marxismus, von Hegel die Dialektik übernommen zu haben, die idealistisch zwar, aber nicht materialistisch möglich sei²³⁴. Wetter hatte (vgl. erstes Kapitel) diese Position früher abgelehnt, sie erst später angenommen. Dazu äußerten wir uns schon.

²²⁹ F. Engels, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 20, S. 497 f.

²³⁰ Vgl. Anm. Nr. 164 und 165.

²³¹ G. A. Wetter, Sowjetideologie heute, a. a. O., S. 91.

²³² Ebenda, S. 94.

²³³ Ebenda, S. 95.

²³⁴ Ebenda, S. 116.

Zweiter Kritikpunkt ist das Problem der Höherentwicklung in Natur und Geschichte, die nur bei Vorhandensein eines „ontologischen Mehrwerts“ möglich wäre²³⁵. Auch dazu äußerten wir uns schon.

Sodann kommen die bekannten idealistischen Einwände: der Materialismus könne die Übergänge von der toten zur lebenden Natur, von dieser zum Bewußtsein nicht erklären, nicht beweisen. Gehen wir darauf etwas näher ein.

Durch diese Argumentation zieht sich, wie ein roter Faden, ein bestimmtes Argumentationsmuster, das auf ein Problem hinweist. Ich nenne es hier, zur Kurzverständigung, das Problem des Kontinuums. Wetters Argumentation bedeutet, daß er es nicht löst und von seinem Ansätze her auch nicht lösen kann.

Zunächst tritt das Problem in der Weise auf, daß Beweisen als ein reduktionistisches Verfahren verstanden wird. Wetter und andere bemängeln immer wieder, daß es den Materialisten nicht gelungen sei, den Geist aus dem Materiellen „herauszusintern“,²³⁶ anders formuliert: ihn darauf zu reduzieren. Darin stecken zwei [146] Voraussetzungen. Erstens: die Überzeugung, daß das gar nicht gehe (die teilen wir).

Zweitens: die Meinung, daß die Materialisten das eigentlich wollten oder wollen müßten, um ihre Philosophie zu begründen (die teilen wir nicht).

Zur ersten „Voraussetzung“ ist zu sagen, daß sie in dem Sinne richtig ist, daß Geist von anderer Qualität als Materie ist. „Heraussintern“ ginge nur, wenn die Kontinuität Materie-Geist nachweisbar wäre. Anders formuliert: wenn Geistiges auf Materielles reduzierbar wäre. Darauf komme ich noch zu sprechen.

Zur zweiten „Voraussetzung“ ist zu sagen, daß es in der Tat einige wenige Materialisten gab, die so dachten. Aber erstens gilt das nicht einmal für alle vormarxistischen Materialisten. Und zweitens gilt es gar nicht für den dialektischen Materialismus. Schon darum ist die vermeintliche Materialismuskritik nicht einmal gegen den gesamten vormarxistischen Materialismus richtig.

Wenn wir erkenntnistheoretische Fragen diskutieren, so ist – innerhalb dieser – der Gegensatz zwischen Materiellem und seinem Begriff, Ideellem und seinem Begriff, absolut. Es sind die beiden „höchsten“ Abstraktionen. Es ist nur möglich, über ihr Verhältnis zu diskutieren. Auch für die Definitionen beider Begriffe gilt, daß sie nur relativ zum jeweiligen anderen möglich ist. Innerhalb dieses Bereichs stellt sich die Primatfrage. Aber es geht nicht um die Frage eines Kontinuums Materie-Geist.

Anders ist es bereits, wenn gefragt wird, a) wie es um die natürlich-soziale Genese des Geistigen und b) um das Werden konkreter Erkenntnisse geht. Auch darauf ist noch einmal einzugehen. Zunächst ist festzuhalten, daß Wetters Versuch, erkenntnistheoretisch zu argumentieren, aber zugleich durch seine Fragestellung, das Geistige auf Materielles zurückzuführen oder den Materialismus preiszugeben, Konfusion angerichtet hat. Die erkenntnistheoretische Grundfrage und das Problem der Genesis des Geistigen sind zwei verschiedene Dinge. Für uns Marxisten ist Geistiges erkenntnistheoretisch nicht Materie, aber nur möglich, weil es Materielles gibt: genetisch (naturgeschichtlich), Geist als „Abbild“ wessen?

Wetters Argumentation²³⁷ gegen uns ist, daß das dialektische Gesetz des Umschlags von Qualität den Ursprung des Geistigen (des Neuen schlechthin) nicht erkläre. Er stützt sich auf die Tatsache, daß Geistiges gegenüber seinem materiellen Entstehungsgrund qualitativ anders, neuartig ist. Entweder – so Wetter – geben die Marxisten hier einen prinzipiellen Hiatus zu, und dann haben sie das Geistige nicht erklärt, oder sie müssen uns zeigen, wie aus Materiellem Geistiges wird. Und das können sie nicht.

Nun gibt es ja zunächst genügend natur- und gesellschaftswissenschaftliches Material zur Klärung des Problems, das man nicht ignorieren kann. Und erkenntnistheoretisch geht es in Wahrheit wieder

²³⁵ Ebenda, S. 116.

²³⁶ Z. B. Ebenda, S. 42. – sintern = Herstellen oder Verändern von Werkstoffen durch Erhitzen

²³⁷ G. A. Wetter, Der Dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion, a. a. O., S. 452 ff.

um die Dialektik von Kontinuum und Diskontinuum, von Quantität und Qualität. Dinge und Erscheinungen müssen, [147] existieren und erkannt werden zu können, die Momente der Diskontinuität und der Kontinuität aufweisen. Fehlt diese Dialektik oder wird sie nach einem der beiden „Pole“ oder in Form des Dilemmas der beiden unverbundenen „Pole“ aufgelöst (wie bei Wetter), so sind Existenz und Erkenntnis unmöglich! Wir haben das bereits gezeigt.

Dies gilt nun auch im genaueren Sinne für das Verhältnis von Materiellem und Ideellem. Die „Auflösung“ nach einem der beiden „Pole“ führt – zumindest gnoseologisch – auf das Nichts. Also weder Reduktion des Ideellen aufs Materielle (oder umgekehrt) – wie es die thomistische Reduktionismusforderung an den Materialismus bedeutet – noch allein prinzipieller Hiatus zwischen beidem. Die Reflexionsbeziehung und die Primatfrage bleiben.

Wenn dies Gesetz geleugnet wird, dann gibt es zwar keine „Lücken“ in der „Evolution“, und es gäbe auch das Problem des Kontinuums/Diskontinuums nicht. Damit wäre jedes Neuwerden, jede Bewegung, jede Entwicklung geleugnet. Hegels These der beiden möglichen Antworten auf das Entwicklungsproblem gilt gerade hier. Nur steht Wetter auf der Seite jener, die Entwicklung von den Voraussetzungen ihrer Argumentation her nicht zulassen können (oder nur als Wunder). Er ist Verteidiger der metaphysischen Denkmethode.

Wetter kritisiert sodann die dialektische Negation, indem er sie im Sinne der formal-logischen Negation umdeutet und dann sagt: Dem Nichts kommt keine Realität zu.

Richtig, also auch nicht Gott! Denn dies schrieb Wetter in seinem Buch „Sowjetideologie heute“: „Ein geistiges Seiendes kann uns ... nicht in den Sinnesempfindungen gegeben sein.“ Ein solches außerweltliches, ewiges Geisteswesen kann mit naturwissenschaftlichen Beweis- und Argumentationsverfahren nicht erfaßt werden. Was heißt „ewig“? Jeder Versuch, das zu erklären, muß von sehr „diesseitigen“, weltlichen Vorgängen des Entstehens und Vergehens einzelner Dinge und Erscheinungen ausgehen. Damit ist das „Ewige“ von der recht profanen, „diesseitigen Welt abhängig. Mehr noch: es kommt nur zustande, indem dieses „diesseitige“ Werden und Vergehen einfach negiert wird. Die Theologen sagen: „... diese göttliche Seinsweise können wir nur durch Verneinung der entsprechenden geschöpflichen Seinsweise erfassen.“ So zu lesen im „Philosophischen Wörterbuch“.²³⁸ Wetter erläutert dies in anderem Zusammenhang so: Göttliche Ewigkeit ist „... eine überzeitliche Seinsweise ..., die mit zeitlicher Dauer und Aufeinanderfolge von Momenten, mit Entstehen und Vergehen überhaupt nichts zu tun hat“.

Was heißt das eigentlich? Hier wird eine Sache durch das bestimmt, was sie nicht ist. Gott ist ein purer Haufen von Verneinungen. Das ist keine Definition, noch weniger ein Beweis. Wenn ich jemandem, der noch nie ein Pferd gesehen hat, sagt, ein Pferd ist kein Hund, kein Baum, kein Tisch, kein Sonst-weiß-noch-was, so kann der Angesprochene damit nichts anfangen.

[148] Mehr noch, Gott ist hiernach die Verneinung jedes konkreten Seins, das heißt: das reine Nichts. Tatsächlich ist er für Wetter ein „Brennpunkt“, der zwar einfach und unausgedehnt, aber nicht etwas ... Leeres und Seinsarmes darstellt ...“

Nun, wie etwas, was weder im Raum noch in der Zeit ist, existieren und etwas, das keine Ausdehnung hat, dennoch nichts Leeres sein soll, obgleich über so etwas nur gesagt werden kann, was alles es nicht ist, das zu begreifen ist nicht mehr eine Sache des Wissens und der Vernunft.²³⁹

Ein Nichts, dem keine Realität zukommt, als Grundlage von Dialektikkritik! Dabei hat – seit Kant – der Begriff der Negativität auch noch eine andere Bedeutung, die Wetter einfach ignoriert, obwohl sie gerade in der dialektischen Negation das Wesen ausmacht.

Wetter bringt dann das bereits widerlegte Argument, die dialektischen Grundgesetze seien nur mittels Beispielen belegt, aber nicht bewiesen.²⁴⁰

²³⁸ Brugger S. J., Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1947, S. 143.

²³⁹ Vgl. Anm. Nr. 144 und 145, dazu: R. Steigerwald, Marxismus – Religion – Gegenwart, Berlin und Frankfurt a. M. 1974, S. 108 ff.

²⁴⁰ G.A. Wetter, Sowjetideologie heute, a. a. O., S. 120.

Am Begriff der Qualität moniert er, daß dieser zu allgemein gefaßt sei, der konkreten Kriterien ermangele. Nun, da Dialektik intensionale, nicht formale, nicht extensionale Logik ist, muß sie, hinsichtlich der Qualität, mit dem Begriff des Wesens einer Sache, eines Dings zum Zuge kommen. Qualität als eine vom Begriff, vom Wesen einer Sache abgetrennte Kategorie gibt es nicht. Diese Kritik verkennt völlig das wirkliche Problem.

Hinsichtlich der Beziehung von Qualität und Quantität, jenes „Maßes“, das den „Sprung“ auslöst, kritisiert Wetter das Fehlen von „Spielraum“. Darauf hat nicht erst Georg Klaus,²⁴¹ sondern auch schon Plechanow und Engels selbst geantwortet.²⁴²

Neuere Analysen hierzu stammen etwa von Laitko/Sprung.²⁴³

Besonders kennzeichnend ist es, wenn Wetter kritisiert, das Gesetz des Umschlags quantitativer Veränderungen in qualitative und umgekehrt beschreibe nur, aber erkläre nicht das Neuwerden. Was Wetter kritisiert, ist gerade die Funktion des Gesetzes, denn die Ursache des Werdens und Vergehens kommt ja in einem anderen Gesetz zur Sprache, dem von der Einheit und vom Kampf der Gegensätze, wobei auch noch ignoriert wird, daß diese Gesetze im Komplex wirken und ihre Einzeldarstellung nur aus didaktischen Gründen erfolgt.

Natürlich muß sich Wetter dem Widerspruchproblem und der Frage von der Widersprüchlichkeit der Bewegung zuwenden.²⁴⁴ Wenn Veränderungen das Ergebnis widerstreitender Elemente in allen Dingen und Erscheinungen sei, müsse [149] wieder gefragt werden, was deren Ursache sei. Die Problematik werde nicht geklärt, nur verschoben.²⁴⁵

Wetter ignoriert einfach, daß für die Dialektik die Bewegung allgemeine Seinseigenschaft ist und als solche ebensowenig einen Anfang, eine „Ursache“ hat, wie die dialektische Widersprüchlichkeit aller Dinge und Erscheinungen.

Wetters Kritik an der These von der Widersprüchlichkeit der Bewegung besteht darin die Analyse der Bewegung in eine unendliche Summe diskontinuierlicher Punkte abzulehnen. Einverstanden. Aber indem er der Scylla entkommt, fällt er der Charybdis anheim, die sich aus der Verabsolutierung der Kontinuität ergibt. Dazu wurde bereits argumentiert.

Schließlich wiederholt er seine falsche Identifikation von dialektischer und formal-logischer Negation. Das sophistische Wesen dieser Kritik wurde bereits dargetan (dabei weiß er,²⁴⁶ daß er hier eine Unterstellung statt einer Kritik anbietet!). Stegmüller, ein Gegner der Dialektik, führt übrigens ein Beispiel solcher Negationen aus der Kybernetik an: Negation der Negation = negative Rückkopplung in der Kybernetik. Ein Primärsystem erzeugt einen bestimmten Effekt, ein Sekundärsystem zerstört diesen, „negiert“ ihn. Aber der Störvorgang erzeugt auch einen Effekt, der die Störung selbst wieder „negiert“ und ein neues Gleichgewicht herbeiführt.²⁴⁷

Insgesamt muß man sagen, daß dieser vielleicht gründlichste derzeitige Gegner der wissenschaftlichen Dialektik sein Thema verfehlte!

²⁴¹ G. Klaus, Jesuiten, Gott, Materie, Berlin 1958; G. Plechanow, Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung, Berlin 1956, S. 89 f.

²⁴² F. Engels, in: K. Marx/F. Engels, Werke Bd. 20, S. 119; Bd. 22, S. 313 ff.

²⁴³ H. Laitko, W. D. Sprung, Chemie und Weltanschauung. Standpunkte der marxistischen Philosophie zu einigen philosophischen Problemen der modernen Chemie, Leipzig 1970, S. 69 ff.

²⁴⁴ G. A. Wetter, Sowjetideologie heute, Bd. 1, a. a. O., S. 123 f.

²⁴⁵ Ebenda, S. 124 f.

²⁴⁶ Ebenda, S. 126. Allerdings behauptet er, im Anschluß an H. Ogiermann, Materialistische Dialektik. Ein Diskussionsbeitrag, München – Salzburg – Köln 1958, reale Negativität sei nicht möglich, a. a. O., S. 119. Das ist ein Palmström-Argument, dessen Grundlage die Leugnung der Entwicklung des philosophischen Negativitätsbegriffs seit Kant (1763) ist.

²⁴⁷ W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. 2, S. 141 f., Stuttgart 1975.

c) *Dialektik-Kritik der „Schüler“*

E. Schneider und W. Becker²⁴⁸ begehen im Eifer des Gefechtes der Dialektikkritik peinliche Fehler: Sie haben, was sie kritisieren wollen, nicht oder nicht im Original gelesen und unterschieben dadurch Marx einen Unsinn, gegen den er und Engels sich nachweislich gewehrt haben. Sie vergehen sich gegen einfachste Regeln der formalen Logik, indem sie unterschiedliche, nur gleichlautende Begriffe (Äquivokationen) verwenden.

Die klassische bürgerliche politische Ökonomie schlug sich mit dem Problem herum: wie kann es zugehen, daß a) Wert letztlich Arbeit ist, b) Mehrwert (Profit etc.) zweifelsfrei existiert, also aus der Arbeit stammen muß, aber c) der Arbeiter seine Arbeit verkauft, also deren Mehrwert eigentlich unmöglich ist.

Marx löste dieses Problem. Man kann darüber nachlesen 1. im Vorwort von Engels zu „Lohnarbeit und Kapital“, 2. in „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“, [150] 3. im ersten Band des „Kapitals“, 4. in „Lohn, Preis und Profit“, 5. in Engels' Vorwort zum zweiten Bande des „Kapitals“.

Da heißt es z. B.:

„Die Frage ist ... von Marx richtig gestellt und damit beantwortet worden. Es ist nicht die Arbeit, die einen Wert hat. Als wertschaffende Tätigkeit kann sie ebensowenig einen besonderen Wert haben, wie die Schwere ein besonderes Gewicht, die Wärme eine besondere Temperatur, die Elektrizität eine besondere Stromstärke. Es ist nicht die Arbeit, die als Ware gekauft und verkauft wird, sondern die Arbeitskraft. Sobald sie Ware wird, richtet sich ihr Wert nach der in ihr, als einem gesellschaftlichen Produkt, verkörperten Arbeit, ist er gleich der zu ihrer Produktion und Reproduktion gesellschaftlich nötigen Arbeit. Der Kauf und Verkauf von Arbeitskraft auf Grund dieses ihres Werts widerspricht also keineswegs dem ökonomischen Wertgesetz.“²⁴⁹

Und Marx sagt ausdrücklich, daß der Arbeiter seine Arbeit gar nicht verkaufen kann, denn diese, als Betätigung seiner Arbeitskraft, gehört ihm gar nicht mehr, sobald sie beginnt!

Wer das alles kennt, den kommt schon die Verwunderung an, wenn er bei Bekker lesen muß – der seine Marx-Kritik als Dialektik-Kritik versteht –: „Wert der Arbeit“²⁵⁰, „faktisches Entgelt derselben Arbeit“²⁵¹, „Auseinanderfallen von Bewertung der durch Arbeit geschaffenen Güter und ihrer eigenen“ (d. h. der Arbeit) „Marktbewertung“ (also auch noch Verwechslung von Wert und Preis!). Bekker merkt nicht einmal den logischen Nonsens, den er darbietet, wenn er schreibt vom „Wert der Arbeit“ (anstatt der Arbeitskraft), „die als Wertursache“ (also der Wert hat Wert!) „tendenziell den Wert aller Waren bestimmen soll“²⁵² und der „Kluft“ zum „faktischen Entgelt derselben Arbeit“!²⁵³ um daraus die Unhaltbarkeit der Arbeitswertlehre zu „konstatieren“.

Wer seinen Gegenstand so wenig kennt, wer sich in den Regeln der Logik so wenig zu Hause weiß, den soll man als Dialektik-Kritiker erstnehmen?

Becker konfundiert die Analysen-Ebene des Wesens mit der Analysen-Ebene der Erscheinungen, wie man an seiner Terminologie erkennt: Die Bestimmung des Wertes der Ware Arbeitskraft verwechselt er mit ihrem „faktischen Entgelt“, also mit dem Preis. Sein „Nachweis“ der Differenz beider ist so wenig originell, daß Marx sie im „Kapital“ untersucht. Aber für Becker folgt aus der Differenz die Widerlegung der Arbeitswertlehre! Er geht zur Mehrfaktorentheorie der Wertbestimmung (Arbeit, Technik usw.) über. Wenn in Bewegung gesetzte Technik für sich bereits werterzeugend wäre, so müßte sich eigentlich jeder Autofahrer fragen, warum die von ihm bewegte Technik – das Auto –

²⁴⁸ E. Schneider, vgl. Anm. Nr. 56; W. Becker, Kritik der Marxschen Wertlehre, Die methodische Irrationalität der ökonomischen Basistheorie des „Kapitals“, Hamburg 1972; ders.: Die Achillesferse des Marxismus: Der Widerspruch von Kapital und Arbeit, Hamburg 1974

²⁴⁹ F. Engels, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 24, S. 25.

²⁵⁰ W. Becker, Kritik der Marxschen Wertlehre, a. a. O., S. 28.

²⁵¹ Ders., Ebenda, S. 28.

²⁵² Ders., Ebenda.

²⁵³ Ders., Ebenda.

ihm nicht neuen Wert bringt, sondern sie, im Gegenteil, an Wert verliert! Die Marxsche gründliche Widerle-[151]gung dieser „Mehrfaktorentheorie“ kennt Becker auch nicht, obwohl sie im „Kapital“ vorfindlich ist.

Die Substanz der Beckerschen Marx-Kritik ist folgende:

Eines sachlichen Grundes wegen – nämlich ihrer Abstammung aus der Arbeitswertlehre der klassischen englischen Politischen Ökonomie wegen – und eines geistesgeschichtlichen Grundes wegen – nämlich ihrer Verknüpfung mit Hegels irrationalistischer Dialektik wegen – ist Marxens Theorie des Wertes, der Waren, der Arbeit, des Verhältnisses von Kapital und Arbeit mit einem Widerspruch behaftet, der in der Marxisten Selbstverständnis dialektisch, nach Becker aber formal-logisch ist. Der Widerspruch ergebe sich aus der unzulässigen Identifizierung zweier real verschiedener Sachverhalte. Falle so Marx' Theorie, des logischen Widerspruchs wegen, in sich zusammen, so bewirke dies folgendes: Weil Marx' Kapital-Kritik in der Tat keine moralisierende Kritik ist, weil vielmehr Marx gerade anerkennt, daß die kapitalistische Profitmacherei sich notwendig aus den objektiven Gesetzen des Kapitalismus ergibt, fällt mit dem Nachweis des logischen Fehlers in Marx' Kapitalismuskritik zwar die Kritik in sich zusammen, aber übrig bleibt – was weder Marx noch seine Anhänger wollten bzw. wollen – die theoretische Rechtfertigung des Profits, also eigentlich eine Verteidigung des Kapitalismus.

Wie begründet Becker diese These?

Marx entwickelt im „Kapital“ seine Arbeitswertlehre. Da Wert mit Waren verbunden ist und nur solche Produkte menschlicher Arbeit Warencharakter annehmen können, die für den Austausch produziert werden, demonstriert Marx das Wesen der warenproduzierenden Arbeit im Prozeß der Produktion und des Austausches der Waren. Die Tatsache, daß zwei verschiedene Produkte, zwei verschiedene Gebrauchswerte, auf dem Markt miteinander getauscht werden, ist Ausdruck dessen, daß sie etwas Gemeinsames repräsentieren. Was ist das, das sie gemeinsam repräsentieren? Eben nicht ihr jeweiliger Gebrauchswert – denn er ist ja von anderen verschiedenen – sondern etwas Anderes, nämlich ihr Wert. Unterschiedliche Gebrauchswerte tauschen sich entsprechend ihrer gleichen Werte. Was jedoch ist es, das diesen Wert bildet?

Da die konkrete Arbeit des Schusters, Bäckers usw. gerade jenen Gebrauchswert erzeugt, der die Gleichheitsbeziehung des Tauschaktes nicht bewirkt, ist es die Tatsache, daß jede solche konkrete Arbeit zugleich Verausgabung physischer Energie, allgemeine, abstrakte Arbeit ist. Aber nur unter ganz bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen, nämlich beim Vorhandensein gesellschaftlicher Arbeitsteilung und von privatem Eigentum an den gesellschaftlichen Produktionsmitteln, wird solche abstrakte Arbeit die Substanz des Warenwertes.

Becker „entdeckt“ nun, daß es in Marxens Wertgleichung (für die sog. einfache Warenproduktion) zu einer falschen Identifizierung gegensätzlicher Bestimmungen komme. Die Gleichung lautet bei Marx:

$X \text{ Ware A} = Y \text{ Ware B}$ oder $20 \text{ Ellen Leinwand} = 1 \text{ Rock}$.

Becker wendet ein:

[152] Marx bringt das Gleichungsglied „1 Rock“ ins Spiel als Maßstab zur Bewertung und als bewerteter Faktor. Wertursache und Wertmaß werden gleichgesetzt, zugleich aber auch ihre Differenz behauptet.

Das ist eine falsche Argumentation.

Erstens sind Werts substanz und Wertgröße ebenso wenig identisch, wie die Bewegung eines Körpers und ihr Maß (km/h z. B.). Richtig ist aber auch, daß es keine Wertgröße geben kann, wenn es keine Werts substanz gibt (oder: daß es keine Bewegung geben kann ohne einen Körper, der sich bewegt). Erstere ist also von letzterer abhängig. Und wenn man Wert, d. h. Arbeit messen will, muß man eben einen Maßstab benutzen. Die Substanz – unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen (s. o.) verausgabte menschliche Hirn-, Nerven- und Muskelkraft – wird gemessen an der Zeit, während welcher sie verausgabte wurde. Da nicht jegliche Arbeit auf gleiche Weise Wert bildet, also die der Faulen

nicht auf gleiche Weise wie die der Fleißigen u. ä., geht Marx mit allen anderen Ökonomen davon aus, jene Arbeitszeit als Wertmaß zu benutzen, die unter gegebenen durchschnittlichen gesellschaftlichen Bedingungen (also gegebener Technik u. ä.) verrichtet wird: gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit als Maßstab. Man kann also nicht nur, man muß die Werts substanz abstrakter Arbeit an der Wertgröße der gesellschaftlich notwendigen Arbeit messen, trotz Becker!

Zweitens ist es doch peinlich, wenn Becker sagt: „Was ... Teil des Bewerteten ist, kann nicht zugleich Maßstab des Bewertens sein“²⁵⁴ und das so begründet: Arbeit soll Eigenschaft der Waren sein? Dann kann sie nicht zur Bestimmung des Wertes dieser Ware benutzt werden. Arbeit sei, als konkrete Arbeit, Eigenschaft des Gebrauchswertes geworden. Dann kann sie nicht den Maßstab der Bewertung der Waren abgeben.

Das ist doch Konfusion bei Becker. Er konfundiert konkrete und abstrakte Arbeit (Marx: den Springpunkt zum Verständnis der Politischen Ökonomie!). Die Ware ist Produkt von Arbeit (also nicht selbst Arbeit!), und zwar von Arbeit in ihrer doppelten Gestalt als konkreter und abstrakter. Nicht die konkrete Arbeit der Bäcker oder Schuster bildet den Wert – die bildet den Gebrauchswert, und als Gebrauchswert sind die Waren gerade verschieden. Was sie tauschbar macht, ist, daß die – unter den genannten gesellschaftlichen Bedingungen vollzogene – Arbeit eben auch pure Verausgabung von menschlicher Hirn-, Nerven- und Muskelkraft, eben abstrakte Arbeit ist, die in gesellschaftlich notwendiger Arbeit zu messen ist. Alle Waren enthalten Quanta solcher abstrakter Arbeit als Werts substanz. Nur deshalb sind sie in Proportionen austauschbar.

Drittens: Becker wendet gegen den Zeitfaktor als Wertmaß ein: diese Zeitdauer ist nicht im Produkt vergegenständlicht, denn sie geht ja verloren. „Gerade die Zeitspanne, die es kostet, einen Gegenstand herzustellen, ist nicht in dem Gegenstand ‚vergegenständlicht‘.“²⁵⁵

[153] Hier wird Werts substanz und Wertmaß konfundiert. Wo sagt die Arbeitswertlehre denn, daß die Zeitspanne „vergegenständlicht“ werde? Abstrakte und konkrete Arbeit vergegenständlichen sich unterschiedlich, und sie tun dies während einer bestimmten Zeit, und damit davon möglichst wenig verloren wird, nimmt der Kapitalist sie als Bewertungsmaßstab. Ganze Legionen von Zeitstoppnern in den Betrieben könnten Becker klarmachen, wie sich das im Lohn „vergegenständlicht“.

Viertens: Becker kennt Arbeit nur noch als „physische Aktivität in dieser Welt“. Nun, die gibt es bekanntlich, seitdem die Menschen existieren. Waren aber gibt es erst relativ kurze Zeit und nur unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen. Beckers Arbeits-„Begriff“ ist hier also analytisch völlig wertlos. Selbst der Arbeitsbegriff der Physik ist inhaltvoller.

Fünftens: Arbeit, so wurde schon mehrere Male gesagt, bildet nur unter ganz bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen Wert. Die besondere konkrete Arbeit der Handwerker ist nicht unmittelbar gesellschaftliche Arbeit. Sie wird zur gesellschaftlichen Arbeit nur, sofern sie Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit ist. Dieser Prozeß gesellschaftlicher Vermittlung von Privatproduzenten verläuft über den Markt. Hier treten die konkreten Arbeitsprodukte in Warengestalt auf. Aber gerade als Ware interessiert den Warenbesitzer nicht deren Gebrauchswert, sondern ihr Wert. Er sieht also vom konkreten Charakter der Arbeit ab. So treten die einzelnen Gebrauchswerte (vermittels ihrer Besitzer) auf dem Markt in Wirklichkeit nicht als solche, sondern als Produkte abstrakter Arbeit, als Werte einander gegenüber. Also bewirken die Bedingungen der Warenproduktion, daß Arbeit – auf doppelte Weise verausgabt, in konkreter und abstrakter Weise – in einer Hinsicht in konkret verausgabter Form aufeinander bezogen werden muß (sonst findet gar kein Tausch statt): Rock = Leinwand, dies aber nach bestimmten Quanta verausgabter (in Zeit gemessener) abstrakter Arbeit geschieht: Arbeitsstunden. Becker versteht – wie gesagt – seine Argumentation als Dialektik-Kritik. Das von ihm herangezogene Beispiel aus dem „Kapital“ stellt in der Tat das dialektische Gesetz der Einheit von zugleich mit einander verbundenen und ausschließenden Aspekten dar. Das ist für den Antidialektiker Becker ein Greuel. Doch statt der realen Analyse liefert er theoretische Konfusion. Was zeigt die Realität?

²⁵⁴ A. a. O., S. 55.

²⁵⁵ A. a. O.

Warenbesitzer A_1 tauscht seine Ware B gegen die Ware C des Warenbesitzers A_2 . Wenn beide haargenau die gleiche Ware hätten, gleich in jeglicher qualitativen und quantitativen Hinsicht, wenn beide Waren in ihren Tauschwerten und Gebrauchswerten völlig gleich wären, fände kein Tausch statt. Er wäre sinnlos.

Um zum Tausch zu kommen, müssen beide Waren wenigsten in einiger Hinsicht verschieden sein. Das, was sie verschieden macht, ist ihre Nützlichkeit, ihr Gebrauchswert.

Um zum Tausch zu kommen, müssen beide Waren darüber hinaus etwas haben, das sie vergleichbar macht, und sie müssen – auf die Masse aller Tauschakte bezogen – das, was sie vergleichbar macht, diese gleiche Qualität in gleichen Quanten besitzen. Das eben ist aber nicht ihr Gebrauchswert, sondern ihr Wert.

[154] Der Tausch findet nur unter der Bedingung statt, daß diese beiden Momente, Verschiedenheit und Gleichheit gegeben sind.

Mehr noch: Daß Waren diese beiden verschiedenen Eigenschaften Tauschwert (Wert) und Gebrauchswert besitzen, verdanken sie der gleichen Quelle: der Arbeit. Aber es sind zwei verschiedene Seiten von Arbeit, die den Waren diese Eigenschaften verleihen: die abstrakte Arbeit bildet den Wert, die konkrete den Gebrauchswert. Im konkreten Arbeitsakt kann man beide Seiten der Arbeit nicht trennen, sie bilden eine Einheit. Dennoch sind sie auch Gegensätze: der abstrakten Arbeit kommt keinerlei konkrete Formbestimmtheit zu, der konkreten Arbeit ermangelt gerade das Moment der „Ignoranz“, das jener abstrakten Arbeit gegenüber jeglicher konkreter Formbestimmtheit zukommt. Die warenproduzierende Arbeit selbst ist in diesem Sinne widersprüchlich, und folglich ist es auch ihr Produkt, die Ware. So ist die Wirklichkeit. Und Marx' Gleichung widerspiegelt sie exakt. Was soll da Beckers Palmström-Argument, daß nicht sein kann, was nicht sein darf? Nur weil Becker der Dialektik-Kritik von Popper glaubt?

E. Schneider gibt im Text wenigstens zu erkennen, daß er gar nicht Marx im Original, sondern²⁵⁶ nur den thomistischen Marx-Kritiker Falk gelesen hat. Er macht Falk die Verwechslung von Wert (Tauschwert) und Gebrauchswert nach und „unterscheidet“ „konkreten Gebrauchswert einer Ware“ und „abstrakten Tauschwert, d. h. die allgemeine Nützlichkeit jeder Ware“.²⁵⁷ Letzteres soll wohl den Wert bedeuten. Als ob Marx nicht gleich zu Anfang des „Kapital“ gezeigt hätte, daß die Nützlichkeit eines Dinges Merkmal des Gebrauchswertes sei, eine Voraussetzung dafür, daß das Ding zur Ware werden, Wert (Tauschwert) erlangen kann. Wenn Schneider jedoch Gebrauchswert und Wert namens der Nützlichkeit konfundiert, kann er die Dialektik beider nicht begreifen.

Aber solche Begriffsstutzigkeit dient ihm zur „Widerlegung“ der Dialektik in Marx' „Kapital“.

Mag sein, daß Falk, von dem Schneider einfach abschreibt, etwas von katholischer Theologie versteht. Vielleicht hat er auch einige Arbeiten von Grenznutzentheoretikern, von Anhängern der subjektiven Werttheorie studiert. Aber auf dem Fundament der Argumentation: „Was gäbe ich in der Wüste für ein Glas Wasser, wenn ich am Verdursten wäre?!“ gegen die Marxsche Werttheorie zu argumentieren, das ist mehr als peinlich. So primitiv sind nicht einmal die ernsteren Vertreter der subjektiven Werttheorie gegen Marx vorgegangen. Wenn er zum Beispiel schreibt: „Nicht zu übersehen ist, daß die Arbeitswerttheorie in allen Industriezweigen ein gleiches Verhältnis von Kapital und Arbeit voraussetzt, was der Wirklichkeit keineswegs entspricht“ (dies hat er nun von einem Engländer abgeschrieben, von Blaug, dessen Pamphlet in London 1964 erschien), so zeigt dies, daß er nicht einmal den dritten Band des „Kapital“ angeschaut hat, auch, daß er die Polemik zwischen Böhm-Bawerk und Hilferding zu diesem Problem nicht kennt. Nun, [155] das ist eine „Widerlegung“ des Marxismus, die auf unserer Seite allenfalls das berühmte homerische Gelächter zur Folge haben dürfte.

Schneider läßt uns, anhand von Iring Fetscher und anderen, wissen, warum Lein Hegel studierte²⁵⁸. Und dann erzählt er uns doch allen Ernstes: „Engels anerkannte den Widerspruch noch nicht als

²⁵⁶ E. Schneider, a. a. O., S. 97.

²⁵⁷ A. a. O.

²⁵⁸ A. a. O., S. 128.

Quelle für jede Bewegung, sondern nur für geistige Bewegung. Hierin folgt ihm noch Lenin in seinem einzigen vollständigen philosophischen Werk ‚Materialismus und Empirio-kritizismus‘. Erst in seinen posthum zusammengestellten und herausgegebenen ‚Philosophischen Heften‘ hat er sich auf Grund seines umfangreichen Hegelstudiums zu einer Ausweitung des Antriebscharakters des Widerspruchs entschlossen.“ Belegt wird diese abenteuerliche Behauptung nirgends.

Ernster zu nehmen ist schon die Auseinandersetzung um die Definition des Widerspruchs der Bewegung bei Engels. Schon die Tatsache, daß es – nicht nur in der Sowjetunion – über dieses Problem immer wieder Diskussionen gibt, zeigt, daß dies eine ernste Schwierigkeit enthält. Richtig stellt Schneider fest, daß die Grundlage von Engels’ Definition eine antik-griechische Argumentation (Zenons) ist. Er vergißt allerdings hinzuzuschreiben, daß auch seine „Widerlegung“ dieses Arguments genau so alt-griechisch ist, nämlich von Aristoteles stammt. Wir können also den Zeitfaktor auslassen. Denn das Hauptproblem ist nicht, wie alt Argumente sind, sondern ob sie stimmen.

Es kann nicht die Aufgabe sein, hier die umfangreichen sowjetischen Diskussionen zu diesem Problemkomplex des Widerspruchs der Bewegung zu referieren. Wichtiger ist es schon, darauf aufmerksam zu machen, daß die Basis der Schneiderischen Kritik an der Dialektik die thomistisch-aristotelische Philosophie ist. Ihre Grundlage ist die Voraussetzung eines allmächtigen Schöpfergottes, ohne welche Voraussetzung es weder Natur noch Bewegung, gar Höherentwicklung geben könnte. Dies wurde bereits knapp kritisiert.

Im Kern ist die Argumentation Schneiders gegen die Dialektik von der These geprägt, daß Engels’ (von Hegel bzw. Zenon ausgehende) Definition der mechanischen Ortsbewegung logisch falsch und durch Aristoteles gelöst sei. Tatsächlich dauert das philosophische Interesse an Zenons Aporien bereits zweieinhalb Jahrtausende an. Immer wieder stehen sie im Zentrum von Diskussionen von Logikern aber auch von Physikern. Allein 1951–1953 brachte eine einzige englische Zeitschrift, „Analysis“, sieben Artikel zu diesem Thema, und während dabei die einen diese Aporien für alte und dumme Probleme einschätzen, meinen andere – durchaus berühmte Logiker und Mathematiker –, daß die Schwierigkeiten auf diesem Gebiet von der modernen Logik oder Mathematik nicht überwunden seien, trotz mehrfacher Ankündigungen einer solchen Überwindung. Das zentrale Problem ist der Widerspruch zwischen Diskretem und Kontinuierlichem, ein Problem, das in der Tat nach unserer Überzeugung nur durch die dialektische Stellung der [156] Frage und ihre dialektische Beantwortung, eben als widerspruchsvolle Einheit, gelöst werden kann, wie ich an anderer Stelle dieser Arbeit zu zeigen versuchte.

Ansonsten bietet Schneider nur eine Neuauflage der von Wetter u. a. gegen die Dialektik vorgebrachten Argumente an:

- die Konfundierung von logischem und dialektischem Widerspruch;
- die Behauptung, die Allgemeingültigkeit der dialektischen Grundgesetze sei nicht bewiesen (obwohl das von ihm genannte und teilweise referierte Material ihn selbst widerlegt!);
- die These, der Marxismus übernehme Hegels Dialektik zu Unrecht;
- soziale Gesetze seien von anderer Art als Naturgesetze (das hätte er freilich schon bei Mehrings Kritik an dem „Argument“ eines gewissen Barth nachlesen können: Niemand werde eine Partei zur Herbeiführung einer gesetzmäßig eintretenden Mondfinsternis gründen, wozu bedarf es einer Partei zur Herbeiführung des gesetzmäßig kommenden Sozialismus?!);
- wenn es historische Dialektik gäbe, könne der Kommunismus nicht das Ende der Geschichte sein²⁵⁹ – welcher Kommunist hat sich jemals die Aufgabe gestellt, ein Ende der Geschichte „festzulegen“ oder darüber zu sprechen, was vielleicht nach dem Kommunismus kommen könnte?;
- natürlich akzeptiert er die bürgerliche Modetheorie, daß es gar keine Klassengesellschaft mehr gebe;
- hinsichtlich des dialektischen Widerspruchsgesetzes argumentiert er auf vor-cusanischem Niveau.²⁶⁰ Wenn der Widerspruch die Bewegung bewirke, wo bleibt dann die Einheit des Widerspruchs? Oder

²⁵⁹ A. a. O., S. 99

²⁶⁰ Ebenda.

wenn nur Kontrazität, wozu dann Sprengung der Einheit, Revolution? Daß der Kapitalismus eine solche widerspruchsvolle Einheit von Bourgeoisie und Proletariat ist, die gerade beide „Seiten“ enthält, wäre eine Antwort!

Die Substanz dieser Kritik ist eigentlich bereits in der Anti-Kritik zu Wetter enthalten, neu sind nur einige Belege aus sowjetischen Diskussionen.

Wolfgang Janke offensichtlich neuthomistische Dialektik-Kritik nutzt erstens das von der eklektizistisch-relativistischen Dialektik-Kritik erzeugte Bild, arbeitet selbst an seiner Verbreitung mit und erklärt dann, Dialektik sei erledigt, präsentiere sich nur noch in wesenlosen Surrogaten.²⁶¹

Der „Aristoteliker“ schlägt dann die „Brücke“ zur im wesentlichen neopositivistischen Dialektik-Kritik Poppers (Position Nr. 1). „Klaubt man das Gute am dialektischen Verfahren heraus, dann kommt die Dialektik zwangsläufig zu einer Variante der Trial-and-error-Methode herunter. So findet die Hegelsche Dialektik in Poppers Falsifikationsüberlegungen ihre Erfüllung und Ernüchterung.“²⁶² Und auch das nur als „Beschreibung“ der Entwicklung von Wissenschaft.

[157] Janke argumentiert aber nicht nur im Stile des Neopositivismus, sondern (Position Nr. 3) behauptet im Stile der lebensphilosophischen Interpretation von Dialektik aus der „Praxis“ des „Subjekts“ (Konstitutionsthese), es gebe einen angeblichen Gegensatz zwischen Marxens „anthropologischer“ und Engels’ „ontologischer“ Dialektik.²⁶³ Auf die Unhaltbarkeit der Erfindung gingen wir bereits ein.

Janke wiederholt dann (Position Nr. 2) die bereits besprochene neuthomistische und neopositivistische Kritik am Widerspruchsprinzip der Dialektik, womit er nun wiederum auch die „anthropologisch“ mißdeutete Dialektik von Marx nicht mehr akzeptieren könnte. Dabei nimmt er, gegen Zenons Aporien gewandt, die aristotelische Widerlegung an.²⁶⁴ Aristoteles’ Zenon-Kritik ist jedoch unzulänglich. Darauf hat u. a. Kant verwiesen.²⁶⁵

Der innere Zusammenhang von Materialismus- und Dialektik-Kritik wird sehr schön deutlich in Arbeiten A. E. Wilder Smith’. Hier geht es vor allem um sein Buch: „Die Naturwissenschaften kennen keine Evolution“ (Schwabe-Verlag, Basel/Stuttgart 1980).

Der Titel des Buches stimmt mit seinem Inhalt nicht überein: Das Buch polemisiert gerade gegen recht bekannte Naturwissenschaftler (Nobelpreisträger), die auf dem Boden der Evolutionstheorie forschen, z. B. Monod, Eigen u. v. a.. Wilder Smith meint in Wahrheit, das Evolutionskonzept sei aus theoretischen und praktischen Gründen nicht zu halten.

Er geht von Thesen einiger Neo-Darwinisten aus, daß sich alles Leben auf eine einzige Urzelle zurückführen lasse, aus der sich durch das Wechselspiel von Naturgesetzen und Zufall alle heute lebenden Variationen lebender Materie entwickelt hätten. Dabei deutet er übrigens Zufall als etwas Akausales, Ursacheloses.

Tatsächlich gibt es Neo-Darwinisten, die an eine solche Ur-Ausgangszelle allen Lebens glauben und den Zufall als Indeterminiertes, also als Wunder, d. h. – letztlich – religiös deuten.

Wilder Smith macht es sich aber zu leicht. Die Gegner, die er sich erwählt, sind wegen solcher wunderlicher Annahmen leicht zu kritisieren. Indem er ihre Auffassung dann auch noch als Materialismus ausgibt (z. B. S. 141) und seine „Lösung“ des Problems in einer vor-existenten geistigen, schöpferischen Macht besteht, sehen wir deutlich das Zusammenfallen von Anti-Materialismus und Anti-Dialektik im Sinne der von Lenin beim Hegel-Studium als „tot, farblos, trocken“ gekennzeichneten Erklärung des Evolutionsproblems.

²⁶¹ W. Janke, Historische Dialektik: Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx, Berlin, New York 1977, S. 2.

²⁶² Ebenda, S. 5.

²⁶³ Ebenda, S. 8 ff., 506.

²⁶⁴ Ebenda, S. 13.

²⁶⁵ I. Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786).

Wilder Smith wendet – erstens – das altbekannte Verfahren an, Lücken in der Evolutions-Konzeption des Darwinismus zu nutzen, um deren Falschheit zu behaupten. Zweitens geht er von der äußersten Komplexheit, Programmiertheit, Organisiertheit lebender Substanzen aus und folgert, informationstheoretisch sei solche Komplexheit usw. aus dem puren Zufall nicht ableitbar, nötig sei eine vorausgesetzte programmierende, Information vermittelnde Kraft.

[158] Konzeptionen dieser Art sind ebenfalls nicht eben neu. G. A. Wetter benutzte schon in seinen frühen Kritiken an Oparin solche Argumente, und Georg Klaus widerlegte sie bereits in den fünfziger Jahren („Jesuiten, Gott, Materie“).

Es handelt sich – im Prinzip – darum, daß lebende Substanz nicht durch einen Glücksfall und zufällig entstand. Sie entstand auch nicht in einem einzigen Zell-Exemplar. Vielmehr waren geographische, klimatische, hydrographische, energetische Bedingungen spezieller Art vorhanden, als aus toter Materie lebende synthetisiert wurde. Diese Bedingungen, zusammen mit den damals vorhandenen Elementen, ließen nicht eine schier unbegrenzte Zahl von Reaktionsmöglichkeiten zu, sondern es waren dies gerade die Bedingungen der Möglichkeit der Herausbildung lebender Substanz. Damit entstanden abermals neue Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten, die auf die weitere Lebensentwicklung einwirkten.

Dabei ist Vieles auch heute noch ungeklärt. Aber im Vergleich zu Wilder Smith' Urgeist-*Annahme* ohne jeglichen Beweis, allein durch Spekulation darüber, daß es anders schlechterdings nicht möglich sein könne, ist der Darwinismus geradezu in Beweishinsicht recht komplett.

Dialektik (als Methode) widerspiegelt also objektiv reale Dialektik. Die Methode wird in einem langen geschichtlichen Prozeß ausgearbeitet. Dieser Prozeß ist auch bedingt durch den historischen Stellenwert gesellschaftlicher Subjekte, insofern wenigstens, als die höchste Entwicklungsstufe von Dialektik nicht möglich ist ohne Erkenntnis des evolutionären, geschichtlichen Charakters der Bewegung der Natur, der Gesellschaft und des Denkens. Sodann kann diese höchste Entwicklungsstufe von Dialektik nur durch ein gesellschaftliches Subjekt entdeckt werden, das nicht an der Beendigung des geschichtlichen Prozesses der Gesellschaft interessiert ist und folglich ein Abbrechen von Dialektik oder ihre Umbiegung ins Idealistische nicht vornimmt. Mit dem Erreichen dieser, der materialistischen Dialektik der Arbeiterklasse, entwickeln die verschiedenen bürgerlichen Fraktionen und Kräfte – von wenigen Ausnahmen abgesehen – allenfalls noch Dialektik-Kritik, die gegebenenfalls sogar mit dem Etikett „Dialektik“ ausgestattet ist. Kern dieser Dialektik ist die Behauptung von der formal-logischen Unmöglichkeit von Dialektik, die Konfundierung der verschiedenen Anwendungsbereiche bzw. Aspekte von formaler Logik und Dialektik, die Unterschiebung des formal-logischen Widerspruchs an die Stelle des dialektischen, die Umdeutung von formaler Logik in Metaphysik, indem, scheinbar logisch, die Bewegung annulliert wird. Dies alles erfolgt mit den politischen Ziel, die Geschichte mit dem erreichten bürgerlichen Zustand für beendet, die sozialistische Umwälzung für unnötig zu erklären. Dialektik wie Dialektik-Kritik sind folglich eminent politische „Angelegenheiten“.

[159]

VI. Grüne oder Rote Philosophie?

Nicht nur die Bourgeoisie, auch andere soziale Schichten reagieren auf die eingangs genannte grundlegende Problematik unserer Epoche.

Die wichtigste objektive Ursache für die Herausbildung einer nicht-proletarisch dominierten Protestbewegung ist das Auseinanderfallen von wissenschaftlich-technischer und sozialer Revolution. Die Konsequenz ist, daß sich bei uns diese wissenschaftlich-technische Revolution unter Bedingungen der Entfaltung des staatsmonopolistischen Kapitalismus Bahn bricht. Die Folge von wissenschaftlich-technischer Revolution, Entfaltung des staatsmonopolistischen Kapitalismus und der Reformkämpfe der Arbeiterbewegung (u. a. Zurückdrängung des Bildungsprivilegs, starke Ausdehnung der Hochschulen, rasche Steigerung der Zahl von „höheren“ Schülern und Studenten) ist u. a. die Herausbildung einer neuen Mittelschicht. Ihr Gewicht ist bedeutend geworden.

Zugleich bewirken die genannten Prozesse weitere wichtige soziale Änderungen und große Probleme in den Fragen Krieg und Frieden (moderne Waffen), Ökologie, Elend in der „Dritten Welt“ usw.

In vielen wesentlichen Zügen ist die neue Mittelschicht gesellschaftlich an gleicher Stelle angesiedelt wie die alten Mittelschichten und enthält ihre Ideologie Züge, die analog sind der Ideologie der alten Mittelschichten. Zugleich gibt es bedeutend Neues.

Zur Vereinfachung benutze ich im folgenden den Begriff neue lohnabhängige Mittelschicht, ohne damit den Eindruck erwecken zu wollen, dieser Typus der Mittelschicht sei etwas völlig Neues; neu ist sein soziales Gewicht²⁶⁶ sein erhebliches Wachstum. Zugleich existieren auch die alten Mittelschichten weiter, sind sie ein nicht zu unterschätzendes soziales und politisches Potential, entwickeln sie Protestbewegungen, die nicht selten progressiv sind oder progressive Elemente enthalten. Sie waren und bleiben deshalb Partner der Bündnispolitik der Arbeiterklasse.

Die genannten neuen Mittelschichten schalten sich seit etwa zwei Jahrzehnten in die politischen und ideologischen Auseinandersetzungen ein. Bis jetzt lassen sich dabei in der Bundesrepublik deutlich zwei unterschiedliche Entwicklungsstadien feststellen. Die erste Etappe umfaßte etwa die Periode der späten sechziger, frühen siebziger Jahre. Der damalige nicht-proletarisch dominierte Protest entfaltete sich vor allem unter dem Stichwort der „Neuen Linken“ oder des „Neomarxismus“, auch der „Studentenrebellion“. Es ist hier nicht der Ort, dies im einzelnen zu untersuchen. Außerdem legen wir Wert auf die Unterscheidung von politischem Pro-[160]test, politischer Bewegung und darin wirksamer Ideologie. Beides fällt nicht unbedingt zusammen. So nehmen viele an solchen Bewegungen teil, ohne die darin wirksamen Ideologieförmungen zu akzeptieren oder sie auch nur zu kennen. Außerdem können solche Protestformen objektiv antikapitalistisch sein, obgleich die darin wirkenden Ideologien rückwärts gewandt sein mögen. Dies vorausgesetzt, sei eine ganz knappe Skizze der Substanz (also nicht eine ausführliche Begründung) jener im nicht-proletarisch dominierten Protest wirkenden ideologischen Positionen gegeben:

Der nicht-proletarisch dominierte Protest konnte in seiner ersten Entwicklungsstufe in der Bundesrepublik mit dem „Neomarxismus“ konvergieren. Die marxistische Arbeiterpartei war illegal. Opposition gegen den Kapitalismus konnte sich einen marxistischen Anschein geben. Dies um so eher, weil der „Neomarxismus“ den Eindruck zu erwecken versuchte, der reale Sozialismus sei „stalinistisch“ verdorben, der „Stalinismus“ sei ein Abgehen vom Marxismus gewesen, den es wiederherzustellen, zu „erneuern“ usw. gelte; die Kritik der Kommunisten am „Stalinismus“²⁶⁷ sei nicht tiefgründig, nicht weitgehend genug usw.

Es konnten sich folglich verschiedene Konzeptionen (revisionistische und solche des nicht-proletarisch dominierten Studentenprotestes) als marxistisch ausgeben. Das erklärt sich aus der Verschärfung

²⁶⁶ Meines Wissens hat diesen Begriff H. Jung, Institut für marxistische Studien und Forschungen (IMSF), Frankfurt a. M., eingeführt zur Bezeichnung neuer, nicht-produktionsmittelbesitzender, im Lohn- oder Gehaltsverhältnis stehender Kräfte, die ein gesellschaftliches Mittelschichtsniveau erreichen.

²⁶⁷ Vgl. hierzu etwa Arbeiten Althussers, Lecourts, Balibars, Elleinsteins.

der allgemeine Krise des Kapitalismus, aus dessen moralischer und politischer Diskriminierung, aus der damit verbundenen Abwendung nicht weniger, vor allem junger Menschen, vom Kapitalismus, aus ihrem Suchen nach einer Alternative, die gar mancher von ihnen im Marxismus zu ahnen begann.

Ich verweise noch einmal auf den Unterschied zwischen Ideologie und realer Studentenbewegung. Nur mit diesem Vorbehalt gilt, was ich früher über die Substanz der Ideologie der tonangebenden Repräsentanten dieses Protestes während der ersten Entwicklungsetappe schrieb (etwa in dem Buch „Protestbewegung. Streitpunkte und Gemeinsamkeiten“, Frankfurt a. M. 1982).

Dieser „Neomarxismus“ trat in der Bundesrepublik in verschiedener Gestalt auf, von der sogenannten Frankfurter Schule über gewisse anarchisierend-spontaneistische Gruppierungen und dem Trotzkiismus bis hin zum damaligen Maoismus.

Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß die ideologischen Auguren (etwa Krahl, Dutschke, Rahehl) – im Unterschied zur Bewegung selbst (diese bestand aus verschiedenen Strömungen, hatte kein einheitliches Bewußtsein) – des damaligen nicht-proletarisch dominierten Protests sich als marxistisch („neomarxistisch“) verstanden. Daß sie revolutionär sein wollten. Daß sie meinten, stellvertretend für die angeblich nicht revolutionäre Arbeiterklasse zu handeln. Daß sie die traditionelle Arbeiterbewegung und den realen Sozialismus als nicht revolutionär ablehnten, weil sie, gebannt vom Kampf in Ländern der Dritten Welt, den bewaffneten Kampf verabsolutierten. Daß sie innenpolitisch also den Kampf um Reformen, außenpolitisch die Politik der friedlichen Koexistenz als Komplizenschaft [161] mit dem Imperialismus mißdeuteten und ablehnten. Dessen ungeachtet und nicht selten im Widerspruch mit diesen Auguren kam es aber – wenigstens in der Bundesrepublik – dennoch zu wichtigen gemeinsamen Aktivitäten der Arbeiterbewegung und des nicht-proletarisch dominierten Protests gegen die Notstandsgesetze, gegen die atomare Bewaffnung der Bundeswehr, gegen den amerikanischen Krieg in Vietnam, gegen neofaschistische Tendenzen.

Wir haben gegenwärtig eine zweite Entwicklungsetappe dieses nicht-proletarisch dominierten, dieses Mittelschichtesprotestes. Er sieht die Gefahren, von denen oben die Rede war, zumindest teilweise. Doch seine theoretischen Wortführer wollen heute nicht mehr „Marxisten“, „Neomarxisten“ sein, beanspruchen nicht mehr, revolutionär zu wirken. Vielmehr deuten sie die angesprochenen Probleme und Gefahren aus einem anderen, nämlich aus einem spezifischen mittelschichtsideologischen Konzept. Von daher erarbeiten sie entsprechende Gegenstrategien im wesentlichen reformistischen Charakters. Sie dringen in den „Freiraum“ ein, der durch die Verwandlung der Sozialdemokratie (aus einer traditionell sozialreformistischen Partei in eine staatsmonopolistisch reformistische) zwischen dieser und der revolutionären Partei der Arbeiterklasse entstanden ist. (In anderen Ländern besetzen diesen „Freiraum“ andere reformistische Kräfte, die sich teilweise noch als Kommunisten bezeichnen.) Dieser nicht-proletarisch dominierte Protest erhebt seinen eigenen Hegemonieanspruch. Der Kernpunkt ist dabei entweder die Konzeption des Abstoppens der Entwicklung, des „Null-Wachstums“ oder gar die der Zurücknahme von Entwicklung. Wo dies spezifiziert wird, wird der Stopp oder die Zurücknahme der Entwicklung von Wissenschaft, Technik, Konsumtion und Großproduktion gefordert. Wir kommen auf diese spezifische Form des Angriffs auf Evolution noch zu sprechen.

Die marxistische Arbeiterbewegung sieht die Möglichkeit von Gefahren des kapitalistischen Fortschritts schon lange, verbindet diese Probleme jedoch seit jeher mit dem kapitalistischen System und fordert deshalb den Stopp oder gar die Zurücknahme von dessen Entwicklung, den Übergang zu einem anderen sozialen Typus von Entwicklung, zum sozialistisch-kommunistischen. Wir fordern also eine qualitativ andere Art von Stopp bzw. Zurücknahme als der Mittelschichtesprotest. Und wir sehen in dem Typus vom Stopp bzw. dem der Zurücknahme in der Ideologie des Mittelschichtesprotests – nicht jedoch im Protest selbst, der objektiv antikapitalistisch ist – letztlich eine Variante des Kampfes gegen die Entwicklung über den kapitalistischen Zustand hinaus zum Sozialismus-Kommunismus, also eine letztlich bürgerliche Form der Ideologie.

Die Auseinandersetzung trifft also Grundfragen der Gesellschaft, ihrer Entwicklung und deren ideologischer Widerspiegelung, und die Auseinandersetzung mit den Grünen ist in diesen Prozeß einzufügen, weil die Grünen eine spezifische Form des hier angesprochenen Mittelschichtesprotestes sind.

Es gibt, was den oft geschichtsfremden (Geschichtsfremdheit erzieht die Bourgeoisie in dem bereits genannten Sinne den Massen nach dem Motto an: Wenn man ihnen die Vergangenheit nimmt, haben sie auch keine Zukunft!) ideologi-[162]schen Repräsentanten der Protestbewegung nicht bewußt ist, wichtige historische Vorformen des Mittelschichten-Protestes und der in ihm wirkenden Ideologie. Darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden. Aber man erinnere sich der Philemon- und Baucis-Tragödie gegen Ende des „Faust“. Sie gestaltet den Untergang der kleinen Warenproduzenten in Stadt und Land durch die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals.²⁶⁸ Ihr entsprach eine kleinbürgerliche, die kleinen, „idyllischen“ Verhältnisse der Philemon- und Baucis-Welt verherrlichende, rückwärts gewandte, romantische Ideologie, der die ursprüngliche Akkumulation nur das Werk des Teufels, eben Mephistos war und die – anders als Goethe – darüber den Faust „vergaß“.

1. Vergessene „Ahnen“ der grünen Bewegung

Epochenfragen – und ihre ideologischen Reflexe – ergeben sich nicht kurzfristig. Bereits 1953 erschien z. B. – nach längerer Vorbereitung – Alfred Webers Buch „Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins.“²⁶⁹ Schon der Titel des Buches (eines der bedeutendsten bürgerlichen „Kultursoziologen“) ist aufschlußreich: Die Epochenfrage wird mit der Humanitätsfrage direkt verbunden. Und wie geht Weber, lange vor der modernen wissenschaftlich-technischen Revolution, lange vor den heutigen, riesigen ökologischen Problemen, sein Thema an?

Soll die Geschichte „den um Freiheit und Menschlichkeit integrierten Menschen ... weiterhin als führenden tragen? Oder sollen ihre alten Geschichtskörper Gefäße werden für die unfreie, unter dem Terror stehende Existenz der ganz andersartigen Menschenart, welche den Sozialfanatismus der angeblichen Gleichheitsreligion prägt?“²⁷⁰ Seiner Meinung nach entspringen unsere Nöte dem Diktat der Technik, das eine anthropologische und ökologische Katastrophe verursacht. „Alle bekannten Grunderscheinungen der Krisenzeit, in der wir stehen, vor allem das Auslaufen der kapitalistischen imperialen Kriege in Weltkriege mit ihren fürchterlichen Konsequenzen, werden aus dieser Situation begreiflich.“²⁷¹ Wie geht das zu? Das rational-logische Denken erzeugt technisch-apparathafte Entfremdung und Funktionalisierung des Menschen als Quelle der Gefahren: „Die heutige Technik stammt letztlich aus dem, was wir die ‚geistige Sphäre‘ nannten.“²⁷² Diese ist „rational aufgelöst, technisiert und aus der Zerlegung zusammengesetzt, also mechanisiert und in dieser Mechanisierung weitgehend entseelt ...“²⁷³ Das ge-[163]samte abendländische Denken sei infolge der Mitgift griechischer Philosophie diesem Panlogismus verfallen.²⁷⁴ Die Folgen seien Technik und Zivilisation. Die Technisierung erzeuge die ökologischen Probleme.²⁷⁵

Welche „Therapie“ empfiehlt Weber gegen diese Gefahren? Erstens eine Änderung der Denkweise: weg vom technisch-apparathaften, logischen, alles nur unter dem Aspekt der Berechenbarkeit und des Nützlichmachens beurteilenden Denkens. Zweitens eine (malthusianische) Bevölkerungspolitik. Drittens Beendigung des Raubbaus am Erdpotential. Viertens Auflockerung der großorganisatorischen Wirtschaftsstrukturen, Hinstreben zum „organisationstechnischen und betriebswirtschaftlichen Optimum“, das unterhalb der monopolistischen Größenordnung liege,²⁷⁶ konkurrierende Sozialunternehmen kleinstoptimaler Größe, weil damit Bürokratie und Funktionalisierung überflüssig werden,²⁷⁷ unsere Initiativkraft (Selbstbestimmung) frei werde.

²⁶⁸ J. W. Goethe, „Faust“, Teil II, S. Akt.

²⁶⁹ A. Weber, Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins, München 1953. A. Webers Buch ist eigentlich nur eine „kultursoziologische“ Anwendung der mit Nietzsche anhebenden Deutung abendländischer Kulturgeschichte.

²⁷⁰ Ebenda, S. 16.

²⁷¹ Ebenda, S. 15.

²⁷² Ebenda, S. 90.

²⁷³ Ebenda, S. 53.

²⁷⁴ Ebenda, S. 114.

²⁷⁵ Ebenda, S. 49.

²⁷⁶ Ebenda, S. 92.

²⁷⁷ Ebenda, S. 92 f.

Wir könnten, womöglich mit noch größerem Recht, Klages' Aufsatz „Mensch und Erde“ hier einführen, in dem schon weit früher prinzipiell gleiche Positionen vorgetragen wurden.²⁷⁸ A. Weber war also mit seiner Position kein weißer Rabe. In der gleichen Periode schrieb der „Nestor“ der deutschen bürgerlichen Soziologie, Hans Freyer, seine „Theorie des gegenwärtigen Zeitalters“.²⁷⁹ Zunächst macht er dem Leser „klar“, daß es von unserer Epoche „eine Theorie im strengen Sinne, eine Theorie wie von einem überschaubaren Ganzen nicht geben kann.“²⁸⁰ Er bemüht Karl Jaspers: „Für den wirklich darin Seienden kann das menschliche Dasein im Wesen weder als Geschichte noch als Gegenwart ganz werden.“ Wir leben unter Bedingungen, „aus denen wir in keiner Weise herauskommen. Und die wir schon deswegen nicht als ganze in den Blick bekommen; mit Perspektiven, die sich notwendig im Unbestimmten verlieren.“²⁸¹ Aber dann entwirft er eben doch eine „Theorie des Zeitalters“: Weil wir alles machen wollten, entwickelten wir eine rationalistische Denkweise. Diese rationalistische Denkweise habe die natürliche zurückgedrängt, wolle die Erde insgesamt aus dem Geiste der Maschine konstruieren.²⁸² Die natürliche Gliederung des Seins erliegt der geplanten.²⁸³ Vom Primat des Menschen gelangten wir zum Primat der Maschine. Am Ende steht die Großmaschine, sogar das Maschinenaggregat.²⁸⁴ Das industrielle System hat erstmals das ganze Erdpotential ergriffen.²⁸⁵ Der Mensch werde diesem Sachzwangsystem unterworfen.²⁸⁶ Dies sei die wahre Definition des Proletariats. „Antriebe, die in [164] ihm selbst entspringen“, kommen „nicht mehr zum Zuge“.²⁸⁷ Dies alles wird offen, immer wieder, als Marxismus-Kritik vorgetragen.²⁸⁸

Ich könnte hier eine Fülle gleichgelagerter repräsentativ spätbürgerlicher Ideologen einführen. Und ich könnte sehr weit mit solchen Ideologen und ihren Büchern in die Geschichte des spätbürgerlichen Denkens zurückgehen, um folgende Thesen zur spätbürgerlichen Epochendeutung zu belegen:

- Der Kapitalismus ist der nicht mehr überholbare Endzustand der Geschichte, der Sozialismus folglich eine möglichst rasch zu revidierende Fehlentwicklung der Geschichte.
- Eine theoretische Erfassung des Ganzen jener gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen wir leben, gibt es nicht (z. B. Freyer, Jaspers, Popper).²⁸⁹
- Die gesellschaftlich determinierenden Faktoren sind ganz andere als jene, die Marx angab. Folglich muß auch anders orientiert werden, als er es tat. Die determinierenden Faktoren gehen aus von unserem Bestreben des Machen-Wollens der Welt. Scheinbar wird bei der Arbeit angesetzt. Dann aber kommt die idealistische Kehrtwendung: Arbeit nötigt uns eine ganz bestimmte Denkweise auf: die ökonomische. Diese wird lebensphilosophisch gedeutet. Ihr gehe es vor allem um Wachstum, Wachstumssteigerung, Unterwerfung der Natur, Beherrschen-Wollen. Diese „Ökonomie“ sei deshalb verbunden mit einem Rationalitätstypus, der alles berechenbar, operationabel machen wolle.

Die Technik sei Ausfluß solcher Rationalität, eine Art zum Instrument gewordener Vernunft. Die gesellschaftlichen Organisationen und Institutionen entsprächen dem. Technik, Organisations- und Institutionstypus seien also Ausfluß dieser „ökonomischen Metaphysik“ des Wachstums. Dies aber stoße einerseits an die Grenzen der Natur, andererseits an die Grenzen unserer anthropologischen Möglichkeiten.

Diese umfassende ideologisch-politische Strömung ist bereits in der Frühzeit des Kapitalismus (in der damaligen kleinbürgerlichen Kapitalismus-Kritik, in der deutschen Romantik – kritische Analysen

²⁷⁸ L. Klages, Mensch und Erde, 1920.

²⁷⁹ H. Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, 1955.

²⁸⁰ Ebenda, S. 12

²⁸¹ Ebenda.

²⁸² Ebenda, S. 11.

²⁸³ Ebenda, S. 38.

²⁸⁴ Ebenda, S. 37.

²⁸⁵ Ebenda, S. 259.

²⁸⁶ Ebenda, S. 89.

²⁸⁷ Ebenda, S. 89.

²⁸⁸ Ebenda, S. 51.

²⁸⁹ Das ist nicht nur typisch für die positivistisch geprägte Sozialtheorie – etwa Poppers –, sondern auch für die lebensphilosophische. Adorno: „Das Ganze ist das Unwahre“ in dem Sinn, daß wesentlich nur Einzelnes, Individuelles sei.

hierzu finden sich bereits im „Manifest der Kommunistischen Partei“²⁹⁰) entstanden, wird dann aber, seit dem letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts, zur Kritik nicht mehr des Kapitalismus, sondern der sozialistischen Arbeiterbewegung ins Feld geführt. Diese sei ein legitimes Kind des Liberalismus und des bürgerlichen Fortschrittsoptimismus, von der Maschine und ihrer Entwicklung behext, dem Wachstumsdenken verfallen und sehe die Gefahren dieser Entwicklung nicht. Sie sei dem Irrglauben verhaftet, es gehe um Eigentums- und Klassenprobleme. Sie sehe den ganzen Ernst unserer anthropologischen Gefährdung nicht. Ebermann u. a. mögen es nicht sehen, den-[165]noch ist das bürgerliche Interesse, nicht über den Kapitalismus hinauszugehen, hier wirksam.

Es wird hier aber auch sichtbar, in welcher geistigen Traditionslinie der „Ökologische Humanismus“ wirklich steht.

Aus der weitestgehenden Übereinstimmung heutiger „grüner“ Konzeptionen mit solchen der etablierten bürgerlichen „Kultursoziologie“ vor gut dreißig Jahren folgt – zunächst – hinsichtlich der Richtigkeit oder Falschheit solcher Konzeptionen nichts, das ist klar. Aber dies folgt schon daraus, daß – erstens – diese Konzeptionen nicht den ökologischen Problemen entspringen, sondern eine andere Wurzel haben und – zweitens – im Zusammenhang mit der Epochenfrage entworfen wurden. Daß wir dabei zwischen eigentlicher Absicht, Teilerkenntnissen und letzten Konsequenzen unterscheiden müssen, ist klar. Aber unter theoretischem Gesichtspunkt können wir über die theoretischen Konsequenzen nicht den bündnispolitischen Mantel decken.

2. Grüne Gesellschaftskonzeptionen

Die Grünen sind nun ideologisch, politisch und sozial gesehen eine Form des genannten nicht-proletarisch dominierten Protests. Ich verwende den Begriff in Ermangelung eines besseren, obwohl er nur negativ und nach rechts hin offen ist. Wollte man ihn positiv fassen, müßte man vom mittelschichtdominierten Protest sprechen. Aber auch das wäre problematisch. Es geht nämlich nicht generell um Mittelschichten, die protestieren. Wie schon gesagt, wachsen unter den Bedingungen des staatsmonopolistischen Kapitalismus und der wissenschaftlich-technischen Revolution quantitatives Gewicht und soziale Bedeutung der (im obigen Sinne) neuen Mittelschicht. Sie erreicht das Lebensniveau der Mittelschicht, besitzt aber – im Unterschied zu den Handwerkern und Bauern (den alten Mittelschichten) – keine Produktionsmittel. Vielmehr lebt sie vom Verkauf ihrer – vorrangig geistig ausgebildeten und geistig eingesetzten – Ware Arbeitskraft. Und diese neuen Mittelschichten treten in den Protest, der sich objektiv gegen Erscheinungen des „heutigen Kapitalismus richtet. Weiterhin erfaßt dieser Protest in zunehmendem Maße auch proletarisches Potential, worauf gleich noch einzugehen ist. Der Terminus Mittelschichtprotest wäre also keineswegs besser.

Auch der häufig benutzte Begriff neue soziale Bewegungen ist nicht besser. Im Gegenteil! Erstens geht es nicht nur um neue und zweitens auch keinesfalls nur um soziale Probleme. Außerdem suggeriert er nicht nur den Gegensatz zur traditionellen sozialen Bewegung der Arbeiterklasse, sondern auch deren Überholtheit, was ebenfalls falsch ist. Es zeigt sich bis in die Begrifflichkeit hinein das Ringen um soziale, politische und ideologische Hegemonie in den Kämpfen unserer Zeit.

Protestbewegungen nicht-proletarisch dominierter Art werden, weil objektiv bedingt, weil als qualvolle Reaktionen dieser sozialen Schichten auf den Charakter unserer Epoche entstehend, uns – in den entwickelten kapitalistischen Ländern – [166] langfristig begleiten. Heute kann dies eine „grüne“, morgen eine andere Bewegung sein. Wir tun gut daran, uns darauf einzustellen. Dieser Protest, so sehr er im einzelnen Problematisches und Reaktionäres enthält und von uns durch eine weltanschauliche Kluft getrennt ist, ist dennoch nicht identisch mit dem von Marx und Engels mit Recht teilweise (denn nicht jeder frühere kleinbürgerliche Protest war rückwärts gewandt!) als reaktionär gekennzeichneten alten kleinbürgerlichen (Mittelschichts-)Protest. Das alte Kleinbürgertum war Restklasse des Feudalismus und opponierte oft von rückwärts gewandten Positionen gegen einen damals noch revolutionierenden Kapitalismus. Der heutige Protest kommt zwar keineswegs nur von Mittelschichten neuer, moderner Art (z. B. ist der Protest alter Mittelschichten in Frankreich stärker als jener der neuen, und

²⁹⁰ K. Marx/F. Engels, Das Manifest der Kommunistischen Partei, III. Kapitel, Abschnitte b und c.

auch progressiver). Aber in der Bundesrepublik entfaltet sich seit zwei Jahrzehnten in verschiedenen Wellen der Protest neuer Mittelschichten. Das aber sind Bundesgenossen der Arbeiterklasse, und ihr Stoß richtet sich gegen den verfaulenden Kapitalismus. Der Unterschied besteht darin, daß der Kapitalismus sein realer, der Sozialismus mehr sein abstrakter Gegner ist. Dennoch macht das seinen zwiespältigen, janusköpfigen, sowohl vorwärts- als auch rückwärts gewandten Charakter aus.

Wir sollten uns also auf diesen langdauernden Protest, auf die in ihm wirkenden Ideologieformen einstellen und beharrlich sowohl um das politische Bündnis ringen, als auch ideologisch Kritik an falschen, sogar reaktionären Positionen üben, die inmitten dieses Protestpotentials wirken. (Vgl. hierzu den Entwurf der Thesen für den 8., den Hamburger Parteitag der DKP, insbesondere These Nr. 28).

Zusätzlich zum Gesagten gibt es noch einige weitere Erwägungen:

Erstens ist der angeführte Protest in der Tat ideologisch und politisch nichtproletarisch dominiert; zweitens wird er auch partiell immer noch unter sozialem Gesichtspunkt mit Recht so bezeichnet; drittens ist dieser Begriff verwandt mit dem Begriff nicht-proletarischer Sozialismus in den Ländern der sogenannten Dritten Welt, und es gibt hier wirklich gewisse soziale Verwandtschafts- und ideologische Analogiebeziehungen (deshalb auch starke Solidarität z. B. der Grünen mit Nicaragua usw.). Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, daß die erheblich anderen ökonomischen, sozialen und politischen Bedingungen in den Ländern der Dritten Welt dem nicht-proletarischen Sozialismus einen anderen Charakter als unserem nicht-proletarischen Protest verleihen. Dort nähert er sich revolutionären Positionen an oder ist revolutionär, bei uns ist er reformistisch. Aber es ist darauf aufmerksam zu machen, daß es bestimmte interessante Änderungen gibt, das heißt, daß der Protest aus dem nicht-proletarischen sozialen Bereich in den aktiven oder aktionsbereiten Teilen der jungen Arbeiterschaft hineinlappt. Ich sehe hierbei vor allem zehn Faktoren wirken:

Erstens die Tatsache, daß sich meines Erachtens der Protest gar nicht so sehr um das Ökologie-Problem herum entwickelt, sondern um eine ganz bestimmte Art des Demokratie-Verständnisses, das sich im Widerstand zur staatsmonopolistischen Reglementierung und Bürokratisierung einerseits, aber auch gegen proletarische Diszipliniertheit andererseits herausbildet (letztlich drückt sich darin aus, daß [167] dieser Protest nicht-proletarisch dominiert ist). Es ist dies zwar ein typisches Mittelschichts-Demokratieverständnis, mit allen Problemen, wobei die Tatsache der damit verknüpften Selbsthelfer-Mentalität, des Frontmachens gegen Gängelei, „Duckmäusertum und Kadavergehorsam angesichts gewisser deutscher Traditionen zunächst einmal sehr positiv ist. Aber es wäre auch grundverkehrt, zu ignorieren, daß kampfbereite Arbeiterjugendliche gerade auch in der Arbeiterbewegung – beispielsweise in der sozialdemokratisch dominierten – vielfach auf tatsächliche Mängel in Sachen Demokratie stoßen und von daher auch bei ihnen skeptische Stimmungen hinsichtlich des demokratischen Charakters der Arbeiterbewegung und basisdemokratische Neigungen von Mittelschichtsart entstehen. (Es gibt aber keinen Grund, den Gedanken der Basisdemokratie als Monopol der Mittelschichten anzuerkennen. Er ist durchaus aufgehoben im Organisationsprinzip des demokratischen Zentralismus.)

Zweitens: Die früheren typischen Arbeiterslums gibt es sind heute nicht mehr bzw. es sind heute Ausländerslums. Die proletarische Jugend wohnt heute mit der Mittelschichtsjugend im gleichen Wohnviertel zusammen, was vielfältige ideologische, politische, kulturelle, soziale Berührungspunkte schafft. Vor allem sind sie hier gemeinsam konfrontiert mit den unsozialen Auswirkungen der Rotstiftpolitik auf einen an Bedeutung gewinnenden Bereich der „Reproduktion der Ware Arbeitskraft“. Verschlechterung des Wohnraums, des kommunalen, kulturellen, sozialen (Kindergärten, Schulen, Freizeitzentren usw.) Bereichs treffen hier Arbeiter- und Mittelschichtsjugend.

Drittens: Im Betrieb sind die Möglichkeiten zur Diskussion und Meinungsbildung ungünstiger geworden. Diskussion und Meinungsbildung außerhalb der Betriebe vollzieht sich in der Tendenz immer stärker gemeinsam mit anderen Schichten und weniger innerhalb der Klasse. Beides wird verstärkt durch Probleme der Isolation (z. B. Fernsehkonsum statt Kommunikation).

Viertens: Die früher das proletarische Milieu prägenden spezifischen Arbeiterorganisationen – vom Konsumverein bis zur proletarischen Kulturbewegung bzw. -organisation – haben an Zahl und

Gewicht erheblich verloren. (Vgl. die These Nr. 21 der bereits genannten Thesen für den 8. Parteitag der DKP.)

Fünftens: Viele junge Menschen, auch aus Arbeiterfamilien, die aus dem Muff ihrer engen familiären Beziehungen ausbrechen wollen, suchen heute die Wohnform der Kommune, wo Arbeiterjugendliche und Mittelschichtsjugendliche zusammenwohnen, wobei – unter solchen Bedingungen wegen des Bildungsvorteils – Mittelschichtsjugendliche ideologiebestimmend sind. Andererseits wirkt hier aber auch positiv der relativ hohe Anteil von jungen Intellektuellen, die der DKP oder ihr verbundenen Organisationen angehören.

Sechstens: Es gibt so etwas wie eine besondere Jugendkultur. Das mag man weiter untersuchen. Jedenfalls sind Discos und andere Freizeitstätten solche der Begegnungen von Arbeiter- und Mittelschichtsjugend.

Siebtens: Dies ist zu erweitern. Unter den heutigen allgemeinen Produktions- und Lebensbedingungen bilden sich qualitativ veränderte Bedürfnisse heraus, was [168] sich gerade in diesem Jugendbereich am deutlichsten zeigt. Dies hat auch Auswirkungen auf den Bereich der Werte, der Ethik und Moral, die von uns Marxisten – entsprechend dieser neuen Bedingungen – gründlicher analysiert werden müssen.

Achtens: Gerade die Sensibilisierung für Umweltschutzmaßnahmen, für Probleme der Anwendung neuer Technologien, aber auch gegen Diskriminierung wächst bei dem hier angesprochenen Potential. Hierzu gehört auch die Sensibilität hinsichtlich solcher Probleme wie „gläserner Mensch“, Datenschutz u. ä.

Neuntens: Die Bedingungen der ökonomischen Krise zwingen in wachsendem Maße Arbeiterjugendliche, die nicht der Resignation anheimfallen wollen, sich an den verschiedensten „alternativen“ Projekten zu beteiligen.

Zehntens: Schließlich ist die Tatsache, daß die grüne Bewegung parlamentarische Erfolge zu erzielen vermochte, ein ganz wichtiges Element des Einwirkens dieser Mittelschichtsprötestbewegung auch auf kampfbereite Arbeiterjugendliche.

Die Arbeiterklasse lebt also inmitten anderer sozialer Schichten. Es kommt im Bereich der Produktion, des Wohnens, der Freizeit zur Durchmischung von Arbeitern und Angehörigen anderer sozialer Schichten, was ideologisch und politisch von größter Bedeutung ist.

Was inhaltliche Feststellungen angeht, ist zunächst vor der längere Zeit naheliegenden Einschätzung der Grünen als einer Ein-Punkt-Ökologie-Bewegung zu warnen. Wiederum vor dem Hintergrund der Unterscheidung von konkreter, breiter, differenziert zusammengesetzter Bewegung einerseits, der darin wirkenden Ideologie und politischen Konzeptionen andererseits, gibt es hier nämlich wenigstens zwei zentrale ideologisch-politische Ansatzpunkte. Der erste besagt verkürzt (es handelt sich, wie man sogleich bemerken wird, um eine Grundthese der Lebensphilosophie): Es bildet sich ein Konflikt zwischen Natur und Kultur (Zivilisation, Gesellschaft) heraus, weil sich die Kultur in einem der Natur nicht angemessenen Tempo entwickelt. Der zweite folgt aus dem ersten. Es handelt sich um ein spezifisches Demokratieverständnis: Klein gegen Groß, Basis gegen Zentrale, Spontaneität gegen Leitung sind die modischen Stichworte. Aus dem ersten Ansatzpunkt folgt: Man muß die Natur vor der Kultur schützen, die Kulturentwicklung abbremsen (durch Lenkung, auch Senkung unserer Bedürfnisse), im zugespitzten Fall durch Annullierung der heutigen Kultur, des Industriesystems. Tiefste Ursache dieser widersprüchlichen Entwicklung soll unser Bestreben sein, die Natur zu beherrschen, was unserer organhaften Mängel wegen nur durch technische Apparate möglich ist. Die so entstehende technisch-ökonomische „Metaphysik“ strebe nach immer größeren Einheiten (hier wirkt Freuds Lebenstrieb-Mythos)²⁹¹ in Technik und Zusammenleben, mache das Ganze immer undurchschaubarer, immer weniger beherrschbar. Demokratieabbau, ja sogar Faschismus seien die Folge.

²⁹¹ Freud bezeichnete es als die Wirkung des Lebenstriebes, nach der Vereinigung von immer größerer lebender Substanz zu streben.

Als Therapie folgt dann: Ausarbeitung einer anderen „Metaphysik“, die nicht [169] mehr auf Beherrschen und Vergrößern aus ist, ökologisch-naturhafte Kreisläufe statt ökonomischen Wachstums anvisiert. Kleine bis mittlere, überschaubare, selbst verwaltbare Größenordnungen in Technik, Produktion und Zusammenleben sollen das Ziel sein.

Man sieht, das ist keineswegs nur „Ökologie“, das ist gesamtgesellschaftliche Konzeption (das könnte auch an anderen Problemfeldern gezeigt werden. So gibt es „eigene“ Konzeptionen dieses Protestes in den Fragen Krieg, Frieden; Stellenwert und Zukunft der Arbeit; Ethik u. a.). Kritisch mag hier zunächst eingewandt werden:

Erstens wird das kapitalistische, oder um im Jargon zu sprechen: das entfremdete Verhältnis der Gesellschaft (im Jargon: der Gattung) zur Natur, das aus dem Privateigentum an den Produktionsmitteln mit Notwendigkeit folgt – indem das sich auf solcher Grundlage herausbildende Profitmotiv zum Raubbau an Natur wie Arbeitskraft führt – vom Kapitalismus abgelöst, zur „anthropologischen Wesenheit“ gemacht – also der Kapitalismus entschuldigt.

Zweitens wird die idealistische These vom bestimmenden Charakter der Denkweise (Metaphysik) zusammen mit der voluntaristischen These verfochten, es stünde uns frei, solche angeblich prägenden Denkweisen einfach auszuwechseln. (Womit sie, ein Widerspruch in sich selbst, dann aber nicht mehr prägend, sondern selbst nur sekundär, weil von anderen abhängig, wären!)

Drittens wird – auf dieser Grundlage – der bestimmende Charakter der Arbeitsmittel in der Gesellschaft behauptet, also nicht nur die Eigentumsfrage ausgeklammert, sondern insgesamt der Mensch, das Subjekt der Geschichte, der Produktion, der Erzeuger der Arbeitsmittel, zurückgedrängt. Dies ist – genaugenommen! – ein theoretischer Anti-Humanismus.

3. Unterschiedliche ökologische Strömungen

Auf dieser Grundlage entwickeln sich zu ökologischen Fragen zwei größere Strömungen.

a) „Fundamental-Ökologen“ und „Öko-Libertäre“

Ihre Repräsentanten sind z. B. Jutta von Ditzfurth, Zieran, Bahro, Horaček, Hoplitschek, H. Brandt, Hasenclever, Kretschmann, Th. Schmid u. a. Sie führen die ökologischen Probleme auf das Industriesystem zurück, nicht auf die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen es geschaffen wurde und angewandt wird. Und zwar wird ein Antagonismus dieses Industriesystems und der darauf beruhenden Kultur/Zivilisation mit der Natur behauptet. Folglich orientiert die Strömung auch nicht auf den Sozialismus/Kommunismus, der andere Existenzbedingungen für die Herausbildung und den Einsatz industrieller Produktionsinstrumente schafft. Vielmehr lösen sich hier – angesichts des angeblich allein bestimmenden und negativ wirkenden industriellen Systems in seinem Konflikt mit der Natur – [170] die Unterschiede zwischen Kapitalismus und Sozialismus faktisch in nichts auf. Also fordern sie den Ausstieg aus dem Industriesystem.

Ihre Vorgehensweise ist z. B. so:

- Von bürgerlichen Berechnungen über das Ressourcenproblem ausgehend (die erstens teilweise nur 0,1 Prozent des erforderlichen zur Verfügung stehenden Zahlenmaterials heranziehen und zweitens nur solche Ressourcen berücksichtigen, die profitbringend nutzbar sind)²⁹² folgert diese „ökologische“ Variante die Begrenztheit der Ressourcen und leitet daraus ab, daß das Industriesystem die Naturbedingungen unseres Lebens zerstöre.
- Dieses bereits höchst kritikwürdige Verfahren wird noch dadurch verschärft, daß heutige, d. h. kapitalistische Art der Nutzung und Vergeudung von Arbeitskräften und Natur – wie das für die bürgerliche Futurologie typisch ist – einfach linear „weitergerechnet“ werden. Dies wird verbunden mit einer ebenso verfahrenen Prognose hinsichtlich des Bevölkerungswachstums und dem zurückbleibenden Nahrungsmittelwachstum (klassischer Malthusianismus). So kommt eine Katastrophen-Philosophie zustande.

²⁹² R. Clarke, Mensch und Umwelt in der Wachstumsdebatte, in: Marxismus-Digest, Theoretische Beiträge aus marxistischen und antiimperialistischen Zeitschriften; herausgegeben vom IMSF, Frankfurt a. M., Heft 30, S. 73.

Dem liegt – neben anderen, fehlerhaften bürgerlich-globalistischen Verfahren – die Ansicht zugrunde – die sich aus einem unhistorischen Vorgehen und der Übernahme antikommunistischer Stereotypen ergibt –, der Sozialismus sei auch nicht besser als der Kapitalismus.

- Daraus wird dann gefolgert, daß die „Therapie“ nicht in der sozialistischen Lösung der Eigentumsfrage auf dem Wege des Klassenkampfes bestehe, sondern im Ausfindigmachen eines Gattungsstandpunktes, der jenseits bzw. über den Klassen- und Systemwidersprüchen liege.

Das ist nun eine aufwendige Weise, vom Sozialismus abzulenken, eine Fehlorientierung zu verbreiten und die alte bürgerliche Konzeption der Klassenzusammenarbeit zu predigen. Es wird nur gesagt, dies alles geschehe aus Gattungsverantwortung. Die Bourgeoisie hat noch stets im Namen des Gattungsinteresses zu handeln vorgegeben. Von solchem Handeln im vorgeblichen Gattungsinteresse gibt es Variationen für jede soziale Schicht oder ideologisch-politisch geprägte Gruppierung im arbeitenden Volk: die katholische Soziallehre, christlich-soziale, konservative, faschistische Varianten der „Volksgemeinschaft“, Wilhelms II. „Ich kenne keine Parteien mehr!“, Helmut Schmidts „Wir sitzen alle in einem Boot“ usw. usf.!! Die „Fundamental-Ökologen“ oder „Öko-Libertären“ bieten also nur eine der Varianten der ordinären bürgerlichen Konzeptionen von der Klassenharmonie.

Nietzsche war ein entscheidender Begründer solcher Konzeptionen. Aber er war wenigstens noch so brutal, offen und ehrlich zu sagen, daß es – innerhalb solcher Gemeinschaft – notwendig Sklaven geben müsse, weil es sonst keine Herren ge-[171]ben könne. Dies kann heute so offen und brutal nicht mehr gesagt werden. (Oder doch? Etwa in ethologischer oder gen-biologischer Tarnung??)

Natürlich stellt sich das Problem, welche Naturressourcen begrenzt sind und welche nicht, welche ersetzbar sind und welche nicht, wie mit ihnen sparsam umzugehen sei, was Sozialisten auf diesem Gebiet in Theorie und Praxis lernen bzw. bewältigen müssen, wie wir mit eigenen Fehlern und Sünden Schluß machen müssen. Es stellt sich für Theorie und Politik von Sozialisten und Kommunisten das Problem, wie wir mit der Tatsache leben können (und wie lange wir noch mit ihr leben müssen!), daß die Bedürfnisstruktur (wie H. Jung und J. Schleißein sagen), auch auf kulturellem Gebiet trotz wichtiger Änderungen immer noch vom Imperialismus beeinflußt wird.²⁹³ Aber voluntaristische Konzeptionen, einfach seinen Austritt aus diesen Bedingungen zu erklären, lösen hier gar nichts.

Abgesehen davon, daß die „Fundamental-Ökologen“ die philosophisch-idealistische Annahme machen, es stehe den Menschen völlig frei, mit welchen Produktionsinstrumenten sie arbeiten wollten – man könne folglich einfach seinen „Austritt aus Staat und Gesellschaft“ erklären –, ist diese Konzeption in der Tat in dem Sinne fundamental, daß sie reaktionär ist (und deshalb sogar Tendenzen des Zusammengehens mit der CDU entwickelt).²⁹⁴ Die USA haben diesen „Austritt“ aus dem Industriesystem und aus der „Arbeitsgesellschaft“ bereits zu 33 Prozent geschafft. Und in der Bundesrepublik haben wir es mit der Entindustrialisierung ganzer Großstädte (Völklingen, Dortmund, Duisburg) und Regionen zu tun.

Beseitigung statt Veränderung des historisch entstandenen Systems der Produktionsinstrumente bedeutet nicht nur die Verschlechterung der Lebensbedingungen von hunderten Millionen Menschen (übrigens nicht nur in der Dritten Welt), sondern schlicht und einfach die Unmöglichkeit, hunderte Millionen Menschen am Leben zu erhalten.

Das Problem ist vielschichtig. Nehmen wir Beispiele: In unserem Land entfallen z. B. auf den Kopf der Bevölkerung 0,2 Hektar landwirtschaftlicher Nutzfläche. Ohne moderne Technik, ohne moderne

²⁹³ H Jung/J. Schleißein, Die materialistische Geschichtsauffassung und der Charakter unserer Epoche in: „Einen großen Hebel der Geschichte“, IMSF-Sonderband zum Karl-Marx-Jahr, S. 44.

²⁹⁴ Ich verweise zum Beleg des reaktionären Charakters der sog. Fundamental-Ökologen oder Öko-Libertären z. B. auf Hoplitcheks Zustimmung zu einer CDU-Grünen Koalition („Konkret“ 5/84, S. 54) oder auf Th. Schmidts Zustimmung zu Späths Politik (sie sei eine konkrete Utopie): den Fortschrittspanzer „links“ (und das heißt denn auch: ökologisch) zu überholen“ („Freibeuter“ 18/83, S. 112), oder auch auf Benedict Müldners Polemik gegen den „traditionellen Wohlfahrtsstaat“ und seinen Lobgesang auf „Genügsamkeit und Kleingruppen“, „Geborgenheit und Bindung“, gegen die Entwurzelung des Subjekts durch den „Industrialismus“, was alles angeblich gemeinsam von Grünen und CDU erstrebt werde (Ebenda, S. 76).

Chemie wären pro Kopf 1 ha nötig, um eine selbst dann nur primitive Ernährung zu sichern und zwar für etwa zwölf Millionen Bewohner der Bundesrepublik. Und was soll mit den übrigen 48 Millionen geschehen? Sollen die in noch zu erfindende neue Kolonien auswandern, sich dort – wie einstmals – mit Mord an den Ureinwohnern „Lebensraum“ erkämpfen? Oder sollen sie etwa „eingeschläfert“ werden? Und was wird ohne moderne Chemie mit den Volksseuchen Pest, Cholera u. ä. ? Mit dem Ausstieg aus dem Industriesystem wäre unser Volk nicht am Leben zu erhalten. Ohne moderne Chemie wären alle die furchtbaren Volksseuchen wieder da. Die Völker der sogenannten Dritten Welt müßten unter solchen Bedingungen noch schlimmere Katastrophen als derzeit erleiden. Insgesamt wäre die Konzeption der „Fundamental-Ökologen“, könnte man sie durchführen, in ihren biologischen Auswirkungen einem Atomkrieg ähnlich.

Eine weitere Argumentation innerhalb dieser ersten Strömung „ökologischer“ Varianten (der „fundamental-ökologischen“ also) meint: Um die Arbeitslosigkeit zu beseitigen, brauche man ein jährliches Produktionswachstum von sechs Prozent. Das schließe ein jährliches Energie- und sonstiges Ressourcen-Verbrauchs-Wachstum um ebenfalls sechs Prozent ein. Das verlängere man einmal bis zum Jahr 2000, um den Irrsinn einer solchen Konzeption zu erkennen.

Was geschieht hier eigentlich?

- Fehlen in der Bundesrepublik nicht Hunderttausende Wohnungen? Müßte hier nicht Gewaltiges für den Umweltschutz geschehen? Da geht es um Fragen eines qualitativen Wachstums. Allein diese beiden Probleme erforderten den Einsatz Hunderttausender Arbeiter. Man könnte gegen Arbeitslosigkeit vorgehen, ohne jene „Schrecken“ befürchten zu müssen, die von Grünen ausgemacht werden. Statt dessen aber wird von den „Öko-Libertären“ bzw. „Fundamental-Ökologen“ kein Programm zur Beseitigung der Arbeitslosigkeit vorgeschlagen, sondern vor dem Problem kapituliert, weil die Probleme eines qualitativen und eines quantitativen Wachstums nicht auseinandergehalten werden.
- Dies geschieht, weil man nur in der „Logik“ des Kapitalismus denkt. Denn wo steht geschrieben, daß die Produktion einfach quantitativ wachsen muß, wenn die Arbeitslosigkeit beseitigt werden soll? Bei den pro-kapitalistischen Ideologen.
- Aber selbst innerhalb dieser „Logik“ gedacht, stimmt die Argumentation nicht. Der Einsatz von Mikroprozessoren hat z. B. zur Folge, daß die Produktion rasch gesteigert werden kann, ohne daß der Energieverbrauch auf gleiche Weise steigen muß, er kann sogar gesenkt werden. Neue Werkstoffe und Maschinentypen bewirken gleiches für andere Rohstoffe (Ersetzung des Stahls z. B.). Das ist ja einer der Gründe dafür, daß einige Produktionsbereiche in strukturelle Krisen geraten sind.
- Aber diese kapitalistische Logik ist ohnehin falsch. Wir haben doch die Arbeitslosen nicht primär deshalb, weil die Produktion stagniert. Selbst bei steigender Produktion kann die Arbeitslosigkeit andauern oder sogar noch wachsen. Nur eines ist hier völlig sicher: Arbeitslosigkeit und Kapitalismus hängen zusammen. Will man die eine auf Dauer beseitigen, muß man letztlich den anderen überwinden und nicht über Produktionssteigerungen salbadern.
- Ohne Kapitalismus wären andere Möglichkeiten der Verteilung vorhandener notwendiger Arbeit möglich, ohne daß deshalb unbedingt immer oder in gleichem Ausmaße eine lineare quantitative Produktionssteigerung angestrebt werden müßte. Andererseits wächst in der DDR die Produktion seit Jahren, ohne daß mehr [173] Energie und Rohstoffe verbraucht werden. Und muß man die Grünen wirklich an das mögliche Recycling erinnern?
- Was wäre allein bereits möglich, wenn wir auf das der Menschheit, nicht nur dem Sozialismus, aufgezwungene Wettrüsten verzichten könnten?!

Die ganze angebliche Argumentation ist also trügerisch!

b) „Öko-Sozialisten“ bzw. Öko-Reformisten

Es gibt aber in der, Ökologie-Bewegung nicht nur die „Fundamental-Ökologen“. Eine andere Richtung nennt sich öko-sozialistisch. In der Tat ist in die Materialien einiger ökologischer Gruppierungen einiges an pro-sozialistischen Vorstellungen eingegangen. In der Eigentumsfrage zum Beispiel. Aber

erstens bleiben Weg zum Sozialismus und Kräfte, mit denen das Ziel zu erreichen sei, unklar, gibt es also Widersprüche zwischen erklärtem Ziel und Überlegungen zum Weg, der einzuschlagen sei. Zweitens gibt es auch keineswegs immer ein wirklich klares sozialistisches Ziel.

Gerade hinsichtlich des „Öko-Sozialismus“ ist der Unterschied von Teilnehmern an der Bewegung und ideologischen Repräsentanten wichtig. Nicht wenige der „Öko-Sozialisten“ wissen nicht, was sie als primär ansehen sollen, Ökonomie oder Ökologie. Sie schwanken in ihren programmatischen Aussagen – z. B. zur Wirtschaftspolitik²⁹⁵ – zwischen beidem hin und her.

Liest man die Veröffentlichungen von Autoren, die sich für „Öko-Sozialisten“ halten oder als solche angesehen werden (Lafontaine, Ebermann, Trampert, Reents, Eppler, Mansholt, Flechtheim, Gorz u. a., die wiederum keineswegs alle über einen Leisten zu schlagen sind!), so stellt man fest: Es gibt eine Reihe von Merkmalen, in denen sie übereinstimmen:

- Kritik am Marxismus, an der Marxschen Politischen Ökonomie, insbesondere der Wertlehre und allgemein seiner Gesellschaftstheorie (hier gibt es „ökologische“ Zusammenhänge zu den „Fundamental-Ökologen“);
- einige Kritik am Kapitalismus und Kritik am realen Sozialismus (wobei zumeist diesem die Qualität Sozialismus bestritten wird).
- Behauptung einer Konvergenz von Kapitalismus und realem Sozialismus in den Bereichen bzw. Zielen: Technik, Organisation, Disziplin, Wachstum, Leistung, Großstrukturen, Bürokratie, Entfremdung.
- Postulierung eines demgegenüber „dritten“ Zieles, das mit „dritten“ Kräften auf einem „dritten“ Wege angestrebt werden soll.
- „Festlegung“ dieses „Dritten“ durch einfache Negation der im zweiten Spiegelstrich genannten angeblichen Gemeinsamkeit von Kapitalismus und realem Sozialismus. Inhaltlich läßt sich das festmachen in kennzeichnenden Gegensatzpaaren
 - klein gegen groß
 - Basis gegen zentral [174]
 - Selbstbestimmung gegen Fremdbestimmung
 - Konsumbeschränkung gegen Konsumfetischismus
 - Recycling und Sparsamkeit gegen Verschwendung
 - Reform gegen (blutige) Revolution
 - Orientierung auf neue soziale Bewegungen bzw. Kräfte und „Abschied vom Proletariat“.

Es gibt daneben wichtige, diese Autoren unterscheidende Merkmale:

- Epplers Veröffentlichungen lassen erkennen, daß er sich gegen die Interessen der Großkonzerne vom Standpunkt der Interessen der Kleinindustrie und des Handwerks (also der „alten“ Mittelschichten) wendet. Dabei bringt er eine Fülle von auch für uns überlegenswerten Vorschlägen in die Diskussion. Er unterscheidet sich damit von dem eklektischen Sammelsurium von den „man nehme“- oder „es müßte“-Forderungen Flechtheims (und übrigens vieler Grünen), die oft utopisch (Geburt eines neuen Menschen, einer nachindustriellen Persönlichkeit und Charakterstruktur) oder auf lange Frist wenigstens weltfremd sind (faktische Weltregierung mit weltweiten, langfristigen, flexiblen Plänen) oder Kapitalismus und Sozialismus „vereinigen“ (Synthese von Planung und Wettbewerb, von Privatwirtschaft und Gemeinwirtschaft).
- Eppler unterscheidet sich damit auch hinsichtlich des von ihm anvisierten Trägers seiner Konzeption; obere Facharbeiterschichten, Handwerker, kleine und mittlere Industrielle, von denen Flechtheims u. a., die sich vor allem auf die lohnabhängigen Mittelschichten stützen (Gorz appelliert gar an die „outcasts“).
- Gorz vermischt einige sozialistische Thesen mit dem antitechnischen, lebensphilosophischen Krisen-Mythos, um so einen „neuen historischen Block“ von Sozialisten und Grünen begründen zu können.

²⁹⁵ Siehe vor allem: Programm gegen Arbeitslosigkeit und Sozialabbau, beschlossen von der Bundesdelegiertenversammlung der Grünen am 16.1.1983 in Sindelfingen.

Prüft man die hier angeführten gemeinsamen und differenzierenden Merkmale, so wird der Begriff „Öko-Sozialismus“, gelinde gesagt, mehr als fragwürdig: Vieles ist nicht ökologisch und nichts ist hier spezifisch sozialistisch. Was soll denn an der „klassenneutralen“ Wachstums- statt Profit-Wachstumskritik sozialistisch sein? Wieso soll der Dezentralisierungsgesichtspunkt sozialistisch sein? Gibt es keine kapitalistische Dezentralisierung? Etwa bei den Zehntausenden Zulieferer-Betrieben der Großkonzerne? Ist der kleine Aufsichtsrat demokratischer, gar: sozialistischer als die große Gewerkschaft?

Unter „Öko-Sozialisten“ wird in jüngster Zeit stärker eine Konzeption propagiert, die sich „Dualwirtschaft“ nennt. Worum geht es?

Hier sei erst einmal auf die Frühgeschichte des Marxismus verwiesen. Um 1844 arbeitete Marx an einem Manuskript, das – heute unter dem Titel „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“ bekannt – erstmals 1932 veröffentlicht wurde. Marx setzte sich darin u. a. mit Hegel auseinander. Dieser stieß beim Studium der ökonomischen Analysen von Adam Smith auf den Begriff der Alienation, der Entfremdung. Smith beschrieb damit den Vorgang, daß unter den Bedingungen der Arbeitsteilung in der Fabrik sich das Produkt, das der Arbeiter herstellt, auf ein Teilprodukt reduziert, der Arbeiter vom fertigen Gesamterzeugnis nicht mehr sa-[175]gen kann, dies sei das seine: es hat sich als ein ihm, beurteilt an seiner Teilarbeit, Fremdes entwickelt. Hegel griff diesen tiefen Gedanken auf und hob ihn auf die philosophische Ebene, womit er eine noch größere Bedeutung erlangte: Im Arbeitsprozeß legen wir unsere Wesenskräfte in unser Produkt hinein – wir entäußern unser Wesen in Produkte, die dann uns als fremde gegenüber treten. Hegel identifizierte Entäußerung (die mit jedem Arbeitsprozeß untrennbar verbunden) und Entfremdung. Marx ging nun kritisch an diese Konzeption heran: Daß wir uns in jeglichem Arbeitsprozeß entäußern, akzeptierte er. Aber die Produkte unserer Entäußerung werden zu uns fremden, ja zu uns beherrschenden erst, sobald das Privateigentum an den Produktionsmitteln bewirkt, daß, was wir schufen und wohinein wir unser Selbst entäußern, vom Besitzer der Produktionsmittel angeeignet wird und uns als fremde, beherrschende Macht entgegentreten kann. Entäußerung – die an jeden schöpferischen Prozeß gebunden ist – und Entfremdung – die an kapitalistische Eigentumsverhältnisse gekettet ist – sind nicht identisch.

Wichtig ist jedoch für uns jetzt folgendes: Marx arbeitete heraus, daß der Arbeiter in seiner wichtigsten schöpferischen Tätigkeit, im Arbeitsprozeß, nicht für sich, sondern für den Kapitalisten arbeitet: sein Produkt entfremdet sich ihm, damit aber auch seine Arbeit und sein Verhältnis zur Natur. (Hier existiert ein gewisser Widerspruch, wahrscheinlich auch schon zu der Zeit, da Marx dies schrieb: insbesondere der Handwerker und qualifizierte Facharbeiter sieht weder seine Arbeit, noch deren Produkte nur unter dem Aspekt der Entfremdung. Ohne das zu begreifen, kann man manche Probleme der heutigen Arbeiterklasse nicht wirklich begreifen.) Bei sich ist dieser Arbeiter erst, wenn er, von der schweren Arbeit ausgelaugt, nach „Hause“ kommt und dort seine Bedürfnisse des Essens, Trinkens, Kindermachens und Schlafens „befriedigt“.

Was heißt das? Marx entdeckte, daß für den Proletarier der Produktionsbereich derjenige der Entfremdung ist. Der „Freizeitbereich“ ist jener der „Selbstverwirklichung“. Unter dem Gesichtspunkt der Weiterentwicklung seiner Analyse bewertet finden wir einen ähnlichen Gedanken bekanntlich am Ende des dritten Bandes des „Kapitals“. Es gibt Versuche von Marxisten, diese Passage im Sinne einer philosophischen Freiheits-Konzeption zu interpretieren. Meines Erachtens ist das unnötig, weil Marx an dieser Stelle mit einem ganz einfachen Freiheitsbegriff arbeitet, wonach wir außerhalb der Produktion eben frei von den Notwendigkeiten und Gesetzen der Produktion wirken können. Die heutigen „Erfinder“ der Dualkonzeption mögen es nicht wissen, de facto ist ihr Kerngedanke, allerdings ohne ökodualistische Illusion, bereits bei Marx entwickelt.

Später haben bürgerliche Kulturphilosophen und -soziologen – von Toennies bis A. Weber u. a. – diesen Marxschen Gedanken ins Reaktionäre verkehrt, indem sie – wie bereits dargelegt – eine kulturelle, höhere kreative Seinsebene der zivilisatorischen, technischen gegenüberstellten, in letztere die Arbeiter, die Arbeiterbewegung, die Marxisten und „Macher“ hineinbugsierten und für sich die höhere, wahrhaft menschliche Seinsweise reservierten.

André Gorz – nicht, wie manche glauben, der Westberliner kritisch mit den [176] Grünen sympathisierende Politologe Joseph Huber – entwickelte in jüngster Zeit in seinem Buch „Abschied vom Proletariat“ den Gedanken: es gibt einen Produktionsbereich, der die materielle Existenz sichert. Auf diesen kann nicht verzichtet werden. Er ist das Reich der Fremdbestimmung und Entfremdung. Es gibt daneben einen zweiten Bereich, den der Freizeit und Kultur. Hier sind die Menschen ohne ökonomische Sachzwänge auf vielerlei Weise tätig. Es gelte, diesen Bereich auszuweiten, gleichsam freie Inseln im Meer der Entfremdung zu errichten. Was Huber und manche Grüne dazu – etwa anlässlich des Bielefelder Kongresses „Zukunft der Arbeit“ (1982) – im einzelnen vortrugen, fand sich alles schon bei Gorz. Aus unserem Text ergibt sich freilich, daß er nur einen Marxschen Gedanken – den der Entfremdung – „zeitgemäß“ zur „Dualkonzeption“ (darauf gehe ich gleich noch ein) verhunzte.

Danach sind die Proletarier im ersten, im Produktionsbereich, dem entfremdeten, wesentlich, und ist es die Nicht-Klasse der Nicht-Arbeiter im zweiten Bereich. Wie letzterer wesentlicher unter dem Gesichtspunkt der Emanzipation, so sei auch die Nicht-Klasse der Nicht-Arbeiter das wahre historische Subjekt.

Nach Fertigstellung des Manuskripts dieser Arbeit erschien von Gorz „Wege ins Paradies“.²⁹⁶ Kerngedanken dieses neuen Machwerks sind:

1. Kapitalismus und Staat werden nicht verschwinden.
2. Der Grundwiderspruch unserer Zeit ist nicht der von Kapitalismus und Sozialismus, sondern jener von Reaktionären der Rechten und Linken einerseits, die den Industrialismus verteidigen und den neuen Millionen, die ihn ablehnen, den Produktionsapparat umgestalten wollen andererseits.
3. Gegen die kalten Sozialstrukturen gelte es, die warmen konvivalen Verhältnisse zu setzen.
4. Nötig sei der Abschied von der Arbeit, die Umgestaltung der Freizeit, die Uminterpretation des unvermeidlichen Restes entfremdeter Arbeit.
5. Subjekt dieses Prozesses sei die Nicht-Klasse der Nicht-Arbeiter.

Das ist einerseits aufgeschnappt bei Toffler und anderen „linken“ Industriesoziologen, andererseits in der Tradition der lebensphilosophischen Kulturkritik gedacht (nur die Begriffe sind in ein Rotwelsch übersetzt, statt Leben im lebensphilosophischen Sinn heißt es „konvival“ – bei Heinz Brandt: biophil –). Der Mittelschichtscharakter, die Dritte-Weg-Konzeption ist eindeutig herausgearbeitet.

Gorz ist ein – politisch – trotzkistisches, – philosophisch – lebensphilosophisches Chamäleon: ist „revolutionärer Reformismus“ angezeigt, Gorz ist zur Stelle. Soll dem Proletariat der „Abschied“ erklärt werden, Gorz macht's möglich. Nur eines ist bei ihm stabil: die Gegnerschaft zum realen Sozialismus.

Die erste Kritik in der BRD an dieser Konzeption von Gorz, der sich Joachim Hirsch auch bereits vor Jahren anschloß, stammt von Willi Gerns.²⁹⁷ Es gab sogar – worauf Willi Gerns ebenfalls verwies – schon im Ansatz der Konzeption bei [177] Hirsch einige halbherzig vorgetragene selbstkritische Argumente. So schrieb Hirsch: „Alle diese Versuche stehen vor der Entscheidung, sich entweder weitgehend aus dem bestehenden gesellschaftlichen Reproduktionszusammenhang herauszulösen und dafür die Misere einer kümmerlichen Subsistenzwirtschaft in Kauf zu nehmen oder sich den Zwängen des Markts und der Konkurrenz auszusetzen und damit zu riskieren, daß die Ansätze zu ‚befreiten‘ Formen von Arbeit und Produktion, zur Abschaffung von Arbeitsteilung und Ausbeutung unterminiert werden. Gegenökonomische Projekte leiden sozusagen strukturell an ‚Unterkapitalisierung‘, was einhergeht mit Produktionsformen, die nicht dem Entwicklungsstand der kapitalistischen Produktivkräfte entsprechen ... Dies ist ein wichtiger Grund dafür, daß alternative Projekte leicht scheitern oder aber permanent auf Subsidien von Leuten angewiesen sind, die in ‚bürgerlichen‘ Berufen stehen ... Schließlich besteht eine Systemgrenze der alternativen Ökonomie in ihrer erheblichen

²⁹⁶ A. Gorz, Wege ins Paradies, Berlin, 1983.

²⁹⁷ Willi Gerns, Arbeiterklasse oder „neue soziale Bewegung“, in Heft 2/81 der „Marxistischen Blätter“, S. 70 ff.

Unfähigkeit zur Produktion von Produktionsmitteln. Dies sind wesentliche Ursachen dafür, ... daß die Projekte entweder ständig vom Scheitern bedroht sind oder sich an kapitalistische Strukturen anpassen müssen ... Nimmt man das alles zusammen, so läßt sich relativ leicht belegen, daß es unmöglich ist, eine wirklich nichtkapitalistische Wirtschaft im Rahmen einer kapitalistischen Wirtschaft aufzubauen.“²⁹⁸

Zuzustimmen ist Hirsch auch, wenn er auf die Gefahren der in Teilen der Ökologie- und Alternativbewegung vorhandenen „Harmonie- und Gemeinschaftsvorstellungen“, den „unreflektierten Antiindustrialismus und die Stadtfeindlichkeit“ als Bestandstücke konservativer Ideologie“²⁹⁹ sowie auf die Möglichkeiten hinweist, die Ökologiebewegung als „ideologisches Unterstützungsinstrument der ‚Austerity‘-Propaganda des Kapitals ..., das heißt genau der Bescheidung der Ansprüche, ... welche die Kosten der Arbeitskraft geringhält und den Kapitalprofit erhöht“, (282) auszuschlachten.

Zusammenfassend stellt Hirsch zutreffend fest: „Der Versuch, innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft ‚sozialistische Inseln‘ zu bilden, wird sich als ein illusionäres Unterfangen erweisen.“³⁰⁰

Zum Kongreß „Zukunft der Arbeit“ gab es umfangreiche Auseinandersetzungen um diese Konzeption, wobei wir den von Joachim Bischoff u. a. vorgetragene Kritiken an der sogenannten Dualwirtschaft weitgehend zustimmen.

Die Verfechter der Dualwirtschaft gehen, wie Gorz, von der Existenz zweier ökonomischer Bereiche aus, nennen den einen formellen bzw. institutionellen, den anderen informellen Sektor. Der formelle Sektor ist jener der institutionell und professionell, auf der Basis von Lohnarbeit organisierten Arbeit von der Produktion bis in die Verwaltung hinein, der durch Markt- und Geldbeziehungen zusammen[178]gehalten wird und dem Diktat der Messung am Bruttosozialprodukt – im Klartext: der Verwertung – unterliegt.

Der informelle Sektor ist jener, den man erreicht, wenn man aus ersterem aussteigt und dann frei, nicht-berufsmäßig, nicht mehr arbeitsteilig, unabhängig vom Markt, ohne Rücksichtnahme auf Verwertungsbedürfnisse tätig ist.

Der formelle Sektor wird für unaufhebbar gehalten. Doch herrschen dort entfremdete Bedingungen. Ihnen entziehe man sich nur im informellen Sektor, den es darum – auf Kosten des formellen – auszuweiten gelte.

Darin steckt die Kapitulation vor der Aufgabe, den Bereich der kapitalistischen Produktion umzugestalten. Deshalb wird der Austritt aus ihm gefordert. Bei uns brauchen derzeit mehr als drei Millionen Menschen diesen Austritt erst gar nicht zu fordern. Und zu befürchten ist, daß es bei diesen drei Millionen nicht bleiben wird. Unsere Arbeitermassen sind bekanntlich keinesfalls von der Sehnsucht nach solchem Austritt aus dem Industriesystem befallen, im Gegenteil.

Darin steckt ferner die Illusion, der informelle Bereich der Wirtschaft sei mehr oder weniger unabhängig vom formellen, könne – im Verlaufe einer gewissen Zeit – diesem gegenüber sogar wesentlich werden, so daß Emanzipation im informellen Bereich die Entfremdung im formellen mehr als ausgleiche.

Daß in Zukunft eine Zeitverschiebung von der Arbeitszeit zugunsten der Freizeit eintritt, ist wahrscheinlich. Aber kann das bereits „emanzipatorisch“ sein, wenn unsere Fähigkeiten, selbständig aktiv zu werden, durch den Druck der spätbürgerlichen Ideologie, Kultur, der Schul- und Berufsausbildung usw. deformiert sind? Wenn es, angefangen vom Einkauf der materiellen Bedingungen für selbständige aktive Tätigkeit bis hin zu dem Versuch, damit gesellschaftlich wirksam zu werden, gar keine andere Möglichkeit als die über den bürgerlichen, kapitalistischen Markt, mit seinen Ware-Geld-Beziehungen gibt? Wenn unser ganzes gesellschaftliches Leben durch staatliche Gesetze bürgerlichen,

²⁹⁸ S. Joachim Hirsch, Der Sicherheitsstaat – Das „Modell Deutschland“, seine Krise und die neuen sozialen Bewegungen, Frankfurt a. M. 1980, S. 155 f.

²⁹⁹ Ebenda, S. 157.

³⁰⁰ Ebenda, S. 160.

das heißt: kapitalistischen Charakters geprägt ist? Auch Freizeit und ein Mehr an Freizeit – das durchaus seinen eigenen Stellenwert hat! – ist wirklich emanzipatorisch nur unter der Bedingung, daß auch der „formelle“ Sektor befreit, vom Kapitalismus frei wird. Nur so wird Freizeit und ein Mehr an Freizeit zu Kultur und einem Mehr an Kultur.

Wie sehr die Dualkonzeption eine Illusion ist, und zwar eine solche parasitären Charakters, zeigen folgende Erfahrungen, Tatsachen und Überlegungen: „Seit Mitte der 70er Jahre haben sich in der Bundesrepublik in wachsender Zahl alternative Projekte gebildet, heute sind es etwa 10.000 bis 12.000 Projekte mit ungefähr 100.000 Mitarbeitern. Alternativ in der Regel mit 5–10 Mitgliedern, vor allem aus dem Kreis der Jugendlichen und jungen Erwachsenen. In West-Berlin bilden ca. 25 Prozent dieser Projekte für ihre Mitglieder die berufliche Existenz ca. 40 Prozent sind reine Freizeit- und Eigenarbeitsprojekte, in denen unbezahlte Arbeit geleistet wird; die restlichen – weniger als 40 Prozent – haben eine gemischte Struktur von bezahlter und unbezahlter Arbeit: die Mitglieder in diesen Projekten sind also an eine andere Einkommensquelle (staatliche Zuweisungen wie BAFöG [179] oder Teilzeitarbeit im Erwerbsektor) angewiesen.“³⁰¹ Ich habe in meinem Buch zur „Protestbewegung“³⁰² hierfür noch weiteres Material beigebracht.

In Tausenden von Projekten leben und arbeiten gut 100.000 Menschen, von denen nur etwa 20 Prozent aus den Ergebnissen ihrer Arbeit leben. Ich klammere aus, wie lange, wie schwer sie arbeiten und wie ihr Verdienst, ihre Kranken- und sonstige Sozialversicherung usw. ist, wie es – auf Dauer und unter diesen Bedingungen – mit Freiheit und Kreativität bestellt ist.

Die meisten leben von Subventionen, die im sogenannten formellen Sektor der Wirtschaft erarbeitet werden. Huber und, ihm folgend, die Grünen fordern dann auch vom Staat – und das heißt: durch ihn vermittelt: vom informellen Sektor – Subventionen!

Der Konzeption der sogenannten Dualwirtschaft liegt völlige Ignorierung des Zusammenhangs zugrunde, der zwischen Produktion, Zirkulation und Distribution im Gesamtprozeß der Produktion besteht. Grundlegend, bestimmend ist der Bereich der materiellen Produktion. Davon, wie dieser organisiert ist, hängt es ab, wie die Bereiche Zirkulation und Distribution funktionieren. Sind im Bereich der Produktion die Brot- und Lebensquellen Privateigentum, ist die dort tätige Arbeitskraft zur Ware geworden, herrschen dort also Ware- und Geldbeziehungen, ist dort alles dem Wert- und Mehrwertgesetz unterworfen, so werden dem ebenfalls alle anderen gesellschaftlichen Beziehungen untergeordnet.

Der Kapitalismus läßt gewisse Nischen zu, wo sich entwickeln, auch verpuffen kann, was für den Kapitalismus nicht lebensnotwendig ist, ihm vielleicht dennoch nützt, und sei es nur, weil dort mögliche Gegenkräfte in Sackgassen geführt bzw. gebunden werden können.

Wegen der Unkenntnis des angegebenen Zusammenhangs und angesichts des Vorhandenseins solcher Nischen kann es geschehen, daß mancher den Schein für die Wirklichkeit hält, den Schein von Selbständigkeit und Unabhängigkeit nicht durchschaut. Das gilt in hohem Maße für marginale Intelligenz mit Mittelschichts-Lebenszuschnitt, die leichter in solche Nischen flüchten kann als der normale Lohnarbeiter oder „organische Intellektuelle“ (Gramsci). Sie erweitert deshalb ihre Illusion zu einer „Strategie“ des Befreiungskampfes durch Ausdehnung solcher Nischen und ihre netzartige Verknüpfung. Nur: Illusionen bleiben Illusionen, auch wenn man sie aufbläht.

Unter den Bedingungen des Privateigentums an den Produktionsmitteln und der gesellschaftlichen Arbeitsteilung eignet sich nicht der Produzent, sondern der Privateigentümer die Produkte an. Folglich wird dem Arbeiter sein eigenes Produkt und die Arbeit, die er darauf verwendet, in gewissem Sinne entfremdet. In seiner wichtigsten produktiven Lebensäußerung ist der Arbeiter keineswegs nur bei sich selbst, sondern erst, wenn er (in der Illusion der Dual-Konzeptions-Strategen, denn in Wahrheit ist er auch in den „Nischen“ nie völlig bei sich selbst!) aus [180] der Produktion austritt, wenn seine „Freizeit“ beginnt. Daraus folgern die Dualwirtschaftler, daß Arbeit notwendig fremdbestimmt, entfremdet sei, daß es Freiheit nur außerhalb der Arbeit gebe (Austritt aus der „Arbeitsgesellschaft“).

³⁰¹ Sindelfinger Programm der Grünen.

³⁰² Ebenda, S. 161.

Bei diesem Herangehen sehen die Dualwirtschaftler das Problem der Entfremdung, wie Hegel, nur aus der gesellschaftlichen Arbeitsteilung entspringend. Die Eigentumsfrage klammern sie als Ursache der Entfremdung aus. Und weil gesellschaftliche Arbeitsteilung in der Produktion unaufhebbar ist, wird für sie die Entfremdung zum ewigen Schicksal. Auch im Sozialismus und Kommunismus ist Arbeitsteilung – und das hieße folglich Entfremdung – nicht zu überwinden. Mit Notwendigkeit führt dies zu einer Entgegensetzung von Freiheit und produktiver Arbeit und zu der Illusion, Befreiung gebe es nur im Freizeitbereich. Daß jedoch auch dieser nicht frei ist, wenn die primäre Produktionsweise unfrei ist, wurde bereits angedeutet.

Dies ist zunächst in dem Sinn eine eindeutig bürgerliche Konzeption, daß die Eigentumsfrage ausgeklammert wird. Entfremdung, nur aus der Arbeitsteilung abgeleitet, ist denn auch uralte bürgerliche These. Sie stammt von Adam Smith und findet sich, in Keimform, bereits bei seinem Lehrer Ferguson. Marx' Kritik an dieser Konzeption, bereits 1844 entwickelt, wird einfach ignoriert, denn sie verschärft die Fragestellung in Richtung der Eigentumsform, also in anti-bürgerlicher Richtung.

Das höchste, wozu sich Anhänger der Dualkonzeption in der Eigentumsfrage durchringen können, das ist die Genossenschaft. Bürgerlich ist auch die – letztlich parasitäre – Art, die Fragen anzugehen. Sie wollen aus der Produktion aussteigen, ihren Abschied von der Arbeit erklären, sich aus dem formellen Sektor durch die Arbeit der Proletarier subventionieren lassen. Aber eine Nation, die nicht arbeitet, verreckt, sagte Marx einmal recht drastisch.

Was die Genossenschaft angeht, so bleibt Marxens Hinweis aus der Inauguraladresse für die I. Internationale voll gültig: Im Zusammenwirken mit einer am sozialistischen Ziel orientierten, klassenbewußten Arbeiterbewegung kann sie ein wichtiges Strukturelement des Befreiungskampfes sein. Auf der Grundlage der politischen Macht des arbeitenden Volkes und zum allgemeinen Organisationsprinzip erhoben, stellt sie ein wichtiges Mittel im Befreiungskampf der Arbeiter dar. Aber was wurde denn aus den Konsumgenossenschaften der Arbeiter, was aus der Arbeiter-Wohnungsbau-Genossenschaft „Neue Heimat“, was aus der „Bank für Gemeinwirtschaft“ unter den Bedingungen ihrer Abhängigkeit vom Reformismus? Wer hat wen besiegt? Wie hat der Kapitalismus die Frage „wer-wen“ gelöst?

Nun werden die Anhänger der Dualwirtschaft sich gegen den Vorwurf des Reformismus verwehren. Aber sie haben doch keine Konzeption der Überwindung des Kapitalismus, sondern eine solche der Kapitulation vor ihm (wenigstens im formellen, im primären Produktionsbereich), keine Konzeption der Anbindung, sondern eine solche der Trennung von der klassenbewußten Arbeiterbewegung. Unter diesen Umständen ist ihren Genossenschaften notwendig das gleiche [181] Schicksal bereitet! Die oben skizzierte Lage aktueller Alternativprojekte genossenschaftlicher Art spricht eine deutliche Sprache.

Den Verfechtern der Dualwirtschaft erscheint die Gesellschaft als fremdbestimmt, der Austritt aus ihr als Befreiung. Die Gesellschaft ist ihnen ein Greuel: Klein aber mein und unter meiner unmittelbaren Kontrolle und Übersicht, das ist ihre Vorstellung von Freiheit. Aber ist das nicht originär bürgerlich? Daß Freiheit heißt, alles tun bzw. lassen zu können, was einem beliebt, man dabei nur den Freiheitsspielraum des Mitmenschen nicht verletzen darf? Dann wäre, so Marx dazu, der andere die Grenze meiner Freiheit, wäre ich ohne ihn freier. Das muß man mal zu Ende denken!

Diese im Grunde antigesellschaftliche, individualistische Einstellung erhält hier nur die höheren Weihen der angeblichen Emanzipation.

c) Ökologischer Humanismus?

Während einer öffentlichen Podiumsdiskussion in Köln wandte sich Thomas Ebermann (GAL Hamburg) mit Blick auf die heutige Ökologieproblematik in folgender Weise gegen die marxistische Position: „Das Postulat der vollen Nutzung der materiellen und wissenschaftlichen Produktivkräfte ist nicht zutreffend.“³⁰³

Stammen also unsere ökologischen Probleme wirklich aus der vollen Nutzung der materiellen und geistigen Produktivkräfte? Ist, wer so etwas sagt, nicht den Täuschungen der bürgerlichen Ideologie

³⁰³ Ich war in dieser Diskussion sein Mitdiskutant und habe diese Äußerungen mitstenografiert.

erlegen? Denn hierzulande gilt doch nicht das Postulat, über das Ebermann sprach, sondern ein ganz anderes: das des Höchstprofits. Mensch wie Natur werden „voll ausgenutzt“ nur unter diesem Gesetz! Dagegen folgt das von Ebermann abgelehnte „Postulat“ tatsächlich aus der marxistischen Gesellschaftstheorie, und es wird zum Leitmotiv einer von Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen befreiten Gesellschaftsordnung.

Weiterhin enthält Ebermanns Wort das weit verbreitete Mißverständnis, für den Marxismus reduzierten sich die Produktivkräfte auf die technischen Instrumente. In Wahrheit ist für den Marxismus die wichtigste Produktivkraft der Mensch. Das ignoriert Ebermann. Eine Absage an die größtmögliche leibliche und geistige Entfaltung des Menschen wäre eine Absage an dessen größtmögliche Selbstverwirklichung, eine Absage an den Humanismus.

Natürlich werden die Grünen den Vorwurf nicht akzeptieren, ihre Konzeption sei – letztlich – nicht humanistisch.

Wir bezweifeln nicht,

- daß die Anhänger des „ökologischen Humanismus“ in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung Gründe des Protests, des Widerstands, des Aufrufs, dies oder jenes zurückzunehmen, zu annullieren, übergenug finden;
- daß es, schaut man nur oberflächlich hin, „Übereinstimmungen“ zwischen Kapitalismus und Sozialismus gibt, folglich derartiger Protest, Widerstand sich auch [182] gegen den realen Sozialismus richtet;
- daß es in der Tat auch im Sozialismus noch sehr ernste ökologische Probleme gibt;
- daß es möglich ist, auch unter Kommunisten im realen Sozialismus, erst recht unter Nichtkommunisten, manchen zu finden, der Fragen der Technik und der Folgen des Umgang mit ihr, ökologische Fragen usw. „klassenneutral“ und damit im Kern bürgerlich oder sie leichtfertig angeht und mit alledem dem Eindruck Vorschub leistet, Kapitalismus und Sozialismus unterschieden sich allenfalls quantitativ. (Natürlich gibt es Technik „an und für sich“ nicht. Dennoch ist es keine falsche Abstraktion, zu sehen, daß gleiche technische Mittel im Kapitalismus und Sozialismus als qualitativ unterschiedlichen Gesellschaftsordnungen ebenso angewendet werden können, wie Sklavengesellschaft und Feudalismus weitgehend gleiche landwirtschaftliche Produktionsinstrumente benutzten und dennoch Gesellschaftsordnungen unterschiedlicher Qualität waren. In dieser Hinsicht gibt es ein Element des Klassenneutralen hinsichtlich von Technik.) Es sei aber qualitative Änderung nötig. Wenn beide Systeme (ihrer Ökonomie wegen) keine neue Qualität des Umgangs mit Technik und Natur böten, sei eben ein grundsätzlich anderes, ein ökologisches Herangehen aus humanistischen Motiven nötig.

Wir bestreiten also keinesfalls die humanistischen Motive der Anhänger des „ökologischen Humanismus“. Dieser Motive wegen und wegen vieler Einzelaspekte des Herangehens an uns gemeinsam bedrückende Probleme sehen wir Möglichkeiten des gemeinsamen Wirkens. Aber man muß Motive und Konzeptionen, die in diesem Zusammenhang erarbeitet werden, unterscheiden. Es geschieht nicht selten, daß jemand in bester Absicht Falsches tut oder Richtiges mit falschen Methoden angehen will. Es können also gute Motive und schlechte Konzeptionen zusammenkommen. Darum reichen Motive nicht hin, auch nicht, wenn es um die Beurteilung von Konzeptionen geht. Die müssen schon selbst geprüft werden.

Wir haben es also offensichtlich mit der Frage zu tun: Wie Selbstverwirklichung des Menschen? Wie Humanismus?

Wir stehen mit dieser Diskussion mitten in einem Streit, der nicht zufällig weit älter ist als das Nachdenken über die heutigen ökologischen und sonstigen Krisenprobleme. Wir haben darüber bereits geschrieben. Es ist dies heute ein Streit um die Probleme unserer Epoche und um die Lösung ihrer Grundfragen, und dies folgt nun unmittelbar aus der Tatsache, daß in unserer Zeit weltweit die Notwendigkeit besteht, vom Kapitalismus zum Sozialismus überzugehen.

In Wahrheit geht es hier weder um eine ökonomische noch um eine ökologische Denkweise, sondern um eine letztlich prinzipiell bürgerliche Verwirrungs-Ideologie. Mehr oder weniger unbewußt von

ideologischen Repräsentanten der Grünen in die Protestbewegung hineingetragen, wirkt sie hier letztlich desorientierend. Denn denken wir die weltanschauliche Position dieses vermeintlichen „ökologischen Humanismus“ mal zu Ende: Ausgangsthese ist die eines sich herausbildenden Konflikts zwischen Natur und Kultur/Zivilisation/Gesellschaft (abgekürzt im folgenden mit Kultur). Der Konflikt folge aus einem der Natur nicht angemessenen Tempo und Ausmaß der Entwicklung von Kultur. Man muß also die Natur vor der Kultur schützen. Das geht nur durch Abbremsen der Kulturentwicklung, durch Senkung unserer Bedürfnisse, im zugespitzten Fall – etwa bei Bahro – durch Zurücknahme der heutigen Kultur (des Industriesystems), durch Zurücknahme der Geschichte, möglichst durch ihre Zurücknahme hinein in die Natur, z. B. bei Manon Maren-Griesbach:

Wir müssen zurück zur Einfachheit, die Bedürfnisse reduzieren, unser Naturverhältnis ändern, uns eins mit ihr wissen. Das sind sicherlich zunächst „unschuldige“ Floskeln, nur haben sie eine innere Logik, die nicht mehr unschuldig ist. Wie weit sollen wir z. B. unsere Bedürfnisse reduzieren? Wo sind die Kriterien? Bei jenem Diogenes „in der Tonne“, dem Repräsentanten der cynischen Denkweise? Man möge darüber nachlesen. Und man kann einmal eine „konkrete Utopie“ ausspinnen, was das bei uns etwa städtebaulich, verkehrsmäßig, gesundheitspolitisch, landwirtschaftlich usw. usf. bedeutete. Humanismus kommt dabei nicht heraus.

Hier werden die realen Ursachen unserer Probleme ausgeklammert, werden aus Problemen der Ausbeutung und Unterwerfung von Mensch und Natur Gattungsstatt Klassenprobleme. Damit wird, gewollt oder ungewollt, der Kapitalismus entschuldigt und der Sozialismus ihm als gleiches Übel zur Seite gestellt. Das blockiert den eigentlichen Lösungsweg.

Jawohl, kapitalistische Nutzung von Mensch, Technik, Wissenschaft, Natur hat uns globale Probleme beschert.

Jawohl, auch der reale Sozialismus ist – unterschiedlich geographisch, also etwa in der DDR anders als in Usbekistan, und hinsichtlich verschiedener gesellschaftlicher Bereiche – im Systemwettbewerb vom Kapitalismus ausgehenden Problemen ausgesetzt (es gibt keine Einbahnstraße nur der Wirkung des Sozialismus auf den Kapitalismus), hat für gar manches Problem auch auf ökologischem Gebiet noch keine theoretische Lösung, kann für andere Bereiche aus ökonomischen Gründen, der Belastung durch wahnwitzige, vom Imperialismus aufgezwungene Rüstung wegen seiner theoretischen Konzepte noch nicht oder nicht ausreichend in die Tat umsetzen.

Aber nicht darum geht es, sondern um die Frage, ob aus systemimmanenten Gründen der Sozialismus imstande ist, mit dem Raubbau an Mensch und Natur Schluß zu machen, oder ob er etwa gleichen inneren Gesetzen folgt wie der Kapitalismus. Und dazu haben sogar Gegner des Sozialismus, wie Hartkopf, Christiane Busch-Lüthy u. a. gesagt, daß es solche systemimmanente Grenzen im Sozialismus nicht gibt, wenn man von der Werttheorie absehe. (Auf das Problem der Werttheorie gehe ich später noch ein.)

Welche wirklichen Konsequenzen ergeben sich aus dem vorgeblichen ökologischen Humanismus (auch wenn nicht alle seine Anhänger diese Konsequenzen tatsächlich ziehen)?

- Zunächst die idealistische Ersetzung der „ökonomischen Denkweise“ durch eine andere, die „ökologische“. Deren Merkmale sind durch die einfache Verneinung der jener – der „ökonomischen Denkweise“ – zugeordneten des [184] „Wachstums“, der „Unterwerfung der Natur“, des „Beherrschen-Wollens“ und ihrer Rationalität sowie ihrer Größenordnungen ausgemacht. Darin steckt, wie bereits gezeigt, die Annahme, eine philosophisch-idealistische, das gesellschaftliche Leben sei letztlich vom Geistigen her bestimmt; sodann, es stünde uns frei, grundlegende geistige Orientierungsmuster zu wählen, auszutauschen, ganz, wie es uns beliebt.
- Ersetzung von Ökonomie durch Ökologie, weil angeblich unser Leben primär nicht ökonomisch, sondern „natürlich“, ökologisch bestimmt sei. Im Kategoriensystem des historischen Materialismus formuliert: Nicht die Produktionsverhältnisse, sondern das System der primären Arbeitsgegenstände, die Natur, sei determinierend. Die Gesellschaftswissenschaft ist annulliert oder „naturalisiert“, der Mensch aus ihr hinausgedrängt. Ist das ein Humanismus?

- Ersetzung der vorhandenen technologisch-organisatorisch-institutionellen Mittel unseres Einwirkens auf die Natur lediglich durch andere. In „linken“ Versionen werden „mittlere“ Größenordnungen angestrebt. Faktisch ist das ein unbestimmtes Kriterium: Denn was ist wann und wo eine mittlere Größe? Oft aber wird auch „Mitte“ mystisch verstanden, als Mitte der Überzeugungen, des Lebens und dergleichen.³⁰⁴ Vor allem aber ist die „Lösung“ von angeblich technisch verursachten Krisen lediglich durch einen anderen Typus von Technik die Beibehaltung des technischen Determinismus.

Es stellen sich hier so ziemlich alle weltanschaulichen Grundfragen. Insbesondere ist damit die Relevanz der materialistischen Geschichts- und Gesellschaftstheorie in Frage gestellt. Fragen wir jedoch, ob die Thesen über die ökonomische bzw. ökologische Denkweise überhaupt stimmen.

- Ist es eigentlich wahr, daß das Wesen der „ökonomischen Denkweise“ das Wachstum und das der „ökologischen“ der sparsame Umgang mit den natürlichen Lebensbedingungen sei? Ist es nicht vielmehr so, daß es das Wesen der ökonomischen Denkweise des Kapitalismus ist, den Profit möglichst hoch zu treiben und den Lebensstandard der Massen möglichst gering zu halten? Wachstum „an sich“ ist solcher Denkweise fremd. So sehr, daß Alfred Webers sicherlich noch berühmterer Bruder, Max, meinte, man müsse die Entstehung des Kapitalismus geradezu aus dem Geiste der Sparsamkeit erklären.
- Ist es nicht wahr, daß schon Marx dem Kapital vorwarf, die beiden einzigen Quellen unseres Lebens, Natur und menschliche Arbeitskraft, zu ruinieren, woraus aber doch für den Sozialismus eine ganz andere ökonomische Denkweise folgt?
- Kann man angesichts dessen theoretisch richtig begründet von einer ökonomischen Denkweise „an sich“ reden? Verfällt, wer dies tut, nicht in Wahrheit der bürgerlichen Methode, die Wirklichkeit zu vernebeln, um fehlzuorientieren, um das Streben über die Grenzen der Bürgerlichkeit hinaus zu blockieren?

Daran führt kein Weg vorbei, daß es zur Lösung einer jeglichen ökologischen [185] Frage auf gesellschaftlicher – im Unterschied zur natürlichen – Ebene ökonomischer Bedingungen, Mittel usw. bedarf. Sie können nur durch den Menschen vermittels Arbeit gelöst werden. So richtig es ist, daß solche Probleme nicht vom Himmel gefallen, sondern vom Menschen, durch sein ökonomisches Handeln erzeugt worden sind, so richtig ist es eben auch, daß sie darum letztlich nur mittels Ökonomie angegangen werden können. Damit werden aber die gesellschaftlichen, insbesondere ökonomischen Bedingungen primär gegenüber den ökologischen. Die kapitalistische Ökonomie schuf die Probleme, nötig ist eine andere Ökonomie!

- Und die ökologische Denkweise? Ist es denn wahr, daß die Natur haushälterisch mit ihren Potenzen umgeht? Sind die berühmten ökologischen Kreisläufe bei den Lebewesen nicht in Wahrheit das Ergebnis eines „gnadenlosen“. Überlebenskampfes, bei dem massenhaft Lebenskeime vernichtet werden? Ist solche Harmonisierung des Natürlichen, ein solches biologisches Gesellschaftsbild, angesichts der Tatsache, daß Leben vom Töten lebt, in Wahrheit nicht barbarisch? Sollten wir uns daran orientieren, also etwa sozial-darwinistisch an gesellschaftliche Probleme herangehen? Ist nicht bekannt, was auf die theoretischen Barbarismen (etwa Nietzsches) des Sozial-Darwinismus an praktischen Barbarismen folgte, etwa von 1933 bis 1945? Sollten wir das alles nur darum ignorieren, weil gegenwärtig viele „Grüne“ Linke sind?

d) Zu Ebermann/Tramperts „Zukunft der Grünen“

Thomas Ebermann und Rainer Trampert veröffentlichten unter diesem Titel eine größere Arbeit.³⁰⁵ Darin legen sie systematisch ihre Theorie dar.

Hier geht es mir nur um den gesellschaftstheoretischen Gehalt ihres Werkes und darum, diesen zu kritisieren. Im Kern läßt sich dieser Gehalt auf vier Leitmotive beschränken:

³⁰⁴ Z. B. bei E. F. Schumacher, einem der Begründer der Konzeption von der „mittleren Technologie“, vgl. hierzu: R. Steigerwald, Protestbewegung, Frankfurt a. M. 1982, S. 174 ff.

³⁰⁵ Thomas Ebermann/Rainer Trampert, Die Zukunft der Grünen. Ein realistisches Konzept für eine radikale Partei, Hamburg 1984.

1. Der Kapitalismus ruiniert die natürlichen Lebensgrundlagen der Gesellschaft.
2. Kapitalismus ist das System gegenwärtiger industrieller Technik, weshalb auch der Sozialismus unter die Kennzeichnung Kapitalismus fällt. (Diese beiden Thesen vertritt übrigens auch Oskar Lafontaine in seinem Buch,³⁰⁶ soweit er sich zu ökologischen Fragen äußert.)
3. Die bestehende Arbeiterbewegung ist in dieses kapitalistische System integriert, also kein Faktor der gesellschaftlichen Umgestaltung. Neben Arbeiterminoritäten sind die sog. neuen sozialen Bewegungen die Kräfte der Erneuerung.
4. Diese Erneuerung muß ein anderes Produktivkraft – und Bedürfnissystem schaffen, sie kann nur mit außerstaatlichen Methoden erfolgen, wobei die Kampfmethod trotz einiger radikaler Floskeln negativer Art gegen Parlamentarismus, Gewerkschaften usw. dennoch, letztlich, die Reform ist.

Wie man sieht, wird hier *substanziell* nichts Neues geboten. Auch die zum Beleg [186] einzelner Thesen – z. B. derjenigen von der naturzerstörerischen Rolle des Kapitalismus – eingeführten Materialien sind für Kenner der Literatur nichts Neues.³⁰⁷ Gehen wir dennoch etwas genauer auf das Buch ein, auch um die theoretische und logische Widersprüchlichkeit sowie das politische Schwanken bei der Autoren belegen zu können.

Zum ersten Leitmotiv

An verschiedenen Stellen wird die naturzerstörerische Rolle des Kapitalismus behauptet und mit vielem Material belegt. Die Konsequenz ist klar, man muß den Kapitalismus loswerden.

Diese Überwindung des Kapitalismus muß sich an ökologischen Kriterien orientieren, jegliche ökonomische und soziale Entwicklung ist diesen Maßstäben unterzuordnen.

Widersprüche in diesem Bereich sind einerseits die Hervorhebung des Kapitalismus (der Marktwirtschaft) als des „letztlich entscheidenden gesellschaftlichen Zusammenhangs“ (S. 209), andererseits die Behauptung, die Probleme gründeten in der „stoffliche (n) Seite der Produktion“ (S. 280), die These, *der Mensch* bzw. die Menschheit zerstöre die Naturgrundlage gesellschaftlichen Lebens.

Da erheben sich natürlich einige Fragen und Einwände:

- Wie ist das Verhältnis von wertmäßiger und stofflicher Seite in der kapitalistischen Produktion? Was ist in diesem Verhältnis determinierend, die stoffliche oder die wertmäßige Seite? Geht es den Kapitalisten beim Produzieren um Gebrauchswerte oder um Warenwerte, um Mehrwert, um Profit? Ist nicht die stoffliche Seite nur der wertmäßigen untergeordnet? Folgen Probleme der stofflichen Seite der Produktion – im Kern das gleichgültige, das Raubbau-Verhältnis des Kapitals zur Natur – nicht gerade aus der Mehrwert-Orientierung des Kapitals? Bleibt es also nicht doch bei der guten alten marxistischen These, daß es dem Kapital egal ist, was es *stofflich* anrichtet und produziert, ob Kot oder Gold, wenn damit Höchstprofite erzielt werden können? Die Zwitterposition in dieser ersten, entscheidenden Frage ist eigentlich bei Autoren unverständlich, die – wie Ebermann/Trampert – ja einige Grundkenntnisse in Sachen Marxismus haben und [187] wissen sollten, daß die stoffliche Seite von Produktion gesellschaftlich bestimmt ist. Jedenfalls stellt dieser hier knapp skizzierte Widerspruch tatsächlich eine Entschuldigung des Kapitalismus dar.

³⁰⁶ Oskar Lafontaine, *Der andere Fortschritt*, 1985.

³⁰⁷ Ich verweise nur als Beispiele auf folgende Titel:

- Bestushew-Lada, *Die Welt im Jahr 2000*, Freiburg 1984
- Bömer, *Die drohende Katastrophe. Globale Probleme der Menschheit*. Frankfurt a. M. 1984
- Hund, Johanna (Hrsg.), *Unterm Rad des Fortschritts*, Köln 1981 Dubrau/Netschwitz, *Mikroelektronik*, Berlin 1983
- Frolow, *Wissenschaftlicher Fortschritt und Zukunft der Menschheit*, Berlin und Frankfurt a. M. 1978
- Gärtner, *Arbeiterklasse und Ökologie*, Frankfurt a. M. 1979
- Gärtner, *Waldsterben und Umweltpolitik in der Bundesrepublik*, Frankfurt a. M. 1984
- Gärtner/Leisewitz, *Ökologie – Naturaneignung und Naturtheorie (Dialektik Nr. 9)*, Köln 1985
- Hanke, *Ins nächste Jahrhundert. Was steht uns bevor?* Leipzig, Jena, Berlin 1983
- Holzer, *Orwell und die Bundesrepublik*, Frankfurt a. M. 1984
- Paucke/Bauer, *Umweltprobleme, Herausforderung der Menschheit*, Berlin u. Frankfurt a. M. 1980
- Sagladin/Frolow, *Globale Probleme der Gegenwart*, Berlin 1982
- Steigerwald, *Protestbewegung. Streitfragen und Gemeinsamkeiten*. Frankfurt a. M. 1982

Wenn es nicht das Kapital ist, sondern die Menschheit, welche die Naturgrundlage gesellschaftlichen Lebens zerstört, muß statt der Klassenorientierung eine Gattungskonzeption erarbeitet werden. In ihrem noch zu behandelnden dritten Leitmotiv behaupten Ebermann/Trampert, die Klasse sei – wegen der Grundstruktur des Kapitals – ins System integriert (S. 121). Frage: Ist nicht die Gattungskonzeption der Ebermann/Trampert letztlich nur eine Version der These von der Klassenharmonie, wie sie vom integrationistischen Flügel der Arbeiterbewegung verfochten wird? Mit innerer Notwendigkeit folgt aus der Inkonsequenz der Kapitalismuskritik die Zerstörung der Grundlage für eine wirklich kapitalismuskritische Position!

Zum zweiten Leitmotiv

Für Ebermann und Trampert sind Kapitalismus und realer Sozialismus prinzipiell gleichartig (S. 64), weil Industriesysteme. Wir haben es mit einer schon etwas älteren bürgerlichen Konzeption zu tun, mit derjenigen von der Industriegesellschaft. Schon vor recht langer Zeit entgegnete der bürgerliche Theoretiker Ralf Dahrendorf den Verfechtern dieser Ansicht: Sie sei doch sehr wirklichkeitsfremd angesichts der unbestreitbaren Tatsache, daß der grundlegende Konflikt beider entgegengesetzter Systeme den Charakter der Gegenwart vollständig präge und bestimme.³⁰⁸

Grundlage dessen ist die Industriegesellschaftstheorie. Deren Wesen ist die Kennzeichnung von Gesellschaftsordnungen nicht durch ihre Produktions-, durch ihre Eigentumsverhältnisse, sondern durch die angewandte Technik. Das ist also Technik-Determinismus. So absurd es auf den ersten Blick scheinen mag: diese Konzeption wurde, bevor sie im bürgerlichen Lager das Licht der Welt erblickte, ihrem Wesen nach von einigen Theoretikern der II. Internationale ausgearbeitet – als sogenannte Produktivkraft-Theorie, wonach der Geschichtsprozeß, bei Vernachlässigung der Produktionsverhältnisse, allein das Ergebnis der mechanischen Entwicklung der wesentlich nur sachlichen Produktivkräfte sei. In der Mitte unseres Jahrhunderts nun feierte diese famose Theorie ihr Comeback – zunächst in den USA, als Industriegesellschaftslehre, die dann, ebenfalls bereits vor recht langer Zeit, zur Konvergenztheorie ausgestaltet wurde. Von ihr gab es eine offen bürgerliche und eine „linke“ Version.

Die offen bürgerliche wurde nicht zu lange gepflegt, weil sie im ideologischen Klassenkampf nicht sehr nützlich ist. Dies der wahre Hintergrund für Dahren-[188]dorfs Kritik! Warum denn soll man den Sozialismus namens des Kapitalismus bekämpfen, wenn beide doch konvergieren? Und die von der Theorie erhoffte Abstumpfung des von den revolutionären Kräften betriebenen Klassenkampfes wurde damit doch auch nicht erreicht: Der korrelative Mythos von Totalitarismus/ Pluralismus paßte doch besser als antisozialistisches Kampfprogramm der offen bürgerlichen und rechtsopportunistischen Kräfte.

Anders sah es dagegen mit der „linken“ Version der Konvergenzmythologie aus. Sie übernahm die bürgerliche Konvergenzmythe in ihrem ganzen Inhalt. Sie wertete, allerdings nur *verbal*, negativ, was die Begründer der „Lehre“ noch positiv sahen: die „Annäherung“ beider Systeme. Herbert Marcuse vor allem aktivierte sie.³⁰⁹ Er stand wesentlich Pate bei der Erarbeitung der famosen Thesen

- von der technikbedingten prinzipiellen Gleichheit beider antagonistischen Systeme,
- von der Integriertheit der Arbeiterklasse in den Kapitalismus,
- von der Notwendigkeit eines gegenüber beiden Systemen dritten Zieles, das auf einem dritten Weg mit dritten Kräften anzustreben sei.

Alle Grundthesen Ebermann/Tramperts finden sich dergestalt schon bei Marcuse, einige sogar schon bei dessen Lehrer Heidegger. Diese Konzeption wurde später eine theoretische Grundlage für die maoistische „Lehre“ von den beiden Supermächten.

Auch für eine zweite Grundthese, mit welcher die Ebermann/Trampert ihre Industriegesellschaftstheorie abstützen, gilt, daß sie – wie wir bereits darstellten – der spätbürgerlichen Ideologie entstammt: die

³⁰⁸ „Ich behaupte, daß die industrielle Gesellschaft ... ein Mythos ist.“ (22) „Ist der Begriff der industriellen Gesellschaft hier nicht von beunruhigender Ungenauigkeit?“ (23) „Amerika und Rußland sind industrielle Gesellschaften; doch bestimmt ihre Gegnerschaft den Charakter unserer Epoche.“ (24) Man müsse sich von diesem Mythos lösen. (R. Dahrendorf, Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart, München 1962).

³⁰⁹ Insbesondere in: „Der eindimensionale Mensch“ und „Der Sowjetmarxismus“.

Zerstörung der Natur durch den Industrialismus entspringe einem Widerspruch zwischen unserem Tun und Wissen. Sie beziehen damit eine dem Wesen nach agnostizistische Position (S. 198).

Die prinzipielle Gleichheit von Kapitalismus und Sozialismus ergibt sich für Ebermann/Trampert auch daraus, daß der Sozialismus die Technik und Methoden des Kapitalismus nachahme, den Gegensatz von Hand- und Kopfarbeit nicht überwinde, die ökologischen Probleme nicht löse.

Wir haben wieder einige Fragen zu dieser Konzeption:

Daß es den genannten Widerspruch zwischen unserem Wissen und den Ergebnissen unseres Tuns gibt, ist unbestritten. Aber dieses Problem erfordert eine erkenntnistheoretische Analyse, andernfalls kommt plattester Faktizismus und Positivismus heraus. Hinsichtlich der Analyse hätten wir es aber dann u. a. mit solchen Fragen zu tun: Wenn wir es mit einem prinzipiellen Agnostizismus zu tun hätten, wenn wir prinzipiell unfähig wären, den Zusammenhang zwischen den Folgen unseres unmittelbaren Einwirkens auf die Natur und seinen Spätwirkungen zu erkennen, wenn wir also – bestenfalls und im Stile von Poppers Sozialtechnologie – lediglich Teilreparaturen u. ä. vornehmen könnten: mit welchem Recht könnten wir dann z. B. ökologische Kriterien formulieren? An welchem für einen Agnostiker doch eigentlich nicht ausmachbaren System sollten wir uns orientieren und [189] von ihm unsere Maßstäbe ableiten? Hier bliebe doch günstigenfalls eine relativistische Position übrig!

Ich habe in anderem Zusammenhang ausführlich und grundsätzlich gegen den ökologisch-lebensphilosophischen Agnostizismus argumentiert.³¹⁰

Kritikwürdig ist auch die Tatsache, daß Ebermann/Trampert zwar die sozialen und ökologischen Auswirkungen imperialistischer Ökonomie darstellen, jedoch – von wenigen allgemeinen Floskeln abgesehen – nicht die ökonomischen, sozialen und ökologischen Konsequenzen des der Menschheit vom Imperialismus aufgezwungenen Wettrüstens analysieren. Wir können nur vermuten, daß dies auf die – verbal von ihnen freilich bestrittene – Wirkung der Supermachtkonzeption bei den Autoren zurückzuführen ist. Denn sie müßten ja dann auf die zu dieser Supermachtlegende völlig entgegengesetzte Politik der sozialistischen Staaten in der Friedens- und Abrüstungsfrage eingehen. Damit wäre, in diesem wesentlichen Bereich jedenfalls, ihre These von der prinzipiellen Gleichheit von Kapitalismus und Sozialismus nicht mehr durchzuhalten.

In den Entwicklungsländern leben nicht nur einige hundert Millionen Arbeitslose, sondern hunderte Millionen Hungernder, über tausend Millionen tief Verelendeter, hunderte Millionen von Analphabeten und Menschen bar jeder medizinischen Betreuung. Mit jährlich rund acht Milliarden Dollar könnte der Hunger, mit weiteren jährlichen rund 20 Milliarden Dollar könnten das Analphabetentum und die schlimmsten Seuchen besiegt werden. Das Geld wäre da, wenn Erfolge im Kampf um Abrüstung erzielt würden: 8–10 Prozent der Weltaufwendungen für Rüstung reichten hin. Diese Rüstung wirkt aber vielfältig verschärfend auf die Lage in den Ländern der Dritten Welt ein.

- Die USA häufen für ihre Rüstung riesige Schulden an. Das zwingt den Staat zu hoher Kreditaufnahme. Das ist einer der zinssteigernden Faktoren.
- Die USA liefern Waffen an die unterdrückenden Kräfte in der sogenannten Dritten Welt.
- Das Wettrüsten zwingt die Länder der sogenannten Dritten Welt mitzuhalten.
- Die USA steigerten rasch ihr Zinsniveau von 9–10 Prozent auf 20 Prozent, um die Inflation im eigenen Land zu dämmen und um Auslandskapital anzulocken, das bei der Lösung innerer USA-Probleme genützt werden soll. Dieser Wucherzins steigerte binnen kurzer Zeit den Schuldendienst der sogenannten Dritten Welt an die imperialistischen Metropolen.

Im Ergebnis solcher Praktiken fließen derzeit aus diesen Dritte-Welt-Ländern (sie hatten 1984 über 800 Milliarden Dollar Auslandsschulden!) jährlich über 160 Milliarden Dollar für Zinsen und Tilgung in die Tresore imperialistischer Banken.³¹¹ (Vgl. hierzu auch den Entwurf der Thesen für den 8., den Hamburger Parteitag der DKP, Neuss 1985, These Nr. 3, S. 17.) Statt neue Industrien dort zu schaffen,

³¹⁰ R. Steigerwald, Protestbewegungen. Streitfragen und Gemeinsamkeiten, Frankfurt a. M. 1982.

³¹¹ Probleme des Friedens und des Sozialismus, Prag, Nr. 12/84: Abrüstung – Voraussetzung für die Entwicklung, S. 1716 ff.

wird die Dritte Welt (übrigens: müßte man sie nicht die erste nennen, wo [190] doch unsere Kultur ihren Ursprung z. B. in Vorder- und Mittelasien hat?!) in Wirklichkeit zur massiven Entwicklungshilfe für den Imperialismus gezwungen.

Nichts von alledem geschieht von Seiten des Sozialismus! War diese keine Analyse wert?

Die Marcuse-These von der Technik, die bereits Herrschaft sei, (Ebermann/Trampert zitieren sie) ist, wie wir bereits ebenfalls zeigten, erheblich älteren Ursprungs: sie kommt aus der deutschen romantisch-lebensphilosophischen Tradition. Dennoch könnte sie natürlich richtig sein. Prüfen wir die Frage.

Die Benutzung der Technik als Kriegsmittel gegen die Arbeiterklasse (Engels) und gegen die Natur durch das Kapital hat auch Einfluß auf den Charakter der Technik selbst. Technikkritik hat *insofern* einen rationellen Kern, denn Technik wird so zum Transportmittel von Profitinteressen. Dies drückt sich u. a. aus in der Verwandlung riesiger Produktivkräfte in Destruktivkräfte gewaltigen Ausmaßes; in unvorstellbarer Ressourcenvergeudung und Umweltschädigung; in menschenverachtender Arbeitsorganisation; in der Orientierung der Produktion und Produktionstechnik allein am Wachstum des Profits und der sich daraus ergebenden Verdichtung der Arbeitsprozesse. Die heutige Qualität der Technik in der Rüstung zeigt, daß gesellschaftliche Verhältnisse überlebt sind, welche die Ursache für den Krieg in sich tragen. Die moderne Technik darf nicht mehr als Mittel zur Erreichung politischer Ziele eingesetzt werden. Dies zeigt, daß es durchaus einen inneren Zusammenhang zwischen Technik (also einer der Produktivkräfte) und den Produktionsverhältnissen gibt. Die moderne Technik, die moderne Qualität der Produktivkräfte ist so gewaltig, daß sie nicht mehr sinnvoll und menschendienlich im Rahmen kapitalistischer Produktionsverhältnisse eingesetzt werden können.³¹²

Die skizzierten destruktiven Tendenzen ergeben sich jedoch nicht aus der Technik (vgl. die bereits genannten Thesen zum Hamburger Parteitag der DKP, a. a. O., These Nr. 13, S. 44 ff.). Diese könnte sich auch ganz anders entwickeln. Es liegt doch nicht an der Technik, wenn es, statt zur Arbeitszeitverkürzung, zur Arbeitsplatzvernichtung kommt. Es liegt doch nicht an der Technik, wenn Atomenergie, statt zur Stromerzeugung, für die Bombenproduktion benutzt wird. Es ist nicht richtig, die Technik vom Menschen abzulösen und für ein selbständiges Subjekt zu halten. Sie entsteht doch aus der Übertragung menschlicher Fähigkeiten auf Arbeitsinstrumente, auf Arbeitsmittel, mit denen wir unseren Stoffwechselprozeß mit der Natur vollziehen. Insofern ist die Technik doch vom Menschen auf seine Arbeitsmittel übertragene Gattungskraft des Menschen selbst, die dazu dient, unser Leben zu verbessern. Nötig ist also nicht der Abschied von der Technik, sondern von einem unmenschlichen und naturwidrigen System, das Technik zur Ruinierung von Mensch und Natur benutzt. Und nötig ist, bis dieses Ziel erreicht ist, im Rahmen einer demokratischen, antimonopolistischen Alternativpolitik der Arbeiterklasse eine eigene politische Ökonomie der Klasse mit einer eigenen Technik- und Technologie-Konzeption.

Es gibt das Problem, daß mit neuen Techniken im Kapitalismus eine Polarisierung der Arbeit in monotone und kreative Tätigkeiten auftritt. Aber die Monotonie kann selbst nur unter Bedingungen einer humanen, einer sozialistischen Gesellschaft beseitigt werden, indem Automaten oder Roboter zu ihrer Bewältigung eingesetzt werden, also durch neue Technik.

Die technik-kritische Konzeption ergibt sich auch als falsche Konsequenz angesichts ökologischer Probleme im Sozialismus.

Die wissenschaftlich-technische Revolution hat zu quantitativen und qualitativen Änderungen menschlicher Eingriffe in die Natur geführt. Ganz neue Bereiche der Erde und nicht nur der Erde werden erstmals in die Beziehung, in den Stoffwechselprozeß zwischen Mensch und Natur hereingenommen: der Mikrokosmos, der Weltraum, die Erbinformationen. Und es zeichnen sich hier gewaltige Probleme ab. Sie reichen vom Naturverhältnis bis hin zur Ethik. Wenn die mit der wissenschaftlich-technischen Revolution verbundenen Eingriffe quantitativer und qualitativer Art des Menschen in die Natur noch länger unter dem Kommando des Profitprinzips und damit des Raubbaus an der Natur stattfinden, so können in einer ökologischen Krise die Lebensbedingungen der menschlichen

³¹² Deutsche Volkszeitung/die tat, 11.1.1985, S. 9, Interview mit Harry Nick.

Gattung zugrunde gehen. Wir sehen, daß vor allem einige Ideologen der neuen Mittelschichten nur dies beobachten, die dahinter wirkenden tieferen gesellschaftlichen Ursachen noch nicht oder nicht genügend wahrnehmen und eine ökologische Weltanschauung ausbilden, die verschiedene Faktoren für die ökologische Krise verantwortlich macht.

Die Ausklammerung der kapitalistischen Triebkräfte hinter dieser Problematik wird dadurch erleichtert, daß es auch im Sozialismus ökologische Probleme, Streben nach Naturbeherrschung, Entwicklung von Technik, von Produktion und Konsumtion, von Wachstum gibt (vgl. die Thesen zum Hamburger Parteitag der DKP, a. a. O., These Nr. 15, S. 51 f.). Oberflächlich gesehen gibt es also manches Gemeinsame. So konnte der falsche Eindruck entstehen, die ökologische Problematik sei systemübergreifend, die marxistische Herangehensweise an die Beziehung Mensch-Natur unbefriedigend. Es müsse also eine gegenüber Kapitalismus und Sozialismus gleichermaßen kritische, dritte Position, ein dem Profitmaterialismus des Kapitalismus und dem ökonomischen Humanismus des Sozialismus gegenüber primärer ökologischer Humanismus herausgearbeitet werden.

Unter den Bedingungen der Überwindung des Privateigentums, des Profitprinzips, des Konkurrenzkampfes ist es möglich, die Beziehungen zwischen Ökonomie und Ökologie so zu gestalten, daß ein unversöhnlich feindlicher Widerspruch vermieden wird. Woraus aber ergeben sich die ökologischen Probleme im Sozialismus? Zunächst sind einige direktes Erbe des Kapitalismus. Der Sozialismus hat zunächst in ökonomisch zurückgebliebenen Ländern gesiegt. Er hat eine zunächst auch noch ungenügend entwickelte Technik geerbt, die unter kapitalistischen Bedingungen geprägt wurde. Angesichts der vorherrschenden ungeheuren Not, des [192] furchtbaren Mangels, auch des Fehlens an technischen und wissenschaftlichen Kadern konnte er sein Hauptaugenmerk längere Zeit nicht auf die Entwicklung eines den sozialistischen Produktionsverhältnissen gemäßen Umgangs mit der Technik konzentrieren. Hinzu kommen die gewaltigen Belastungen durch die Rüstung. Aber auch die Schwierigkeit, die Zusammenhänge zwischen erwünschten Nah- und unerwünschten Fernwirkungen unserer Natureingriffe zu erkennen, sollten hier gesehen werden. Und daß die wissenschaftlich-technische Revolution mit ihren prinzipiell neuen Möglichkeiten des quantitativen und qualitativen Eingreifens in die Natur auch neue Probleme aufwirft, ist auch von Marxisten nicht unmittelbar in seinem ganzen Ausmaß erkannt worden. Aber alle diese Probleme sind prinzipiell auf der Grundlage und im Rahmen sozialistischer Produktionsverhältnisse, der sozialistischen Staatsmacht und der marxistisch-leninistischen Theorie lösbar.

Von Überlegungen beziehungsweise Fakten der hier genannten Art lassen wir uns auch leiten bei der Herangehensweise an die Probleme in der Bundesrepublik. Auch bei uns lassen sich die ökologischen Probleme letztlich nicht ohne Überwindung des Kapitalismus lösen, was natürlich nicht bedeutet, darauf zu warten, bis wir dieses Grundproblem unserer Zeit behoben haben. Aber selbst die Zwischenlösungen, die auf dem Wege dorthin gefunden werden müssen, können nur in der Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus, mit seinem Profitprinzip gefunden werden. Das bedeutet aber, daß auch Zwischenlösungen nicht wirklich erfolgreich sein können, wenn sie von ideologischen oder politischen Fehlorientierungen geprägt sind. Die Probleme entspringen eben nicht der modernen Wissenschaft und Technik, sondern ihrem kapitalistischen Einsatz. Sie entspringen nicht einem Wachstumsfetischismus, sondern dem Profit-Wachstumsfetischismus, denn es gibt ja keinen Lohn-Wachstumsfetischismus. Sie kommen nicht aus der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, sondern ergeben sich aus den im Profitinteresse manipulierten Bedürfnissen und ihrer Pseudobefriedigung. In Wirklichkeit erfordert die Lösung der ökologischen wie aller anderen grundlegenden sozialen Probleme nicht weniger, sondern mehr und den Problemen besser angemessene Technik: nicht weniger, sondern mehr ökonomische Mittel: Jedes ökologische Problem bedarf zum Beispiel zu seiner Lösung ökonomischer Mittel. Zur Lösung ökologischer Probleme ist sogar ökonomisches Wachstum bei demokratischer Kontrolle notwendig, um den für den Kapitalismus typischen Widerspruch zwischen ökonomischem Wachstum und sozialer Entwicklung wenigstens abschwächen zu können. Dies jedoch gestattet es, mehr Mittel für den Umweltschutz, für eine völlige Umorientierung der Verkehrs-, der Städte- und Wohnungsbau-politik usw. bereitzustellen. Wir orientieren also nicht einfach auf ein quantitatives Wachstum, sondern auf ein qualitatives und lassen uns keineswegs auf eine abstrakte Wachstumsfeindlichkeit festlegen.

Hinsichtlich der Probleme, die mit der neuen Qualität von Wissenschaft und Technik verbunden sind, gibt es selbstverständlich neue Überlegungen für eine Position der Arbeiterklasse. Hierzu gehören u. a.

- Die neue Technik, insbesondere die datenverarbeitende, wird alle Wirtschafts-[193]zweige erfassen. Dies wird zu beachtlichen Veränderungen in der Arbeiterklasse führen: Kerngruppen werden „ausgedünnt“, aber auch neue, expandierende, nichtproduzierende Sektoren werden in diesen Sog geraten (vgl. die Thesen zum Hamburger Parteitag der DKP, These 20, S. 61 ff.). Die eigene Technologiepolitik der Arbeiterklasse muß Bestandteil ihrer politischen Ökonomie sein. Es geht um Rationalisierungsschutz, Arbeitszeitverkürzung bei vollem Lohn- und Personalausgleich, um Gesundheitsschutz, Abfang- und Gestaltungsstrategien, demokratische Kontrolle der Produktionsentwicklung, Sicherung der Qualifizierung, Abwehr von Intensivierungsmaßnahmen, Risikoforschung. Nötig sind tiefergreifende Forderungen wie Verstaatlichung bei demokratischer Kontrolle, Durchsetzung eines menschenwürdigen Wachstumstyps. Nicht einfache, pauschale Bejahung des technischen Fortschritts, sondern dessen Orientierung an der objektiv begründeten Nützlichkeit bei der Entwicklung der Hauptproduktivkraft, des arbeitenden Menschen (vgl. die bereits genannten DKP-Thesen, S. 44). Der sogenannten Sachzwanglogik oder „technologischen Wahrheit“ des Kapitals ist die organisierte Kraft der Arbeiterklasse entgegenzustellen, für die Notwendigkeit demokratisch-gesellschaftlicher Kontrolle der Wissenschafts- und Technologieentwicklung:
- Zusammenwirken von Arbeiterklasse und Intelligenz sowohl im Wissenschafts- und Bildungssektor als auch auf den Ebenen des kapitalistischen Betriebes. Hier wird das Bündnis zu einer Schlüsselfrage gesellschaftlicher Veränderungen.
- Angesichts der neuen Möglichkeiten erlangt die Frage des „Wie“ und „Was“ der Produktion Gewicht für die politische Ökonomie der Arbeiterklasse. Die Arbeiterbewegung muß ihre Arbeits- und Reproduktionsinteressen in die Bedingungen für die Anwendung neuer Techniken einbringen.
- Demokratische Kontrolle zur Verhinderung von Überwachungs- und Schnüffelsystemen in Betriebe und Gesellschaft; Verzögerung und Blockade der Einführung bestimmter neuer Techniken, solange Belegschaftsinteressen nicht berücksichtigt werden; Bündnis von Arbeiterklasse, lohnabhängigen Mittelschichten, Intellektuellen zum Zwecke der Beeinflussung von Wissenschaft und Technik schon im Stadium der Entwicklung.
- Nutzung aller schon vorhandenen institutionellen Möglichkeiten, um den Informationsvorsprung des Kapitals einzuschränken und sich Kontrollmöglichkeiten zu verschaffen.
- Schaffung eines Systems von Innovationsmeldestellen.
- Einflußnahme auf Produktionsprogramme, Diskussion alternativer Vorhaben des Umweltschutzes usw.³¹³

Von wachsender perspektivischer Bedeutung ist die Erarbeitung unserer Alternativen in den Bereichen Bildungs-, Berufsausbildungs- und Freizeitpolitik.³¹⁴

Was Ebermann/Tramperts Vorwurf angeht, der Sozialismus überwinde nicht den Gegensatz von Hand- und Kopfarbeit, so ist zunächst darauf aufmerksam [194] zu machen, daß die endgültige Lösung dieses (wie einiger anderer Probleme) nicht Aufgabe der ersten, der sozialistischen Entwicklungsetappe der kommunistischen Gesellschaftsordnung ist. Die beiden „Autoren kritisieren den Sozialismus so wie jene, die einem Grundschüler vorwerfen, daß er noch nicht logarithmieren kann.

Zweitens ignorieren sie großzügig die Fakten der gewaltigen Kulturrevolution etwa der Sowjetunion, die ja unter Bedingungen startete, die es ihr erst 1931 ermöglichte (fast 200 Jahre später, als das in Preußen möglich war), die Schulpflicht einzuführen. Oder sie ignorieren das Bildungswesen der DDR, das bereits seit Anfang der sechziger Jahre für alle Kinder mindestens die zehnjährige Polytechnische Schule gesichert hat.

Ebermann/Trampert klammern in antikommunistischer Voreingenommenheit Fakten des realen Sozialismus aus, die ihren Konstruktionen widersprechen, wie wir bereits anläßlich der Rüstungsproblematik sahen.

³¹³ Vgl. hierzu Hermann Bömers Buch „Die drohende Katastrophe“, Frankfurt a. M. 1984.

³¹⁴ Vgl. hierzu die Thesen zum Hamburger Parteitag der DKP, a. a. O., Thesen 17 und 18, S. 55 ff.

Zum dritten Leitmotiv

Die These von der Integriertheit der Arbeiterklasse (S. 141) und der Arbeiterbewegung in den Kapitalismus wird durch die beiden Autoren einerseits damit begründet, daß diese Klasse die ihr zugeschriebene Rolle, geschichtsbestimmende Kraft zu sein, bei uns gar nicht spiele, andererseits aber wird sie aus einer „tieferen“ Wurzel abgeleitet;

Aus der Grundstruktur des Kapitals folge dessen Integrationskraft (S. 121). So erkläre sich die Einbindung der Arbeiterklasse in den kapitalistischen Produktivismus, ihre Verinnerlichung der „Werte“ dieses Produktivismus. Hauptsache Arbeit, egal welche, und Beteiligung am Produktionsergebnis, ob dies nun zu Lasten der Natur oder der Dritten Welt gehe. So seien die Bedürfnisse des Proletariats systemimmanent, folglich sei es Komplize des Kapitals (S. 137). Dies ergebe sich auch aus Marx' und Engels' Technikoptimismus, der mit Gleichgültigkeit gegenüber der stofflichen Seite der Produktion verbunden sei. Aus all diesen Gründen müsse die Klassenorientierung aufgegeben werden.

Damit reihen sich die beiden Autoren prinzipiell – und der Substanz nach mit den gleichen Argumenten – in die Reihen jener ein, die ihren „Abschied vom Proletariat“ erklären. Nur zeigen die politisch relevanten Kräfte aller Lager, daß sie sich vor allem um die Arbeiter- und Angestelltenmassen bemühen, sie orientieren oder desorientieren wollen, was ja wohl deren entscheidende Rolle bestätigt und nicht bestreitet.

Ebermann/Trampert kritisieren zu Recht das zurückgebliebene Bewußtsein unserer Arbeitermassen – und machen diese dafür verantwortlich, nicht die opportunistischen Kräfte der Arbeiterbewegung. Es ist aber doch ein altes sozialdemokratisch-opportunistisches Verfahren, die Massen zu beschuldigen, nicht ihre Führer opportunistischer Art.

Sie machen weiterhin mit Recht auf den – für sich genommen – bornierten Charakter vieler konkreter Arbeiterforderungen aufmerksam. Aber sie ignorieren, daß, wer nicht bei solchen Forderungen ansetzt, um, von ihnen ausgehend, andere, [195] eitertreibende entwickeln zu können, nichts zur Aktivierung und Mobilisierung der Klasse beiträgt, sondern sie sogar auf ihrem bornierten Niveau beläßt – ein typisch rechtsopportunistisches Verhalten.

Und was die von ihnen, Ebermann und Trampert, selbst vorgeschlagenen Alternativen auf diesem Gebiet, insbesondere für eine grüne Gewerkschaftsarbeit angeht, so sind sie ja – weiß Gott – von gleicher Borniertheit wie die der meisten Nurgewerkschaftler: „gesicherte Versorgung“, staatlich garantierter Mindestlohn, bei „qualitativer Veränderung der Produktion, der Arbeitswelt und der Produkte selbst“ (S. 191), mit „außerstaatlichen Maßnahmen“, ohne Klarheit in der Eigentumsfrage und alles das gestützt lediglich auf Minderheitengruppen in der Arbeiterklasse und lohnabhängige Mittelschichten.

Was die Behauptung angeht, Marx und Engels seien Anhänger eines blinden Technikoptimismus und gleichgültig gegenüber der stofflichen Seite der Produktion gewesen, so sind Ebermann und Trampert äußerst ignorant. Die der Falschaussage entgegenstehende Literatur füllt mittlerweile Regale.³¹⁵

Zum vierten Leitmotiv

Ebermann und Trampert entwerfen Pläne zur Erneuerung der Gesellschaft. Von ökologischen Kriterien ausgehend soll eine gebrauchswertorientierte Produktion bei reformierter Bedürfnisstruktur (dies alles auf außerstaatlichem Weg und bei widersprüchlicher Haltung zur Frage des Produktionsmitteleigentums) die Basis für eine Mensch und Natur harmonisierende Gesellschaftsordnung abgeben. Gehen wir darauf ein.

Es ist ganz gewiß notwendig, sich der Dramatik der ökologischen Probleme voll bewußt zu werden. Und es ist nötig, zur Lösung der ökologischen Probleme das Verhältnis des Menschen zur Natur zu verändern. Dazu gehört auch, daß wir unsere geistigen Einstellungen – also auch Bedürfnisse –

³¹⁵ Vgl. die Belegstellen in R. Steigerwald, Protestbewegungen a. a. O., insbesondere das Kapitel „Marxismus und Ökologie“, sowie Anm. 307.

verändern, korrigieren, reformieren müssen. Die Natur, was wir aus ihr gewinnen, sind keine Wegwerf-Produkte. Der sparsame, haushälterische Umgang mit Natur und Naturstoff ist nötig. Dennoch genügt eine Änderung unserer geistigen Einstellungen nicht. Schon diese geistigen Einstellungen selbst sind Reflex bestimmter materieller, gesellschaftlicher Prozesse. Unter den Bedingungen eines Systems des freien, spontanen, planlosen, anarchischen, allein vom Profitsystem, vom Profitwachstum (nicht vom Wachstum schlechthin) geleiteten Eingreifens des „freien Unternehmers“ in die Natur, kommt es zu einem prinzipiellen Widerspruch von Ökonomie und Ökologie. Er ist dem Raubbauverhältnis des Kapitalismus zur Natur und zur Arbeitskraft zuzuschreiben. Sollen sich die geistigen Einstellungen ändern, so muß dieses materielle Raubbauverhältnis verändert, eine Politische Ökologie des arbeitenden Volkes durchgesetzt werden, die ein von Planmäßigkeit gekennzeichnetes Verhältnis der gesamten Gesellschaft sichert, das sich orientiert an der Befriedi-[196]gung der sich entwickelnden materiellen und kulturellen Bedürfnisse der Menschen. Planmäßig muß auf Einsparung von lebendiger Arbeit und Naturstoff, auf Recycling und Rekultivierung von Natur orientiert werden. Dies alles setzt das gesellschaftliche Eigentum an den gesellschaftlich wichtigen Produktionsmitteln und eine wirkliche Volksmacht, den Sozialismus, voraus. Die im Umkreis der „klassenneutralen“ ökologischen Weltanschauung propagierte Konzeption der Ersetzung großer Produktionseinheiten durch eine große Zahl mittlerer und kleiner löst die Probleme schon darum nicht, weil die sogenannte freie Verfügbarkeit sowie der Konkurrenzkampf weder ökonomische noch ökologische Rationalität im Umgang des Menschen mit der Natur zuläßt. Ob abfall- und schadstofffrei produziert wird, ob die Vergiftung der Böden durch falsche (künstliche oder natürliche, denn auch Jauche ist Gift) Düngung vermieden wird, hängt nicht von der Größenordnung der Produktionseinheiten ab, sondern von den Grundprinzipien, die eine solche Produktion dirigieren. Solange das Profitprinzip, das ihm zugrundeliegende Prinzip des Privateigentums an Produktionsmitteln nicht ausgeschaltet wird, ist weder ein ökonomischer noch ein ökologischer Rationalismus oder Humanismus möglich.

Die These von der Möglichkeit und Notwendigkeit einer gebrauchswertorientierten Produktion im Kapitalismus ist weitgehend irreführend:

Unter kapitalistischen Bedingungen werden Gebrauchswerte nur produziert, um ausgetauscht werden zu können, also als Waren, die einen Tauschwert besitzen. Kapitalistische Warenproduktion ist dabei am Profit, nicht am Gebrauchswert orientiert. Gebrauchswertorientierte Produktion im Kapitalismus ist nur auf wenigen Gebieten, etwa bei einer staatlich organisierten Umweltschutz-, Infrastrukturpolitik u. ä. im Ansatz möglich. Das erfordert aber eine ganz andere Ökonomie- und Politik-Konzeption als jene, die Ebermann/Trampert entwickeln.

Im Sozialismus erfolgt die Produktion gemäß dem ökonomischen Grundgesetz des Sozialismus, geplant, spielen also Gebrauchswerte eine qualitativ höhere Rolle als im Kapitalismus. Das Ziel der sozialistischen Produktion ist die Entwicklung des Menschen, die Befriedigung seiner materiellen und geistigen Bedürfnisse. Diese Befriedigung erfolgt nicht durch den Tauschwert, sondern durch den Gebrauchswert eines Arbeitsprodukts, der darum „seine sozialökonomische Funktion“ grundlegend verändert, was „seinen unmittelbar gesellschaftlichen Charakter bedingt“.³¹⁶

„Das Einbeziehen des Gebrauchswerts als einer ökonomischen Kategorie in den Gegenstand der politischen Ökonomie des Sozialismus erscheint als wichtige Voraussetzung für die Lösung der Aufgaben einer enormen praktischen Bedeutung – Begründung der Methodologie seiner Bewertung und Messung. Ohne Bewertung des Gebrauchswerts bleibt jedoch das Problem der Effektivität der gesellschaftlichen Produktion ohne ökonomisches Instrumentarium, da die Messung der Effek-[197]tivität, ihrer Dynamik die Gegenüberstellung der Aufwendungen und des Ergebnisses voraussetzt, in dessen Eigenschaft dieser oder jener Gebrauchswert oder ihre Kombination auftritt. Ohne eine solche Bewertung ist es ferner schwer, die Planung auf Erzielung höchster Ergebnisse auszurichten ... Im Grunde enthält ein jeder Plan dieses oder jenes, sei es empirisches, expertengestütztes, aber dennoch Messen und Vergleichsmessen der verschiedenen Teile des gesellschaftlichen Produkts, ihr bekanntes Rangieren. Und es muß sich

³¹⁶ Wadim Medwedjew, Leitung und einige Fragen der ökonomischen Theorie des Sozialismus, in: „Gesellschaftswissenschaften“, Hg. Akademie der Wissenschaften der UdSSR, Moskau Nr. 3/1984, S. 53.

auf eine klare und exakte Theorie stützen, die die ökonomische Form des Gebrauchswerts anerkennt und die Methodologie und die Methode von dessen Messung und Vergleichsmessung begründet.

Das Problem der gesellschaftlichen Bewertung der Gebrauchswerte, der Findung von Methoden zu deren Messung und Vergleichsmessung ist, muß man sagen, eines der ernstesten und aktuellsten Probleme der ökonomischen Theorie. Dies bezieht sich sowohl auf die Produktionsmittel, deren Zweckbestimmung in der Ökonomie gesellschaftlicher Arbeit, in der Erhöhung ihrer Produktivität besteht, als auch auf die Konsumgegenstände. Daher die enorme Bedeutung von Nützlichkeitsbewertungen, mit deren Hilfe Messung, Vergleichsmessung sowohl der Konsumgegenstände als auch der Produktionsmittel möglich sind.³¹⁷

Diese Problematik stellt also, wie man sieht, eines der zentralen Probleme der Theorie und Praxis des realen Sozialismus dar. So sehr, daß sie sogar in der Diskussion der pädagogischen Praxis auftritt: „Strukturveränderungen und Rationalisierungsverfahren, die mit der breiten Anwendung von Mikroelektronik und Robotertechnik verbunden sind, neue Werkstoffe, umweltfreundliche Verfahren sowie erhöhte Ansprüche an die Gebrauchswerteigenschaften der Produkte wirken sich ... aus“, lese ich in der Zeitschrift für Theorie und Praxis des wissenschaftlichen Sozialismus (Hg. ZK der SED), in der „Einheit“ Nr. 3/1985, S. 247. Dies nur als Beispiel.

In der bereits genannten Nummer der „Gesellschaftswissenschaften“ ist ein Gespräch mit Ritschard Kossolapow abgedruckt. Auch darin geht es u. a. um die Problematik des Gebrauchswertes, darum, „daß jetzt nicht nur und nicht so sehr der Wert im Vordergrund steht, obwohl es hinsichtlich der Gewährleistung einer rationellen Wirtschaftsführung ohne ihn nicht geht, sondern vielmehr der Gebrauchswert, die konkrete Nützlichkeit des ... Produktes.“³¹⁸ Kossolapow verweist darauf, welche negativen Konsequenzen die Vernachlässigung dieser Frage haben muß: insbesondere „das berüchtigte Defizit, das u. a. dadurch entstanden ist, daß der Masse der Geldmittel der Bevölkerung immer noch nicht eine gleichwertige Menge an Konsumgütern gegenübersteht. Kann man denn behaupten und dabei bei der Wahrheit bleiben, daß diese Situation nicht die Möglichkeit eines spontanen, unkontrollierbaren Einflusses des ‚freien‘ Geldes auf die Planwirtschaft in sich birgt?

[198] Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der sozialistischen Gesellschaft steht der werktätige Mensch und seine allseitige harmonische Entwicklung. Worin drückt sich diese Aufmerksamkeit von seiten der gesellschaftlichen Produktion aus? In einer bestimmten Gesamtheit materieller und geistiger Güter – der Gebrauchswerte, in der Erhöhung ihrer Masse, wobei es der Gesellschaft noch schwerfällt, darüber zu bestimmen, ob sie wertmäßig ausreicht oder nicht. Das gehört ebenfalls zum Abc des Marxismus. Die Hauptkennziffern bei der Rechenschaft bleiben bei uns indessen längere Zeit die wertmäßigen Kennziffern – die Rubel, die im Grunde genommen unfähig sind, die stoffliche Zusammensetzung des Industrieprodukts zu widerspiegeln, und die somit nicht die erforderliche Information darüber vermitteln, in welchem Maße dieses Produkt den gesellschaftlichen Bedürfnissen gerecht wird.

Es ist höchste Zeit, den Gebrauchswert als eine ökonomische Hauptkategorie im Sozialismus anzuerkennen – selbstverständlich nicht nur in Worten. In Übereinstimmung mit dem, was uns Marx lehrte, ist es notwendig, daß unsere Wirtschaftsfunktionäre eine höhere Verantwortung für den materiell-stofflichen Inhalt dessen tragen, was erzeugt wird, d. h. für die nomenklaturmäßige Planerfüllung und für die Qualität der Erzeugnisse und dabei den gesellschaftlich notwendigen Arbeitsaufwand unbedingt einhalten. Das ist ein Gebot der Theorie und der Zeit. Da gibt es nichts Mystisches oder Unmögliches, wenn man die heutige Ausrüstung der Volkswirtschaft mit EDV berücksichtigt. Man sollte auch an solchen Überlegungen stärkere Kritik üben, daß die Ausarbeitung stofflicher Kennziffern und deren Verknüpfung mit wertmäßigen eine äußerst schwierige Aufgabe sei. Es kommt darauf an, die Schwierigkeiten nicht auszumalen, sondern sie zu überwinden.³¹⁹

³¹⁷ Ebenda, S. 53 f.

³¹⁸ Ritschard Kossolapow, Mit der Stärke der Vernunft und des Gefühls ..., a. a. O., S. 238.

³¹⁹ Ebenda, S. 239.

In Nr. 6/1985 der „Einheit“ erschien ein Aufsatz von G. Mittag, Mitglied des Politbüros und Sekretär des ZK der SED, unter der Überschrift: „Mit höchsten Leistungen auf den X. Parteitag vorbereiten“. Ich gehe auf diesen Artikel nur unter dem Gesichtspunkt der hier zur Diskussion stehenden Frage ein.

G. Mittag formuliert an zentraler Stelle seines Aufsatzes: „Auf einen Nenner gebracht, geht es darum, den Gebrauchswert und damit die Qualität der Erzeugnisse zu erhöhen und den zu ihrer Herstellung erforderlichen Arbeitsaufwand zu senken.“ (S. 493) Also Senkung des Verbrauchs an Material und Energie, hierzu Einsatz von moderner Wissenschaft und Technik, nicht Absage an sie, selbstverständlich Nutzung ökonomischer Mittel zur Erreichung dieses Zieles (Leistungsprinzip, Kosten-Nutzen-Berechnung usw.) bei Erreichung hoher Gebrauchswerteigenschaften der Produkte sind angestrebt. So stellt sich, auf der Ebene der sozialistischen Produktionsweise, die dialektische Einheit von Ökonomie, Wissenschaft, Technik und Ökologie – beim Primat der sozialistischen Ökonomie – her. „Für die Volkswirtschaft ist es zehnmal billiger, wirksame Maßnahmen zur Senkung des Energieverbrauches zu treffen, als zusätzliche Energie zu produzieren.“ (S. 483). Die erstrebten hohen Gebrauchswerteigenschaften unterlägen nicht den sub-[199]jektiven Interessen von Leitern, vielmehr müßten sie wirkliche individuelle und gesellschaftliche Bedürfnisse befriedigen. Das treffe die Kernfrage der Beziehung von sozialistischer Produktion und Gesellschaft, gehe es doch dem Sozialismus um die immer bessere Befriedigung der ständig wachsenden materiellen und kulturellen Bedürfnisse des Volkes. (S. 495)

Der Volkswirtschaftsplan beruht auf der Festlegung von Produktionsprogrammen, in denen es nicht um Profit, sondern um konkrete Produkte, um Gebrauchswerte geht. Die Grünen, soweit sie die Konzeption der gebrauchswerteorientierten Produktion verfechten, müßten von daher eigentlich im realen Sozialismus einen Bündnispartner sehen. Dennoch ist auch im Sozialismus eine *allein* gebrauchswertorientierte Produktion nicht möglich: Angesichts der unterschiedlichen Formen gesellschaftlichen (anfangs auch noch privaten) Produktionsmitteleigentums, angesichts der noch ungenügend entwickelten Produktivkräfte *und* des Standes des Bewußtseins – also der objektiven und subjektiven Bedingungen – muß das Verteilungsprinzip noch das der Leistung, kann es noch nicht das kommunistische der Verteilung gemäß den Bedürfnissen sein. Dies ebenso wie die Austauschbeziehungen zwischen den Betrieben unterschiedlicher Eigentumsformen macht es notwendig, den gesellschaftlichen Arbeitsaufwand bei der Erzeugung der Produkte zu messen. Das ist auch nötig, um diesen Aufwand senken, also Arbeitskraft und Naturressourcen einsparen zu können. „Die Nützlichkeits- und die Aufwandsbestimmungen müssen in untrennbarer Einheit gesehen werden. Die Messung der Aufwendungen, im gegebenen Stadium in Werteformen ausgeführt, verlangt ebenfalls Entwicklung und Vervollkommnung. Das Problem der ökonomischen Vergleichsmessung der Gebrauchswerte wartet aber noch auf seine Lösung.“³²⁰

Und wie steht es mit dem Problem unserer Bedürfnisse?

Der Kapitalismus erzeugt tatsächlich manipulierte Bedürfnisse. Die Klärung dieses Problems ist nicht möglich ohne Herausarbeitung von Kriterien für vernünftige Bedürfnisse.³²¹

³²⁰ A. a. O., Medwedjew, S. 56. Das alles aber bedeutet, daß auch im Sozialismus die Produktion noch Warenproduktion – wenn auch nicht mehr kapitalistische – sein muß, nicht einfach durch eine *allein* gebrauchswertorientierte Produktion ersetzt werden kann.

³²¹ Woronzow, Vernünftige Bedürfnisse und ihr Kriterium, Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. Berlin, Nr. 1/1984, S. 53 ff.

Die voluntaristische Herangehensweise des Ökosozialismus an diese Problematik erkennt man leicht: Es wird nicht gesehen, daß die Bedingungen kreativen Handelns von Massen (sie sehen immer nur ihre kleinen, elitären Zirkel!) mit hoher Produktivität zusammenhängt: Nur sie ermöglicht – entsprechende gesellschaftliche Bedingungen vorausgesetzt – mehr Freizeit, mehr Bildung (mehr Schulen, mehr Lehrer, kleinere Klassen, Verwohlfeilerung der Kultur usw. usf.), mehr billige Werkzeuge etc., mehr handwerkliches Können als Voraussetzungen für massenhafte statt elitäre Kreativität. Die erforderlichen Produktionsprozesse sind aus ökonomischen wie ökologischen Gründen politisch-ökonomische und politisch-ökologische höchst rationaler, höchst ressourcensparender Art, intensiv und produktiv. Hier herrschen objektive Gesetze, nicht Träumereien.

Die letzte Frage ignoriert den Unterschied zwischen dem nach objektiven Gesetzen ablaufenden Produktionsprozeß und dem der Konsumbildung.

Philosophie, Medizin, Hygiene usw. können rationale Verbrauchsnormen ermitteln. Sie stellen eine notwendige *Voraussetzung* zur Begründung vernünftiger [200] Bedürfnisse dar, sind aber noch nicht diese selbst. Hinzu kommen soziale Kriterien politischer, ethischer, ästhetischer, kurz: ideeller Art. Und die Bedürfnisse dieser Art sind nicht einzelne, für sich existierende, losgelöste gesellschaftliche Erscheinungen, sondern stehen im Zusammenhang mit bestimmten Klassenkräften, genauer: sozial-ökonomischen Faktoren. Unter diesem Gesichtspunkt muß klar sein, daß wir bei der Ermittlung vernünftiger Bedürfnisse unter unseren Bedingungen nicht abstrahieren können vom Kapitalismus, in dem wir leben.

Die Bedürfnisstruktur einer gegebenen Gesellschaft ist in ihrem Wesen nicht vom Bewußtsein her bestimmt, also prinzipiell auch nicht allein über den Weg einer Reform des Bewußtseins korrigierbar. Sie entwickelt sich auf der Grundlage und im Zusammenhang einer bestimmten Produktionsweise und damit eben auch bestimmter Produktions-, vor allem Eigentumsverhältnisse. Wenn diese eine Selbstentfremdung des Menschen – von seiner Arbeit bis hin zu seinem Naturverhältnis – bewirken, erzeugen sie auch eine entfremdete Bedürfnisstruktur.

Der Agnostizismus der Ebermann/Trampert sollte es ihnen eigentlich verbieten, sich bestimmt über das Wesen einer befreiten Bedürfnisstruktur zu äußern. Aber auch wir, die wir diesen Agnostizismus nicht anerkennen, fühlen uns zur Vorsicht verpflichtet bei Aussagen über eine Revolution der Bedürfnisse. Ebenso wenig, wie man vom Boden des Kapitalismus aus, im Zusammenhang vielfältig entfremdeter zwischenmenschlicher Beziehungen einfach (etwa durch pure Negation der bestehenden, denn solche Negation hat ihren Maßstab ja auch nur im Negierten!) die der künftigen, befreiten Menschheit austüfteln kann, kann man dies mit den Bedürfnissen, die sich – auch noch während eines langen Zeitraums von Klassengesellschaften – herausgebildet haben. Ebenso illusionär wie die Forderung, im Kapitalismus eine gebrauchswertorientierte Produktion zu schaffen, sich aus den Gesetzen der Warenproduktion zu befreien, ebenso illusionär ist die Vorstellung, man könne im Kapitalismus eine von der Warenproduktion, von den Gesetzen der Profiterzeugung prinzipiell unabhängige Bedürfnisstruktur schaffen. Selbst die Nischen der Gesellschaft sind davon nicht unabhängig. Gerade Ebermann und Trampert, die eine der unsrigen prinzipiell verwandte Kritik am utopischen Charakter der sog. Dualkonzeption übten, sollten nicht ihrerseits im Bereich der Diskussion zum Bedürfnisproblem den Fehler dieses Utopismus reproduzieren.

Eine neue Bedürfnisstruktur erfordert eine neue Produktionsweise, die auch einen erneuerten Menschen hervorbringt. Letztlich nicht durch moralische Vorhaltungen und erzieherische Appelle inmitten einer Gesellschaft, die solchen Inhalten auf Schritt und Tritt mächtige materielle Barrieren oder durchkreuzende Triebkräfte entgegensetzt, sondern durch die gesellschaftliche Umwälzung werden die Voraussetzungen und Grundlagen für die Orientierung der Produktion an Gebrauchs- statt an Tauschwerten, für andere, solidarische zwischenmenschliche Beziehungen, für neue Bedürfnisse geschaffen. Erst dann werden Bemühungen für die Beschränkung eigener materieller Ansprüche nicht zur Steigerung der Profite führen, sondern kann Eingespartes in die Dritte Welt umgeleitet werden; bis dahin geht dies bestenfalls durch *direkte* materielle Solidarität der Arbeitermassen in ent-[201]wickelten kapitalistischen Ländern. Dazu ist deren Solidarität, ist Internationalismus auf der Grundlage des Kampfes für eigene Interessen – statt purer moralisierender, letztlich verpuffender Appelle – erforderlich, ist der Kampf für größere Anteile der Arbeiterklasse am gesellschaftlichen Reichtum auch und gerade dazu nötig, daß die Klasse mehr *direkte* materielle Hilfe für Elende und Kämpfende in Ländern der Dritten Welt leisten kann.

Ebermann und Trampert fordern direkt keinen Konsumverzicht. Aber der folgt mit innerer Logik aus ihrer Beurteilung der Inhalte des sozialökonomischen Kampfes der Arbeiterbewegung als lediglich systemimmanent und partikulär ebenso wie aus ihrer Ignoranz gegenüber der Notwendigkeit, mit solchen Forderungen beginnend an weiterführende, systemübergreifende heranzukommen. Konsumverzicht, wenigstens teilweise, des arbeitenden Volkes könnte bei uns ein vernünftiges Ziel sein, *wenn* dieses Land sozialistisch wäre und das so Ersparte zur Hilfe in die Dritte Welt ginge.

Die gewaltige Solidarität der Sowjetunion – allein Kuba kostet (nach Angaben bürgerlicher Zeitungen) täglich 11 Millionen Dollar – oder der DDR und der ČSSR ist nur möglich bei großem

Konsumverzicht der eigenen Bevölkerung. Unter unseren Bedingungen würde Konsumverzicht der Massen jedoch nur die Profite und damit die ökonomische und politische Macht des Großkapitals stärken, ein „unvernünftiges“ Ergebnis. *Direkte* materielle, politische und ideelle Solidarität mit den antiimperialistischen Kräften in der Dritten Welt ist – wie gesagt – eine davon nicht berührte Pflicht.

Wir müssen also berücksichtigen, daß der Kampf für vernünftige, gegen manipulierte Bedürfnisse unter unseren Bedingungen mißbraucht werden kann zum Zwecke der Profitsteigerung der Monopole. Vom Boden heutiger Bedingungen kann umrißhaft angedeutet werden, daß es einige grundlegende Inhalte aktueller und perspektivischer Art für neue Bedürfnisse gibt. Es sind dies Bedürfnisse positiver und negativer Art. Einige sind auf dem Boden des Kapitalismus als Teilaufgaben durchzukämpfen, andere sind erst später lösbar.

Heute durchzukämpfen ist z. B. das Wirken gegen das „Bedürfnis“ nach NATO-Sicherheit, „Klassenharmonie“, Lohnverzicht und ähnliches, nach mehr „innerer Sicherheit“, nach noch mehr Desinformation. Und perspektivisch geht es um die Gestaltung eines rationalen Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur – was aber eine rational gestaltete Gesellschaft voraussetzt –, um systematischen Kampf gegen den parasitären Charakter des Imperialismus (Vergeudung durch Rüstung, Wegwerfproduktion, Nahrungsmittelvernichtung, Luxus u. dgl.), es geht um die Herausbildung allseitig gebildeter Menschen, die von der Produktion bis zu kulturellen Ansprüchen andere Bedürfnisse und Bedürfnishierarchien herausbilden (was aber auch erst in einer nicht mehr kapitalistischen Gesellschaft möglich sein wird). Erst unter solchen befreiten Verhältnissen wachsen die Möglichkeiten und Bedingungen heran für grundlegende rationale Analysen und Lösungen hinsichtlich des Ressourcen-Gebrauchs und ihrer Rekultivierung, wirklicher allseitiger Hilfe für die Dritte Welt u. a.

[202] Das alles ist doch erheblich komplizierter und vielseitiger, auch schwieriger anzugehen, als das von Ebermann und Trampert vorgeschlagene Rezept, „die stoffliche Struktur der gesellschaftlichen Produktion fundamental“ umzukrempeln, vermuten läßt, wobei das erstrebte Ziel mit den von ihnen angebotenen Mitteln sich ohnehin nicht erreichen ließe. Dabei sehen wir noch ab von der mehr anarchisch geprägten Illusion, dieses Ziel mittels außerstaatlicher Maßnahmen zu verwirklichen (S. 270).

e) Eine Anmerkung zu linkssozialdemokratischen Auffassungen

Auch Lafontaine übernimmt einige Grundmythen der spätbürgerlichen Ideologie:

- daß wir in industriellen Gesellschaften lebten, die ihre Grenze erreicht hätten (Variante der „Industriegesellschaftstheorie“ kombiniert mit dem lebensphilosophischen Mythos vom Ende der Geschichte, der Epoche, von der postindustriellen Gesellschaft, von der Krise der Technik u. a.);
- daß dies gleichermaßen für Kapitalismus und Sozialismus gelte (Variante der „Konvergenztheorie“);
- daß Motor der Industriegesellschaft Wachstum und Produktivismus um jeden Preis seien.

Er fordert einen Ökosozialismus, dem es

- um qualitatives Wachstum auf der Grundlage des Kampfes gegen die Ausbeutung von Mensch und Natur gehe;
- der den Kapitalismus ändern und einschränken wolle, gemischte Eigentumsformen und Gruppeneigentum erstrebe;
- wobei die wesentliche „Kampf“-Methode der Appell an Moral und vernünftige Einsicht sind.

Die Industriegesellschaftstheorie und die darauf beruhende Konvergenztheorie wurde und wird in diesem Buch an anderer Stelle hinreichend kritisiert, ebenso die Wachstums-Mythen. Der Kapitalismus ist *nicht* für Lohnwachstum, *nicht* für soziales Wachstum, *nicht* für kulturelles oder Bildungswachstum der Massen, *nicht* für Wachstum der Aufwendungen ökologischer Art usw., *es sei denn*, es ließe sich durch solches Wachstum von (für den Kapitalismus) sekundärer Art ein Wachstum von (für den Kapitalismus!) primärer Art erzielen: ein Profit-Wachstum! Diesen Kapitalismus muß man aber nicht nur ändern und einschränken, wenn man die Ausbeutung von Mensch und Natur bekämpfen will – man muß ihn abschaffen. Daß kleines oder mittleres Gruppeneigentum bei Fortexistenz des Konkurrenzprinzips ökologische Rationalität bzw. Kontrolle der Einhaltung von Umweltschutzmaßnahmen nicht

erleichtern würden, wurde bzw. wird im Text gezeigt. Daß schließlich der Appell an Ratio und Moral angesichts des weit mächtigeren materiellen Profitprinzips wirken soll, das mag einem philosophischen Idealisten wohl noch einleuchten, die Realität jedoch widerlegt dies auf Schritt und Tritt. Die Falschheit von Lafontaines Sozialismus-Bild wird allein schon daran klar, daß im Sozialismus Wachstumsprobleme inhaltlich angegangen werden. Kriterium dabei ist die Einheit von ökonomischem *und* sozialem Wachstum (in der DDR mit [203] dem Begriff der Einheit von Ökonomie und Sozialpolitik umschrieben), welchem Ziel die Planung und die fortschreitend stärkere Orientierung der Produktion von hohen Gebrauchswerteigenschaften dienen. Dazu wird im Text ausführlich argumentiert.

f) *Manon Maren-Grisebachs „Philosophie der Grünen“*

Es gibt auch Mischformen der verschiedenen ökologischen Konzeptionen. Deutlichstes Beispiel hierfür ist gegenwärtig Manon Maren-Grisebachs Buch „Philosophie der Grünen“.³²² Sie verbindet eine „fundamental-ökologische“ theoretische Position mit einer in vieler Hinsicht öko-sozialistischen politischen Einstellung. Meines Erachtens „hindert“ diese politische Einstellung Manon Maren-Grisebach daran, jene wirklichen und das heißt: reaktionären Konsequenzen der „fundamental-ökologischen“ Konzeption zu ziehen, die etwa Bahro ableitet. Der „Mangel“ an Konsequenzzieherei ist also kein Mangel an denkerischer Schärfe, sondern ergibt sich aus einer politisch-progressiven Position, die Frau Grisebach immer wieder daran hindert, in reaktionäre Fallen zu tappen.

Warum ist es wichtig, dies hervorzuheben?

Erstens, weil die Position Maren-Grisebachs viele Vorschläge enthält, über die nachzudenken lohnt, andere, über die man – ohne weiteres Nachdenken – zu gemeinsamem Handeln kommen könnte. Es sind nicht nur Reformvorschläge für die Gegenwart, in der an eine Überwindung des Kapitalismus in der Bundesrepublik noch nicht zu denken ist, sondern auch weitergehende Vorschläge auf dem Felde des Kampfes um Frieden, Demokratie, Zurückdrängung der Monopole.

Zweitens, weil dennoch die Möglichkeit besteht, daß unter anderen Bedingungen oder bei anderen Gelegenheiten die theoretische Grundlage mit ganz anderen politischen Konsequenzen verbunden werden kann und dann aus möglichen Gemeinsamkeiten erbitterte Feindschaften werden können. Ich halte es für nötig, über die völlig entgegengesetzten theoretischen Grundpositionen bei Wahrung und entschiedener Verteidigung aller Möglichkeiten der politischen Übereinstimmung und des politischen gemeinsamen Wirkens den offenen, ehrlichen, sauberen Streit zu führen. Ich vermute, daß eine größere Anzahl ehemaliger französischer Linksintellektueller gegenwärtig in das rechte Fahrwasser gerät, weil sie nie wirklich mit ihrem lebensphilosophischen (Bergson, Nietzsche, Heidegger) „Gewissen“ abgerechnet haben. Und ich weiß, daß es ähnliche Tendenzen auch in der Bundesrepublik gibt. Ich sehe also in diesem Streit eine Angelegenheit, in die wir uns um der Zukunft der linken Bewegung in der Bundesrepublik willen stürzen müssen.

Also dieser Problematik wegen erfolgt meine Kritik an Frau Maren-Grisebachs Buch, wobei ich dem zustimme, was sie andernorts in einer Kritik an mir (darüber wird noch zu sprechen sein) gesagt hat: „Freundschaft bleibt von sachbezogener Kontroverse unberührt.“³²³

[204] Zuerst eine Bemerkung zum Ganzen des Buches selbst. Es will ein Grundsatzpapier sein, und zwar eines von philosophischer Art.³²⁴ Philosophie wird dabei mit Recht als eine Art Orientierungswissen eingeschätzt, wobei sich das Buch in einer gewissen Weise kritisch von den Marxisten und Sozialisten abgrenzt. Es wird vom realen Sozialismus gesprochen, seinem „Glatteis der festen Planung und des allwissenden Vorherbestimmens“. Es gibt Zugeständnisse an die bürgerliche Miesmacherei über „die schlechten Beispiele vollendeter Planung, ja vorhersehender Planwirtschaft“.³²⁵

³²² Manon Maren-Grisebach, *Philosophie der Grünen*, München-Wien 1982.

³²³ Dies *in*: *Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie*, Societas Hegeliana, Symposium in Locarno 1983, Köln 1984, S. 127 ff.

³²⁴ Manon Maren-Grisebach, vgl. Anm. 57, S. 7

³²⁵ Ebenda, S. 8.

Welcher Sozialist geht schon von einer allwissenden Vorherbestimmbarkeit aus? Man soll keinen Popanz aufbauen und dann dagegen polemisieren. Aber dementsprechend verherrlicht Frau Grisebach Spontaneität: „*Der Weg der Praxis entsteht, indem wir ihn gehen.*“³²⁶ (Von der Autorin hervorgehoben.) Mich erinnert der Satz sehr an Bernsteins berühmtes Wort, nicht das Ziel, sondern die Bewegung sei alles. Es ist dies mit der Gefahr einer blinden, bewußtlosen Verherrlichung der „Tat“, des „Veränderungswillens“³²⁷ verknüpft. Man darf nicht vergessen, daß es, vor allem auch in der jüngeren konservativen deutschen Ideologie- und Politikproduktion schon des öfteren solche Konzeptionen gegeben hat. Sie sind leider alle in rechtes Fahrwasser geraten. Die Autorin wendet sich gegen eine allzu strenge und stringente bzw. distinkte Philosophie. Wir seien alle Reiter über dem Bodensee.³²⁸ Ihre Sprache könne teils „schluderig, flott und salopp“ sein, auch spielerisch, aber anders könne man über unsere verzweifelte Lage nicht reden.³²⁹ Gegen Ende des Büchleins heißt es jedoch: „Man möge doch bitte, wo es möglich ist, sauber und klar seine Worte benutzen.“³³⁰ Das hört sich wohl etwas anders an, und dem ist auch zuzustimmen: denn Philosophie, Grundsatzpapiere sollen doch mehr sein als feuilletonistisches Geplauder. Deshalb verwundert es mich auch, daß Frau Maren-Grisebach keineswegs immer sich an ihren eigenen Rat des sauberen und klaren Wortgebrauchs hält. Wie bereits durch andere festgestellt, definiert sie unter Hinweis auf Aristoteles Arbeit, meint jedoch, damit Technik definiert zu haben. Gar nicht so leicht zu nehmen ist aber folgendes: „Alles, was dir der Nationalökonom (heute die Industrie-Wirtschaft) an Leben nimmt und an Menschlichkeit, das alles ersetzt er dir in *Geld* und *Reichtum.*“ (K. Marx, Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, MEW Erg.-Bd. 1, S. 549; dort allerdings heißt es „Menschheit“, nicht „Menschlichkeit“)³³¹ Es wird richtig darauf aufmerksam gemacht, daß dies ein Marx-Zitat ist. Aber es wurde – außer der Vertauschung von „Menschheit“ mit „Menschlichkeit“ – eine andere, folgenschwere Veränderung im Zitat vorgenommen. Wo bei Marx Nationalökonom steht, wird durch die eingeschobene Bemerkung aus der Verantwortlichkeit des Kapitalisten [205] und des Kapitalismus die Verantwortung der Industrie! Diese falsche Aktualisierung durch Frau Maren-Grisebach ist darum wichtig, weil dies zeigt, daß für Maren-Grisebach das eigentliche Subjekt der gesellschaftlichen Entwicklung nicht die Gesellschaftsformation und die Klassen sind, sondern die Industrie, das heißt, die Technik. (Eine sicherlich nicht wichtige Nebenbemerkung, aber sie sei mir doch gestattet: Das Buch sagt³³² in einer durchaus anerkennenswerten Kritik am seelenlos-brutalen Umgang des Menschen mit dem Tier, in der lateinischen und englischen Sprache werde das Wort Tier mit dem Begriff Seele (anima) verbunden. „In unserer deutschen Sprache hat man (Mann) diese Beziehung nicht aufgenommen.“ Das stimmt nicht. Das deutsche Wort Tier stammt aus einer indogermanischen Sprachwurzel, die auf Strahl-Atem-Seele zurückzuführen ist. Wir finden eine Entsprechung in dem Wort Ducha, das russisch Atem bedeutet, auch Seele, oder in dem deutschen Wort Dusche, das ja auch Strahl bedeutet.)

Leider muß ich des öfteren auf sprachliche Unexaktheiten aufmerksam machen.

Ich tue dies, weil ich der Forderung Maren-Grisebachs durchaus zustimme, sich möglichst exakt auszudrücken, vor allem dann, wenn es um Philosophie und Grundsatzpapiere geht. Und ich frage mich schon, ob nicht hinter sprachlichen Unexaktheiten begriffliche Unklarheit steht.

Frau Maren-Grisebach macht also aus der Technik das Subjekt der gesellschaftlichen Entwicklung. Das geht aus ihrer eben erwähnten „Modernisierung“ des Marx-Zitats hervor: Es ist das Industriesystem, das Leben und Menschheit zerstört. „Die gegenwärtige Bestimmung unseres ganzen Lebens durch Technik“ lesen wir.³³³ Die eingefügte Aufzählung dessen, was diese Bestimmung durch Technik alles bewirkt, bestätigt nur meinen Eindruck: Die Technik entfaltet „Zerstörungskapazitäten mit Waffen und Krieg“ (hat die Atomenergie die Atombombe geschaffen?). „Sie bedroht uns mit

³²⁶ Ebenda.

³²⁷ Ebenda, S. 13.

³²⁸ Ebenda, S. 9.

³²⁹ Ebenda, S. 9

³³⁰ Ebenda, S. 109.

³³¹ Ebenda, S. 21.

³³² Ebenda, S. 44.

³³³ Ebenda, S. 109.

Atomkraftwerken“ (ich dachte, das seien jene, die sie bauten). „Sie führt zum Atomstaat“ (sind das nicht vielmehr die Interessen jener, die Kernkraftwerke vor angeblichen Terroristen „schützen“ wollen?). Sie bewirke eine Verstärkung des Lebens, die Entfernung von der Natur, unsere Umwelt- und Naturschädigung (die Technik oder die Art, wie sie durch Menschen entwickelt und angewandt wird?). Wenige Seiten später heißt es in einer Überschrift bei Manon direkt: „Technik isoliert“.

In solchen Formulierungen – und dergleichen gibt es mehr – wird Technik zum primären Entwicklungsfaktor der Gesellschaft und eines räuberischen Verhältnisses des Menschen zu Mensch und Natur.

Im Buch wird diese Entwicklung auf den „Raubzug des Geistes gegen die Materie“ zurückgeführt, auf einen „Ratio-Fanatismus“, und gefordert, dem durch eine Weckung der „Lebensgefühle“ zu begegnen. Bevor wir diese Seite der Argumentation weiter verfolgen, sei zuerst auf Inkonsequenzen in dieser Frage verwiesen. Der Text wendet sich also gegen die „Ratio-Fanatiker“, die das Gefühl mißachten, [206] gegen den „Raubzug des Geistes“. Aber dazu führt er Kierkegaards Kritik an der Geistlosigkeit zustimmend ein, freilich ohne eine Analyse dessen, was bei Kierkegaard Geist bedeutet. Noch widersprüchlicher wirds freilich, wenn man folgendes liest: Grüne „halten sich ans Überzeugen, ans Gespräch“, wenden sich gegen Macht und Diktaturen.

Schön wärs, wenn sie sich – zum Beispiel in Diskussionen um Wahlbündnisse – wirklich nur ans Überzeugen und an das rationale Argumentieren hielten! Aber nehmen wir einmal das gute Wort für die Tat: Glaubt Manon Maren-Grisebach, man könnte die Herren von der Hoechst AG oder von der BASF oder usw. usf. durch das Überzeugen, durch das Gespräch (ich fühle mich an Poppers und Habermas' Problemlösungen durch den „Diskurs“ erinnert!) dazu bringen, von der Umweltvergiftung abzulassen, sofern diese ihnen Profit bringt? Ja, es wird keinerlei Überzeugung und Argumentation bedürfen, sie dazu zu bringen, Umweltschäden zu vermeiden oder gar zu beseitigen, wenn das mit Profit verbunden ist. Wird hier nicht den alten Illusionen der „Rationalismus-Fanatiker“ Tribut gezollt, man könne alle Probleme dieser Welt durch die Entwicklung überzeugender Argumente lösen? Werden hier nicht die den Furien des Privateigentums entspringenden Interessen, Klassen und Klassenkämpfe übersehen?

Weiterhin ist hierbei der Bruch interessant zwischen Manon Maren-Grisebachs Deutung der grünen Position und der lebensphilosophischen Grundlage dieser Position, die sich doch auch im Buchtext selbst vorfindet: Die Lebensphilosophie und einige grüne Ideologen ziehen doch eine Parallele zwischen der Gesellschaftsordnung und der begrifflichen Hierarchie und kämpfen deshalb gegen beides. Für sie entspringt die gesellschaftliche Unterdrückung der geistigen, dem logischen Streben nach begrifflich hierarchischem Unterordnen, eben dem „Ratio-Fanatismus

Wir zeigten das bereits, sahen es in der Argumentation Adornos, Marcuses, der sogenannten Neuen Philosophen Frankreichs usw. usf. Doch auch in Maren-Grisebachs Worten gegen die „Ratio-Fanatiker“ tritt dies doch hervor.

Natürlich kann es nicht angehen, Vernunft und Gefühl in romantisch-erkenntnistheoretischer Art zu trennen und einander feindlich gegenüberzustellen. Wer aber tut das denn? Maren-Grisebach verweist mit Recht auf die Position Bert Brechts.³³⁴ Wir könnten, was sie ja auch weiß, die Begründer des Marxismus hier mit gleichem Recht anführen. In Wahrheit geht es um etwas ganz anderes. Bereits am Beginn des Scheidewegs der modernen europäischen bürgerlichen Philosophie finden wir – in der Romantik – die Behauptung, Aufklärung und das, was wir heute klassische bürgerliche Philosophie nennen, seien nüchtern-rational, kalt und mechanisch, rechnerisch und seelenlos. Man müsse eine andere Welthaltung, ein anderes Naturverhältnis, eine andere Erkenntnistheorie herausarbeiten. Hierfür stehen etwa der späte Schelling oder Schlegel Pate.

Die reaktionär gewordene bürgerliche Spätphilosophie, insbesondere die Lebensphilosophie, hat eine Legende erfunden, die noch heute weitgehend die bür-[207]gerliche Geistigkeit wenigstens in Deutschland prägt. Danach sei der kalte, tote, mechanische, seelenlose, berechnende Geist dem französischen Rationalismus entsprungen, dem sich deutsche Tiefgründigkeit, Gemütstiefe und Seelenhaftigkeit

³³⁴ Ebenda, S. 43.

entgegengestellt habe. Aus dem reaktionären Abbiegen der deutschen philosophischen Romantik und bereits frühen Lebensphilosophie wird eine positive deutsche Nationaleigenschaft gemacht, die einer ebenso negativen französischen Nationaleigenschaft entgegenstellt wird (das war zu der Zeit, da Frankreich der „Erzfeind“ war!). Es ist nun eine Tatsache, daß es auch in der deutschen Aufklärung Fraktionskämpfe gab. Natürlich nicht nur in ihr, aber hier geht es ja vorrangig um sie. Unter den deutschen Aufklärern gab es eben auch Kritiker gewisser Verabsolutierungstendenzen des Mechanismus und der Verknöcherung. So kritisierten etwa Lessing und Herder Racine, Corneille und andere. Ähnliche, teilweise wirklich schon ins Romantisch-Lebensphilosophische hinüberschwappende Kritiken finden wir bei Jacobi. Dies also wird mißbraucht, um diese deutschen Aufklärer einfach dem romantisch-lebensphilosophisch-reaktionären Strang zuzuordnen und von einer Front zwischen Ratio und Gefühl als Merkmal der modernen geistigen Kämpfe zu fabeln.

Hier hat die These vom „Ratio-Fanatismus“ ihren Ursprung, nicht in der Wirklichkeit. Was es in der Wirklichkeit gab und gibt, das ist nicht Ratio-Fanatismus, sondern Profit-Fanatismus, der sich Ratio und Gefühl nutzbar macht. Manon Maren-Grisebach, die Georg Lukács gut kennt, könnte ja noch einmal dessen Kritik dieser reaktionären Legende der deutschen Lebensphilosophie und der von ihr geprägten Kulturphilosophie und Kultursoziologie nachlesen.³³⁵

Kehren wir nach dieser Einfügung zum Kerngedanken zurück. Das Buch behauptet einen Technik-Determinismus und begründet diesen geistig, durch das Überhandnehmen des Rationalismus. Gefordert wird, diesem die Weckung der Lebensgefühle entgegenzustellen. Maren-Grisebach begeht also erstens den Fehler – nur in seiner Umkehrung –, Ratio und Gefühl zu trennen und beide einander entgegenzustellen, den sie den angeblichen Ratio-Fanatikern vorwirft. Aber hat Lichtenberg nicht recht, wenn er schreibt, das Gegenteil tun sei auch eine Nachahmung? Und sie ignoriert – zweitens –, daß nicht nur unsere Ratio, sondern auch unser Gefühl manipuliert, verfälscht werden kann und verfälscht wird.

Aber schauen wir uns diese Gefühlskonzeption etwas genauer an: Gegen die „Ratio-Fanatiker“ wendet sich also das Bedürfnis nach ganzheitlicher Philosophie.³³⁶ (Es würde sich auch lohnen, in diesem Zusammenhang einmal Othmar Spanns Ganzheitsphilosophie zu beachten, freilich auch ihre reale Rolle und Bedeutung zu prüfen!). Ist damit eine Philosophie gemeint, die in sich Ratio und Gefühl verbindet, wie das eigentlich jede wirkliche große Philosophie versucht? Das anzunehmen, wäre ein Irrtum. Frau Grisebach meint: Die tiefste Quelle solcher Bedürfnisse ist das Gefühl,³³⁷ das sich aus seinem Innersten begründet. Was bedeutet das erkenntnistheoretisch? Frau Maren-Grisebach kann kein wirkliches objek-[208]tives Kriterium für die Trennung echter von manipulierten Gefühlen anbieten. „Gefühle sind nur sicher im eigenen Inneren“³³⁸ (auch hier wäre an Jacobi, Hamann, die Romantik, an deren Gefühlsphilosophie zu erinnern). Das ist doch der pure Subjektivismus, der dem Voluntarismus Tür und Tor öffnet und gegen den sich insbesondere Hegel bereits in seiner Schelling- und Jacobi-Kritik in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ entschieden gewandt hat.³³⁹

Manon Maren-Grisebach beläßt es nicht dabei. Sie spricht von „Vernichtungstrieben“, von „Todestrieben“, die in unserem Innern wirkten,³⁴⁰ davon, daß die Versuchungen ja in jedem von uns stecken.³⁴¹ Zugleich aber heißt es auch: „Hoffnung kommt aus den Gefühlen.“³⁴² Eigentlich müßte auch diese Hoffnung in unserer „Triebstruktur“ begründet sein, etwa im „Lebenstrieb“? Einige Ausführungen (S. 71 ff.) lassen diesen Schluß zu. Also: Unsere Gefühle sind triebstrukturell begründet, wir sind bei der Lehre Freuds und seiner freudo-marxistischen Schüler (wie Marcuse z. B.) angelangt, das heißt, bei einer originären Version von Lebensphilosophie.

³³⁵ Etwa bei Lukács. Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur. Berlin 1955, S. 17 ff.

³³⁶ Manon Maren-Grisebach, vgl. Anm. Nr. 57, S. 31 ff.

³³⁷ Ebenda, S. 11.

³³⁸ Ebenda.

³³⁹ G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Vorrede, Leipzig 1949, S. 12 ff.

³⁴⁰ Manon Maren-Grisebach, vgl. Anm. Nr. 57, S. 19.

³⁴¹ Ebenda, S. 19.

³⁴² Ebenda, S. 27.

Andererseits gibt der Text eine andere Quelle wesentlicher Gefühle an: Ganzheits- und Zusammengehörigkeitsgefühle entstehen in der Überwindung der Gewalt.³⁴³ Richtig ist gewiß, daß im Kampf gegen einen gemeinsamen Gegner Solidarität und Zusammengehörigkeit entstehen oder gefestigt werden. Nur haben dann solche Gefühle nicht mehr ihren Ursprung und ihre Gewißheit in den Tiefen des Individuums.

Doch insgesamt spielt die Verfolgung dieses letztgenannten Strangs in Maren-Grisebachs „Philosophie der Grünen“ keine wesentliche Rolle. Wesentlicher ist etwas anderes, die lebensphilosophische Ausgestaltung. Ihre Gefühlsphilosophie triebstrukturell motivierter Art bindet sie, wie die ganze Freudsche Schule, an etwas, das sie Natur nennt. Es geht um die Wirkung von „Naturgefühl“,³⁴⁴ weil uns Natur den sparsamen, eben ökologischen Umgang mit den Bedingungen unseres Lebens lehre.³⁴⁵ Wir müßten das Gefühl der Verbundenheit von Mensch und Natur wecken.³⁴⁶ Menschenwelt und Naturwelt dürften nicht getrennt werden.³⁴⁷ Solche Naturverbundenheit verlange gebieterisch nach Frieden: „Ökologie heißt Frieden“,³⁴⁸ gehe sie doch von der „Vernetzung alles Lebendigen“³⁴⁹ aus, und „nur im Einhalten des gegenseitigen Lebensvertrags“ sei „Leben möglich“.³⁵⁰ Auch lehre [209] uns die Natur, daß es in ihr zwar Stufen, aber keine Hierarchien, keine Macht gebe.³⁵¹ Sagen wir es offen: Was hier behauptet wird, hat mit Natur im Sinne der wirklichen Natur fast nichts zu tun. Das ist pure falsche Ideologie. Ich habe bereits einiges ausführlicher zu diesem „Natur“-Begriff der falschen Ökologie-Ideologie von heute gesagt. Ich kann mich also hier auf einige wenige weitere Bemerkungen beschränken.

Richtig ist natürlich, daß Naturwelt und Menschenwelt zusammenhängen. Aber sie sind nicht identisch. Gesellschaftliche Gesetze sind nicht identisch mit Naturgesetzen. Die Gesellschaft auf die Natur zurückzuführen, war das Bestreben des Sozial-Darwinismus. Edgar Gärtner hat bereits vor Jahren in seinem Buch „Arbeiterklasse und Ökologie“ (Frankfurt a. M. 1979) auf „Klassenaspekte des ökologischen Ansatzes“ hingewiesen. Er hat sich insbesondere mit den „harmonischen“ Auffassungen der Ökologen in Bezug auf die Natur auseinandergesetzt. Solche Auffassungen seien u. a. durch den Einfluß A. F. Thienemanns bzw. D. Bohms/W. Fullers in der jüngeren Zeit wiederbelebt worden, denn in Wirklichkeit sind sie ein alter ideologischer Bestandteil lebensphilosophischer und sozialdarwinistischer Vorstellungen. Gärtner zeigt, wie bereits bekannte Wissenschaftler, z. B. der französische Molekularbiologe und Nobelpreisträger F. Jacob, die Idee einer Harmonie der belebten Welt gründlich widerlegten. Übrigens, auch darauf macht Gärtner aufmerksam, könnte man dies auch in Darwins „Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl“ von 1859 finden. „Der französische Biologe V. Labeyrie (1978) belegte mit einer Reihe von Beispielen, daß der ökologische Ansatz bis auf den heutigen Tag vor allem in der angewandten Ökologie nicht oder nur mit einem sehr oberflächlichen Verständnis der Evolutionstheorie verbunden wird.“³⁵²

Es ist schon erstaunlich, wie die Anhänger der Ökologie-Ideologie und der harmonisierenden Naturvorstellung an den wissenschaftlichen Befunden vorbeisehen. Natur ist nicht nur Kreislauf, sondern auch Entwicklung. Natur ist nicht nur Harmonie, sondern auch Kampf und krasse Disharmonie. Naturökologie ist nicht nur Sparsamkeit, sondern auch Verschwendung, und (kapitalistische) Ökonomie ist alles andere als nur Verschwendung. Insbesondere bezogen auf die Arbeiterklasse – etwa deren Löhne! – ist sie genau das Gegenteil.

Manon Maren-Grisebachs „Natur“ ist, wie gesagt, falsche Ideologie. Denn wie sieht – um an Heines Kritik der Teleologie-Harmonie in der Natur zu erinnern – der „Lebensvertrag“ zwischen Katz und Maus aus? Wie sieht es denn mit dem Fehlen von Hierarchie im Verhältnis etwa der Raubtiere zu ihren

³⁴³ Ebenda, S. 24.

³⁴⁴ Ebenda, S. 26.

³⁴⁵ Ebenda, S. 27.

³⁴⁶ Ebenda, S. 26.

³⁴⁷ Ebenda, S. 53.

³⁴⁸ Ebenda, S. 60.

³⁴⁹ Ebenda.

³⁵⁰ Ebenda.

³⁵¹ Ebenda, S. 28.

³⁵² Edgar Gärtner, Arbeiterklasse und Ökologie, a. a. O., S. 63.

Beutetieren aus? Was heißt denn, in Klartext übersetzt und dies zum Muster gesellschaftlichen Verhaltens gemacht, diese Ideologie? Nein, zu dem *barbarischen* Gegenbild des Sozialdarwinismus liefert Maren-Grisebachs und anderer „Natur“-Ideologie nur das „*harmonische*“ komplementäre Gegenstück. Es reißt aus der wirklichen Natur eine Seite heraus und verabsolutiert, ideologisiert sie in falscher Weise ebenso, wie die [210] barbarischen Versionen des Sozialdarwinismus die andere Seite herausreißen, ideologisieren und zum Muster für gesellschaftliches Verhalten erheben. In Wirklichkeit kommt es darauf an, die dialektische Verbindung von Frieden *und* Kampf, Harmonie *und* Disharmonie, Kreislauf *und* Entwicklung in der Natur zu sehen. Und es kommt darauf an, zu erkennen, daß Leben ohne eine „Hierarchie“ selbst innerhalb eines und desselben Organismus gar nicht möglich ist. Gehirn und Herz spielen nicht die gleiche Rolle wie Hände und Füße zum Beispiel, was die Autorin natürlich weiß, aber im Buch nicht berücksichtigt. Und die Unterschiede sind von anderer Art als die Stufen einer Treppe.

Die „grüne“ Natur-Ökologie fußt auf einem Mythos von Natur, dem, wie aller Lebensphilosophie, nicht das wirkliche biologische Leben, nicht die wirkliche Natur, sondern nur deren Mythologisierung zugrundeliegt. Dabei gibt es zwei grundlegende Varianten, die eine – Typus Nietzsche – macht die Natur-„Barbarismen“ zum Paradigma des Gesellschaftlichen. Dieser Sozialdarwinismus ist allgemein bekannt. Die heutigen Ökologen, Manon Maren-Grisebach inbegriffen, wählen die andere Seite aus der Natur aus, die nicht-barbarische, idealisieren sie und machen sie zum Paradigma des Gesellschaftlichen. Sie leiten gewissermaßen gesellschaftliche Harmonie aus angeblicher Natur-Harmonie ab.

Leider finden sich auch einige wenige Barbarismen dieser Konzeption sogar im Buch selbst. So lesen wir,³⁵³ die vom Menschen bewirkte Ausrottung ganzer Gattungen der Natur habe nichts mit dem Kreislauf des Werdens und Vergehens zu tun und sei nicht zu rechtfertigen, was natürlich stimmt. Das darf aber andererseits nicht zu „Todesfeindlichkeit“ führen, meint Maren-Grisebach. Sie werde vielmehr benutzt, um „technologischen und naturwissenschaftlichen Fortschritt immer weiter fortzuschreiben, zum Antrieb dafür, alle ärztlicherseits einsetzbaren Mittel zu rechtfertigen, die eine Verlängerung des Einzellebens und ein Hinausschieben des Einzeltodes zur Folge haben ... Leben erhalten um jeden Preis ist eine törichte Maxime.“³⁵⁴ Vielleicht dürfte man so noch reden, wenn es Hadamar usw. nicht gegeben hätte. Hier werden Fragen nicht nur der ärztlichen Ethik, Fragen von einem philosophischen Tiefgang angesprochen, deren man keinesfalls in salopper Redeweise gerecht werden kann. „Verstärkt diskutiert wird in den letzten Jahren im Ausland die Euthanasie (die Milderung oder Verkürzung des Todeskampfes bei unheilbar Kranken durch ärztliche Mittel), also das ‚Recht auf den Tod‘. Über die Einstellung zur Euthanasie gibt es Umfragen unter verschiedenen Gruppen von Kranken sowie unter der Bevölkerung allgemein. Ausländische Autoren unterscheiden zwischen aktiver (positiver) Euthanasie, also solchen zielgerichteten Handlungen des Arztes, die den Tod beschleunigen, und passiver (negativer) Euthanasie, d. h. Verzicht auf aktive (häufig kostspielige) Maßnahmen zur Verlängerung des Lebens des Sterbenden. In einer Klinik in den USA wurden 40 durch bös-[211]artige Geschwülste bedingte Todesfälle untersucht. Bei 28 davon (70 Prozent) war faktisch eine negative Euthanasie angewandt worden.

Unbestritten handelt es sich hier um reale Probleme, und unter den gegenwärtigen Bedingungen wächst ihre Aktualität. Es fragt sich jedoch, ob die Euthanasie für ihre Lösung geeignet und zulässig ist.

Was die negative Euthanasie betrifft, so sind ihre theoretische Begründung und ihre moralische Rechtfertigung unbefriedigend. Die aktive Euthanasie indes hat auch in der ausländischen Literatur eine geringere Zahl von Anhängern. Zu ihren philosophischen Prämissen gehört vor allem eine Verabsolutierung der Autonomie der Persönlichkeit. Es wird in der Regel folgendermaßen argumentiert: Wenn ein Sterbender bei vollem Bewußtsein freiwillig beschließt, den Eintritt seines Todes zu beschleunigen, dann rechtfertigen die Achtung der freien Wahl, der Freiheit der Entscheidung, eine aktive Euthanasie. Diese Position wird als realistische Haltung zum Tod ausgegeben, die die ‚neurotische Einstellung zum Tod‘ ablösen müßte. Ärzten, die die Euthanasie ablehnten, wird vorgeworfen, sie seien unvernünftig, grausam und glaubten blind-dogmatisch an die Heiligkeit des menschlichen Lebens.

³⁵³ Manon Maren-Grisebach, vgl. Anm. Nr. 57, S. 16.

³⁵⁴ Ebenda, S. 16.

Vom Standpunkt sowjetischer Ärzte und Philosophen ist aktive Euthanasie unmoralisch und unzulässig; der Eid des Hippokrates verbietet sie geradezu ... Ohne hier ausführlich auf medizinische Argumente einzugehen (die Unbestimmtheit des Begriffs ‚hoffnungslos krank‘, die damit verbundene Gefahr von Fehldiagnosen usw.) sei nur darauf verwiesen, daß eine aktive Euthanasie demoralisierend auf große Gruppen von Kranken, aber auch auf das medizinische Personal wirken würde.

Das Leben ist voller Widersprüche, und der Tod ist ein Schnittpunkt vieler solcher Widersprüche. Die Euthanasie bedeutet nicht ihre Lösung, sondern ihre Beseitigung durch äußeren Eingriff. Wenn die im Westen um sich greifende Diskussion des Euthanasie-Problems eine positive Bedeutung hat, dann liegt sie in der verstärkten Aufmerksamkeit der Wissenschaft und der wirklich humanen Ärzte für den sterbenden Menschen. Euthanasie bedeutet Kapitulation des Arztes. Die Alternative dazu liegt darin, dem Menschen mittels aller Errungenschaften der modernen Medizin Hilfe zu erweisen.³⁵⁵

Was empfiehlt nun Manon Maren-Grisebach auf der Grundlage ihrer Diagnose als Therapie? Zuerst fällt auf, daß sie die wirklichen Konsequenzen aus ihrem Technik-Determinismus nicht zieht. Denn wenn dieser es ist, der uns die Probleme beschert, muß man ihn brechen. Diese Konsequenz ziehen jedoch die verschiedenen Fundamentalökologen. Und damit kommen sie auf eine Position, die letztlich klassenharmonisch, sozialpartnerschaftlich ist. So wendet sich Bahro ausdrücklich gegen eine „Gegenposition zu den herrschenden Kräften ... Müssen wir nicht eine Position der *Gesamtverantwortung* beziehen?“ Diese Variante von „Klassenharmo-[212]nie sieht er als die „gesuchte hegemoniale Position“ an. Dann kann das „Problem der Überwindung des Kapitalismus ... in den Kategorien, die sich aus der Idee von der welthistorischen Mission des Proletariats ergeben, nicht mehr sinnvoll gestellt werden, die so definiert sind, wie in dem Kapitel über Bourgeoisie und Proletariat im Kommunistischen Manifest.“ Dies ist das Ergebnis dessen, daß für ihn „die ökologische Herausforderung zum Generalnenner aller sozialen Widersprüche“ geworden ist, daß das „ganze Paradigma... gewechselt“ hat. Klassenanalyse sei nicht mehr das „zentrale Thema“, d. h. „bei ihrem Gegenstand setzt die historische Dynamik nicht mehr an“.³⁵⁶

Wir werden sehen, daß Maren-Grisebach diese letzten Positionen von Bahro teilt. Aber ihre praktischen Konsequenzen stimmen damit nicht überein.

Zunächst wendet sie sich ausdrücklich gegen die Behauptung, die Grünen seien technikfeindlich. In Wirklichkeit wollten sie nur eine andere Technik. Sie seien „technik-skeptisch“,³⁵⁷ was sie auch als „technik-bewußt“³⁵⁸ bezeichnet, obwohl beides nicht dasselbe ist, wie ich meine. Unterscheidet sich Technikskepsis von Technikfeindschaft wirklich qualitativ, besteht hier nicht lediglich ein quantitativer Unterschied, indem es beide Male um ein Verhältnis zum gleichen Subjekt, der Technik eben, geht? Maren-Grisebach meint dann, die Grünen „problematisierten“ die „Technologien“, also die Lehren von der Technik, denn diese drohten, uns die Allmacht der Technik als akzeptabel vorzugaukeln.³⁵⁹ Aber hat sie nicht die Ursache der Naturgefährdung in der Technik gesehen, also die Position eines Technikdeterminismus eingenommen? Zweitens sind es ja nicht die Technologien, die uns technische Allmacht vorgaukeln, sondern dies versucht ein bestimmter Typus von Technikphilosophie. Drittens, wenn man die Lösung der Probleme angeblich darin sieht, eine bestimmte Technik durch eine andere zu ersetzen, verläßt Maren-Grisebach doch den Boden des Technikdeterminismus *nicht!* Dem Buchtext nach gibt es also Arten von Technik, von welchen die eine gut, die andere schlecht ist, und das Kriterium zur Unterscheidung beider sei Naturverträglichkeit, Umweltgerichtetheit, Menschenfreundlichkeit.³⁶⁰ Der Maßstab, an dem man dies zu bewerten habe, sei der Naturkreislauf. Also muß dieser als das Muster des Guten erscheinen.

Was dies ideologisch bedeutet und wie es sich in der Natur wirklich verhält, wurde bereits gesagt. Daß außerdem die drei von Maren-Grisebach eingeführten Begriffe wie Naturverträglichkeit,

³⁵⁵ G. I. Zaregorodow, A. J. Iwanjuschkin, Medizin und Ethik, in: Sowjetwissenschaft, a. a. O., Heft 2/84, S. 213 f.

³⁵⁶ R. Bahro, so z. B. in einem Brief an Moissen Massarat am 27.8.80.

³⁵⁷ Manon Maren-Grisebach, vgl. Anm. Nr. 57, S. 110.

³⁵⁸ Ebenda, S. 110.

³⁵⁹ Ebenda.

³⁶⁰ Ebenda.

Umweltgerichtetheit und Menschenfreundlichkeit gar nicht so einfach zu definieren sind, wie dies scheint, wenn man sie hinschreibt, soll wenigstens angemerkt werden.

Manon Maren-Grisebachs Konzeption ist, prüft man sie historisch, unhaltbar. Im frühen Kapitalismus gab es Techniken und Energienutzungen, die weit eher [213] den mittleren und sanften Größenordnungen zuzuschreiben waren als die heutigen. Aber man lese einmal in Engels' „Die Lage der arbeitenden Klassen in England“ nach, was er dort über die Verseuchung von Wasser, Luft und Boden zu schreiben weiß, wenn solche Techniken und Energien kapitalistisch genutzt werden. (Im übrigen lohnt es sich, auch einmal die entsprechenden Passagen von Engels über die Stadt der Zukunft nachzulesen und daran zu denken, daß dies 1845 geschrieben wurde!) Also ist die Reduzierung von Größenordnungen und die Veränderung von Arten der Technik und der Energienutzung (soweit sie mehr als Wunschdenken ist) naturverträglich, umweltgerecht und menschenfreundlich nur dann wenn dies in bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhängen geschieht. Aber darüber hat sich Manon Maren-Grisebach bisher ja nicht geäußert.

Des weiteren wäre auf folgendes aufmerksam zu machen: Maren-Grisebach ist eine Lobsängerin mittlerer Technik im Sinne der Zurücknahme von Arbeitsteilung: „Selbstgemachtes, in der Herstellung Nachvollziehbares, dem Herzen verpflichtet“³⁶¹ sind offensichtlich ihre Ideale. Dazu darf man aber nicht verschweigen, daß Produktion dieser Art weniger produktiv, mehr arbeitsintensiv ist, daß sie, insgesamt gesehen, mehr Rohstoffe und Energie verbraucht und auch teurer ist. Alles das widerspricht durchaus dem angeblichen ökologischen Prinzip der Sparsamkeit, entspricht weit eher dem *angeblichen* ökonomischen Prinzip der Verschwendung. Es steht im Widerspruch zu Manon Maren-Grisebachs andernorts verkündeten Abschied vom Arbeitsethos.³⁶² Und es steht auch im Widerspruch zu der von ihr selbst vorgeschlagenen Ersetzung von lebendiger Arbeit durch Technik.³⁶³

Das Buch macht mit vollem Recht darauf aufmerksam, daß die Menschen unserer Gesellschaft noch nicht so erzogen sind, mit zunehmender Freizeit auch sinnvoll umzugehen. Und es fordert, daß man in den Schulen lernen müßte, mit Freizeit besser fertigzuwerden.³⁶⁴ Dem ist völlig zuzustimmen. Aber was bedeutet dies denn? Schulen kann man nicht einfach aus der Gesellschaft herausreißen. So wie die Gesellschaft, so ist auch ihre Schule. Wir haben zum Beispiel in unserem Lande – auch das muß einmal gesagt werden – viele äußerlich recht gute Schulen, wir haben viele hervorragende Lehrer. Wir haben auch in den Schulen nicht Weniges an interessantem Material und auch durchaus nicht nur schlechte Lehrpläne. Dennoch erfüllen unsere Schulen nicht die Aufgaben, die nicht nur Manon Maren-Grisebach, sondern sicherlich auch jeder einigermaßen mit seinem Beruf eng verbundene Pädagoge der Schule zuweisen möchte.

Wenn man das Ziel erreichen will, das uns sicherlich gemeinsam vorschwebt, so brauchen wir doch mindestens kleinere Klassenverbände. Um aber solche Klassenstärken zu erreichen, brauchen wir viele neue Schulen, weit mehr Lehrer. Wir brauchen auch andere Lehrmaterialien. Alles das erfordert jedoch gewaltige Mittel. Die können aber auf der Grundlage von mittlerer Technologie volkswirtschaftlich gar nicht erarbeitet werden. Das heißt, Manon Maren-Grisebachs Ziele und die Mittel, die sie anbietet, stehen in einem unversöhnlichen Widerspruch.

Die von Manon Maren-Grisebach und anderen Grünen immer wieder apostrophierte sanfte Energienutzung ist auch komplizierter und problembeladener, als sich mancher träumen läßt. Ich will hier nicht auf alle die notwendigen Argumente eingehen, ich habe das andernorts getan.³⁶⁵ Ich möchte nur darauf aufmerksam machen, daß wir uns in einer Epoche befinden, in der die Ersetzung gewisser fossiler Brennstoffe durch andere notwendig ist. Das wird ja auch von den Grünen nicht bestritten, denn ihr Suchen nach sanften Energiequellen läuft ja auch in die Richtung, solche Quellen zu suchen, die die fossilen ersetzen können. Der wirkungsvolle Einsatz der von den Grünen anvisierten Energiequellen

³⁶¹ Ebenda, S. 23.

³⁶² Ebenda, S. 63.

³⁶³ Ebenda, S. 67.

³⁶⁴ Ebenda, S. 69.

³⁶⁵ R. Steigerwald, Protestbewegung, Streitpunkte und Gemeinsamkeiten, Frankfurt a. M. 1982.

des Windes, des Wassers, der Luft, der Sonne erfordert jedoch erstens einen weit größeren wissenschaftlichen Einsatz, und er ist zweitens gebunden auch an die Entwicklung modernster Technologien. In Wirklichkeit ist der wirklich konsequente und maximale Einsatz der sogenannten sanften Energiequellen durchaus an die Entwicklung der wissenschaftlich-technischen Revolution gebunden.

Die von Manon Maren-Grisebach vorgeschlagenen Konzeptionen halten also in wesentlichen Teilen einer gründlichen Prüfung nicht stand, sind nicht selten in Wahrheit eine falsche Ideologie bestimmter Art. Es handelt sich um Technikvorstellungen, wie sie von Teilen der neuen Mittelschichten vertreten werden. Ganz offensichtlich ist das wirkliche Motiv hinter diesen Konzeptionen nicht die Problematik des Umweltschutzes, sondern die Mittelschichtsideologie von Gleichheit und Freiheit. Wir werden das auch noch an den gesellschaftspolitischen Vorstellungen Manon Maren-Grisebachs sehen.

Wichtig zu nennen sind die Vorstellungen, die Maren-Grisebach in einer Kritik an mir auf wirtschafts- und gesellschaftspolitischem Gebiet vorträgt, weil sie meine Behauptung unterstützen, daß sie sich – nicht in ihren theoretischen Grundlagen, sondern in der ökonomischen und politischen Ausgestaltung ihrer Konzeption – ökosozialistisch und nicht fundamental – ökologisch verhält. Auch die Tatsache, daß dieser Öko-Sozialismus in Wahrheit eine Mittelschichts-Ideologie ist, wird hier deutlich, so, wenn sie sich gegen Eigentum von einer bestimmten Größenordnung an äußert, also prinzipiell nicht das Privateigentum an Produktionsmitteln, sondern nur dessen Größenordnung angreift, etwa in Umkehrung (aber nicht Umwertung!) des: Klein, aber mein, in: Mein, allerdings nur klein. Übrigens war das seit eh und je der soziale Inhalt der Mittelschichts- oder kleinbürgerlichen Kritik am (großen) Kapital. A. Weber habe ich bereits eingeführt. Man müßte gerechtigkeitshalber Proudhons „Philosophie des Elends“ (samt Marxens Kritik daran) wenigstens nennen. Das kann ja sowohl gegen kapitalistisches Monopoleigentum als auch gegen sozialistisches Volkseigentum gewendet werden. Freilich ist der Widerspruch auch hier wieder offenkundig, denn auch kleines und mittleres Produktionsmitteleigentum kommt ohne Profitgesetzmäßigkeit und ohne Konkurrenz-[215]kampf und damit, auf Dauer gesehen, Herausbildung von Großeigentum nicht aus. Man kann nicht die Ursache wollen und die Konsequenzen ablehnen.

Dazu haben sich Marx und Engels bereits im „Kommunistischen Manifest“ geäußert.

Maren-Grisebachs Ablehnung des Profitgesetzes und des Profitdenkens ist also als Motiv im Widerspruch mit ihrem Reformvorschlag.

Maren-Grisebach wendet sich gegen den Krieg, gegen Gewalt, ist eine überzeugte Verfechterin pazifistischer Überlegungen.³⁶⁶ Hier bieten sich gewiß viele Gemeinsamkeiten an. Doch auch hier ist sie, wie ich meine, nicht konsequent. Nehmen wir das Beispiel des Pazifismus. Will sie wirklich den Satz mit Vehemenz verteidigen, den sie schreibt: „Gewalt aber gebiert Gewalt und Waffengebrauch, egal für wen oder für was sie eingesetzt werden.“³⁶⁷ Wenn man diesen Satz einmal auf Nicaragua bezieht? Man überlege sich einmal, was dieser Satz bedeutet, bezogen auf die Sowjetunion im Jahre 1941. Man überlege sich, was er bedeutet, überhaupt bezogen auf den Hitlerfaschismus. Wäre es richtig gewesen, im Vertrauen darauf, daß der Faschismus irgendwann von selbst zusammenbricht, den Kampf gegen ihn zu unterlassen? Wieviel Millionen Menschen mehr wären z. B. im KZ umgekommen? Und wie ist es mit den Befreiungskämpfen in den Ländern der Dritten Welt? Ist ein solcher scheinbar guter Satz nicht in Wirklichkeit und genau besehen weltfremd, um nicht zu sagen unmoralisch? Rechtfertigt er nicht die bestehende Gewalt?

Ich verstehe die Motive Manon Maren-Grisebachs, aber wir leben in einer Welt der Klassen und des Klassenkampfes, in einer Welt der politischen Macht, der Unterdrückung und der Ausbeutung. Und wenn ich damit Schluß machen will, so muß ich eben kämpfen, und ich darf nicht darauf vertrauen, daß ich die Ausbeuter und Unterdrücker durch gute Worte davon überzeuge, von ihren Praktiken abzulassen und sich mit uns gemeinsam in das „gelbe Unterseeboot“³⁶⁸ zu begeben.

³⁶⁶ Manon Maren-Grisebach, Philosophie der Grünen. S. 86 ff.

³⁶⁷ Ebenda, S. 87.

³⁶⁸ Die „Beatles“ sangen von einem solchen in einem Film. Das war ein Fabelwesen, dem es gelang, alle Antagonismen zu unterfahren und allseitiges Glück heraufzuholen.

So, wie ich die Herren (und Damen) der Großchemie nicht durch Argumente von der profitbringenden Umweltvergiftung abbringen kann, so kann man weit weniger den Imperialismus per Argument dazu bringen, seine Ausbeutungs-, Unterdrückungs- und Kriegspolitik aufzugeben. Es wäre schön, wenn es anders wäre, aber ...

Vor dem Hintergrund geschichtlich-gesellschaftlicher Konkretheit muß man also fragen, ob man es sich nicht zu leicht macht, wenn das Buch die marxistische Einschätzung der Gewalt ablehnt, revolutionäre Gewalt und reaktionäre Gewalt im Grunde genommen auf die gleiche Stufe stellt.³⁶⁹

Maren-Grisebach ist selbstverständlich Anhängerin der Konzeption von der Ba-[216]sis-Demokratie.³⁷⁰ Sie sei das Mittel zur Wahrheitsfindung. Sie erklärt ihr Mißtrauen gegen Oben, gegen Vorsitzende³⁷¹ und stimmt dem Rotationsmodell zu.³⁷² Erstens muß man erkenntnistheoretische Wahrheitsuche und politische Konsenssuche durchaus unterscheiden. Die Position ist also erkenntnistheoretisch falsch oder begrifflich nicht sauber formuliert. In der erkenntnistheoretischen Wahrheitsfrage kommen wir nicht voran durch Mehrheitsentscheidungen. Hier gilt nicht das Prinzip der Demokratie, sondern das Prinzip: Stimmt es oder stimmt es nicht? Wahrheit ist eine erkenntnistheoretische Kategorie, keine politische, und Wahrheit wird nicht durch Mehrheitsbeschluß (kleiner oder großer Gruppen) ermittelt.

Zweitens ist das mit der Ermittlung eines Konsenses, welcher den Eigeninteressen dient, durchaus komplizierter, als das Buch vermuten läßt. Maren-Grisebach bekennt sich doch zur Dialektik. Sollte sie da nicht den dialektischen Zusammenhang von Oben und Unten berücksichtigen? (Übrigens bin ich mit dem Hinweis darauf, Dialektik bedeute Veränderung und Vernetzung,³⁷³ keineswegs zufrieden. Auch Antidialektiker können Veränderungen akzeptieren, nur wirkliche Entwicklung nicht – darüber äußerte ich mich ja im Eingangskapitel –, wobei ich zugebe, daß Manon Maren-Grisebach sicherlich in einem schmalen Bändchen nicht über alles schreiben konnte.)

Drittens ist es nicht wahr, wenn es im Buche umstandslos heißt, der Friede komme von unten. Deshalb nicht, weil Friedenspolitik auch von Oben ausgehen kann. Oder soll es heißen (Maren-Grisebach spricht ja schon vom künftigen grünen Finanzminister!), daß die Grünen dann, wenn sie etwa die Regierung stellten und folglich „Oben“ sind, nicht mehr für Frieden, Demokratie usw. sein könnten? Solcher Strukturschematismus hat doch mit *inhaltlichen* Untersuchungen nichts zu tun, er widerspiegelt aber das Mißtrauen des Mittelschichtlers.

Was das Problem des Rotationsprinzips angeht, so verstehe ich natürlich das Motiv, Herrschaft und Macht von Menschen über Menschen auszuschließen. Aber erstens steckt in dieser Konzeption das Menschenbild, daß alle Menschen nicht nur gleiche Chancen und Möglichkeiten erlangen sollen – wofür wir sicherlich gemeinsam sind –, sondern daß sie auch faktisch alle gleich veranlagt, gleich qualitativ fähig seien. Dies ist ein mechanistisches Menschenbild, das jede Qualität auslöscht. Und es paßt eigentlich so gar nicht zu der sonstigen Verteidigung der Individualität und Persönlichkeit durch eben die gleichen Grünen. Zweitens hat die Anwendung dieses Prinzips (z. B. in China und Jugoslawien) keineswegs ein größeres Maß an Demokratie bewirkt. Herrschaft wurzelt primär nicht in gesellschaftlichen Strukturprinzipien, sondern diese selbst sind nur Folgen der darunter befindlichen, bestimmenden Realität der Klassen und des Klassenkampfes. Die von den Grünen vorgetragene Konzeption richtet sich gegen Abgeleitetes, nicht [217] gegen den wirklichen Ursprung. Der Kampf gegen Macht beginnt mit dem Klassenkampf um die Beseitigung der auf dem Privateigentum an den Produktionsmitteln gründenden Gesellschaft.

Ich habe bereits erwähnt, daß es eine direkte Kritik von Manon Maren-Grisebach an einer Position von mir gibt. Sie hat sie auf dem Hegel-Symposium in Locarno (durchgeführt von der „Societas Hegeliana“ im Herbst 1982) vorgetragen, und sie findet sich jetzt in den entsprechenden „Annalen“.

³⁶⁹ Manon Maren-Grisebach, a. a. O., S. 87 f.

³⁷⁰ Ebenda, S. 59.

³⁷¹ Ebenda.

³⁷² Ebenda, S. 83.

³⁷³ Ebenda, S. 49.

Sie richtet sich gegen die von mir zusammen mit Manfred Buhr im Band 100 der Reihe „Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie“ entwickelte Position.

Ich bringe jetzt zunächst die betreffende Kritik im Zusammenhang. Sie ist nicht sehr umfangreich und enthält dennoch im Konzentrat jene Positionen, gegen die ich bereits eine Fülle von Einwänden vorgebracht habe.

„Wenn Manfred Buhr eindrucksvoll gesagt hat, daß Philosophie nur eine solche ist, falls sie dem historischen Fortschritt dient, dann gilt dies heutzutage hervorragend für den Bereich des Verhältnisses Mensch – Natur; hier kann sie im Einfluß neuer Bewußtseinstatsachen ins politische Handeln hinein klar und unwiderleglich dem Fortschritt zugute kommen.

Damit leite ich über zu einer kurz vorzutragenden Kritik an einem Aufsatz von Robert Steigerwald, der in dem mit Manfred Buhr herausgegebenen Band ‚Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit‘ (in der Reihe ‚Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie‘ Band 100, 1981) unter dem Titel ‚Zur Ideologie der sogenannten ökologischen Reformbewegung (lebensphilosophischer Ökologismus)‘ eine mir verderblich scheinende und heftigsten Widerspruch erzwingende Mißdeutung vorgebracht hat. Schon der Ansatz ist meiner Ansicht nach falsch. Steigerwald beharrt darauf, die wissenschaftlich-technische Entwicklung einseitig als ‚Fortschritt‘ zu bezeichnen und setzt dazu den gängigen, für ihn unproblematischen Ausdruck ‚wissenschaftlich-technische Revolution‘. Damit aber wird lediglich das Positive dieser Entwicklung angesprochen durch die Parallele zur eindeutig positiven sozialen Revolution, während gerade aufgrund der katastrophalen Erfahrungen der letzten Jahrzehnte das Negative mithineinzunehmen wäre. Die gesamte Wissenschaftskritik ebenso wie die Technikkritik werden so unterdrückt. Steigerwald bestreitet sogar, daß es an der Zeit sei, das Verhältnis von Mensch und Natur, Mensch und Technik neu zu durchdenken, denn beharrend auf dem übergeordneten Problem des ‚Hauptinhalts‘, nämlich dem Übergang ‚vom Kapitalismus zum Sozialismus‘ möchte er gerne die neuen Widersprüche, die immerhin das Überleben der Menschheit infragestellen (Kernspaltung), an den Rand drängen, um ja nicht den Kampf für den Sozialismus weltweit um irgendwelche Energien zu schmälern. Indem er den heutigen Protest mit dem ‚bürgerlichen Charakter der Romantik‘ und ‚ihrem ausgeprägten Individualismus‘ gleichsetzt, begeht er den folgenschweren Irrtum, historisch Neues mit Allusionen an Vergangenes erschlagen zu wollen. Sehr wohl ist zwar eine Kritik der romantischen Naturauffassung angebracht, aber diese für heutige Verurteilung zu nutzen ist simpel. Der von Steigerwald beibehaltene ‚Hauptinhalt‘ ist zum nebensgeschalteten Inhalt geworden, [218] überlagert und komplex verzahnt mit anderen Inhalten gesellschaftlicher Prozesse. Die ökologische Krise z. B. hat andere Probleminhalte nach vorne transportiert, die dem Bewußtsein und fernerhin der Praxis zu lösen aufgegeben sind. Steigerwald aber möchte den Zusammenhang bewahrt sehen zwischen Aufkommen der ökologischen Krise und der ‚Verschärfung der allgemeinen Krise des Kapitalismus‘. Hier lägen die ‚wirklichen Gründe der Ökologie-Diskussion innerhalb der gegenwärtigen bürgerlichen Ideologie (und Politik)‘. Sicher gibt es Zusammenhänge, die das Aufnehmen dieser Diskussion auch in kapitalistischen Kreisen erklärt, aber das ist nebensächlich. Ökologieprobleme stehen dem sozialistischen Gesellschaftssystem gleichermaßen ins Haus wie dem kapitalistischen, wie jeder weiß, und es nützt überhaupt nichts, sie auf den Hauptwiderspruch zurückzuführen. Wenn der Marxist Steigerwald dies nicht anerkennt, erweist er dem Sozialismus einen Bären dienst.

Der Kampf um die Rohstoffquellen der Dritten Welt (z. B. persischer Golf, Libyen, Algerien) ist für beide Systeme ein ökonomisch motivierter Kampf, der aber durchzogen ist von ökologischen Triebkräften, die aus der Begrenztheit der Erdressourcen resultieren. Hier hilft keine ‚Klassenfrage‘ weiter, wie Steigerwald es möchte, keine isolierte Natur-Technik-Frage, keine sozialpsychologische und keine Machtfrage, sondern deren Verflechtungen. Gotthard Günthers in unseren Hegel-Kongressen mehrfach vorgetragene mehrwertige Logiktheorien sind auch ein widergespiegelter Ausdruck der mehrwertigen Strukturen politischer Probleme.

‚Der nicht-proletarische Protest gegen bestimmte Erscheinungsformen des Kapitalismus ... ist nicht – oder noch nicht – bereit, auf die Position des proletarischen Antikapitalismus, des Sozialismus überzugehen.‘ Genau. Und er wird hoffentlich dazu auch nie bereit sein, weil damit das entscheidend

Neue wegmanövriert würde, und alles wieder auf die rein soziale Frage reduziert wäre. Steigerwald attackiert die ‚Grünen‘ als bloße Erben idealistischer bürgerlicher Ideologie und gibt damit zu erkennen, daß er nicht begriffen hat, daß der Protest weder bürgerlich noch proletarisch, sondern qualitativ neu und übergreifend ist. Es ist ein Protest gegen die Zerstörung der Lebensgrundlagen schlechthin, die erstmal unabhängig vom jeweiligen Gesellschaftsentwurf oder von der realen Gesellschaftsordnung sich herausgebildet hat. ‚Prager Frühling‘ und ‚Euro-Reformismus‘ werden von ihm gleich mit verbannt. Solche gleichmacherischen Parallelen sind abenteuerlich.

Die von ihm unterstellte ‚Technikfeindschaft‘ findet nicht statt. Niemand predigt statt der toten Technik das ‚lebendige Leben‘, vielmehr werden in den Ökologiebewegungen, zu denen auch die der ‚Grünen‘ zählt, neue Konzeptionen entfaltet, die dem relativ klugen Satz, daß das Sein das Bewußtsein bestimmt, recht geben.

‚Wir meinen, in den spezifischen Widersprüchen, die die allgemeine Krise des Kapitalismus auf dem Boden der BRD annimmt, und im Rückgriff auf die weltanschauliche Tradition der Romantik, vor allem der Lebensphilosophie liegen die Hauptgründe für die ausgesprochen technikfeindliche Tendenz eines Teils des an-[219]t imperialistischen, nicht-proletarischen Protestpotentials der BRD.‘ Just dies meinen wir nicht. Das ist, wenn auch mit anderen ideologischen Vorzeichen, die Taktik der rechten konservativen, reaktionären Wirtschaftsrosse der Bundesrepublik, die gleichfalls die wirklichen Gründe nicht sehen wollen: nämlich die unberücksichtigten Folgen der technisch-rationalen Steigerung menschlicher Aktivität, die abseits jeder Kontrolle rasant sich manifestierenden Schäden bisherigen Umgangs mit Natur.

Die Wirklichkeit um uns ist die Hervortreiberin des Protests. Und da in dieser Wirklichkeit außer sozialen Momenten auch die Natur ein Wörtchen mitredet, kann der Protest nicht mehr nur proletarisch sein, sondern er muß andere Dimensionen in sich aufnehmen, und genau das tut er auch. Dies nun als bürgerliche Ideologie abzutun, ist kurzsichtig und, wie gesagt, schadet der Entfaltung sozialistischer Praxis. In der Ökologiebewegung handelt es sich nicht um einen ‚Verzicht auf Fortschritt‘, sondern einzig um den Erhalt der Möglichkeit eines Fortschritts.

(Freundschaft bleibt von sachbezogener Kontroverse unberührt. Mein Freund Robert Steigerwald war bei diesem Kurzreferat dabei und hat in einer zeitlich leider viel zu beschränkten Diskussion seine Ökologie-Deutung verteidigt. Wir beide hoffen auf eine spätere Möglichkeit für die Fortsetzung des Streitgesprächs.)³⁷⁴ Nun meine Entgegnung, soweit sie über das bereits Gesagte hinaus noch notwendig ist. Zunächst muß ich sagen, daß ich bei *diesem* Kurzreferat insofern *nicht* dabei war, als dies „... ursprünglich in freier Rede vorgetragene“ erst „nachträglich“ schriftlich fixiert³⁷⁵ wurde, und schriftlich nimmt es sich doch anders aus, als sich das Vorgetragene anhörte. Richtig ist, daß ich in Locarno (und das war nicht Manon Maren-Grisebachs Schuld) kaum Möglichkeiten zu einer wirklichen Entgegnung hatte.

Die Kritik an mir kann man als folgende *Theorie* zusammenfassen:

Erstens, der soziale Antagonismus ist gegenüber der ökologischen Krise zu einem Nebeninhalt geworden,³⁷⁶ was man z. B. schon daran erkennt, daß der Sozialismus die gleichen ökologischen Probleme wie der Kapitalismus bekommt – weshalb Steigerwalds These falsch sei, die ökologische Diskussion solle von der allgemeinen Krise des Kapitalismus ablenken. Ursache dessen ist die Dialektik von rasant wachsendem wissenschaftlich-technischem Einwirken („technisch rationale Steigerung menschlicher Aktivität“ „abseits jeder Kontrolle“) auf begrenzte Ressourcen (so sei der Kampf beider Weltsysteme um diese Ressourcen zwar vordergründig ökonomisch, in Wahrheit jedoch ökologisch motiviert).

Dabei ist der primäre Wirkungsfaktor die wissenschaftlich-technische Entwicklung, denn sonst könnte Manon Maren-Grisebach nicht behaupten, wissenschaftlich-technische Entwicklung sei positiv und

³⁷⁴ Manon Maren-Grisebach, in: Annalen der Societas Hegeliana, a. a. O., S. 129 ff.

³⁷⁵ Ebenda, S. 127.

³⁷⁶ Ebenda, S. 130.

negativ, man müsse beides beachten, was Steigerwald jedoch nicht tue. Philosophisch heißt dies, daß Technik sowohl Fortschritt als auch Krise bewirkt. Ich machte schon im Einführungskapitel darauf [220] aufmerksam, daß dies eine der grundlegenden lebensphilosophischen Konzeptionen ist. Wenn Maren-Grisebach auf die neuen Widersprüche aufmerksam macht, die Kernspaltung nennt, die die Gattung gefährdet, verwechselt sie in technik-deterministischer Art Subjekt und Mittel, macht aus dem Mittel den determinierenden Faktor, also die Kernspaltung (die es übrigens schon immer gibt) ist dann das Problem, nicht, was Menschen unter bestimmten Bedingungen damit machen.

Zweitens, Steigerwald ignoriert dieses Neue, weil sein Wirklichkeitsbegriff nur soziale Momente, nicht die Natur enthält. Das muß ihn dazu führen, das Katastrophisch-Negative der wissenschaftlich-technischen Revolution zu unterschlagen, weil er diese völlig dem sozialen Prozeß ein- und unterordnet. Er lehnt folglich das Neubedenken des Verhältnisses Mensch – Natur ab.

Drittens, dem gegenüber ist eine qualitativ neue Protestbewegung entstanden, die weder bürgerlich noch proletarisch ist, sich vielmehr klassenübergreifend, gegen die Zerstörung der Lebensgrundlagen schlechthin richtet, unabhängig vom Gesellschaftsentwurf.

Und als Therapie schlägt diese vermeintlich qualitativ neue Bewegung vor: Orientierung an den der Natur, der Ökologie abgeschauten Normen oder Regeln des Gleichgewichts, der Wechselseitigkeit, der Vernetzung (Zusammenhänge). In Anwendung (das sollen nur Beispiele sein, kein System, denn dazu gab dieser kurze Diskussionsbeitrag Manon Maren-Grisebachs selbstverständlich keinen Raum): Ökonomisches Gleichgewicht, ökonomische Kreisläufe, keine Großstrukturen, kein Großeigentum, Dezentralisation, keine Hierarchien und Ungleichheiten, keine Autoritäten, möglichst kleine Eigentumsformen, denn „das Unökologische von Eigentum ab einer erfahrbaren Quantität“³⁷⁷ ist offenkundig. Ablehnung des Profitprinzips, der „kurzatmigen Kosten-Nutzen-Berechnungen“, die Folgeschäden gehören dazu. Solches ökologische Verhalten und Frieden gehörten zusammen.

Vielen der einzelnen Vorschläge kann vorbehaltlos zugestimmt werden. Wir wissen, daß gegenwärtig in der Bundesrepublik die Hauptfragen des antikapitalistischen Kampfes nicht zur Entscheidung anstehen, daß wir in einer Periode leben, in der es darauf ankommt, das zu verteidigen, was sich die arbeitenden Massen in langen Kämpfen errungen haben, und eine Wende zu demokratischem und sozialem Fortschritt zu erkämpfen. Es geht also durchaus auch um Reformen in Richtung auf bessere Lebensbedingungen hin. Dies also sei dreimal unterstrichen.

Manon Maren-Grisebach hat sich aber offensichtlich über einige Stellen meines Textes so sehr geärgert, daß sie nicht ordentlich zu Ende gelesen hat. (Vielleicht hätte ich manche Passage etwas konzilianter formulieren sollen!) Sonst hätte sie doch solche Formulierungen in meinem Text gefunden: Ich bezeichne die These, es gehe um ein Neubedenken des Verhältnisses des Menschen zur Natur als eine solche, in der sich „Wahrheit und Irrtum, Wahrheit und Illusion, Erkenntnis und Apologetik, Erkenntnis und Protest“³⁷⁸ mischen.

[221] Ich bezeichne die ökologischen Fragen zusammen mit anderen grundlegenden Problemen als „echte, die Menschen und die Menschheit bewegende“;³⁷⁹ sage aber dazu, daß wir diese Fragen „nicht, zumindest nicht *allein*“ vom wissenschaftlich-technischen Fortschritt in der Gegenwart her beantworten können.³⁸⁰

Ich spreche von der Problematik der „sozialen Determiniertheit“³⁸¹ (Was ja wohl eine etwas andere Vorstellung ist als die, daß der wissenschaftliche und wissenschaftlich-technische Fortschritt unsere Probleme löse, was Maren-Grisebach als meine Auffassung annimmt.). Ich verweise darauf, daß durch die wissenschaftlich-technische Revolution (nicht nur durch sie, aber im Zusammenhang mit

³⁷⁷ Ebenda, S. 128.

³⁷⁸ M. Buhr/R. Steigerwald, Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit. Zu den Grundtendenzen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie. Berlin und Frankfurt a. M. 1981, S. 79.

³⁷⁹ Ebenda, S. 79.

³⁸⁰ Ebenda.

³⁸¹ Ebenda, S. 94.

ihr) „immer weitere Gebiete der Erde unmittelbar in den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur einbezogen“ werden.³⁸² Darum sei es nötig, „verstärkt über die vorhandenen Reichtümer der Natur und deren zweckmäßige Nutzung nachzudenken“.³⁸³ Etwas später schreibe ich: „Unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Revolution hat sich in den letzten 20 Jahren der Umgang des Menschen mit der Natur so sehr erweitert, daß man sagen kann, die ganze Erde ist Gegenstand dieses Eingriffs geworden... Dabei erfolgen unter kapitalistischen Bedingungen diese Eingriffe in die Natur entsprechend der Freiheit der Unternehmer, das heißt, von der Gesamtgesellschaft her gesehen, spontan, planlos, anarchisch. Das Ergebnis dieses ‚freien Spiels der Kräfte‘ ist nun nicht, wie die Prediger des Liberalismus vorgeben, eine hinter dem Rücken der Handelnden sich einstellende allgemeine Harmonie, sondern die Gefahr großer Katastrophen.“³⁸⁴ Und ich sage ausdrücklich, daß es auch im Sozialismus hier durchaus ernste Probleme gibt, daß auch die sozialistische Einwirkung auf die Natur mit Werkzeugen und Maschinen erfolgt, die dem Wesen nach noch dieselben sind, wie die vom Kapitalismus entwickelten (bisweilen seien es noch nicht einmal diese).

Ich könnte noch mehr solcher Stellen anführen. Ich nenne im Buch eine Reihe von Fragen, kennzeichne sie als gewichtig und sage, sie seien dennoch nicht die Hauptfragen. Auf diese gehe ich dann ein, mache auf die Problematik der allgemeinen Krise des Kapitalismus aufmerksam, führe Belege dafür ein – zum Beispiel entsprechende Literatur, die zeigt, wie innerhalb der bürgerlichen und linken Ideologie der Umschwung von dem flachen, liberalen Fortschrittsoptimismus zum Pessimismus in der Wende von den 60er zu den 70er Jahren eintritt. Maren-Grisebach geht auf diese Bemerkungen nicht ein, sie schiebt sie einfach weg. Vielmehr argumentiert sie, es gebe doch auch im Sozialismus ökologische Probleme, was, wie ich früher einmal sagte, zunächst nur eine positivistische Feststellung ist. Natürlich sind mir diese Probleme bekannt, und ich bin auch in einem Buch ausführlicher auf sie eingegangen, das zum Zeitpunkt, da Manon Maren-Grisebach ihre Kritik vortrug, bereits etwa ein Jahr lang auf dem Markte war.³⁸⁵

Maren-Grisebachs These vom ökologischen Grund des Systemwettkampfes ist, ich muß das leider so hart sagen, nur eine links gewendete Form imperialistischer Ideologie. *Wer* verbreitet denn die Behauptung, von der Sowjetunion ginge weltweit eine Bedrohung der lebenswichtigen Ressourcen des Imperialismus aus? Und warum wird denn diese Lüge verbreitet? Gibt es hierfür auch nur ein einziges beweisendes Argument? Wo hat denn die Sowjetunion ihre Hand auf Ressourcen außerhalb ihres Territorium gelegt? In welchem Teil der Welt außerhalb der Sowjetunion hat sie denn Betriebe? Wo erhebt sie Gebietsansprüche? Wo meldet sie Einflußbereiche an? Wo bildet sie schnelle Eingreiftruppen und droht mit ihrem Einsatz und so weiter und so fort?

Daß der soziale Antagonismus nebensächlich gegenüber dem ökologischen geworden sei, ist durch die beiden angeführten Argumente Maren-Grisebachs also nicht belegt. Die ökologische Problematik ist nur eine der grundlegenden unserer Gegenwart. Es gibt da eine gewisse Rangfolge solcher Probleme unterhalb *des* eigentlichen globalen Problems unserer Epoche: der Fortexistenz des Imperialismus (Nr. 1: Rüstung und Krieg). Alle diese Probleme sind – letztlich – kapitalismusabhängig.

Manon Maren-Grisebach übersieht oder vergißt oder bestreitet die Auffassung, daß menschliches Einwirken auf die Natur, der in der Arbeit sich vollziehende Stoffwechselprozeß des Menschen mit der Natur immer im Zusammenhang mit anderen Menschen, im Zusammenhang mit Produktionsverhältnissen erfolgt. Unser Verhältnis zur Natur ist abhängig vom Verhältnis, das die Menschen untereinander eingehen, und darum ist das ökologische Problem der Ökonomie einer Gesellschaftsordnung untergeordnet und nicht umgekehrt. Ich bestreite also nicht, daß es im Verhältnis des Menschen zur Natur Probleme gibt, sondern ich zeige, warum es sie gibt und wo der Ansatz liegt, um mit diesen Problemen fertig zu werden.

Das ist der Kernpunkt.

³⁸² Ebenda, S. 80.

³⁸³ Ebenda.

³⁸⁴ Ebenda, S. 94

³⁸⁵ R. Steigerwald, Protestbewegung, a. a. O., 8. 107 ff.

Und ist es eigentlich konsequent, wenn Maren-Grisebach fordert, die Einstellung des Menschen zur Natur zu ändern, was doch dem Wesen der Sache nach bedeutet, daß wir unser Bewußtsein reformieren müßten. Natürlich sind hier „Reformen“ nötig. Aber wenn nicht geklärt wird, aus welchen Gründen eine Denkhaltung des Natur-Beherrschen-Wollens entstand, kann eine solche „Reform“ doch nicht zielgerecht erfolgen. Und wenn alles sich gar auf eine solche Bewußtseinsreform reduzierte, so wäre dies doch eine idealistische Konzeption und, wie der gesamte Geschichtsidealismus, nicht haltbar. Wie bereits früher gezeigt, wäre sie auch voluntaristisch, setzte sie doch voraus, daß es einfach auf unseren Beschluß ankomme, gegenüber der Natur ein anderes „Projekt“, einen anderen „Entwurf“, eine andere Konzeption zu entwickeln.

[223] Ich habe bereits einleitend gezeigt, daß dies eine typisch lebensphilosophisch-existentialistische Position ist. Offensichtlich teilt Maren-Grisebach diesen Idealismus nicht, oder sie widerspräche sich mit der anderen Auffassung, unsere Probleme entstünden aus der Dialektik von rasant wachsendem wissenschaftlich-technischem Einwirken (dabei lehnte Manon Maren-Grisebach in Locarno den Terminus wissenschaftlich-technische Revolution ab, den sie in ihrem Buche – „technisch-wissenschaftliche Revolution“, S. 109 benutzt!) „abseits jeder Kontrolle“ auf begrenzte Ressourcen.

Also, so muß man denn nun doch fragen, geht es primär um das Problem der Einstellung zur Natur oder um die eben genannte Dialektik oder um das Problem des unkontrollierten Wirkens der Menschen auf die Natur, was ja wiederum eine neue, äußerst interessante Fragestellung wäre. Oder wirken vielleicht alle drei hier genannten Bedingungen zusammen? Aber auf welcher Grundlage wirken sie denn zusammen, was vermittelt denn ihren Zusammenhang? Für uns Marxisten ist die Antwort „einfach“. Dieser Zusammenhang wird vermittelt durch die Produktionsverhältnisse, insbesondere durch die Eigentumsverhältnisse und durch die sich auf dieser Grundlage entwickelnde gesellschaftliche Gesetzmäßigkeit. Aber bei Manon Maren-Grisebach stehen diese drei unterschiedlichen Aspekte vermittlungslos nebeneinander.

Ich komme noch einmal auf den Gedanken zurück, die Menschen müßten ihre Einstellung zur Natur verändern. Ich sagte schon, ich hielte dies für falsch, *sofern* dies auf die These einer Reform des Bewußtseins hinauslaufe und habe gesagt, warum ich dies für falsch halte. *Richtig* jedoch ist diese These dann, wenn wir davon ausgehen, daß der Mensch kein abstraktes Wesen ist, daß er, nach Marx' Worten, als Wesen ein Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse darstellt, das seinen Lebensprozeß gesellschaftlich organisiert, und es folglich darauf ankommt, die Frage zu prüfen, *wie* dieser gesellschaftliche Lebensprozeß organisiert ist. *Dort* liegt der Punkt. Nicht die Natur, der Mensch, die Bedingungen und Verhältnisse seines Zusammenlebens sind das Problem.

Nicht Steigerwald ignoriert das Neue, wie Maren-Grisebach meint, immerhin schreibt er ja, die wissenschaftlich-technische Revolution sei ein „gewaltiger Vorgang. Und neue Probleme beschert sie uns auch. Aber: *wer* ‚macht sie‘? Irgendein unbekanntes Wesen oder *wir* Menschen?“³⁸⁶ Ich ignoriere also nicht die neuen Probleme, sondern sage, woraus sie sich ergeben. Ich bleibe nicht bei der These stehen, sie folgten einfach aus dem „rasant wachsenden wissenschaftlich-technischen Einwirken“.

Ich meine, es sei auch nicht richtig, wenn im Locarno-Vortrag Maren-Grisebach meinte, ich versuchte, eine positive Bewertung der wissenschaftlich-technischen Revolution dadurch zu erreichen, daß ich das Wort „Revolution“ verwende und damit die positiven Anklänge an soziale Revolution zu wecken bestrebt sei. Erstens definiere ich ziemlich genau, was wissenschaftlich-technische Revolution ist. [224] Nämlich ein langwährender Prozeß tiefgreifender Veränderungen unseres Wissens von der Natur, unserer Produktionsinstrumente und, aus beidem folgend, der uns zugänglichen Naturstoffe und Energiequellen.³⁸⁷ Ich verbinde dies keineswegs automatisch mit der sozialen Revolution, ich bin nämlich kein scientistischer oder technologischer Determinist. Im Gegenteil sehe ich in dem Auseinanderklaffen beider (qualitativ übrigens nicht gleichwertigen) Revolutionen wesentliche Gründe für das Aufbrechen heutiger grundlegender Probleme und für die Schwierigkeiten ihrer Lösung, aber darüber sprach ich bereits.

³⁸⁶ M. Buhr/R. Steigerwald, a. a. O., S. 108 f.

³⁸⁷ Ebenda, S. 108.

Was die Ideologie einer klassenübergreifenden Partnerschaft angeht, so ist sie ja nicht gerade neu, auch dann nicht, wenn Maren-Grisebach dies behauptet. Die alte Fabel des Menenius Agrippa ist ja wohl bekannt. Ebenso die Ideologie und Praxis der Sozialpartnerschaft und Klassenharmonie. Maren-Grisebach sitzt dieser falschen Ideologie darum auf, weil sie – fundamental-ökologisch – den Naturprozeß, den ökologischen Prozeß dem Gesellschaftsprozeß vorordnet. Ich habe bereits gezeigt, wie sich das bei Bahro darstellt.

Ich habe mich in diesem Teil recht ausführlich mit den Positionen von Manon Maren-Grisebach auseinandergesetzt. Ich habe das darum getan, weil sie, soweit ich sehe, am ausführlichsten – philosophische, ökonomische und politische Aspekte umfassend – Positionen der Grünen dargelegt hat. Und in ihren Positionen verbinden sich die Auffassungen der Fundamental-Ökologen und der Öko-Sozialisten. Ich sehe in ihren konkreten Äußerungen viele Möglichkeiten des gemeinsamen Wirkens. Aber ich meine auch, nirgendwo widerspiegeln sich deutlicher die ernsthaften ideologischen und theoretischen Probleme und Widersprüche, als in ihren Arbeiten. Gerade darum hielt ich es für notwendig, sich damit auseinanderzusetzen.

g) *Grüne Philosophie und die Relevanz des Historischen Materialismus*

Unsere Darstellung zeigt, daß in der Diskussion mit den ideologischen Repräsentanten in der Ökologiebewegung Fragen der materialistischen Geschichtsauffassung, der Politischen Ökonomie, des wissenschaftlichen Sozialismus zentral sind. Belegen wir das am Beispiel des Historischen Materialismus.

Unter dem Gesichtspunkt des Historischen Materialismus haben wir es im Produktionsprozeß mit einigen grundlegenden Komponenten zu tun:

- Mit „dem *Menschen* „, der sein Leben nur (in Zusammenarbeit mit anderen Menschen, also in Produktionsverhältnissen) vermittelt der materiellen und geistigen Aneignung der Natur durch Arbeit meistern kann. Diese „Komponente“ Mensch umfaßt dabei auch Arbeitskraft und Arbeitserfahrung, denn es handelt sich ja nicht um den Menschen nur als ein „geistiges“ Wesen, sondern um ihn als ein Wesen aus Fleisch und Blut. Diese Arbeitserfahrung ist aber die Grundlage und der Ausgangspunkt für die geistige Arbeitskraft, die Wissenschaft, die rationale Erkenntnisstufe usw. [225]
- Mit den *Arbeitsmitteln* (Produktionsinstrumenten), vermittelt welcher wir auf die Natur einwirken, um unseren „Stoffwechselprozeß“ mit ihr vollziehen zu können. Dies, der Mensch und seine Arbeitsmittel, sind die Produktivkräfte, was gegenüber der Tendenz festgehalten werden muß, die *sachlichen* Elemente der Produktivkräfte zu verselbständigen und zu verabsolutieren.
- Mit der *Natur* als dem „System“ primärer Arbeitsgegenstände (Arbeitsobjekte).

Auf die Frage nach der Rolle und Bedeutung solcher grundlegender Komponenten des Produktionsprozesses geben Marxismus und „grüne“ Philosophie unterschiedliche Antworten. Die Antwort des Marxismus ist in klassischer Klarheit und Einfachheit von Karl Marx im Jahre 1859 im Rahmen des Vorworts von „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“ gegeben worden und muß hier nicht eingeführt werden. Die Antwort der „grünen“ Philosophie

- ist eine Form des Bewußtseins, die anknüpft an Erscheinungen der Oberfläche des Kapitalismus, welche für das Wesen gehalten werden, wobei, von dieser Oberfläche ausgehend, angebliche Konvergenzen der beiden entgegengesetzten Gesellschaftsordnungen behauptet werden und folglich ein Suchen nach *einem* „dritten“ Ziel stattfindet, das mit „dritten“ Kräften auf einem „dritten“ Weg erreicht werden soll. Die „Definition“ dieses „Dritten“ erfolgt dann durch einfache Verneinung des – angeblich – beiden Systemen, dem Kapitalismus und dem Sozialismus, Gemeinsamen.
- Als solches letztlich eigentlich bürgerliches Bewußtsein reproduziert diese „grüne“ Antwort eine von den *beiden* Versionen der spätbürgerlichen Denkweise, nämlich die lebensphilosophische (die komplementär ist zur positivistischen Denkweise), und zwar gegenwärtig eine zumeist „linke“ Version, welche Orientierung jedoch nicht Folge innerer Logik der Lebensphilosophie ist.

Wir zeigten, wie schon im vergangenen Jahrhundert aus dem Bereich der spätbürgerlichen Philosophie Gedanken vorgetragen wurden, die sich *objektiv* weltanschaulich gegen die materialistische Geschichtsauffassung richteten und die sich heute im Zentrum der grünen Ideologie wiederfinden.

Es entwickelt sich jeweils eine optimistische und eine pessimistische Variante der spätbürgerlichen Theorie unseres Bewußtseins und unserer Produktionsinstrumente. Die optimistische Variante dieser bürgerlichen Stufe des Bewußtseins entfaltet sich historisch aus der alten flach-optimistischen Evolutionskonzeption der Liberalen, mündet in die sozial-technologischen Auffassungen von Wilson bis Popper, wonach unsere Gesellschaftsprobleme mittels Technik bzw. Sozial-Technologie gelöst werden sollten. Diese Konzeption wird vor allem während Zeiten der Hochkonjunktur stärker gepredigt. Gegenwärtiger Repräsentant dieser Konzeption ist in der Bundesrepublik etwa Hermann Lübke.

Im Zusammenhang mit der genannten ersten Komponente des Mensch-Natur-Verhältnisses, ausgehend von der menschlichen Arbeitserfahrung und diese idealistisch zum Primat des Geistigen erhöhend, wird vor allem aus dem Bereich der Lebensphilosophie eine konservative Konzeption ausgearbeitet, wonach es zwei Ebenen des Menschseins gebe, die niedere des Machens, des Machbaren, der Macher [226] und der „Zivilisation“ mit der ihnen zuzumessenden Form der Verstandestätigkeit, des Rationellen, der Massen, der sozialistischen Arbeiterbewegung, des Marxismus, über welcher sich eine höhere des Personalen, der Elite, der „Kultur“ mit ihrer Geistigkeit überrationaler (in Wahrheit: irrationaler) Art erhebe. Es ist dies also, wie man sieht, eine verdeckte Form der Marxismus-Kritik.

Was die geistigen Mittel angeht, so läuft diese konservative Konzeption in ihrer pessimistischen Variante darauf hinaus: Es ist nicht alles machbar („Hybris der Machbarkeit“). Dies wird vor allem in Zeiten der Krise gepredigt. Irgendwann hätten die Menschen eine falsche Urwahl getroffen, einen falschen Entwurf angefertigt, seien sie Opfer einer falschen Metaphysik geworden. Und zwar bestehe der Fehler in der „ökonomischen“ bzw. technischen Metaphysik. Dies wird dann verbunden mit einer lebensphilosophischen Deutung von Ökonomie und Technik. Danach sei deren Wesen das Wachstum. Das aus dem bürgerlichen Motiv der Steigerung des Profits sich ergebende Ideologem des Wachstums wird einfach mit Ökonomie (Technik) gleichgesetzt. Es wird das hierzu komplementäre Ideologem der bürgerlichen Ideologie in der Ökonomie ignoriert: sparen, vereinfachen. Diese zweite Variante taucht erst in den „Therapien“ auf. Da soll, zum Wohle „des Ganzen“, dann eben Sparsamkeit bei den Massen walten. Es erfolgt also eine Aufspaltung der ideologischen Momente von bürgerlicher Ökonomie – Sparen und Verschwenden – auf „Ökologie“ und „Ökonomie“, wobei die Kritik der „Ökonomie“ oder der „Verschwendung“ mittels der „Ökologie“ oder der „Sparsamkeit“ erfolgt, wie es also in Wirklichkeit mit einer Blindheit gegenüber der ideologischen Natur des ganzen Vorgangs zu tun haben.

Dieser Geschichtsidealismus führt zur Forderung: Laßt uns die rationale Geistigkeit ersetzen durch eine „moderne“, eine mythologische. Annullierung der abendländischen Philosophie, ja der Kulturgeschichte, weil sie Quelle des Marxismus ist, dies ist das letzte Wort der spätbürgerlichen Ideologen.

Dies schlägt sich auch in „linker“ Kultur- und Gesellschaftskritik nieder. Konkret sieht das so aus: Wenn der Mensch mit einer falschen Metaphysik des Wachstums, der Größensteigerung und dem daraus folgenden Dämon Technik und/oder der Instrumente, der Institutionen, Organisationen auf die Natur als Grenze stößt (Typus Malthus bis hin zu Repräsentanten des Clubs of Rome: hier spezifischer Typus: Dilemma Kultur/Natur), so ergibt sich als „Therapie“ mit Notwendigkeit, daß wir eine andere Wahl, einen anderen Entwurf, ein anderes Projekt, eine andere „Metaphysik“ benötigen, eine solche der Zurücknahme von Kultur zugunsten von Natur. Dies erstreckt sich bis in den Bereich des Ästhetischen: Stoppt die Neon-Plaste-Beton-Kultur, nehmt sie zurück. (Ich diskutiere hier nicht partiell Richtiges, sondern das Wesen dieser Tendenz.) Teilweise zugespitzt zum: Laßt die Ästhetik des Flohmarktes, des Plunders aus vergangenen Zeiten wiederauferstehen. Das alles ist eine voluntaristische Konzeption, wie sie bis hin zu Ideologien in der gegenwärtigen Protestbewegung durchaus ernsthaft verfochten wird.

Konkret gefordert wird Absage an Großtechnik, an Makro-Institutionen und Makro-Organisationen (oder gar an Institutionen und Organisationen selbst), die [227] Konfrontation der „Basis“ und des „Kleinen“, „Mittleren“, gegen das „Große“, „Zentrale“.

Es ist jedoch – letztlich – nicht möglich, bei Preisgabe der Großproduktion, das heißt, bei Beschreiten eines Weges, der gesamtgesellschaftlich gesehen unvermeidlich zu einem größeren Aufwand an Arbeit,

Material und Energie für die erzeugte Gütermenge führt, bei längerer, schwerer Arbeit, bei Zurücknahme von Arbeitsteilung usw. Bedingungen zu schaffen, unter denen der Mensch sein Leben leichter lebt, kreativer ist.³⁸⁸ Dann ist auch darauf einzugehen, daß hier das Problem des Verlusts der Kreativität und der Spontaneität nicht aus realen Entfremdungsprozessen hergeleitet wird, die unter den Bedingungen des Privateigentums an den Produktionsmitteln entstehen, Bedingungen, die selbst aus gesellschaftlichen Wohltaten, wie der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, Plagen machen. Seine Wurzeln werden vielmehr in der Großtechnik und Arbeitsteilung gesucht. Dabei bleibt freilich undefiniert, woran die quantitativen Merkmale der Großtechnik eigentlich gemessen werden können. Was heute in entwickelten Industriestaaten des Kapitalismus und Sozialismus kleine und mittlere Technik ist, wäre in den meisten Ländern der Dritten Welt oder im Europa des vergangenen Jahrhunderts Großtechnik.

Zwischenmenschliche Beziehungen kommen in dieser Ideologie nicht in Form von Produktionsverhältnissen zum Zuge, sondern wesentlich nur in Gestalt von Institutionen und Organisationen, also nur als solche gesellschaftlichen Verhältnisse, die vor ihrer Herausbildung durch das Bewußtsein der Menschen hindurchgegangen, im Sinne der bekannten Leninschen Definition ideologisch-gesellschaftliche Verhältnisse sind.

Die Kritik an diesen Institutionen und Organisationen bringt notwendigerweise eine gewisse anarchistische Form von „Therapie“ hervor.

Das eigentliche Institutionen- und Organisationsproblem, der Zusammenhang zur gesellschaftlichen Basis wird nicht oder nur gelegentlich und auch dann nur partiell gesehen.

In der konservativen Variante wird dieses Institutionen- und Organisationsproblem bekanntlich in der Weise behandelt, daß gefordert wird, den Menschen, welcher den Anforderungen der modernen Massenproduktion und Massendemokratie gegenüber zu schwach sei, durch starke Institutionen und Organisationen zu schützen.³⁸⁹

In „linker“ Version, folglich auch in der „grünen“, tritt dies so auf, daß gesagt wird, der Mensch werde durch Entfremdung, Fremdbestimmung, Bürokratie vom [228] Moloch Staat unter Druck gesetzt und die Befreiung sei mittels basis-demokratischer, selbstbestimmter Organe und Bewegungen notwendig.

In lebensphilosophischer Weise wird der Demokratie-Abbau in den entwickelten kapitalistischen Staaten also auf Probleme der Organisation zurückgeführt. Er wird aus der sich daraus ergebenden wachsenden Bedeutung der Leitung großer Prozesse hergeleitet. Soll all das die Grundlage für den Abbau der Demokratie sein, so enthält die sich daraus entwickelnde Selbsthelfer-Mentalität, das sich daraus entwickelnde Demokratie-Verständnis – bei dem sich „unten“ gegen „oben“, Basis gegen Zentrale, „Klein“ gegen „Groß“ wenden – alles Erforderliche, um diesen demokratischen Protest in antikommunistischer, antisozialistischer Weise zu mißbrauchen. Es gibt ja keinen Sozialismus ohne Organisation, ohne Großproduktion, ohne Leitung, ohne zentrale Regelungen. Und es gibt auch keinen erfolgreichen Kampf der Arbeiterklasse ohne große Arbeitermassenparteien und klassenkämpferisch orientierte Arbeitermassengewerkschaften. Folglich ist es richtig, in unserer Propagandaarbeit diese Notwendigkeit sowohl für den Sozialismus als auch für die Arbeiterbewegung deutlich zu machen und zu zeigen, woraus sich die Gefahren für die Demokratie in unserer Zeit wirklich ergeben. Und es ist wichtig, den demokratischen Charakter der Arbeiterorganisationen, der Arbeiterbewegung, der Arbeitermacht deutlicher herauszuarbeiten und allen möglichen Tendenzen in den eigenen Reihen entgegenzuwirken, zu reglementieren statt zu überzeugen, dem Element der Überzeugungsarbeit in der Leitungstätigkeit nicht seinen gebührenden Platz einzuräumen.

³⁸⁸ R. Steigerwald, Protestbewegung a. a. O., S. 167 ff.

Heinz Thüer hat überzeugend darlegen können, daß wirklich mittlere Technik im hochentwickelten Kapitalismus gerade erst auf der Basis modernster großtechnischer und wissenschaftsintensiver Produktion möglich wird (Deutsche Volkszeitung/die tat, 18. S. 84, S. 9). Ebenso ist wirklich gründliche Nutzung sog. sanfter Energie an den Fortschritt der wissenschaftlich-technischen Revolution gebunden, nicht an deren Abstoppen!

³⁸⁹ Hierauf machte vor allem Wolfgang Harich aufmerksam in: W. Harich, Zur Kritik der revolutionären Ungeduld, Basel 1971.

Wir befinden uns in der Diskussion immer noch innerhalb der ersten Komponente, derjenigen des Menschen. Kommt innerhalb dieser Komponente der Faktor Arbeit zum Zuge, so in der „grünen Ideologie“ unter dem Gesichtspunkt, man müsse die Arbeit reduzieren, mit der „Arbeitsethik“ brechen. Hier wäre vor allem die in der letzten Zeit stärker strapazierte Konzeption der sogenannten Dualwirtschaft zu nennen; darauf ging ich jedoch bereits ein.

Natürlich stellt sich hier noch die Frage, was für eine Ethik es ist, die sich dort zu Worte meldet, welchen Stellenwert für diese Ethik eigentlich die Arbeit, die grundlegende Lebensbedingung und Lebensäußerung des Menschen hat, jene, durch die er sich vom Tier unterscheidet. Es ist nicht die des Herakles, sondern die biblische: „Im Schweiß deines Angesichts sollst du Dein Brot essen!“ Dem soll entsagt werden.

Natürlich ist es richtig, mit dem Wertvollsten, das der Mensch hat, mit seiner Arbeitsfähigkeit, sparsam umzugehen. Aber das erfordert nicht Bruch mit der Arbeitsethik, wonach der, welcher nicht arbeitet, auch nicht essen soll, sondern Bruch mit der kapitalistischen Nutzung solcher Ethik. Und Arbeit sparen heißt doch, wenn man das ernsthaft meint: Substituierung von Arbeitsmittel, durch Technik. Das heißt, diese Konzeption setzt den Einsatz von Technik voraus und gerät damit zur technik-feindlichen inneren Logik von Versionen der „grünen“ Ideologie in Widerspruch.

Sofern die zweite Komponente, die der Arbeitsmittel (Produktionsinstrumente) [229] zum Zuge kommt, treffen wir wiederum auf rechte und „linke“ Varianten des Technik-Determinismus, der „Industriegesellschafts“-Konzeption Insbesondere finden wir in den „linken“ Varianten die Tendenz, eine Produktivkraft-Theorie des kautskyanischen Stils (des Kautsky der marxistischen Periode seines Wirkens) zu entwickeln. Das heißt, die sachlichen Elemente der Produktivkräfte werden verselbständigt und verabsolutiert. Ihnen wird eine Eigengesetzlichkeit zugeschrieben. Jedoch wird ihr Wirken, zumindest von einem bestimmten Punkte, von einer bestimmten Größenordnung an, insbesondere von der Größenordnung der modernen Technik, insbesondere der Atomenergie und Großchemie an, als destruktiv bewertet. (Die in pazifistischen Kreisen, auch unter Grünen anzutreffende Auffassung, Kriegsbekämpfung reduziere sich auf Waffenbekämpfung, die Ausklammerung also des Problems der Gesellschaftsanalyse im Zusammenhang mit den Fragen von Krieg und Frieden, ist nur die auf dieses Problem angewandte Konzeption des Technik-Determinismus, der Industriegesellschafts-Theorie.)

Abgesehen von den Problemen, die sich tatsächlich mit der modernen Größenordnung von Technik stellen, ist dies, wegen der Verselbständigung der sachlichen Momente der Produktivkräfte, wegen ihrer Verwandlung in den determinierenden Faktor, objektiv gesehen eine links drapierte Version der Sachzwang-Konzeption. Solche faktische und theoretische Eliminierung des Primats des Menschen kann letztlich nicht humanistisch sein.

Als Auswege werden bei den linken Kräften angeboten: die Orientierung auf mittlere Techniken³⁹⁰ und sanfte Energien, wozu – über das bereits Gesagte hinaus – noch auf folgendes erkenntnistheoretische Problem aufmerksam gemacht werden muß: Es ist nicht einzusehen, weshalb die Menschen das, was sie mittels der Erkenntnis der Natur, des Naturstoffs und der Naturgesetzlichkeit durch ihre eigene Arbeit auf technischem und organisatorischem Gebiet zuwege bringen und worin sich zunächst nichts als Natur, Naturstoff und Naturgesetzlichkeit befindet, die vom Menschen, nicht von einem Golem, kombiniert wurden, nicht imstande sein sollen zu meistern. Es ist dies in Wahrheit das Problem des Agnostizismus, bezogen auf technische und organisatorische Prozesse.

Sofern schließlich in dieser Komponente das System der primären Arbeitsgegenstände, die Natur zum Zuge kommt, treffen wir auf die Konzeptionen eines Widerspruchs von Kultur und Natur, auf Konzeptionen, wie sie seit Malthus bis hin zum Club of Rome ausgearbeitet worden sind. Natur wirke determinierend. Jedoch es lohnt sich, wie bei allen lebensphilosophischen Konzeptionen, sich durch Begriffe nicht benebeln zu lassen. Was ist gemeint, wenn hier von Natur die Rede ist? Welche Ideologie steckt in diesem Naturbegriff?

³⁹⁰ R Steigerwald, Protestbewegung ..., a. a. O., S. 167 ff.

Natur ist hier der Inbegriff des Guten, Wünschbaren. Die Menschen verhalten sich gut nur dann, wenn sie die Natur zum Maßstab nehmen. Und weil der Mensch ja auch Natur ist, ist – nach dieser Konzeption – seine Entfremdung in Wirklichkeit eine Entnatürlichung, und diese ist durch Technik erzeugt, kann also [230] nur durch Parteinahme gegen die Technik, für die Natur überwunden werden. Geschieht dies nicht, so rächt sich die Natur.

Das Problem ist doch, daß der Mensch – selbst ein Naturwesen – nicht ohne Eingriffe in die Natur auskommt *und* es seiner Natur gemäß ist, daß er solche Eingriffe in die Natur vermittelt Technik vornimmt. Von wann ab und warum werden solche Eingriffe „böse“, widernatürlich usw.? Wann bewirkt die ökonomische Dominanz eine zerstörerische ökologische? Wo liegen hier die Kriterien? Zumal Technik, wie gesagt, nichts anderes ist, als vom Menschen, einem *Naturwesen*, auf der Grundlage erkannter physikalischer, chemischer, in wachsendem Maße auch biologischer Naturgesetze umgeformte und kombinierte Naturstofflichkeit. Für Marxisten ist klar, daß hier *primär* gesellschaftliche Aspekte zum Zuge kommen. Aber für den lebensphilosophischen Verherrlicher des Natürlichen entfällt dieser Aspekt und bleibt folglich das von mir aufgezeigte Dilemma bestimmend.

Ergibt sich das Problem daraus, daß man die Natur nicht ändern, nur bewahren, nur konservieren soll? Abgesehen von den weitestgehenden Konsequenzen einer solchen Schlußfolgerung: Hat die Natur nicht selbst eine Geschichte? Hat sie sich nicht verändert? Die konservative Position – und der „grüne“ Naturbegriff ist konservativ – ist selbst nicht „natur-gemäß“. Natur hat Geschichte. Natur ist nicht primär kreislaufartig bewegt. Damit wird nicht bestritten, daß die ökonomische Dominanz des Menschen auch seine ökologische Dominanz bewirkt und darin die Problematik der Zerstörung der Naturgrundlagen gesellschaftlichen Lebens stecken kann. Das aber ist *gesellschaftlich* bedingt, nicht natürlich, und bedarf einer *gesellschaftlichen* Therapie, nicht der Mystifizierung der Natur.

Abermals weiter gefragt: Wie ist das eigentlich mit der „guten Natur“? Was wird denn hier inhaltlich zum Maßstab von gut? Die Naturkatastrophen, das töte oder werde getötet, friß oder werde gefressen? Die unwahrscheinliche Verschwendung der Natur mit Lebenskeimen, die doch der ökologischen Ideologie vom Sparen eklatant widerspricht?

Was ist das eigentlich für eine Ideologie, die von der „guten Natur“? Es ist natürlich nicht einfach die der Bibel vor dem Sündenfall, obwohl im nicht-proletarisch dominierten Protest, etwa des späten Marcuse, solche biblische Utopismen auftauchen. Es ist auch nicht verspäteter Rousseauismus, denn dessen Natur-Appell richtet sich gegen spätf feudale Reglementierung und Künstelei. Nein, es geht darum, die *gesellschaftlichen* Katastrophen des Kapitalismus nicht aus dem Profitstreben, sondern aus widernatürlichem Verhalten zu erklären. Nicht gegen Profit, gegen Widernatur sei zu kämpfen. Und wenn in der Natur Leben und Sterben, Töten normal sind, so folge daraus sozial-darwinistisch seit Nietzsche die Widernatürlichkeit des Sozialismus. Sonst nichts. Dem Wesen der Sache nach wirft diese fundamental-ökologische Position dem Sozialismus Widernatürlichkeit vor. Es ist dies aber in Wahrheit nur ein Ergebnis dessen, daß die Schranken bürgerlichen Klassendenkens nicht überwunden worden sind, für das der Kapitalismus ebenso „natürlich“ wie der Sozialismus widernatürlich, dem Wesen des Menschen widersprechend usw. usf. ist!

[231] Faktisch folgt aus dieser Konzeption ebenfalls eine theoretische Absage an den Humanismus. Gesellschaftswissenschaft wird de facto allenfalls zweitrangig, statt Ökonomie: Ökologie. Gehen wir nicht weiter auf die konservativen Konzeptionen ein, nach denen die „Hybris der Machbarkeit“ an der „Natur“ scheitere. Wenden wir uns lieber den „grünen“ ökologischen Protestbewegungen zu. Sie gehen davon aus, daß die Kapazität unserer Erde begrenzt sei. Das stimmt natürlich in gewissem Umfange. Es wäre jedoch angebracht, genau zu erforschen, was begrenzt und was erneuerbar ist usw., Forschungen, wie sie etwa der sowjetische Wissenschaftler Fjodorow vorgenommen hat. Und natürlich kommt es darauf an, den ganzen Problemkomplex des Recycling, der Substitution, des sparsamen Umgangs mit menschlicher Arbeitskraft und Naturreichtümern zu erforschen und zu meistern. Darin stecken auch Erkenntnisfragen. Es geht also nicht um eine Absage an die, sondern um eine Meisterrung der Probleme der wissenschaftlichen Revolution.

Doch vor allem ist zu fragen: Ist Ökologie in der Natur dasselbe wie in der Gesellschaft? Sind Natur- und Humanökologie umstandslos gleichzusetzen? Ist das Prinzip der Natur-Ökologie wirklich die

Sparsamkeit? Wieviel Samen, Keime, lebende Individuen werden „eingesetzt“, gehen im Lebensprozeß natürlicher Art zugrunde? Wird, um es auf den Kern zu bringen, von den ökologischen Ideologen nicht ein ganz bestimmtes Prinzip bürgerlichen Wirtschaftens als ökologisch mythologisiert? Ist wirklich Verschwendung gleich Ökonomie und Sparsamkeit gleich Ökologie? Beides gibt es in Natur und Ökonomie auf jeweils unterschiedliche Weise. Aber die „grüne“ Ideologie konfundiert diese unterschiedlichen Erscheinungen aus unterschiedlichen Bereichen. Vor allem aber fehlt in ihrer Analyse die Gesellschaftsordnung, fehlen die Eigentumsverhältnisse.

Philosophisch bedeutet dies alles, daß nicht der Mensch, sondern seine Mittel (Arbeitsmittel, Produktionsinstrumente – aber auch seine geistigen Mittel: die Begriffe und organisatorischen Mittel, Institutionen usw.) als determinierend ausgegeben werden. Als Ausweg wird dann die „Revolutionierung“ der Mittel, der „Dinge“, der Instrumente, der Produktionsinstrumente, der Institutionen, der Ratio usw. gefordert. Zum Beispiel „mittlere Technologie“. Was bedeutet das theoretisch? Es ist dies eine selbst nur technokratische Methode, das nur technokratisch gesehene Übel zu „lösen“. Etwa nach dem Motto: Wenn die Gesellschaft anders werden soll, dann muß man – salopp gesagt – die Neonlampe durch die Petroleumfunzel ersetzen. Und führen müssen nicht die Arbeiter, sondern die Technokraten, nur eben nicht jene der (derzeitig) großen, sondern die der (gegenwärtig und bei uns) „mittleren Technologie“. Die technokratische *Grundstruktur* eines bestimmten Typus von bürgerlicher (Intellektuellen sollen führen) Ideologie wird nicht preisgegeben, die *Qualität* wird nicht geändert, nur das Vorzeichen!

Die „grüne“ Ideologie klammert also im Kern die Produktions-, die Eigentumsverhältnisse aus, macht für die gesellschaftlichen Prozesse die Arbeitsinstrumente oder Arbeitsgegenstände bestimmend. Das heißt, de facto wird der Mensch ausgeklammert, ist dies eine den Humanismus verfehlende Position. Dies folgt aus der Tatsache, daß die „grüne“ Ideologie dem Wesen der Sache nach ausgearbeitet [232] wird von Ideologen der lohnabhängigen Mittelschichten, die sich nicht wirklich über die Spezifika dieser Schichten erheben können. Der Produktionsprozeß, das *Wesen* der Eigentumsfrage, der Gesichtspunkt der Gesellschaftsordnung als eines Systems, als einer Totalität von Beziehungen werden nicht beachtet. Dies alles prägt dieser Ideologie den eigenartig voluntaristisch-eklektizistischen Charakter auf. „Man nehme“ alle jene schönen Eigenschaften, von denen man wünscht, daß es sie auch zusammen gebe, und die neue Gesellschaftskonzeption ist fertig.

Bei der Auseinandersetzung mit diesem Problemkomplex geht es keinesfalls nur um eine Erscheinung etwa in einigen entwickelten kapitalistischen Ländern. Studiert man die Auseinandersetzungen während der Beratungen von UN-Kommissionen, während sogenannter Nord-Süd-Dialoge, so kann man mühelos feststellen, daß diese Konzeption auch eine von jenen ist, die in den Ländern der sogenannten Dritten Welt entwickelt oder nach dort „exportiert“ wird, eine „linke“ Version des Kultur-Kolonialismus oder -Imperialismus (jüngstes Beispiel: A. Gorz’ „Wege ins Paradies“). Der kulturelle Kolonialismus kommt eben auch im „Export“ mitteleuropäisch-lebensphilosophischer Konzeptionen zum Ausdruck, die den Anschein wecken, die Probleme der sog. Dritten Welt könnten mittels einer „klein aber mein“-Politik gelöst werden.³⁹¹

Ich gehe, gestützt hier auf die Erfahrungen in der Bundesrepublik, davon aus, daß sich eine Form des nicht-proletarisch dominierten Protests, auch des nicht-proletarischen Sozialismus verstärkt herausbildet, daß es sich im wesentlichen um Mittelschichten-Ideologie handelt, aber um eine solche, die ihren eigenen Hegemonieanspruch anmeldet. Es handelt sich um eine Protestbewegung, die von einer großen Bedeutung für eine längere Periode sein dürfte. Es ergibt sich also für die sozialistische Arbeiterbewegung die Notwendigkeit, sowohl das Bündnis mit dieser Bewegung zu suchen als auch einer gründlichen Analyse ihrer ideologischen und politischen Positionen Aufmerksamkeit zuzuwenden, da ein – mögliches – Bündnis ohne die Auseinandersetzung mit diesen Konzeptionen hinsichtlich des Problems der Hegemonie mindestens Konfusion bewirkte, was von weittragenden Konsequenzen wäre.

³⁹¹ Dietrich Wahl berichtet hierüber in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“, Nr. 3–4/1981, S. 436 ff.

In jedem Fall wird in diesem System von Konzeptionen den *sachlichen* Produktionsfaktoren, das heißt, den Produktionsmitteln, *nicht dem Menschen*, nicht seiner *Arbeit*, nicht den in der Arbeit eingegangenen Verhältnissen, *nicht den Produktionsverhältnissen*, nicht den Eigentumsverhältnissen der Primat zuerkannt. Philosophisch ist das *objektiv* ein Verfehlen des Humanismus und politisch eine Orientierung weg vom Kampf gegen die kapitalistische Produktionsweise.

Ökonomisch beinhalten diese Konzeptionen in Gestalt des Zurückgehens auf die kleine Warenproduktion in Stadt und Land die Zurücknahme der erreichten Stufe der Vergesellschaftung der Arbeit und Arbeitsteilung, die reaktionäre Illusion der Rückverwandlung des Proletariats in den kleinen Warenproduzenten.

[233] Die Illusion, man könne unserem Problem durch mittlere Technologie ausweichen, durch die Errichtung dezentral-selbstverwalteter basisdemokratischer Organisationen die Freiheit sichern, verlangt von marxistischer Seite gewiß nicht nur einfache Zurückweisung und Kritik, sondern gründliche Exkurse über Probleme der Ökonomie, über die Freiraum-Konzeption über das sogenannte Subkultur-Problem, über die Fragen der Entfremdung, über die Fragen der Demokratie, der Kreativität und Spontaneität, was hier nicht möglich ist.

Hier soll nur gesagt werden, daß die skizzenhaft, stichwortartig angedeuteten Problemstellungen sich in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens ergeben. Es gibt deshalb diese nicht-proletarisch dominierte Konzeption nicht nur in der Ökonomie und Politik, sondern auch in der Ästhetik, in der Pädagogik. Es handelt sich darum, daß die lohnabhängigen Mittelschichten sich ideologisch und politisch zu Worte melden, ihre *eigene* Konzeption entwickeln und diese als eine solche der Menschheit und ihrer Rettung ausgeben.

4. Mißdeutungen und „Revisionen“ der marxistischen Politischen Ökonomie

Marx war sich des geradezu fundamentalen Charakters seiner Werttheorie für die gesamte Politische Ökonomie so sehr bewußt, daß er bereits 1868 in einem Brief an Kugelmann schrieb: „Mit der Einsicht in den Zusammenhang“ (des Wertes und des Wertgesetzes) „stürzt, vor dem praktischen Zusammensturz, aller theoretischen Glauben in die permanente Notwendigkeit der bestehenden Zustände. Es ist also hier absolutes Interesse der herrschenden Klassen“, (in der Werttheorie) „die gedankenlose Konfusion zu verewigen.“³⁹²

Es gibt durchaus eine innere Logik des Klassenkampfes, und es ist *kein* Zufall, wenn wir in verschiedenen Varianten von rechts bis hin zu den Grünen auf Versuche der Kritik der marxistischen Politischen Ökonomie stoßen und dabei wie eh und je die Kritik an Marx' Werttheorie im Mittelpunkt steht. Das geschieht etwa bei Christiane Busch-Lüthy, beim ehemaligen Bonner Staatssekretär Prof. Hartkopf, bei Hans Immler, bei Stefan Lob. Ich habe diese Konzeption bereits vor Jahren kritisiert.³⁹³ Sie wurde teilweise u. a. auch von W. D. Schmied-Kowarzik zurückgewiesen.³⁹⁴ Im Kern wird die Legende verbreitet, der Marxismus müsse von einer Theorie her blind sein für ökologische Fragen. Das folge angeblich aus der Arbeitswertlehre Da die Natur nicht Produkt menschlicher Arbeit sei, komme ihr im Verständnis des Marxismus – kein Wert zu, brauche man also auch, gemäß dem Marxismus, mit ihr nicht sorgsam, haushälterisch umzugehen.

Immler ist sich über den Naturfaktor in der marxistischen Werttheorie nicht klar. Natur spielt bei Marx hinsichtlich der Gebrauchswerte sehr wohl eine – und [234] zwar: wesentliche – Rolle. Darüber hinaus spielt die Begrenztheit und die Qualität des Bodens in der Grundrententheorie von Marx eine wesentliche Rolle. Hieran knüpfen ja sowjetische Ökonomen bei der theoretischen und politischen Lösung von Problemen des Zusammenhangs von Ökonomie und Ökologie an. Immler urteilt ohne genügend Sachkenntnis.

Bei Schmied-Kowarzik liegen die Dinge etwas anders, was seine Marx-Kenntnis angeht. Doch ist er in seiner Analyse des realen Sozialismus oberflächlich: Aus der Tatsache, daß es dort noch

³⁹² Brief von K. Marx an Kugelmann vom 11.7 1868, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 32, S. 552

³⁹³ M. Buhr/R. Steigerwald, Verzicht auf Fortschritt ..., a. a. O., S. 96, und in: Protestbewegung ..., a. a. O.

³⁹⁴ W. D. Schmied-Kowarzik, in: Sozialismus, Marxistische Zeitschrift, 5/1983, 10/1983.

Warenproduktion gibt, folgert er den Primat des Wertgesetzes und setzt von da aus Kapitalismus und Sozialismus gleich. Beide entwickelten einen „wertgetriebenen“ Industrialismus. Erstens ist die Warenproduktion älter als der Kapitalismus. Warenproduktion und Kapitalismus sind also nicht gleich. Zweitens ist Wert auf der Grundlage des Privateigentums an den Produktionsmitteln etwas anderes als im Sozialismus. Drittens ist Regulator der Produktion im Sozialismus nicht das Wertgesetz, sondern der Plan. Viertens spielt die Gebrauchswertseite im Sozialismus eine prinzipiell andere Rolle als im Kapitalismus. Und letztlich kommt auch dem Umweltschutz im Sozialismus eine – in der Praxis, aber auch von der Theorie her – prinzipiell, qualitativ andere Bedeutung zu. Auf all dies ist im Rahmen dieses Buches ausführlicher eingegangen worden oder einzugehen (vgl. außerdem mein Buch: Protestbewegung, Verlag Marxistische Blätter, Frankfurt a. M. 1982, S. 107–119).

Im Kern fußt solche Kritik darauf, *gesellschaftlichen* und *kapitalistischen* Reichtum, *Gebrauchswert* und *Wert* durcheinanderzubringen: dem Marxismus die Verabsolutierung des kapitalistischen Wert- und Verwertungsbegriffs zu unterschieben. Es ist dann leicht, ausgehend von der Konfundierung von kapitalistischem und gesellschaftlichem Reichtum, von Wert und Gebrauchswert sowie von der Feststellung, daß es ja auch noch andere Arten des Bewertens gibt, dem Marxismus zu unterstellen, er denke von vornherein und gestalte sein Naturverhältnis nur *innerhalb* der kapitalistisch bedingten Denkweise.

Der Grundfehler dieser These besteht also darin, *gesellschaftlichen* Reichtum, *Gebrauchswerte*, mit *kapitalistischem* Reichtum, Werten, zu verwechseln. Tatsächlich, *wenn* die Wirtschaftsweise dem Gesetz größtmöglicher Profiterzielung gehorcht *und* die Natur keinen Wert, also auch keinen Preis hat, dann ist eine Raubbau-Praxis gegenüber der Natur die logische Folge. Sehen wir einmal davon ab, daß es bereits von 1845 an, seit der „Deutschen Ideologie“, gemäß Marx und Engels für den Menschen eine von Menschen nicht bearbeitete, eine Natur „an sich“ gar nicht gab. Streng genommen gibt es also in der Logik der Politischen Ökonomie des Marxismus Natur, der nicht wenigstens Elemente von Wert zukommen, nicht. Darüber hinaus wäre auch darauf aufmerksam zu machen, daß Marx seit 1844/45 immer wieder nachgewiesen hat, die beiden einzigen Quellen unseres Lebens und auch des Reichtums der Gesellschaft (nicht des Kapitalismus) seien die Natur und die Arbeit. Er hat daraus gefolgert, daß mit ihnen pfleglich und sorgsam umgegangen werden muß, im Gegensatz zum Kapitalismus, der diese beiden [235] Quellen des gesellschaftlichen Reichtums ruiniert. Das ist doch ein grundsätzlich anderes Verhältnis zur Natur im Marxismus als im Kapitalismus.³⁹⁵

Es wird hier auch „großzügig“ unterschlagen, daß es in der marxistischen Politischen Ökonomie. Entwicklungen gibt. Nicht die Marxisten sind die Dogmatiker, die bei einmal von Marx erkannten und ausgesprochenen Wahrheiten einfach stehenbleiben, sondern jene sind es, die uns Marxisten eine solche Position unterstellen, um uns dann besser „kritisieren“ zu können.

Wenn Immler und andere auf die Natur als „wertbildend“³⁹⁶ verweisen, so ignorieren sie den Marx-schen Nachweis, daß Natur, Naturalformen dem Gebrauchsding, dem Gebrauchswert, nicht aber dem Wert zukommen. Und solche Gebrauchswerte, solche Naturalformen spielen in der marxistischen

³⁹⁵ Manon Maren-Grisebach macht in ihrem Buch und in der von Alexander von Pechmann herausgegebenen Münchener philosophischen Zeitschrift „Widerspruch“ (Nr. 1/84, S. 11) darauf aufmerksam, daß im Gothaer Programm der SPD die Arbeit als einzige Quelle des Reichtums bezeichnet wird, was notwendig kein Verhältnis sparsamen Umgangs mit der „wertlosen“ Natur entstehen lasse. Manon Maren-Grisebach behauptet dann, die SPD stehe noch heute auf dem Boden dieser Aussage.

Das ist falsch! Stünde die SPD auf diesem Boden, müßte ihre ganze Programmatik anders aussehen. Tatsächlich haben die SPD-Programmatiker längst de facto die bürgerliche Mehrfaktorentheorie der Wertschöpfung angenommen. So verteidigen sie das kapitalistische Produktionsmitteleigentum auch programmatisch, treten sie für ein „gemischtwirtschaftliches“ System ein (wie ja – genau besehen! – auch das Sindelfinger „Programm“ der Grünen).

Außerdem erweckt im jeweiligen Zusammenhang Manon Maren-Grisebachs Gotha-Erwähnung, unwillentlich zwar, aber auf die Wirkung kommt es hier an, den Eindruck, die zu Recht kritisierte Position sei die der (ganzen) Arbeiterbewegung, was ebenfalls falsch ist. Marx und Engels hatten seit 1844 ein striktes materialistisches Naturverständnis, auch in der ökonomischen Theorie. Ich bringe Belege, insbesondere auch Marx' Kritik an dem falschen Satz des Gothaer Programms, im Kapitel „Marxismus und Ökologie“ meines Buches „Protestbewegung ...“, a. a. O., S. 107 ff.

³⁹⁶ Hans Immler, in: Sozialismus. Marxistische Zeitschrift, 5 und 10/1983.

Ökonomie eine durchaus wichtige Rolle. Marx wendet sich jedoch ausdrücklich gegen den „deutschen Professoralkohl“, der Wert und Gebrauchswert nur darum konfundiert, weil im Namen „Gebrauchswert“ das Wort „Wert“ vorkommt. Marx weist umfangreich nach, daß in der Tat der ökonomische Wert im Kapitalismus nichts anderes ist als eine bestimmte konkrete *gesellschaftliche* Beziehung, daß in ihr deshalb kein Gran von Natur eingegangen ist. Aber das heißt doch nicht, daß Natur bei der Bildung des Reichtums *der Gesellschaft*, der immer aus *Gebrauchswerten* besteht und nur im Kapitalismus die Form des Wertes annimmt (also des Reichtums der Gesellschaft, nicht des Kapitalismus) keine Rolle spielen könnte, im Gegenteil. Nur tut Marx seinen damaligen und heutigen Kritikern nicht den Gefallen, „... dem deutsch-vaterländischen Professoral-,Bestreben‘ zu folgen, und Gebrauchswert und Wert zu konfundieren“.³⁹⁷

Es würde sich lohnen, wenn diese Leute; die über den Begriff des Wertes „an sich“ und des ökonomischen Werts im Kapitalismus faseln, die entsprechenden Ausführungen bei Marx doch einmal ordentlich zur Kenntnis nähmen, insbesondere Marx' Randglossen zu A. Wagners „Lehrbuch der Politischen Ökonomie.

Die Verfechter der These, der Marxismus sei, seiner Werttheorie, seiner Politi-[236]schen Ökonomie wegen, unfähig, ein richtiges Naturverhältnis auszuarbeiten, ignorieren das in der marxistischen Theorie, was ihrer Unterstellung widerspricht. Richtig ist es, daß es in der Anwendung der marxistischen Politischen Ökonomie auf die Naturressourcen noch Lücken und Versäumnisse gibt. Richtig ist auch, daß diese teilweise wenigstens auf Denkgegebenheiten zurückzuführen sind, die sich im Zusammenhang eines kapitalismus-determinierten Natur-Verhältnisses („Natur hat keinen Wert“) herausgebildet haben können. Es gibt freilich noch andere Gründe, auf die ich andernorts einging.³⁹⁸ Doch befassen sich insbesondere sowjetische Ökonomen seit der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre gründlicher mit diesen Problemen, wobei der theoretische Ausgangspunkt die Theorie der Differentialrente unter sozialistischen Bedingungen ist. Seit 1971 – also lange vor dem Auftauchen der „Grünen“ u. a. – liegen in der UdSSR „Grundsätze für die Wiederurbarmachung von Böden, die beim Abbau von Lagerstätten, bei der Durchführung von geologischen Erkundungs-, Bau- und anderen Arbeiten in Mitleidenschaft gezogen wurden“, vor. Diese Grundsätze bestimmen, daß der mit ihnen verbundene ökonomische Aufwand in die Selbstkosten der Produktion der entsprechenden Betriebe und in die Preispolitik einzugehen hat. Analoges gibt es in der DDR. Was Manon Maren-Grisebach fordert, ist wenigstens seit 1971 Praxis in der UdSSR.

Von dem international bekannten sowjetischen Forscher zum Bereich der Beziehungen von Gesellschaft und Natur, dem Akademiker N.K. Fjodorow, liegt – in *deutscher* Sprache bereits seit 1978, was bedeutet, daß sie noch erheblich früher auf Russisch erschien – eine Abhandlung zum Thema „Eine experimentelle ökonomische Bewertung von Naturressourcen“ vor.³⁹⁹ Die Lob, Immler, Hartkopf, Busch-Lüthy usw. hätten dieses Material (einschließlich seiner reichen, aussagekräftigen Tabellen) kennen können! Vor allem aber hätten sie sich ihrer weitgehenden Thesen enthalten können, wenn sie sich schon nicht darum bemühten, den *wirklichen* Stand der marxistischen ökonomischen Theorie in der zur Diskussion stehenden Frage kennenzulernen!

Inzwischen hat man aber auch in der Bundesrepublik bemerkt, daß man nicht auf so abgeschmackte Weise über das Thema Sozialismus und Ökologie schreiben kann, wie etwa Frau Busch-Lüthy. In der gleichen Publikation, in der ihre „Information“ gedruckt wurde, also der Beilage der Wochenzeitung „Das Parlament“, erschien am 25.5.85 eine neue Stellungnahme zu diesem Thema. Autor ist Karl Schlögel. Er geht auf das große Problembewußtsein, auf die große Problemdiskussion zur Ökologiefrage in der Sowjetunion ein. Er macht darauf aufmerksam, daß dies in Zusammenhang gebracht wird mit der Klassen- und Systemauseinandersetzung, auch international. Er stellt dar, daß der Umweltbegriff in der UdSSR wesentlich weiter gefaßt ist als im Westen. Er informiert über den

³⁹⁷ K. Marx, Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der Politischen Ökonomie“, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 19, S. 371.

³⁹⁸ In dem Kapitel „Marxismus und Ökologie“ des Protestbewegungs-Buches, a. a. O., S. 107 ff.

³⁹⁹ Fjodorow, in: Probleme der modernen Welt, Ressourcen und Wirtschaftswachstum, Redaktion „Gesellschaftswissenschaften und Gegenwart“, Moskau 1978, S. 56 ff.

umfangreichen verfassungsmäßigen, institutionellen, juristischen sowie ökonomischen Apparat zum [237] Umweltschutz in der Sowjetunion. Und das Ganze endet mit der Flucht in die „kantianische“ Entgegensetzung von Ideal und Wirklichkeit: die Sowjetunion wolle zwar, könne aber „nicht verwirklichen, was sie sich da vornehme. Nun, diese Art „Prognosen“ hinsichtlich der Sowjetunion im besonderen, des Sozialismus im allgemeinen ist so alt wie der Sozialismus, und die sozialistische Wirklichkeit hat solche „Prognosen“ noch stets erledigt.

Da die Busch-Lüthy, Hartkopf, Immler usw. usf. alle so tun, als seien sie bei neuesten Entdeckungen angelangt, möchte ich wenigstens demjenigen „Ehre erweisen“, der dies in jüngster Zeit vor ihnen getan hat. Das ist Stefan Lob. Es empfiehlt sich, etwas gründlicher auf seinen Aufsatz einzugehen, der sehr deutlich die Begriffsverwirrung zeigt. Von Lob wird zunächst gesagt, der Kapitalismus *beute* Mensch und Natur aus.⁴⁰⁰ Dies ist eine theoretisch grundlegende Aussage Lobs. Aus ihr leitet er seine ganze weitere Konzeption ab. Ihr liegt eine theoretische Unklarheit zugrunde. Vordergründig bedeutet sie, sich des Sinnes des Begriffs Ausbeutung nicht klar zu sein. Dahinter verbirgt sich die weitere Unklarheit über den Begriff Reichtum.

Wenden wir uns zunächst der ersten Unklarheit zu: Ausbeutung bedeutet im Kapitalismus nur die unbezahlte Aneignung des von der Arbeiterklasse erzeugten Mehrprodukts durch die Kapitalistenklasse. Nur die Arbeiterklasse produziert und erzeugt ein Mehrprodukt, die Natur „tut“ dies nicht („tat“ dies nur in der Politischen Ökonomie der sog. Physiokraten). Schon die Wahl des Begriffes „Ausbeutung“ durch Lob in diesem Zusammenhang ist falsch.⁴⁰¹

Um das eben genannte Einstiegsargument abzustützen, bedient sich Lob zunächst des Wortes des jungen Marx, daß es eine Natur, abgetrennt vom Menschen, nicht gebe. Dies deutet Lob so, daß der historische Materialismus als eine Version der neukantianisch-lebensphilosophischen Konstitutionsthese erscheint: der Mensch „konstituiert“ die „Natur“. So wird „begründet“, daß Mensch *und* Natur auf der Grundlage der Anerkennung der *bestimmenden* Rolle des Menschen eine Einheit bilden. Von dieser (Marx verfälschenden) Position aus erst kann behauptet werden: *vermittelt* durch die Ausbeutung des Menschen gibt es auch die Ausbeutung der Natur. Lob erweckt, wiederum durch Manipulation mit einem Marx-Zitat, den Eindruck, dies sei auch die Ansicht von Marx: im „Kapital“ heißt es doch (im Band 1 des „Kapitals“, S. 529 f.), daß der Kapitalismus die Arbeit und die Erde, die Quellen des Reichtums jeder Gesellschaft, untergrabe.

Und hier stoßen wir auf die zweite theoretische Unklarheit. Marx spricht hier von den Quellen des Reichtums *jeder* Gesellschaft. Es geht also nicht um Kapitalismus. Es geht nicht um eine andere auf Ausbeutung beruhende Gesellschaftsordnung. Der Reichtum der Gesellschaft erscheint als *Wert* nur unter den Bedingungen der Warenproduktion. Dagegen ist der Reichtum einer jeden Gesellschaft *zunächst* vorhanden in Form nützlicher Gegenstände, Dinge, d. h. in Form von Gebrauchswerten. *Davon* spricht hier Marx. Der Reichtum *jeder* Gesellschaft – ihre Gebrauchswerte – hat als Quelle die Natur *und* die menschliche Arbeit. Und von diesen beiden Reichtumsquellen sagt Marx, daß der Kapitalismus sie mit seinem Profitgesetz ruiniere. Marx sagt also nicht, daß Arbeit und Natur beide ausgebeutet würden. Und zwar deshalb nicht, weil die Gewinnung von Gebrauchswerten aus der Natur nur unter kapitalistischen Bedingungen an die Ausbeutung der Arbeiter gebunden ist.

Warum ignoriert Lob etwa Marx’ „Kritik am Gothaer Programm“? Dort ist klar erkennbar (nicht nur dort übrigens): *Erstens*, daß für Marx stets die Natur gegenüber dem Menschen in einem ursprünglichen, primären Verhältnis steht. Marx spricht z. B. ausdrücklich davon, daß die menschliche Arbeitskraft eine Naturkraft sei. *Zweitens*, daß Marx in diesem Zusammenhang vom Reichtum einer *jeden* Gesellschaft spricht, es also nicht nur um den Kapitalismus geht. *Drittens*, daß Marx deshalb vom Reichtum *in Gestalt von Gebrauchswerten* spricht. Das meint aber etwas ganz anderes als den Reichtum in Gestalt von Werten.

⁴⁰⁰ S. Lob, Atomare Energie und wissenschaftliche Verantwortung, Frankfurt a. M. 1977, S. 124.

⁴⁰¹ Natürlich kommt in der Alltagssprache der Begriff Ausbeutung der Natur vor, doch im Zusammenhang mit dem Wertproblem führt die Konfusion von unbezahlter Aneignung des Mehrprodukts der Arbeit mit Nutzung von Naturstoffen zu heillosem Unsinn.

Diese Zusammenhänge mißachtend kann Lob meinen: *Wenn* die Natur Reichtumsquelle sei (und hier denkt Lob Reichtum kapitalistisch, also nicht in Gestalt von Gebrauchswerten, sondern von Werten), so müsse die Natur einen, wie er sagt, „Eigenwert“ haben.⁴⁰²

Siehe da: *jetzt* wird die zunächst vorgenommene subjektiv-idealistische Deutung der Einheit Mensch – Natur „vergessen“. Jetzt haben wir nicht mehr den subjektiv-idealistischen Monismus von Mensch und Natur als menschliches Konstrukt, sondern jetzt gibt es – dualistisch – plötzlich zwei Wertquellen, zwei Reichtumsquellen.

Es ist dies übrigens ein für „linke“ bürgerliche Marxismus-Mißdeutung typisches Verfahren: Erst wird – etwa von Alfred Schmidt – neuhegelianisch das Objekt ins Subjekt zurückgenommen und die Einheit von Mensch und Natur auf der Basis des Primats des (dann notwendig immateriellen, geistigen) Menschen, des Subjekts, behauptet.⁴⁰³ Danach aber wird – z. B. ebenfalls in Alfred Schmidts Feuerbach-Deutung – eine vom Subjekt abgetrennte, gesellschaftlich nicht vermittelte „Natur“ angenommen.⁴⁰⁴ Wie das bei Lob geschieht, werden wir noch zeigen. Auch dies, daß bei genauerem Hinsehen auch hier die „Natur“ nur ein Sammelsurium spätbürgerlicher ideologischer Legenden ist.

Marx hatte im „Kapital“, Bd. 1, ganz am Anfang, bei der Erforschung des Doppelcharakters der Ware – Gebrauchswert und Tauschwert zu besitzen – herausgearbeitet, daß *Wert* ein *gesellschaftliches* Verhältnis ist. Das ist Natur nicht. Folglich kann sie keinen „Eigenwert im politisch-ökonomischen Sinne haben (etwas anderes ist, oh wir ihr einen andersgearteten Wert als Lebensgrundlage zuspre- [239]chen!). Auch die andere Reichtumsquelle, die Arbeit, hat keinen Wert. Sie ist Wert, kann ihn ebenso wenig haben, wie Wärme eine Temperatur oder Elektrizität Strom hat. Das Argument hätte Lob in einer Polemik von Engels im 2. Band des „Kapital“ übrigens finden können.⁴⁰⁵

Der Marxismus sieht also klar zwei Quellen des *stofflichen* Reichtums jeder Gesellschaft: Natur und Arbeit. Lob vertauscht nun – erstens – stofflichen Reichtum (Gebrauchswert) mit Wert, d. h. mit kapitalistischem Reichtum und sagt danach – zweitens –, es gebe zwei Quellen dieses kapitalistischen Reichtums, der Werte also. Folglich wird nicht nur die Arbeitskraft, sondern auch die Natur „ausgebeutet“.

Wir sehen den Zusammenhang von theoretischem Durcheinander und bürgerlicher Ideologie.

Nun schreitet Lob zu einer weiteren These: Die Entwicklung der Produktivkräfte (darunter auch der Wissenschaften) erfolge nicht neutral⁴⁰⁶ gegenüber den Produktionsverhältnissen. Wann hat diese Argumentation im Rahmen einer Marxismus-Kritik Sinn? Wenn Lob davon ausgeht, daß die Marxisten die Produktivkräfte als eine Art Sklave der Produktionsverhältnisse ansehen. Diese Eigenerfindung Lobs, die er dann dem Marxismus unterstellt, lehnt er ab. Natürlich zu Recht. Nur trifft uns Marxisten solche Pseudokritik nicht. Aber selbst wenn sie richtig wäre, wäre der folgende Schritt Lobs aus dieser Kritik heraus noch nicht begründet. Denn Ablehnung der These von der Neutralität der Produktivkräfte führt nicht zwingend zum Technikdeterminismus, den Lob nun „ableitet“: Im Interesse seiner Ansicht, daß nicht der Kapitalismus (die Produktionsverhältnisse), sondern die moderne Technik „an sich“ der Teufel sei, behauptet er: Die Produktivkräfte sind im Gesellschaftsprozeß *mindestens ebenso* bestimmend wie die Produktionsverhältnisse. Also nicht nur der Mörder, auch das Messer, das er benutzt, ist „bestimmend“ (und müßte dann eigentlich „bestraft“ werden!).

Lob entwickelt somit eine Theorie vom bestimmenden Charakter der Produktivkräfte. Das vergißt er dann wieder plötzlich und unterstellt (im *Gegensatz* zu *seiner* obigen Kritik an unserer Auffassung über die Rolle der Produktionsverhältnisse), wir Marxisten⁴⁰⁷ seien Anhänger einer Theorie der Produktivkraft-Entwicklung so, daß auf die Selbsttätigkeit der Massen verzichtet werden könne, es nur

⁴⁰² S. Lob, a. a. O., S. 128.

⁴⁰³ A. Schmidt in seiner Dissertation „Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx“, Frankfurt a. M., o. J.

⁴⁰⁴ A. Schmidt, Emanzipatorische Sinnlichkeit, München 1973.

⁴⁰⁵ F. Engels, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 24, S. 25.

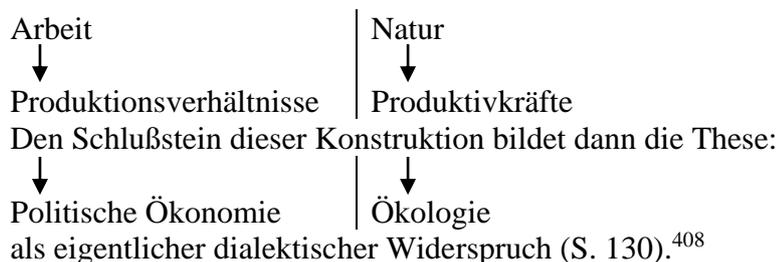
⁴⁰⁶ S. Lob, a. a. O., S. 132 f.

⁴⁰⁷ A. a. O., S. 134.

auf die Partei ankäme. Das ist – *erstens* – die anarcho-kommunistische Entstellung unserer These vom letztlich Primat der Produktivkräfte, deren wichtigste die Arbeitskraft, also heute die Arbeiterklasse ist; *zweitens* die – ebenfalls anarcho-kommunistische – Anbetung der spontanen Arbeiterbewegung, die mit der entsprechenden Verleumdung der Partei der Arbeiterklasse einhergeht.

Dabei – es ist ein Treppenwitz! – entwickelt gerade Lob eine solche Theorie, wonach die Produktivkräfte selbständig, aktiv, determinierend seien! Und zwar so, daß sie nicht – im Rahmen angemessener Produktionsverhältnisse – den Men-[240]schen dienen können. Vielmehr seien sie grundsätzlich mörderisch, vernunftswidrig, lebensfeindlich. Entweder verzichteten wir auf sie, oder wir würden von ihnen vernichtet. Das ist seine Position. Schauen wir, wie das bei ihm zugeht.

Zunächst haben wir es mit einem Verfahren zu tun, den Produktivkräften Aktivität statt „Neutralität“ im Verhältnis zu den Produktionsverhältnissen zuzusprechen. Das ist die von Anfang an *vorausgesetzte* dualistische Konzeption. Es ergibt sich gleichsam folgendes Schema (es gehören also zusammen):



Lob ordnet die politische Ökonomie dem Begriffspaar Arbeit und Produktionsverhältnisse zu, die Ökologie aber dem Begriffspaar Natur und Produktivkräfte. Dies alles ist auf der Grundlage seiner falschen dualistischen Voraussetzungen aufgebaut. Für ihn vollzieht sich die eigentliche Dialektik im Bereich von Ökonomie und Ökologie.⁴⁰⁹ Es gehe *nicht* um die Dialektik von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften.

Nicht nur das ist hier wichtig, daß bei Lob nur „bewiesen“ wird, was er vorausgesetzt hat, sondern daß darin letztlich, wie auch bei anderen Marx-Fälschern (etwa bei Marcuse) die Eigentumsverhältnisse zweitrangig werden.

Damit ist nun nicht nur die Kernkraftproblematik „logisch zwingend“ aus dem Feld der Gesellschaftswissenschaften in das Problem der Ökonomie-Ökologie-Tüfteleien von der Art Lobs hinübergezogen worden⁴¹⁰ – wobei Lob am Marxismus kritisiert, daß er eine *selbständige* Ökologie-Problematik leugne⁴¹¹ – sondern es ist auch der Boden für Konvergenz-Märchen geebnet. Doch darüber später ein paar Bemerkungen. Zuvor sei noch gezeigt, daß nun bei Lob Zusatzargumente ins Spiel kommen, die nicht mehr theoretisch zwingend aus seiner bis jetzt dargestellten Argumentation abgeleitet sind: Die klassische politische Ökonomie – meint er – sei noch an Gleichgewichts- und Bevölkerungsproblemen orientiert gewesen. Die heutige sei es nicht mehr. Hier gehe es nur noch um das Wachstum. Daraus folge ihre Blindheit gegenüber den Fragen der Ökologie.

Wir stellen nur fest, daß die Behauptung über die Gleichgewichts- und Bevölkerungsorientiertheit der klassischen politischen Ökonomie nicht stimmt. Sie war ganz offen orientiert am Problem des Profits und seiner Steigerung. Sie ordnete [241] die Probleme des Gleichgewichts und des Bevölkerungswachstums diesem Grundproblem der bürgerlichen Ökonomie unter.

Aus der Leugnung der bestimmenden Rolle der Eigentumsverhältnisse durch Lob folgt zwingend sein anarch-kommunistisches Glaubensbekenntnis: Die genannten Probleme der Ökologie seien mit Verstaatlichung und zentraler Planung nicht lösbar.

⁴⁰⁸ A. a. O., S. 130.

⁴⁰⁹ A. a. O.

⁴¹⁰ A. a. O., S. 125 u. a.

⁴¹¹ A. a. O., S. 130.

Die nachgeschobene „Begründung“ zeigt die volle Konfusion: die Ausbeutung entspringe der Warenproduktion.⁴¹² Das ist falsch. Hier wird das Besondere dem Allgemeinen übergeordnet: der Sklave produziert z. B. keine Ware, wird dennoch ausgebeutet. Von solchem konfusem Befund aus folgert Lob: die Ausbeutung von Mensch und Natur kann nur durch die Beseitigung der Warenproduktion abgeschafft werden. Da es aber Warenproduktion auch noch im Sozialismus gibt, wird dort noch ausgebeutet, und zwar, „logisch“: Mensch und Natur!

Geradezu abenteuerlich wird es nun. Die vorigen „Argumente“ waren nur nachgeschoben, um den weltanschaulichen Wunderglauben und die anarcho-kommunistische Voreingenommenheit gegenüber dem Marxismus zu „untermauern“: Nötig sei eine sinnvolle, einfache Reproduktion, nicht Akkumulation.⁴¹³ Als wenn Marx nicht im ersten Bande des „Kapitals“ nachgewiesen hätte, daß mit innerer Notwendigkeit aus dem Wirken der kapitalistischen Gesetze die einfache Reproduktion in die Akkumulation überginge. Diese Argumentation soll also letzten Endes der polit-ökonomische Unterbau für die Illusionen „alternativer Lebensformen sein. Auf der Grundlage einer erdichteten, sinnvollen, einfachen Reproduktion stellt sich (übrigens auch nur in der Einbildung, denn selbst einfache Reproduktion bedarf heute gewaltiger Energiemengen und anderer Ressourcen und führt uns über kurz oder lang dennoch an die Frage, wie die Energie- und sonstige Ressourcenversorgung für die Zukunft weiter gesichert werden kann) der schöne Schein her: die neue alternative, einfache, sinnvolle, nicht entfremdete, nicht repressive usw. usf. neue Lebensweise.

Wenn die Rolle der Eigentumsverhältnisse aufgehoben wird und die Produktivkräfte nicht mehr „neutral“ sind, kann Lob natürlich schreiben: im Imperialismus müsse die Bourgeoisie mörderische Technologien produzieren.⁴¹⁴ Technologien selbst sind hier mörderisch. Mörderisch ist nicht, wie sie eingesetzt werden. Also hat die Atomenergie die Atombombe gebaut und an Menschen „ausprobiert“? Oder waren und sind da Menschen, Klassen, gesellschaftliche Faktoren am Werk? Der „Golem“, dies ist nicht die Technik an sich, das sind Menschen unter dem Diktat bestimmter, ausbeuterischer und unterdrückerischer Produktionsverhältnisse. Davon lenken alle Versionen der bürgerlichen Technik-Philosophie ab, auch die Stefan Lobs! Von solchen Positionen aus ist dann Kernenergie „an sich“ vernunftswidrig,⁴¹⁵ ob kapitalistisch oder sozialistisch angewandt.

[242] Klar ist jedoch, daß ein solches „Argument“ dann für jede im Imperialismus entwickelte Technologie zuträfe, also auch für die Chemie, die Mikroprozessoren usw. usf. Was wäre die Konsequenz eines solchen „Arguments“? Der Verzicht auf moderne Technik, der Verzicht auf die wissenschaftlich-technische Revolution.

Da im Sozialismus selbstverständlich auch die wissenschaftlich-technische Revolution zum Durchbruch kommt, liegt es völlig auf der Hand, daß Leute wie Lob die gleichen Urteile, die sie über den Kapitalismus formulieren, auch über den realen Sozialismus formulieren müssen. Auch dann, wenn sie sich dabei etwas zurückhalten, ist dies nur ein Beweis dafür, daß sie sich entweder ihrer Sache nicht genügend sicher sind oder aber davor zurückschrecken, offen, brutal und ehrlich zu sagen, daß es einen „Energie-Faschismus“ nach ihrer Konzeption nicht nur im Kapitalismus, sondern auch im Sozialismus gibt. Das ist die Gleichsetzung von Kapitalismus und Sozialismus (unter der Etikettierung Faschismus), wie wir sie aus dem Konvergenz-Schwindel in seiner totalitaristisch herausgeputzten Version kennen. Und auf dieser Grundlage folgt natürlich das Suchen nach irgendwelchen nebulösen „dritten Wegen“.

Die Dämonisierung der Wissenschaft und Technik, das „Suchen“ nach einer nicht-entfremdeten Wissenschaft und Technik gehören ebenso zu einer der beiden Grundrichtungen spätbürgerlicher Philosophie – der Lebensphilosophie – wie der Kult der „alternativen Lebensformen“, die bei einfacher Reproduktion ablaufen. Der Natur einen Eigenwert zuzusprechen, ihre Ausbeutung zu behaupten, die Verwissenschaftlichung der kapitalistischen Produktion anzuklagen (S. 133), das alles sind originär

⁴¹² A. a. O., S. 131.

⁴¹³ A. a. O., S. 132.

⁴¹⁴ A. a. O., S. 137.

⁴¹⁵ A. a. O., S. 135.

lebensphilosophische Fabeleien. Zum Thema „alternative Lebensformen“ läßt Lob selbst sich in seiner Arbeit substantiell nicht aus, doch tun das an seiner Statt die anderen Vertreter dieser Konzeption, die er teilweise zitiert, von Marcuse bis Gorz. Aber darauf ging ich schon ein.

In diesen Zusammenhang kurzschlüssigen Denkens gehört Lobs Vorwurf an die Adresse der Anhänger friedlicher Nutzung der Kernenergie, sie seien gegen alternative Technologien. Es behauptet, daß, weil der Imperialismus mörderische Technologien entwickeln müsse, die Entwicklung alternativer Technologien abgelehnt werde.⁴¹⁶ Das bedeutet also: Wer die friedliche Nutzung der Kernenergie bejaht, denkt kapitalistisch!

Über das Problem „alternativer“ Technologien, einer nicht-entfremdeten Technik, wird seit einigen Jahrzehnten im Bereich „linker“ bürgerlicher Ideologen immer wieder diskutiert, oft nur spintisiert. Für das, was sich Grüne darunter vorstellen, gibt es nirgendwo in der Welt auch nur den geringsten Fingerzeig theoretischer oder praktischer Art, wie so etwas aussehen könnte. Denn was sie vorschlagen, verläßt *nicht* den Rahmen heute bekannter und teilweise angewandter Techniken, Verfahren, Technologien. Letzten Endes sind Techniken angewandte, von Menschen kombinierte Naturstoffe, Naturkräfte und Naturgesetze. Alternative Techniken müßten – entweder – darauf hinauslaufen, alternative Naturstoffe, [243] -kräfte und -gesetze zu fordern. Bis heute hat aber noch keiner derjenigen, die darüber groß reden, uns in irgendeiner Weise solch eine „alternative“ Natur zeigen können. Oder es müßten die Menschen ihre Verhältnisse untereinander und *darum* auch zur Natur ändern, um *das* in unserer Technik und ihrer Anwendung zu beseitigen, das ausbeuterischen und unterdrückerischen Zielen entspringt. Solche alternative Technik setzt aber den Sozialismus/Kommunismus voraus und wird nicht durch Reden über alternative Maschinerie und dergleichen erreicht.

Doch immer weiter in seiner kurzschlüssigen „Argumentation“ heißt es dann bei Lob, wegen der Tendenz zum Faschismus, die sich im Imperialismus herausbilde, hätten wir es zur Zeit mit einem „Energie-Faschismus“⁴¹⁷ zu tun. Das muß man weiterdenken: dann gibt es auch einen „Mikroprozessoren-Faschismus“ usw. usf.

Abermals wäre also nach der Konsequenz solcher Art von Theorie zu fragen und darauf aufmerksam zu machen, daß die Konsequenz der Verzicht auf moderne Wissenschaft und Technik wäre.

[244]

⁴¹⁶ A. a. O., S. 137.

⁴¹⁷ A. a. O. S. 139.

VII. Fragen, nichts als Fragen

Insofern Philosophie Orientierungswissen ist, findet in der antagonistischen Klassengesellschaft ein ideologischer Klassenkampf auf philosophischem Gebiet statt. Angesichts der vielfältigen materiellen und geistigen Krisenprozesse, die von der Welt des Kapitals ausgehen, aus dem Auseinanderfallen von wissenschaftlich-technischer und sozialer Revolution folgen, angesichts des Auftretens vieler grundlegender sozialer Widersprüche ist das Suchen nach Orientierungen und damit nach philosophischer Hilfe besonders ausgeprägt. Wahrscheinlich ist dies der Hauptgrund dafür, daß philosophischen Fragen im ideologischen Klassenkampf seit gut zwei Jahrzehnten eine so zentrale Rolle zukommt.

Zum Beispiel entfaltete sich der Revisionismus in dieser Zeit hauptsächlich auf philosophischem Gebiet. Oder in den anderen Bestandteilen des Marxismus in solchen Bereichen, die weltanschaulich besonders relevant sind. Darauf ging ich schon früher ein.

Innerhalb philosophischer Auseinandersetzungen meine ich in den letzten Jahren eine gewisse Akzentverschiebung feststellen zu können. Anfangs – also ab Ende der sechziger Jahre – ging es um die Erkenntnisproblematik, um die Naturdialektik, um das Konstitutionsproblem. Also um einen Komplex, der beispielsweise in der *ersten* Kritik Kants zur Sprache kam (die jedoch im Gefolge des Neukantianismus und Neuhegelianismus interpretiert wurde). Jetzt aber sind es mehr Problemkomplexe, die in Kants *zweiter* und *dritter* Kritik abgehandelt wurden; also mehr ethische (z. B. ethische Fragen angesichts der Biotechnologie) und ästhetische Fragestellungen, um welche der Streit – bewußt oder unbewußt – geht.

Im Widerspruch zu Kants entschiedener Wissenschaftlichkeit ist dabei anzumerken, daß dies mit einem verbreiteten Skeptizismus im Verhältnis zu Wissenschaft und Technik einhergeht, sicher sogar zusammenhängt. Solche Skepsis wurde freilich durchaus schon in der erwähnten ersten Etappe der philosophischen Auseinandersetzung verbreitet. Ich erinnere an den damaligen lebensphilosophisch übersteigerten Utopismus Marcuses.

Auch heute ist übrigens solcher Skeptizismus mit einer Reaktivierung von Utopismus verbunden. Jedoch ist er vom vormarxistischen Utopismus qualitativ verschieden, hat er in allen Varianten, von den konservativsten bis zur pseudolinken, eine eindeutige Stoßrichtung gegen den wissenschaftlichen und/oder realen Sozialismus.

Noch eine Erscheinung ist in diesem Zusammenhang zu nennen: das deutlich wahrnehmbare größere Gewicht von Religion im sozialen und politischen Klassenkampf. Das gilt ja nicht nur für den Iran und Lateinamerika, sondern kennzeichnet auch Teile der Protestbewegung etwa in der Bundesrepublik Deutschland. Prüft man genauer, worum es sich hier handelt, wozu gerade gewisse Vorgänge im islamischen Bereich besonders gut geeignet sind, so zeigt sich: Es wurde versucht, [245] den Auswirkungen des Kolonialismus durch eine Mischung islamischer, westlich-nationalstaatlicher und teilweise pseudosozialistischer Komponenten zu begegnen. Diese Versuche waren nicht erfolgreich. Daraus folgerten bestimmte Kräfte, dies alles sei das Ergebnis der Preisgabe islamischer Grundwerte. Der Ausweg, eine Version also des scheinbar „Dritten“ Weges, ist die Hinwendung zum islamischen Fundamentalismus. Dieser tritt ja nicht nur in einer iranischen, sondern z. B. auch in einer libyschen Variante auf. Analoge Probleme des sogenannten Dritten Weges stellen auch den Hintergrund dar bei anderen Versuchen, Religion zu politisieren, etwa in der Theologie der Befreiung.

Daß weltanschauliche Fragen engeren Sinns und innerhalb derselben ethische Fragen wachsende Bedeutung erlangen, sehen wir auch in den Reihen marxistisch orientierter Kräfte. Die Hinwendung zu marxistischen Organisationen erfolgt in meinem Lande in der Regel heute vorrangig – zumindest noch nicht – aus eigenem, unmittelbarem materiellen Elend, sondern auf der Grundlage eines tieferen Wissens über die Perspektiven des Kapitalismus und des Sozialismus und insbesondere über das Elend in der sogenannten Dritten Welt. Es spielen also vor allem Fragen der sozialen Gerechtigkeit, der Ethik und Moral, des proletarischen Internationalismus, der Hilfe für die sogenannte Dritte Welt, des Humanismus, der Weltanschauung also in einem qualitativen Sinne eine größer werdende Rolle. Das sind aber weltanschauliche Fragestellungen, bei denen nicht nur rationale, sondern auch

emotional wirkende Faktoren wesentlich werden – bis hin zur Problematik des persönlichen, vorbildgebenden Verhaltens, siehe Che Guevara, Fidel Castro, Ho Chi-minh.

In diesem Zusammenhang stoßen wir auf einige Fragen, für die wir zwar allgemeine Antworten haben, die wir aber im weltanschaulichen Bereich, insbesondere nach ethischen und ästhetischen Momenten hin und emotional vertiefen müssen. Andernfalls werden andere, zum Beispiel religiöse Kräfte, zum Katalysator von Sehnsüchten und Hoffnungen.

Wir werden also gefragt: Was ist das für eine Zeit, in der wir leben? Die Zeit der Apokalypse? Weniger mystisch formuliert: des Atomzeitalters? Die der Industriegesellschaft? Sollten wir da nicht lieber aussteigen, alles ganz anders machen? Zumal die Probleme global sind. Wie könnt Ihr angesichts dessen für den Sozialismus Partei ergreifen? Sind sie nicht beide, Kapitalismus und Sozialismus, der eine einen Zehner, der andere einen Groschen wert? Wäre also nicht ein dritter Weg besser? Und schon sind wir beim Utopismus. Das ist aber der Angriff auf den wissenschaftlichen Sozialismus.

Und weiter: Helfen wir Sozialisten den gequälten Völkern richtig und ausreichend? Hilft ihnen die Stärkung des Sozialismus, auch seines Verteidigungspotentials, wirklich?

Und wie antworten wir darauf? Wie stellen wir uns auf jenes Wechselbad von Pessimismus und Utopismus ein? Natürlich brauchen wir real begründete, aber zugleich begeisternde Prognosen. Uns mag ein Fünfjahrplan-Dokument begeistern. Wie aber setzen wir in Fleisch und Blut um, was da an nüchternen Zahlen steht? [246] Brauchen wir also nicht Philosophen, die auch Schriftsteller sind, die es verstehen, mittels der Sprache – ja, auch die großen Redner sind gefragt! – Hirn und Herz des Lesers oder Zuhörers zu erfassen?

Und wir müssen wirklich, angefangen von der Politischen Ökonomie über die Entwicklungs-, auch über die Militärhilfe bis zur ideologisch-politischen Unterstützung viel mehr und plausibel, auch begeisternd zeigen, was der reale Sozialismus für alle Fortschrittskräfte in der Welt wirklich bedeutet. Dazu brauchen wir eine weit bessere Sozialismuspropaganda, eine solche, die mehr als bisher an die neuen Adressaten solcher Propaganda denkt!

Wir werden gefragt: Ökonomie oder Ökologie, ökologischer oder sozialistischer Humanismus, was ist für uns heute die Antwort? Ist Fortschritt wirklich sinnvoll? Ist er humanistisch? Ist die Wissenschaft wirklich ein Segen, und die Technik, und die Organisation, und die Leistung? Brauchen wir nicht in Wahrheit mehr Phantasie, eine andere Wissenschaft?

Und wie antworten wir darauf? Wie halten wir es mit der Phantasie? Warum lassen wir ihre Entgegensetzung zur Wissenschaft nicht zu? Wie stellen wir uns sowohl gegen den hohlköpfigen flachevolutionären, problemlosen Fortschrittsoptimismus der sogenannten Liberalen, Manager und Technokraten (einige unter uns sind davon auch angesteckt!), wie auch gegen jene, die sich von allem möglichen verabschieden wollen: von der Philosophie und Wahrheit, von der Geschichte und vom Proletariat, von der Wissenschaft und der Technik usw. usf.?

Man fragt uns: Hat denn dieses bißchen Leben einen Sinn, und wenn ja, welchen? Wozu all die Plackerei, wenn doch am Ende kein Arbeits- oder Studienplatz da ist und ohnehin alles kaputtgehen wird? Man fragt uns, weshalb wir in solch einer Welt noch Optimisten sein können.

Man muß es zugeben, daß diese Fragen nicht leichtfertig beantwortet werden können. Nach dem Sinn des Lebens fragt normaler Weise, wer tief im Elend *oder* im Überfluß steckt und damit nicht zufrieden ist. In beiden Fällen hilft die gleichlautende Antwort wenig! Und allgemeine Antworten, für eine bessere Welt zu kämpfen, lösen den Arbeitslosen ihre konkrete Sinnfrage noch nicht. Aber wir müssen Sinnfragen beantworten. Erich Hahn hat uns da schon manches vorgearbeitet. Aber da muß noch mehr geleistet werden.

Wozu sollten wir denn noch – zum Beispiel – die Riesenschuld auf uns nehmen, in diese Welt neues Leben zu setzen, wenn wir nicht überzeugt davon wären, daß die Katastrophe abzuwenden sei. Aber wie vermitteln wir unsere Überzeugung? Mehr noch: Worauf gründet sie sich? Wie machen wir klar, daß wir keine bodenlosen Optimisten sind? So klar, daß wir verstanden werden?

Und man fragt uns nach den Werten der Kultur, der Ethik und Moral. Auch danach, wie wir die Beziehungen zwischen Frauen und Männern gestaltet sehen wollen. Warum auch im Sozialismus die Scheidungsraten so hoch seien? Was uns in unserer Fähigkeit beeinträchtigt, stabile zwischenmenschliche Beziehungen herzustellen?

Fragen, nichts als Fragen, und von dieser Art gibt es weit mehr: Worin bestehen [247] die wirklichen Probleme und Zusammenhänge der Anwendung politischer Gewalt im Innern der Staaten und nach außen bezogen?

Natürlich weiß ich, daß wir solche Fragen beantworten können. Aber bedenken wir beim Antworten, daß sich tiefgreifende Veränderungen in jenen vollzogen und vollziehen, die wir ansprechen?

Ich will das verdeutlichen. Gerade der beste, nachdenkliche Teil der jungen Generation nähert sich ja den Problemen – wie andere Menschen auch –, indem er zuerst auf deren Oberfläche stößt. Und da scheint es doch viel Gleiches „in Ost und West“ zu geben: Großstrukturen, Leistung, Disziplin, Organisation, Zentralisation, Umweltprobleme usw. usf. Ist es da verwunderlich, wenn der Zweifel nagt, ob nicht nur die Profithaie, sondern auch wir es richtig machten? Ist Skeptizismus so vielem gegenüber, das für uns – aus wohlwogenden und geprüften Gründen – unverzichtbar ist, nicht verständlich? Wenn auch nicht akzeptabel! Dürfen wir uns darüber wundern, wenn gerade diese Menschen sagen, sie wollten selbst prüfen, selbst entscheiden und nicht länger der Fremdbestimmung ausgesetzt sein? Darf es uns verwundern, wenn sie prüfen, erörtern, diskutieren wollen, wo wir bereits Positionen einbringen?

Und ist es verwunderlich, wenn diese Generation die Vorbild-Rolle der Älteren anzweifelt, nachdem sie diese verantwortlich macht für die heutigen Probleme, die ja nun wirklich nicht geringfügig sind?

Da spielen noch andere Motive eine Rolle. Wenn einem die Welt, wie sie ist, nicht akzeptabel erscheint und wenn man nicht sieht, wo es in dieser Welt oder da, wo man lebt, die Kraft zur Veränderung gibt, liegt da die Flucht in die Innerlichkeit, in den Psychoboom, zu einem Guru, zu Religionsformen, sogar zum Rauschgift so fern?

Wohl gemerkt, wir können hier alles oder beinahe alles erklären, zurechtrücken, kritisieren, was wichtig ist. Aber es ist erst die Voraussetzung der Lösung, nicht die Lösung selbst. Jedenfalls nicht, wenn akzeptiert wird, daß Lösungen für uns solche erst dann sind, wenn sie auch beim Adressaten „ankommen“!

Es genügt nicht, daß unsere Antworten uns erregen. Sie müssen jene ansprechen, die sich sonst dem Kreuz, dem Halbmond oder einem Guru zuwenden. Und da meine ich, kommt es auch auf die emotionale Seite unserer Antworten an. Bestushev-Lada entwickelte – trotz mancher Voluntarismen in seinem Werk – solche Antworten, die (sich den Epochefragen stellend und die Kraft marxistischer Voraussage zeigend) Rationales und Emotionales verbinden. Das gilt auch für Erich Hanke. Aber davon brauchen wir mehr.

Es genügt nicht, die Varianten neuzeitlichen Utopisierens herauszuarbeiten und ihr antisozialistisches Wesen zu zeigen. Wir müssen die darin steckenden und mißbrauchten Probleme und Fragestellungen herausholen, müssen zeigen, was Holzwege und Sackgassen, was dagegen Wege der Bewältigung sind. Um ein „heißes Eisen“ anzupacken: Die Wirkung von Orwells „1984“ war doch nicht nur manipuliert. Aber wie packen wir das Problem, das bei ihm antisozialistisch pervertiert wird: die Dialektik von Selbstbestimmung des *Individuums* und Selbstbestimmung [248] der *Gesellschaft* unter den Bedingungen der Klassengesellschaft und der modernen Technik zu bewältigen?

Es genügt nicht, dem Pessimismus unseren Optimismus entgegenzustellen, vielmehr muß dieser ein-sichtsfähig sein. Wir müssen zum Beispiel die Frage, warum wir den Kampf um Abrüstung gewinnen werden – scheinbar aller konkreten Erfahrung zuwider –, positiv beantworten. Bestushev-Lada gibt uns dafür plausible Hilfsmittel zur Hand.

Es genügt nicht, daß wir unseren guten Wein in alten, schlechten Schläuchen anbieten. Wer jemals solchen Meistern unserer Sprache, wahrhaften Verführern im philosophischen Revier, begegnet ist

wie – vor allem! – Nietzsche, der weiß, was ein weltanschaulicher Rausch ist! Aber ist es nur dessen Sprache? Ist es nicht gerade auch seine Philosophie, die trunken macht? Jedenfalls ist zu fragen, ob nicht unsere Philosophie, in bester Sprache angeboten, statt des Rauschs Klarheit vermitteln könnte?

Wir müssen diesen weltanschaulichen Streit auf das lebhafteste wünschen und mit wahrer Leidenschaft führen. Die wir erreichen wollen, sind sicherlich sehr sensibel. Sensibel aber auch nach der Richtung hin, wenn wir etwa versucht sein sollten, auf den notwendigen weltanschaulichen Streit des Bündnisses wegen verzichten zu wollen. Politisch läuft solche Unterordnung der Ideologie unter die mehr oder weniger kurzfristigen Erwägungen der Taktik auf Opportunismus hinaus.

Alles in allem wäre das eigentlich eine aufregende Zeit für Philosophen. Sie werden gebraucht. Sie sind gefordert. Sie sind vor allem als – neumodisch formuliert – kreative Denker gefordert. Aber sind wir eigentlich aufgeregt angesichts der skizzierten Probleme?

Haben wir den Mut, uns den Problemen zu stellen? Entwickeln wir die Einsicht, daß es Philosophie – um an den Anfang zu erinnern – nicht nur mit den Feldern von Kants erster Kritik zu tun hat?

Leisten wir die Anstrengung, unsere schöne Sprache voll einzusetzen für unsere beste Sache?

Erstreben wir die Verbindung von Rationalität und Emotionalität nicht nur in Vorlesungen zur Erkenntnistheorie?

Fragen, nichts als Fragen!

[249]

Weiterführende Literatur

Im folgenden gebe ich – über die im Text bereits genannte Grundlagenliteratur (also z. B. zur Dialektik die Arbeiten Fedossejews, Oisermans, Narskis) hinaus – einige Hinweise zum Literaturstudium für unser Thema.

In den nachfolgenden Titeln finden sich zahlreiche weiterführende und spezielle Literatur-Hinweise.

- Philosophenlexikon, Dietz Verlag, Berlin, Vg. Das Europäische Buch, Berlin-West, 1984 (3. Auflage)
- A. Gedö, Philosophie der Krise, Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie, herausgegeben von Manfred Buhr, Akademie-Verlag, Berlin, Verlag Marxistische Blätter, Frankfurt a. M., Band Nr. 90.
- Georg Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Aufbau-Verlag, Berlin-Weimar 1985 (bzw. Luchterhand-Verlag Darmstadt)
- Geschichte der Philosophie, aus dem Russischen, sechs Bände, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1959– 967
- Philosophischer Revisionismus. Quellen, Argumente, Funktionen im ideologischen Klassenkampf, Dietz Verlag, Berlin 1977
- Hans Martin Gerlach/Reinhard Mocek, Bürgerliches Philosophieren in unserer Zeit, Dietz Verlag, Berlin 1982
- Manfred Buhr/Robert Steigerwald, Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit, Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie, a. a. O., Band 100
- Robert Steigerwald, Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, Akademie-Verlag, Berlin, Verlag Marxistische Blätter, Frankfurt a. M., 1983
- Ludwig Elm (Hg.), Falsche Propheten. Studien zum konservativ-antidemokratischen Denken im 19. und 20. Jahrhundert, Akademie-Verlag, Berlin 1984
- G. Klaus/M. Buhr, Philosophisches Wörterbuch, VEB Bibliographisches Institut Leipzig (bzw. Verlag Das Europäische Buch, West-Berlin), 12. Auflage, 1976
- Vgl. vor allem auch die von M. Buhr herausgegebene Reihe „Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie“, Akademie-Verlag, Berlin, und Verlag Marxistische Blätter, Frankfurt a. M.