

Das theoretische Wesen und die politische Funktion des neuhegelianischen Revisionismus in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts in Deutschland

(Unter besonderer Berücksichtigung von Georg Lukács und Karl Korsch)

Dissertation

eingereicht zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie
an der Philosophischen Fakultät der Karl-Marx-Universität Leipzig

von Martina Thom, Diplom-Philosoph

Wissenschaftliche Assistentin am Institut für Philosophie der Karl-Marx-Universität Leipzig

im August 1963

Einleitung

Die allseitige wissenschaftliche Untersuchung der Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung ist eine der wichtigsten theoretischen Aufgaben, vor denen die Gesellschaftswissenschaften der Deutschen Demokratischen Republik heute stehen. In der gegenwärtigen Etappe des Kampfes um die Lösung der nationalen Frage in Deutschland und um die Vollendung des Aufbaus des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik gilt es, das Geschichtsbewußtsein der Arbeiterklasse und der mit ihr verbündeten Schichten weitgehend zu entwickeln, um für die Lösung unserer heutigen Aufgaben die Lehren aus der Geschichte zu ziehen und die Gewißheit zu erlangen, daß die fortschrittlichen Kräfte in ganz Deutschland siegen werden. Besondere Bedeutung haben dabei die Erfahrungen, die uns durch den Kampf der deutschen Kommunisten während der Novemberrevolution und in den Jahren von 1918 bis 1933 vermittelt sind. Nicht nur, weil viele ältere Menschen diese Zeit aus eigenem Erleben kennen und deshalb hierbei ihre eigenen Erfahrungen aktivieren und der Jugend weitergeben können – das ist freilich auch ein wichtiger Gesichtspunkt –, sondern in erster Linie wegen der entscheidenden Bedeutung, die die Gründung einer kommunistischen Partei zu Beginn dieser Periode und der Kampf dieser Partei für die deutsche Arbeiterklasse und das gesamte deutsche Volk haben. In dieser Arbeit soll eine Seite des Kampfes um die Durchsetzung des Leninismus, der damaligen theoreti-[2]schen Hauptaufgabe in der jungen kommunistischen Partei in den Jahren nach der Novemberrevolution, untersucht werden: Die Auseinandersetzung mit dem neuhegelianischen Revisionismus, der – obgleich innerhalb der gesamten Arbeiterbewegung nicht von der Breitenwirkung wie die Versuche der Revision des Marxismus durch Karl Kautsky und Max Adler – dennoch ein ernstes Hindernis für den revolutionären Kampf darstellte, da er der am weitesten vorgeschobene Posten der bürgerlichen Ideologie innerhalb der Arbeiterbewegung war; denn es handelte sich hier um die Form des Revisionismus, die innerhalb der kommunistischen Bewegung selbst, also nach dem prinzipiellen Bruch mit Rechtsopportunismus und Zentrismus durch die revolutionären Marxisten, auftrat. Um das theoretische Wesen und die politische Funktion des neuhegelianischen Revisionismus richtig einschätzen zu können, muß der historische Boden dieser Form der Abkehr vom Marxismus bestimmt werden. Die sozialen, politischen und geistigen Bedingungen müssen untersucht werden, unter denen er entstand.

Letztlich haben alle Spielarten des Revisionismus gemeinsame soziale Wurzeln und die gleiche politische Funktion. Der Revisionismus als Agentur der Bourgeoisie innerhalb der Arbeiterbewegung entstand mit dem Übergang des Kapitalismus in sein imperialistisches Stadium und mit der Verschärfung der Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaftsordnung vor allem durch die Tatsache, daß die Arbeiterbewegung in allen Ländern starke selbständige Organisationen hervorgebracht hatte, die sich mehr und mehr auf den Marxismus orientierten und damit auf dem Wege waren, sich entschieden von jedem bürgerlichen Ein-[3]fluß zu lösen. Die Bourgeoisie sah sich genötigt, durch Vertreter ihrer Ideologie und Lebensweise in die Arbeiterbewegung einzudringen, um dem Vormarsch des Marxismus wirksamer entgegenzutreten. Hatte sie ihren Feldzug gegen die erstarkende Arbeiterbewegung vorher vorwiegend durch Totschweigen des Marxismus bzw. durch seine Diffamierung von seiten der Vertreter der offiziellen bürgerlichen Philosophie geführt, so wandte sie jetzt eine neue Taktik an: Sie versuchte systematisch, auf Theorie und Praxis der Arbeiterbewegung Einfluß zu nehmen, indem sie sich auf kleinbürgerliche und aus der bürgerlichen Intelligenz kommende Elemente sowie

auf Vertreter der Arbeiteraristokratie innerhalb der Bewegung stützte. Diese Änderung der Taktik ergab sich vor allem auch aus der Tatsache, daß mit dem imperialistischen Stadium des Kapitalismus die Fragen der proletarischen Revolution heranreiften.

Die durch die neuen imperialistischen Ausbeutungsmethoden erzielten Extraprofite, die besonders durch die Ausplünderung der Kolonien und durch Kapitalexport erlangt wurden, gaben der kapitalistischen Klasse in den entwickelteren Ländern die Möglichkeit, eine kleine Schicht von Arbeitern an sich zu binden und sie durch eine gewisse materielle Besserstellung gegenüber ihren Klassengenossen zu korrumpieren. Diese Korruption hatte durchaus nicht immer die Form einer offenen Absprache zwischen Unternehmern und „Arbeiteraristokraten“; sie wirkte vorwiegend allein schon durch die bessere materielle Lage, die exponiertere Stellung in der Produktion und andere [4] Vergünstigungen, so daß es diesem Teil der Arbeiterklasse schien, als habe er durch den revolutionären Kampf mehr als nur seine Ketten zu verlieren. Die Existenz einer solchen Schicht innerhalb des Proletariats wirkte sich bei der Lösung aller revolutionären Aufgaben hemmend aus und war erschwerend für die Durchsetzung des Marxismus innerhalb der Sozialdemokratie, – einmal deshalb, weil diese bessergestellten Arbeiter in die Arbeiterbewegung oftmals bürgerliche Auffassungen einschleppten, zum anderen aber schon durch ihre Existenz, die von den kleinbürgerlichen Wortführern des Revisionismus als „Beweis“ für die Allmacht parlamentarischen Kampfes angeführt wurde.

Es gehört zu einem der größten Verdienste Lenins, daß er als einziger rechtzeitig mit der wissenschaftlichen Analyse des imperialistischen Entwicklungsstadiums des Kapitalismus auch die Auswirkung dieser Zerfallsstufe der kapitalistischen Gesellschaftsordnung auf die Arbeiterbewegung klar durchschaute und die sozialen Wurzeln und die politische Funktion des Revisionismus aufdeckte. Im „Grundriß zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung“ werden diese Leninschen Erkenntnisse folgendermaßen zusammengefaßt: „Auf der sozialen Grundlage der aus monopolkapitalistischen Extraprofiten korrumpierten Arbeiteraristokratie, der in die Arbeiterbewegung eindringenden Kleinbürger und der sich in den Arbeiterorganisationen entwickelnden Arbeiterbürokratie entstand im gesetzmäßigen Zusammenhang mit dem Imperialismus in der ganzen internationalen und damit auch in der [5] deutschen Arbeiterbewegung der Revisionismus, der als feindliche Strömung innerhalb der Arbeiterbewegung auftrat. ‚Die Dialektik der Geschichte ist derart,‘ schrieb W. I. Lenin, ‚daß der theoretische Sieg des Marxismus seine Feinde zwingt, sich als Marxisten zu verkleiden.‘“¹

In Deutschland wurde bekanntlich Bernstein der Hauptvertreter des Revisionismus in seiner ersten ausgeprägten Gestalt. Negierung der marxistischen Lehre vom Klassenkampf, der proletarischen Revolution und der Diktatur des Proletariats, Revision der wissenschaftlichen Weltanschauung des Proletariats durch eine neukantianische Erkenntnistheorie und Ablehnung der materialistischen Dialektik – das waren die allgemeinen Kennzeichen des Bernsteinschen Revisionismus und seiner Nachbeter. Damit wird von der theoretischen Seite her die von der Bourgeoisie beabsichtigte Spaltung der Arbeiterbewegung von innen heraus vorangetrieben. Lenin beschrieb 1919 in seinem Artikel gegen den Verräter Kautsky „Wie die Bourgeoisie die Renegaten ausnutzt“ diese Entwicklung in knappen, treffenden Worten: „Die Spaltung innerhalb der Arbeiterklasse, deren Oberschichten durch Kleinbürgertum und Opportunismus verdorben, durch ‚einträgliche Pöstchen‘ und andere Almosen der Bourgeoisie *korruptiert* waren, zeichnete sich im Herbst 1914 im Weltmaßstab ab und entwickelte sich endgültig in den Jahren 1915 bis 1918 ... In allen fortgeschrittenen Ländern sehen wir, sie die *Führer* und die *Oberschichten der Arbeiterklasse* demoralisiert und korruptiert werden und auf die Seite der Bourgeoisie übergehen, weil die Bourgeoisie ihnen Almosen hinwirft ...“²

[6] Lenin zeigt zugleich theoretisch in seinen Schriften und anhand der Schaffung einer Partei neuen Typus in Rußland auch praktisch, wie der Kampf gegen Revisionismus und Opportunismus letztlich gesetzmäßig in allen diesen Ländern zur organisatorischen Trennung der konsequenten Marxisten von den alten Organisationsformen der Arbeiterparteien und damit zur Gründung echt kommunistischer Parteien führen muß.

¹ Grundriß der Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung (Entwurf) „Einheit“ Sonderheft, August 1962, S. 89.

² Lenin, W. I., Werke, Bd. 30, Dietz, Berlin, 1961, S. 17.

Die allgemeinen Ursachen für die Entstehung des Revisionismus in der Periode des Imperialismus gelten selbstverständlich auch für den neuhegelianischen Revisionismus. Dieser knüpft an den „theoretischen Traditionen“ des Revisionismus der II. internationale an und unterscheidet sich in seiner politischen Funktion letzten Endes gar nicht von ihm.

Aber zugleich wird der neuhegelianische Revisionismus durch eine Reihe besonderer Umstände geformt:

Die hauptsächlichste Besonderheit in den Bedingungen, unter denen die hegelianisierende Form des Revisionismus entstand, besteht darin, daß er zu einem Zeitpunkt auftrat, in dem die Menschheit sich auf der Schwelle einer neuen Epoche in ihrer Entwicklung befand: zu Beginn der weltgeschichtlichen Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus. Mit dem Sieg der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution in Rußland entstand sowohl für das internationale kämpfende Proletariat als auch für die internationale Bourgeoisie eine völlig neue Situation. Die Oktoberrevolution leitete eine Wende in der gesellschaftlichen Entwicklung ein, die in ihrer weltgeschichtlichen [7] Bedeutung mit keinem anderen historischen Ereignis vorher zu vergleichen ist. Die Gesetzmäßigkeit des Sieges der Arbeiterklasse über ihre Ausbeuter und Unterdrücker war aus ersten Male praktisch und dauerhaft nachgewiesen. Der Marxismus-Leninismus als der theoretische Kompaß der revolutionären Bewegung war in seiner Wissenschaftlichkeit umfassend bestätigt worden. Zugleich wurde die im Verlaufe des ersten Weltkrieges entstandene allgemeine Krise des Kapitalismus ungeheuer verstärkt. Die Bastion des Weltimperialismus war ein für allemal durchbrochen; in den meisten europäischen Ländern entstanden revolutionäre Situationen.

Die Große Sozialistische Oktoberrevolution führte auch die deutsche Arbeiterbewegung auf eine höhere Stufe ihrer Entwicklung. In ihrem Gefolge brach in Deutschland die Novemberrevolution aus, die zwar in ihrer Konsequenz vor allem durch die verräterische Haltung der rechten SPD- und USPD-Führer – nicht einmal die bürgerlich-demokratische Umwälzung zu Ende führte, die aber der deutschen Arbeiterklasse ein bedeutendes Ergebnis brachte: die Gründung der Kommunistischen Partei Deutschlands. Damit wurde in der deutschen revolutionären Arbeiterbewegung die entscheidende Wende zur Herausbildung einer Partei neuen Typus, einer leninistischen Partei vollzogen, unter deren Führung emsig und allein der Sieg des Proletariats möglich wird. Die Arbeiterklasse gleicht nicht einem Schiff, das auch ohne Kompaß schließlich – wenn auch nach Irrfahrten – zum Ziele gelangen kann. [8] Das Vorhandensein einer konsequent revolutionären, von den Prinzipien des wissenschaftlichen Sozialismus geleiteten Partei ist vielmehr eine unerläßliche Bedingung für die siegreiche Durchführung der proletarischen Revolution, für die Sicherung der Errungenschaften dieser Revolution und den Aufbau des Sozialismus und Kommunismus. Obgleich die Schaffung einer kommunistischen Partei in Deutschland gemessen an den Erfordernissen des Kampfes relativ spät erfolgte, muß es als ein großes Verdienst der deutschen Linken, besonders ihres führenden Kerns, der Spartakus-Gruppe, gewertet werden, daß sie sich im Verlaufe der Novemberrevolution die Leninsche Lehre von der Partei in wesentlichen Zügen zu eigen gemacht hatten.

Die junge kommunistische Partei sah sich auf theoretischem Gebiet vor die große und schwere Aufgabe gestellt, die Rückkehr zum unverfälschten Marxismus im breiten Umfange zu vollziehen. Das war aber zugleich in erster Linie eine praktische Aufgabe: nämlich zu lernen, in schöpferischer Weise die wissenschaftliche Weltanschauung auf die historischen Aufgaben der deutschen Arbeiterklasse in der mit der Novemberrevolution und in den Jahren darauf entstandenen Situation anzuwenden.

Dies betraf, abgesehen von nationalen Besonderheiten, zugleich Fragen der allgemeinen Gesetzmäßigkeiten des proletarischen Klassenkampfes und der sozialistischen Revolution, deren Lösung im revolutionären Rußland bereits praktisch in Form der Sowjetmacht und theoretisch im Leninismus Gestalt gewonnen hatte.

[9] Von den besten Kräften unter den deutschen Marxisten, von den Begründern der kommunistischen Partei, wurde immer klarer erkannt, daß – wie die Anerkennung und tatkräftige Unterstützung des ersten Arbeiter- und Bauernstaates der Welt zum entscheidenden Kriterium für eine konsequent revolutionäre Haltung geworden war – die Anerkennung und Aneignung des Leninismus als die

schöpferische Weiterentwicklung des Marxismus unter den neuen historischen Bedingungen den Prüfstein für die richtige theoretische Orientierung darstellte. Wahre Orthodoxie, wirkliches Festhalten am marxistischen Erbe auf dem Gebiete der Theorie und der Praxis des Klassenkampfes konnte deshalb nur in der Durchsetzung des Leninismus bestehen.

„Es ist absurd, sich heute zum Marxismus zu bekennen, ohne gleichzeitig Leninist zu sein, denn der Leninismus allein setzt die glorreichen Traditionen des Marxismus unter den spezifischen Verhältnissen, die das letzte Jahrzehnt geschaffen, fort.“³

In einer Reihe entscheidender theoretischer und praktischer Fragen wurden die Lehren Lenins vom Zeitpunkt der Gründung der Partei an zum Leitfaden und Maßstab. Das gilt besonders für den endgültigen Bruch mit Opportunismus und Zentrismus auch in organisatorischer Hinsicht. Aber auch die Leninsche These von der Verwandlung des Weltkrieges in den Bürgerkrieg, wesentliche Erkenntnisse auf dem Gebiete der Revolutionstheorie (z. B. die Rolle der Sowjets in der proletarischen Revolution und die Notwendigkeit der Hegemonie des Proletariats in der bür-[10]gerlich-demokratischen Revolution) wurden von den deutschen Kommunisten zu Prinzipien ihres Kampfes gemacht. Dennoch vollzog sich die Durchsetzung des Leninismus nicht ohne Schwierigkeiten.

Ein Hemmnis bestand darin, daß in der jungen kommunistischen Partei selbst noch ernste Unklarheiten in verschiedenen theoretischen Fragen bestanden. Die Erkenntnis, daß der Leninismus die einzig gültige Gestalt der Weiterentwicklung des Marxismus in allen wesentlichen Fragen darstellt, war auch bei den besten und fähigsten Führern der deutschen Arbeiterklasse noch nicht gleich im vollen Umfang vorhanden. Freilich – es war die unbedingte Bereitschaft da, vom siegreichen russischen Proletariat und seiner bolschewistischen Partei zu lernen – aber dieses Lernen konnte zugleich nur ein oftmals schmerzhafter Prozeß des Ringens mit den eigenen Fehlern sein. So galt z. B. in einer so entscheidenden Frage wie der Erklärung des Wesens und der Entwicklungstendenz des Imperialismus Rosa Luxemburgs fehlerhafte Akkumulationstheorie als die wissenschaftliche Begründung. Erst Anfang der zwanziger Jahre wurde durch die Verbreitung der Schriften Lenins in deutscher Sprache und durch ihr Studium in der Partei die Auseinandersetzung mit diesen Fehlern geführt. Hierin liegt auch *ein* Grund, weshalb sich noch längere Zeit in der Partei Spontaneitätäsauffassungen halten konnten – wenn diese auch nicht in der Lage waren, den Gesamtweg der Partei zu bestimmen.

Es ist eines der größten Verdienste der kommunistischen Partei, daß sie es verstand, mit ihren eigenen Fehlern in aller Konsequenz abzurechnen.

[11] „Das Verhalten einer politischen Partei zu ihren Fehlern“, schrieb Lenin 1920, „ist eines der wichtigsten und sichersten Kriterien für den Ernst einer Partei und für die *tatsächliche* Erfüllung ihrer Pflichten gegenüber ihrer *Klasse* und den werktätigen *Massen*. Einen Fehler offen zugeben, seine Ursachen aufdecken, die Umstände, die ihn hervorgerufen haben, analysieren, die Mittel zur Behebung des Fehlers sorgfältig prüfen – das ist das Merkmal einer ernstesten Partei, das heißt Erfüllung ihrer Pflichten, das heißt Erziehung und Schulung der *Klasse* und dann auch der *Masse*.“⁴

Ein entscheidenderes Hindernis für die Durchsetzung des Leninismus – entscheidender als die schon genannten Mängel, die bei der *Hinwendung* zum Leninismus auftraten, – war jedoch der Einbruch bürgerlicher Ideologie in die kommunistische Bewegung. Dies konnte jetzt nicht mehr einfach geschehen durch die Theorien und Praktiken der II. Internationale, dieses „stinkenden Leichnams“, wie Rosa Luxemburg sie bezeichnet hatte. Die KPD war ja gerade im endgültigen Bruch mit Opportunismus und Zentrismus entstanden. Wenn auch der Rechtsopportunismus mitunter noch bei einzelnen Funktionären und Mitgliedern der Partei eine Rolle spielte (z. B. bei der rechtsopportunistischen Brandler-Thalheimer-Gruppe), so hatte er sich doch schon so offen als Verrat an den Interessen der Arbeiterklasse entlarvt, daß er in kompakter Form sich in der kommunistischen Partei nicht halten konnte. Noch weniger waren die „theoretischen Begründungen“ des sozialdemokratischen Opportunismus, die bisherigen Formen des philosophischen Revisionismus in der Lage, auf die kom-[12]munistische Bewegung Einfluß zu erlangen. Sie beruhten auf einer zu offensichtlichen Abkehr von den

³ Unter dem Banner des Marxismus, Jg. 1 (1925), H. 1, S. 5.

⁴ Lenin, W. I., Werke, Bd. 31, Dietz, Berlin, 1959, S. 42.

Lehren von Marx und Engels, und ihre Vertreter traten nach der Oktoberrevolution als offene Feinde der ersten proletarischen Diktatur und der Lehren Lenins auf. Der bürgerlichen Ideologie gelang es jedoch, auf philosophischem Gebiet in Gestalt des neuhegelianischen Revisionismus in die kommunistische Bewegung einzudringen und zumindest für eine kurze Zeit einigen Einfluß zu gewinnen. Der Neuhegelianismus erschien innerhalb der Arbeiterbewegung geschickter getarnt, mit einer ausgeprägteren „marxistischen“ Terminologie; er knüpfte zugleich in einer „akademischer“, „wissenschaftlicher“ erscheinenden Weise an philosophischen Traditionen an und führte seine Angriffe, indem er die in der Tat sehr engen Beziehungen des Marxismus zur Hegelschen Philosophie in verzerrter Form ausnutzte.

Der neuhegelianische Revisionismus gab seine eigene *idealistische* Geschichtsauffassung als marxistische Geschichtsphilosophie aus, wobei der Hauptschlag gegen die materialistische Dialektik geführt werden sollte. Damit war der neuhegelianische Revisionismus in seiner Stoßrichtung direkt gegen die theoretische Hauptaufgabe gerichtet, vor der die junge kommunistische Partei stand. Denn die Aneignung des Leninismus bestand dem innersten Wesen nach darin, die materialistische Dialektik besonders in der Geschichtsauffassung meisterhaft beherrschen zu lernen, um in der Kompliziertheit des Klassenkampfes eine wissenschaftlich exakte proletarische Klassenpolitik betreiben zu können.

[13] Die Notwendigkeit für die Kommunisten, die materialistische Dialektik besonders auf dem Gebiet des Klassenkampfes beherrschen zu lernen, war von Lenin gerade in den Jahren nach der Oktoberrevolution immer wieder in den Vordergrund gerückt worden. Lenin, der die Gefahren für die jungen kommunistischen Parteien in den verschiedenen Ländern erkannte, die sich bei ihrem stürmischen Wachstum unter den Bedingungen einer noch relativ großen theoretischen und organisatorischen inneren Unsicherheit ergaben, schrieb 1920: „... in allen Fällen und in allen Ländern stählt und entwickelt sich der Kommunismus; er hat so tiefe Wurzeln geschlagen, daß die Verfolgungen ihn nicht schwächen, nicht entkräften, sondern stärken. Es fehlt nur eins, damit wir dem Siege sicher und fest entgegenschreiten: nämlich daß alle Kommunisten in allen Ländern durchweg und restlos die Notwendigkeit erkennen, in ihrer Taktik äußerst *elastisch* zu sein. Dem sich großartig entwickelnden Kommunismus fehlt jetzt, besonders in den fortgeschrittenen Ländern, diese Erkenntnis und die Fähigkeit, diese Erkenntnis in der Praxis anzuwenden.“⁵

Im März 1920 erschien in der russischen Monatsschrift „Unter dem Banner des Marxismus“ der bedeutende Artikel Lenins „Über den streitbaren Materialismus“, in dem Lenin es dem Marxisten zur Pflicht macht, durch diese Zeitschrift ein „systematisches, von materialistischen Gesichtspunkten geleitetes Hegelstudium“ zu organisieren, um jene, „in die Sprache des Materialisten übersetzte“ Dialektik beherrschen zu lernen, die Marx konkret angewendet hat. Dieser Artikel wurde auf Grund seines pro-[14]grammatischen Charakters 1925 auch der ersten deutschsprachigen Ausgabe der theoretischen Zeitschrift „Unter dem Banner des Marxismus“ vorangestellt.

Ogleich es auf den ersten Blick den Anschein hat, als greife der neuhegelianische Revisionismus diese Weisung Lenins „im Namen Hegels und Marx“ auf, zeigt sich doch bei genauerer Untersuchung, wie sehr er seinem ganzen theoretischen Gehalt nach dieser Aufgabe entgegenarbeitet.

Dieses Anknüpfen an wichtigen theoretischen Aufgaben und eine Reihe anderer Umstände erschweren jedoch die Entlarvung des neuhegelianischen Revisionismus, so daß es als großes Verdienst solcher revolutionärer Marxisten-Leninisten wie z. B. Hermann Duncker zu werten ist, die Gefährlichkeit dieser Auffassung und ihren revisionistischen Charakter erkannt zu haben.

Ein erschwerender Faktor bestand darin, daß die neuhegelianischen Revisionisten sich selbst als Leninisten ausgaben und so von vornherein den Anspruch erhoben, auf der Höhe der theoretischen Aufgaben zu sein. In den Veröffentlichungen von Lukács und auch in Korsch's Schriften Anfang der zwanziger Jahre wird Lenin als der Fortsetzer der Marxschen Methode gefeiert, so daß die „gelegentliche Kritik an einigen Thesen“ Lenins durch die neuhegelianischen Revisionisten den Anschein erweckt, als handelte es sich bei diesen Meinungsverschiedenheiten um Bagatellen. Besonders Lukács

⁵ Ebenda, S. 89.

hat in seiner Broschüre „Lenin – Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken“ (1924) unter der Flagge des Leninismus seine eigenen [15] idealistischen Auffassungen vom Geschichtsprozeß und vom Klassenkampf einschmuggeln wollen. Man muß dabei beachten, daß zu diesem Zeitpunkt Lenins Werke zu einem großen Teil noch nicht in Deutschland erschienen und zu einem noch größeren Teil bei der Masse der Parteimitglieder noch nicht studiert waren – wie überhaupt bis Mitte der zwanziger Jahre die Schulungsarbeit besonders durch die Schuld der Fischer-Maslow-Zentrale sehr vernachlässigt wurde. Dies wirkte sich u. a. auch in der Frage einer richtigen Einschätzung der theoretischen Leistungen von Rosa Luxemburg aus, besonders ihrer Akkumulationstheorie. Auch hier hat der neuhegelianische Revisionismus in verschiedenen Veröffentlichungen sich der Durchsetzung der Leninistischen Einschätzung des Imperialismus entgegengestellt. Komplizierend wirkte innerhalb der KPD, daß aus der Vergangenheit noch bei vielen Funktionären und Mitgliedern eine Unterschätzung der philosophischen Problematik vorhanden war. Der neuhegelianische Revisionismus aber trat gerade mit dem Anspruch auf, den *philosophisch-methodischen Gehalt* des Marxismus in der Geschichtsauffassung deutlich zu machen. Er nutzte dabei die Schwächen der deutschen Linken, z. B. Franz Mehrings, in dieser Frage aus, um gegen den dialektischen *Materialismus* zu Felde zu ziehen, den er als vulgär ablehnte. Dieser antimaterialistischen Frontstellung des neuhegelianischen Revisionismus leistete außerdem die Verbreitung der mechanizistischen Auffassungen von Bucharin Vorschub, der in seinem Lehrbuch über den historischen Materialismus eine vereinfachte, oft undia- [16]lektische Darstellung der marxistischen Philosophie gab. Dieses Lehrbuch galt über längere Zeit in der Partei als eine durchaus brauchbare Zusammenfassung des historischen Materialismus. Auch hier nutzte der neuhegelianische Revisionismus die Fehler dieser Interpretation der materialistischen Geschichtsbetrachtung aus, um gegen den Materialismus überhaupt zu Felde zu ziehen. Er trug mit der Verbreitung seiner angeblich „dialektischen Lehre“ keineswegs zur Überwindung des Mechanizismus bei, obgleich Lukács z. B. eine heftige Kritik an Bucharins Buch übte – im Gegenteil, er versuchte unter dem Deckmantel der Kritik am Mechanizismus seine idealistische Geschichtsauffassung als marxistische Dialektik auszugeben.

Die neuhegelianischen Revisionisten griffen also immer an den Brennpunkten und an den Schwächen der philosophischen Tätigkeit innerhalb der kommunistischen Bewegung insbesondere in Deutschland an, so daß es für viele philosophisch-interessierte, aber in der marxistisch-leninistischen Theorie noch wenig gefestigte Genossen sowie auch für fortschrittliche Intellektuelle, die sich der Bewegung näherten, nicht leicht war, das wahre Wesen dieser Strömung als antimarxistische revisionistische Theorie zu erkennen.

Wenn wir von der objektiven Rolle des Revisionismus als Agentur der Bourgeoisie in der Arbeiterbewegung sprechen, so darf man dies freilich in Bezug auf die persönlichen Motive und die subjektive Haltung der einzelnen Vertreter des Revisionismus nicht vereinfacht sehen. Nicht immer [17] sind sich diese Wortführer der bürgerlichen Ideologie zu Beginn ihres Auftretens ihrer objektiven Rolle bewußt; allerdings manövrieren sie sich größten Teils bald in eine direkte bewußte Gegnerschaft zur Politik der Partei hinein, da sie fast immer versuchen, ihre falschen Auffassungen trotz Kritik an ihnen beizubehalten und gar noch „theoretisch zu vertiefen“. Lukács und Korsch gehören zu jenen Intellektuellen, die sich unter dem Eindruck des Sieges des russischen Proletariats und der revolutionären Welle in ganz Europa der kommunistischen Bewegung anschlossen.*

Diese Begeisterung für die revolutionäre Veränderung der als unerträglich empfundenen gesellschaftlichen Verhältnisse war gewiß bei vielen von ihnen zunächst echt und ein Teil von ihnen hat sich auch in der Folgezeit zu der Partei und der Arbeiterklasse treu ergebenen, disziplinierten Genossen entwickelt. Aber im ganzen bildete dieser Zustrom von teilweise kleinbürgerlich orientierten Intellektuellen und auch Angehörigen anderer Schichten eine Gefahr für die Arbeiterbewegung, die Lenin folgendermaßen charakterisierte: „Es ist nicht schwer, dann ein Revolutionär zu sein, wenn die Revolution bereits ausgebrochen und entbrannt ist, wenn sich all und jeder der Revolution anschließt, aus einfacher Schwärmerei, aus Mode, mitunter sogar aus Gründen der persönlichen Karriere. Das

* Lukács trat 1918 der kommunistischen Partei Ungarns bei. Seine Schriften und Artikel erschienen fast alle auch in Deutschland. Über Korsch's Parteieintritt ließen sich keine genauen Angaben ermitteln. (* = Anmerkungen der Autorin)

Proletariat hat nachher, nach seinem Sieg, die größte Mühe, man könnte sagen, seine liebe Not, sich von solchen Quasi-Revolutionären ‚zu befreien‘.“⁶

[18] Es sollen hier nicht die Verdienste, die Lukács als Roter Kommissar in Ungarn im Kampf gegen den weißen Terror hatte^{**}, einfach gestrichen werden – insgesamt aber trifft auf ihn sowie auf Korsch diese Charakterisierung, die Lenin gab, voll und ganz zu. Das zeigt sowohl die theoretische Entwicklung als auch ihr praktisches Verhalten. Für die theoretischen Ansichten von Lukács und Korsch ist von Einfluß, daß beide ihrer philosophischen Ausbildung nach aus bürgerlichen philosophischen Schulen, insbesondere vom Neukantianismus her kommen.^{***} Ihren Anschluß an die kommunistische Bewegung versuchten sie zunächst theoretisch dadurch zu vollziehen, daß sie sich unter Beibehaltung der wesentlichen Züge ihres bürgerlichen Weltbildes mit der Aneignung des Marxismus beschäftigten. Diese „Aneignung“ war aber weniger eine kritische Überwindung der bürgerlichen Bildungselemente durch den konsequenten Übergang auf die Position der wissenschaftlichen Weltanschauung des Proletariats, als vielmehr ein Versuch, in ihre bisherigen Anschauungen einige marxistische Gedankengänge einzubauen.

Lukács hat 1933 selbst in einer Art autobiographischen Bekenntnis „Mein Weg zu Marx“ zu dieser seiner Entwicklung Stellung bezogen und seine ersten theoretischen Arbeiten, die er innerhalb der kommunistischen Bewegung veröffentlichte, als den Übergang von einer Etappe bei der Aneignung des Marxismus bezeichnet, in der er noch Marx „durch eine Hegelsche Brille gesehen“ habe und „noch nicht die Bedeutung des Materialismus für die Kon-[19]kretisierung und Vereinheitlichung, für das Konsequentmachen der Probleme der Dialektik“ erkannte.⁷

„Mein Buch ‚Geschichte und Klassenbewußtsein‘ (1928) zeigt sehr klar diesen Übergang. Trotz des bereits bewußten Versuchs, Hegel durch Marx zu überwinden und ‚aufzuheben‘, wurden entscheidende Fragen der Dialektik noch idealistisch gelöst (Naturdialektik, Abbildtheorie etc.) Die noch immer festgehaltene Luxemburgsche Akkumulationstheorie mischte sich unorganisch mit einem ultra-links-subjektivistischen Aktivismus.“⁸

Es muß aber angesichts der weiteren Entwicklung des theoretischen Schaffens von Lukács und vor allem seiner schädigenden Rolle in Ungarn 1956 gesagt werden, daß er den „Weg zu Marx“ niemals konsequent zu Ende ging. Auch seine eben zitierte Selbstkritik ist in wesentlichen Punkten unvollkommen, da der hegelianisierende Revisionismus insgesamt ein idealistisches Geschichtsbild vertritt und in allen wesentlichen Fragen mit Marxismus nichts anderes als einige Termini gemeinsam hat.

Der Übergang zum hegelianisierenden Revisionsversuch innerhalb der Arbeiterbewegung ist dem konkreten theoretischen Gehalt nach nicht in erster Linie von den subjektiven Vorstellungen seiner Verfechter abhängig. Dieser Übergang vollzog sich vielmehr unter dem unmittelbaren theoretischen Einfluß der bürgerlichen Philosophie. Bei einigen Vertretern des Neukantianismus war schon in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg das Bestreben festzustellen, den Neukantianismus durch den Neuhegelianismus zu „verbessern“. Diese Verschiebung drückte auch der Entwicklung des Revisionismus den Stempel auf.

[20] Der Neukantianismus war in seinen wesentlichen Zügen Ende des vorigen Jahrhunderts entstanden. Er ist als Ausdruck der tiefen Krise zu werten, in der sich die bürgerliche Welt auch auf geistigem Gebiet vor allen durch den Vormarsch des Marxismus befand. Unter angeblicher Anknüpfung an den

⁶ Ebenda, S. 84.

^{**} Georg Lukács war während der Herrschaft der Räterepublik in Ungarn Volkskommissar für das Unterrichtswesen und politischer Kommissar der 5. Roten Division.

^{***} Lukács beschreibt in seinem Artikel „Mein Weg zu Marx“ (enthalten in: „Georg Lukács zum siebzigsten Geburtstag“, Aufbau-Verlag, Berlin, 1955) selbst, welchen Einfluß die neukantianische Erkenntnistheorie und andere bürgerliche philosophische Auffassungen auf ihn hatten. Er nennt besonders Windelband, Rickert, Simmel, Dilthey und Max Weber. Auch Korsch wurde aus ungefähr der gleichen Richtung beeinflusst. Das zeigt sich u. a. darin, daß er in seinem Werk „Kernpunkte des Marxismus“ (Leipzig, 1922) in die Zusammenstellung von Zitaten, die die materialistische Geschichtsauffassung charakterisieren sollen, auch Zitate von Auguste Comte, Wilhelm Dilthey und Wilhelm Ostwald aufnimmt.

⁷ Georg Lukács zum siebzigsten Geburtstag, Aufbau-Verlag, Berlin, 1955, S. 228.

⁸ Ebenda, S. 229.

philosophischen Traditionen in Deutschland, namentlich Kants, hatte der Neukantianismus das Bestreben, durch Apriorismus und Agnostizismus die Erkennbarkeit der objektiven Welt zu leugnen. Er ging dabei viel weiter als Kant, indem er die materialistischen Elemente der Kantschen Philosophie beseitigte und die Existenz der objektiven Außenwelt (des „Dinges an sich“) überhaupt in Frage stellte oder gar ablehnte. Lenin hat in seinem Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ nachgewiesen, wie hier Kant selbst auf das Niveau von Berkeley heruntergebracht wird. Damit war der Neukantianismus wie auch alle anderen philosophischen Richtungen innerhalb des bürgerlichen Lagers im Imperialismus hauptsächlich orientiert auf die Aufgabe, der marxistischen Weltanschauung entgegenzutreten. Vor allem sollte die Möglichkeit einer umfassenden Weltanschauung geleugnet werden. Die Gesellschaft wurde aus dem wissenschaftlich erfaßbaren Gegenstand überhaupt ausgeklammert und an die verschiedenen sog. „Werttheorien“ verwiesen. Damit versuchten die Neukantianer, zwischen Naturwissenschaft und „Kulturwissenschaft“ eine tiefe, unüberbrückbare Kluft aufzureißen. Einerseits wurde eine wissenschaftliche Geschichtsphilosophie durch die Leugnung der Existenz gesellschaftlicher, objektiv wirkender Gesetze abgelehnt, andererseits sollte die Objektivität des Erkenntnisinhaltes auf dem Gebiet der naturwissenschaftlichen Forschung durch den Versuch in Frage gestellt werden, Kants Apriorismus als die gültige philosophische Grundhaltung der naturwissenschaftlichen Forschung zu unterschieben. Angesichts der Bestätigung der materialistischen Dialektik durch neue Entdeckungen auf naturwissenschaftlichem Gebiet, vor allem der Physik, versuchte der Neukantianismus, die subjektiv-idealistische Philosophie für die Naturwissenschaftler annehmbar zu machen, um sie von ihrer oft spontanmaterialistisch-dialektischen Betrachtungsweise abzulenken, die sie zur Anerkennung marxistischer Erkenntnisse geführt haben könnte. Diese Trennung von Natur- und Gesellschaftswissenschaft wurde vom neuhegelianischen Revisionismus aufgegriffen.

Angesichts des fortschreitenden Einflusses des Marxismus auf die internationale Arbeiterbewegung und auch außerhalb der Arbeiterklasse bei Teilen der Intelligenz genügte jedoch einigen Kreisen der bürgerlichen Intelligenz der Neukantianismus mit seinem Verzicht auf Weltanschauung und seiner wesentlich naturwissenschaftlich orientierten Problematik nicht mehr. Eine Charakterisierung dieser Übergangsbestrebungen zum Neuhegelianismus wurde in einem 1931 in der Zeitschrift „Unter dem Banner des Marxismus“ erschienenen Artikel von M... F... (?) anlässlich des 100. Todestages von Hegel, „Zum Parteienkampf um Hegel“, gegeben. Die von Windelband am 25.4.1910 in der Heidelberger Akademie gehaltene Festrede auf Hegel wird in diesem Artikel richtig als der „Programmwurf“ für den modernen Hegelianismus eingeschätzt. Es heißt in dem Artikel weiter: [22] „Wilhelm Windelband vertritt in seiner Darlegung der ‚Motive‘ zur Neubelebung des Hegelianismus die Interessen des imperialistischen Deutschlands vor dem Kriege, das sich für den Krieg mit aller Kraft rüstete und dazu eine, neue geistige Waffe nötig hatte. Der Kantianismus mit seinem Dualismus von Denken und Sein, von Form und Inhalt, Sein und Sollen, mit seiner Auffassung Gottes als einer ‚transzendentalen Idee‘ konnte als Philosophie des Liberalismus und des liberalen Kosmopolitismus mindestens in der Theorie gelten, wurde aber für die imperialistische Periode der Entwicklung Deutschlands unpassend, ungenügend, nicht zeitgemäß.“⁹

Der Neuhegelianismus bezweckte aber keine Widerlegung des Neukantianismus; er war vielmehr bestrebt, Hegel als Vollender Kants zu sehen. Des Neuhegelianer Lassons Hauptsatz lautete: „Hegelianismus ist die umfassend durchgeführte, der zur Vollendung gebrachte Kantianismus.“¹⁰ Dabei wird die prinzipielle Kritik Hegels am Kantschen Apriorismus und Agnostizismus jedoch ignoriert. Die extrem subjektiv-idealistische Haltung des Neukantianismus in der Erkenntnistheorie wird beibehalten. Wir werden sehen, wie Lukács in seiner ideengeschichtlichen Spekulation über die „Linie Kant-Hegel“ im Grunde den gleichen Prinzipien folgt, – allerdings mit der „Ergänzung“, den Marxismus schließlich als den „zur Vollendung gebrachten Hegelianismus“ in diese Linie einzubeziehen. Der Neukantianismus lehnt die materialistischen Elemente der Kantschen Philosophie ab – der Neuhegelianismus übernimmt diese extrem rechte Kritik am philosophischen Erbe des klassischen

⁹ Unter dem Banner des Marxismus, Jg. 6 (1931), H. 3, S. 234.

¹⁰ Lasson, G., Was heißt Hegelianismus?, Berlin, 1916, S. 10.

deutschen Idealismus und wendet sie auf Hegel an. Das drückt sich vor allem in der Ablehnung des rationellen Gehaltes der Hegelschen Philoso-[23]phie, seiner Dialektik, aus. Diese Ablehnung geschieht allerdings nicht mehr wie beim Neukantianismus durch die offene Absage an die Dialektik als „spekulative Betrachtungsweise“, sondern durch ihre inhaltliche Umfälschung. Vor allen wird sie ausdrücklich nicht mehr als *Entwicklungslehre* betrachtet.

Lasson z. B. „bedauert“ es, daß man aus Hegel einen Entwicklungstheoretiker gemacht habe; Hegels Entwicklungsgedanke könne ebensogut als absteigende, wie als aufsteigende Entwicklung interpretiert werden. Cohen wiederum reduziert die Dialektik auf Denkmethode; sie wird rein subjektivistisch als „die Form der Selbsterkenntnis der Vernunft“ aufgefaßt und jedes materialistische Herangehen an das Hegelstudium damit abgelehnt. Wie sehr sich Korsch und Lukács auf der gleichen idealistischen Position befinden, wird aus ihrer Verfälschung der Dialektik in eine idealistische Lehre vom Subjekt-Objekt-Verhältnis klar. Hat der offen bürgerliche Neuhegelianismus deutlich das Bestreben, das Rationelle in der Hegelschen Philosophie zu eliminieren, Hegel durchweg zu einem Mystiker und Irrationalisten zu stempeln, so finden sich diese mystifizierenden Züge auch im neuhegelianischen Revisionismus – allerdings auch hier „erweitert“ in Anwendung auch auf den Marxismus.

Insgesamt muß der offen bürgerliche Neuhegelianismus eingeschätzt werden als eine Strömung innerhalb der Vielzahl bürgerlicher Schulphilosophien, deren trauriges Verdienst es ist, durch die Verfälschung des fortschrittlichen philosophischen Erbes der klassischen deutschen Philosophie und damit durch die Negierung der echten Erkenntnisse, die [24] insbesondere in Hegels Werk in großer Zahl zumindest im Keime enthalten sind und die im Marxismus aufbewahrt und weiterentwickelt werden, vielen Menschen besonders unter der Intelligenz den Weg zu einer fortschrittlichen, wissenschaftlichen Weltanschauung versperrt zu haben. Dieser Einfluß steigerte sich besonders in den zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre. Insofern spielt der Neuhegelianismus auch eine Rolle bei der Vorbereitung des Bodens für die Ausbreitung der faschistischen Ideologie in Deutschland, wenn er auch selbst als Strömung von den Faschisten abgelehnt wurde. Auch in diesem Zusammenhang muß der Einfluß solcher Revisionisten wie Lukács und Korsch gewertet werden; sie haben wesentlich dazu beigetragen, „... einen nicht unbeträchtlichen Teil schwankender bürgerlicher Intelligenz in einer Periode, in der sich die Klassenkämpfe wesentlich verschärften, an die imperialistische Ideologie“ zu binden.“^{11*}

Der neuhegelianische Revisionismus als Abklatsch einer bürgerlichen Schulphilosophie hatte in seinen philosophischen Thesen auf die *Masse* der Mitglieder der KPD und auf die Masse der nicht der Partei angehörenden Arbeiter in Deutschland wenig Einfluß. Die wichtigsten neuhegelianischen Schriften, wie „Geschichte und Klassenbewußtsein“ (1923) und „Lenin – Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken“ (1924) von Georg Lukács und „Marxismus und Philosophie“ (1. Auflage 1923, 2. durch offenen Antileninismus „verbesserte“ Auflage 1930) von Karl Korsch, wurden vor [25] allem jedoch von Genossen gelesen, die auf propagandistischem Gebiet tätig waren, und von fortschrittlichen Angehörigen der Intelligenz, die eine Orientierung suchten und sich mit dem Marxismus vertraut machen wollten. Auch in fortschrittlichen Studentenzirkeln wurde Lukács’ „Geschichte und Klassenbewußtsein“ oft als *das* marxistische Werk angesehen und studiert. In Ungarn hatte Lukács eine Gruppe theoretisch interessierter Genossen um sich geschart, zu denen u. a. B. Fogarasi und Rudas gehörten und in deren Kreis mit ziemlicher Unduldsamkeit jede Kritik an den Auffassungen von Lukács unterdrückt wurde.**

¹¹ Die deutsche bürgerliche Philosophie seit der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1958, S. 16.

* In dieser Arbeit über „Die deutsche bürgerliche Philosophie seit der Großen Sozialistischen. Oktoberrevolution“ (VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1958), aus der das Zitat stammt, wird der junge Lukács mit seinem Buch „Geschichte und Klassenbewußtsein“ zum Neukantianismus gezählt. Das hat insofern seine Berechtigung, da Lukács gerade in der Erkenntnistheorie Neukantianer war. Da aber darüber hinaus seine Gesamtkonzeption sich stark an den Hegelschen Idealismus anlehnt, ist es angebrachter, ihn als Neuhegelianer zu bezeichnen, zumal der bürgerliche Neuhegelianismus insgesamt im wesentlichen die neukantianische Erkenntnistheorie in sich aufgenommen hat.

** Ladislaus [László] Rudas und Béla Fogarasi haben sich jedoch im Gegensatz zu Lukács später zum konsequent marxistischen Standpunkt durchgerungen und sind nach 1945 auch bei uns mit marxistischen Veröffentlichungen hervorgetreten.

Trotz dieses eingeschränkten Einflusses bildete der neuhegelianische Revisionismus eine Gefahr für die kommunistische Bewegung – zumal seine Vertreter ihre philosophischen Ansichten zur theoretischen Untermauerung eines extremen Linkssektierertums benutzten und zu aktuellen politischen Fragen mit linksradikalen Artikeln in die Diskussion eingriffen. Sie trugen so dazu bei, die ernste Gefahr des „linken Revolutionarismus“ in der deutschen kommunistischen Partei, die in verschiedenen Etappen ihres Kampfes immer wieder auftauchte, und die ein großes Hindernis für die Eroberung der Mehrheit der Arbeiterklasse und die Herstellung der Einheitsfront darstellte, unmittelbar mitzubilden und zu fördern. Wenn auch andere linksradikale Gruppierungen innerhalb der Partei die theoretischen Auffassungen von Korsch und Lukács nicht übernahmen, so trat der neuhegelianische Revisionismus objektiv dennoch als die „philosophische Vertiefung“ des [26] Linksoportunismus überhaupt auf. Besonders von Lukács stammt eine größere Anzahl solcher linksradikaler Veröffentlichungen zu Problemen des Parlamentarismus, der Bündnispolitik mit der Intelligenz, der Spontaneität usw. Lukács hat besonders zur Kultivierung der Fehler Rosa Luxemburgs in der Spontaneitätstheorie und der Lehre von der Rolle der Partei beigetragen und sich damit der Auseinandersetzung innerhalb der Partei mit der Akkumulationstheorie und deren Auswirkungen entgegengestellt. Er hat aber nicht nur die Durchsetzung des Leninismus in dieser Frage gehemmt, sondern zugleich auch mit Hilfe seiner subjektiv-idealistischen Weltanschauung das Erbe Rosa Luxemburgs verfälscht, indem er ihr seine idealistische Lehre vom Selbstbewußtwerden des Proletariats unterschob.

Bei Karl Korsch führte die linkssektiererische Haltung direkt zum offenen Bruch mit der Partei und zur Fraktionsmacherei. Er mißbrauchte als Redakteur der Zeitschrift „Die Internationale“ (bis 1925) seinen Einfluß dazu, Artikel mit einer antileninistischen und linksopportunistischen Richtung zur Veröffentlichung zuzulassen. Diese Haltung Korsch wurde auf dem 5. Weltkongreß der Komintern im Juni 1925 einer scharfen Kritik unterzogen. Es wurde gefordert, Korsch in seiner Redakteurstätigkeit abzulösen, was dann auch im Verlauf der weiteren Auseinandersetzungen geschah. Bezeichnend ist, daß Korsch während dieser Auseinandersetzungen offen als Antibolschewist auftrat und Verleumdungen gegen die Sowjetunion und ihre Partei verbreitete.

[27] Der Kampf gegen den neuhegelianischen Revisionismus war auch deshalb wichtig, weil einige sozialdemokratische Professoren ebenfalls mit neuhegelianischen Revisionsversuchen auftraten; vor allem waren dies Cunow und Marck. Allerdings benutzten sie ihre Theorien nicht zur Begründung einer linksradikalen Politik, sondern zur Sanktionierung des Reformismus; besonders in der Staatsauffassung (der Staat als sittliche Idee) kommt dies zum Ausdruck. Neuhegelianischer Revisionismus und Rechtsopportunismus lassen sich also ebensogut vereinbaren wie neuhegelianischer Revisionismus und Linksoportunismus. Das ist kein Zufall, denn es geht schließlich beide Male nicht um die wissenschaftliche Begründung und die Ausarbeitung der wissenschaftlichen Leitung einer konsequent proletarischen Klassenpolitik, einer Politik also, die sich in Übereinstimmung mit dem objektiven Entwicklungsgang der Geschichte befindet, sondern vielmehr um die theoretische Rechtfertigung einer praktischen Abweichung von einer solchen Politik. Wie sehr dabei oft subjektivistische, willkürliche Konstruktionen eine Rolle spielen, wie wenig dabei eine wirklich exakte Analyse konkreter Bedingungen bei der Beurteilung politischer Fragen angestellt wurde, hat bereits Lenin 1920 bei der Einschätzung der Zeitschrift „Kommunismus“ (Zeitschrift der Komintern für die Länder Südosteuropas) an einem Artikel von Lukács scharf verurteilt: „Der Artikel von Georg Lukács ist ein sehr radikaler und sehr schlechter Artikel. Der Marxismus darin ist ein Marxismus der bloßen Worte. Die Unterscheidung zwischen ‚defensiver‘ und ‚offensiver‘ Taktik ist ausgeklügelt. Es fehlt eine konkrete Analyse ganz bestimmter historischer Situationen. Das Wesentlichste ... bleibt unberücksichtigt.“¹²

Rudas hat bereits 1924 in einem Brief an das Exekutivkomitee der Kommunistischen Internationale darüber informiert, daß es ihm unmöglich gemacht worden sei, in der um Lukács bestehenden Gruppe gegen dessen Revisionismus aufzutreten und daß er deshalb sich von dieser Fraktion getrennt habe. (Vgl. Internationale Pressekorrespondenz, 4. Jahrgang, 1924, Nr. 79, S. 968)

Fogarasi hat sich an den Auseinandersetzungen mit Lukács nach 1956 aktiv beteiligt. (Vgl. seinen Artikel „Der revisionistische Charakter einiger philosophischer Konzeptionen von Georg Lukács“ in: „Georg Lukacs und der Revisionismus“, Aufbau-Verlag, Berlin, 1960)

¹² Lenin, W. I., Werke, Bd. 31. Dietz, Berlin, 1959, S. 153 f.

Diese Charakterisierung trifft auf alle politischen Artikel von Lukács aus dieser Zeit zu, auch auf die folgenden, die Lenin, als er diese Kritik niederschrieb, noch nicht kannte.

Wenn hier die Arbeit unternommen wird, sich mit dem neuhegelianischen Revisionismus der Weimarer Zeit auseinanderzusetzen, sein theoretisches Wesen und seine politische Rolle einzuschätzen, so ist damit nicht nur eine philosophiehistorische Aufgabe gegeben. Die hier aufgegriffene Thematik ist ganz besonders noch aus folgenden zwei Gründen aktuell:

Erstens hatte die hegelianisierende Form eines Revisionsversuches am Marxismus in den philosophischen Diskussionen in den fünfziger Jahren unter Philosophen der Deutschen Demokratischen Republik wieder einigen Einfluß gewonnen. Zwar konnte der neuhegelianische Revisionismus nicht mehr in der ausgeprägten Form der Weimarer Zeit auftreten, aber da sein damaliger Hauptvertreter Georg Lukács nach 1945 unter den Gesellschaftswissenschaftlern der Deutschen Demokratischen Republik durch eine Reihe neuer Veröffentlichungen besonders auf dem Gebiete der Ästhetik und der Philosophiegeschichte wieder großen Einfluß gewann, spielten auch seine früheren, von ihm selbst in den dreißiger Jahren widerrufenen Schriften [29] (besonders „Geschichte und Klassenbewußtsein“) wieder eine größere Rolle bei einer Reihe wenig mit der Partei verbundener Gesellschaftswissenschaftler. Vor allem aber wurde in den späteren Veröffentlichungen von Lukács (besonders „Der junge Hegel“ und „Zerstörung der Vernunft“) ebenfalls kein konsequent marxistischer Standpunkt vertreten. Die alten Auffassungen tauchten zum Teil im neuen Gewand wieder auf.

Eine Ursache für die Wiederbelebung des neuhegelianischen Revisionismus liegt m. E. darin, daß der schwere aufreibende Kampf der deutschen Kommunisten in der Weimarer Zeit gegen Sozialdemokratismus und Opportunismus innerhalb der Arbeiterbewegung und gegen den aufkommenden Faschismus deren Kräfte weitgehend in Anspruch nahm, so daß die Auseinandersetzung mit dem philosophischen Revisionismus innerhalb der Partei nicht mit der nötigen Gründlichkeit geführt wurde. Es ist ein großes Verdienst solcher Marxisten wie Hermann Duncker, daß diese Abweichung vom Marxismus entschieden zurückgewiesen wurde, aber das geschah in wenigen Artikeln und Rezensionen*. Vor allem wurde der vom neuhegelianischen Revisionismus aufgegriffenen weltanschaulichen Problematik, den Fragen der Philosophiegeschichte und dem Kampf gegen die diesen Revisionismus beeinflussenden offen bürgerlichen philosophischen Strömungen nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt. In der Folgezeit hat sich gewiß auch das Aufkommen dogmatischer Züge auf theoretischem Gebiet unter dem Einfluß des Personenkultes um Stalin hemmend auf die Auseinandersetzung ausgewirkt. Es ist kein Zufall, daß [30] diese zwar zurückgewiesene, aber nicht gründlich allseitig zerschlagene revisionistische Strömung gerade in solchen Perioden wieder aufzuleben begann, „in denen die revolutionäre Arbeiterbewegung das momentane Zurückbleiben der theoretischen Entwicklung hinter der politischen mutig korrigiert ...“, wie dies auf dem XX. Parteitag der KPdSU 1956 geschah.¹³

Wenn auch die Auseinandersetzung vor allem mit dem Werk Georg Lukács' schon seit Jahren geführt wird, ist sie doch noch nicht abgeschlossen.

Auf dem Gebiete der Deutschen Demokratischen Republik begannen die Auseinandersetzungen mit Georg Lukács und den neu auftretenden Formen des neuhegelianischen Revisionismus 1954 besonders durch den Artikel von R. O. Groppe in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie (Hefte 1 und 2) und in der sich anschließenden Diskussion um das Verhältnis des Marxismus zu Hegel. Trotz der

* Die Auseinandersetzung mit dem neuhegelianischen Revisionismus während der zwanziger Jahre von marxistischer Seite aus fand vor allem in folgenden Veröffentlichungen ihren Niederschlag:

Hermann Duncker: „Ein neues Buch über den Marxismus – eine Auseinandersetzung mit Georg Lukács“ (Rote Fahne vom 27.5.1925. – Vgl. auch die Sammlung seiner Arbeiten „Einführungen in den Marxismus“, Bd. II, Tribüne-Verlag, Berlin, 1959) [Fortsetzung der Fußnote auf der nächsten Seite]

Sinowjew: „Der V. Weltkongreß der Komintern“ (Bericht) (Internationale Pressekonferenz, 4. Jahrgang, 1924, Nr. 79, S. 968 f)

Jan Sten: „Die Grundaufgaben der propagandistischen Arbeit“ (ebenda, S. Jahrgang, 1925, Nr. 34, S. 501)

Ernst Thälmann: „Zur Korsch-Schwarz-Gruppe in: „Die erweiterte Exekutive und die Lage in unserer Partei“. –Referat auf der Konferenz der politischen Sekretäre und Redakteure am 16./17.4.1926 (Ernst Thälmann: „Reden und Aufsätze zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung“, Bd. I, Dietz-Verlag, Berlin, 1955, S. 357 ff.)

¹³ Die deutsche bürgerliche Philosophie..., siehe FN 11, S. 14.

prinzipiell richtigen Kritik an Lukács' ideengeschichtlicher Betrachtungsweise, an seinem objektivistischen Herangehen und der inhaltlichen Überbewertung mancher Hegelscher Auffassungen muß eingeschätzt werden, daß die Auseinandersetzung mitunter noch einseitige, dogmatische Züge trug. Vor allem aber wurde das Verhältnis des Marxismus zu Hegel bis heute noch nicht im vollen Umfange philosophiegeschichtlich dargestellt. Auch auf dem Gebiete der Ästhetik sind die Auseinandersetzungen mit den Auffassungen von Georg Lukács noch nicht beendet. Auf die Probleme der Ästhetik kann in dieser Arbeit allerdings nicht eingegangen werden, denn in den zwanziger Jahren hat [31] Lukács fast ausschließlich geschichtsphilosophische und aktuell politische Fragen zum Gegenstand seiner Veröffentlichungen gemacht. Erst nach seinem Widerruf der in „Geschichte und Klassenbewußtsein“ vertretenen Position im Jahre 1933 verlagerte Lukács das Schwergewicht seiner Tätigkeit auf Fragen der Kultur und Ästhetik. Besonderes Gewicht hat in der Auseinandersetzung der Sammelband deutscher und ungarischer Marxisten „Georg Lukács und der Revisionismus“, in dem die gesamte philosophische Position und die politischen Fehler Georg Lukács' in den letzten Jahrzehnten kritisiert werden. Der Akzent liegt hier natürlicher Weise auf der Kritik des Werkes von Georg Lukács nach seiner offen revisionistischen Periode der zwanziger Jahre. In den meisten dieser im Sammelband enthaltenen Aufsätze wird zwar die Beziehung hergestellt zwischen dem neuhegelianischen Revisionismus von Lukács in der Zeit der Veröffentlichung von „Geschichte und Klassenbewußtsein“ und seinen heutigen Abweichungen vom Marxismus, aber eine umfassende Kritik dieser vergangenen Periode im Zusammenhang mit ihrer objektiv antileninistischen Auswirkung innerhalb der deutschen Arbeiterbewegung steht noch aus. Diese würde aber mehr Licht auf die spätere Haltung von Lukács werfen. Dazu soll diese Arbeit u. a. beitragen.

Der *zweite* Grund für das Aufgreifen dieses Themas liegt darin, daß die Schriften der neuhegelianischen Revisionisten in der westdeutschen Marx-Fälschung in den letzten zehn Jahren eine zunehmende Rolle spielen. Bei einer Reihe bürgerlicher westdeutscher „Marx-Experten“ wird die [32] Darstellung des Wesens des Marxismus, wie sie die hegelianisierenden Revisionisten der zwanziger Jahre gaben, als die einzige, dem Marxschen Geiste entsprechende begrüßt – im Gegensatz zum „dogmatischen Marxismus der Gegenwart“. So behauptet Iring Fetscher zu „Geschichte und Klassenbewußtsein“, mit dieser Aufsatzsammlung erlange „die Selbstinterpretation des Marxismus einen seither nicht mehr erreichten Höhepunkt“¹⁴. Er bezeichnet sie als die „bedeutendste *philosophische* Leistung des Marxismus in diesem Jahrhundert“.¹⁵ Viele Argumente der westdeutschen „Marxinterpreten“ stammen aus dem Arsenal des neuhegelianischen Revisionismus. Deshalb muß die Auseinandersetzung mit dem neuhegelianischen Revisionismus zugleich verbunden sein mit der Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen bürgerlichen Marx-Fälschung, soweit sich diese auf den Neuhegelianismus beruft.

Aus dieser Aufgabenstellung heraus wurde für die Arbeit die systematische Darstellungsweise entsprechend einer Auseinandersetzung mit den wesentlichsten Grundzügen des neuhegelianischen Revisionismus gewählt. Sie ist für die Kennzeichnung des theoretischen Wesens und der politischen Funktion dieser Form des Revisionismus günstiger, als wenn vorrangig der historische Gang der Entwicklung dieser Strömung und des Kampfes der revolutionären Marxisten mit ihr aufgespürt würde. [33]

¹⁴ Marxismus-Studien der Evangelischen Akademie, Tübingen, 1960, Heft 3, S. 102.

¹⁵ Ebenda, S. 108.

I. Kapitel: Der Angriff des neuhegelianischen Revisionismus auf die marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie

In den Jahren 1924 und 1925 lenkte das Exekutivkomitee der Kommunistischen Internationale verstärkt die Aufmerksamkeit aller ihrer Sektionen auf die Propaganda des streitbaren Materialismus.

„Auf keiner Stufe der kommunistischen Parteierziehung dürfen die Weltanschauungsfragen des Marxismus-Leninismus außer acht gelassen werden. Marx, Engels und Lenin waren alle streitbare Materialisten; ihren Lehren, ihrer Weltanschauung lag die höchste Stufe des philosophischen Materialismus, der dialektische Materialismus, zugrunde.“¹⁶

Die Beschäftigung mit den Problemen der marxistischen Philosophie wurde zu einer vorrangigen theoretischen Aufgabe erklärt. Das Exekutivkomitee arbeitete zugleich Maßnahmen zur weltanschaulichen Schulung der Kommunisten aller Länder aus.

Es war kein Zufall, daß das Studium der philosophischen Grundlagen des Marxismus in dieser Etappe der kommunistischen Bewegung so betont wurde.

Diese Aufgabenstellung – wenn auch zugleich ein ständiges Anliegen der Parteierziehung – ergab sich damals besonders dringend aus der Tatsache, daß zu Beginn der zwanziger Jahre in einer Reihe kommunistischer Parteien revisionistische Strömungen auftraten, in Deutschland [34] vor allem der neuhegelianische Revisionismus, der in den Veröffentlichungen von Georg Lukács und Karl Korsch seinen Ausdruck fand. Der neuhegelianische Revisionismus war die Form bürgerlichen Denkens, die in Deutschland versuchte, in die kommunistische Bewegung selbst einzudringen; er teilte mit der bürgerlichen Philosophie in der Periode des Imperialismus auch deren Hauptangriffsrichtung: den Angriff gegen den *konsequent durchgeführten, den dialektischen Materialismus*.

Indem die junge Kommunistische Partei Deutschlands den Marxismus in seiner höchstentwickelten Form, in Gestalt des Leninismus, durchsetzen und damit die Reinheit der wissenschaftlichen Weltanschauung des Proletariats innerhalb der deutschen Arbeiterbewegung wiederherstellen mußte, war die Verteidigung der konsequent materialistischen Grundhaltung des Marxismus-Leninismus in allen Fragen von entscheidender Bedeutung. Lenin hatte in seinem Buch „Materialismus und Empirio-kritizismus“ die Verteidigung des Materialismus zum Programm der Marxisten auf theoretischem Gebiete erhoben und sie in all seinen Werken konsequent durchgeführt.

Folgende Feststellungen trifft Lenin bereits 1908, als er die Angriffsrichtung der bürgerlichen Philosophie im Feldzug gegen den Marxismus kennzeichnet: „Wer einigermaßen mit der philosophischen Literatur vertraut ist, muß wissen, daß es heutzutage kaum einen modernen Professor der Philosophie (wie auch der Theologie) geben dürfte, der sich nicht direkt oder indirekt mit der Widerlegung des Materialismus befaßt. Hunderte und Tausende Male wurde verkündet, [35] daß der Materialismus widerlegt sei, und bis zum heutigen Tag fährt man fort, ihn zum hundertundersten oder zum tausendundersten Male zu widerlegen. Unsere Revisionisten beschäftigen sich alle mit der Widerlegung des Materialismus, wobei sie sich den Anschein geben, als widerlegten sie eigentlich nur den Materialisten Plechanow, nicht aber den Materialisten Engels, nicht den Materialisten Feuerbach, nicht die materialistischen Ansichten von J. Dietzgen, und ferner, als widerlegten sie den Materialismus vom Standpunkt des ‚neuesten‘ und ‚modernsten‘ Positivismus, der Naturwissenschaften usw.“¹⁷

Nach der Oktoberrevolution, zu Beginn der Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus, trifft diese Feststellung ebenfalls voll und ganz zu – ja, sie ist für die Grundorientierung der bürgerlichen Philosophie im imperialistischen Stadium des Kapitalismus und in der Zeit des Siegeszuges des Marxismus innerhalb der internationalen Arbeiterbewegung überhaupt kennzeichnend. Auf gegen den Materialismus! schreien die bürgerlichen Ideologen, und die Revisionisten traben ihnen getreulich hinterher, nur jeweils entsprechend den Umständen mit unterschiedlichen Argumenten, mit einer angeblich „völlig neuen“, „originellen“ Theorie, mit anderer Akzentsetzung. Der neuhegelianische Revisionismus richtete in den zwanziger Jahren sein Hauptaugenmerk auf die Revision der

¹⁶ Internationale Pressekorrespondenz, 1924, Nr. 119, S. 1567.

¹⁷ Lenin, W. I., Werke, Bd. 14, Dietz, Berlin, 1962, S. 12.

dialektisch-materialistischen *Geschichtsauffassung*, den historischen Materialismus. Die Verfälschung der materialistischen Dialektik in der Gesellschaftstheorie und insbesondere in der Lehre vom Klassenkampf des Proletariats waren seine Hauptanliegen. Das ist kein Zufall – [36] denn mit dem Sieg der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution war für die Richtigkeit der marxistisch-leninistischen Geschichtsauffassung der unwiderlegbare praktische Beweis gegeben worden. Zugleich war es für die junge internationale kommunistische Bewegung und besonders auch für die KPD unerlässlich, die materialistische Dialektik im Klassenkampfe beherrschen zu lernen und sie in Anwendung auf die historischen und nationalen Bedingungen weiterzuentwickeln.

Indem der neuhegelianische Revisionismus sich dieser Aufgabe entgegenstellte, distanzierte er sich auch von Lenins Verteidigung und Weiterentwicklung des Materialismus in der Erkenntnistheorie. Wie jede andere Spielart des Revisionismus war auch der neuhegelianische Revisionismus eine „Meuterei auf Knien“. Den Worten nach traten seine Verfechter zunächst als *die* Vertreter der marxistischen Philosophie in ihrer *leninistischen* Entwicklungsphase auf. Sie gaben vor, die Größe Lenins zu würdigen und in ihrer „Interpretation“ der Werke der Klassiker den tiefen philosophischen Gehalt der Leninschen Analysen über die verschiedensten Fragen des Klassenkampfes bewußt zu machen.

In Wirklichkeit aber legten sie ihrer Geschichtsauffassung, die sie als „marxistisch“ proklamierten, eine antimarxistische, dem Wesen nach subjektiv-idealistische Darstellung des Verhältnisses von Materie und Bewußtsein, von gesellschaftlichen Sein und gesellschaftlichen Bewußtsein zugrunde. Eine durch und durch idealistische Erkenntnistheorie diente Lukács und Korsch zur „tieferen [37] philosophischen Begründung“ ihres Idealismus in der Geschichtsauffassung.

In der Erscheinung, daß die neuhegelianischen Revisionisten ausgerechnet eine subjektiv-idealistische Erkenntnistheorie vertraten, drückte sich einerseits die Entwicklungstendenz der modernen bürgerlichen Philosophie überhaupt aus, die in allen ihren Spielarten auf gnoseologischem Gebiet zur subjektiv-idealistischen Auffassung überging. Das zeigt sich u. a. daran, daß der offen bürgerliche Neuhegelianismus die neukantianische Erkenntnistheorie im wesentlichen übernahm (vgl. Einleitung). Andererseits ist die Erkenntnistheorie von Lukács und Korsch weitgehend auch bestimmt durch ihre Frontstellung gegen die marxistisch-leninistische Politik der Partei in den verschiedensten Fragen, durch ihr kleinbürgerliches Linkssektierertum. Es wird sich zeigen, wie sich besonders in der Darstellung des Wesens und der Entwicklung des proletarischen Klassenbewußtseins die allgemeine philosophische Grundhaltung des neuhegelianischen Revisionismus auswirkt. Aber auch in solchen Fragen, die einen größeren Grad philosophischer Verallgemeinerung darstellen, kommt die Funktion der subjektiv-idealistischen Grundhaltung als Stütze des Linksradikalismus deutlich zum Ausdruck. Das zeigt sich z. B. in der Wahrheitsdefinition und ihrer Anwendung.

Da die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Bewußtsein von entscheidender Bedeutung für die Philosophie in ihrem ganzen Umfange ist und die Beantwortung aller anderen philosophischen Probleme beein-[38]flußt, soll zunächst die Auseinandersetzung mit der subjektiv-idealistischen Erkenntnistheorie des neuhegelianischen Revisionismus geführt werden. [39]

Abschnitt 1: Die Haltung des neuhegelianischen Revisionismus zur philosophischen Grundfrage – sein Kampf gegen die marxistisch-leninistische Widerspiegelungstheorie

Die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Bewußtsein nimmt im Rahmen des Gegenstandes der Philosophie die zentrale Stellung ein.

„Die große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie,“ schrieb Engels, „ist die nach dem Verhältnis von Denken und Sein.“¹⁸

Das Problem des Verhältnisses unseres Bewußtseins zur materiellen Umwelt hat die Menschen bewegt, schon seit sie auf Grund einer bestimmten Entwicklungsstufe in der Lage waren, über sich selbst, ihre körperlichen und geistigen Fähigkeiten und ihr Verhältnis zu der sie umgebenden Welt zu reflektieren. Damit unmittelbar ist die Frage nach dem Ursprung und dem eigentlichen Wesen der

¹⁸ Marx/Engels, Werke, Bd. 21, Dietz, Berlin, 1962, S. 274.

Wirklichkeit verbunden. Mit aufkommender Klassengesellschaft entwickelten sich aus diesem Problemkreis heraus philosophische Theorien in systematischer Gestalt. Je nach der Antwort auf die Grundfrage der Philosophie spalteten sich die Philosophen in zwei große Lager, in Idealisten und Materialisten. Die Materialisten betrachten die dem Menschen umgebende Welt als ewige, unerschaffbare und unzerstörbare Materialität, die gegenüber dem Bewußtsein primär ist, die idealistische [40] Richtung versucht auf die eine oder andere Art, einem geistigen Prinzip den Primat zuzuerkennen: so z. B. faßt Platons objektiver Idealismus die Welt nur als Abglanz einer Ideenwelt, die Religionen der verschiedensten Schattierungen sehen den Ursprung der Welt in einem Schöpfungsakt eines göttlichen Prinzips, und die subjektiven Idealisten betrachten die Welt in der Konsequenz gar als ein Produkt unserer eigenen Einbildungen.

So unterschiedlich im Verlauf der Geschichte der Philosophie die verschiedensten Systeme und Anschauungen sind, so sehr sie auch oft Ausdruck des Schwankens eines Philosophen zwischen den Richtungen sind – für alle philosophischen Ansichten ist die Beantwortung der philosophischen Grundfrage das zentrale Problem. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß sich die vormarxistischen Philosophen dieser zentralen Bedeutung der Grundfrage selbst nicht bewußt waren und daß die moderne bürgerliche Philosophie versucht, sie zu negieren.

Es ist eine der größten Errungenschaften der marxistischen Philosophie, Inhalt, Wesen und Bedeutung der Grundfrage erkannt und formuliert zu haben. Damit ist der Arbeiterklasse eine scharfe Waffe in die Hand gegeben, ihr wissenschaftliches Weltbild gegen jegliche idealistische Verfälschung zu verteidigen. Hier liegt auch die tiefste Ursache dafür, das von der bürgerlichen Philosophie in all ihren Spielarten versucht wird, die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Bewußtsein als eine veraltete, metaphysische Fragestellung abzutun. Die bürgerliche Apologetik empfindet recht deutlich, daß in der Aufdeckung [41] der zwei Lager in der Philosophie und damit in der Abgrenzung dem konsequent wissenschaftlichen Materialismus von jeglichem Idealismus und Fideismus einer der empfindlichsten Schläge gegen die theoretischen Stützen der Ausbeutergesellschaft geführt wird.

Obwohl sich die moderne bürgerliche Philosophie selbst in ihrer Kampfstellung gegen den Materialismus einig ist – hier also die Kluft zwischen Materialismus und Idealismus praktisch als existent anerkennt – versucht sie zugleich theoretisch diese Gegenüberstellung als „dogmatisch“ abzutun. In der gegenwärtigen westdeutschen Marxfälschung stößt man auf Schritt und Tritt auf Darstellungen, die beweisen sollen, daß „das ganze Schema von Materialismus und Idealismus“ für die Bestimmung des Wesens einer Philosophie nicht ausreicht.¹⁹

Zugleich wird der Versuch unternommen, die Auffassungen von Marx im Gegensatz zu Engels und Lenin als Idealismus zu „interpretieren“, bzw. als eine zwischen Idealismus und Materialismus stehende Lehre. Der neuhegelianische Revisionismus der zwanziger Jahre trat mit ähnlichen Thesen auf und wird deshalb auch heute noch in dieser Frage von einer Reihe westdeutscher „Marxexperten“ als Kronzeuge zitiert.

Lukács und Korsch behaupten nämlich, falls man überhaupt den „irreführenden“ Begriff Materialismus für Marx' Geschichtsauffassung verwenden könne, so müsse man dies in einer ganz besonderen Bedeutung tun. Damit meinen sie allerdings nicht den *dialektischen* als konsequenten Materialismus im Unterschied zum vormarxistischen Materialismus. Materialismus im Sinne einer Bejahung des Primats der Materie vor dem Bewußtsein, d. h. im Sinne der dialektisch-materialistischen Widerspiegelungstheorie wird von ihnen abgelehnt.

Die Verfechter des neuhegelianischen Revisionismus distanzieren sich ausdrücklich von der erkenntnistheoretischen Fragestellung; sie halten diese Frage für nicht mehr diskutabel, für längst überholt, für einen Rückfall in eine vorkantsche dualistische Betrachtungsweise. So versucht Lukács die Grundfrage in ihrer zentralen Bedeutung zu verwischen, indes er behauptet: „Denken und Sein sind ... nicht in dem Sinne identisch, daß sie einander ‚entsprechen‘, einander ‚abbilden‘, daß sie miteinander ‚parallellaufen‘ oder ‚zusammenfallen‘ (alle diese Ausdrücke sind nur versteckte Formen einer

¹⁹ Marxismus-Studien der Evangelischen Akademie, Tübingen, 1957, Heft 2, S. 6.

starrten Dualität), sondern ihre Identität besteht darin, daß sie Momente eines und desselben realgeschichtlichen dialektischen Prozesses sind.“²⁰

Die wissenschaftlich schon längst erwiesene Tatsache, daß der Mensch mit dem Gehirn denkt, bezeichnet Lukács als „primitive Metaphysik“. Das Denken könne nicht aus dem empirisch-materiellen Sein erklärt werden: „Rickert nannte einmal den Materialismus einen Platonismus mit verkehrtem Vorzeichen. Mit Recht: Denn solange Denken und Sein ihr altes, starres Gegenüberstehen bewahren, solange ... ist die Auffassung, daß das Denken ein Produkt des Gehirns und darum mit den Gegenständen der Empirie übereinstimmend ist, eine ebensolche Mythologie wie die von Wiedererinnerung und Ideenwelt ...“²¹

[43] Révai*, der in einer Rezension zu „Geschichte und Klassenbewußtsein“ den idealistischen Standpunkt von Lukács verteidigt, macht sich über den „primitiven“ Plechanow lustig, der das Psychische aus dem Physischen erklärt.²²

Korsch trat in „Die materialistische Geschichtsauffassung eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky“ (1929) mit der Behauptung auf, die Gegenüberstellung von Sein und Bewußtsein im Sinne der von Engels formulierten Grundfrage stehe nicht nur Marx' dialektischer, sondern auch schon Kants transzendentaler Erkenntnistheorie mit völligem Unverständnis gegenüber. Er richtet sich dabei in gleicher Weise gegen Plechanow, Lenin und den frühen Kautsky. Korsch erhebt gegen Lenin im Vorwort der 2. Auflage von „Marxismus und Philosophie“ (1930) den Vorwurf, „die gesamte Diskussion zwischen Materialismus und Idealismus auf eine schon durch die idealistische Philosophie von Kant und Hegel überwunden gewesene frühere geschichtliche Entwicklungsstufe zurückgeworfen ...“²³ zu haben. Lenins Materialismus sei metaphysisch, da er von einem absolut gegebenen Sein ausgehe. Eine im Grunde gleiche Haltung nahm Korsch bereits Anfang der zwanziger Jahre ein, als er noch nicht zum offenen Renegaten an der Kommunistischen Partei geworden war. Nur tritt er noch nicht offen als Antileninist auf. In den „Kernpunkten“ spricht Korsch davon, daß Marx gleichermaßen den Feuerbachschen Materialismus und den Idealismus der [44] klassischen deutschen Philosophie und damit den Dualismus von Denken und Sein überwinde. Diese „Überwindung“ des vormarxistischen Materialismus und Idealismus durch den Marxismus geschieht aber in der neuhegelianischen „Marxinterpretation“ nicht auf der philosophischen Linie des Materialismus, indem der konsequente, der dialektische Materialismus in Natur-, Gesellschafts- und Erkenntnislehre ausgearbeitet wird, wobei freilich zugleich die wirklichen Erkenntnisse innerhalb der idealistischen philosophischen Systeme im Marxismus aufbewahrt werden. Daß diese angebliche Überwindung von Materialismus und Idealismus in neuhegelianischer Sicht nicht auf materialistischer Boden geschieht, verdeutlicht zunächst die Ablehnung und Verunglimpfung der materialistischen Widerspiegelungstheorie. Das findet sich in besonders drastischer Form bei Karl Korsch in der 2. Auflage von „Marxismus und Philosophie“. Korsch behauptet hier, Lenin lege die Dialektik einseitig ins Objekt; das Bewußtsein sei bei ihm bloß passive Widerspiegelung. Dem Kantianismus werde ein unfreiwilliger Tribut gezahlt, indem die von Marx und Engels im viel umfassenderen Sinne gestellte Frage nach dem Verhältnis des gesamten geschichtlichen Seins und allen geschichtlich vorhandenen Formen des Bewußtseins „nach

²⁰ Lukács, G., Geschichte und Klassenbewußtsein (Studien über marxistische Dialektik) Malik-Verlag, Berlin, 1923, S. 223 f. [Luchterhand Literaturverlag Darmstadt und Neuwied 1988, 10. Auflage, S. 349 (G. Lukács, 1988)]

²¹ Ebenda, S. 220 f. [Ebenda, S. 345]

* József Révai schrieb im Band XI des „Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung“ eine Rezension zu „Geschichte und Klassenbewußtsein“. Daraus geht hervor, daß er ebenfalls Vertreter einer hegelianisierenden Marxinterpretation war. Er geht in mancher Beziehung dabei sogar noch weiter als Lukács. Einfluß des neuhegelianischen Revisionismus habe ich festgestellt bei:

Erwin Ban: „Friedrich Engels, der Theoretiker“ (Artikel aus „Der Kommunismus“, 1920, Heft 45)

G. K. (der volle Name ließ sich nicht ermitteln): „Engels als Denker“. Eine Rezension zu Max Adlers Buch. („Der Kommunismus“, 1920, Heft 15/16)

Da es sich hierbei nur um einzelne Artikel handelt, konzentriert sich die Dissertation auf die Auseinandersetzung mit Lukács und Korsch.

²² Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Hirschfeld-Verlag, Leipzig, 1925, S. 228 f.

²³ Korsch, K., Marxismus und Philosophie, Hirschfeld-Verlag, Leipzig, 1930 (2. Aufl.), S. 35. [Karl Korsch, Krise des Marxismus. Schriften 1928-1935, Stichting beheer IISG, Amsterdam 1996, Bd. 5, S. 344 (Korsch: Schriften 5)]

rückwärts“ revidiert würde zu der „sehr viel engeren, erkenntniskritischen oder ‚gnoseologischen‘ Frage“ nach dem Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis²⁴. Diese Behauptungen entbehren jeder Grundlage. Gerade zur Zeit des Auftretens des neuhegelianischen Revisionismus war die Ausarbeitung der marxistisch-leninistischen Wider-[45]spiegelungstheorie dank der genialen Leistungen Lenins auf diesem Gebiete sehr schnell vorangeschritten. Lenin hat besonders in seinem Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ und in seinen philosophischen Heften einen großen Beitrag zur umfassenden Erforschung und Darstellung des Erkenntnisprozesses gegeben. Die philosophischen Hefte waren den Vertretern des neuhegelianischen Revisionismus damals noch nicht bekannt, wohl aber seit 1927 „Materialismus und Empiriokritizismus“. Auf dieses Werk bezieht sich Korsch bei der Verballhornung der materialistischen Erkenntnistheorie.

Lenin legt in diesem Werk sehr ausführlich die Prinzipien des dialektischen Materialismus in der Erkenntnistheorie dar. Er geht wie Marx und Engels als konsequenter Materialist davon aus, daß die Einheit der Welt in ihrer Materialität besteht und daß das Bewußtsein in all seinen Formen Produkt der hochentwickelten Materie ist. Diese Feststellung, die besonders auch in der wissenschaftlichen Definition des Materiebegriffes ihren Ausdruck findet, ist jedoch keineswegs gleichbedeutend mit einer mechanizistischen, vereinfachenden Darstellung des Erkenntnisprozesses. Lenin weist immer wieder bei aller prinzipiellen Betonung der materiellen Grundlage des Denkens darauf hin, daß dieses selbst keine einfache Fotokopie der Wirklichkeit gibt. Korsch's Behauptung, Lenin lege die Dialektik einseitig ins Objekt und fasse die Widerspiegelung als passiven Reflex auf, stellt eine glatte Fälschung dar. Denn Lenin betont die relative Selbständigkeit, die aktive Seite des menschlichen Be-[46]wußtseins in zweifacher Hinsicht:

Erstens ist ein Beweis dafür Lenins Bemerkung, daß der Gegensatz von Materie und Bewußtsein einerseits, unter dem Aspekt der materiellen Einheit der Welt, relativ, – andererseits, unter erkenntnistheoretischen Aspekt aber absolut sei. Bei der Würdigung der Verdienste des Materialisten J. Dietzgen macht Lenin auf dessen Fehler aufmerksam, den Gedanken als „materiell“ zu bezeichnen. Lenin führt dazu aus, daß zwar einerseits die Widerspiegelung eine Eigenschaft der Materie ist, und daß unter diesem Gesichtspunkt der Gegensatz Materie – Bewußtsein nicht „überschwenglich“, nicht metaphysisch, sondern im dialektischen Sinne gesehen werden muß – aber andererseits ist die Widerspiegelung eine *besondere* Eigenschaft der Materie im Vergleich mit deren anderen Eigenschaften, und unter dieser Warte ist eine absolute Entgegensetzung im Rahmen der Erkenntnistheorie notwendig.

„Freilich ist auch der Gegensatz zwischen Materie und Bewußtsein nur innerhalb sehr beschränkter Grenzen von absoluter Bedeutung: im gegebenen Fall ausschließlich in den Grenzen der erkenntnistheoretischen Grundfrage, was als primär und was als sekundär anzuerkennen ist. Außerhalb dieser Grenzen ist die Relativität dieser Entgegensetzung unbestreitbar.“²⁵

Weit ausführlicher noch arbeitet Lenin diese Spezifik des Erkenntnisprozesses in seinem „Philosophischen Nachlaß“ aus, während er in „Materialismus und Empiriokritizismus“ das Schwergewicht auf die Verteidigung und weitere wis-[47]senschaftliche Begründung des Primat der Materie vor dem Bewußtsein legt. Aber in keiner Frage bleibt dabei der dialektische Charakter des Erkenntnisprozesses selbst unberücksichtigt.

Zweitens betrachtet Lenin den Denkinhalt, ungeachtet seines Charakters als *Abbild* der Wirklichkeit, nicht als direktes Spiegelbild der abgebildeten Erscheinung. Das logische Denken stellt einen aktiven Prozeß des Eindringens in die inneren Zusammenhänge des Gegenstandes dar und vermag z. B. Wesen und Erscheinung zu sondieren, die ja in der objektiven Realität als Einheit vorhanden sind. Zum anderen wird in der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie der Vorgang des Erkennens selbst als dialektischer Prozeß mit eigenen Gesetzmäßigkeiten erklärt. Das zeigt sich u. a. darin, daß der Mensch vermittels der logischen Stufe der Erkenntnis vermag, über das unmittelbar sinnlich Gegebene hinauszugehen, daß er vermittels Analyse und Synthese Entwicklungstendenzen in der Wirklichkeit gewissermaßen „zuendenken kann“, also wissenschaftliche Voraussagen treffen kann bzw.

²⁴ Ebenda, S. 37. [Korsch: Schriften 5, a. a. O., S. 346.]

²⁵ Lenin, W. I., Werke, Bd. 14, Dietz, Berlin, 1962, S. 142 f.

daß er in der Lage ist, historisch bereits weit zurückliegende Erscheinungen im Bewußtsein auch auf Grund eines oft lückenhaften überlieferten Materials in wesentlichen Zusammenhängen zu rekapitulieren.

Die relative Selbständigkeit des Denkens, seine Spezifik gegenüber allen anderen Eigenschaften der Materie ist von Lenin ausdrücklich und wiederholt betont worden. In „Materialismus und Empirio-kritizismus“ findet das vor allem seinen Ausdruck in der Darlegung des Erkenntnisprozesses als immer tieferes Erfassen des Wesens, der [48] Gesetzmäßigkeit in den Erscheinungen. „Für den Materialisten ist die Welt im Gegenteil reicher, lebendiger, mannigfaltiger, als sie scheint, denn jeder Schritt der wissenschaftlichen Entwicklung entdeckt in ihr neue Seiten.“²⁶

Dieser Gedanke wird von Lenin vor allem in der Darlegung des Wahrheitsbegriffes erläutert.

Was den Vorwurf des Kantianismus Lenin gegenüber betrifft, so werden wir später sehen, wer in Wirklichkeit dem Kantianismus einen unfreiwilligen Tribut zollt, Lenin oder seine „Kritiker“.

Hier sei nur gesagt, daß eine allgemein-philosophische Darlegung des Verhältnisses von Materie und Bewußtsein durchaus keine „Einengung“ der Fragestellung bedeutet, wohl aber einen höheren Abstraktionsgrad als die konkrete Darstellung des Verhältnisses gesellschaftliches Sein – gesellschaftliches Bewußtsein im Geschichtsprozeß. Eine solche hohe Stufe der Abstraktion ist gerade innerhalb der Philosophie oftmals nötig, um den prinzipiellen weltanschaulichen Standpunkt deutlicher herauszustellen. Jedoch bleibt Lenin durchaus nicht vor der „im umfassenden Sinne gestellten Frage nach dem Verhältnis des gesamten gesellschaftlichen Seins und allen geschichtlich vorhandenen Formen des Bewußtseins“ stehen. Lenin zeigt wiederholt, sowohl in „Materialismus und Empirio-kritizismus“, als auch in seinen anderen Werken, die sich mit praktischen Fragen des proletarischen Klassenkampfes beschäftigen, daß Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand nicht im [49] Kantschen Sinne als von den komplizierten gesellschaftlichen Bindungen losgelöst betrachtet werden können. Lenin untersucht, wie das Verhältnis von Materie und Bewußtsein konkret sich *in der Gesellschaft* darstellt, z. B. anhand der Entwicklung des proletarischen Klassenbewußtseins im Kampf gegen die Einflüsse der bürgerlichen Ideologie. Und noch in einem anderen Sinne ist Lenin kein „Kantianer“: Er zeigt die *gesellschaftliche Bedeutung* der erkenntnistheoretischen Problematik auf. Auch dort, wo Lenin diese Probleme in höchster philosophischer Verallgemeinerung behandelt, versäumt er nie zu zeigen, wie die Art und Weise des Aufwerfens und der Beantwortung dieser Fragen zugleich Ausdruck der gesellschaftlichen Funktion der verschiedenen philosophischen Richtungen ist.

Lenins Werk „Materialismus und Empirio-kritizismus“ ist ein Musterbeispiel für die Betrachtung der Philosophie als gesellschaftliche Erscheinung, für die Aufdeckung der Klassenfunktion der verschiedenen Spielarten des modernen bürgerlichen Idealismus zu Beginn unseres Jahrhunderts. Er trifft damit auch alle Formen des bürgerlichen Idealismus, die in der Folgezeit auflebten und auch heute auftreten, sowie die Auffassungen ihrer revisionistischen Nachbeter. Denn letztlich zeigt sich besonders im Hinblick auf die erkenntnistheoretische Grundhaltung immer wieder, daß all diese Spielarten nichts anderes sind, als Variationen zu einem alten Thema.

Deshalb ist auch die gleiche Haltung zur dialektisch-materialistischen Abbildtheorie heute noch in der west-[50]deutschen Marxfälschung an der Tagesordnung. Übereinstimmend mit dem neuhegelianischen Revisionismus wird die dialektisch-materialistische Lehre von der Widerspiegelung mit Positivismus und „naivem Realismus“ gleichgesetzt, und es wird von einigen, wie z. B. Fetscher, lobend die „Kritik“ von Lukács und Korsch an der materialistischen Erkenntnistheorie hervorgehoben. Indem Fetscher die Angriffe von Lukács gegen die Abbildtheorie unterstützt, schreibt er: „Dieser naive Realismus (die sogenannte Widerspiegelungstheorie) verkennt in der Tat den spezifischen Zusammenhang von *Sein und Bewußtsein*, wie er in der sich entwickelnden gesellschaftlichen Totalität anzutreffen ist.“²⁷

²⁶ Ebenda, S. 123.

²⁷ Marxismus-Studien der Evangelischen Akademie, Tübingen, 1960, Heft 3, S. 106.

Es ist charakteristisch, daß Fetscher in dieser Kennzeichnung der gesellschaftlichen Totalität die Termini von Lukács ihrem Inhalte nach vertritt. Es gibt aber einen Unterschied in der „Kritik“ der westdeutschen Marxfälscher, die sich auf den neuhegelianischen Revisionismus stützen, und der „Kritik“, die Lukács und Korsch an der Widerspiegelungstheorie von Engels und Lenin übten, der bezeichnend ist. Während Lukács und Korsch als Revisionisten innerhalb der kommunistischen Bewegung bemüht waren, ihre Ablehnung der materialistischen Widerspiegelungstheorie als eine kleine Meinungsverschiedenheit von geringer Bedeutung hinzustellen, braucht die westdeutsche Marxfälschung nicht solche „Rücksichten“ zu nehmen; sie spricht offen aus, daß mit der Ablehnung der Abbildtheorie der dialektische Materialismus in seinem [51] Kern angegriffen wird und daß durch die Entgegensetzung von Marx zu Engels und Lenin in dieser Frage zugleich auch in allen anderen Problemen eine Kluft zwischen den Klassikern konstruiert werden soll. Freilich kann damals wie heute kein einziger wirklicher Beweis für all diese Behauptungen gegeben werden.

Im Übrigen setzen die neuhegelianischen Revisionisten aber der Widerspiegelungstheorie eine eigene Erkenntnislehre entgegen, die sie „dialektisch“ nennen und von der sie behaupten, daß Marx sie entwickelt habe. Diese „dialektische“ Auffassung wird zusammenfassend von Lukács als die Lehre bezeichnet, für die „Sein und Bewußtsein Momente ein und desselben geschichtlichen Prozesses“, oder, wie es auch oft heißt, der gesellschaftlichen „Totalität“ sind. Damit wird aber zunächst eine ihrem Wesen nach eklektizistische Bestimmung gegeben, und Lukács ist keinen Schritt weiter, als der von Engels kritisierte Dühring mit seinem „systemschaftenden Gedanken“: „Das allumfassende Sein ist einzig“. Engels weist Dühring überzeugend nach, daß er mit seiner leeren Bestimmung gerade von den die philosophische Erkenntnis interessierenden Unterschieden im Wesen der Dinge abstrahiert, besonders aber von dem grundlegenden Unterschied zwischen Materiellem und Geistigem, daß er auch ihr wirkliches Verhältnis zueinander und damit den materiellen Charakter der Welt nicht erfassen kann. Lukács Begriff der Totalität ist in bezug auf die Grundfrage der Philosophie zunächst gleichermaßen leer. In ähnlich eklektizistischer Manier argumentiert auch Karl Korsch. Er tritt mit der These auf, daß das Den-[52]ken genauso wirklich sei wie die gesellschaftlichen Verhältnisse. Nun bezweifelt der Marxismus ebenfalls nicht die „Wirklichkeit“ der Ideen bzw. des Denkens – nur bleibt er nicht bei dieser oberflächlichen Bemerkung stehen, sondern bezeichnet gerade das Verhältnis der verschiedenen Bereiche der Wirklichkeit zueinander genauer, besonders aber das Verhältnis der geistigen Erscheinungen zu den materiellen. Korsch betrachtet jedoch gerade diese seine Phrase von der „Wirklichkeit“ des Denkens als eine große Errungenschaft seiner „dialektischen“ Denkweise im Gegensatz zur Auffassung der „dogmatischen“ Marxisten. Er brüstet sich im Vorwort zur 2. Auflage von „Marxismus und Philosophie“ damit, daß selbst bürgerliche Philosophen seine Schrift seit ihrem ersten Erscheinen im Jahre 1923 begrüßt hätten, da er im Gegensatz zu anderen Marxisten die ideellen Erscheinungen nicht mehr als Scheinwirklichkeit und nur die ökonomische Struktur als das Wirkliche hinstelle²⁸. Dieses Bestreben, „salonfähig“ zu bleiben, um von der bürgerlichen Philosophie anerkannt zu werden, ist für die neuhegelianischen Revisionisten typisch und schlägt sich auch in ihrer schwer verständlichen, mit bürgerlich-philosophischen Termini operierenden Darstellungsweise nieder, die bereits Duncker damals scharf kritisiert hat.²⁹

An dieser Anbiederung an die offizielle bürgerliche Philosophie hindert den neuhegelianischen Revisionismus auch nicht seine nach seinen eigenen Worten so „radikale“ Haltung.

Lukács und Korsch bezeichnen nun diesen ihren Eklektizis-[53]mus als marxistische Erkenntnislehre. Sie behaupten, daß in dieser Auffassung, daß das Denken genau so wirklich sei wie die ökonomische Struktur, der besondere Materialismus von Marx zum Ausdruck käme, die „konsequent durchgeführte Diesseitigkeit“ im Marxismus, die mit „Materialismus“ nicht ganz exakt bezeichnet sei. Da es in den Veröffentlichungen von Engels und besonders von Lenin eine Reihe eindeutiger Formulierungen und Darlegungen gibt, die das Primat der Materie vor dem Bewußtsein in allgemein-philosophischer Form bestimmen, die also in dieser Grundfrage sich ganz eindeutig mit dem vormarxistischen Materialismus in einer Linie befinden, versuchen Lukács und Korsch, die Klassiker

²⁸ Korsch, K., *Marxismus und Philosophie*, a. a. O., S. 1 f. [Korsch: *Schriften* 5, a. a. O., S. 313 f.]

²⁹ Duncker, H., *Einführungen in den Marxismus*, Bd. 2, Tribüne-Verlag, Berlin, 1959, S. 86.

gegeneinander auszuspielen. Wir sahen bereits, wie sie Engels und Lenin wegen eines angeblichen „Zurückfallens“ in den „Dualismus“, d. h. wegen der Anerkennung einer „Gegebenheit an sich“, also der Materie als objektiver Realität angreifen. Sie behaupten, Marx habe eine solche nicht anerkannt. Einerseits sprechen sie von einer Einheitlichkeit in der Methode der Geschichtsbetrachtung bei Marx, Engels und Lenin; andererseits versuchen sie Marx immer dann gegen Engels und Lenin zu stellen, wenn von der erkenntnistheoretischen Problematik in allgemeinphilosophischer Form die Rede ist ... Damit konstruieren sie eine „Inkonsequenz“ in Engels' und Lenins Lehren, indem sie deren Auffassung von der Gesellschaft der Erkenntnistheorie entgegenstellen. Nun hat zwar Marx nicht wie Engels (im „Anti-Dühring“) und Lenin (in „Materialismus und Empirio-kritizismus“) zusammenfassende Dar-[54]stellungen zur dialektisch-materialistischen Widerspiegelungstheorie überliefert. Sein Plan, eine dialektische Logik zu schreiben, blieb bekanntlich wegen anderer dringender Arbeiten unausgeführt. Aber man muß ein Blinder oder ein Ignorant sein, wollte man nicht sehen, daß Marx alle seine Untersuchungen – gleich welchen Gegenstand sie betrafen – seit seiner Arbeit „Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ 1843 vom materialistischen Standpunkt aus betrieb. Dabei besteht die Besonderheit des Materialismus von Marx nicht in der Aufgabe der klaren Bestimmung des Primats der Materie; der Marxsche Materialismus ist in dieser Beziehung die *direkte Fortsetzung* der materialistischen Theorien der bisherigen Philosophiegeschichte. Das *Besondere* des dialektischen Materialismus gegenüber dem vormarxistischen liegt bei der Bestimmung des Verhältnisses von Materie und Bewußtsein vielmehr in der Beachtung des dialektischen Charakters dieses Verhältnisses. Das war vor allem deshalb möglich, weil Marx und Engels ihre Erkenntnistheorie im Prozeß der aktiven theoretischen und praktischen Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Problemen ihrer Zeit ausarbeiteten, vom Standpunkt des Proletariats ausgehend. Nur indem sie die komplizierten Beziehungen zwischen dem gesellschaftlichen Sein und den verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins aufdeckten und dabei zugleich die Bedeutung der gesellschaftlichen Praxis für die Erkenntnis erfaßten, gelangten Marx und Engels zu einer wissenschaftlichen Darstellung der Erkenntnistheorie, zur dialektisch-materialistischen Widerspiegelungstheorie.

[55] Es ist hier nicht möglich, diesen Prozeß der Herausbildung der marxistischen Erkenntnistheorie und ihre Weiterentwicklung durch Lenin historisch darzustellen, um die Unsinnigkeit der Behauptungen allseitig zu zeigen, daß Marx in der Erkenntnistheorie nicht mit Engels und Lenin übereinstimmt habe. Wir wollen nur auf einige Beispiele verweisen, die gerade die Einheitlichkeit in den Auffassungen der Klassiker belegen:

Marx und Engels veröffentlichten zu Beginn ihrer Zusammenarbeit 1845 die „Heilige Familie“, ihr erstes Gemeinschaftswerk. Diese Arbeit, die zu den sogenannten Frühschriften gehört – und zwar zu den Frühschriften, die Korsch und Lukács zu Anfang der zwanziger Jahre bereits bekannt waren – ist ein Zeugnis dafür, wie sich Marx und Engels im Kampf gegen jeglichen „Spiritualismus“ und „spekulativem Idealismus“ bewußt mit der materialistischen Linie in der Geschichte der Philosophie identifizieren. Wir finden hier die erste umfassende Darstellung der zwei Hauptlinien in der Philosophiegeschichte. In dem Abschnitt „Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus“ gaben Marx und Engels einen kurzen Abriss der Entwicklung des bürgerlichen Materialismus im Kampf gegen Metaphysik und spekulative Philosophie, d. h. gegen den Idealismus. Es ist für unser Problem aufschlußreich, sich dazu folgende kurze Skizze des Entwicklungsganges dieses Kampfes vor Augen zu führen.

Marx und Engels wenden hier gegen die falsche Darstellung der Junghegelianer ein:

[56] „,,*Genau* und im *prosaischen* Sinne zu reden‘ war die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts und namentlich des *französischen Materialismus* nicht nur ein Kampf gegen die bestehenden politischen Institutionen, wie gegen die bestehende Religion und Theologie, sondern ebenso sehr ein *offener*, ein *ausgesprochener* Kampf gegen die *Metaphysik des siebzehnten Jahrhunderts* und gegen *alle Metaphysik* ... Man stellte die *Philosophie der Metaphysik* gegenüber, wie *Feuerbach* bei seinem ersten entschiedenen Auftreten wider *Hegel der trunkenen Spekulation* die *nüchterne Philosophie* gegenüberstellte. Die *Metaphysik* des 17. Jahrhunderts, welche von der französischen Aufklärung und namentlich von dem *französischen Materialismus* des 18. Jahrhunderts aus dem Felde geschlagen war, erlebte ihre *siegreiche* und *gehaltvolle* Restauration in der *deutschen Philosophie* und namentlich

in der *spekulativen deutschen Philosophie* des 19. Jahrhunderts. Nachdem *Hegel* sie auf eine geniale Weise mit aller seitherigen Metaphysik und dem deutschen Idealismus vereint und ein metaphysisches Universalreich gegründet hatte, entsprach wieder, wie im 18. Jahrhundert, dem Angriff auf die Theologie der Angriff auf die *spekulative Metaphysik* und auf *alle Metaphysik*. Sie wird für immer dem nun durch die Arbeit der *Spekulation* selbst vollendeten und mit dem *Humanismus* zusammenfallenden *Materialismus* erliegen. Wie aber *Feuerbach* auf *theoretischem* Gebiete, stellte der französische und englische *Sozialismus* und *Kommunismus* auf *praktischem* Gebiete den mit dem *Humanismus* zusammenfallenden *Materialismus* dar.³⁰

Wir sehen: ganz eindeutig wird hier der *Materialismus* als die philosophische Linie bezeichnet, die letztlich auf theoretischem und praktischem Gebiet (als Waffe im Klassenkampf) siegen muß und die schließlich im „Zusammenfallen mit dem Humanismus“, d. h. in Anwendung des Materia-[57]lismus auf die Probleme des Menschen und der Gesellschaft, die weltanschauliche Grundlage für den Kommunismus bietet. Dies wird in folgenden Bemerkungen unterstrichen: „Es bedarf keines großen Scharfsinnes, am aus den Lehren des (französischen – M. Th.) Materialismus von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung der Menschen, der Allmacht der Gewohnheit, Erfahrung, Erziehung, dem Einflusse der äußeren Umstände auf den Menschen, der hohen Bedeutung der Industrie, der Berechtigung des Genusses etc. seinen notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus einzusehen.“³¹

Marx und Engels sprechen in diesem Zusammenhang von einer „sozialistischen Tendenz“ des Materialismus. Interessant und wichtig für ein richtiges Verständnis des Verhältnisses von Marx und Engels zu den theoretischen philosophischen Quellen ist, daß sie bei aller prinzipiellen Bejahung der materialistischen Grundhaltung zugleich die Elemente wirklicher philosophischer Erkenntnis innerhalb der großen idealistischen Systeme – insbesondere der klassischen deutschen Philosophie zu würdigen wissen. Das äußert sich unter anderem darin, daß sie vom klassischen deutschen Idealismus als einer *gehaltvollen* Restauration der Metaphysik sprechen, sowie davon, daß die Spekulation selbst zur Vollendung des Materialismus beigetragen habe. In späteren Werken wird dieser Gedanke bekanntlich weiter ausgeführt und begründet. Diese Würdigung der philosophischen Leistungen des deutschen Idealismus bezieht sich vor allem auch auf die [58] erkenntnistheoretische Problematik. Freilich beantwortet jeder Idealismus die philosophische Grundfrage falsch, indem er einzelne Seiten des Erkenntnisvorganges einseitig und absolut auslegt. Zugleich aber hob Marx in der 1. Feuerbachthese hervor, daß es der Idealismus war, der das *tätige* Moment reflektierte und teilweise ausarbeitete – allerdings abstrakt, als reine Denktätigkeit, nicht begriffen als Praxis. Gerade in diesen Fragen betrachteten die Klassiker auch den klassischen deutschen Idealismus ständig als eine *notwendige* theoretische Quelle ihrer eignen Auffassungen, zwar nicht schlechthin als Restauration der Metaphysik – aber hinsichtlich des *Gehaltvollen* dieser Restauration. So hob Engels z. B. in der alten Vorrede zum Anti-Dühring hervor, daß sich die Naturwissenschaft durch das Studium der Geschichte der Philosophie die Dialektik als *Wissenschaft vom Denken* bewußt aneignen müsse, die besonders in der klassischen deutschen Philosophie von Kant bis Hegel einen Höhepunkt ihrer bisherigen Entwicklung fand. Engels betonte, daß besonders in den Hegelschen Werken „ein umfassendes, wenn auch von ganz falschem Ausgangspunkt her entwickeltes Kompendium der Dialektik“ vorliege. Auch Lenin hob später wiederholt hervor, daß er Hegel „materialistisch“ lese, um dessen gewaltige philosophische Leistung auf dem Gebiete der Erforschung der Dialektik des Erkenntnisprozesses für die Weiterentwicklung des Marxismus fruchtbar zu machen.

In der Zeit des Personenkultes und des Dogmatismus auf dem Gebiete der philosophischen Arbeit in der Sowjetunion und in den Volksdemokratien wurden diese Hinweise zu wenig be-[59]achtet. Das erleichterte den revisionistischen Auffassungen von Lukács und Korsch aus der Zeit der zwanziger Jahre ein Wiederaufleben, wenn auch mitunter in etwas anderer Form.* Lukács und Korsch greifen

³⁰ Marx/Engels, Werke, Bd. 2, Dietz, Berlin, 1957, S. 132.

³¹ Ebenda, S. 138.

* Freilich ist die mangelnde Beachtung dieser Problematik nicht die Ursache für das Auftauchen revisionistischer Ansichten gewesen; sie hat aber dafür günstige Bedingungen geschaffen, da die Probleme selbst nicht genügend geklärt

bei ihren Revisionsversuchen gerade an den schwachen Punkten der philosophischen Arbeit innerhalb der kommunistischen Bewegung nach Lenins Tod an. Sie versuchen, unter dem Vorwand, die theoretischen Quellen des Marxismus auszuschöpfen und die Besonderheit des dialektischen Materialismus herauszuarbeiten, den Materialismus selbst zu beseitigen.

Der Materialismus von Marx und Engels kommt in der „Heiligen Familie“ in einem weiteren Abschnitt sehr deutlich zum Ausdruck: im Abschnitt „Das Geheimnis der spekulativen Konstruktion“. Indem die Klassiker hier die erkenntnistheoretischen Wurzeln des Idealismus aufdecken, geben sie selbst indirekt eine materialistische Darstellung des Erkenntnisprozesses: Die Allgemeinbegriffe werden hier unmißverständlich als Abstraktionen von den wirklichen, objektiv real existierenden Gegenständen erklärt, und zwar völlig im Sinne der dialektisch-materialistischen Abbildtheorie.

Aber auch in späteren Arbeiten hat Marx die philosophische Grundhaltung stets mit Engels geteilt. Das Verständnis der Geschichtsauffassung von Marx ist nur vom Standpunkt der dialektisch-materialistischen Weltanschauung aus möglich (vgl. Kap. II/2). Oftmals wird in der westdeutschen „Marx-Interpretation“ gerätselt, wie es nur zu erklären sei, daß Marx sich nicht von Engels' Abbildlehre [60] und von dessen Unterscheidung zwischen Materialismus und Idealismus distanziert habe, obgleich er sie selbst nicht vertreten habe. Fetscher z. B. behauptet, Marx habe sich später bestimmte Auffassungen von Engels „suggerieren“ lassen, ohne sich dessen bewußt zu sein. Solche „Theorien“ sind geradezu lächerlich angesichts der unübertroffenen Gründlichkeit von Marx in der wissenschaftlichen Arbeit und seiner Unduldsamkeit gegenüber falschen theoretischen Auffassungen – eine Unduldsamkeit, die aus der Einsicht in die *praktische* Bedeutung der wissenschaftlichen Weltanschauung für den Kampf des Proletariats resultierte. Das „Rätsel“ löst sich ganz einfach: Marx hat niemals in einem Gegensatz zu Engels gestanden. Er hat dessen Grundhaltung geteilt.

Diese Entgegensetzung der Auffassungen von Marx zu Engels und Lenin wird einzig und allein von der Klassenfunktion der modernen bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung bestimmt: Der Leninismus soll nicht als die folgerichtige Weiterentwicklung des Marxismus, sondern als eine „Entartung“ betrachtet werden. Der Arbeiterklasse sollen Zweifel und Unglaube in die Wissenschaftlichkeit ihrer theoretischen Waffe eingeflößt werden. Engels' Werke werden zu diesem Zweck als der „verhängnisvolle“ Ausgangspunkt für den Leninismus bezeichnet. Die Lehren von Marx jedoch sollen oft mit scheinbarem Wohlwollen „historisch eingeordnet“, d. h. praktisch als historisch überholt betrachtet werden, zumindest aber als „verbesserungsbedürftig“. Dieses „Verbessern“ aber ist das Geschäft der Revisionisten aller Prägungen. [61]

Abschnitt 2: Wie die neuhegelianischen Revisionisten die marxistische Erkenntnistheorie „ergänzen“

Auch der neuhegelianische Revisionismus begnügt sich nicht mit einer bloßen Interpretation der Marxschen Lehre. Wenn auch Lukács in der Einleitung zu „Geschichte und Klassenbewußtsein“ schreibt, daß „... hier an der Lehre von Marx ohne den Versuch einer Abweichung, einer Verbesserung oder Korrektur festgehalten wird“, daß „diese Ausführungen keinen höheren Anspruch erheben, als eine *Interpretation*, eine Auslegung der Lehre von Marx *im Sinne von Marx* zu sein ...“³², so ist er doch im Grunde seines Herzens der Auffassung, daß die Erkenntnistheorie von Marx wesentlich „ergänzt“ werden müsse, und er tut dies auch, allerdings auf seine Weise. Er „verbessert“ Marx mit Hilfe der neukantianisch gefärbten Erkenntnistheorie des Neuhegelianismus. Bereits 1923 hat Lukács in seiner Aufsatzsammlung eine ziemlich umfassende und detaillierte Darstellung der neuhegelianischen Erkenntnistheorie gegeben. Sein methodologischer Ausgangspunkt besteht insbesondere darin, eine ideengeschichtliche Verbindung zwischen der sogenannten kopernikanischen Wendung bei Kant über die Subjekt-Objekt-Identität bei Hegel zum Marxismus zu ziehen. Entsprechend dieser ideengeschichtlichen

wurden. Deshalb konnte es geschehen, daß nach 1945 in der Deutschen Demokratischen Republik Lukacs' Buch „Der junge Hegel“ von vielen marxistischen Philosophen sehr unkritisch aufgenommen wurde.

Einen nicht unbeträchtlichen Einfluß auf diese einseitige und ihrem Wesen nach falsche Einschätzung der Hegelschen Philosophie hatte der bürgerliche Philosoph Ernst Bloch mit seinem Buch „Subjekt-Objekt“. Auf seine Rolle wird hier aber nicht eingegangen, da er ständig außerhalb der kommunistischen Bewegung stand.

³² Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewußtsein*, a. a. O., S. 7. [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 51]

Konstruktion gibt es für Lukács nur eine philosophische Grundlinie: [62] Die ganze neuere Philosophie wird nach seiner Meinung motiviert von der Suche nach dem „Subjekt des Erzeugens“, dem „Subjekt der ‚Tathandlung‘“ (wie er unter Verwendung eines Fichteschen Begriffes sagt), „als dessen Produkt die konkrete Totalität der Wirklichkeit begriffen werden kann“.³³

Daß dieses Erzeugen gegeben sei, sei unzweifelhaft. Bereits Kant stelle die Frage danach: „... es gibt synthetische Urteile a priori – wie sind sie möglich?“³⁴ Es komme nun darauf an, das Subjekt dieses Erzeugens zu finden.

Es ist aufschlußreich, daß Lukács Kants Annahme apriorischer Urteile als Beweis für die Richtigkeit des philosophischen Vorurteils heranzieht, daß es ein „Erzeugen a priori“ gebe. Lukács knüpft damit in Übereinstimmung mit dem bürgerlichen Neuhegelianismus an der Wiedererweckung des Kantischen Apriorismus im Neukantianismus an. Der eigentliche theoretische Ansatz für die Entwicklung einer dialektischen Erkenntnistheorie ist für ihn nicht die konsequent materialistische Beantwortung der erkenntnistheoretischen Grundfrage, sondern die von Kant gegebene Formulierung: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten ... Man versuche es ... einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten ...“³⁵

Diese Wende in der Philosophie, von Kant in Analogie zur [63] Auffassung des Kopernikus von den Bewegungsgesetzen des Sonnensystems als „kopernikanische Wendung“ bezeichnet, gilt für den neuhegelianischen Revisionisten Lukács im Anschluß an den Neukantianismus als die entscheidende erkenntnistheoretische Fragestellung. An anderer Stelle formuliert Lukács dieses Problem als die Auffassung, „daß der Gegenstand der Erkenntnis deshalb und insofern von uns erkannt werden kann, weil und inwiefern er von uns selbst erzeugt worden ist.“³⁶

Es ist offensichtlich, daß eine solche Problemstellung ihrer Grundtendenz nach bereits eine ganz bestimmte Haltung zur philosophischen Grundfrage nach dem Primatverhältnis zwischen Materie und Bewußtsein impliziert, – wenn auch der neuhegelianische Revisionismus glaubt, die Grundfrage als überholt betrachten zu können. Denn wenn wir nur das erkennen können, was wir „erzeugen“, so machen wir den Gegenstand unserer Erkenntnis selbst, wir *produzieren* ihn, – während die materialistische Erkenntnistheorie davon ausgeht, daß wir ihn im Bewußtsein dem Wesen nach nur „reproduzieren“. Freilich ist – wie bereits anhand der Weiterentwicklung der Erkenntnistheorie des Marxismus im Leninismus dargelegt wurde – das Reproduzieren ebenfalls als ein aktiver Akt der logischen Aneignung des Gegenstandes aufzufassen, nicht als bloß passiver Reflex. Der neuhegelianische Revisionismus versteht aber unter diesem Erzeugen nicht die aktive Rolle des Bewußtseins *auf dem Boden seiner materiellen Bedingtheit* (als Funktion der hochorganisierten Materie und als ideelles Abbild der [64] materiellen Welt). Es geht ihm vielmehr hier um das Erzeugen des Erkenntnisgegenstandes selbst: Dies wird aus folgender Zusammenfassung der Lukácsschen Lehre weiterhin ersichtlich: Lukács bezeichnet die philosophische Erkenntnis seit Auftreten der bürgerlichen Philosophie bis zum Marxismus als die Geschichte des Rationalismus. Unter Rationalismus versteht er das philosophische Bestreben, die Erscheinungen der Welt möglichst lückenlos durch den menschlichen Verstand zu systematisieren, wobei er zugleich den Apriorismus zur allgemeinen Grundlage des Rationalismus macht: Die Fähigkeit zum Rationalisieren sei dem Menschen apriorisch gegeben. Es gebe ein „Erzeugen an sich“, wie bereits Kant und auch schon Denker vor ihm erkannt hätten. Jedoch der bürgerliche Rationalismus der klassischen deutschen Philosophie stoße, da er in der reinen Erkenntnistheorie stecken bleibe und das „Erzeugen“ nur als geistigen Akt darstelle, an Grenzen, die er nicht überschreiten könne, ohne sich selbst aufzugeben. Es zeige sich deutlich bei Kants „Ding an sich“, daß für den Verstand mit seinen angeborenen Fähigkeiten zum „Erzeugen der Wirklichkeit“ (im Sinne der Systematisierung, der logischen Ableitung) ein „irrationaler Rest“ bleibe, der sich nicht

³³ Ebenda, S. 152. [Ebenda, S. 250]

³⁴ Kant, I., zitiert nach Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewußtsein*, a. a. O., S. 155 [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 254]; siehe auch: *Prolegomena ...*, Reclam, Leipzig, o. J., S. 52.

³⁵ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Leipzig, 1944, S. 19 f.

³⁶ Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewußtsein*, a. a. O., S. 123 f. [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 211]

logisch ableiten lasse. Dieser irrationale Rest aber sei die Gegebenheit selbst. Das heißt, es handle sich hier um das Problem, daß der Rationalismus zwar ein Erzeugen darstelle aber nur der Form nach, nämlich als Systematisierung der Erkenntnisinhalte. Er könne aber nicht die Erzeugung der Erkenntnisinhalte selbst, d. h. der Gegenstände unserer Erkenntnis erklären: [65] „Die großartige Konzeption, daß das Denken nur das von ihm selbst Erzeugte begreifen kann, ist ... im Bestreben, die Totalität der Welt als Selbsterzeugtes zu bewältigen, auf die unüberwindliche Schranke der Gegebenheit, des Dinges an sich gestoßen worden.“³⁷

Das philosophische Denken „mußte versuchen, jenes Subjekt des Denkens aufzufinden, als dessen Produkt das Dasein – ohne hiatus irrationalis, ohne jenseitiges Ding an sich – gedacht werden kann.“³⁸

Kant selbst habe diese Frage nicht zu lösen vermocht, – aber auch Hegel, obwohl er Kants Ding an sich im Rahmen seiner objektiv-idealistischen Subjekt-Objekt-Identität aufzulösen suchte, gebe nicht die endgültige richtige Antwort. Für Hegel sei dieses Erzeugen der Welt durch ein Subjekt ebenfalls nur ein rein logischer Akt, die absolute Idee erzeuge die Welt, indem sie sich in diese entäußere. Damit versuche Hegel zwar, den Dualismus von Denken und Sein zu überwinden, das Objektive gänzlich mit dem Subjektiven zu identifizieren und es ausschließlich als Produkt des Subjekts zu begreifen, aber er finde nicht das wirklich konkrete identische Subjekt-Objekt.

Die wirkliche Lösung aber, so fährt Lukács weiter fort, kann erst der Marxismus geben, denn er zeige das konkrete Subjekt-Objekt in Gestalt der menschlichen Gesellschaft auf, das im Proletariat und in seiner die Totalität umwälzenden Praxis seinen Identitätszustand finde.

[66] Das Erzeugen wird als menschliche Praxis, das Subjekt als der gesellschaftliche Mensch begriffen, der die Welt nur deshalb erkennen kann, weil sie ihm nichts Wesensfremdes (höchstens zeitweilig „Entfremdetes“) ist. Damit konstruiert Lukács eine ideengeschichtliche Linie Kant-Hegel-Marx unter einer von ihm ganz und gar idealistisch interpretierten Fragestellung der Frage nach dem „Subjekt des Erzeugens“. Bezeichnend an dieser ideengeschichtlichen Darstellung ist, daß sowohl der rationale Kern der Kantschen und Hegelschen Philosophie aufgegeben und diese nur ihrem *idealistischen* Gehalt nach beachtet wird, als auch daß die Übereinstimmung des Marxismus mit der klassischen deutschen Philosophie in diesem idealistischen Gehalt gesehen wird. Diese beiden Verfälschungen des wirklichen Sachverhaltes hängen eng zusammen und resultieren aus der Ablehnung der dialektisch-materialistischen Widerspiegelungstheorie durch den neuhegelianischen Revisionismus. Erst vom Standpunkt der materialistisch-dialektischen Widerspiegelungstheorie aus kann der rationale Gehalt der Kantschen und Hegelschen erkenntnistheoretischen Untersuchungen gewürdigt werden.

Die „Kopernikanische Wende“ ist natürlich in dieser von Kant aufgestellten absoluten Form, daß sich der Gegenstand nach der Erkenntnis richten müsse, idealistisch; das zeigt sich in der Weiterentwicklung dieses Ausgangspunktes im Kantschen Apriorismus ganz eindeutig. Aber trotzdem enthält diese Fragestellung auch einen Fortschritt [67] für das philosophische Denken. Kant orientiert hier – wenn auch in falscher, verabsolutierender Weise – auf die Problematik der relativen Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit des Denkens, auf die *Spezifik* der Aneignung des Gegenstandes durch unser Bewußtsein, auf dessen aktiven Charakter. Indem Kant seine „Kopernikanische Wende“ begründete und ausarbeitete, gelangte er deshalb auch zu wichtigen Teilergebnissen bei der Erforschung der subjektiven Dialektik, so z. B. in seiner Antinomienlehre.

Lukács aber orientiert sich in einseitiger, subjektivealistischer Auslegung Kants wesentlich auf dessen Apriorismus und sieht *darin* die fundamentale Erneuerung der Erkenntnistheorie einschließlich der Marxschen. Deshalb begeht Lukács auch die Fälschung, in Kants „Ding-an-sich“-Problem ausschließlich die Frage nach einem „Subjekt des Erzeugens“, d. h. nach dem Schöpfer der Erkenntnisinhalte zu sehen. Vielmehr beinhaltet dieses Problem in der Kantschen Fragestellung einmal die Frage nach dem Wesen der uns umgebenden Umwelt, die bei Kant als unabhängig vom Bewußtsein existierend vorausgesetzt wird, und zum anderen das Problem, wie diese Umwelt in ihrem Wesen zu erkennen sei. Kant schließt ausdrücklich das Ding an sich aus der Kompetenz des mit apriorischen

³⁷ Ebenda, S. 134. [Ebenda, S. 226]

³⁸ Ebenda, S. 135. [Ebenda]

Eigenschaften ausgestatteten Verstandes aus. Er grenzt es gegen die Welt der Erscheinungen ab, die wir durch unseren Verstand erzeugen, und will es nicht als Produkt des erkennenden Subjekts interpretieren. Richtig ist, daß hier eine Grenze in den Auffassungen von Kant vorliegt: aber [68] nicht darin besteht die Schranke, daß Kant die „Gegebenheit“ (das Ding an sich) nicht als Produkt des Subjektes interpretiert, als Gegenstand, den wir nur erkennen können, weil wir ihn selbst gemacht haben – sondern seine tatsächliche Grenze besteht darin, daß er in bezug auf die Erkenntnisfähigkeit von der sogenannten kopernikanischen Wende ausgeht, d. h. eben von der Meinung, daß der Verstand nur das von ihm selbst Erzeugte erfassen könne. Da nach Kants Ansicht der durch die kopernikanische Wendung gesteckte Rahmen unserer Erkenntnisfähigkeit nicht überschritten werden kann, bleibt das Ding an sich unerkannt. Kants Ding an sich ist, wie Lenin bemerkte, somit Ausdruck des Schwankens zwischen Materialismus einerseits (Anerkennung eines Dings an sich) und Idealismus andererseits (Apriorismus in der Erkenntnistheorie). Lukács kritisiert Kant in Übereinstimmung mit dem bürgerlichen Neukantianismus und Neuhegelianismus von „rechts“: er nimmt nicht etwa an seinem Apriorismus Anstoß, sondern vielmehr an der Beschränkung dieses Apriorismus auf die Erscheinungswelt.

Er sieht Kants Versagen in der Anerkennung einer „Gegebenheit“, für die eine materialistische oder idealistische Auslegung gleichermaßen möglich ist, da die Antwort bewußt offengelassen wird, nicht aber dort, wo Kants Fehler tatsächlich liegt: in der Loslösung der Erkenntnisfähigkeit von ihrer materiellen Grundlage.

Das gleiche Festhalten am Idealismus zeigt sich in der neuhegelianischen Interpretation der Hegelschen Weiterentwicklung dieses Problems, wenn auch Lukács in seiner [69] Kritik an Hegel an einem richtigen Gedanken anknüpft. Hegel stellt sich tatsächlich die Aufgabe, ein absolutes Subjekt zu finden, welches die Welt erzeugt. Lukács kritisiert Hegel, weil er in seinem idealistischen System das „Subjekt des Erzeugens“ als bloß geistiges Prinzip, als absolute Idee auffaßt, und nicht als den Menschen; daß er das Erzeugen als bloß logischen Akt, als Entäußerung der absoluten Idee versteht, und nicht als die praktische Tätigkeit des Menschen. Daran ist etwas Wahres: soweit es überhaupt ein „Subjekt“ gibt, welches in der Lage ist, „zu erzeugen“, kann man diese Begriffe überhaupt nur sinnvoll auf den praktisch tätigen Menschen anwenden.

Aber dennoch geht Lukács trotz aller Betonung, daß der Mensch letztlich dieses Subjekt sei, und trotz der Behauptung, daß mit dem Marxschen Praxisbegriff die Frage nach dem Subjekt des Erzeugens beantwortet sei, in Wirklichkeit nicht über Hegels Idealismus hinaus. Er räumt nämlich in seiner neuhegelianischen Philosophie dem Menschen und seiner Tätigkeit dieselbe Stellung ein, wie sie Hegels absolute Idee innehatte: Der Mensch wird zum souveränen Schöpfer der Gegebenheit erklärt – diese wird völlig in sein Produkt aufgelöst. Mensch und Resultat der praktischen Tätigkeit des Menschen werden ganz im Sinne des Hegelschen absoluten Zusammenfallens von Subjekt und Objekt identifiziert. Lukács geht somit vom gleich idealistischen Vorurteil wie Hegel aus, von dem Marx und Engels bereits in der „Heiligen Familie“ schreiben, daß seine idealistische Konstruktion in folgendem besteht: [70] „... die *Substanz* als *Subjekt*, als *inneren Prozeß*, als *absolute Person* begreifen, und dies *Begreifen* bildet den wesentlichen Charakter der *Hegelschen Methode*.“³⁹

Diese Hegelsche Methode wird auch im Wesentlichen vom neuhegelianischen Revisionismus angewendet. Ihr Anliegen ist es, genau wie Hegel ein absolutes Subjekt zu konstruieren, daß in seinen Lebensäußerungen nicht materiell bedingt ist. Indem Lukács an Hegel in gleicher Weise wie an Kant die idealistischen Gedanken für das philosophische Erbe erklärt, an das Marx angeknüpft habe, gibt er auch hier die wirklichen Errungenschaften auf. Das ist um so schwerwiegender, da in der Hegelschen Philosophie die Ausarbeitung der Keime der dialektischen Logik den in der nichtmarxistischen Philosophie größten Höhepunkt erreichte. Die Hegelsche These, die Substanz als Subjekt zu begreifen, wird, wie wir sahen, von Lukács ganz idealistisch interpretiert, sie enthält aber andererseits ein echtes philosophisches Problem: Es handelt sich hier um die alte Frage nach dem „Selbstbewußtwerden der Substanz“, nach der Erklärung des Ideellen als einer Funktion der Substanz. Hegel freilich löst dieses Problem, indem er die Substanz selbst als geistiges Prinzip betrachtet, so daß jede

³⁹ Marx/Engels, Werke, Bd. 2, Dietz, Berlin, 1957, S. 62.

Erkenntnis für Hegel im Wesen die Selbsterkenntnis der absoluten Idee ist. Aber in der Darstellung dieses Prozesses des Selbstbewußtwerdens „errät“ Hegel solche wichtige Beziehungen wie die prinzipielle Übereinstimmung von subjektiver und objektiver Logik, wie das Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten und andere dialektische Zusammenhänge, die besonders Lenin in seinen Exzerpten und Randglossen zu Hegels „Logik“ Schritt für Schritt nachwies. Lenin zeigte aber zugleich, daß nur der Materialismus das Verhältnis des Bewußtseins zum Sein wissenschaftlich allseitig lösen kann, indem das Denken als eine Funktion des hochentwickelten Materiellen, als die Fähigkeit zur Widerspiegelung gefaßt wird. Erst die Widerspiegelungstheorie lüftet das Geheimnis des „Selbstbewußtwerdens der Substanz“ und erklärt wissenschaftlich, weshalb objektive und subjektive Dialektik notwendigerweise übereinstimmen.

Der neuhegelianische Revisionismus gibt zwar vor, ebenfalls den spekulativen Charakter der Hegelschen Erkenntnistheorie zu überwinden, indem das Subjekt für ihn nicht die absolute Idee, sondern der Mensch ist. Aber damit ist die neuhegelianische Theorie in Wirklichkeit kein Fortschritt, denn das Wesen des Menschen wird nicht marxistisch erfaßt, indem nicht vom Primat des Materiellen in der Gesellschaft ausgegangen wird (vgl. Kap. II). Andererseits aber wird der weite Rahmen des Systems aufgegeben, der noch bei Hegel vorhanden ist, indem dieser in seinen objektiv-idealistischen Monismus Natur- und Menschheitsgeschichte gleichermaßen umfaßt, während der neuhegelianische Revisionismus entsprechend der These „Wir können nur erkennen, was wir erzeugen“ die Philosophie auf Geschichtsphilosophie reduziert.

Für den neuhegelianischen Revisionisten ist „der Mensch“ das allumfassende und der gesamten Wirklichkeit zugrundeliegende Prinzip. Damit wird versucht, den marxistischen [72] Standpunkt hinsichtlich der materiellen Einheit der Welt zu revidieren. Die Frage nach einem allumfassenden Prinzip kann vom materialistischen Standpunkt aber nur mit dem Begriff der Materie beantwortet werden, das sogenannte „Erzeugen“, bezogen auf die gesamte Wirklichkeit, muß materialistisch mit dem Prinzip der Selbstbewegung der Materie erklärt werden.

Innerhalb der materiellen Einheit der Welt stelle der Mensch und seine gesellschaftliche Tätigkeit nur einen Spezialfall in der sich selbst bewegenden Materie dar, allerdings auf der höchsten Entwicklungsstufe der materiellen Formen. Im neuhegelianischen Revisionismus wird aber der Mensch gerade aus dieser materiellen Einheit der Welt herausgenommen – mehr noch, die Welt wird reduziert auf den Geschichtsprozeß. Der neuhegelianische Revisionismus versucht über Hegel hinauszugehen, der die abstrakte Idee als absolutes Subjekt faßt. Da aber der Neuhegelianismus den idealistischen Boden nicht verläßt und nicht vom Prinzip des Primats und der Selbstbewegung der Materie ausgeht, gelangt er zu ganz absurden Schlußfolgerungen, die zu einer Mystifizierung des Menschen und seiner Lebensäußerungen führen. Er gibt der Gesellschaftlichen Praxis eine „überdimensionale“ Bedeutung und trägt in den Praxisbegriff einen subjektiv-idealistischen Inhalt hinein. Die Praxis wird mystifiziert, indem sie zum absoluten Schöpfungsakt der Wirklichkeit überhaupt gemacht wird. Sie wird in gleicher Weise als den Gegenstand schaffend angesehen, wie vom Standpunkt des logischen Apriorismus die menschliche Vernunft und vom Hegelschen [73] Standpunkt die Idee. Das heißt, sie schafft den Gegenstand faktisch aus dem Nichts, aus sich selbst heraus. An der Kritik Lukács' an Kant und Hegel ist freilich etwas Richtiges: Das Problem der „Gegebenheit“, d. h. die Frage nach dem Wesen der den Menschen umgebenden Umwelt, läßt sich nicht „rein logisch“ lösen. Ihre Beantwortung erfordert das Hinausgehen über das „reine Denken“, erfordert die Einbeziehung des Praxisbegriffes in die Erkenntnistheorie. Jede Erkenntnis wird dem Menschen letztlich (wenn auch nicht immer unmittelbar) über die gesellschaftliche Praxis vermittelt. Diese Vermengung von Falschem und Richtigem finden wir bei Lukács und Korsch häufig. Es ist überhaupt ein Wesenszug des methodischen Vorgehens von Lukács und Korsch, daß sie sich ständig den Anschein geben, als wollten sie den gewaltigen Fortschritt der marxistischen Philosophie gegenüber der klassischen deutschen Philosophie deutlich machen. Im Grunde aber kleben sie ihrer eigenen idealistischen Auffassung nur einige im Marxismus gebräuchliche Termini auf, ohne den wissenschaftlichen Inhalt dieser Begriffe mit zu übernehmen. Es zeigt sich letztlich immer wieder die Richtigkeit der Leninschen Kritik an Lukács: in der

Erkenntnistheorie wie auch in allen anderen Fragen ist die neuhegelianische Theorie nur ein „Marxismus der Worte“.

In ihrer Verteidigung des aprioristischen Prinzips in der Erkenntnistheorie gegen die materialistische Widerspiegelungslehre finden Lukács und Korsch Nachfolger im Feldzug der westdeutschen bürgerlichen Ideologen gegen [74] den Marxismus. So z. B. klagt Landgrebe, mit der Abbildtheorie sei „... alles das vergessen, was Kant festgestellt und worauf der Idealismus aufgebaut hat: die Einsicht in das Entwurfsvermögen der Vernunft ..., die Einsicht, daß die Begriffe, mittels deren die Natur erkannt wird, niemals aus der Erfahrung abstrahiert sein können, sondern a priori gegeben sein müssen ...“⁴⁰

Landgrebe ist Theologe; für ihn ist diese mit Eigenschaften a priori ausgestattete Vernunft den Menschen von Gott gegeben. Der neuhegelianische Revisionismus lehnt zwar das religiöse Weltbild ab, aber mit der eigenen idealistischen Grundposition „öffnet er dem Fideismus Tür und Tor“, wie Lenin einmal treffend von jedem Idealismus bemerkte. [75]

Abschnitt 3: Der Materialist Engels und sein „Kritiker“ Lukács

Die idealistische Auffassung von Lukács über den Erkenntnisprozeß steht im offenen Gegensatz zu den Äußerungen von Engels über die Widerspiegelungstheorie in dessen Werk „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“. Die übliche Methode des neuhegelianischen Revisionismus, die Ausführungen der Klassiker formell als richtig anzuerkennen, ihnen aber stillschweigend einen anderen Inhalt zu unterschieben, ist hier bei aller Anstrengung nicht mehr möglich. Deshalb entschließt sich Lukács, „an diesen *einzelnen* Punkten ... sogar gegen Engels den Standpunkt des orthodoxen Marxismus“⁴¹ zu vertreten. Diese „einzelnen Punkte“ sind aber wesentliche, die Grundfrage direkt betreffende Probleme, deren neuhegelianische Darlegung den Zweck verfolgt, einen tiefen Gegensatz zwischen dem zum Idealisten umgefälschten Marx zu Engels und Lenin zu konstruieren. Lukács nimmt besonders an folgenden Sätzen von Engels Anstoß: „Daneben gibt es aber noch eine Reihe anderer Philosophen, die die Möglichkeit einer Erkenntnis der Welt oder doch einer erschöpfenden Erkenntnis bestreiten. Zu ihnen gehören unter den neueren Hume und Kant ... Das Entscheidende zur Widerlegung dieser Ansicht ist bereits von Hegel gesagt, soweit dies vom idealistischen Standpunkt möglich war ... Die schlagendste Widerlegung dieser wie aller andern philosophischen Schrullen ist die Praxis, nämlich das Experiment und die Industrie. Wenn wir die Richtigkeit unsrer Auffassung eines Naturvorgangs beweisen können, indem wir ihn selbst machen, ihn aus seinen Bedingungen erzeugen, ihn obendrein unsern Zwecken dienstbar werden lassen, so ist es mit dem Kantschen unfaßbaren ‚Ding an sich‘ zu Ende. Die im pflanzlichen und tierischen Körper erzeugten chemischen Stoffe blieben solche ‚Dinge an sich‘, bis die organische Chemie sie einen nach dem andern darzustellen anfang; damit wurde das ‚Ding an sich‘ ein Ding für uns ...“⁴²

Engels erläutert hier die zweite Seite der philosophischen Grundfrage („Ist die Welt erkennbar oder nicht?“) und zeigt, wie diese Seite unabhängig von dieser oder jener Meinung der Philosophen tagtäglich im Prozeß der Praxis eine positive Antwort findet. Die praktische Aneignung der Welt durch den Menschen kann gar nicht anders geschehen, ohne zugleich ihre theoretische Aneignung als Element der Praxis mit einzuschließen. Engels betont hier aber auch zugleich den Prozeßcharakter der menschlichen Erkenntnis, die vom Unbekannten zum Bekannten ständig fortschreitet. Was heute noch ein „Ding an sich“, ein Unbekanntes für uns ist, das kann morgen schon auf Grund der Notwendigkeit und Möglichkeit es sich praktisch anzueignen, auch theoretisch ein Ding für uns, ein Erkanntes werden. Engels betont, daß auch die meisten Philosophen die Welt als prinzipiell erkennbar ansehen – so z. B. Hegel, für den sich die Erkennbarkeit der Welt auf Grund seiner Gesamtkonzeption vom Selbstbewußtwerden der Idee von selbst versteht. Lukács wendet sich in dreifacher Hinsicht gegen Engels. *Erstens* behauptet er, der Hegelkenner Engels begehe hier eine „fast unbegreifliche terminologische Ungenauigkeit ... Für Hegel seien ‚an sich‘ und ‚für uns‘ durchaus nicht [77] Gegensätze, sondern im Gegenteil: *notwendige Korrelate*. Daß etwas bloß ‚an sich‘ gegeben sei, bedeutet für Hegel, daß es bloß ‚für uns‘ gegeben ist. Der Gegensatz des ‚für uns oder an sich‘ ist vielmehr das ‚für sich‘, jene

⁴⁰ Marxismus-Studien der Evangelischen Akademie, Tübingen, 1960, Heft 3, S. 9.

⁴¹ Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewußtsein*, a. a. O., S. 7. [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 51]

⁴² Marx/Engels, *Werke*, Bd. 21, Dietz, Berlin, 1962, S. 276.

Art des Gesetzseins, wo das Gedachte des Gegenstandes zugleich das Bewußtsein des Gegenstandes über sich selbst bedeutet.“⁴³

Diese Argumentation von Lukács ist erstaunlich, weil sie offensichtlich völlig an dem vorbeigeht, was Engels wirklich ausführt. Engels geht es hier gar nicht darum, die Hegelschen Begriffe des „an sich“, „für uns“ und „für sich“ zu klären, sondern es geht ihm darum, entgegen der Kantschen Behauptung von der Unerkennbarkeit des Dings an sich zu zeigen, wie die materialistische Erkenntnistheorie die einzig richtige Lösung gibt, indem sie die Rolle der Praxis als Wahrheitskriterium in die Erkenntnistheorie einführt.

Engels weist auf Hegel in diesem Zusammenhang nur deshalb hin, weil dieser bereits Wesentliches zur Widerlegung des Kantschen Agnostizismus beigetragen hat, „soweit dies vom idealistischen Standpunkt möglich war“.

Hegels Kritik an Kants Begriff des „Ding an sich“ als einem leeren nichtssagenden Begriff, der die eigentlichen Probleme der Erkenntnis ungelöst läßt, ist ein großes Verdienst. Hegels Verdienst ist es auch, gegenüber Kant die prinzipielle Erkennbarkeit der Welt betont zu haben. Seine Begründung dafür beruht allerdings auf der idealistischen Auffassung vom Subjekt-Objekt-Verhältnis. Das Für-uns-[78]Werden des Dinges an sich im Prozeß der gesellschaftlichen Praxis kann er nicht wissenschaftlich erfassen; deshalb ist auch die Widerlegung Kants durch Hegel unvollständig. Erst vom Standpunkt der materialistischen Widerspiegelungstheorie aus kann das erkenntnistheoretische Problem, das Kant damit aufgeworfen hat, gelöst werden. Engels greift hier dieses Problem in seinem *rationellen* Kern auf und gibt ihm die einzig wissenschaftliche Deutung. Er weist nach, daß die Kantsche Behauptung von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich und überhaupt jeder Agnostizismus durch die gesellschaftliche Praxis ständig widerlegt werden. Indem die Menschen sich in ihrer Tätigkeit mit der Umwelt auseinandersetzen, dringen sie immer tiefer auch in die wesentlichen Zusammenhänge ein – mehr noch, sie können überhaupt nur sinnvolle Tätigkeit ausüben, indem ihr Bewußtsein in der Lage ist, die Welt prinzipiell richtig widerzuspiegeln. Deshalb gibt es vom Standpunkt der tagtäglichen Praxis der Menschen und vom Standpunkt des Materialismus und jeder Wissenschaft nichts Unerkennbares, wohl aber zur Zeit noch nicht Erkanntes.

Daß Lukács die Hegelschen Begriffe des „an sich“ und „für uns“ mit der materialistischen Interpretation des rationellen Kerns dieser Problematik durch Engels „verwechselt“, ist allerdings kein bloßer Irrtum. Er will eine materialistische Interpretation dieser Begriffe nicht anerkennen und kann sich als Gegner der materialistischen Widerspiegelungstheorie nicht damit einverstanden erklären, daß es tatsächlich ein „an sich“, unabhängig vom Für-uns-Werden im Prozeß der Erkenntnis gibt. Ausgehend von der These des [79] Apriorismus, daß die Erkenntnis nur das von ihr selbst Erzeugte erfassen kann, gibt es für ihn kein Primat des Dings an sich im Sinne einer materiellen Gegebenheit. Deshalb erkennt er die Begriffe des „an sich“, „für sich“ und „für uns“ nur im Hegelschen Sinne an: als Stufen der Selbsterkenntnis des Subjekts. Lukács geht damit von der idealistischen Position aus, daß jede Erkenntnis eigentlich nur Selbsterkenntnis sein kann – daß es dem Menschen unmöglich ist, etwas ihm „Fremdes“, ihm „starr Gegenüberstehendes“, „Eigengesetzliches“ zu erkennen.

Die *zweite* „Kritik“ an Engels bezieht sich auf dessen Kennzeichnung der Kantschen Erkenntnistheorie als Agnostizismus: „Dann ist es aber ein völliges Verkennen der Erkenntnistheorie Kants, anzunehmen, als ob das Ding-an-sich-Problem eine Schranke der Möglichkeit der konkreten Erweiterung unserer Erkenntnis bedeuten würde. Im Gegenteil. Kant, der ja methodisch von der damals höchstentwickelten Naturwissenschaft, von der Astronomie Newtons ausging und seine Erkenntnistheorie gerade auf diese und auf ihre Entwicklungsmöglichkeit zuschnitt, nimmt damit notwendigerweise die *schrankenlose Erweiterbarkeit* dieser Methode an. Seine ‚Kritik‘ bezieht sich bloß darauf, daß selbst eine vollendete Erkenntnis sämtlicher Phänomene eben bloß eine Erkenntnis der Phänomene (im Gegensatz zu den Dingen an sich) wäre; daß selbst die vollendete Erkenntnis der Phänomene die *strukturellen Schranken* dieser Erkenntnis ... niemals überwinden könnte.“⁴⁴

⁴³ Lukács, G., Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 145 f. [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 241]

⁴⁴ Ebenda, S. 146. [Ebenda]

Diese Argumentation von Lukács zeichnet sich nicht gerade durch logische Folgerichtigkeit aus. Denn wenn Kant auch die schrankenlose Erweiterbarkeit seiner Methode auf die [80] Phänomene zugibt, so ist das durchaus nicht identisch mit der Annahme der prinzipiellen Erkennbarkeit der Welt. Das müßte Lukács allerdings selbst schlußfolgern, denn er gibt ja zu, daß diese Erweiterbarkeit der Methode sich nur auf die Phänomene bezieht, nicht aber auf das Ding an sich. Dieses bleibt im Dunkeln, der Vernunft nicht zugänglich, eine „Irrationalität“. Was aber ist das anderes als die von Engels kritisierte agnostizistische Tendenz bei Kant? Kant selbst bestätigt seinen Agnostizismus, indem er schrieb, er habe das Wissen begrenzen müssen, um für den Glauben Platz zu bekommen.⁴⁵

Wenn Lukács auch in das „Irrationalitätsproblem“ einen anderen Inhalt hineinlegt, nämlich die Fragestellung nach dem „Subjekt des Erzeugens“, nach dem Schöpfer des Gedankeninhaltes, des Objekts eine Fragestellung, die bereits eine idealistische Antwort impliziert, die aber im Grunde bei Kant gar nicht so eindeutig in seinem Begriff des Dinges an sich enthalten ist, so ist doch unabhängig von der Interpretation dieses Problems die Leugnung der Erkennbarkeit des Dinges an sich auf jeden Fall Agnostizismus.

Lukács Argumentation geht in folgender Richtung: Die reine Erkenntnis kann zwar nur die Phänomene erfassen, sie kann dies aber schrankenlos und ist deshalb, bezogen auf ihr Anwendungsbereich (die Phänomene) auch nicht mit Agnostizismus behaftet. Das Problem der Gegebenheit fällt somit von vornherein aus ihrer „Kompetenz“ heraus. Lukács verteidigt Kant gegen den Vorwurf des Agnostizismus, weil er selbst den Kantschen Standpunkt in der Erkenntnistheorie-[81]rie im Prinzip teilt. Auch für Lukács „erzeugt“ das Denken erst den Gegenstand der Erkenntnis – er kritisiert sogar Kant noch von rechts, indem er das bei Kant als objektiv existierende Ding an sich (die Gegebenheit) ebenfalls in ein subjektives Prinzip auflöst, und zwar mit Hilfe seines idealistischen Praxisbegriffes. Lukács, der einfach die gesamte Wirklichkeit auf die vom „Subjekt“ (vom Menschen) geschaffene Wirklichkeit reduziert, hat damit das aprioristische Prinzip zur Grundlage eines neuhegelianischen „Schöpfungsaktes der Welt“ gemacht. Für ihn gibt es freilich keinen Agnostizismus: Da wir alles selbst gemacht haben, können wir auch alles erkennen. Bei Kant liegt die Sache – zum Glück! – doch anders, da Kant eben trotz seines Apriorismus eine objektive Außenwelt anerkennt. Allerdings muß er deshalb *notwendig* in Agnostizismus verfallen.

In Wirklichkeit kann vom Standpunkt des Apriorismus aus das Denken nur innerhalb des Kreises der angeborenen Ideen, Kategorien und Begriffe unbegrenzt sein. Eine von vornherein gegebene, angeborene Struktur des Denkens trennt diese logischer Weise von der unabhängig von ihm existierenden Außenwelt wie durch eine unüberbrückbare Kluft. Angenommen, unser Verstand formt sich das Bild des Gegenstandes erst mit Hilfe der angeborenen Denkstruktur, so bleibt freilich der objektiv existierende Gegenstand, falls ein solcher anerkannt wird (und bei Kant ist dies der Fall) unerkennbar. Der Apriorismus schafft hier eine künstliche Kluft zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Objekt, die er nicht überwinden kann.

[82] Wenn Lukács behauptet, daß Kant nicht in Agnostizismus verfiel, so will er eben nur die *eine* Seite der Kantschen Erkenntnistheorie sehen – die Erkennbarkeit der Phänomene durch die apriorischen Kategorien; er ignoriert geflissentlich die andere Seite: die Hilflosigkeit Kants, mit seinem Apriorismus das von ihm anerkannte Ding an sich in die Erkennbarkeit einzubeziehen. Damit muß Kants Apriorismus seiner spekulativen Voraussetzung nach notwendig in den Agnostizismus münden, und Kant war sich dessen auch – wie gesagt – bewußt. Es ist also eine Fälschung der Kantschen Philosophie, wenn Lukács deren Agnostizismus in Abrede stellt.

Der *dritte* Einwand, den Lukács gegen Engels vorbringt, zeigt im deutlichsten den grundlegenden Gegensatz des neuhegelianischen Revisionismus zur marxistischen Erkenntnistheorie. Lukács behauptet: „Das tiefgehendste Mißverständnis von Engels liegt jedoch darin, daß er das Verhalten der Industrie und des Experiments für Praxis – in dialektisch-philosophischem Sinne – hält.“⁴⁶

⁴⁵ Kant, I., Kritik der reinen Vernunft, a. a. O., S 28.

⁴⁶ Lukács, G., Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 146. [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 242]

Damit verfallt Engels aber in eine dem „verdinglichten“ bürgerlichen Bewußtsein eigene, kontemplative Betrachtungsweise: „... wenn Engels bei der Industrie davon spricht, daß das so ‚Erzeugte‘ ‚unseren Zwecken‘ dienstbar wird, so scheint er die grundlegende Struktur der kapitalistischen Gesellschaft ... für einen Augenblick vergessen zu haben. Daß es sich nämlich in der kapitalistischen Gesellschaft um ‚ein Naturge-[83]setz‘ handelt, ‚das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht‘. Die Industrie – insofern sie ‚Zwecke‘ setzt – ist im entscheidenden, im dialektisch-geschichtlichen Sinne nur Objekt, nicht Subjekt der gesellschaftlichen Naturgesetze ...“⁴⁷

So würde z. B. der Kapitalist nicht eigentlich handeln, sondern von den blindwirkenden Gesetzen „gehandelt werden“. Für Lukács sind die Tätigkeit in der Produktion und das Experiment deshalb keine „Praxis im philosophischen Sinne“, da es sich am Tätigkeiten handelt, die „nur“ darin bestehen, das Wirken objektiver Naturgesetze auszunutzen. Lukács erkennt nur die Tätigkeit der Menschen als Praxis an, die selbst „Subjekt ist“, d. h. die das Erzeugen der Wirklichkeit als Totalität bedeutet. Jede andere Tätigkeit, die nicht totalitätsschaffend oder totalitätsverändernd ist, die sich auf „Teilveränderungen“, d. h. auf die Ausnutzung objektiver Gesetze beschränkt, ist nach seiner Meinung mit Blindheit beschlagen und kann deshalb keine Praxis sein. Außerdem geht Lukács wie schon beschrieben von der Voraussetzung aus, daß die Ding-an-sich-Problematik als rationellen Kern die Frage nach dem totalen „Subjekt des Erzeugens“ beinhaltet, wobei er eben Engels materialistische Interpretation des Dinges an sich als das uns bisher noch Unbekannte in diesem „dritten Argument“ gegen Engels ignoriert. Aus dieser Verfälschung der wirklichen Ausführungen von Engels heraus glaubt er nun, dessen Praxisauffassung ad absurdum führen zu können mit der Feststellung, daß Industrie und Experiment niemals diese „letzte philosophische Frage“ nach dem Subjekt des Erzeugens lösen könnten. Engels hat [84] freilich niemals die Behauptung aufgestellt, daß er hier das Kriterium für unsere Erkenntnisse über die gesellschaftliche Totalität nennen will. Er nimmt hier vielmehr ein beliebiges Beispiel (Stoffe der organischen Chemie) und spricht in Anwendung auf diesen konkreten Fall von Industrie und Experiment als den Praxisformen, die zur Überprüfung unserer Kenntnisse über diese Stoffe geeignet sind. Selbstverständlich erfordert jede für die Erkenntnis auftretende Frage entsprechend ihrem unterschiedlichen Gegenstand auch unterschiedliche Praxisformen als Erkenntnisgrundlage und Kriterium der Wahrheit. Auf die Frage, daß gerade die Industrie eine grundlegende Form der gesellschaftlichen Praxis ist, wird noch eingegangen werden (vgl. Kap. II, Abschnitt 2)

Wir sehen: der Kern dieser Kritik an Engels ist immer wieder die Ablehnung der Widerspiegelungstheorie und der materialistischen Lehre von der gesellschaftlichen Praxis als Grundlage, Ziel und Kriterium der Erkenntnis. Hatten wir zu Anfang gesehen, daß die „Praxis im philosophischen Sinne“ durch den neuhegelianischen Revisionismus als mystischer Schöpfungsakt der Wirklichkeit selbst ausgelegt und damit ihre Abhängigkeit von den konkreten materiellen Bedingungen letztlich geleugnet wird, indem sie zum Demiurgen der Wirklichkeit überhaupt deklariert wird, so ist die Kehrseite dieser idealistischen Phrase über die angeblich so große Bedeutung der Praxis, daß die wirkliche Praxis in ihrer grundlegenden Form der Produktion als objektiv ohnmächtig erklärt und gar nicht als Praxis anerkannt wird. Eine Praxis im neuhegelianischen Sinne [85] kann auch gar nicht ein echtes Wahrheitskriterium darstellen, da sie nicht letztlich materiell bestimmt ist, sondern die absolut freie Tätigkeit des mit apriorischem Bewußtsein ausgestatteten Menschen. Damit aber bleibt der Praxisbegriff in der neuhegelianischen Theorie eine reine Spekulation und dient zur Rechtfertigung des Subjektivismus. Und in der Tat sind in den politischen Ansichten der neuhegelianischen Revisionisten Subjektivismus, Scheinradikalismus, Mißachtung der objektiven Entwicklungsgesetze ein charakteristischer Zug. [86]

Abschnitt 4: Die neuhegelianische Relativierung des Wahrheitsbegriffes – die Rechtfertigung des Rechtsopportunisten

Wir hatten nachgewiesen, wie das aprioristische Vorurteil zur Beseitigung eines echten Wahrheitskriteriums fährt. Das hat auf die neuhegelianische Auffassung von der Wahrheit unmittelbare Auswirkungen. Der Wahrheitsbegriff wird in subjektivistischer Manier völlig relativiert.

⁴⁷ Ebenda. S. 146 f. [Ebenda]

Lukács und Korsch lehnen übereinstimmend die marxistische These ab, daß die Erkenntnis ein Prozeß der unendlichen Annäherung an die absolute Wahrheit sei. Während diese ablehnende Haltung bei Korsch ganz offen zu Tage tritt, ist sie bei Lukács in den Arbeiten der zwanziger Jahre nicht immer klar zum Ausdruck gebracht. Die Ursache für diesen Unterschied ist wohl vor allem in dem Grade zu suchen, in dem sie sich beide bemühten, den Marxismus in ihre idealistische Auffassung einzubauen, was bei Korsch entsprechend seines baldigen offenen politischen Übergangs ins bürgerliche Lager nicht in dem Maße geschah wie bei Lukács. Äußerlich zeigt sich das u. a. immer wieder in der Haltung zu Lenin. Während Lukács von seiner Position aus bemüht ist, Lenins Gedanken für seine theoretischen Auffassungen auszunutzen, wendet sich Korsch auch in dieser Frage scharf gegen Lenin. Die wirklichen Auffassungen Lenins ignorierend, behauptet Korsch, dieser fasse die Erkenntnis als *wider-[87]spruchlos* fortschreitenden revolutionären Prozeß der Annäherung an die absolute Wahrheit auf. Er kehre damit in dieser Frage zurück „zu einer ganz und gar abstrakten Gegenüberstellung einer reinen *Theorie*, die die Wahrheit entdeckt, und einer reinen *Praxis*, die diese endlich gefundenen Wahrheiten auf die Wirklichkeit anwendet“.⁴⁸

Dies sei eine den Vorstellungen des gewöhnlichen bürgerlichen Idealismus genau entsprechender Dualismus, bei dem die „großartige *dialektisch-materialistische Einheit der Marxschen ‚umwälzenden Praxis‘*“ entfalle.⁴⁹

Diese These von der „großartigen dialektisch-materialistischen Einheit“ entpuppt sich aber in der Korschischen Interpretation als eine äußerst vulgäre Darstellung des historischen Charakters der Wahrheit. Die Wahrheit wird unter Berufung auf eine „historische“ Betrachtungsweise als ausschließlich der jeweiligen Etappe in der Entwicklung der konkreten Totalität entsprechend betrachtet und damit völlig relativiert. Da das Denken auf jeder konkreten geschichtlichen Stufe ein Teil dieser Totalität ist, so kann es, schließt Korsch, auch nicht „überhistorische“ Wahrheiten erfassen. Der neuhegelianische Revisionismus knüpft auch hier an einem richtigen Gedanken an, nämlich an der Erkenntnis vom relativen Charakter der Wahrheit. Aber er vereinseitigt, er übertreibt diesen Gedanken, in dem er den objektiven Gehalt der Wahrheit leugnet. Hier wie in anderen Fragen wird damit die wirkliche dialektische Betrachtungsweise aufgegeben. Die Dialektik von Relativem und Absolutem wird nicht verstanden und eine im Wesen äußerst vulgäre und mechanizistische Haltung eingenommen.

Zunächst mag die Berufung des neuhegelianischen Revisionismus auf eine historische Betrachtungsweise verwunderlich erscheinen, denn der Apriorismus in der Erkenntnistheorie steht im Gegensatz zum Historismus. Eine mit Eigenschaften a priori ausgestattete Vernunft tritt an sich mit dem Anspruch auf, entsprechend der dieser Vernunft gegebenen Kategorie a priori ein für alle Male gültige Wahrheiten geben zu können. Die neuhegelianischen Revisionisten fassen jedoch die Begriffe und Kategorien des Denkens nicht als unwandelbar auf, sondern betonen immer wieder ihren „historischen“ Charakter, d. h. damit auch den historischen Charakter des Wahrheitsgehaltes dieser Kategorien. Mit dieser Betonung des Historismus gibt sich der neuhegelianische Revisionismus den Anschein marxistischen Denkens. Deshalb gerät er mitunter in Widerspruch zu seinen eigenen theoretischen Voraussetzungen und stellt oftmals Behauptungen auf, die im logischen Widerspruch zu anderen seiner Thesen stehen. Ein Beispiel dafür ist die Relativierung der Wahrheit. Der Wahrheitsgehalt des menschlichen Denkens wird als völlig an den ständigen Wandel der Totalität gebunden betrachtet. Dieser Wandel selbst aber kann nicht als gesetzmäßiger Prozeß betrachtet werden; er erhält zufälligen Charakter, da die neuhegelianischen Revisionisten die objektiven gesellschaftlichen Gesetze einerseits und andererseits der Kontinuität in der menschlichen Erkenntnis ablehnen (vgl. Kap. III/3).

Das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität wird we-[89]der für die Entwicklung der Gesellschaft in ihren verschiedenen Gesellschaftsordnungen insgesamt, noch für den Erkenntnisprozeß richtig erklärt.

Lukács nimmt scheinbar einen objektiven Wahrheitsgehalt in der menschlichen Erkenntnis an, indem er davon spricht, daß der gesellschaftliche Prozeß ein Kampf um höhere Wahrheitsstufen sei.

⁴⁸ Korsch, K., *Marxismus und Philosophie*, a. a. O., S. 37. [Korsch: Schriften 5, a. a. O., S. 346]

⁴⁹ Ebenda.

Abgesehen davon, daß er mit einer solchen Erklärung, die allein den Stand des Bewußtseins zum Kriterium des Fortschritts macht, den Kern der marxistischen Lehre vom gesellschaftlichen Fortschritt nicht trifft, wird an anderer Stelle sogleich der objektive Charakter der Wahrheit wieder geleugnet. Das zeigt sich besonders deutlich in der neuhegelianischen Haltung zu den Naturwissenschaften, die als „bürgerliches“, „verdinglichtes“ Bewußtsein diffamiert werden. Wir werden darauf an anderer Stelle ausführlicher eingehen (vgl. Kap. II/3). Hier soll zunächst nur soviel festgestellt werden, daß eine solche Haltung zu den Naturwissenschaften natürlich praktische Konsequenzen für die Politik haben und zu Sektierertum und Linksradikalismus verleiten kann. Das würde besonders unter den Bedingungen der Diktatur des Proletariats gefährliche Folgen haben und das Bündnis der Arbeiterklasse mit der alten Intelligenz untergraben. Sehr deutlich kommt Lukács' linkssektiererische Haltung in dieser Frage in dem Artikel „Zur Organisationsfrage der Intellektuellen“ (1920) zum Ausdruck, dessen Argumentation völlig darauf hinausläuft, zu jeder Zeit und in jeder Beziehung die bürgerliche Intelligenz als möglichen Bündnispartner abzulehnen. Es ist bezeichnend, daß dieser [90] Artikel in einer Zeit erschien, da Lenin und die Bolschewiki gerade der Frage der Einbeziehung der bürgerlichen Fachleute in die verschiedenen Gebiete des sozialistischen Aufbaus eine große Aufmerksamkeit schenkten. Freilich haben die Kommunisten niemals verkannt, daß die bürgerliche Intelligenz in Weltanschauung, politischer Bindung und Lebensweise mit der kapitalistischen Klasse eng verbunden ist und daß deshalb ein gewaltiger Umerziehungsprozeß nach der proletarischen Revolution einsetzen muß. Aber sich zu ihren Fachkenntnissen und überhaupt zur bisherigen Erkenntnis auf einzelwissenschaftlichem Gebiet pauschal ablehnend zu verhalten, daß wäre gleichbedeutend mit der Zerstörung der Eisenbahnen nach der Revolution, weil sie „bürgerlich“ sind. übrigens haben Lukács und Korsch in der Beurteilung der Technik einen ähnlichen Standpunkt (vgl. Kap. II). Dieses Verkennen der praktischen Bedeutung der einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse wirft erneut ein Licht auf die Unkonkretheit, den spekulativen Charakter ihres Praxisbegriffes.

Jedoch Linkssektierertum und Rechtsopportunismus haben oftmals gemeinsame Berührungspunkte. Das zeigt sich auch hier: Dieser Radikalismus hindert die neuhegelianischen Revisionisten durchaus nicht, wesentliche Elemente bürgerlichen Denkens, und zwar ausgesprochene bürgerlich-ideologischen Denkens, in ihre Auffassungen aufzunehmen. Zum anderen wird in den Veröffentlichungen von Korsch und Lukács das bürgerliche Denken auch oft objektivistisch, als für den einzelnen in der jeweiligen „Totalität“ lebenden Menschen unabänderliches Schicksal hingestellt.

[91] Bei Korsch führte diese relativistische Wahrheitsauffassung unmittelbar zur theoretischen Rechtfertigung seines politischen Verrates an der kommunistischen Bewegung. In seinem Buch „Marxismus und Philosophie“ erhebt er sich geradezu zum Verteidiger des Opportunismus und Revisionismus, indem er diesen „historisch einordnet“ in die Totalität. Korsch behauptet im Vorwort zur zweiten Auflage seines Buches in völliger Verfälschung der Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, die Frage nach der reinen und unverfälschten Lehre des Marxismus sei dogmatisch.

Der dialektische Standpunkt bestehe angeblich in der Erkenntnis, „daß der echte Ring verloren[...]“ gegangen sei [Korsch: Schriften 5, a. a. O., S. 318], auch Marx sei nicht ganz frei gewesen von der „dogmatischen“ Auffassung, er könne mit seiner Theorie den Gang der Arbeiterbewegung voraussagen. In diesem Vorwort zur zweiten Auflage von 1930 bringt Korsch seine antimarxistische, antileninistische Gesinnung offen zu Ausdruck; die theoretische Grundlage dieser Abkehr vom Marxismus wurde von ihm aber bereits anfang der zwanziger Jahre in der ersten Auflage ausgearbeitet. Korsch kündigt hier an, seine „wirklich materialistische und daher wissenschaftliche Methode“ auf die Geschichte des Marxismus selbst anwenden zu wollen. Er unterteilt diese Entwicklung in drei Perioden: Die erste Periode, die von 1843 bis 1848 reicht, war eine revolutionäre Periode, in der der Marxismus als Theorie der sozialen Revolution ausgearbeitet wurde. Darauf folgte in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts eine unrevolutionäre Periode, in der die Theorie nicht so bestehen [92] bleiben konnte. Der Marxismus bleibt zwar in seinem Grundzug Theorie der Revolution, wird nur in seinen einzelnen Bestandteilen Ökonomie, Politik und Ideologie – weiter auseinandertreten. Der Revisionismus benutzt dieses Auseinandertreten, um die Einheitlichkeit der Lehre zu untergraben. Aber jetzt folgt nun keineswegs eine klassenmäßige Einschätzung der Wurzel und der sozialen Funktion des

Revisionismus der Zweiten Internationale – sondern vielmehr seine indirekte Belobigung und eine Diffamierung der orthodoxen Marxisten als Vulgärmarxisten.

Der Revisionismus wird als der dieser angeblich „unrevolutionären“ Periode entsprechende theoretische Ausdruck bezeichnet. Doch hören wir Korsch dazu selbst: „Dagegen erscheint der zum Vulgärmarxismus verfallene sogenannte orthodoxe Marxismus dieser Periode größtenteils als ein Versuch traditionsbelasteter Theoretiker, jene Theorie der sozialen Revolution, die die erste geschichtliche Erscheinungsform des Marxismus gebildet hatte, in Form einer durchaus abstrakten und in Wirklichkeit zu nichts verpflichtenden reinen Theorie auch fernerhin festzuhalten und die neue, reformistische Theorie, in der der wirkliche Charakter der Bewegung jetzt aus Ausdruck kam, als unmarxistisch zu verleugnen.“⁵⁰

Gerade die orthodoxen Marxisten seien deshalb in Fragen des Staates am hilflosesten gewesen, während die Revisionisten wenigstens in Besitz einer Theorie vom Verhalten der Arbeiter zum Staate gewesen seien. Es habe sich hier um eine lange Periode gehandelt, „da der sich langsam ausbreitende Marxismus in seiner Praxis tatsäch-[93]lich keine revolutionären Aufgaben zu lösen hatte ...“⁵¹ und dieser „unrevolutionären Zeit“ hätten noch am besten die Theorien des Reformismus entsprochen.

Diese Darstellung der Geschichte der marxistischen Philosophie ist der Gipfel an Verfälschung und Verunglimpfung der revolutionären Traditionen. Waren etwa, um nur einige Beispiele zu nennen, solche Aktionen der deutschen Arbeiterklasse wie der illegale Kampf der revolutionären Sozialdemokratie in der Zeit des Sozialistengesetzes oder der gesamtdeutsche Streik der über 100.000 Bergarbeiter 1884 keine revolutionären Aufgaben? Kein Wort verliert Korsch über die Bedeutung der Pariser Kommune für die weitere Ausarbeitung der marxistischen Revolutionstheorie. Oder war gar der Kampf innerhalb der deutschen Sozialdemokratie um die weitere Durchsetzung des Marxismus, gegen den aufkommenden Reformismus und Revisionismus keine revolutionäre Aufgabe? Aber nein! Letzteres war ja nach Korsch Ansicht sogar ein Fehler! Revisionismus und Reformismus brachten ja den „wirkliche[n] Charakter der Bewegung ... zum Ausdruck“ [Korsch: Schriften 3, a. a. O., S. 335], sie waren der „eigentliche Marxismus“ dieser Zeit! Die besten Kräfte der deutschen Arbeiterbewegung in jener Zeit aber, die Kämpfer für die Reinheit der Theorie und für eine konsequente Klassenpolitik werden als „Dogmatiker“ diffamiert, die zwar am Buchstaben des Marxismus festgehalten hätten, aber eben keine „reale Politik“ betreiben könnten. Wodurch unterscheidet sich eine solche Argumentation überhaupt noch von den Lobpreisungen der sogenannten „Realpolitik“ in der gegenwärtigen Sozialdemokratie? Eine bes-[94]sere Verteidigung ihrer reformistischen Traditionen konnte sich die rechte SPD-Führung der Weimarer Zeit gar nicht wünschen.

Hinsichtlich des angeblichen „Dogmatismus“ der orthodoxen Marxisten der II. Internationale muß sogar gesagt werden, daß es ein Mangel der revolutionären Marxisten ausschließlich Lenin lange Zeit gewesen ist, daß sie nicht konsequent genug gegen den Reformismus und Revisionismus innerhalb der Bewegung auftraten, daß sie seine sozialen Wurzel nicht voll erkannten und seine politische Funktion in ihrer Auswirkung unterschätzten. Deshalb auch Lenins scharfe Kritik an den deutschen Linken, da sie die organisatorische Trennung von der durch bürgerliche Ideologie und Praxis zersetzten Sozialdemokratie nicht rechtzeitig vollzogen. Für Korsch aber stellt die bürgerliche Klassenpolitik der Reformisten, z. B. die Verherrlichung des Parlamentarismus, eine proletarische Klassenpolitik für „unrevolutionäre Zeiten“ dar! Korsch übt zwar in diesem Zusammenhang eine kleine „Kritik“ am Reformismus, nämlich die, daß für ihn die revolutionären Probleme auch theoretisch aufgehört hätten, als „irdisch diesseitige zu existieren“ [Korsch: Schriften 3, a. a. O., S. 336], aber diese Kritik bezieht sich nur darauf, daß eben trotz der richtigen „unrevolutionären“ Praxis die revolutionären Probleme als Theorie für künftige „bessere Zeiten“ im Bewußtsein hätten bleiben müssen.“

Diese Gegenüberstellung von unrevolutionären Zeiten und Revolution, wie sie Korsch hier gebraucht, ist ein Musterbeispiel für die durch und durch mechanizistische, vulgäre Betrachtungsweise

⁵⁰ Ebenda, S. 84. [Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie. Schriften zur Theorie der Arbeiterbewegung 1920-1923*, Stichting beher IISG, Amsterdam 1993, Bd. 3, S. 335. (Korsch: Schriften 3)]

⁵¹ Ebenda, S. 85. [Korsch: Schriften 3, a. a. O., S. 336.]

durch den Neuhegelianismus, wie wir sie auch [95] schon in der Frage des historischen Charakters des Bewußtseins beobachten konnten. Zeiten, in denen objektiv „keine revolutionären Aufgaben zu lösen sind“, gibt es nur vom Gesichtspunkt des Reformisten aus, nicht aber für die vom kämpferischen Marxismus wissenschaftlich geleitete Arbeiterbewegung. Freilich gibt es Perioden in der Geschichte der Arbeiterbewegung, in denen die objektiven und subjektiven Bedingungen für eine Revolution fehlen. Aber in solchen Zeiten kann man nicht auf „günstigere Bedingungen“ tatenlos warten oder gar zusehen, wie große Teile der Arbeiterklasse durch den Einfluß des Reformismus und Revisionismus verdorben werden, sondern muß gerade in revolutionären Einzelaktionen die Kräfte für eine Revolution schulen und sie mit dem Geiste der revolutionären Lehre von Marx, Engels und Lenin erfüllen. Der neuhegelianische Revisionist Korsch aber, der sich wiederholt mit seiner „dialektischen Methode“ brüstet, sieht keine wirkliche innere Beziehung in den Perioden der Arbeiterbewegung. Er stellt sie einander starr gegenüber.

In der Art, wie diese Frage von Korsch dargelegt wurde, zeigt sich zugleich in konzentrierter Form das Janusgesicht des neuhegelianischen Linksradikalismus: einerseits gebärdet er sich radikal; nichts kann vor seinen Augen das Prädikat „revolutionär“ verdienen, als die proletarische Revolution unmittelbar selbst, andererseits aber wird durch diese „historische Betrachtungsweise“ der Reformismus in seinem wirklichen Klassenwesen verschleiert; er wird als die Praxis und Theorie der [96] Arbeiterklasse für unrevolutionäre Zeiten hingestellt.

Einen weiteren Versuch, sich als marxistischen Revolutionär auszugeben, unternimmt der Verteidiger des Reformismus der II. Internationale, indem er nun eine dritte Periode der Entwicklung charakterisiert: Die Zeit der Vorbereitung und Durchführung der Revolutionen von 1917 und 1918 einschließlich der ersten Jahre danach. Jetzt, meint Korsch, stimmte die objektive revolutionäre gesellschaftliche Situation nicht mehr mit den „evolutionären Doktrinen“ (d. h. dem Reformismus) überein; jetzt, in einer revolutionären Situation, müssen die theoretischen Sätze der Kommunisten „wieder (!) die Form einer ausgesprochenen revolutionären Theorie annehmen“ [Korsch: Schriften 3, a. a. O., S. 338]. Und er lobt in diesem Zusammenhang die Leistungen Lenins und Luxemburgs, die Großes für die „Befreiung von jenen hemmenden (aber jetzt erst hemmenden! M. Th.) Traditionen des sozialdemokratischen Marxismus ...“⁵² getan hätten. Der „Revolutionär“ Karl Korsch aber veröffentlicht seine Verteidigung des Reformismus und Revisionismus der II. Internationale zu eben diesem Zeitpunkt, da es nach seinen eigenen Worten darauf ankam, die hemmenden Traditionen des Sozialdemokratismus zu überwinden, sowohl in ihren in der kommunistischen Partei noch nachwirkenden Überresten, als auch in der gesamten Arbeiterbewegung. Das Lob Lenins und Rosa Luxemburg erweist sich hier als pure Heuchelei, denn gerade die Leninsche Erkenntnis von den sozialen Wurzeln und der politischen Funktion des Reformismus als Agentur der Bourgeoisie innerhalb der Arbeiterbewegung wird in Korschs Schriften preisgegeben.

[97] Diese durch und durch opportunistische Haltung Korschs kommt nach seinem Ausschluß aus der KPD im *unverhüllten* Antimarxismus und Antileninismus zum Ausdruck. Einen Beweis dafür liefert seine 1929 erschienene Schrift „Die materialistische Geschichtsauffassung, eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky“.

Er behauptet in dieser Schrift, daß trotz der „falschen ideologischen Losung der ‚Wiederherstellung der reinen und unverfälschten Lehre des Marxismus‘“ die Lehren von Lenin und Luxemburg „... wesentlich verschieden“ waren „von jener ursprünglichen Gestalt der materialistisch-dialektischen Theorie der proletarischen Revolution, in der auf einer früheren geschichtlichen Entwicklungsstufe die damaligen objektiven und subjektiven Bedingungen der revolutionären proletarischen Bewegung ihren ersten klassischen Ausdruck gefunden haben.“⁵³

Die Theorien Lenins und Luxemburgs hätten zwar eine gewisse positive Bedeutung für die Entwicklung des Klassenbewußtseins – und dies gelte wegen seines Masseneinflusses auch für Kautsky –

⁵² Ebenda, S. 86. [Korsch: Schriften 3, a. a. O., S. 337]

⁵³ Korsch, K., Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky, Hirschfeld-Verlag, Leipzig, 1929, S. 126. [Korsch: Schriften 5, a. a. O., S. 305]

aber im Laufe der Entwicklung werden sie mehr und mehr zu einem Hemmnis. Wir sehen also auch hier: neben einer historischen Rechtfertigung Kautskys im gleichen Atemzugs eine Herabsetzung des Leninismus und der positiven Traditionen der Arbeiterbewegung in Deutschland. Der Leninismus wird hier offen als historisch überholt hingestellt.

Den Marxismus-Leninismus seinem konkreten Inhalt nach als historisch überholte Lehre hinzustellen, ist der eigentliche Zweck [98] dieses gesamten Relativismus in der Wahrheitsauffassung. Der Wissenschaftsgehalt des Marxismus wird in der Konsequenz völlig geleugnet. Was bestenfalls übrig bleibt, ist der Name, die Bezeichnung, gleichbedeutend mit einer formalen, vom Inhalt gelösten Methode (vgl. Kap. III). Korsch geht soweit, daß er den Begriff „Wissenschaft“ überhaupt für den Marxismus ablehnt unter dem Vorwand, dies sei ein bürgerlicher Begriff. Dies meint er aber nicht in dem Sinne, daß das wissenschaftliche Denken durch den Marxismus als wissenschaftliche Weltanschauung eine höhere Qualität erreicht hat. In den „Kernpunkten“ führt Korsch aus, daß der Marxismus „eine Wissenschaft niemals werden kann“ [Korsch: Schriften 3, a. a. O., S. ???]; er wolle nichts anderes sein als eine Kritik des bürgerlichen Standpunktes und methodologischer Leitfaden. Das heißt, Korsch erklärt den Marxismus zu einer abstrakten methodischen Hypothese und seine eigentlichen inhaltlichen Aussagen, von denen in Wirklichkeit die methodische Seite niemals gelöst werden kann, als zeitgebundene historisch überholte Lehren. In einer ähnlichen Weise argumentiert auch Lukács (vgl. Kap. III). Kein Wunder, wenn dieser daher zu der für die gegenwärtige „Marxkritik“ so akzeptablen Feststellung kommt: „Das proletarische Denken ist als praktisches Denken stark pragmatisch.“⁵⁴

Das ist es ja gerade, was die bürgerlichen Gegner des Marxismus „beweisen“ wollen: daß der Marxismus seinen konkreten inhaltlichen Aussagen nach gar keine Wissenschaft ist, daß er längst historisch überholt ist, daß [99] er höchstens noch in einigen Fragen als eine mehr oder weniger brauchbare „Hypothese“ betrachtet werden kann usw. Deshalb greifen, sie auch umso eifriger auf die Veröffentlichungen solcher „auch-Marxisten“ wie Lukács und Korsch zurück, die es doch „aus eigener Erfahrung wissen müssen“.

[100]

⁵⁴ Lukács, G., Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 217. [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 340]

II. Kapitel: Kritik der idealistischen Geschichtsauffassung des neuhegelianischen Revisionismus

Die erkenntnistheoretische Grundthese des neuhegelianischen Revisionismus, daß wir nur das erkennen, was wir selbst erzeugen, und die Definition der Praxis als ein „Erzeugen a priori“ führen zu völlig absurden Schlußfolgerungen. Das wird besonders deutlich in der Reduzierung des philosophischen Gegenstandes auf die Geschichte der Menschheit. [101]

Abschnitt 1: „Hat die Natur vor dem Menschen existiert?“ (Lenin*)

Da nach Meinung der neuhegelianischen Revisionisten nur das vom Menschen erkannt werden kann, was er selbst gemacht hat, kann er auch über eine Welt außerhalb dieses Prozesses des Erzeugens nichts aussagen. Lukács und Korsch klammern deshalb die „Natur an sich“ aus dem philosophischen Gegenstand aus. Hegel wird von ihnen kritisiert, weil er die Natur in die dialektische Betrachtungsweise einbezieht. Die neuhegelianischen Revisionisten lehnen aber eine objektive Naturdialektik ab und definieren die Natur ausdrücklich als „gesellschaftliche Kategorie“; d. h. sie existiere für die Menschen nur als Gegenstand ihrer Tätigkeit, und als solche, indem sich die menschliche Tätigkeit in ihre Produkte entäußere, sei sie gesellschaftliches Produkt. In einer Rezension zu einer Veröffentlichung von Wittfogel schrieb Lukács: „Für den Marxisten als geschichtlichen Denker sind die Natur, sowie alle Formen ihrer theoretischen und praktischen Bewältigung, soziale Kategorien, und es geht nicht an, daß ein Marxist hier etwas Übergeschichtliches, Übergesellschaftliches finden zu können meine.“⁵⁵

Um sich dabei auf Marx stützen zu können, wird dieser in verfälschender Weise zitiert und interpretiert. Ein Beispiel soll das verdeutlichen:

Lukács beruft sich darauf, daß Marx im „Kapital“ den Satz [102] Vicos zitiere: „... die Menschgeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daß wir die eine gemacht und die andere nicht gemacht haben“⁵⁶, um darin einen Beweis zu finden, daß Marx die Problemstellung der modernen Philosophie aufgreife, „die Welt nicht mehr als ein unabhängig vom erkennenden Subjekt entstandenes (z. B. von Gott geschaffenes) Etwas hinzunehmen, sondern sie vielmehr als *eigenes Produkt* zu begreifen.“⁵⁷

Es handelt sich hier im Grund um eine Wiederholung des Argumentes des Revisionisten Bernstein, daß „reiner Materialismus“ und „reiner Spiritualismus“ dasselbe seien. Eine Welt unabhängig vom erkennenden Subjekt (vom Menschen) anzunehmen – das ist von Lukács' subjektiv-idealisiertem Standpunkt aus zu verwerfen; ganz gleich, ob diese Welt im Sinne des Materialismus oder im Sinne des objektiven Idealismus und der Religion interpretiert wird. Deshalb behandelt er den Materialismus in gleicher Weise wie die Religion als „dogmatische Metaphysik“, die dem Subjekt eine starre, von ihm unabhängige Gegebenheit gegenüberstelle.

Lukács identifiziert einfach den Hinweis von Marx auf Vicos Unterscheidung von Natur- und Menschheitsgeschichte inhaltlich mit der neuhegelianischen Auffassung, daß die Welt nicht unabhängig vom erkennenden Subjekt existieren könne. Davon ist aber im „Kapital“ an keiner Stelle die Rede. Im Gegenteil, Marx hebt gerade die objektiven materiellen Grundlagen menschlicher Tätigkeit und überhaupt des ganzen menschlichen Lebens hervor.

[103] Natürlich gestaltet der Mensch die Geschichte selbst, aber er schafft sie nicht losgelöst, sondern in Abhängigkeit von der Naturgrundlage. Die menschliche Praxis ist primär materiell bedingt, bedarf materieller Voraussetzungen. Gerade das „Kapital“ enthält eine eingehende Analyse der materiellen Bedingungen des Arbeitsprozesses, und auch dieser Hinweis von Marx auf Vico betont den Materialismus in der marxistischen Geschichtsauffassung. Marx stellt nämlich in diesem Zusammenhang die Forderung auf, eine materialistische Geschichte der Technologie zu schreiben, und ergänzt in einer Fußnote: „Darwin hat das Interesse auf die Geschichte der natürlichen Technologie gelenkt, d. h. auf

* W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus, Werke, Bd. 14, S. 67-86.

⁵⁵ Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Bd. 11, Hirschfeld-Verlag, Leipzig, 1925, S. 226.

⁵⁶ Marx/Engels, Werke, Bd. 23, Dietz, Berlin, 1962, S. 392.

⁵⁷ Lukacs, G., Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 123. [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 210]

die Bildung der Pflanzen- und Tierorgane als Produktionsinstrumente für das Leben der Pflanzen und Tiere. Verdient die Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen, der materiellen Basis jeder besonderen Gesellschaftsorganisation, nicht gleiche Aufmerksamkeit? Und wäre sie nicht leichter zu liefern, da, wie Vico sagt, die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daß wir die eine gemacht und die andere nicht gemacht haben? Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozeß seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen.“⁵⁸

Umfassender noch erklärt Marx seinen Standpunkt im V. Kapitel, 1. Abschnitt des ersten Bandes des „Kapital“. Hier untersucht er zunächst, was die menschliche Arbeit mit einer Seite ihres Wesens ist: [104] „Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur.“⁵⁹

Marx betont hier den aktiven, schöpferischen Charakter menschlicher Tätigkeit, er vergißt aber keineswegs, die menschliche Praxis im richtigen materialistisch aufgefaßten Zusammenhang mit der Natur zu sehen. Die Natur ist nicht bloß der Gegenstand der gesellschaftlichen Praxis, sondern sie ist zunächst vorgefundene, von der Praxis der Menschen noch unbeeinflusste Materialität. Aber auch die durch die menschliche Tätigkeit bereits veränderten Naturgegenstände existieren weiterhin als konkrete materielle Gegenständlichkeit und sind als solche nicht reduzierbar auf Vergegenständlichung menschlicher Arbeitskraft.

Die Natur ist also die „natürliche“, die vorgefundene Grundlage der menschlichen Lebensäußerung. Mehr noch, die gesellschaftliche Praxis selbst wird ihrem Wesen nach vom dialektischen Materialismus vor allem als „materielle Gewalt“ betrachtet. Marx spricht in den Manuskripten zur „Kritik der Hegelschen Dialektik ...“ vom Menschen als „wirkliche[n], leibliche[n], auf der festen wohlgerundeten Erde stehende[n], alle Naturkräfte ein- und [105] ausatmende[n]“ *Menschen*, der nur Gegenstände *setzt*, weil er „durch Gegenstände gesetzt ist“, weil er „von Haus aus *Natur*“ [MEW Bd. 40, S. 577] ist.

„Der *Mensch* ist unmittelbar *Naturwesen*. Als *Naturwesen* und als lebendiges *Naturwesen* ist er teils mit *natürlichen Kräften*, mit *Lebenskräften* ausgerüstet, ein *tätiges* *Naturwesen* ... Daß der Mensch ein *leibliches*, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches *Wesen* ist, heißt, daß er *wirkliche, sinnliche Gegenstände* zum Gegenstand seines Wesens, seiner Lebensäußerung hat oder daß er nur an wirklichen sinnlichen Gegenständen sein Leben *äußern* kann.“⁶⁰

Soweit bestimmte Marx schon in diesen frühen Arbeiten seinen materialistischen Standpunkt über den Menschen als *Naturwesen* und hinsichtlich der Lebensäußerung des Menschen als aktiver Stoffwechsel mit der Natur. Diese Gedanken werden später in konkreterer Form weiter ausgearbeitet. Indem die Menschen praktisch tätig sind, sind sie es nicht nur als bewußte, denkende Wesen, sie sind es vielmehr als materielle, gegenständliche Wesen auch mit ihren physischen Kräften und müssen neben ihren natürlichen Produktionsorganen weitere materielle Gegenstände für die Produktion gebrauchen, die zunächst „an sich“, d. h. als materielle, vom Menschen unabhängige Gegenstände in der Natur existieren. Wenn Lukács die Gegenständlichkeit überhaupt in ein Produkt des Subjektes auflösen will, begeht er die gleiche idealistische Konstruktion, die Marx an Hegel scharf kritisierte. Für Hegel ist die Gegenständlichkeit Ausdruck der Entäußerung der Idee, die im Selbstbewußtsein wieder über-[106]wunden werden muß als etwas Entfremdetes, – für Lukács gilt die Anerkennung einer Gegenständlichkeit „an sich“, als objektive Realität, als Ausdruck eines „verdinglichten“, entfremdeten Bewußtseins, daß durch das Selbstbewußtsein des Proletariats überwunden werden muß

⁵⁸ Marx/Engels, Werke, Bd. 23, Dietz, Berlin, 1962, S. 392 f.

⁵⁹ Ebenda, S. 192.

⁶⁰ Marx, K., Die Heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, Dietz, Berlin, 1953, S. 84 f. [MEW Bd. 40, S. 578]

(vgl. Kapitel II/3). Marx als Materialist jedoch erkennt die „Gegenständlichkeit“ auch als „Natur an sich“ voll und ganz an. Für ihn ist der Mensch in verschiedener Hinsicht von dieser Natur an sich abhängig: *Erstens* ist die Natur der Boden, auf dem sich die gesellschaftliche Entwicklung überhaupt erst vollziehen kann. *Zweitens* ist der Mensch selbst Teil der Natur und als solcher ein natürliches, materielles Wesen; er muß, um sich erhalten zu können, seine Naturkräfte, d. h. materielle physische Gewalt anwenden. Und *drittens* muß er von ihm bearbeitete, aber letztlich der „Natur an sich“ abgerungene Gegenstände (Werkzeuge, Rohstoffe usw.) als Produktionsmittel benutzen. Marx betrachtet, ganz im Gegensatz zu der vom neuhegelianischen Revisionismus vertretenen „Interpretation“, die Geschichte stets in diesem vielfältigen inneren organischen Zusammenhang mit ihrer Naturgrundlage. Aber der Neuhegelianismus befindet sich nicht nur in keiner Übereinstimmung mit Marx, sondern fällt auch zugleich weit unter Hegel zurück, der in seinem objektiv-idealistischen Monismus Natur und Gesellschaft gleichermaßen einschließt, in denen er verschiedene Stufen und Gestalten der Entäußerung der absoluten Idee sieht. Der neuhegelianische Revisionismus „überwindet“ Hegel in ähnlicher Weise, wie er Kant „überwindet“, – durch die „Kritik von rechts“. Die Hegelsche Subjekt-Objekt-Identität wird zwar [107] wesentlich ihrem idealistischen Gehalte nach beibehalten, aber auf die Gesellschaft reduziert.

Allerdings versuchen die neuhegelianischen Revisionisten, allzu unsinnigen Konsequenzen dieser Auffassung, die eine Konfrontierung mit den Tatsachen und mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften nicht vertragen könnten, aus dem Wege zu gehen. Das wird deutlich in Korsch's Einteilung der Welt in zwei große „Hauptgruppen der Erscheinungen“: einerseits gehöre der Mensch einer „unmenschlichen“ Welt an, der Natur andererseits einer Welt, die unser Produkt ist. Dann aber konstatiert er, dies sei ein und dieselbe Welt. „Ihre Einheit liegt darin begründet, daß sie beide eingebettet liegen in dem passiv-aktiven Lebensprozeß der Menschen“.⁶¹

Womit die eine „große Hauptgruppe der Erscheinungen“, die zunächst „an sich“ betrachtet wurde, wieder in den menschlichen Lebensprozeß zurückgeführt, d. h. in Abhängigkeit vom Menschen aufgefaßt wird.

Diese Widersprüchlichkeit ergibt sich aus dem Versuch, der einfachen, aber auch für die philosophische Grundhaltung so aufschlußreichen Frage auszuweichen „Hat die Natur vor dem Menschen existiert?“ Bekanntlich überschreibt Lenin einen Abschnitt seines Buches „Materialismus und Empirio-kritizismus“ mit dieser Frage. Er zeigt darin die Unsinnigkeit der philosophischen Verrenkungen, die Mach, Avenarius und andere vollführen, um diese für sie „besonders brenzlige“ Frage von ihrer subjektiv-idealistischen Position aus zu lösen und zwar zugleich so, daß sie mit [108] den Naturwissenschaften nicht allzusehr in Kollision geraten. Es gelingt ihnen nicht, sie verstricken sich in logische Widersprüche und genau so ging es den Lukács und Korsch. Im Grunde bleibt die „Natur an sich“ bei ihnen gewissermaßen ein „irrationaler Rest“ (um einen Begriff Lukács' auf dieses Problem zu übertragen!); d. h. über sie kann und darf nichts ausgesagt werden, da nur das philosophische Erkenntnis zugänglich ist, was der Mensch selbst gemacht hat. Dort aber, wo der Mensch der Umwelt so gegenübersteht, daß er sie als unabhängig von ihm selbst existierend betrachtet – was z. B. in allen Naturwissenschaften der Fall ist –, handelt es sich nach Auffassung des neuhegelianischen Revisionismus um ein im bürgerlichen, verdinglichten Bewußtsein befangenes Verhalten (vgl. Kapitel II/3).

Es ist offensichtlich, daß eine solche unsinnige Ablehnung der Natur „an sich“ für die gesamte Geschichtsauffassung die ernstesten Konsequenzen hat. Von einer derart idealistischen Position aus wird die wissenschaftliche Erklärung der Geschichte der Menschheit eine Unmöglichkeit. Hier äußert sich die objektive politische, gegen die wissenschaftliche Geschichtsauffassung des Marxismus gerichtete Funktion des neuhegelianischen Revisionismus unverhüllt. Das eigentliche Motiv für diesen unmarxistischen, unmaterialistischen Gebrauch des Naturbegriffes ist gerade das Bestreben, für die Geschichte die Naturbasis zu leugnen und damit zugleich die Anerkennung gleicher allgemeinsten Gesetzmäßigkeiten in Natur und Gesellschaft zu verneinen. Das Primat des Materiellen in der Geschichte soll abgestritten werden.

⁶¹ Korsch, K., Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung, Leipzig, 1922, S. 18. [Korsch: Schriften 3, a. a. O., S. 3]

[109] Révais bezeichnet in seiner bereits erwähnten Rezension zu „Geschichte und Klassenbewußtsein“ gerade diese Ausklammerung der Natur aus dem philosophischen Gegenstand als eine „originelle Wendung“ in der Marxinterpretation. Unter den revisionistischen Strömungen hat dieses Verfahren tatsächlich eine gewisse „Originalität“, allerdings ist es in der bürgerlichen Philosophie hinsichtlich der Entgegensetzung von Natur- und Gesellschaftsbetrachtung nicht neu. Die neukantianische Schule Windelbands und Rickerts, von der der neuhegelianische Revisionismus stark beeinflusst ist, stellte sich bereits die Aufgabe, für die naturwissenschaftliche Begriffsbildung Grenzen aufzufinden, am die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse als Begründung einer materialistischen Weltanschauung für ungeeignet zu erklären. Sie konstruierten mit Hilfe der Wertphilosophie einen „Beweis“ dafür, daß die Geschichte nicht von objektiven Bewegungsgesetzen analog den Naturgesetzen beherrscht werde. Der neuhegelianische Revisionismus knüpft an diese Auffassungen an, zwar nicht der Form nach und auch mit einer Reihe inhaltlicher Abweichungen; die Grundtendenz ist aber dieselbe: die gesellschaftliche Entwicklung soll nicht als „naturhistorischer Prozeß“ betrachtet werden. Indem eine solche Lehre jetzt mit dem Anspruch auftrat, die einzige orthodoxe „Marxinterpretation“ zu sein, sollte damit der Materialismus der Marxschen Geschichtsphilosophie in Frage gestellt und letztlich abgestritten werden. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, daß der neuhegelianische Revisionismus gera-[110]de in diesen Fragen – obgleich sie eine ganz plumpe Fälschung der Menschen Auffassung darstellen – vielen der westdeutschen „Streiter gegen den Marxismus“ auch heute noch die Argumente liefert. Die Behauptung, Marx sei gar kein Materialist „im eigentlichen Sinne“ gewesen und habe niemals den Primat der Natur und damit der Materie anerkannt, ganz im Gegensatz zu den „Vulgärmarxisten“ Engels und Lenin, gilt in der westdeutschen „Marx-Kritik“ als „längst erwiesene Tatsache“. Solche „Marx-Kenner“ wie Metzke, Thier, Landgrebe, Fetscher und M. G. Lange verkünden übereinstimmend, Marx habe die Natur ausschließlich als Korrelat zur menschlichen Tätigkeit betrachtet. Einige von ihnen zitieren ausdrücklich die Bücher von Lukács und Korsch aus den zwanziger Jahren, die sie als einzige kompetente „marxistische“ Schriften für eine „marxgerechte“ Interpretation dieser Frage betrachten.

In einem Artikel „Etappen der Marxinterpretation“ verkündet Thier, Lukács und Korsch hätten damals das eigentliche Anliegen von Marx wieder in den Blickpunkt gerückt, nämlich seinen „anthropologischen Standpunkt“, der den Menschen zum Schöpfer der Wirklichkeit mache und die Natur nur in Bezug zum Menschen anerkenne. Landgrebe behauptet, es sei ausschließlich Engels' Gedanke, daß „... der Selbstproduktion des Menschen noch etwas zugrunde liegen müsse, eine Materie, eine Natur an sich, die es für Marx gar nicht gibt.“⁶²

In gleicher Weise meint Metzke, für Marx sei die Natur [111] theoretisch nur ein Teil des Bewußtseins, praktisch ein Teil der Tätigkeit des Menschen – ganz so, wie es Lukács und Korsch in ihren neuhegelianischen Schriften verfälschend darstellten. Die westdeutsche Marxforschung hat aber den Unterschied zum neuhegelianischen Revisionismus, daß man sich weniger auf die „Kritik der politischen Ökonomie“ und das „Kapital“ beruft, als vielmehr auf die sogenannten Frühschriften. Die bürgerlichen Ideologen versuchen dabei, Elemente des Feuerbachschen Anthropologismus in diesen Werken auszunutzen, was aber ebenfalls einer glatten Fälschung gleichkommt, denn sowohl Feuerbach als auch Marx haben in dieser Frage den konsequent materialistischen Standpunkt vom Primat der Natur vor dem Menschen vertreten. Wie wenig eine solche Berufung auf die früheren Werke von Marx sowie die dabei zugleich angestrebte Entgegensetzung von Marx und Engels einen realen Boden haben, soll folgendes Zitat aus der zweiten Gemeinschaftsarbeit der Klassiker, der „Deutschen Ideologie“, zeigen, in dem der konsequent materialistische Standpunkt überzeugend zum Ausdruck kommt: „Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigne Aktion erzeugten. Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstatierbar.“

⁶² Marxismus-Studien der Evangelischen Akademie, Tübingen, 1960, Heft 3, S. 57.

Die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte ist natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen. Der erste zu konstatierende Tatbestand ist also die kör-[112]perliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur. Wir können hier natürlich weder auf die physische Beschaffenheit der Menschen selbst noch auf die von dem Menschen vorgefundenen Naturbedingungen, die geologischen, orohydrographischen, klimatischen und anderen Verhältnisse, eingehen. Alle Geschichtsschreibung muß von diesen natürlichen Grundlagen und ihrer Modifikation im Lauf der Geschichte durch die Aktion der Menschen ausgehen.“⁶³

Marx und Engels sprechen also bei der Charakterisierung des Ausgangspunktes ihrer Geschichtsbeurteilung u. a. von „vorgefundenen Naturbedingungen“. In dieser einfachen Frage „Hat die Natur vor dem Menschen existiert?“ gibt es im Marxismus keine Abweichung von der gesamten bisherigen materialistischen Linie in der Philosophie. Die Besonderheit des Marxismus zum vormarxistischen Materialismus setzt dort ein, wo der Stoffwechsel des Menschen mit der Natur als *gesellschaftlicher* Prozeß untersucht wird.

Diese gesamte unsinnige Behauptung, Marx habe die „Natur an sich“ nicht anerkannt, wird letzten Endes von der politischen Funktion des Revisionismus und der bürgerlichen Marx-Interpretation diktiert. Fetscher betont unmißverständlich, worin der „Wert“ der Auffassungen von Lukács und Korsch für den Kampf gegen den Marxismus besteht: „Diese Beschränkung der Dialektik auf Gesellschaft und Geschichte ermöglicht Lukács auch, den wesentlichen Unterschied zu sehen, der zwischen der ‚Wissenschaftlichkeit‘ der Marxschen Geschichtsdialektik und der modernen Naturwissenschaft besteht.“⁶⁴

[113] Lukács stehe damit im Gegensatz zu einer Interpretation des Marxismus „als eine objektive wissenschaftliche Lehre von den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft ...“⁶⁵ und „als eine allgemeine Weltanschauungslehre ...“⁶⁶ wie bei Plechanow, Engels und Lenin. Um die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie überhaupt zu leugnen, behauptet die bürgerliche Philosophie, es sei eine „längst erwiesene Tatsache“, daß man zwischen dem „Herrschaftswissen der Naturwissenschaft“ und der „wertbetonten Deutung“, der „Sinndeutung“ in der Geschichtsbetrachtung unterscheiden müsse. Fetscher wirft dem Leninismus vor: „Die marxistische Theorie wird hier ganz bewußt mit dem naturwissenschaftlichen *Herrschaftswissen* identifiziert, jener Bewußtseinsform also, von der Lukács hoffte, daß ihre Vorherrschaft durch die proletarische Revolution beseitigt werden würde ...“⁶⁷

Damit will Fetscher als erbitterter Feind der sozialistischen Gesellschaftsordnung die wissenschaftliche Lenkung der sozialistischen und kommunistischen Gesellschaft durch die Partei als „Herrschaft“, als „Diktatur“ der Partei verleumden, indem er den Revisionisten Lukács gegen den Leninismus ausspielt.

Bezeichnend ist an dieser Stellung der bürgerlichen „Marxkritik“, wie sie den Antileninismus des neuhegelianischen Revisionismus als unbestreitbare Tatsache aufdeckt, während Lukács und auch Korsch (dieser zumindest für die erste Zeit) sich als Leninisten zu tarnen suchten. [114]

Abschnitt 2: Zur neuhegelianischen Auffassung vom Wesen der gesellschaftlichen Praxis

Die Anerkennung sowohl des zeitlichen wie des ursächlichen Primats der Natur vor dem Menschen macht jedoch noch nicht die Besonderheit des historischen Materialismus aus. Damit ist die materialistische Geschichtsbetrachtung von ihrer allgemeinsten Grundlage her zwar vorbereitet, aber noch nicht durchgeführt. Das wirkliche Problem fängt dort an, wo es gilt, die Haupttriebkkräfte der geschichtlichen Entwicklung zu erkennen.

Der Marxismus geht bei der Betrachtung der Geschichte aus von den „wirklichen Individuen, ihre[r] Aktion und ihre[n] materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigene Aktion erzeugten.“ [MEW Bd. 3, S. 20] Marx und Engels stellten aber fest, daß nicht die vorgefundenen, natürlichen Bedingungen die entscheidenden Triebkräfte der gesellschaftlichen

⁶³ Marx/Engels, Werke, Bd. 3, Dietz, Berlin, 1958, S. 20 f.

⁶⁴ Marxismus-Studien der Evangelischen Akademie, Tübingen, 1960, Heft 3, S. 103.

⁶⁵ Ebenda, S. 103.

⁶⁶ Ebenda, S. 104.

⁶⁷ Ebenda, S. 149.

Entwicklung sind, sondern vielmehr die durch die eigne Aktion erzeugten Bedingungen sind entscheidend. Es ist eine gewaltige wissenschaftliche Leistung, daß Marx und Engels den *materiellen* Charakter dieser von den Menschen selbst geschaffenen und geformten grundlegenden Bedingungen ihres gesellschaftlichen Lebens aufdeckten. Bisher wurde entweder aus der Tatsache, daß der Mensch als bewußtes Wesen seine Lebensumstände selbst formt, geschlossen, daß der bewußte Faktor entscheidend für die gesellschaftliche [115] Entwicklung sei oder es wurden mechanizistische Milieuauffassungen vertreten.

Die Klassiker konnten dieses Problem lösen, indem sie das Wesen der gesellschaftlichen Praxis der Menschen analysierten. Hier ist überhaupt der Springpunkt für die Ausarbeitung der wissenschaftlichen, dialektisch-materialistischen Geschichtsphilosophie zu suchen. Das hebt Marx in den Thesen über Feuerbach hervor: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus – den Feuerbachschen mit eingerechnet – ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv. Daher geschah es, daß die *tätige* Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde – aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt. Feuerbach will sinnliche, von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte; aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im „Wesen des Christentums“ nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig-jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der „revolutionären“, der „praktisch-kritischen“ Tätigkeit.“⁶⁸

Für das Erkennen der Haupttriebkkräfte in der Geschichte der Menschheit ist es von wesentlicher Bedeutung, den Menschen als praktisch tätiges Wesen zu begreifen. Die Praxis ist die wesentlichste Lebensäußerung des Menschen, auf ihr beruht letztlich die Entwicklung des Bewußtseins, der Moral usw.

[116] Es wurde bereits an Hand der neuhegelianischen Erkenntnistheorie ersichtlich, daß auch in den Veröffentlichungen der neuhegelianischen Revisionisten der Praxisbegriff eine große Rolle spielt, daß diese philosophische Kategorie aber bei Lukács und Korsch einen völlig anderen Inhalt hat als bei den Klassikern trotz aller Berufung auf Marx.

Der letztlich subjektiv-idealistisch interpretierte Gehalt des Praxisbegriffes bestimmt die gesamte Geschichtstheorie des neuhegelianischen Revisionismus. Bereits bei der näheren Bestimmung, was wir unter der praktischen Tätigkeit der Menschen und ihrem Verhältnis zu seiner theoretischen Tätigkeit verstehen, wird die Gegensätzlichkeit dieser Auffassung zur marxistischen ersichtlich: Marx und Engels haben in ihren Werken den Unterschied der praktischen zur theoretischen Tätigkeit näher bestimmt und zugleich die verschiedenen Formen der gesellschaftlichen Praxis in ihrer Wechselwirkung und gegenseitigen Abhängigkeit untersucht. Dabei wird als die grundlegende Praxisform die Produktionstätigkeit der Menschen herausgestellt, aus der sich auch unmittelbar die soziale Gliederung ergibt.

„Wir müssen“, schrieben Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“, „bei den voraussetzungslosen Deutschen damit anfangen, daß wir die erste Voraussetzung aller menschlichen Existenz, also auch aller Geschichte konstatieren, nämlich die Voraussetzung, daß die Menschen imstande sein müssen zu leben, um ‚Geschichte machen‘ zu können. Zum Leben aber gehört vor Allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und [117] noch einiges Andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muß, um die Menschen nur am Leben zu erhalten.“⁶⁹

Auch die neuhegelianischen Revisionisten gehören auf ihre Art zu den „voraussetzungslosen“ Philosophen, und zwar in doppelter Hinsicht: Einmal ist zum Beispiel für Lukács die Industrie und das Experiment nicht „Praxis im philosophischen Sinne“ (vgl. Kapitel I, Abschnitt 3); die Praxis des Klassenkampfes wird von der Produktionspraxis losgelöst betrachtet. Und zum anderen ist ihrer

⁶⁸ Marx/Engels, Werke, Bd. 3, Dietz, Berlin, 1958, S. 533.

⁶⁹ Ebenda, S. 558.

Meinung nach das gesamte menschliche Handeln „voraussetzungslos“, also nicht letztlich abhängig von materiellen Bedingungen, wie die Leugnung der Naturgrundlage der gesellschaftlichen Entwicklung zeigt. Die einzige Form der menschlichen Tätigkeit, die nach der Auffassung von Lukács die Bezeichnung „Praxis im philosophischen Sinne“ verdient, ist die die gesamte gesellschaftliche Totalität umwälzende revolutionäre Tätigkeit d. h. also die Praxis des Klassenkampfes des Proletariats. Damit wird der proletarische Klassenkampf allen anderen Tätigkeitsbereichen der Menschen als etwas völlig anderes entgegengestellt. Lukács sah das „entscheidende Mißverständnis“ von Engels in der Bestimmung der Praxis darin, daß dieser die neuhegelianische Gegenüberstellung nicht trifft, sondern vielmehr von der Praxis der Produktion und des materiellen Lebens selbst [118] ausgeht und diesen Formen menschlicher Lebensäußerung sogar die Kraft zuschreibt, den Agnostizismus und andere philosophische Schrullen zu widerlegen.

Hier offenbart sich in der Bestimmung der gesellschaftlichen Praxis der tiefe weltanschauliche Gegensatz zwischen dem Idealismus der Neuhegelianer und dem dialektischen und historischen Materialismus. Während Lukács aus der Praxis ein Mysterium macht und ausdrücklich die „profane“ Praxis der Produktion (der Industrie) aus der philosophischen Bestimmung ausschließt, legen Marx und Engels gerade die Produktion des materiellen Lebens selbst allen anderen Praxisformen zugrunde. Freilich erschöpft sich in der materiellen Produktion nicht die gesellschaftliche Praxis. Die Klassiker wiesen wiederholt nach, wie im Laufe der gesellschaftlichen Arbeitsteilung sich notwendig die verschiedensten Formen praktischer Tätigkeit herausbildeten. Auf der Grundlage der Entwicklung der Produktion kam es schließlich zur Entstehung der Klassengesellschaft und damit zu den verschiedenen Formen des Klassenkampfes, die ebenfalls letztlich von ökonomischen Interessen bestimmt werden. Für die gesamte Geschichtskonzeption des neuhegelianischen Revisionismus ist dagegen bezeichnend, daß der eigentliche Prozeß der Geschichte nicht auf der Grundlage der Entwicklung der Produktion, der gesellschaftlichen Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, gesehen wird, sondern in der Herausarbeitung des „Selbstbewußtseins“ des „geschichtlichen Subjekts“, welches im Klassenbewußtsein des Proletariats seine Krönung finde. Die Praxis der Menschen ist bei ihnen somit wesentlich [119] der Prozeß ihres Selbstbewußtwerdens. Darin findet sie ihren letzten Maßstab. Der Mystizismus einer solchen „Praxis im philosophischen Sinne“, deren einzige inhaltliche Bestimmung die „Umwälzung der Totalität“ und die Erreichung des Zustandes des Selbstbewußtseins ist – eine Konstruktion, die zugleich auf dem Apriorismus in der Erkenntnistheorie beruht – liegt auf der Hand. Der neuhegelianische Revisionismus wiederholt hier (allerdings von einer idealistischen Position aus) den entscheidenden Fehler des von ihm so verächtlich behandelten vormarxistischen Materialismus, insbesondere Feuerbachs, der die Produktionspraxis nicht als die entscheidende Tätigkeit des Menschen begreift, auf der die gesamte geschichtliche Entwicklung nicht nur wie auf einer passiven Grundlage beruht, sondern die alle Lebenssphären durchdringt. In der Phrase von Lukács, daß nur die revolutionäre weltverändernde Tätigkeit im Sinne der Umwälzung der Totalität Praxis sei, offenbart sich zugleich auch das politische Wesen des neuhegelianischen Revisionismus als theoretische Begründung für den Linksradikalismus. Der Linksradikalismus äußert sich in dem völligen Unverständnis gegenüber der Tatsache, daß die revolutionäre, „die Sache bei der Wurzel packende“, die Totalität umwälzende Aktion nicht aus heiterem Himmel, als „freie“ Aktion der zum Selbstbewußtsein gelangten Klasse geschieht, sondern gerade in der Entwicklung der profanen Praxis der Produktion des materiellen Lebens ihre Vorbereitung findet. Der Neuhegelianismus gebärdet sich radikal, indem er nur die Revolution als wirkliches Handeln anerkennt und alle andere Tätigkeit als kontemplatives Verhalten abwertet. Es wird sich jedoch erweisen, daß dieser Radikalismus nur eine Phrase ist, die die komplizierten Fragen der Strategie und Taktik des Klassenkampfes verdeckt und deshalb desorientierend wirkt. Von dieser idealistischen Position aus ist der neuhegelianische Revisionismus auch nicht imstande, das Verhältnis von Theorie und Praxis, bzw. von theoretischer und praktischer Tätigkeit* wissenschaftlich zu bestimmen. Entsprechend ihrer Behauptung, daß die

* Die Begriffe Theorie und Praxis werden von mir in gleicher Bedeutung wie die Begriffe theoretische und praktische Tätigkeit gebraucht. Die Auffassung, daß die Theorie nur in der Bedeutung des Resultats der theoretischen Tätigkeit zu verstehen und die theoretische Tätigkeit deshalb auch eine Praxisform sei, halte ich für falsch. (Vgl. Müller/Thom, Deutsche Zeitschrift f. Phil., Heft 4, 1962)

Grundfrage der Philosophie überholt sei, und daß die dialektische Betrachtungsweise darin bestehe, objektive und subjektive Faktoren als Einheit und in ihrer Wechselwirkung innerhalb der Totalität zu sehen, ohne ein Primatverhältnis zu bestimmen, sprechen sie auch in dieser Frage nur von einem Wechselverhältnis, ohne das Primat der Praxis gegenüber der Theorie anzuerkennen. Das Kriterium dafür, welches Verhalten der Menschen ein praktisches sei, sucht der neuhegelianische Revisionismus weniger im gegenständlichen (weltverändernden) Charakter der Praxis, als vielmehr in einer bestimmten theoretischen Einstellung zur Wirklichkeit. Der Mensch müsse begreifen, daß die Wirklichkeit eigentlich nichts ihm fremdes, Eigengesetzliches ist, sondern sein unbewußtes Produkt sei. Erst damit gelange er von der Kontemplation zur Praxis. Das *Bewußtsein*, mit dem gehandelt wird, sei also der entscheidende Faktor dafür, ob der Mensch wirklich praktisch tätig ist, – deshalb auch die Ablehnung von Industrie und Experiment als praktische Tätigkeit, [121] da hier der Mensch diese Einstellung zur Wirklichkeit noch nicht gefunden habe und diese als absolut gegeben auffasse. Für den Zustand des Selbstbewußtseins spricht Lukács gar von einer unmittelbaren absoluten Identität von Theorie und Praxis: die Theorie greife in diesem Zustand „*unmittelbar und adäquat*“ in den Umwälzungsprozeß der Gesellschaft ein.⁷⁰

Statt die wirklichen Unterschiede in der Identität zu untersuchen, wie es eine dialektische Auffassung erfordern würde, werden diese durch die neuhegelianische Interpretation der These von der Einheit von Theorie und Praxis letzten Endes verwischt. In der neuhegelianischen Version ist die These von der Einheit von Theorie und Praxis nichts anderes als eine nichtssagende Phrase, die auf die wirkliche Analyse der einzelnen Bereiche und Formen menschlicher gesellschaftlicher Tätigkeit und die Entwicklung dieser Formen nicht eingeht.

Marx und Engels haben in ihrer gesamten Tätigkeit, besonders in Auseinandersetzung mit idealistischen und abstrakt-aufklärerischen Auffassungen wiederholt den Unterschied des praktischen zum rein theoretischen Verhalten hervorgehoben und damit ein echtes Kriterium dafür aufgestellt, ob eine Partei es mit der revolutionären Veränderung der Verhältnisse ernst meint, oder nur in der Theorie damit kokettiert. Diese echt materialistische Praxisauffassung durchzieht z. B. die gesamte Auseinandersetzung mit dem Junghegelianismus. Marx und Engels kritisieren an den junghegelianischen Phrasen u. a., daß es rein theoretische Spekulationen bleiben. Weder ihrem Gehalt nach sind deren Theorien zur [122] wirklichen Veränderung der Welt geeignet, noch sind ihre Verfechter subjektiv ernsthaft bemüht, den Schritt vom betrachtenden Rasonieren zum praktischen Bemühen um die tatsächlichen Veränderung der Verhältnisse zu gehen. Die marxistische Forderung nach der Einheit von Theorie und Praxis bedeutet nichts anderes, als mit Hilfe der Anwendung der Wissenschaft den Weg der Praxis zu erhellen und diese voranzutreiben, wobei die Theorie selbst wieder in der Praxis ihren Wahrheitsgehalt und ihren gesellschaftlichen Wert ständig überprüfen muß. Niemals aber wird mit der These von der Einheit von Theorie und Praxis die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Tätigkeit der Menschen aufgehoben. Andererseits beinhaltet eine solche Unterscheidung weder eine Einengung der Praxis auf die unmittelbare materielle Produktion, noch eine Herabsetzung der gesellschaftlichen Bedeutung der theoretischen Tätigkeit. Zur praktischen Tätigkeit der Menschen gehören sowohl die unmittelbare Produktion der materiellen Güter als auch die verschiedenen Formen des Klassenkampfes und alle Formen der Tätigkeit, die auf die Veränderung des Bewußtseins anderer Menschen gerichtet sind, wie z. B. pädagogische, künstlerische und propagandistische Tätigkeit. Diese Bereiche gesellschaftlichen Wirkens bestehen nicht einfach nebeneinander, sondern sind untereinander in vielfältiger Weise verbunden, befruchten sich gegenseitig, sind voneinander abhängig. Letztlich – aber und darin besteht u. a. der Materialismus des marxistischen Praxisbegriffes – *sind sie abhängig von der Produktion des materiellen Lebens selbst*, so-[123]wohl hinsichtlich der Schaffung materieller Voraussetzungen für die anderen Tätigkeitsbereiche der Menschen und hinsichtlich ihres Hervorwachsens aus der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, als auch unter dem erkenntnistheoretischen Aspekt; d. h. die grundlegenden Praxisformen sind auch für die Bewußtseinsbildung die entscheidenden.

⁷⁰ Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewußtsein*, a. a. O., S. 14 f. [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 59 f.; hier S. 60]

Für das materialistische Verständnis des Geschichtsprozesses ist es unerlässlich, die verschiedenen Formen und Gebiete menschlicher Tätigkeit in ihrem richtigen Verhältnis zueinander zu begreifen. Wenn der neuhegelianische Revisionismus die Rolle der Produktionspraxis aber herabsetzt und ihren inneren Zusammenhang mit den anderen Praxisformen, insbesondere dem Klassenkampf, nicht begreift, so gibt er zugleich den Materialismus in der Geschichtsauffassung auf.

Das Kriterium dafür, welche Tätigkeitsbereiche des Menschen zur Praxis gehören und welche nicht, liegt nicht in der bewußtseinsmäßigen Einstellung, mit der die Menschen praktisch tätig sind und auch nicht darin, welchen Umfang die Aktion der Menschen annimmt, ob es sich um eine Totalitätsumwälzung oder nur um eine Teilveränderung der Wirklichkeit handelt. Das Kriterium liegt vielmehr im gegenständlichen, d. h. auf wirkliche Veränderung des Gegenstandes gerichteten Charakter der Praxis. Das kann, wie gesagt, auch eine auf Bewußtseinsänderung gerichtete Tätigkeit sein, die aber für sich genommen für den gesellschaftlichen Fortschritt ebenfalls nicht ausreichend ist, sondern nur im Zusammenwirken mit den anderen Gebieten [124] des gesellschaftlichen Lebens ihren Zweck erfüllt. Marx und Engels stellten den Wesenszug des praktischen Verhaltens, die aktive Auseinandersetzung mit der Umwelt durch veränderndes Eingreifen, immer wieder heraus und schlossen damit bewußt und ausdrücklich die Anwendung materieller Gewalt in die Praxis ein. Die Erkenntnis, daß es statt auf bloße radikale Phrasen auf die aktive gesellschaftliche Tätigkeit ankommt, um sich als wahrhafter Revolutionär zu erweisen, verkündete Marx in der 11. Feuerbachthese: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*.“⁷¹

Der Gegensatz von theoretischer und praktischer Tätigkeit ist freilich kein absoluter Gegensatz. Die Praxis schließt die Erkenntnis sowohl als Prozeß des Denkens als auch in ihren bereits erreichten Resultaten in sich ein, da sie im bewußten Handeln der Menschen besteht. Jedes praktische Handeln ist unmittelbar mit dem Denken verbunden. Auch nimmt das bewußte Element in der Praxis in dem Maße zu, in dem diese sich insgesamt vorwärtsentwickelt.

Aber trotz des relativen Charakters dieses Gegensatzes ist ein Unterschied zwischen praktischer und theoretischer Tätigkeit objektiv vorhanden, da z. B. in der Erarbeitung neuer theoretischer Erkenntnisse noch keine Veränderung der Wirklichkeit eintritt, sondern es erst der praktischen Anwendung dieser Erkenntnisse bedarf. Und zu-[125]gleich ist eine solche Unterscheidung auch notwendig, um dem vorwiegend theoretisch Tätigen die Grundlagen, das Ziel und das Kriterium für seine Leistungen zu unterscheiden von der zunächst sich subjektiv vollziehenden Forschungstätigkeit.

Bei dieser Problematik muß man beachten, daß sich mit der Entwicklung der Produktivkräfte und vor allem mit der Schaffung und Entwicklung neuer sozialistischer und kommunistischer Produktionsverhältnisse das Wesen der Arbeit selbst ändert und der bewußte Faktor eine völlig neue, qualitativ von seiner bisherigen historischen Funktion unterschiedene Rolle spielt. Mit der siegreichen sozialistischen Revolution wird der Weg geebnet zu einer bewußten wissenschaftlichen Leitung und Lenkung aller gesellschaftlichen Prozesse der Produktion, des politischen Lebens, der Erziehung zum sozialistischen Bewußtsein und zum sozialistischen Lebensgefühl usw. In diesem Zusammenhang ist auch die heute vor uns im sozialistischen Aufbau stehende Aufgabe zu sehen, die Wissenschaft mehr und mehr bewußt und im umfassenden Sinne als Produktivkraft wirksam zu machen.

Die neuhegelianischen Revisionisten knüpfen mit ihrer These vom Zusammenfallen von Theorie und Praxis in der selbstbewußten Aktion des Proletariats an diesem Fakt von der qualitativ neuen Rolle des Bewußtseins an, aber sie versuchen, dies als Stütze ihrer idealistischen Praxisauffassung auszunutzen.

In Wirklichkeit kann man auch in der sozialistischen und kommunistischen Gesellschaftsordnung nicht von einer abso-[126]luten Identität von Theorie und Praxis sprechen, wenn sich auch der Charakter der menschlichen Arbeit ändert, schwere körperliche Arbeit mehr und mehr überwunden wird und das bewußte Element im Arbeitsprozeß an Bedeutung gewinnt. Die Arbeit wird vorrangig zu einer Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse im breiten Umfange. Aber immer nur dann kann

⁷¹ Marx/Engels, Werke, Bd. 3, Dietz, Berlin, 1958, S. 535.

wirklich von praktischer Tätigkeit gesprochen werden, wenn ein wissenschaftliches Ergebnis zur Veränderung der Welt *angewendet* wird, und nur dann, im Prozeß der Anwendung, wird die Wissenschaft zur *Produktionskraft*. Nach wie vor bleibt der Charakter der Praxis als gegenständliche Tätigkeit (im Unterschied zum bloßen Denkvorgang) bestehen. Die Grundlage dieses gegenständlichen Charakters der Praxis bildet die materielle Einheit der Welt, die sich auch im Prozeß der Menschheitsentwicklung verkörpert.

Aber gerade gegen die Anerkennung einer Gegenständlichkeit im Sinne der materiellen Einheit der Welt wendet sich der neuhegelianische Materialismus. Deshalb versucht er auch immer wieder, die Worte von Marx zu diesem Thema zu verfälschen – so z. B. Korsch in seiner „Interpretation“ der 1. Feuerbachthese: „Beide (Materialismus und Idealismus Th.) werden als trügerisch entlarvt, und an ihre Stelle tritt der neue Materialismus, der alle Mysterien der Theorie mit einem Schlag auflöst dadurch, daß er den Menschen als denkend-anschauendes und zugleich handelnd-tätiges Wesen in die Welt selbst hineinstellt und nun die *Gegenständlichkeit* dieser gesamten Welt als ‚Produkt‘ der ‚Tätigkeit‘ der ‚vergesellschafteten Menschen‘ begreift.“⁷²

[127] Die Gegenständlichkeit der gesamten Welt als Produkt der Tätigkeit des Menschen begreifen – das ist der gleiche Gedanke, der uns bereits bei Lukács begegnet ist: Es handelt sich hier immer wieder um das der Hegelschen Philosophie entlehnte idealistische Schema von der Identität von Subjekt und Objekt in dem Sinne, daß „die Substanz als Subjekt“ begriffen werden müsse, die die Welt schafft, indem sie sich entäußert, nur hier „marxistisch“ getarnt, indem das Subjekt als der gesellschaftliche Mensch definiert wird, welcher die gesamte Welt in ihrer Gegenständlichkeit durch seine Lebensäußerung, die Praxis, erst setzt. Kein Wunder, daß Hegels Forderung, „das Wahre nicht bloß als Substanz, sondern auch als Subjekt“ zu fassen, beifällig zitiert und ganz in seinem *idealistischen* Gehalt verwertet wird, ohne den rationalen Gehalt materialistisch herauszulesen. In diesem Zusammenhang definiert Lukács die Wirklichkeit (die er nur auf die gesellschaftliche Wirklichkeit reduziert) als unsere *Tathandlung*, in der die Einheit von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein sich ausdrücke: „... wir haben ... unsere Geschichte selbst gemacht, und wenn wir die ganze Wirklichkeit als Geschichte (also als unsere Geschichte, denn eine andere gibt es nicht) zu betrachten imstande sind, so haben wir uns tatsächlich zu dem Standpunkt erhoben, wo die Wirklichkeit als unsere ‚Tathandlung‘ aufgefaßt werden kann. Das Dilemma der Materialisten hat seinen Sinn verloren, denn es enthüllt sich als rationalistische Beschränktheit, als Dogmatismus des formalen Verstandes, nur in unseren bewußten Hand-[128]lungen unsere Taten zu erkennen und die von uns selbst geschaffene Umwelt der Geschichte, das Produkt des Geschichtsprozesses als uns fremdgesetzlich beeinflussende Wirklichkeit aufzufassen.“⁷³

Lukács zieht hier die subjektiv-idealistischen Konsequenzen aus seiner Ablehnung der Natur als objektiven, Bereich der Wirklichkeit. Für ihn gibt es nur die vom Menschen geschaffene Wirklichkeit; es gibt für ihn nur eine Menschheitsgeschichte.

Die gesamte Wirklichkeit müsse als menschlich-sinnliche Tätigkeit betrachtet werden. Damit richtet sich Lukács nicht nur gegen den *mechanischen* Materialismus, sondern gegen den Materialismus in der Geschichtsauffassung überhaupt.

Der subjektiv-idealistische Standpunkt, von dem der neuhegelianische Praxisbegriff bestimmt wird, wirkt sich in der Auffassung von der Objektivität im Geschichtsprozeß, z. B. in der Leugnung des objektiven Charakters der gesellschaftlichen Gesetze, aus. Der richtige Gedanke, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen, wird verabsolutiert und subjektiv-idealistisch interpretiert, indem geleugnet wird, daß die Praxis der Menschen von materiellen Bedingungen letztlich bestimmt wird. Scheinbar erkennt der neuhegelianische Revisionismus freilich das „Objekt“ in seiner selbständigen Existenz an, aber dies nur in den Grenzen, in denen es auch Hegel anerkennt: als das Anderssein des Subjekts. So spricht Lukács einerseits von den objektiven ökonomischen Gesetzen im Kapitalismus, deren naturgesetzliches spontanes [129] Wirken durch Marx aufgedeckt worden sei, und sieht darin das große

⁷² Korsch, K., Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung“, a. a. O., S. 17. [Korsch: Schriften 3, a. a. O., S. 178]

⁷³ Lukács, G., Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 160 f. [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 261 f.]

Verdienst des historischen Materialismus. Aber an anderer Stelle formuliert er, die Objektivität dieser Gesetze sei nur die „Selbstobjektivierung“ der menschlichen Gesellschaft auf einer bestimmten Entwicklungsstufe d. h. eben bis zum Selbstbewußtsein des Proletariats, das dann endlich zur Erkenntnis gelange, daß im Grunde die ganze Geschichte nur das Produkt der menschlichen Tätigkeit sei.

Im Marxismus ist aber nirgends *davon allein* die Rede, daß die Geschichte das Produkt der Menschen selbst ist. Dieser Gedanke, in solch absoluter Form ausgesprochen, wurde auch von idealistischen Philosophen vor Marx schon formuliert, so z. B. von Vico, aber auch in anderen Geschichtsauffassungen, die den bewußten Faktor als entscheidend ansehen. Der historische Materialismus besteht jedoch in der Erkenntnis, daß die Menschen ihre Geschichte als bewußte Wesen in vielen Einzelaktionen zwar selbst machen; jedoch sie können dies nicht willkürlich, nicht losgelöst von den vorgefundenen materiellen Bedingungen. Diese materiellen Bedingungen bestehen einerseits in der Naturgrundlage, andererseits aber werden sie im Verlauf des geschichtlichen Prozesses im zunehmenden Maße von den Menschen selbst geformt und sind durch seine Tätigkeit geprägt. Diese vom Menschen geformten Umstände aber sind die entscheidenden. Das Problem, daß einerseits die Umstände den Menschen formen, andererseits der Mensch diese Umstände aber selbst erst so schafft, wie sie auf jeder konkreten Entwicklungsstufe existieren, hat in der Ge-[130]schichtsbetrachtung immer wieder große Schwierigkeiten bereitet und zu einseitigen Auslegungen sowohl auf idealistischer als auch auf mechanisch-materialistischer Position geführt. In den Feuerbachthesen wendet sich Marx gegen den mechanischen Materialismus in dieser Frage: „Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geädert Erziehung sind, vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß.“⁷⁴

Gegenüber der *idealistischen* Lehre der Junghegelianer von den Triebkräften der gesellschaftlichen Entwicklung betonen Nerz und Engels, „... daß die Geschichte nicht damit endigt, sich ins ‚Selbstbewußtsein‘ als ‚Geist vom Geist‘ aufzulösen, sondern daß in ihr auf jeder Stufe ein materielles Resultat, eine Summe von Produktionskräften, ein historisch geschaffenes Verhältnis zur Natur und der Individuen zueinander sich vorfindet, die jeder Generation von ihrer Vorgängerin überliefert wird, eine Masse von Produktivkräften, Kapitalien und Umständen, die zwar einerseits von der neuen Generation modifiziert wird, ihr aber auch andererseits ihre eigens Lebensbedingungen vorschreibt und ihr eine bestimmte Entwicklung, einen speziellen Charakter gibt – daß also die Umstände ebensowohl die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen.“ Und sie fahren fort: „Diese Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist [131] der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als ‚Substanz‘ und ‚Wesen des Menschen‘ vorgestellt ...“⁷⁵

Dieser Gedanke des Primats der vorgefundenen Bedingungen vor der bewußten Tat des Menschen, die Abhängigkeit der menschlichen Planung, der Realisierung des menschlichen Willens von der Lage, in die jeder Einzelne hineingeboren ist, und weiterhin die genaue Analyse dieser Bedingungen und die Bestimmung des Primats der ökonomischen Verhältnisse gegenüber allen anderen gesellschaftlichen Erscheinungen, aber auch gegenüber den vorgefundenen natürlichen Bedingungen, machen den Materialismus der marxistischen Geschichtsauffassung aus.

„Was ist die Gesellschaft, welches immer ihre Form auch sei? Das Produkt des wechselseitigen Handelns der Menschen. Steht es den Menschen frei, diese oder jene Gesellschaftsform zu wählen? Keineswegs ...“⁷⁶

Engels hat den dialektisch-materialistischen Standpunkt des Marxismus in dieser Frage später oftmals erläutert und prägnant formuliert. Immer wieder hob er dabei zwei Seiten besonders hervor: einmal die Tatsache, daß die ökonomischen Verhältnisse der „durchgehende, allein zum Verständnis führende rote Faden“ für das Begreifen der gesamten gesellschaftlichen Entwicklung sind und daß diese

⁷⁴ Marx/Engels, Werke, Bd. 3, Dietz, Berlin, 1958, S. 533 f.

⁷⁵ Ebenda, S. 38.

⁷⁶ Marx/Engels, Werke, Bd. 4, Dietz, Berlin, 1959, S. 548.

ökonomischen Verhältnisse objektiv-real existieren – und zum anderen weist Engels auf die aktive Rolle aller Überbauerscheinungen hin.

Indem die neuhegelianischen Revisionisten die menschliche Tätigkeit im Prinzip als eine absolut freie Tätigkeit [132] auffassen, da sie die Naturgrundlage für die Gesellschaft leugnen (sowohl als natürlicher Boden, auf dem sich die Menschheit entwickelt, als auch auf Grund ihres Apriorismus als materielle Voraussetzung für das Denken der Menschen), zeigen sie nur, daß sie das dialektische Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit nicht begreifen. Notwendigkeit herrscht nach ihrer Meinung nur dann und nur soweit, wie noch Blindheit der Menschen gegenüber der von ihnen selbst geschaffenen Wirklichkeit existiert. Die Notwendigkeit ist für den neuhegelianischen Revisionismus nur das Produkt der Unwissenheit der Menschen, des noch nicht erreichten „Selbstbewußtseins“.

Es muß hier noch auf eine weitere Fälschung der Auffassungen der Klassiker eingegangen werden. Lukács behauptet, daß seine idealistische Lehre vom Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit im Handeln der Menschen identisch sei mit Engels' Gegenüberstellung des Reiches der Notwendigkeit zum Reiche der Freiheit.

Wie aber bestimmt Engels wirklich das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit? Engels spricht wiederholt davon, daß in der bisherigen Geschichte die Notwendigkeit mit der Gewalt blinder Naturkräfte herrsche, in der sozialistischen, kommunistischen Gesellschaft aber bändige die bewußte Planung der gesellschaftlichen Prozesse die gewaltigen modernen Produktivkräfte, gebe ihnen ein neues Gepräge und entwickle sie bewußt weiter.

„Die eigne Vergesellschaftung der Menschen, die ihnen bisher als von Natur und Geschichte oktroyiert gegenüberstand, wird jetzt ihre eigne freie Tat. Die [133] objektiven, fremden Mächte, die bisher die Geschichte beherrschten, treten unter die Kontrolle der Menschen selbst. Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen, erst von da an werden die von ihnen in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen vorwiegend und im stets steigenden Maße auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben. Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit.“⁷⁷

Ist dies aber so auszulegen, als werde mit dieser zunehmenden Fähigkeit der Menschen, den Gang der geschichtlichen Entwicklung zu beherrschen, die primäre Rolle der Produktion und die Objektivität der gesellschaftlichen Gesetze aufgehoben? Die neuhegelianischen Revisionisten logen den gewaltigen Sprung in der gesellschaftlichen Entwicklung so aus. Lukács z. B. betrachtet die Freiheit der Menschen im Kommunismus als eine Freiheit von objektiven notwendigen Wirken der gesellschaftlichen Gesetze. Er spricht davon, daß die ökonomischen Gesetze allmählich absterben werden, wenn auch erst, wie der Staat, längere Zeit nach der Revolution.⁷⁸

In einem Artikel „Alte und neue Kultur“ schrieb Lukács 1920, daß im Kommunismus die Herrschaft der Wirtschaft abgeschafft und die Wirtschaft als von der Vernunft gelenkt – ein Teil der staatlichen Verwaltung werde.⁷⁹ Es werden also Notwendigkeit und Freiheit im Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung nicht in ihrem dialektischen Verhältnis gesehen, das kein einfaches mechanisches Wechselverhältnis ist, sondern (auch im „Reich der Freiheit“) stets den Primat der objektiven Notwendigkeit gegenüber der Freiheit des menschlichen Handelns einschließt. Engels spricht von der Freiheit in dem Sinne, daß unser Handeln mehr und mehr die *gewollten* Wirkungen haben wird – nämlich indem die objektive Notwendigkeit allseitig in ihren Bereichen erforscht und damit theoretisch und praktisch beherrscht wird. Frei kann das Handeln der Menschen also nur werden auf Grund der zunehmenden Einsicht in die Notwendigkeit und auf Grund der zunehmenden Fähigkeit, die Notwendigkeit selbst zu verändern, z. B. sogar außer Kraft zu setzen. Aber außer Kraft gesetzt werden kann sie nicht prinzipiell, sondern nur bezogen auf diese oder jene konkrete Erscheinung. Diesen Gedanken hat Marx sehr klar im 3. Band des „Kapital“ ausgedrückt, wo die Bezeichnungen „Reich

⁷⁷ Marx/Engels, Werke, Bd. 20, Dietz, Berlin, 1962, S. 204.

⁷⁸ Lukács, G., Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 316. [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 477]

⁷⁹ Der Kommunismus“, Jg. 1920, Heft 43, S. 1545.

der Notwendigkeit“ und „Reich der Freiheit“ noch mit einem etwas anderen Aspekt verwendet werden, als in der Gegenüberstellung der sozialistischen und kommunistischen zu allen vorangegangenen Gesellschaftsformationen. Marx schreibt: „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Notwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Pro-[135]duktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehn, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gibt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühn kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.“⁸⁰

Hier spricht Marx vom Reich der Notwendigkeit als der Sphäre, in der die Menschen ihre materiellen Lebensbedingungen produzieren und die *unter allen möglichen Produktionsweisen* bestehen bleibt. Auch hier gibt es Fortschritt in der Freiheit der Menschen und mit dem Übergang zum Sozialismus den qualitativen Sprung – aber damit ist das Reich der Notwendigkeit nicht aufgehoben, – ja mehr noch, die Freiheit der Menschen, die freie Entfaltung ihrer Schöpferkräfte erfordert die Basis der Produktion. Die grundlegende und letztlich bestimmende Rolle der materiellen Produktionsweise bleibt als objektive Notwendigkeit bestehen.

Von den neuhegelianischen Revisionisten wird jedoch eine Objektivität in der Geschichte nur anerkannt für den Zustand der Unbewußtheit über den Gesamtprozeß, als „selbstobjektiviertes“ Produkt menschlicher Tätigkeit. Das Objek-[136]tive erscheint in der neuhegelianischen Marxinterpretation nur dann, wenn Spontaneität vorherrscht. Gelangt das „geschichtliche Subjekt“ zur Selbsterkenntnis, so begreift es die „Subjektivität“ des Objektiven und damit das Wesen seines eignen Produktes. Die Forderung von Marx, daß man im Hinblick auf den Arbeitsprozeß das Objekt auch unter der Form des Subjekts begreifen müsse, wird subjektiv-idealistisch ausgelegt. In Wirklichkeit meint Marx aber damit nichts anderes, als daß der Mensch durch seine Tätigkeit vermag, seine Umwelt im hohen Grade zu verändern und sie sich anzueignen. Damit kann er aber ihre Materialität nicht aufheben. Indem der neuhegelianische Revisionismus anstelle einer wirklich historischen Betrachtungsweise, die von den wissenschaftlichen Voraussetzungen ausgeht, das spekulative Subjekt-Objekt-Schema setzt, gibt er unter Mißbrauch des Namens Marx alle Errungenschaften der marxistischen wissenschaftlichen Geschichtsauffassung auf.

Hier wie in der erkenntnistheoretischen Problematik finden sich daher in der bürgerlichen antimarxistischen Literatur der Gegenwart verschiedentlich Versuche, die neuhegelianisch-revisionistische Auffassung von Lukács und Korsch aus den zwanziger Jahren für den Feldzug gegen den Marxismus-Leninismus auszunutzen. Die vormals oft übliche Methode, den Marxismus zu einer platten ökonomistischen Lehre zu entstellen, wird von den bürgerlichen „Marxkritikern“ schon seit langem mehr und mehr als unwirksam verworfen. 1954 trat z. B. im ersten Band der sog. „Marxismusstudien“ der Evangelischen Akademien West-[137]deutschlands Erwin Metzke mit der These auf, daß die bisherige Marxinterpretation der bürgerlichen Welt nicht mehr genüge: „Die Meinung, daß Marx sich von Vulgärmaterialismus her fassen lasse, oder daß es ihm auf eine mechanizistisch-kausale Reduktion alles geistigen Lebens auf rein ‚ökonomische‘ Bedingtheiten angekommen sei, hat sich aufgelöst.“⁸¹

⁸⁰ Marx, Karl, Das Kapital, Bd. 23, Dietz, Berlin, 1953, S. 573 f.

⁸¹ Marxismus-Studien der Evangelischen Akademie, Tübingen, 1954, Heft 1, S. VIII.

Hatten bereits Lukács und Korsch in den zwanziger Jahren von einem „leicht mißzudeutenden“ Begriff des Materialismus der Marxschen Geschichtsauffassung gesprochen, so glauben in Anschluß an diese revisionistischen Verfälschungen viele bürgerliche Ideologen heute, Marx Ungenauigkeiten, ja Scheitern vor dem Hauptproblem der materialistischen Geschichtsauffassung, nämlich der exakten Bestimmung der Materialität in der Geschichte und der Haupttriebkkräfte, vorwerfen zu können.* Diese Behauptungen schließen sich dem Inhalte nach an die neuhegelianische Marxinterpretation an, die Marx das Ausgehen von einem letzten Endes subjektiven Prinzip unterschob. Zugleich teilen die heutigen bürgerlichen „Kritiker“ des Marxismus mit dem neuhegelianischen Revisionismus die Methode, unter Materialismus im eigentlichen Sinne nur den mechanischen Materialismus zu verstehen, um auf diese Weise die materialistische Grundhaltung von Marx in Frage zu stellen. Das heißt unter Materialismus wird ausschließlich eine philosophische Haltung verstanden, die von einer Materie im Sinne einer stofflichen Substanz ausgeht; da aber Marx unter der materiellen Basis des gesellschaftlichen Lebens keine „Substanz“, „weder Natur noch Geist“ (wie es Landgrebe formuliert) verstehe, da er darunter keine starre Gegebenheit (Lukács) verstehe, sondern selbst wieder ein Produkt menschlichen Wirkens, sei er kein eigentlicher Materialist. Es ist aber völlig verfehlt, den Materialismus von Marx mit dem Maßstab des mechanischen Materialismus messen zu wollen. In Wirklichkeit haben Marx und Engels ganz exakte Bestimmungen der Materialität im Geschichtsprozeß gegeben. Wenn Landgrebe sich beklagt, daß die Produktionsverhältnisse nicht klar definiert seien, da sie bei Marx weder Natur noch Geist noch die Einheit beider sind, so spricht das beredt für den Grad seiner Kenntnis und seines Verständnisses der Marxschen Werke.

Mit den Begriffen „Geist“ und „Natur“ läßt sich die Spezifik der Produktionsverhältnisse nicht erklären. Es handelt sich um *Verhältnisse*, nicht um irgendeinen mechanistisch zu begreifenden Substanzbegriff.

Das gewaltige Verdienst des Marxismus besteht gerade in dieser Hinsicht in der konsequenten Durchführung des materialistischen Prinzips in der Geschichtsbetrachtung auf der Grundlage der dialektisch-materialistischen Widerspiegelungstheorie. Aus der Kompliziertheit des gesellschaftlichen Lebens, in dem sich materielle und ideelle Faktoren eng verflechten und in ständiger Wechselwirkung stehen, hoben Marx und Engels die Produktionsverhältnisse als die grundlegendsten, alle gesellschaftlichen Entwicklungsstufen prägenden Beziehungen zwischen den Menschen hervor und betonten den materiellen Charakter dieser Verhältnisse – materiell nicht im Sinne des mechanischen Stoffbegriffes, sondern als Verhältnisse, die letztlich objektiv-real existieren, die die Menschen nicht aus subjektiver Willkür heraus gestalten können, sondern stets nur in Abhängigkeit vom Gesamtstand der gesellschaftlichen Produktivkräfte. Das gilt auch für die sozialistischen und kommunistischen Verhältnisse, die zwar von den Menschen bewußt gestaltet werden, aber auch hier stets in Abhängigkeit von den vorgefundenen Bedingungen, nicht willkürlich.

Bei den Produktionsverhältnissen handelt es sich um objektiv-reale Beziehungen (vor allem Eigentumsverhältnisse), die die Menschen im Produktionsprozeß eingehen, ob sie nun wollen oder nicht, ob sie sich dessen bewußt sind oder nicht: ihre Existenz selber zwingt sie dazu. Auch die konkrete Form dieser Produktionsverhältnisse ist nicht vom Willen der Menschen, sondern letztlich vom Stand der Produktivkräfte abhängig. Freilich wird der Entwicklungsstand der Produktivkräfte auch von einer Reihe subjektiver Faktoren mitbestimmt, vor allem vom Bewußtseins- und Bildungsstand der wichtigsten Produktivkraft Mensch. Es ist zum Beispiel für das Tempo der Entwicklung der

* So schreibt z. B. Landgrebe: „Auf die Frage freilich, was dann die *Produktionsverhältnisse* der menschlichen Gesellschaft, das Wesenhafte, die Substanz in allen geschichtlichen Geschehen eigentlich sind, konnte Marx ... keine letzte Antwort geben. Wir können nur sagen, sie sind weder Natur noch Geist, sondern die Einheit beider.“ (Marxismus-Studien der Evangelischen Akademie, Tübingen 1950, Heft 3, S. 52)

Theimer behauptet, Materialismus sei „etwas anderes als die von Marx gemachte Annahme einer primären Realität ‚materieller‘, d. h. technischer, wirtschaftlicher und sozialer Zustände, die in Wirklichkeit ... ein Bündel komplizierter geistiger, psychologischer, soziologischer, u. a. Faktoren sind. ... Man kann Marx den Vorwurf nicht ersparen, mit der Begriffsverwirrung begonnen zu haben. Seine Grundkategorien, wie die ‚materiellen Verhältnisse‘ oder ‚Produktionsverhältnisse‘ sind verschwommen ...“ (Theimer, W., Geschichte der politischen Ideen, Lehnen-Verlag, München, 1955, S. 303) Ähnliche Argumente finden wir auch bei Dahrendorf, R., Lange, M. G. und Fetscher, I.

sozialistischen Gesellschaftsformation von großer, ja von entscheidender Bedeutung, wie weit Bewußtsein und Wissen entwickelt sind. Aber es wäre falsch daraus zu schließen, daß letzten Endes alle geschichtliche Entwicklung vom Subjekt her bestimmt werde. Alle subjektiven Erscheinungen sind selbst ihrem Wesen nach nur der Reflex materieller Bedingungen; sie sind [140] selbst wieder von der objektiv vorgefundenen Gesamtentwicklung der Gesellschaft, insbesondere von den Produktionsverhältnissen, abhängig. Sie können auch nicht aus freien Stücken heraus die wesentlichen objektiv notwendigen Formen der Produktionsverhältnisse bestimmen – wohl aber Entwicklungstempo und Zufälligkeiten in der konkreten Erscheinungsform.

Die komplizierte Problematik, die gesellschaftlichen Beziehungen in wissenschaftlicher Weise zu erfassen, läßt sich nur lösen vom Standpunkt der dialektisch-materialistischen Widerspiegelungstheorie. Lenin weist in seinem Werk „Materialismus und Empirio-kritizismus“ auf den unmittelbaren Zusammenhang der marxistischen These von der bestimmenden Rolle des gesellschaftlichen Seins gegenüber dem gesellschaftlichen Bewußtsein mit der Widerspiegelungstheorie hin: „Das gesellschaftliche Bewußtsein widerspiegelt das gesellschaftliche Sein – darin besteht die Lehre von Marx. Die Widerspiegelung kann eine annähernd richtige Kopie des Widergespiegelten sein, aber es ist unsinnig, hier von Identität zu sprechen. Das Bewußtsein widerspiegelt überhaupt das Sein – das ist eine allgemeine These des gesamten Materialismus. Ihren direkten und *untrennbaren* Zusammenhang mit der These des historischen Materialismus, daß das gesellschaftliche Bewußtsein das gesellschaftliche Sein widerspiegelt, nicht zu sehen, ist unmöglich.“⁸²

In dem bekannten Vorwort zur „Kritik der politischen Ökonomie“ hat Marx seinen wissenschaftlichen Leitfaden für die Betrachtung der menschlichen Geschichte ganz in [141] diesem Sinne formuliert; ausgehend von der Produktion des materiellen Lebens bestimmt hier Marx die Produktionsverhältnisse als die materielle Basis, auf der sich der politische, juristische, philosophische usw. Überbau erhebt, der der ideologische Reflex der Basis ist. „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, daß ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, daß ihr Bewußtsein bestimmt.“⁸³

Der neuhegelianische Revisionismus erkennt scheinbar, den Worten nach, diese Grundthese des historischen Materialismus an, aber durchaus nicht im Sinne der materialistischen Widerspiegelungstheorie, sondern entsprechend der idealistischen Subjekt-Objekt-Konstruktion eingeschränkt auf den Gesellschaftszustand, in dem der Mensch noch nicht erfaßt hat, daß das gesellschaftliche Sein *sein eignes Produkt ist*. Deshalb auch folgende „Ergänzung“ der Marxschen These durch Lukács: Diese marxistische Erkenntnis weise erst dann über das Theoretische hinaus und werde zur Praxis, indem sich der Kern des Seins als gesellschaftliches Geschehen enthülle und das Sein als (freilich unbewußtes) Produkt gesellschaftlicher Tätigkeit erscheine. Hier findet sich demnach wieder die gleiche Vermengung von Richtigem und Falschem, die für den Revisionsversuch der Neuhegelianer charakteristisch ist. Die materialistische Grundthese von der bestimmenden Rolle des Seins wird zugleich „ergänzt“ durch die These von der bestimmenden Rolle des Subjekts für das Sein. Damit wird das Primatverhältnis unter der Hand umgekehrt, obgleich es an vielen Stellen der neuhegelianischen Veröffentlichungen [142] scheint, als werde ein gleichwertiges Wechselverhältnis im eklektizistischen Sinne angenommen. Im Rahmen seines Gesamtsystems setzt Lukács aber ganz eindeutig das „gesellschaftliche Subjekt“ an die primäre Stelle. Dieses geschichtliche Subjekt ist zwar der gesellschaftliche Mensch aber es ist der mit aprioristischem Bewußtsein ausgestattete Mensch, Träger der mystischen Eigenschaft, die Welt aus sich selbst heraus zu produzieren. [143]

Abschnitt 3: Das „verdinglichte Bewußtsein“

Trotz aller Betonung des Historismus in der Geschichtsbetrachtung fassen die neuhegelianischen Revisionisten die Eigenschaften und die Tätigkeit des Menschen unhistorisch auf, und gehen nicht von den wirklichen gesellschaftlichen Bedingungen in ihrem objektiv vorhandenen Abhängigkeitsverhältnis aus. Das zeigt sich sehr augenscheinlich in dem Artikel von Lukács „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“, in dem die neuhegelianische Theorie vom Verhältnis zwischen Sein

⁸² Lenin, W. I., Werke, Bd. 14, Dietz, Berlin, 1962, S. 326.

⁸³ Marx/Engels, Werke, Bd. 13, Dietz, Berlin, 1962, S. 9.

und Bewußtsein entwickelt wird. Lukács stellt sich hier die Aufgabe, das gesellschaftliche Bewußtsein der bürgerlichen Klasse dem proletarischen Klassenbewußtsein gegenüberzustellen. Die Untersuchung der ideologischen Erscheinungen im Bürgertum ist eine wichtige Aufgabe der marxistischen Philosophen im ideologischen Klassenkampf. Zugleich handelt es sich hierbei um ein Problem, das in der philosophischen Arbeit der deutschen kommunistischen Partei in den zwanziger Jahren weniger Beachtung fand. Die Auseinandersetzung mit dem offiziellen bürgerlichen Strömungen war – im Gegensatz zu der umfangreichen Auseinandersetzung mit dem Reformismus und Revisionismus der II. Internationale – nicht genügend entwickelt. Wichtig war eine solche Thematik für die marxistische philosophische Arbeit damals auch deshalb, weil mit Bucharins Lehrbuch über den historischen Materialismus [144] vereinfachende, mechanische Vorstellungen über den Zusammenhang des Bewußtseins mit seiner sozialen Grundlage verbreitet wurden. Aber unter der Feder des Neuhegelianisten Lukács erwuchs aus dieser Themenstellung durchaus keine marxistische Arbeit.

Es ist vielmehr für die Grundlinie dieses Artikels charakteristisch, daß die „Bewußtseinsstruktur“ (d. h. das formal-methodische Herangehen an die Betrachtung der Wirklichkeit) zum entscheidenden Faktor und zum Kriterium der gesellschaftlichen Entwicklung gemacht wird. Das ist freilich nicht immer gleich ersichtlich, da Lukács sehr oft auch eklektizistische Formulierungen gebraucht. So wird scheinbar ausgegangen von der ökonomischen Struktur der Gesellschaft als die für die gesamte „Totalität“ bestimmende.

In dem genannten Artikel behauptet Lukács, in der gleichen Weise wie Marx von der Warenanalyse her das Grundphänomen der kapitalistischen Gesellschaft zum Ausgangspunkt zu haben: „Denn es gibt kein Problem dieser Entwicklungsstufe der Menschheit, das in letzter Analyse nicht auf diese Frage hinweisen würde, dessen Lösung nicht in der Lösung des Rätsels der *Warenstruktur* gesucht werden müßte.“⁸⁴

Worin besteht nun nach Lukács dieses Rätsel der Warenstruktur? Lukács geht von einer Beschreibung des Warenfetischismus aus, in der er sich zunächst eng an Marx anlehnt. Er schreibt, daß in der Struktur der Warenverhältnisse das „Urbild aller Gegenständlichkeitsformen und aller [145] ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft“ [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 170] aufgefunden worden sei. Die Ware, eigentlich ein Verhältnis zwischen Menschen, erhält in der kapitalistischen Totalität eine gespenstige Gegenständlichkeit; es entsteht der Anschein einer strengen, scheinbar völlig geschlossenen und rationellen Eigengesetzlichkeit der Warenwelt, die das Grundwesen der Ware als zwischenmenschliche Beziehung verdeckt. Der Mensch, der doch der eigentliche Schöpfer dieser Warenwelt ist, erkennt diese seine wirkliche gesellschaftliche Stellung nicht. Er tritt vielmehr gegenüber der ihm fremd erscheinenden Eigengesetzlichkeit der Warenwelt nur als Kalkulator, als Berechnender in Erscheinung, der die günstigsten Chancen für die Ausnutzung dieser Gesetze erspähen will. Sein Verhalten ist somit nur „kontemplativ“, da es ihm gar nicht in den Sinn kommt, diese Warenwelt als sein eignes Produkt begreifen und damit in ihrer Gesamtheit aufzuheben oder umzuwälzen. Lukács unterscheidet somit zwei zusammenhängende Formen, in denen der Fetischismus sich zeige: einmal in der Gegenständlichkeitsform der Ware und zum anderen in dem dieser Gegenständlichkeitsform zuzuordnenden Subjektverhalten.

So durchdringe die Warenstruktur im Kapitalismus sämtliche Lebensäußerungen und werde zur „Universalkategorie des gesamten gesellschaftlichen Seins“*. In zusammenfassender Form charakterisiert Lukács die Warenstruktur der kapitalistischen Gesellschaft und ihren Fetischcharakter folgendermaßen: [146] „An dieser struktiven Grundtatsache ist vor allem festzuhalten, daß durch sie dem Menschen seine eigene Tätigkeit, seine eigene Arbeit als etwas Objektives, von ihm Unabhängiges, ihn durch menschenfremde Eigengesetzlichkeit Beherrschendes gegenübergestellt wird. Und zwar geschieht dies sowohl in objektiver wie in subjektiver Hinsicht. Objektiv, indem eine Welt von fertigen Dingen und Dingbeziehungen entsteht (die Welt der Waren und ihre Bewegung auf dem Markte),

⁸⁴ Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewußtsein*, a. a. O., S. 94. [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 170]

* Entsprechend seiner hegelianischen Position ist für Lukács die Kategorie eine Existenzform des gesellschaftlichen Seins; deshalb wird sie auch nie ausdrücklich als Bewußtseinsform im Unterschied zur Materialität gekennzeichnet.

deren Gesetze zwar allmählich von den Menschen erkannt werden, die aber auch in diesem Falle ihnen als unbezwingbare, sich von selbst auswirkende Mächte gegenüberstehen. Ihre Erkenntnis kann also zwar vom Individuum zu seinem Vorteil ausgenutzt werden, ohne daß es ihm auch dann gegeben wäre, durch seine Tätigkeit eine verändernde Einwirkung auf den realen Ablauf selbst auszuüben. Subjektiv, indem – bei vollendeter Warenwirtschaft – die Tätigkeit des Menschen sich ihm selbst gegenüber objektiviert, zur Ware wird, die der menschenfremden Objektivität von gesellschaftlichen Naturgesetzen unterworfen, ebenso unabhängig vom Menschen ihre Bewegungen vollziehen muß, wie irgendein zum Warending gewordenes Gut der Bedarfsbefriedigung.“⁸⁵

Trotz der engen Anlehnung an die Marxsche Terminologie im Abschnitt „Der Warenfetischismus“ (Kapital I) erweist sich jedoch die Auffassung von Lukács über dieses Problem als grundverschieden von der marxistischen. Zunächst ist auffällig, daß Lukács versucht, das Wesen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung ausschließlich vom Warenfetischismus her zu bestimmen. Er glaubt, hier das allgemeine Strukturproblem der gesamten kapitalistischen Totalität zu finden.

[147] Welche Rolle spielt der Warenfetischismus wirklich, und kann mit seiner Analyse das Wesen der kapitalistischen Gesellschaft in all ihren Sphären (Basis und Überbauerscheinungen) erfaßt werden?

Der Warenfetischismus ist tatsächlich eine für die kapitalistische Warenproduktion charakteristische Erscheinung, aber von dieser Seite allein kann das Wesen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung nicht voll erfaßt werden.

Karl Marx hat im „Kapital“ ausführlich beschrieben, daß unter den kapitalistischen Bedingungen der Produktion die gesellschaftlichen Verhältnisse als Verhältnisse zwischen den Dingen erscheinen. Die Welt der Waren mit ihren den Menschen beherrschenden spontan wirkenden Gesetzen scheint eine ewige, vom Menschen nicht aufzuhebende Welt zu sein. Analog dem religiösen Bewußtsein, welches seine eignen Phantasieprodukte als real existierende, den Menschen beherrschende Mächte auffaßt, schreibt das dem Fetischismus verfallene Bewußtsein den Dingen Eigenschaften und Kräfte zu, die ihnen in Wirklichkeit gar nicht wesenseigen sind, deren materielle Träger sie nur sind und die letztlich einer bestimmten gesellschaftlichen Organisation der Menschen im Produktionsprozeß („aus dem eigentümlichen gesellschaftlichen Charakter der Arbeit“) entspringen. Die Macht, die die Besitzer an Produktionsmitteln gegenüber den besitzlosen Klassen ausüben, erscheint als eine Kraft, die den Produktionsmitteln und Waren als konkrete Gebrauchswerte eigen ist. Die Geldform, in der der Warenaustausch vor [148] sich geht, verschleiert das ganze Verhältnis noch mehr. Vor allem aber verhüllt der Fetischismus den eigentlichen Vorgang der Mehrwertproduktion unter kapitalistischen Bedingungen und damit das der umfassenden Warenproduktion selbst zugrundeliegende Ausbeutungsverhältnis.

Marx deckt damit auf, *welches* konkrete gesellschaftliche Verhältnis sich hinter der Ware auf der Stufe der kapitalistischen Gesellschaftsordnung verbirgt. Damit die Warenwirtschaft sich voll entfalten konnte und die ganze Gesellschaft ergriff, war es notwendig, daß auf Grund der massenhaften Trennung von Produzenten und Arbeitsmitteln das kapitalistische Ausbeutungsverhältnis entstand. Es mußte sich ein wesentliches Produktionsverhältnis herausbilden: Der kapitalistische Besitz an Produktionsmitteln einerseits und der doppelt freie Lohnarbeiter andererseits, der seine Arbeitskraft an den Besitzer von Produktionsmitteln verkauft, um existieren zu können. Damit werden nicht nur die Produkte der gesellschaftlichen Arbeit zur Ware, sondern auch die Arbeitskraft der eigentlichen Produzenten. Und auch hier bei der Analyse der Ware Arbeitskraft bleibt Marx nicht bei solch allgemeinen Feststellungen stehen wie die, das sich die Arbeit des Menschen als Ware objektiviere. In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ formuliert Marx diesen Gedanken bekanntlich als Entfremdung des Arbeiters von seiner eignen Arbeit; jedoch in der späteren Ausarbeitung der Mehrwerttheorie analysiert Marx diesen Vorgang in seiner ganzen Konkretheit. Marx gelangte zu der genialen Entdeckung, daß Wert und Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft nicht [149] dasselbe sind. Der Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft besteht darin, daß der Arbeiter in der Lage ist, weit mehr Werte zu schaffen, als er selbst zur Erhaltung seiner Arbeitskraft und seiner Familie benötigt. Der Wert seiner Arbeitskraft aber bestimmt sich wie der jeder anderen Ware: durch die zu ihrer Reproduktion nötige

⁸⁵ Ebenda, S. 98. [Ebenda, S. 175]

Arbeitszeit. Der Kapitalist als der Besitzer der Produktionsmittel und somit als Nutznießer und Ausbeuter des eigentümlichen Gebrauchswertes der Ware Arbeitskraft, steckt den so entstandenen Mehrwert ein, dabei noch ständig bemüht, die Ware Arbeitskraft noch weit unter ihrem Wert zu bezahlen.

Diese Marxsche Analyse der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, die eigentlich erst die ideologischen Erscheinungen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung richtig begreifen läßt, weil hier die Klassenstruktur aufgedeckt wird, ignoriert Lukács aber weitgehend. Für ihn besteht das Wesentliche der Warenstruktur nur darin, daß ein gesellschaftliches Verhältnis durch die „Dingwelt“ im Bewußtsein der Menschen verdeckt wird, während für Marx bei der Analyse der Warenstruktur der Hauptgesichtspunkt ist, zu untersuchen, *welches* gesellschaftliche Verhältnis sich hinter der Erscheinung der Warenwelt verbirgt. Dies ist nicht nur eine Akzentverschiebung, sondern charakterisiert den ganz gegensätzlichen Standpunkt des Marxismus einerseits und des neuhegelianischen Revisionismus andererseits. Lukács ist hier bestrebt, die Gegenständlichkeit als solche aufzulösen und die Anerkennung objektiver Gesetze als „verdinglichtes Bewußtsein“ zu [150] kennzeichnen, während für Marx als Materialisten es unbezweifelbar feststeht, daß die Gesetze dieser Warenwelt objektiven Charakter haben, und zwar *nicht nur als Schein*, sondern *tatsächlich*.

Wie sehr Lukács zugleich an der Oberfläche der Erscheinungen haften bleibt, zeigt die Art der Darstellung, wie nun diese Warenstruktur sich im Bewußtsein im einzelnen angeblich ausdrücke. Aus der Tatsache, daß der Wert einer Ware bestimmt wird durch eine *vergleichbare* Größe, die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit, folgert Lukács, daß dieses Streben nach Vergleichbarkeit durch Quantifizierung, durch „formale Rationalisierung“ zur Hauptmethode bürgerlichen Denkens werde, ganz gleich, auf welchen Gegenstand sich das Bewußtsein richtet. „So wie das kapitalistische System sich ökonomisch fortwährend auf erhöhter Stufe produziert und reproduziert, so senkt sich im Laufe der Entwicklung des Kapitalismus die Verdinglichungsstruktur immer tiefer, schicksalhafter und konstitutiver in das Bewußtsein der Menschen hinein.“⁸⁶

Unter verdinglichtem, kontemplativem, bürgerlichem Bewußtsein versteht Lukács also zweierlei: die Annahme einer den Menschen starr gegenüberstehenden fremden Welt von Dingen und Gesetzen und das Bestreben, durch Kalkulation, Berechnung und formales Rationalisieren die günstigsten Chancen für die Ausnutzung dieser Welt zu menschlichen Zwecken herauszufinden. Dieses Herangehen an die Wirklichkeit sei dem Bürgerlichen so in Fleisch und Blut übergegangen, daß dadurch auch die Entwicklung [151] von Staat und Recht ganz wesentlich bestimmt werde. Hier kopiert Lukács in wesentlichen Zügen die Vulgärsoziologie von Max Weber. Er beruft sich direkt auf diesen, indem er schreibt, daß Max Weber erkannt habe, daß der moderne Staat strukturell einem Betrieb ähnele und daß das *innerliche Prinzip* der kapitalistischen Produktion vor allem die Kalkulation sei. Lukács behauptet, ausgehend von diesem Prinzip der Kalkulation entwickle sich auch Staat und Recht in eingengesetzlicher Weise: Der kapitalistische Staat z. B. sei genau so rationalisiert wie ein Betrieb; es herrsche hier „... eine ähnliche rationell-unmenschliche Arbeitsteilung, wie wir sie technisch-maschinell im Betrieb gefunden haben.“⁸⁷

Auch in bürgerlichen Rechtswesen herrsche dieses Bestreben zur rationellen Systematisierung aller rechtlichen Regelungen des gesellschaftlichen Lebens: „Ob nun dieses System auf rein logischem Wege, auf dem Wege der rein juristischen Dogmatik, der Rechtsauslegung sich innerlich zusammenschließt, oder die Praxis des Richters die ‚Lücken‘ des Gesetzes auszufüllen bestimmt ist, bedeutet für unser Streben, *diese Struktur* der modernen juristischen Gegenständlichkeit zu erkennen, keinen Unterschied. Denn in beiden Fällen liegt es im Wesen des Rechtssystems, daß es in formaler Allgemeinheit auf alle irgend möglichen Ereignisse des Lebens beziehbar und in dieser Beziehbarkeit voraussehbar, kalkulierbar sei.“⁸⁸

Es ist offensichtlich, daß Lukács in Übereinstimmung mit der bürgerlichen Soziologie an der Erscheinungsform haf-[152]ten bleibt, und auch diese Erscheinungsform deshalb nur oberflächlich erklärt;

⁸⁶ Ebenda, S. 105. [Ebenda, S. 185]

⁸⁷ Ebenda, S. 110. [Ebenda, S. 192]

⁸⁸ Ebenda, S. 108. [Ebenda, S. 189]

denn das starre, systematisierte Gepräge des bürgerlichen Staats und Rechts ist nur die Form, in der sich das wirkliche Wesen dieser Erscheinungen als politische Machtinstrumente der herrschenden Klasse ausdrückt. Bürokratismus der Staatsmaschine, starre Kodifizierung des bürgerlichen Rechts, der Schein einer selbständigen Existenz dieser Bereiche existieren tatsächlich – aber es ist völlig falsch, darin bereits das Wesen zu erblicken. Vom konkreten Klasseninhalt wird bewußt abstrahiert. Das wird aus einer Fußnote von Lukács zu seinen Ausführungen über den bürgerlichen Staat ganz deutlich: „Daß an **diesem** Zusammenhang der Klassencharakter des Staates usw. nicht hervorgehoben wird, stammt aus der Absicht, die Verdinglichung als **allgemeines**, struktives Grundphänomen der **ganzen** bürgerlichen Gesellschaft zu begreifen.“⁸⁹

Lukács will also das allgemeine struktive Grundphänomen der bürgerlichen Gesellschaft deutlich machen – er will eine noch „allgemeinere“ Bestimmung finden, als es in der marxistischen Klassenlehre der Fall ist. Damit wird aber nicht einfach das Schwergewicht auf die Untersuchung einer bisher wenig beachteten Seite der gesellschaftlichen Zusammenhänge gelegt, wie sich Lukács den Anschein gibt, sondern es wird vielmehr die *grundlegende Struktur* der kapitalistischen Gesellschaft, ihre spezifische Klassenstruktur, theoretisch liquidiert. Lukács bezeichnet zwar das verdinglichte Bewußtsein als „bürgerliches“ Bewußt-[153]sein, aber weniger im Sinne des „Bewußtseins des Bürgertums“, sondern erweitert als „das der bürgerlichen Totalität entsprechende Bewußtsein“. Er geht deshalb auch immer wieder von der „Einheit“ einer gegebenen gesellschaftlichen Totalität aus, weniger von dem tiefen Antagonismus im Kapitalismus. Diese Einheit bestehe hier ökonomisch in der Warenstruktur und ideologisch in der verdinglichten Struktur des Bewußtseins. Deshalb haben nach seiner Meinung ursprünglich auch alle Klassen und Schichten in der Warengesellschaft verdinglichtes Bewußtsein, da sie alle der gleichen Wirklichkeit angehören. Es gebe „... eine bloß quantitative Abstufung und unmittelbar *keinen qualitativen Unterschied in der Struktur des Bewußtseins*.“⁹⁰

Wie er sich das Bewußtsein des Proletariats, seine Befreiung von der Verdinglichung konkret vorstellt, werden wir später sehen (vgl. Kap. III/Abschnitt 3).

In Wirklichkeit reicht zur Kennzeichnung der Grundstruktur der kapitalistischen Gesellschaftsordnung die Schilderung des Warenfetischismus nicht aus. Die Analyse muß tiefer gehen und hinter dieser Erscheinungswelt das wahre Wesen, den kapitalistischen Klassenantagonismus aufdecken. Erst von diesem her lassen sich auch die Bewußtseinsprobleme richtig klären. Das bürgerliche Klassenbewußtsein ist Ausdruck eines sehr handfesten ökonomischen Interesses. Es unterscheidet sich, entsprechend der völlig anderen Stellung der Kapitalisten in der Produktions-[154]weise seinem Wesen nach grundsätzlich von der Lebensauffassung und den spontanen Elementen gesellschaftlichen Bewußtseins im Proletariat auch auf seiner noch unentwickelten Stufe. Freilich hat die bürgerliche Ideologie großen Einfluß auf das Denken aller anderen Klassen und Schichten; das ergibt sich aber nicht unmittelbar aus dem Wirken des Warenfetischismus, sondern aus der alle gesellschaftlichen Sphären beherrschenden Rolle der Bourgeoisie auf Grund ihrer ökonomischen und politischen Macht.

„Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse, welche die herrschende materielle Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende geistige Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so daß ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind.“⁹¹

Aber abgesehen von der Fehlerhaftigkeit und Schädlichkeit des Versuches, aus der Erscheinung des Warenfetischismus das allgemeine Charakteristikum für das Bewußtsein aller Klassen und Schichten im Kapitalismus ableiten zu wollen, ist es auch völlig falsch, das Bewußtseinsproblem primär als ein „Strukturproblem“ aufzufassen. Das Allgemeine des bürgerlichen Bewußtseins z. B. besteht in erster Linie darin, daß es vom *Inhalt* her mit den *verschiedensten* Theorien und Methoden die bestehenden Verhältnisse rechtfertigen will, daß es ökonomische Stellung und überhaupt [155] das gesamte

⁸⁹ Ebenda, S. 110. [Ebenda, S. 192]

⁹⁰ Ebenda. [Ebenda, S. 191]

⁹¹ Marx/Engels, Werke, Bd. 3, Dietz, Berlin, 1958, S. 46.

Lebensgefühl des Bürgertums widerspiegelt. Was heißt überhaupt „Struktur“ des Bewußtseins? Lukács will hier die „formal-methodologische Seite“ der Betrachtung der gesellschaftlichen Erscheinungen hervorheben; zunächst unabhängig vom konkreten Inhalt will er allgemeine Prinzipien der Betrachtungsweise herausstellen. Er scheitert aber selbst an der Unmöglichkeit der Lösung dieser Aufgabe. Das, was Lukács unter „verdinglichter Struktur“ konkret versteht, sind in Wirklichkeit ebenfalls *inhaltliche* Fragen.

Nehmen wir das Problem, daß das bürgerliche Denken die kapitalistische Wirklichkeit starr auffaßt, als ein für allemal gegeben, als „natürlichen Gesellschaftszustand“. Das ist in erster Linie eine inhaltliche Vorstellung des bürgerlichen Denkens, Ausdruck des Strebens, die kapitalistischen Verhältnisse zu sanktionieren. Der gleiche Inhalt drückt sich auch in negativer Form aus, z. B. in den bürgerlichen Theorien, die den Untergang des Kapitalismus mit dem Untergang jeglicher Kultur gleichsetzen.

Eine allgemeine Struktur des Denkens, die für eine bestimmte Gesellschaftsformation charakteristisch sein soll, kann es nicht geben. Der Begriff „Struktur des Bewußtseins“ hat meines Erachtens nur Sinn in Anwendung auf die allgemeinsten Formen und Gesetze, in denen sich das menschliche Denken vollzieht, die aber im Unterschied zum konkreten Inhalt des Denkens und zu der Frage, ob die logischen Denkgesetze eingehalten oder verletzt werden – nicht klassengebunden sind und sich auch nicht nach Ge-[156]sellschaftsformationen unterscheiden.

Wenn Lukács hier den Warenfetischismus in seiner Auswirkung auf das Bewußtsein untersucht, so übersieht er also vor allem zweierlei: einmal, daß das fetischistische Bewußtsein nicht schlechthin durch eine formale Struktur, sondern in erster Linie durch einen bestimmten Inhalt gekennzeichnet ist und zum anderen, daß die Auswirkung des Warenfetischismus auf das Bewußtsein der verschiedenen Klassen entscheidend vom Klassenstandpunkt abhängig ist. Dem klassenmäßig bestimmten Bemühen der bürgerlichen Ideologen, die kapitalistischen Verhältnisse als natürliche, ewige Zustände zu rechtfertigen, kommt freilich der Fetischcharakter der Warenwelt selbst entgegen. Die Erscheinungsform der kapitalistischen Verhältnisse in Gestalt des Warenaustausches ist derart, daß sie das Wesen der zugrunde liegenden gesellschaftlichen Beziehungen und deren historischen Charakter verschleiert, indem sie den Anschein erweckt, als entspringen die Gesetze der Warenwelt unmittelbar dem Gebrauchswert der Gegenstände (seien ihnen als konkrete Dinge wesenseigen) und hätten damit Ewigkeitscharakter. In keiner anderen Gesellschaftsordnung wird daher das wahre Ausbeutungsverhältnis so verhüllt wie im Kapitalismus. Wesen und Erscheinung fallen hier auseinander, während z. B. im Feudalismus das Ausbeutungsverhältnis offen als das erscheint, was es seinem Wesen nach ist (z. B. in der empirisch eindeutig zu erkennenden Gestalt des Frondienstes, der Naturalabgaben usw.). Diese Besonderheit der kapitalistischen Produktions- und Austauschweise häuft in der Tat für die wissenschaftliche [157] Erkenntnis der wesentlichen Zusammenhänge große Schwierigkeiten auf, die von Seiten der bürgerlichen Ökonomen auch nicht bewältigt wurden. So wurde z. B. in vulgärökonomischen Theorien die Aneignung des Mehrprodukts durch den Kapitalisten mit dessen Eigentum an Kapital, an Boden, Maschinen usw., gerechtfertigt, indem der Schein, als ob das Kapital (als Sachwert) den Profit hervorbringe, für bare Münze genommen wurde. Aber das Problem der Mehrwertquelle blieb für diese Ökonomen nicht wegen irgendeiner imaginären „verdinglichten Denkstruktur“ unbewältigt, sondern deshalb, weil ihr bürgerliches *Klasseninteresse* selbst darin bestand, die Erscheinungsform für das Wesen zu nehmen.

Wir hatten weiterhin gesehen, daß Lukács aus dem „Schein der Fremdgesetzlichkeit der Warenwelt“ ein weiteres Merkmal der „Struktur“ des verdinglichten Bewußtseins ableitet, das Streben nach formaler Rationalisierung, nach Kalkulation. Er bezeichnete dies als das „innerste Prinzip“ der kapitalistischen Produktion und gibt damit das Musterbeispiel einer oberflächlichen Betrachtungsweise – ganz in Übereinstimmung mit der bürgerlichen Soziologie. Das innerste Prinzip der kapitalistischen Produktion besteht wie Marx überzeugend nachweist im Profitstreben der kapitalistischen Klasse. Lukács dagegen macht die formale Seite der Wertbestimmung der Ware durch eine vergleichbare, meßbare Größe (durch die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit) zu einem Grundphänomen bürgerlichen Denkens überhaupt. Freilich spielt die Kalkulation in der kapitalistischen Produktion eine große Rolle: Berechnung [158] der Chancen für den Gewinn, Rationalisierung der Produktion, ja

sogar die Auswirkung dieses Verhaltens auf die Beziehungen zum arbeitenden Menschen, indem dieser nur unter dem Gesichtspunkt eines möglichst gewinnbringenden Ausbeutungsobjektes, als Zubehör zum Produktionsprozeß betrachtet wird. Insofern knüpft hier Lukács an ein wirklich vorhandenes Phänomen an. Jedoch ist die Theorie, die er daraus entwickelt, grundverkehrt. Daß die menschliche Arbeitskraft zur Ware und in diesem Zusammenhang der Arbeiter zu einem Zubehör der Maschine und als solches auch vom Kapitalisten betrachtet wird, ist freilich nur unter kapitalistischen Verhältnissen möglich. Aber die Kalkulation an sich ist keine spezifische Eigenschaft bürgerlichen Denkens, ebensowenig wie die Anerkennung objektiver Gesetze und das Streben zu ihrer Beherrschung. Entscheidend ist, wozu Kalkulation und Rationalisierung dienen – ob zur Profiterzeugung oder zur Steigerung der Produktion zum Nutzen der gesamten Gesellschaft. Davon ist auch die Stellung zum arbeitenden Menschen abhängig. Das Bestreben, in der Organisation der Produktion auch mit formalisierenden, vorwiegend quantifizierenden Methoden die ökonomischen Prozesse beherrschen zu lernen, ist ein Erfordernis der modernen Produktivkräfte überhaupt und wird unter sozialistischen Verhältnissen im Rahmen der Planung der gesamten Volkswirtschaft sogar in einem Umfange angewendet, wie ihn die kapitalistische Produktion nicht kennt, in der sich die Planung der Produktion im wesentlichen auf den einzelnen Betrieb bzw. auf das Monopol beschränkt.

[159] Zu völligen Ungereimtheiten führt die neuhegelianische Verdinglichungstheorie vor allem dann, wenn sie auf Technik und Naturwissenschaft angewendet wird. In der Verdinglichungstheorie versucht Lukács aus der gesellschaftlichen Struktur heraus zu begründen, weshalb er das „naturwissenschaftliche Denken“ ablehnt (vgl. Abschnitt 1 dieses Kapitels).

Alle Naturwissenschaft und Technik ist nach Meinung von Lukács und Korsch durch die bürgerliche verdinglichte Denkstruktur gekennzeichnet, da jede Forschung auf diesem Gebiet und alles praktische Verhalten von der objektiv realen Existenz des gegebenen Materials ausgehe. Das führe auch dazu, daß die einzelnen Gegenstände isoliert betrachtet werden und nicht in ihrer Totalitätsbeziehung, d. h. im Rahmen der Subjekt-Objekt-Identität der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

An Wittfogels Buch „Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft“ kritisiert Lukács in einer Rezension dessen „Inkonsequenzen“ im methodischen Herangehen: „... das soziologische Problem des Zusammenhangs zwischen naturwissenschaftlich-rationalisierender Methode und kapitalistischer Wirtschaftsentwicklung, das schon von bürgerlichen Forschern wie Tönnies scharf formuliert wird, berührt Wittfogel überhaupt nicht.“⁹² Der Marxist müsse „... von den methodisch grundlegenden Kapiteln der marxistischen Lehre, vom Warenfetischismus ausgehen, die verschiedenen Wissenschaften auf ihre *Struktur* hin untersuchen ...“⁹³

[160] Abgesehen davon, daß der spätere Renegat Wittfogel selbst keinen marxistischen Standpunkt vertrat, war diese „Kritik“ von Lukács diktiert von dem Bestreben, mit Hilfe der Verdinglichungstheorie jeden Erkenntnisinhalt zu relativieren und den wissenschaftlichen Wert der bisher erreichten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse abzustreiten. Korsch geht sogar so weit, daß er die „kühne Forderung“ erhebt, eine „marxistische‘ Mathematik“ zu schaffen, – zwar nicht als sofortige Aufgabe, aber in späteren Zeiten, wenn die Bedingungen dafür vorhanden seien⁹⁴.

Weiter behauptet Lukács, daß die Mechanisierung der Wirtschaft notwendiger Weise die Mechanisierung des Menschen in seinem Wesen zur Folge habe⁹⁵ – er trat also schon damals mit der von bürgerlichen Soziologen und Philosophen oft vertretenen These vom „Dämon Technik“ auf. Das wird auch aus seiner Rezension zu Bucharins Lehrbuch offensichtlich: „... es ist sachlich unrichtig und unmarxistisch, die Technik aus der Reihe der ideologischen Formen herauszunehmen und ihr der ökonomischen Struktur der Gesellschaft gegenüber ein selbständiges Dasein zuzusprechen.“⁹⁶

⁹² Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Bd. 11, Hirschfeld-Verlag, Leipzig, 1925, S. 225 f.

⁹³ Ebenda, S. 226.

⁹⁴ Korsch, K., Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung“, a. a. O., S. 11. [Korsch: Schriften 3, a. a. O., S. 169]

⁹⁵ Lukács, G., Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 50 f. [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 110 f.]

⁹⁶ Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Bd. 11, Hirschfeld-Verlag, Leipzig, 1925, S. 220.

Lukács hat zwar recht darin, daß der mechanizistische Standpunkt von Bucharin, der die Technik zur entscheidenden Triebfeder aller gesellschaftlichen Entwicklung macht, einer Kritik unterzogen werden mußte, aber seine Kritik geht von der idealistischen und ebenfalls mechanizistischen Position aus, daß die Denkstruktur der Menschen sich [161] direkt in ihren materiellen Produkten ausdrücke und deren Wesen als Gebrauchswerte bestimme.

Diese Auffassung von Naturwissenschaft und Technik hat einen sehr „radikalen“ Anstrich, widerspricht aber völlig der tatsächlichen Entwicklung und Bedeutung von Naturwissenschaft und Technik. Auf der Grundlage der relativistischen Wahrheitsauffassung und der falschen Verdinglichungslehre wird hier die Kontinuität in der Entwicklung der Produktivkräfte und in der menschlichen Erkenntnis geleugnet.

Freilich haben auf die Entwicklung der Technik die bestehenden Produktionsverhältnisse und damit das Interesse der herrschenden Klasse entscheidenden Einfluß. Davon wird weitgehend bestimmt, welche Produktivkräfte eine Weiterentwicklung erfahren, bzw. welche in ihrer Entwicklung gehemmt oder gar vernichtet werden. Aber damit wird die Technik selbst keine „ideologische Form“, sondern setzt sich zusammen aus materiellen Gegenständen, Arbeitsmittel, und spezifischen Verfahrensweisen im Arbeitsprozeß selbst. Als solche drückt sie in ihrem jeweiligen Stand den Grad der Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeit als Produktion materieller Güter aus und hat tatsächlich gegenüber den Produktionsverhältnissen ein „selbständiges Dasein“ – aber selbständig nur in dem Sinne, daß die Errungenschaften der Produktionstechnik nicht mit einer bestimmten Gesellschaftsformation untergehen, sondern von der neuen Gesellschaftsformation übernommen und weiterentwickelt werden. Eine ähnliche Kontinuität gibt es auch in der Erkenntnis, besonders in [162] der Naturerkenntnis, nur ist hier der Einfluß der bestehenden Produktionsverhältnisse, vor allem durch das Einfließen weltanschaulicher Elemente in die Einzelwissenschaften, unmittelbar ersichtlich. (vgl. Kap. I/4) Für die neuhegelianische Theorie vom verdinglichten Bewußtsein erweist sich immer wieder eines als hervorstechendstes Merkmal: Das hier konstruierte Verhältnis von Denkstruktur und Warenstruktur ist nicht im Sinne einer (wenn auch mechanizistischen) Widerspiegelungstheorie zu verstehen. Diese wird ja ausdrücklich abgelehnt und selbst als „verdinglichtes Denken“ diffamiert. Lukács setzt überhaupt jeden Materialismus als eine Lehre, die von einer objektiven Realität ausgeht, mit fetischistischem Bewußtsein gleich. Die Übereinstimmung von Warenstruktur und Denkstruktur ergibt sich – nach Lukács – aus der Einheit der Totalität, aus der „Identität“ von Subjekt und Objekt.

Das bedeutet, daß letzten Endes das Subjekt als das zusammenfassende Prinzip zugrunde gelegt wird, und hierbei – im Sinne des Apriorismus in der Erkenntnistheorie – letztlich das Bewußtsein. Lukács macht deshalb auch das Streben nach „Selbstbewußtsein“ zur Haupttriebkraft und die Bewußtseinsstruktur zum Kriterium der geschichtlichen Epochen. Das ist auch der letzte Grund, weshalb er Staat und Recht von der Seite eines formalen Strukturproblems her darzustellen sucht. Weder begreift er diese Überbauerscheinungen aus der Klassenstruktur der Basis heraus, noch versteht er, daß nicht die bürgerliche Denkstruktur bestimmte Veränderungen in Staat und Recht herbeiführt, [163] sondern vielmehr vor allem der sich ständig abspielende Klassenkampf, der politische Druck der Arbeiterklasse und das Bestreben der herrschenden Klasse, diesem Druck wirksamer entgegenzutreten.

Es soll nun im folgenden untersucht werden, wie diese idealistische Geschichtskonstruktion auf den Marxismus selbst und auf die Entwicklung der Arbeiterklasse angewendet wird. Dabei wird sich die politische Funktion des neuhegelianischen Revisionismus erneut deutlich zeigen.

[164]

III. Kapitel: Kritik der Verfälschung des Verhältnisses von Arbeiterklasse und wissenschaftlicher Weltanschauung

Abschnitt 1. Der neuhegelianische Versuch, den Marxismus auf Methode zu reduzieren

Zu Beginn der zwanziger Jahre spielte in den Diskussionen auf theoretischem Gebiet innerhalb der Kommunistischen Partei Deutschlands die Frage nach dem Wesen und dem bleibenden wissenschaftlichen Gehalt der marxistischen Philosophie eine große Rolle, bestand doch die theoretische Hauptaufgabe darin, die deutsche Arbeiterbewegung zum unverfälschten Marxismus zurückzuführen; das hieß aber auf dieser Entwicklungsstufe der Bewegung: Durchsetzung des Leninismus in allen Fragen. Vor allem im erbitterten Kampf gegen alle Spielarten des Reformismus und Revisionismus, die in der deutschen sozialdemokratischen Partei und in den von Reformisten geführten Gewerkschaften eine starke organisatorische Einflußsphäre hatten, mußte die noch junge und zahlenmäßig relativ schwache KPD beweisen, daß sie die einzige Vertreterin des orthodoxen Marxismus in Deutschland, daß nur sie das Erbe von Karl Marx und Friedrich Engels rechtmäßig antrat, indem sie Lenins Geist in die deutsche Arbeiterbewegung hineintrug. In diese Diskussionen um die wahre Orthodoxie griffen die neuhegelianischen Revisionisten unmittelbar ein. Ihr Vorgehen ist dabei typisch für ihre gesamte Position: In [165] Wirklichkeit ging es bei dieser „Orthodoxie“-Diskussion um konkrete Fragen der Einschätzung des Imperialismus, der Rolle der Partei, der ersten Diktatur des Proletariats in Gestalt der Sowjetmacht usw., – also um genau umrissene inhaltliche Probleme, die zugleich unmittelbare praktische Bedeutung hatten. Die neuhegelianischen Revisionisten ignorierten diese konkreten Fragen aber in ihrer erstrangigen Bedeutung – sie versuchten, die Diskussion auf eine „allgemein-philosophische Ebene“ zu schieben und sie als eine rein methodologische Problematik aufzufassen.

In der Einleitung zu „Geschichte und Klassenbewußtsein“ formuliert Lukács das Hauptanliegen seiner Aufsätze: Es komme ihm in seinen Studien einzig und allein auf die Herausarbeitung der Methode des Marxismus an, unabhängig von den inhaltlichen theoretischen Aussagen: „Die sachlich-ökonomische Richtigkeit der Akkumulationstheorie (von Rosa Luxemburg, – M. Th.) wird ebenso wie die der ökonomischen Theorien von Marx nicht diskutiert, sondern bloß in ihren methodologischen Voraussetzungen und Folgen untersucht.“⁹⁷

Zwar betont Lukács, er für seine Person stimme auch sachlich mit diesen Theorien überein, aber diese sachliche Übereinstimmung ist seiner Meinung nach nicht entscheidend. Für ihn ist entscheidend die „rein methodologische“ Seite, die er als das Wesen der marxistischen Philosophie betrachtet. Er geht damit an die Charakterisierung des Wesens des Marxismus in analoger Weise wie bei der schon kritisierten Darstellung der bürgerlichen Bewußtseinsstruktur-[166]tur heran. Es wird eine Denkstruktur an sich, losgelöst vom Denkinhalt, konstruiert, die angeblich einer bestimmten ökonomischen Struktur zuzuordnen sei. Dem Inhalt der Erkenntnis wird als „historisch gebunden“ jeglicher objektiver Wahrheitsgehalt abgesprochen. Unmißverständlich äußert Lukács diese seine Auffassung in dem Aufsatz „Was ist orthodoxer Marxismus?“: „... angenommen – wenn auch nicht zugegeben –, die neuere Forschung hätte die sachliche Unrichtigkeit sämtlicher einzelnen Aussagen von Marx einwandfrei nachgewiesen, so könnte jeder ernsthafte ‚orthodoxe‘ Marxist alle diese neuen Resultate bedingungslos anerkennen, sämtliche einzelnen Thesen von Marx verwerfen – ohne für eine Minute seine marxistische Orthodoxie aufgeben zu müssen ... Orthodoxie in Fragen des Marxismus bezieht sich ... ausschließlich auf die *Methode*.“⁹⁸ Und zwar entsprechend der Einschränkung des philosophischen Gegenstandes nur auf die Methode der Geschichtsbetrachtung! Die wahre Auffassung von der Orthodoxie, die die Treue zum gesamten inhaltlichen Erkenntnisgehalt des Marxismus-Leninismus fordert, wird als „verdinglichtes“, im „bürgerlichen Wissenschaftsbegriff steckenbleibendes“, Denken verunglimpft. Damit hat Lukács eine bequeme Theorie für kleinbürgerliche Intellektuelle geschaffen, die unter dem Einfluß der revolutionären Situation damals sich der kommunistischen Bewegung nähern, aber zugleich um jeden Preis ihre „Originalität“ retten wollten. Korsch geht später noch weiter als Lukács, der immerhin noch ein Lippenbekenntnis auch zum Inhalt der Marxschen Geschichts-

⁹⁷ Lukács, G., Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 6. [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 50]

⁹⁸ Ebenda. S. 13. [Ebenda, S. 58, 59]

[167]auffassung und zur ökonomischen Lehre abgab. Korsch nahm sich praktisch die „Freiheit“, die der Lukácssche Orthodoxiebegriff gab und sagte sich sowohl von Marx und Engels als auch von Lenin los. Was vom Marxismus bei ihm noch übrig bleibt, ist eine vage Hypothese, ein unverbindlicher Leitfaden, der gleichberechtigt neben der bürgerlichen Soziologie als eine mögliche Arbeitshypothese besteht. Das wird vor allem aus einer 1932 von ihm besorgten Ausgabe des „Kapital“ von Marx deutlich, wo Korsch ein ganz „akademisch“ gehaltenes Geleitwort verfaßte, in dem mit keinem Wort die Bedeutung des Hauptwerkes von Marx für den Klassenkampf des Proletariats (ganz zu schweigen von dem praktischen Nachweis der Richtigkeit der Marxschen Lehre in der Sowjetunion) erwähnt wird.

Hermann Duncker ist bereits 1923 scharf gegen dieses Lossagen vom Inhalt der marxistischen Philosophie aufgetreten. In einer Rezension zu „Geschichte und Klassenbewußtsein“ schrieb er: „So versteht L. unter dem ‚orthodoxen Marxismus‘ nur die Forschungsmethode, die nichts mit den Resultaten von Marx’ Forschung zu tun habe! Damit gerät L. in eine verflucht enge Nachbarschaft zu Reformisten, wie z. B. Renner, die sich als Marxisten ausgeben und sich nicht an den positiven Gehalt der marxistischen Lehre gebunden betrachten. Unseres Erachtens kann sich als orthodoxer Marxist nur bezeichnen, wer sich der marxistischen Methode bedient, die Wege und Ziele anerkennt, die die marxistische Erkenntnis der Politik gewiesen hat.“⁹⁹

Ebenso entschieden wendete sich Duncker gegen die Einschränkung der Philosophie auf eine Methode der Geschichtsbetrachtung: „Die dialektische Erkenntnismethode muß als Bestandteil der Weltanschauung jedoch auf den Gesamtprozeß aller Bewegung, alles Lebens und aller Betätigung in der Wirklichkeit anwendbar sein.“¹⁰⁰

Dunckers Hinweis auf die „verflucht enge Nachbarschaft“ zum Reformismus kennzeichnet die politische Funktion dieser revisionistischen These von der Reduzierung des Wesens der marxistischen Philosophie auf Methode. In der Tat: wodurch unterscheidet sich die Losung von der „Freiheit“ des orthodoxen Marxisten in der Frage der Anerkennung oder Nichtanerkennung „sämtlicher inhaltlicher Aussagen“ des Marxismus von der Haltung der damaligen sozialdemokratischen Führer zum Marxismus, die in die Losung von der „weltanschaulichen Freiheit“ der SPD-Mitglieder einmündet? Dem Prinzip nach in keiner Weise!

Der neuhegelianische Revisionismus gibt damit einen der wesentlichsten Unterscheidungsmerkmale der kommunistischen Partei, der Partei Leninschen Typs, gegenüber allen anderen Arbeiterparteien auf: Die unbedingte Treue zu dem reichen Erkenntnisgehalt der Lehren von Marx, Engels und Lenin.

Zugleich bildete diese Ignoranz gegenüber dem konkreten Inhalt des Werkes der Klassiker ein ernstes Hemmnis für die Überwindung theoretischer Fehler, wie sie z. B. in der Akkumulationstheorie Rosa Luxemburgs noch in der Partei in den ersten Jahren verbreitet waren. Diese Auseinandersetzungen wurden von Lukács von vornherein zu zweitrangigen, das Wesen des Marxismus nicht betreffenden Fragen deklassiert, über die man eben diese oder jene Auffassung haben könne, ohne daß es wesentlichen Einfluß auf den Fortschritt der Bewegung habe. Lukács selbst vertrat die Akkumulationstheorie von Rosa Luxemburg und hat in ihr die geniale Fortsetzung der Marxschen Analyse des Kapitalismus für dessen neues Entwicklungsstadium gesehen. Er hat sie allerdings in seine idealistische Geschichtsauffassung eingebaut, während Rosa Luxemburg trotz ihrer Fehler zu jeder Zeit den kämpferischen Materialismus vertrat. Die neuhegelianische Definition des Wesens der marxistischen Philosophie erhebt somit offen den Revisionismus zum Prinzip. Daran ändert auch nichts die Versicherung von Lukács, daß es nur gelte, „... das Wesen der Methode von Marx *richtig zu verstehen* und richtig anzuwenden, keineswegs aber sie in irgendeinem Sinne zu ‚verbessern‘.“¹⁰¹

Aber die Einschränkung folgt auf dem Fuß. Lukács fährt nämlich fort: „Wenn hier an einigen Stellen gegen einzelne Aussprüche von Engels polemisiert wird, so geschieht dies – wie jeder einsichtsvolle

⁹⁹ Duncker, H., Einführungen in den Marxismus, Bd. 2, a. a. O., S. 86.

¹⁰⁰ Ebenda, S. 87.

¹⁰¹ Lukács, G., Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 7. [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 51]

Leser bemerken muß – aus dem Geiste des Gesamtsystems; von der Auffassung ausgehend – mag dies nun richtig oder falsch sein –, daß an diesen *einzelnen* Punkten der Verfasser sogar gegen Engels den Standpunkt des orthodoxen Marxismus vertritt.“¹⁰²

Wie diese „Orthodoxie“ gegenüber Engels aussieht, haben [170] wir bereits in einigen Fragen gesehen – es geht im Grunde immer wieder gegen den *Materialisten* Engels. Lukács beteuert auch zugleich, daß es ihm nicht um die Bewahrung der „ästhetischen Integrität“ des Marxismus gehe; er sei vielmehr der Meinung, daß die marxistische Methode als historische Methode „ununterbrochen auf sich selbst angewendet werden muß, und dies bildet einen der wesentlichen Punkte dieser Aufsätze.“¹⁰³ Mit dem gleichen Argument des Historismus der Methode und der Notwendigkeit, diese selbst als historisches Produkt zu betrachten, rechtfertigte Korsch seine relativistische Auffassung vom Entwicklungsgang der marxistischen Theorie. Auch er beteuert im Vorwort zur 2. Auflage von „Marxismus und Philosophie“ 1930 – als Antwort auf die Kritik an seiner revisionistischen Plattform – seine Treue zur Marxschen Methode und bezeichnet seine Auffassung als eine „... völlig *undogmatische und antidogmatische, historische und kritische, und also im eigentlichen Sinne des Worts materialistische Auffassung des Marxismus ... die Anwendung der materialistischen Geschichtsauffassung auf die materialistische Geschichtsauffassung selbst* ...“¹⁰⁴

Infolge der Gleichsetzung von Historismus und Relativismus bedeutet eine solche These jedoch, dem Inhalt der Marxschen Lehre nur für eine bestimmte historische Epoche Gültigkeit zuzugestehen.

Die Reduzierung der Philosophie auf Methodik ist jedoch keineswegs das originelle Geistesprodukt der neuhegelianischen Revisionisten, sondern beruht auf den neukantia-[171]nischen Elementen in ihrer gesamten Erkenntnislehre. Im Anschluß an den bürgerlichen Neukantianismus, der die Philosophie auf abstrakt-methodologische Prinzipien reduzieren will und zugleich einen Gegensatz zwischen Naturwissenschaft und Gesellschaftswissenschaft konstruiert, und in Übereinstimmung mit dem neukantianischen Revisionismus, insbesondere dem Austromarxismus, übertrugen Lukács und Korsch diese Bemühungen auf die marxistische Philosophie. Neu ist an dieser Erscheinung nur, daß die Vertreter des neuhegelianischen Revisionismus innerhalb der kommunistischen Bewegung auftraten und die idealistische Position zur theoretischen Stütze eines *linken* Opportunismus benutzten. Ein helles Licht wird auch hier wieder auf die Klassenfunktion ihrer Theorie durch die Tatsache geworfen, daß ihre Methoden-Auffassung in der gegenwärtigen westdeutschen Marxkritik ebenfalls als Argument gegen die Wissenschaftlichkeit des Marxismus ins Feld geführt wird. Es sei hier wiederum auf den eifrigsten Befürworter der neuhegelianischen „Marx-Interpretation“ Iring Fetscher verwiesen, der den Inhalt der Marxschen Lehre als historisch überholt bezeichnet.

Der Versuch, eine von jedem konkreten Inhalt losgelöste Methodologie zu erarbeiten, geht am Wesen *jeder* Wissenschaft vorbei und verkennt völlig den wahren Vorgang der wissenschaftlichen Forschung in Einzelwissenschaft und Philosophie. Es taucht somit hier die Frage auf, worin überhaupt das Verhältnis von Theorie und Methode in der Philosophie speziell in der wissenschaftlichen Philosophie besteht. Dieses Problem ist bisher in der marxisti-[172]schen Literatur m. E. noch nicht gründlich geklärt worden, und es gibt hier noch viele Ungenauigkeiten, wenn auch die Begriffe Theorie und Methode des Marxismus eine sehr häufige Verwendung finden. Auch in der zitierten Kritik Dunckers an der Loslösung der Methode vom Inhalt des Marxismus durch Lukács wurde das Verhältnis von Theorie und Methode nicht eindeutig bestimmt, obwohl es sich hierbei um ein wichtiges Problem in der philosophischen Auseinandersetzung mit allen revisionistischen Strömungen der damaligen Periode handelte. Später wurde lange Zeit unter dem Einfluß der dogmatischen Gegenüberstellung in Stalins Abhandlung „Über den dialektischen und historischen Materialismus“ in der marxistischen Literatur die Methode mit der Dialektik und die Theorie mit dem Materialismus als zwei Bestandteile der marxistischen Philosophie identifiziert. Diese Auffassung wird schon seit Jahren

¹⁰² Ebenda, S. 7. [Ebenda]

¹⁰³ Ebenda [Ebenda]

¹⁰⁴ Korsch, K., *Marxismus und Philosophie*, Hirschfeld-Verlag, Leipzig, 1930 (2. Aufl.), S. 5. [Korsch: Schriften 5, a. a. O., S. 317]

unter den marxistischen Philosophen in dieser Starrheit abgelehnt, aber sie ist m. E. in vielen Veröffentlichungen noch nicht völlig überwunden*. Deshalb – und da es sich hier um eine zentrale Frage in der Auseinandersetzung mit dem neuhegelianischen Revisionismus handelt – soll hier der Versuch unternommen werden, eine kurze Darstellung des Verhältnisses von Theorie und Methode im Marxismus zu geben.

Theorie und Methode der marxistischen Philosophie bilden – in dieser allgemeinsten Fragestellung, wie sie hier durch die Verfälschung durch den neuhegelianischen Revisionismus aufgeworfen wurde – eine *unmittelbare* Einheit. Es ist unmöglich, die Methode wie eine „Form“ vom konkre-[173]ten Inhalt zu trennen; sie ist nicht nur die „Form“ (die Denkstruktur) bei der Erforschung eines Gegenstandes, sondern vielmehr die Anwendung der bisher gewonnenen wissenschaftlich gesicherten (oder auch vorläufig nur hypothetischen) inhaltlichen Auffassungen auf die neu zu erforschende Erscheinung. Wissenschaftliche Erkenntnis ist überhaupt nur möglich auf einer bestimmten, bereits schon erreichten Entwicklungsstufe des menschlichen Denkens und bedarf *immer* auch bereits theoretischer Voraussetzungen, d. h. sie muß auf den Resultaten des bisherigen Erkenntnisprozesses basieren und diese ständig neu anwenden. Theorie und Methode erweisen sich somit *auf dieser Verallgemeinerungsstufe* als zwei Aspekte oder auch zwei Funktionen der philosophischen Wissenschaft: Einerseits ist die marxistische Philosophie eine Theorie – ein System weltanschaulicher Erkenntnisse über die wesentlichen Zusammenhänge in Natur, Gesellschaft und Denken. Andererseits bildet die Gesamtheit der inhaltlichen Erkenntnisse des Marxismus die allgemeine philosophische Methode bei ihrer

* Die umfangreichste Darstellung in der neueren marxistischen Literatur in der Deutschen Demokratischen Republik zu dem Problem Theorie und Methode in der Philosophie findet sich meines Wissens bei R. O. Groppe in seinem Buch „Zu einigen Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus“ (VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1958), besonders im Kapitel IV. Groppe hält hier im wesentlichen noch an der Gegenüberstellung von Materialismus als Theorie und Dialektik als Methode fest. So ist für ihn die Lösung der Grundfrage der Philosophie die Basis der Methode. „Die allgemeine Theorie der Natur, der Gesellschaft und der Erkenntnis enthält zwar überall in sich Dialektik, ist aber nicht identisch mit einer allgemeinen Lehre der Dialektik als solcher. Wenn es überall in der Welt dialektisch zugeht, so wird die Dialektik in der marxistischen Philosophie zuerst in *theoretischen* Aussagen über die Natur usw., also erst an bestimmten Inhalt gebunden, wiedergegeben und erst dann als Lehre von den allgemeinsten Entwicklungsgesetzen und als *Methode*. Erst auf die Theorie gründen sich die methodischen Fragen.

Bei der *Methode* handelt es sich um verallgemeinerte Verhältnisse und Gesetze, die in ihrer Verallgemeinerung mehr Formcharakter als inhaltlichen Charakter haben ... Es ist ganz klar, daß Weltanschauung und Methode zweierlei sind. Andererseits hängen sie eng miteinander zusammen. In der Einheit von Weltanschauung und Methode ist die Weltanschauung das Bestimmende. Wie dieses Verhältnis in der Geschichte der Philosophie im einzelnen auch *erscheinen* mag, so ist prinzipiell die Methode wegen ihres verallgemeinerten und mehr formalen Charakters aus konkreten, inhaltlichen (theoretischen) Erkenntnissen hervorgegangen.“ (S. 95) Mit dieser Auffassung bin ich, wie aus meinen Ausführungen in der Arbeit ersichtlich wird, nicht einverstanden. Trotz der Betonung, daß in den Materialismus als Weltanschauung auch dialektische Bestimmungen einfließen, wird doch den dialektischen Gesetzen von Groppe ein mehr formalerer Charakter zugesprochen. Auch wenn unter Methode nicht die Anwendung des gesamten inhaltlichen Reichtums der marxistischen verstanden wird, sondern nur im engeren Sinne die Anwendung der Erkenntnisse über den Erkenntnisvorgang selbst, über seinen dialektischen Charakter, so tragen auch sie inhaltlichen Charakter und sind nicht „formaler“ Art; das hat mit dem Verallgemeinerungsgrad gar nichts zu tun. Deshalb erscheint mir auch die Charakterisierung des Verhältnisses von Theorie und Methode in der Hegelschen Philosophie durch Groppe nicht richtig: „Die Theorie der Welt ergibt sich bei Hegel aus einem vorgefaßten, der Wirklichkeit aufgezwungenen Schema, sie ist ein methodisches Vorurteil, einer angeblichen allgemeinen Form der Geistestätigkeit, der inneren Dialektik des Geistes unterworfen. Während tatsächlich auch bei Hegel die Weltanschauung das Primäre ist, wie in jeder Philosophie, kommt jedoch infolge seines Idealismus – weil der Geist die Welt schafft – die Methode, als Form der geistigen Bewegung, über die Theorie, über alle Aussagen der Weltzusammenhänge und der Weltentwicklung, zu stehen. Die idealistische Weltanschauung selbst verlangt, die Theorie unter das Vorurteil vom Primat des Geistes zu stellen. So hat Hegel keine weltanschauliche Theorie als Grundlage der Methode, sondern seine Weltanschauung veranlaßt ihn, seine Theorie unter dem Einfluß eines methodischen Vorurteils zu entwickeln.“ (S. 98)

Was Groppe hier unter einem methodischen Vorurteil versteht, ist jedoch keine formal aufzufassende methodische Frage, sondern eben die Anwendung bestimmter inhaltlicher Auffassungen von Hegel bei der Darlegung seiner Philosophie. Auch im Idealismus ist meines Erachtens das Verhältnis von Theorie und Methode im allgemeinsten Sinne das Verhältnis zweier Funktionen ein und desselben philosophischen Systems – und gerade daraus erklärt sich bei Hegel, weshalb ständig die Elemente richtiger dialektischer Erkenntnis in seinem System durch die metaphysischen Vorurteile in ihrer Entfaltung gehemmt werden, so daß er eben keine wissenschaftliche Dialektik als Ganzes ausarbeiten konnte. In anderen Veröffentlichungen wird mitunter ebenfalls die Methode der Philosophie im wesentlichen mit den dialektischen Gesetzen und Kategorien identifiziert. So z. B. in den Lehrbüchern „Grundlagen der marxistischen Philosophie“, Dietz, Berlin, 1959 und „Grundlagen des Marxismus-Leninismus“, Dietz, Berlin, 1950.

Anwendung in Forschung und Praxis. Die marxistische Philosophie wird somit in ihrer *Anwendung* in der Praxis oder in der Erkenntnis zur *Methode*, – und zwar ist es jeweils vom Gegenstand, der verändert oder gedanklich erfaßt werden soll, abhängig, mit welchen ihrer inhaltlichen Aussagen. Diese ständige methodische Anwendung des gedanklichen Reichtums des Marxismus garantiert sowohl die Überprüfung der bisher gewonnenen Ergebnisse auf ihren Wahrheitsgehalt hin, als auch die ständige weitere schöpferische Bereicherung. Die Methode stellt somit [174] die Entwicklung des bisherigen Wissens in seiner Anwendung auf den neuen Gegenstand dar und damit den Ausgangspunkt für neue Erkenntnisse.

In dieser allgemeinen Form trifft die Beziehung von Theorie und Methode als das Verhältnis von Theorie und Anwendung der Theorie auf jedes wissenschaftliche System zu.

Ein Beispiel soll die s erläutern:

Als Marx in den fünfziger und sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts sich vornehmlich der Analyse der ökonomischen Gesellschaftsformation in ihrer ökonomischen Struktur zuwandte, nahm er diese Aufgabe keineswegs „voraussetzungslos“ oder nur ausgerüstet mit ein paar formal-methodologischen Prinzipien in Angriff; er hätte sie so auch gar nicht lösen können. Marx stützte sich vielmehr auf den gesamten wissenschaftlichen Reichtum seiner Geschichtsauffassung, die bereits in den vierziger Jahren in den wesentlichen Grundfragen und auch in vielen konkreten Detailfragen ausgearbeitet war. Lenin hob in seinem Werk „Was sind die ‚Volksfreunde‘ und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten“ die Bedeutung der materialistischen Geschichtsbetrachtung für die Untersuchung der kapitalistischen Gesellschaftsformation hervor und wies nach, wie hierbei der historische Materialismus von einer wissenschaftlichen Hypothese zur allseitig bewiesenen Wissenschaft wurde.

Marx konnte z. B. das Mehrwertproblem nur lösen, indem er den historischen Materialismus zum Leitfaden seiner Forschungen nahm. Ausgehend von der Erkenntnis der grundlegenden Rolle der Produktionstätigkeit der Menschen und vor allem vom *gesellschaftlichen* Wesen der Produktion, d. h. also ausgehend von der primären Bedeutung der ökonomischen Struktur der Gesellschaft für alle anderen gesellschaftlichen Erscheinungen, widerlegte Marx die bürgerlichen ökonomischen Theorien, die z. B. in der Zirkulationssphäre die Quelle des Mehrwertes suchten. Freilich war zur Erarbeitung der Mehrwerttheorie und der anderen ökonomischen Probleme des Kapitalismus zugleich ein umfangreiches Studium des vorliegenden ökonomischen Materials nötig, aber es konnte nur deshalb richtig ausgewertet werden, weil Marx den Reichtum seiner materialistischen Geschichtsauffassung dabei zur Anwendung brachte. Er nennt diese selbst „das allgemeine Resultat, das sich mir ergab und, einmal gewonnen, meinen Studien zum Leitfaden diente“.¹⁰⁵

Im gleichen Sinne spricht auch Engels davon, daß die wissenschaftliche deutsche Ökonomie wesentlich auf der materialistischen Auffassung von der Geschichte beruhte. Die materialistische Geschichtsauffassung besteht aber eben nicht aus „formal-methodologischen Prinzipien“, sondern aus den konkreten inhaltlichen Erkenntnissen über die Gesetze und Zusammenhänge in der menschlichen Gesellschaft. Der historische Materialismus ist die allgemeinste philosophische Methode zur Erforschung der gesellschaftlichen Erscheinungen.

Aber in seiner Anwendung tauchen zugleich auch Fragen auf, die den konkreten Forschungsweg selbst betreffen, – und hier beginnt eigentlich erst die spezifisch methodo-[176]logische Problematik. Wie z. B. die Sichtung des wissenschaftlichen Materials zu vollziehen ist und wie darnach die erlangten Erkenntnisse in übersichtlicher, systematischer Form dargestellt werden sollen – das sind spezifische Fragen der *Methode* (der *Technik*) des wissenschaftlichen Arbeitens. Dabei gibt es allgemeine Richtlinien und Erkenntnisse, die für jede wissenschaftliche Forschung von Bedeutung sind, und somit allgemeineren Charakter tragen, als solche methodologische Fragen, die unmittelbar von dem zu erforschenden Gegenstand abhängen. Diese allgemeinen Fragen der Methode des wissenschaftlichen Denkens sind Probleme, die Gegenstand der dialektischen Logik sind, d. h. also zur marxistischen Erkenntnistheorie gehören. Das sind aber ebenfalls keine reinen Formfragen, sondern als Bestandteil

¹⁰⁵ Marx/Engels, Werke, Bd. 13, Dietz, Berlin, 1961, S. 8.

der dialektischen Logik handelt es sich um inhaltliche Fragen des Erkenntnisprozesses, die zum Gegenstand der marxistischen philosophischen Theorie gehören. Die genaue Analyse des Erkenntnisprozesses selbst, sowohl des gesamtgesellschaftlichen, des individuellen, sowie vor allem auch die Untersuchung der Besonderheit der wissenschaftlichen Forschung, ist im Rahmen der marxistischen Philosophie der Problemkreis, der für die Aufdeckung der konkreten Mittel und Wege der wissenschaftlichen Arbeit von größter Bedeutung und somit ein untrennbarer Bestandteil der modernen wissenschaftlichen Forschungsmethoden ist, bzw. es in zunehmendem Maße noch werden muß. Die dialektische Logik in *systematischer* Form als Bestandteil der wissenschaftlichen Weltanschauung auszuarbeiten, ist eine Aufgabe, an deren [177] vollständiger Lösung die marxistischen Philosophen noch arbeiten. Allerdings ist das Material dafür durch die Klassiker schon in vielen wesentlichen Fragen vorbereitet worden, entweder in direkter Gestalt als Gedanken über methodologische Fragen oder indirekt in der meisterhaften Anwendung der dialektischen Logik bei der Lösung der verschiedensten Probleme.

Als Beispiel sei hier nur kurz auf das Verhältnis von logischer und historischer Methode eingegangen: Marx unterscheidet bei der Darstellung seiner Methode der ökonomischen Studien zwischen dem historischen Gang der Entwicklung des zu erforschenden Gegenstandes und dem logischen Weg zu seiner Erforschung, sowie der Art und Weise der Darstellung der Forschungsergebnisse: „Das Nachdenken über die Formen des menschlichen Lebens, also auch ihre wissenschaftliche Analyse, schlägt überhaupt einen der wirklichen Entwicklung entgegengesetzten Weg ein. Er beginnt *post festum* und daher mit den fertigen Resultaten des Entwicklungsprozesses.“¹⁰⁶

Das heißt also, eine konkrete Erscheinung kann erst dann wissenschaftlich allseitig erfaßt werden, wenn sie selbst objektiv herangereift ist, wenn sie den höchsten Punkt ihrer Entwicklung erreicht hat. Sie kann nun, wie Engels darstellt, prinzipiell auf zweierlei Weise untersucht werden: historisch oder logisch.

Beide Methoden haben ihre Berechtigung, aber nicht immer angebracht ist das getreue historische Vorgehen, da die Geschichte oft sprungweise und im Zickzack verläuft. Des-[178]halb muß zur *systematischen* Erarbeitung der Wissenschaft eines Gegenstandes vorwiegend die logische Methode verwendet werden – d. h. die Abstraktion von den zufälligen Erscheinungen, die Darstellung der Gesetzmäßigkeiten des Gegenstandes. Das ist im Grunde ebenfalls die historische Methode, „nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeit.“¹⁰⁷

Damit begibt die logische Methode sich aber nicht auf rein abstraktes Gebiet. „Im Gegenteil, sie bedarf der historischen Illustration, der fortwährenden Berührung mit der Wirklichkeit.“¹⁰⁸ Zugleich aber hat die logische Methode ihre Besonderheiten, die sie von der Verfolgung der historischen Entwicklung eines Gegenstandes wesentlich unterscheiden. Marx weist dies in der Einleitung zur Kritik der pol. Ökonomie nach an Hand des Verhältnisses von Abstraktem und Konkretem in der Erkenntnis: Das Denken der Menschen geht in seiner nichtwissenschaftlichen Gestalt meist von dem Augenscheinlichsten aus, der konkreten Erscheinung, so z. B. die bürgerlichen Ökonomen des 17. Jahrhunderts vom Begriff der Bevölkerung. In Wirklichkeit ist aber die Bevölkerung eine sehr komplizierte, widersprüchliche Erscheinung, deren Widerspiegelung im vorwissenschaftlichen Denken der Menschen selbst schon eine Abstraktion von dieser Kompliziertheit ist, ohne das diese schon allseitig wissenschaftliche erfaßt ist. Von dem Begriff der Bevölkerung ausgehend, der für sie nur scheinbar konkret, bzw. nur in der Anschauung konkret ist, versuchen die bürgerlichen [179] Ökonomen, die Analyse zu bestimmten abstrakten allgemeinen Beziehungen wie Teilung der Arbeit, Geld, Wert usw. zu führen. Die richtige wissenschaftliche Methode besteht aber darin, sagt Marx, von diesen abstrakten Bestimmungen her zum Konkreten aufzusteigen und dieses in seiner ganzen „Einheit des Mannigfaltigen“ zu begreifen. Mit diesem Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten setzt erst die eigentliche Wissenschaft ein – der umgekehrte Weg dagegen kann nur (allerdings auch notwendige)

¹⁰⁶ Marx/Engels, Werke, Bd. 23, Dietz, Berlin, 1962, S. 89.

¹⁰⁷ Marx/Engels, Werke, Bd. 13, Dietz, Berlin, 1961, S. 475.

¹⁰⁸ Ebenda, S. 477.

Vorarbeiten liefern. „Im ersten Weg wurde die volle Vorstellung zu abstrakter Bestimmung verflüchtigt; im zweiten führen die abstrakten Bestimmungen zur Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens. Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren. Keineswegs aber der Entstehungsprozeß des Konkreten selbst.“¹⁰⁹

Deshalb geht Marx – um auf das Beispiel der Ausarbeitung der Mehrwerttheorie zurückzukommen – von der Analyse der Ware aus als dem ursprünglichsten, einfachsten und massenhaftesten, alle Gebiete der kapitalistischen Gesellschaft durchdringenden Verhältnis. Von der Aufdeckung des Doppelcharakters der Ware, ihres Wertes und Gebrauchswertes, steigt nun Marx auf zur Analyse der zur Ware gewordenen Arbeitskraft und enthüllt als springenden Punkt der gesamten Mehrwerttheorie deren Doppelcharakter: Die Spezifik [180] des Gebrauchswertes der Ware Arbeitskraft und die Besonderheit bei ihrer Wertbestimmung. So gelangt Marx zu einem konkreten Bild der tatsächlichen Beziehungen zwischen Lohnarbeit und Kapital im Produktionsprozeß. Dieses Problem des Verhältnisses von Logischem und Historischem ist für jede Wissenschaft von Bedeutung. Die Ausarbeitung der dialektischen Logik in systematischer Form bedeutet überhaupt die Ausarbeitung der allgemeinen Methodologie der modernen Wissenschaft; aber auch sie kann nur fruchtbar gemacht werden in der *konkreten* Anwendung auf den jeweiligen Gegenstand, wobei noch spezifischere, von der Besonderheit des Gegenstands selbst bestimmte Probleme der Methodologie auftreten. Erst im Verein mit diesen speziellen Problemen, die durch die Eigenarten des jeweiligen Forschungsobjektes selbst aufgeworfen werden, kann der konkrete Erkenntnisweg beschritten werden. Dabei tragen bestimmte Seiten der Methodologie tatsächlich einen gewissen formalen Charakter – geht es hierbei doch darum, welche verschiedenen Mittel und Methoden, welche Formen der praktischen und theoretischen Arbeit angewendet werden, um zu neuen inhaltlichen Ergebnissen zu gelangen. Von dem Gesichtspunkt aus, daß diese inhaltlichen Ergebnisse mitunter auf verschiedene Weise erreicht werden können, tragen diese methodologischen Hilfsmittel einen vom Inhalt *relativ* selbständigen Formcharakter. Sie sind aber eben nur relativ selbständig, da es andererseits nicht gleichgültig ist, welche Methoden angewendet werden. Das kann Auswirkungen haben sowohl auf das Tempo der Erlangung neuer Resultate, wie auch sogar dar-[181]auf, ob überhaupt das Ziel erreicht wird. Diese Probleme sind für die Forschung selbst lebensnotwendige Fragen, denn es kommt nicht nur auf die Bereitschaft an, die wissenschaftliche Weltanschauung anzuwenden – man muß auch wissen, wie das zu geschehen hat. Deshalb müssen philosophische und einzelwissenschaftliche Forschung eine sehr enge Einheit bilden, und es besteht gerade in der Gegenwart eine der grundlegenden Aufgaben der marxistischen Philosophen darin, die methodologischen Fragen der Einzelwissenschaften mit ausarbeiten zu helfen, wobei die philosophische Haltung selbst in das methodologische Verfahren als wesentliches Element mit einfließt. Jedoch dieser spezifische Aspekt der dialektischen Logik und der konkreten Mittel und Wege der Forschung ist es nicht, der vom neuhegelianischen Revisionismus als Problem aufgeworfen wurde, indem der Marxismus als Methode bezeichnet wird. Lukács und Korsch wollten mit ihrer „Orthodoxie“-Auffassung eine Bestimmung des *Wesens* der marxistischen Philosophie *überhaupt* geben und den reichen weltanschaulichen Gehalt des Marxismus relativieren. Ihre Auffassung vom Wesen der Philosophie als bloßem methodologischem Leitfaden im formalen Sinne hängt eng zusammen mit der Ablehnung der objektiven Gesetzmäßigkeit in der Geschichte. Wie bereits dargestellt (vgl. Kapitel II/Abschnitt 2) spielt die Kategorie des Gesetzes eine untergeordnete Rolle in der neuhegelianischen Theorie. Sie wird zudem völlig idealistisch definiert, indem der objektiv-reale Charakter der gesellschaftlichen Gesetze mit ihrer spontanen Wirkungsweise im bisherigen Geschichts-[182]verlauf identifiziert wird und ihre Existenz somit nur auf die Unbewußtheit der Menschen über die Auswirkung ihrer eignen Tätigkeit begründet wird. Die wissenschaftliche Betrachtung eines Gegenstandes ist aber nur möglich, wenn anerkannt wird, daß er sich nach bestimmten objektiven Gesetzmäßigkeiten entwickelt. Eine Häufung von bloßen Zufällen ließe sich wissenschaftlich nicht

¹⁰⁹ Ebenda, S. 632.

erfassen, höchstens als nachträgliche Faktenzusammenstellung. Die Wissenschaft über einen Gegenstand ist die Aufdeckung der *Gesetzmäßigkeiten* dieses Gegenstandes; d. h. es muß die innere objektive Dialektik des Gegenstandes erforscht werden.

Nun steht – ungeachtet der Leugnung der Objektivität der gesellschaftlichen Gesetze – bei den neuhegelianischen Revisionisten der Begriff der Dialektik hoch im Kurs. Sie verwenden diesen Begriff gleichbedeutend für die marxistische Methode der Geschichtsbetrachtung. Lukács beansprucht für sich das Verdienst, das „Dialektische im Marxismus“ wieder aus der Vergessenheit, in die es geraten sei, hervorgeholt zu haben. József Révai bestätigt ihm, daß „Geschichte und Klassenbewußtsein“ der erste systematische Versuch sei, „... das Hegelsche im Marxismus“, die Dialektik, philosophisch bewußt zu machen¹¹⁰.

Entsprechend seiner Bestimmung des Wesens des Marxismus als reine Methode bemüht sich Lukács, die Dialektik auf die Befolgung einiger formal-methodologischer Prinzipien für die Geschichtsbetrachtung zu reduzieren. Das geht [183] ganz klar aus seiner Rezension zu Bucharins „Theorie des historischen Materialismus“ hervor: „Indem aber bei ihm (bei Bucharin – M. Th.) – was notwendig aus seiner naturwissenschaftlichen Einstellung folgt – diese Soziologie nicht reine Methode bleibt, sondern sich zu einer eigenen, eine spezielle inhaltliche Erfüllung suchende Wissenschaft entwickelt, gerät sie in Widerspruch zu dem geschichtlichen Wesen ihrer methodischen Grundlage. Denn die Dialektik kann auf eine *spezielle* inhaltliche Erfüllung verzichten: sie ist doch auf das Ganze des Geschichtsprozesses gerichtet, dessen individuelle, konkrete, sich niemals wiederholende Momente gerade in ihrer qualitativen Verschiedenheit voneinander, gerade in dem ununterbrochenen Wechsel ihrer gegenständlichen Struktur, ihre dialektischen Wesenszüge offenbaren und dadurch als *Totalität* zum Erfüllungsgebiet der Dialektik werden. Dagegen muß eine ‚science‘-artige allgemeine Soziologie auch eine eigne *spezielle* inhaltliche Erfüllung, eigne allgemeine Gesetzmäßigkeiten liefern ...“¹¹¹

Er richtet sich also immer wieder gegen die Auffassung vom historischen Materialismus als einer inhaltlich erfüllten Theorie, die eigne Gesetzmäßigkeiten, d. h. Gesetzmäßigkeiten ihres Gegenstandes anerkennt. Sobald aber die Vertreter des neuhegelianischen Revisionismus von der allgemeinen Forderung nach einer „reinen Methode“ weiterzugehen versuchen und bestimmen wollen, worin denn nun eigentlich diese Methode bestehe, geraten sie in große Schwierigkeiten. Die Unmöglichkeit des „Reinhaltens“ der Methode von einem konkreten Inhalt zeigt sich in den Veröffentlichungen der neuhegelianischen Revisionisten immer [184] wieder: Einmal in direkter Form, indem zugegeben wird, daß eine „allgemeine geschichtliche Bestimmung“ übrigbleiben müsse, um nicht „den ganzen konkreten Begriff“ der materialistischen Geschichtsauffassung zu zerstören (so Korsch in „Die materialistische Geschichtsauffassung“ [Korsch: Schriften 3, a. a. O., S. ???]), und indem davon gesprochen wird, es müsse ein Formbegriff gefunden werden, der nicht „diese Reinheit von jeder inhaltlichen Bestimmung“ habe (Lukács in „Geschichte und Klassenbewußtsein“ [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 232]). Weiterhin zeigt sich die Unmöglichkeit einer bloßen Methode in der Ergebnislosigkeit des Bemühens, eine solche Methode zu erarbeiten. Es wird vielmehr eine bestimmte *inhaltliche* Vorstellung, nämlich *die idealistische Geschichtsauffassung*, zum methodischen Prinzip der marxistischen Weltanschauung erklärt. Unter dem Vorwand, das Wesentliche der Marxschen Dialektik herausarbeiten zu wollen, legt Lukács immer wieder das Schwergewicht auf das Prinzip der Subjekt-Objekt-Identität in der Geschichte. Auch hier liegt wieder solch ein „einzelner Punkt“ vor, in dem Lukács gegen Engels des Standpunkt des Marxismus zu verteidigen vorgibt. Engels betone zwar im „Anti-Dühring“ den fließenden Charakter der dialektischen Begriffsbildung, die Rolle der Wechselwirkung und anderer dialektischer Beziehungen –: „Aber die wesentlichste Wechselwirkung: *die dialektische Beziehung des Subjekts und Objekts im Geschichtsprozeß* wird nicht einmal erwähnt, geschweige denn in den – ihr zukommenden – Mittelpunkt der methodischen Betrachtung gerückt. Jedoch ohne diese Bestimmung hört die dialektische Methode ... auf, eine revolutionäre Methode zu sein.“¹¹²

¹¹⁰ Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung“, Bd. 11, Hirschfeld-Verlag, Leipzig, 1925, S. 229 f.

¹¹¹ Ebenda, S. 222.

¹¹² Lukács, G., Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 15 f. [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 61 f.]

[185] Die Methode könne nicht praktisch werden, nicht wirklich verändern, da eine undurchdringliche Gesetzmäßigkeit mit fatalistischem Charakter angenommen werde, im Sinne des bürgerlichen anschauenden Materialismus. Damit wird mit der schon bekannten Argumentation gegen jeglichen Materialismus Engels in die Reihe der von „bürgerlicher Denkstruktur“ befallenen Philosophen eingeordnet. Doch es soll hier nicht noch einmal auf die Verfälschung der historischen Stellung Engels' und auf sein Verhältnis zu Marx eingegangen werden, sondern von Interesse ist hier die Behauptung, daß Engels die Subjekt-Objekt-Beziehung aus der Dialektik ausschließe. Die wesentliche Rolle der Wechselwirkung von Subjekt und Objekt in der Geschichte wird aber von Engels keineswegs „übersehen“. Der historische Materialismus, den er gemeinsam mit Marx ausarbeitete und vertrat, beinhaltet vielmehr die einzige wissenschaftliche Darstellung dieses Problems. Indem die marxistische Geschichtsphilosophie die Stellung des Menschen, seine Rolle im Geschichtsprozeß und die Triebkräfte, die sein Handeln letztlich bestimmen, untersucht, stellt sie die wissenschaftliche Widerspiegelung der wesentlichen dialektischen Beziehungen in der Geschichte dar. Für die Geschichtserklärung erwähnt Engels also nicht nur die Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern er stellt sie auch in den Mittelpunkt seiner Betrachtung; aber er versteht darunter nicht das idealistische Subjekt-Objekt-Schema der neuhegelianischen Theorie, sondern das wirkliche materialistisch-dialektische Verhältnis von subjektiven und objektiven Faktoren im Geschichts-[186]prozeß. Das äußert sich u. a. freilich auch darin, daß Marx und Engels nicht einfach die Terminologie der Hegelschen Subjekt-Objekt-Lehre verwenden, da diese Begriffe für die Bedürfnisse einer dialektisch-materialistischen Untersuchung der Geschichte viel zu unkonkret sind, auch wenn man sie im Inhalt „materialistisch umkehren“ würde.

Doch gerade diese materialistische Umkehrung der Subjekt-Objekt-Beziehung, wie sie konkret in der materialistischen Geschichtsauffassung dargestellt ist, wird von Lukács abgelehnt. Der neuhegelianische Revisionismus will gerade in der philosophischen Grundhaltung den Idealismus Hegels aufrechterhalten, nämlich die Behauptung von der letzten Identität von Subjekt und Objekt; die Ablehnung des Primats des Objektiven gegenüber dem Subjektiven und damit das letzte „Begreifen der Substanz als Subjekt“. Deshalb verkündet Lukács auch die „wesentliche Übereinstimmung“ von Hegelscher und Marxscher Methode: „Denn die Hegelsche – dialektische – Ineinssetzung von Denken und Sein, die Auffassung ihrer Einheit als Einheit und Totalität eines Prozesses bildet auch das Wesen der Geschichtsphilosophie des historischen Materialismus.“¹¹³

Gerade im „Wirklichkeitsproblem“ sei die tiefe Verwandtschaft zwischen Marx und Hegel deutlich; beide würden die „Funktion der Theorie als Selbsterkenntnis der Wirklichkeit“ aufdecken. Der eigentliche Gegensatz zwischen Marx und Hegel bestehe nicht so sehr in der „materialistischen Umstülpung“ der Dialektik, sondern darin, daß Marx Hegels abstrakten Begriff der Volks-[187]geister konkretisiert habe zum Begriff der Klassen. Damit habe Marx den Hegel „... noch entschiedener und fruchtbarer, wenn auch bei seinen Nachfolgern viel schlechter verstanden, korrigiert, als in der Frage von ‚Idealismus‘ oder ‚Materialismus‘.“¹¹⁴

Die materialistische Umkehrung der Dialektik wird hier als zweitrangig behandelt, – aber nicht nur das: Sie wird in der neuhegelianischen Interpretation gar nicht als wirkliche Umkehrung begriffen, da unter dem Materialismus von Marx im Grunde kein wirklicher Materialismus, sondern eine „Diesseitigkeit“ in der Theorie verstanden wird, die den gesellschaftlichen Menschen als den Angelpunkt der *gesamten* Wirklichkeit begreift. In diesem Zusammenhang behauptet Lukács auch, Hegel habe das revolutionäre Prinzip der dialektischen Methode – das „Prinzip der Totalität“ – bereits schon vor Marx erkannt. Letzterer habe ihm nur konkreten Ausdruck verliehen. Dieses Prinzip der Totalität, das in Lukács' Aufsätzen immer wiederkehrt, ist im Wesen nichts anderes als der auf den Begriff gebrachte idealistische Gehalt seiner Subjekt-Objekt-Lehre, die methodologische Grundkategorie, auf die jede Einzelercheinung bezogen werden müsse: das heißt der Marxist müsse jede Erscheinung im Rahmen der gesellschaftlichen Totalität als Ergebnis unserer eigenen Tathandlung begreifen. Erst so werde die Vermittlung der Teile mit dem Ganzen im Bewußtsein herstellbar, während alles Denken, welches die Wirklichkeit nicht als unsere Tathandlung begreift, in der Unmittelbarkeit steckenbleiben

¹¹³ Ebenda, S. 46. [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 104]

¹¹⁴ Ebenda, S. 40 f. [Ebenda, S. 96]

müsse. Die Kategorien Totalität, Vermittlung und Unmittelbarkeit aber habe Marx von Hegel [188] übernommen. Würde Lukács diese methodologischen Prinzipien im materialistischen Sinne verstehen, als Begriffe, die den objektiven allgemeinen Zusammenhang der Welt kennzeichnen sollen sowie als methodische Besonderheiten bei seiner Erkenntnis, so könnte man von einem Bemühen sprechen, echte dialektische Beziehungen aufzudecken. Über das Wesen aller Zusammenhänge wird letztlich vom neuhegelianischen Revisionismus immer in der absoluten Identität von Subjekt und Objekt gesehen. Von dieser Position her, die die Entwicklung von Hegel zu Marx nicht in der *wesentlich* anderen Auffassung von der Totalität, sondern nur in der konkreteren Fassung des subjektiven Prinzips sieht, das dieser Totalität zugrunde liegen soll, erklärt sich, daß Lukács behauptet, daß die Dialektik als „Algebra der Revolution“ das nicht einfach geworden sei „... durch materialistische Umkehrung ... Vielmehr konnte in und durch diese Umkehrung das revolutionäre Prinzip der Hegelschen Dialektik nur darum zum Vorschein kommen, weil das Wesen der Methode, der Gesichtspunkt der Totalität, die Betrachtung aller Teilerscheinungen als Momente des Ganzen, des dialektischen Prozesses, der als Einheit von Gedanken und Geschichte gefaßt ist, aufrechterhalten wurde.“¹¹⁵

Wir sehen, wie Lukács die Marxsche Dialektik, die angeblich auf eine spezielle inhaltliche Erfüllung verzichten könne, mit idealistischem Inhalt ausfüllt. Diese Fälschung der Dialektik bedeutet aber nicht nur die Ersetzung der materialistischen Dialektik durch eine idealistische, sondern zugleich auch die *Preisgabe der echten dialektischen Erkenntnisse in der Hegelschen Philosophie*. Gerade die von Lukács als dialektisch her-[189]vorgehobene Seite der Hegelschen Philosophie, nämlich der These, daß der Gesamtentwicklung der Wirklichkeit letztlich ein subjektives Prinzip zugrunde liege, daß das Objekt nur das Produkt des Subjektes sei und daß somit die Substanz als Subjekt begriffen werden müsse, – gerade diese Seite ist eine metaphysische Verabsolutierung des bewußten Faktors.*

Die wirklichen dialektischen Beziehungen bei Hegel aber werden vom neuhegelianischen Revisionismus kaum erfaßt. Dabei hebt Marx und Engels wiederholt die gewaltige Bedeutung der Hegelschen Dialektik als eine notwendige theoretische Voraussetzung für die Erarbeitung ihrer eigenen Weltanschauung hervor. Die Hegelsche dialektische Methode war die einzige bisherige Auffassung von der Entwicklung, an die zumindest angeknüpft werden konnte. Hegel hat die Grundgesetze der Dialektik und viele ihrer Kategorien in wichtigen Zügen ausgearbeitet, – allerdings in abstrakter, spekulativer Gestalt, so daß er selbst ständig seine richtigen dialektischen Gedankengänge durchbricht und durch die alles durchdringende idealistische Grundhaltung wieder aufhebt; er ist nicht in der Lage, die Dialektik konsequent durchzuführen und sie in Gestalt der dialektischen Logik zu einer wissenschaftlichen Methode zu machen. Für Hegel ist die Dialektik das Entwicklungsgesetz eines absoluten geistigen Prinzips. Er wendet sich zwar einerseits gegen die metaphysische Betrachtungsweise, – zugleich aber erneuert er den Idealismus und erhebt damit die Metaphysik im großen [190] Maßstabe wieder zum System.

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, die Hegelschen Verdienste für die Ausarbeitung der Dialektik darzustellen. Es soll hier nur auf ein Problem hingewiesen werden, dessen Lösung durch Hegel die zutiefst dialektische Betrachtungsweise des großen Philosophen deutlich macht, – und zwar das Problem des Verhältnisses von Theorie und Methode in der Philosophie.

Hegel hat im Gegensatz zu der formalistischen Auffassung von Lukács und Korsch gerade auf den engen inneren Zusammenhang dieser beiden Seiten der Philosophie aufmerksam gemacht. Er weist

¹¹⁵ Ebenda, S. 39 f. [Ebenda, S. 95]

* Diese idealistische Fälschung der Dialektik in eine Lehre, die immer von einem subjektiven Prinzip ausgehen müsse, wird in der westdeutschen Marxfälschung wiederholt aufgegriffen. Fetscher setzt dialektisches Denken mit Sinndeutung gleich und schließt sich hieran an Lukács, besonders aber auch an Bloch an. Er behauptet, Bloch mit seiner Annahme eines Natursubjektes sei nur konsequent, denn: „Wenn nämlich die Dialektik die gesamte Wirklichkeit umfassen und die menschliche Geschichte als sinnvoll erkannt werden soll, dann muß dieser sinnhafte Gang auch nach ‚rückwärts‘ in die Natur hineinprojiziert werden, um materialistisch aus ihr abgeleitet werden zu können.“ (Marxismus-Studien der Evangelischen Akademie, Tübingen, 1960, Heft 3, S. 136) Die gleiche idealistische, nur hier stark religiös gefärbte Bestimmung der Dialektik findet sich bei Landgrebe, der darin ein altes metaphysisches Problem des abendländischen Denkens sieht, nämlich die Frage nach dem Verhältnis der menschlichen Erkenntnis zu allgemeineren Bewertungsmaßstäben (z. B. Mensch-Gott).

darauf hin, daß die Methode, obgleich sie zunächst bloß als die formale Art und Weise des Erkennens erscheint, durch den Begriff (den Inhalt) gesetzt wird: „Was hiermit als Methode hier zu betrachten ist, ist nur die Bewegung des Begriffs selbst ...“¹¹⁶

Hegel wendet sich gegen den Formalismus, gegen „das Kahle des modernen philosophischen so genannten Konstruierens, das in nichts besteht, als jenes formelle Schema ohne Begriff und immanente Bestimmung überall anzuhängen und zu einem äußerlichen Ordnen zu gebrauchen ...“¹¹⁷

Die wahrhafte Methode aber, die den Gegenstand begreift, kann keine bloß äußere Form sein: sie muß den Inhalt der Erkenntnis in sich einschließen. „Die Methode selbst erweitert sich durch dies Moment zu einem *Systeme*.“¹¹⁸

[191] „... so wälzt sich das Erkennen von Inhalt zu Inhalt fort. Vors erste bestimmt sich dies Fortgehen dahin, daß es von einfachen Bestimmtheiten beginnt und die folgenden immer reicher und konkreter werden ... Der Begriff in der absoluten Methode *erhält* sich in seinem Anderssein, das Allgemeine in seiner Besonderung, in dem Urteile und der Realität; es erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmungen die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts und verliert durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur nichts, noch läßt es etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbene mit sich und bereichert und verdichtet sich in sich.“¹¹⁹

Wengleich Hegel die Philosophie und die Entwicklung des philosophischen Inhalts vermittels der Methode als den Prozeß der Selbsterkenntnis der absoluten Idee auffaßt, so äußert er im Rahmen seines objektiven Idealismus dennoch tiefe Gedanken über den Gang der Erkenntnis, insbesondere der philosophischen Erkenntnis. Lenin hat in seinen philosophischen Heften den Reichtum der Hegelschen Auffassung über den Erkenntnisprozeß ausgeschöpft und für die materialistische Widerspiegelungstheorie fruchtbar gemacht. Die Vertreter des neuhegelianischen Revisionismus erwiesen sich auch in dieser Frage als unfähig, den positiven Inhalt der Hegelschen Philosophie auszuwerten. [192]

Abschnitt 2: Lukács' Theorie vom „Funktionswechsel“ des historischen Materialismus – ein weiterer Versuch, die Bedeutung des Marxismus herabzusetzen

Ein zentrales Problem ist für den neuhegelianischen Revisionismus das „Praktisch-Werden“ der Theorie, d. h. also die Frage, wie die marxistische Welt im Klassenkampf angewendet wird. Auch hier wird an einem echten Anliegen der Arbeiterbewegung angeknüpft. Nach 1917 war diese Frage für die deutschen Kommunisten in zweifacher Hinsicht von entscheidender Bedeutung. Einmal mußte in der Auseinandersetzung mit Spontaneitätsauffassungen endgültig mit jeder Unterschätzung der Theorie für die praktische Bewegung Schluß gemacht werden, und andererseits stellte die Große Sozialistische Oktoberrevolution dem russischen und internationalen Proletariat unmittelbar die Aufgabe, den Marxismus-Leninismus als entscheidendes theoretisches Mittel zum Aufbau der neuen Gesellschaftsordnung in allen ihren Bereichen zu begreifen. Mit der Errichtung des ersten sozialistischen Staates erhielt auch die wissenschaftliche Theorie eine qualitativ ganz neue gesellschaftliche Stellung im Vergleich zur vorangehenden Epoche.

Lukács gibt nun ebenfalls eine Antwort auf die Fragen nach der Anwendung der Philosophie im Klassenkampf des Proletariats und den Perspektiven der Philosophie in der zukünftigen Gesellschaft. Er entwickelt in einem Aufsatz [193] eine ganze Theorie vom „Funktionswechsel des historischen Materialismus“. An dieser Arbeit ist übrigens bemerkenswert, daß es sich um die Niederschrift eines Vortrages handelt, den Lukács im Juni 1919 bei der Eröffnung des Forschungsinstitutes für historischen Materialismus in Budapest während der ungarischen Räterepublik als Kommissar für das Unterrichtswesen hielt. Lukács schätzte in diesem Vortrag von seinem revisionistischen Standpunkt aus die historische Stellung und Bedeutung der marxistischen Philosophie ein. Aber trotz aller Betonung der großen revolutionären Rolle der marxistischen Geschichtsauffassung beinhaltet dieser Vortrag

¹¹⁶ Hegel, G. W. Fr., Wissenschaft der Logik, Bd. 2, Meiner, Leipzig, 1951, S. 486.

¹¹⁷ Ebenda, S. 498.

¹¹⁸ Ebenda, S. 500.

¹¹⁹ Ebenda, S. 502.

eine außerordentliche Einschränkung des Wesens und des Geltungsbereiches des Marxismus, und zwar nicht nur durch eine Reduzierung auf Methode der Geschichtsauffassung – Lukács begrenzt die Gültigkeit dieser Methode auch historisch auf zwei Entwicklungsabschnitte der Gesellschaft: auf den Kapitalismus und die Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Sozialismus, wobei mit der proletarischen Revolution ein Funktionswechsel eintrete.

Wie begründet er nun diese Auffassung?

Lukács wirft die Frage auf, was der historische Materialismus bisher – d. h. vor der sozialistischen Revolution – war. Er bezeichnet ihn als die schärfste Waffe des Proletariats im Klassenkampf, als die Wissenschaft, deren wichtigste Aufgabe es bisher war, die kapitalistische Gesellschaftsordnung zu entlarven: [194] „Der historische Materialismus in seiner klassischen Form (die leider bloß vulgariisiert ins allgemeine Bewußtsein übergegangen ist) bedeutet *die Selbsterkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft*.“¹²⁰

Mit diesem Vorwurf der Vulgarisierung des historischen Materialismus will Lukács jedoch vor allem die Treue zu den inhaltlichen Erkenntnissen der Marxschen Geschichtsphilosophie, die Anerkennung des Wahrheitsgehaltes des historischen Materialismus als Lehre von den allgemeinsten Entwicklungsgesetzen in der Gesellschaft treffen. Der Marxismus ist für Lukács vor allem die „Selbsterkenntnis“ der kapitalistischen Gesellschaft, die ihrem Wesen nach in der Aufdeckung der Verdinglichungsstruktur, des Fetischismus besteht. Das Verdienst des Marxismus liege darin, diese Struktur der kapitalistischen Gesellschaft auf ihr Wesen gebracht und sie als die Erscheinungsform der gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen erkannt zu haben. Die dialektische Methode in ihrer bisherigen Gestalt, wie sie Marx erarbeitet hat, sei deshalb im vollen Umfang nur auf den Kapitalismus anzuwenden. Im Kapitalismus bestehe die „reinste Form des Beherrschtseins der Gesellschaft von gesellschaftlichen Naturgesetzen“, im Gegensatz zu den vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen, wo noch Naturbeziehungen vorherrschen und die Verdinglichung nur eine zufällige, nicht die ganze Gesellschaft erfassende Erscheinung sei. Der historische Materialismus sei eben nur die „Selbsterkenntnis“ der kapitalistischen Gesellschaft und deshalb nur für diese und für die Periode des [195] Wirkens ihrer Überreste gültig.

Deshalb scheint Lukács auch an dem Argument des Klassengegners „etwas Wahres“ zu sein, das darin besteht, daß der Marxismus, die Richtigkeit seiner These von der Abhängigkeit des Bewußtseins von der ökonomischen Struktur vorausgesetzt, ebenso Ideologie und damit historisch beschränkt sein müsse. Lukács versucht zwar, sich gegen relativistische Auffassungen zu verwahren, verkündet aber im Grunde ebenfalls den Relativismus. Das geht eindeutig aus folgenden Behauptungen hervor: „Der historische Materialismus kann und muß allerdings auf sich selbst angewendet werden, doch führt diese Anwendung auf sich selbst doch nicht zu einem völligen Relativismus, keineswegs zur Folgerung, daß der historische Materialismus nicht die richtige historische Methode darstellt. Die inhaltlichen Wahrheiten des historischen Materialismus sind so beschaffen, wie Marx die Wahrheiten der klassischen Nationalökonomie betrachtet hat: sie sind Wahrheiten innerhalb einer bestimmten sozialen und Produktionsordnung. Als solchen, aber nur als solchen, kommt ihnen unbedingte Geltung zu. Aber dies schließt nicht das Heraufkommen von Gesellschaften aus, in denen infolge des Wesens ihrer sozialen Struktur andere Kategorien, andere Wahrheitszusammenhänge gelten werden. Zu welchem Ergebnis gelangen wir nun? Wir müssen vor allem nach den sozialen Vorbedingungen der Geltung der Inhalte des historischen Materialismus fragen, so wie auch Marx die sozialen und wirtschaftlichen Vorbedingungen der Geltung der klassischen Nationalökonomie untersucht hat.“¹²¹

Und auch hier betont er, daß der Marxismus als „Selbsterkenntnis der [196] bürgerlichen Gesellschaft“ die Theorie des Kapitalismus und seiner Struktur sei. Diese Ausführungen zeigen, daß die Verwahrung gegen den Relativismus eine reine Phrase ist. Relativismus bedeutet ja nicht den Wahrheitsgehalt einer richtigen Theorie bestreiten, so wie Lukács diesen Begriff in dem ersten hier zitierten Satz indirekt bestimmt, sondern relativistisch ist das Bestreben, die Gültigkeit von Erkenntnissen

¹²⁰ Lukács, G., Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 235. [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 364]

¹²¹ Ebenda, S. 234 f. [Ebenda]

auf einen historischen Entwicklungsabschnitt unzulässig einzuengen mit der Begründung, daß es keine für die gesamte Geschichte gültigen Wahrheiten gebe. Überhaupt sind diese Ausführungen von Lukács außerordentlich widersprüchlich. Einerseits behauptet er, daß der Marxismus die „Selbsterkenntnis“ der kapitalistischen Gesellschaft sei – was an sich schon eine Mystifizierung der Theorie ist, da hier die Gesellschaft als einheitliches Subjekt betrachtet wird – aber andererseits sind für ihn auch die bürgerlichen ökonomischen Theorien „Wahrheiten innerhalb einer bestimmten sozialen und Produktionsordnung“. Da aber auch die marxistische politische Ökonomie die kapitalistische Produktionsweise zum Gegenstand hat, vollbringt Lukács hier das Wunder, für diese zwei „Wahrheiten“, die bürgerliche und die proletarische, gleichberechtigt nebeneinanderzustellen. Der Marxismus ist – und Lukács bezieht das ausdrücklich auf den Wahrheitsgehalt! – „so beschaffen wie die klassische Nationalökonomie“!

[197] Nach dem Sieg des Proletariats vollzieht sich nach Lukács' Meinung nun ein Funktionswechsel des historischen Materialismus. Da nach seiner Auffassung der historische Materialismus die Methode ist, die verdinglichten gesellschaftlichen Beziehungen auf ihr Wesen und damit das Verhältnis von Subjekt und Objekt auf seine Identität im subjektiven Prinzip zurückzuführen, ist es für ihn logisch, daß die marxistische Methode nur solange diese Funktion ausüben kann, solange noch Verdinglichung besteht, d. h. solange noch eine Welt der Notwendigkeit, der Eigengesetzlichkeit in Gestalt der Wirtschaft existiert. Wir hatten bereits gesehen, daß für den neuhegelianischen Revisionismus entsprechend seiner subjektive idealistischen Geschichtskonzeption die Wirtschaft genau wie die politische Gewalt nur noch während einer Übergangszeit nach der Errichtung der Diktatur des Proletariats bestehen – daß sie also im Prozeß ihres Absterbens begriffen sind. Diese Übergangszeit charakterisiert Lukács in diesem Artikel über den Funktionswechsel des historischen Materialismus ganz im Sinne der bereits kritisierten Theorie vom Aufheben der Notwendigkeit in der klassenlosen Gesellschaft: „Die ‚Notwendigkeit‘ des objektiv-ökonomischen Prozesses wird hierdurch (durch die bewußte Tat des Proletariats – M. Th.) nicht aufgehoben, bekommt aber eine andere, eine neue Funktion. Kam es bis dahin darauf an, aus dem objektiven Verlauf des Prozesses das – sowieso – Kommende zu erlauschen, um es zum Vorteil des Proletariats zu verwenden, war also bis dahin die ‚Notwendigkeit‘ das positiv führende Element des Prozesses, so ist sie jetzt ein Hemmnis, ein Zubekämpfendes geworden. Schritt für Schritt wird sie im Laufe des Umwandlungsprozesses zurückgedrängt, um – nach langen und schweren Kämpfen – endlich ganz ausgeschaltet werden zu können.“¹²²

Mit der Notwendigkeit der ökonomischen Prozesse müsse der Mensch also noch längere Zeit rechnen –: „Aber die Erkenntnis der Tendenzen der ökonomischen Zwangsläufigkeit hat nicht mehr die Funktion, diesen *ihren* Prozeß zu beschleunigen oder aus ihm Vorteile zu ziehen. Sondern im Gegenteil: ihn wirksam zu bekämpfen, ihn zurückzudrängen ...“¹²³

Die Wirtschaft verliere ihre Immanenz, ihre Eigengesetzlichkeit, wodurch sie eigentlich erst Wirtschaft ist – sie wird als Wirtschaft aufgehoben.

Das Neue nach der Revolution zeige sich bereits darin, daß jetzt nicht mehr wie im Kapitalismus die Wirtschaft (also die ökonomischen Beziehungen) primär sei, sondern die Gewalt (d. h. die bewußte Machtanwendung). Lukács behauptet, daß sich in der sozialistischen Gesellschaft das Verhältnis von Basis und Überbau grundlegend ändere; die Basis wird immer mehr ihrer primären Funktion entkleidet. In der sozialistischen Gesellschaft „... steht die Gewalt im Dienste von Prinzipien, die in jeder früheren Gesellschaft nur als ‚Überbau‘, nur als den zwangsläufigen Prozeß begleitende von ihm bestimmte Momente vorkommen konnten.“¹²⁴

Der selbstbewußte Wille des Proletariats vollbringt das [199] Wunder, die „Herrschaft der Ökonomie über die Gesellschaft ‚aufzuheben““ [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 397]. Gerade deshalb aber rücken nach Meinung Lukács' die wirtschaftlichen Probleme in den Vordergrund: der historische Materialismus wird jetzt Kampfmittel gegen die primäre Stellung der Wirtschaft, muß aber als solches

¹²² Ebenda, S. 257 [Ebenda, S. 396]

¹²³ Ebenda, S. 258. [Ebenda]

¹²⁴ Ebenda, S. 258 [Ebenda, S. 397]

„unbefangen“, d. h. nicht mehr „starr und bedingungslos“ [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 378] angewendet werden.

In dieser Übergangszeit, in der noch Überreste der Verdinglichung bestehen, erkennt Lukács die Berechtigung des historischen Materialismus als Methode zur Bekämpfung der Verdinglichung an. In dieser Periode, die ein „langer und qualvoller Weg“ sei, „... bewahrt also der historische Materialismus noch lange Zeit unverändert seine Bedeutung als vornehmstes Kampfmittel des Proletariats.“¹²⁵

Zwar hier nicht offen ausgesprochen, aber als logische Konsequenz aus dieser Bestimmung der Philosophie als Methode zur Auflösung der Verdinglichung, ergibt sich nach der neuhegelianischen Konzeption, daß der historische Materialismus mit der Beseitigung jeglicher Verdinglichung (d. h. aber eben jeder objektiver Notwendigkeit) sich selbst aufhebt. Die Philosophie ist „praktisch“ geworden, sie hat sich „verwirklicht“, indem sie als Philosophie zu existieren aufhört. Lukács charakterisiert also diesen Funktionswechsel als den beginnenden Prozeß des „Absterbens“ des historischen Materialismus „in seiner klassischen Form“. Das ist nicht gleich offensichtlich, da Lukács die Forderung erhebt, den histori-[200]schen Materialismus als die geistige Waffe des Proletariats „bis zur Grenze des Möglichen“ vollkommen zu machen. Doch untersucht man genauer, worin diese Grenze des Möglichen denn bestehen soll, so wird das ganze Ausmaß des Verrates des neuhegelianischen Revisionismus am Marxismus klar.

Lukács erhebt sich hier wiederum zum Sprecher des „echten“ (im Gegensatz zum „vulgarisierten“) Marxismus: „Hier handelt es sich in der Tat darum, im Sinne der dialektischen *Methode* über die bisherigen *Resultate* des historischen Materialismus hinauszugehen: ihn auf ein Gebiet anzuwenden, auf das er seinem Wesen als historische Methode entsprechend noch nicht angewendet werden *konnte*; mit allen Modifikationen, die ein – prinzipiell und qualitativ – neues Material für jede nicht schematisierende Methode, also für die Dialektik in erster Reihe bedeuten muß.“¹²⁶

Lukács versteht unter diesem „Hinausgehen über die bisherigen Resultate“ aber, wie wir sahen, anderes, als die Aufgabe der materialistischen Grundthese von der primären Rolle der materiellen Basis.

Eine weiter Veränderung der Funktion des historischen Materialismus bestehe darin, daß jetzt die Möglichkeit gegeben sei, ihn bei der Erforschung der Vorgeschichte der Menschheit anzuwenden, aber auch hier nicht „starr und bedingungslos“, wie es z. B. Engels fälschlicher Weise bei der Untersuchung des alten Athen getan habe. Für die vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen, in denen angeblich die Wirtschaft nicht diese selbständige und alles bestimmende Funktion ausübe wie im Kapitalismus, da sie keine [201] solche geschlossene Eigengesetzlichkeit darstelle, müsse der historische Materialismus viel „behutsamere und feinere Analysen“ anstellen, als in Anwendung auf den Kapitalismus, wo es nicht verfehlt gewesen sei, „... den historischen Materialismus in seiner klassischen Form starr und bedingungslos auf die Geschichte des XIX. Jahrhunderts anzuwenden. Denn in der Geschichte dieses Jahrhunderts haben alle Kräfte, die auf die Gesellschaft eingewirkt haben, in der Tat rein als Erscheinungsformen des ‚objektiven Geistes‘ gewirkt. In den vorkapitalistischen Gesellschaften verhält sich das nun nicht ganz so. In den vorkapitalistischen Gesellschaften hat es jene Selbständigkeit, jenes Sich-selbst-als-Ziel-Setzen, jene In sichgeschlossenheit und Selbstherrlichkeit, jene Immanenz des wirtschaftlichen Lebens, wie es in der kapitalistischen Gesellschaft erreicht worden ist, noch nicht gegeben.“¹²⁷

Lukács lehnt zwar die Anwendung des historischen Materialismus für die vorkapitalistischen Formationen nicht offen ab – er spricht sogar davon, daß der Marxismus erst den Schlüssel für deren Erkenntnis bot, – aber er will ihn hier nicht mehr so angewendet wissen, wie ihn Marx als Leitfaden seiner Forschungen im Vorwort zur „Kritik der politischen Ökonomie“ definiert hat. Er will ihn „verbessern“. Das findet seinen Ausdruck u. a. darin, daß er nachzuweisen sucht, daß Kunst und Staat nicht einfach als Überbauerscheinungen wie im Kapitalismus aufzufassen und völlig aus der Ökonomie zu erklären seien. (Daß er auch für die Erklärung der kapitalistischen Gesellschaft das Basis-

¹²⁵ Ebenda, S. 260. [Ebenda, S. 399]

¹²⁶ Ebenda, S. 254. [Ebenda, S. 391]

¹²⁷ Ebenda, S. 244. [Ebenda, S. 378]

Überbau-Verhältnis verfälscht, hatten wir gesehen; (vgl. Kap. II/2 und 3) [202] Es handelt sich also immer wieder um die gleiche revisionistische Einstellung zum Marxismus: Der historische Materialismus wird in seinen von Marx im Vorwort zur „Kritik der politischen Ökonomie“ formulierten Grundthesen nur für den Kapitalismus anerkannt; für alle anderen Stufen der Menschheitsgeschichte aber ist er eigentlich nicht mehr gültig. Der „Funktionswechsel“ besteht in der Lukácsschen Theorie darin, daß die klassische Form des historischen Materialismus abstirbt und daß nun die Möglichkeit gegeben ist, den Marxismus entscheidend „umzuändern“. Gegen die Einschränkung der historischen Gültigkeit des Marxismus in der neuhegelianisch-revisionistischen Interpretation ist bereits 1923 Hermann Duncker entschieden aufgetreten. Duncker wies darauf hin, daß der historische Materialismus seinem wissenschaftlichen Gehalt nach der Leitfaden zur Untersuchung jeder konkreten Gesellschaftsformation ist. Aus der Feststellung, daß der Marxismus erst auf der kapitalistischen Stufe der Gesellschaftsentwicklung entstehen konnte, folgt keineswegs, daß er nur in dieser seinen Anwendungsbereich findet.

Freilich hat Marx nur eine Gesellschaftsformation umfassend analysiert: die kapitalistische. Er hat aber dabei zugleich die allgemeinsten Gesetze der gesamten menschlichen Geschichte aufgedeckt. Lukács, der solche allgemeinen durchgängigen Gesetze für die Gesellschaft ablehnt (entsprechend seiner Anlehnung an den bürgerlichen Neukantianismus und Neuhegelianismus), muß natürlich damit auch eine allgemeine Wissenschaft der Gesellschaft ablehnen. Aber auch seine Charakteristik der marxistischen Auffassungen [203] von der kapitalistischen Gesellschaftsordnung ist, wie wir bereits nachgewiesen hatten, in ihrer Beschränkung auf das Problem des Fetischismus einseitig und inhaltlich falsch.

Besonders schädlich mußte sich eine solche Auffassung vom Wesen der marxistischen Philosophie dadurch auswirken, daß mit der siegreichen Oktoberrevolution 1917 eine neue Etappe in der Menschheitsgeschichte eingeleitet worden war, die auch in der ungarischen Räterepublik ihre, wenn auch zeitlich zunächst sehr begrenzte Manifestation fand: die Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus. Damit erlangte das Problem des Verhältnisses der Arbeiterklasse zur wissenschaftlichen Weltanschauung eine umfassende und qualitativ neue Bedeutung für alle Gebiete des gesellschaftlichen Lebens. Es trat tatsächlich – um den Lukácsschen Ausdruck zu gebrauchen – ein Funktionswechsel in diesem Verhältnis ein, doch in einem der neuhegelianischen Auffassung direkt entgegengesetzten Sinne. Anstatt die neue, große Bedeutung der marxistischen Weltanschauung als den gültigen wissenschaftlichen Leitfaden für den Aufbau der sozialistischen und kommunistischen Gesellschaft herauszuarbeiten, anstatt zu betonen, daß jetzt nach der siegreichen Revolution die Möglichkeit gegeben ist, die wissenschaftliche Philosophie in die Köpfe aller Menschen zu tragen und damit das Handeln jedes einzelnen Mitgliedes der Gesellschaft auf ein hohes Niveau zu heben, gab Lukács vor dem siegreichen ungarischen Proletariat 1919 eine negative und liquidatorische Darstellung von der Bedeutung des Marxismus für die [204] neue Gesellschaftsordnung. Nichts kann den bürgerlichen Gegnern des Marxismus willkommener sein als solche mit erheblichem „theoretischem Aufwand“ ausgearbeitete „Begründung“ für die Begrenztheit der marxistischen Philosophie, zumal sie von Autoren stammen, die selbst der kommunistischen Partei angehören oder angehörten. Die bürgerliche Marxfälschung hat wiederholt versucht, die Marxsche These von der Verwirklichung der Philosophie so auszulegen, als habe Marx selbst damit die Philosophie beseitigen wollen. Vor allem die neuhegelianische Interpretation findet dabei eine Wiedergeburt. Bezeichnend ist dafür immer wieder vor allem das 3. Heft der Marxismusstudien der Evangelischen Akademie, welches sich die Aufgabe gestellt hat, besonders die neuhegelianische revisionistische Theorie als eine Waffe gegen den „Wissenschaftsanspruch“ des Marxismus-Leninismus zu richten. Landgrebe und Fetscher erheben gegen den revolutionären Marxismus den Vorwurf, ihm komme es nicht mehr auf die Verwirklichung der Philosophie in der umwälzenden Praxis der Revolution an, sondern auf die Betrachtung des Marxismus als den Endpunkt der philosophie-geschichtlichen Entwicklung, als „Universalschlüssel“ zu allen weltanschaulichen und politischen Problemen. Dagegen heben die bürgerlichen Ideologen die „Bescheidenheit“ der neuhegelianischen revisionistischen Marxinterpretation immer wieder hervor, der es auf ein „genuin-dialektisches“ Verständnis des Geschichtsprozesses und besonders der

Entwicklung des Proletariats ankomme, nicht aber auf ein „Herrschaftswissen“. Der [205] Antikommunist und Antimarxist Fetscher lobt die „genuin-dialektische“ Interpretation des Marxismus durch Lukács, „... die dessen Hegelschen Ursprung richtig sieht und versteht ..., zwar die geschichtliche Totalität in ihrem Entwicklungssinne *begreifen* und sowohl das proletarische Klassenselbstbewußtsein wie die aus ihm (durch einen dialektischen Umschlag) hervorgehende proletarische Revolution *verstehen* kann, jedoch zu einer *instrumental-mechanizistischen* Auffassung der Theorie und des Verhältnisses von Theorie und Praxis keine Handhabe gibt. Sie konzipiert den Marxismus als eine (notwendig) in Aktion umschlagende Geschichtstheorie ..., nicht als einen wissenschaftlichen Universal-schlüssel zu allen weltanschaulichen und politischen Problemen, der ähnlich der modernen Naturwissenschaft die Grundlage für eine unfehlbar-sichere Praxis gibt und ein sicheres ‚Werkzeug‘ in der Hand einer kompetenten Minderheit von ‚Fachleuten‘ wird.“¹²⁸

An diesen Ausfällen Fetschers gegen den wissenschaftlichen Marxismus und gegen die Partei als die Trägerin der Theorie ist jedoch bemerkenswert, daß hier der Gegensatz zwischen neuhegelianischer und marxistischer Theorie in der *politischen* Funktion sehr bewußt ausgesprochen wird, – wenn auch natürlich von antikommunistischer und antimarxistischer Sicht aus. [206]

Abschnitt 3: Die Theorie vom Klassenselbstbewußtsein und der Linksradikalismus der neuhegelianischen Revisionisten

Wir hatten gesehen, wie wenig eigentlich von der Bedeutung des Marxismus in der neuhegelianisch-revisionistischen „Interpretation“ übrigbleibt – trotz der wiederholten Beteuerung, der Marxismus sei das vornehmste Kampfmittel des Proletariats. Aber auch das Verhältnis des Proletariats zur wissenschaftlichen Weltanschauung, der Prozeß ihrer Aneignung im Verlaufe der internationalen Arbeiterbewegung werden von Lukács und Korsch in ganz unmarxistischer Weise dargestellt. Dabei treten die politischen Ansichten der neuhegelianischen Revisionisten, die sie mit ihrem philosophischen Revisionismus theoretisch „begründen“ wollen, ganz offen zutage. Lukács und Korsch vertraten eine Spontaneitätsauffassung, die durch einen irrationalistischen und ganz spekulativen Charakter gekennzeichnet ist. Auch hier ist es vor allem Lukács, der die „theoretische Begründung“ ausarbeitete, während Korsch sich aber im wesentlichen damit identifizierte.

Für Lukács ist der Prozeß der Formierung des Proletariats zu Klasse „für sich“ ein mystischer Vorgang, in dessen Verlauf sich im Bewußtsein des Proletariats das „Selbstbewußtsein der kapitalistischen Gesellschaft“ manifestiert. Schon die Bezeichnung „Selbstbewußtsein der kapitalistischen Gesellschaft“ weist darauf hin, daß Lukács ein allgemeines „Subjekt“ der Gesellschaft voraussetzt, das zum Bewußtsein über sich selbst gelangen kann, statt vom Boden der materialistischen Widerspiegelungstheorie auszugehen [207] und davon zu sprechen, daß in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung die Möglichkeit und zugleich historische Notwendigkeit gegeben sind, vom Standpunkt des Proletariats aus endlich zu einer wissenschaftlichen Erklärung der gesellschaftlichen Zusammenhänge zu gelangen. Das Proletariat wird als der mystische Träger eines abstrakten Bewußtseins der ganzen Epoche hingestellt. Lukács staffiert seine idealistische Selbstbewußtseinslehre „marxistisch“ aus, indem er davon spricht, daß das Subjekt der Geschichte nur als *Klasse* sich darstellen und selbstbewußt werden könne, nicht aber als Individuum, da nur die Klasse in der Lage ist, wirklich praktisch, d. h. totalitätsverändernd aufzutreten. Eine solche Klasse könne aber erst auf der kapitalistischen Stufe entstehen, denn erst hier sei die Gesellschaft einheitlich durchorganisiert.

Der Grad der Vergesellschaftung ist zweifellos wichtig dafür, wieweit die Erkenntnis vom gesellschaftlichen Wesen des Menschen herausgearbeitet werden kann. Marx betont z. B., daß der gesellschaftliche Charakter der Arbeit erst auf einer hohen Stufe der Entwicklung der Arbeit, und zwar auf der kapitalistischen, erfaßt werden kann, und auch hier nur vom Standpunkt des Proletariats aus. Und auch damit scheint Lukács einer richtigen Überlegung zu folgen, wenn er das Proletariat als die Klasse bezeichnet, die das gesellschaftliche Wesen des Menschen in ihrer Weltanschauung voll begreifen kann, weil es für sie ein Lebensbedürfnis, eine Existenzfrage ist, vollste Klarheit über die eigene Klassenlage und Einsicht in die [208] gesellschaftliche Totalität zu erlangen. Jedoch diesen

¹²⁸ Marxismus-Studien der Evangelischen Akademie, Tübingen, 1960, Heft 3, S. 68.

richtigen Ansatzpunkt entwickelt Lukács nicht weiter – er hätte sich denn auf die Erkenntnisse des Marxschen „Kapitals“ über die Gesetzmäßigkeiten des notwendigen Untergangs des Kapitalismus und der sich daraus ergebenden historischen Rolle des Proletariats stützen müssen. Statt dessen aber führt Lukács seine „Begründung“ der historischen Rolle des Proletariats von einer idealistischen Entfremdungsauffassung ausgehend:

Für Lukács kann sich der Arbeiter der gesellschaftlichen Zusammenhänge und das heißt nach seiner Meinung: der Subjekt-Objekt-Identität nur deshalb bewußt werden, da er selbst im Produktionsprozeß zunächst als bloßes Objekt auftritt, während der Kapitalist wenigstens zum Schein ein tätiges Verhalten, ein Subjekt-Sein, besitzt. Für die Bourgeoisie aber erscheine dieses ihr Subjekt-Sein stets als ein starrer Gegensatz zur „objektiven Welt“, Subjekt und Objekt erscheinen ihr stets in „gedoppelter Gestalt“ (Verdinglichung!). Für das Proletariat jedoch, das von Anfang an als bloßes Objekt des gesellschaftlichen Geschehens erscheine, gebe es diese gedoppelte Gestalt nicht. In jedem Moment des Alltagslebens zerreiße die Illusion, in der sich der Arbeiter selbst als Subjekt seines eigenen Lebens vorkomme. Indem die Arbeitskraft des Arbeiters zur Ware wird, also sich vollständig objektiviert und dem Arbeiter als etwas Fremdes im Arbeitsprozeß gegenübersteht, indem zugleich dem Arbeiter als Subjekt die Arbeitszeit als die bestimmende Existenzform seines Daseins erscheint, wird eine Spaltung von Objektivität und Subjektivität er-[209]zeugt, die „diese Lage zugleich dem Bewußtwerden fähig“ macht.¹²⁹

Der Arbeiter wird sich über sein gesellschaftliches Sein bewußt, indem er sich „über sich selbst als Ware“ bewußt wird: „Sein unmittelbares Sein stellt ihn ... als reines und bloßes Objekt in den Produktionsprozeß ein. Indem sich diese Unmittelbarkeit als Folge mannigfaltiger Vermittlungen erweist, indem er klar zu werden beginnt, was alles diese Unmittelbarkeit voraussetzt, beginnen die fetischistischen Formen der Warenstruktur zu zerfallen: der Arbeiter erkennt sich selbst und seine eigenen Beziehungen zum Kapital in der Ware. Soweit er noch praktisch unfähig ist, sich über diese Objektrolle zu erheben, ist sein Bewußtsein: *das Selbstbewußtsein der Ware*; oder anders ausgedrückt: die Selbsterkenntnis, die Selbstenthüllung der auf Warenproduktion, auf Warenverkehr fundierten kapitalistischen Gesellschaft.“¹³⁰

Lukács spricht also statt von der Selbsterkenntnis der kapitalistischen Gesellschaft auch von der Selbsterkenntnis des Proletariats. Das Proletariat wird als Verkörperung eines mystischen Subjekts der Gesamtgesellschaft betrachtet. Der Mystizismus und Irrationalismus dieser Bestimmung wird noch deutlicher, wenn man untersucht, was denn Lukács eigentlich unter diesem Selbstbewußtsein bzw. Klassenbewußtsein versteht. In seinem Artikel „Klassenbewußtsein“ definiert Lukács das Klassenbewußtsein folgendermaßen: [210] Das Klassenbewußtsein ist nicht das, was die Menschen im einzelnen tatsächlich gedacht haben; es ist auch nicht die Summe oder der Durchschnitt des Denkens aller Angehörigen einer Klasse es ist vielmehr nur eine objektive Möglichkeit: es handelt sich um „... jene Gedanken, Empfindungen usw. ..., die die Menschen in einer bestimmten Lebenslage haben *würden*, wenn sie diese Lage, die sich aus ihr heraus ergebenden Interessen sowohl in bezug auf das unmittelbare Handeln wie auf den – diesen Interessen gemäßen – Aufbau der ganzen Gesellschaft *vollkommen zu erfassen fähig wären*; die Gedanken usw. also, die ihrer objektiven Lage angemessen sind.“¹³¹

„Diese Bestimmung setzt von vornherein die Distanz fest, die das Klassenbewußtsein von den empirisch-tatsächlichen, von den psychologisch beschreibbaren und erklärbaren Gedanken der Menschen über ihre Lebenslage trennt.“¹³²

Damit aber wird das Klassenbewußtsein eine Fiktion, eine abstrakte Möglichkeit, die sich nicht verwirklichen kann. Lukács unterscheidet in diesem Punkte auch nicht zwischen dem Bewußtsein des Proletariats und dem Klassenbewußtsein anderer Klassen, so daß ein Widerspruch entsteht zu seiner eigenen Bestimmung des proletarischen Bewußtseins als Selbsterkenntnis der Lage, die zum Handeln führt (also „verwirklicht“ wird).

¹²⁹ Lukács, Georg, Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 184. [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 294]

¹³⁰ Ebenda, S. 185. [Ebenda, S. 295]

¹³¹ Ebenda, S. 62. [Ebenda, S. 126]

¹³² Ebenda, S. 63. [Ebenda, S. 127]

Wenn das Klassenbewußtsein schlechthin definiert wird als die Möglichkeit der vollen Erkenntnis der Lage, in der eine Klasse sich befindet, wird logischer Weise der Unterschied zwischen dem Wahrheitsgehalt des Bewußtseins der [211] einzelnen Klassen aufgehoben. Denn eine Erkenntnis der eigenen Lage kann eine Klasse nur dann im vollen Umfange erlangen, wenn sie zur wissenschaftlichen Erkenntnis der gesellschaftlichen Gesetze imstande ist. Zu welcher Verworrenheit die Lukácsschen Behauptungen führen, zeigt folgendes Beispiel: Lukács spricht davon, daß die Bourgeoisie eine „ur-eigene Wissenschaft“ habe, ihre „Klassenwissenschaft“ (d. h. die Nationalökonomie) [G. Lukács, 1988, a. a. O., S. 130]; sie könne aber diese Wissenschaft nicht vollenden, weil sie dann die historischen Ursachen und Tendenzen ihrer Krisen erkennen müsse; das bedeute aber Aufgabe des Klassenstandpunktes. Das ist eine sonderbare Logik: einerseits ist das Klassenbewußtsein die vollständige Erkenntnis der eigenen Lage, aber andererseits hindert gerade dieses Klassenbewußtsein die Bourgeoisie daran, ihre eigene Lage zu erfassen, da es sich dann als solches aufheben müßte.

An anderer Stelle wird einerseits vom Klassenbewußtsein nichtproletarischer Klassen als ein ebenso klassenmäßig bedingtes Unbewußtes gesprochen – andererseits wird aber das Kriterium dafür, welche Klasse sich zur herrschenden erheben kann, in übrigens ganz idealistischer Weise darin gesehen, ob eine Klasse von ihrer Lage aus die Gesellschaft als Ganzes bewußt erfassen und umgestalten kann oder nicht; es wird dabei das „klassenmäßig Unbewußte“ also wieder aus der Bestimmung herausgelassen.¹³³ So treten hier ständig innerhalb der spekulativen Betrachtung sich widersprechende Behauptungen auf, die den Auffassungen von Lukács auch eine große Unbestimmtheit verleihen.

[212] Lukács versucht mitunter (allerdings nicht durchgängig), diesen Widersprüchen zu entgehen, indem er zwischen Klassenbewußtsein und Klasseninteresse unterscheidet. So bewirke das Klasseninteresse der Bourgeoisie, daß das Klassenbewußtsein (als Erkenntnis der eigenen Lage) nicht voll ausgebaut werde und demzufolge auf der Höhe seiner Entwicklung sich selbst aufhebe. In der Bauernschaft gar sei es so, daß das Interesse gar nicht erst die Entwicklung eines Klassenbewußtseins zulasse, da das volle Bewußtsein ihrer Lage den Bauern die Hoffnungslosigkeit ihrer partikularen Bestrebungen der Notwendigkeit der Entwicklung gegenüber enthüllen würde.

Diese Theorie von Lukács über das Klassenbewußtsein und besonders seine „Begründung“ für das Selbstbewußtsein des Proletariats ist ausgeklügelt und logisch und praktisch unbewiesen und unabweisbar. Sie ist geradezu ein Musterbeispiel dafür, wie sich Lukács selbst die Anwendung der „dialektischen Methode“ (in seiner Interpretation, versteht sich!) bei der Geschichtsanalyse vorstellt. Der ganze Reichtum der marxistischen Untersuchungen der Lage der Arbeiterklasse, die Begründungen, die Marx und Engels für die Spezifik des Klassenbewußtseins des Proletariats geben und vor allem auch die bedeutenden Leninschen Erkenntnisse über den Prozeß der Formierung des Proletariats zur bewußt und organisiert kämpfenden Klasse, werden aufgegeben.

Lukács versucht zwar ebenfalls, das Bewußtwerden des Proletariats als einen Prozeß zu begreifen und Abstufungen in der Bewußtseinsentwicklung des Proletariats zu unter-[213]scheiden. Das Proletariat erlangt nach Lukács' Auffassung zunächst erst ein „Selbstbewußtsein als Ware“ (siehe S. 209). Das sei aber trotzdem schon etwas völlig anderes als das Bewußtsein über einen Gegenstand. Wenn z. B. ein antiker Sklave seine Lage erkenne, so sei das bloß Bewußtsein über einen Gegenstand. Lukács stellt hier die völlig absurde und alle Klassenkämpfe in den vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen abwertende Behauptung auf, daß sich ein bewußter Sklave „objektiv gesellschaftlich“ nicht unterscheide von einem unbewußten Sklaven und das auch kein wirklicher gesellschaftlicher Unterschied darin bestehe, ob ein Sklave die Sklaverei durchschaue oder ein Freier. Das kommt daher, daß die neuhegelianische Geschichtskonstruktion nicht die wirklichen, sich vor allem auch mit materieller Gewalt vollziehenden Klassenkämpfe, sondern die von ihm konstruierten Strukturunterschiede im Denken als entscheidend ansieht. Ob nun der Sklave sich gegen die Sklaverei auflehnt oder nicht, das sei kein „objektiv gesellschaftlicher“ Unterschied im Verhalten, denn: „Die starre erkenntnistheoretische Verdoppelung von Subjekt und Objekt und damit die struktive Unberührtheit des adäquat erkannten Objekts vom erkennenden Subjekt bleibt unverändert.

¹³³ Ebenda, S. 53. [Ebenda, S. 114]

Die Selbsterkenntnis des Arbeiters als Ware ist aber bereits als Erkenntnis: praktisch. Das heißt: *diese Erkenntnis vollbringt eine gegenständliche strukturelle Veränderung am Objekt ihrer Erkenntnis.*¹³⁴

Es scheint hier immer wieder der subjektiv-idealistische [214] Standpunkt des neuhegelianischen Revisionismus durch: Da das mit apriorischem Bewußtsein ausgestattete menschliche Subjekt das Objekt selbst geschaffen hat, kann nur eine „Strukturänderung“ dieses Bewußtseins a priori das Objekt wirklich verändern, dann aber *unmittelbar*, schon allein durch das Denken.

Doch hier soll nicht noch einmal auf die idealistische Theorie-Praxis-Auffassung eingegangen werden. Hier soll vor allem eine Seite der neuhegelianischen Anschauung vom Verhältnis des Proletariats zur wissenschaftlichen Weltanschauung in den Mittelpunkt der Kritik rücken, die das politische Wesen dieser Auffassung als theoretische Begründung eines politischen Linksoportunismus offenbart. Es handelt sich um die Behauptung, daß das Proletariat auf Grund seiner besonderen Situation in der Lage sei, als erste Stufe des Selbstbewußtwerdens sich selbst als Ware Arbeitskraft zu begreifen und davon ausgehend den Fetischismus der kapitalistischen Gesellschaft aufzulösen. Lukács faßt das als eine in der Arbeiterklasse spontan entstehende Erkenntnis auf, die unmittelbar der Lebenssituation jedes einzelnen Proletariats entspringe. In Wirklichkeit ist aber die Erkenntnis des Wesens der Ware Arbeitskraft eine der gewaltigsten wissenschaftlichen Leistungen des Marxismus, die keineswegs aus dem spontanen Aufbegehren des Proletariats gegen seine gesellschaftliche Lage erklärbar ist. Auch alle Theoretiker vor Marx waren nicht in der Lage, diesen Springpunkt der ökonomischen Verhältnisse im Kapitalismus zu erkennen und zeigten sich damit auch außerstande, die Ökonomie [215] umfassend zur Wissenschaft zu erheben. Marx und Engels haben in der Auseinandersetzung mit den verschiedensten ökonomischen Lehren auch innerhalb der Arbeiterbewegung die Aufmerksamkeit immer wieder darauf gelenkt, daß gerade das Erfassen der Arbeitskraft als Ware (nicht der „Arbeit“) und das Aufdecken ihres Doppelcharakters der entscheidende Hebel ist zum Verständnis der ökonomischen Gesetze des Kapitalismus, besonders zur Lösung des Rätsels der Mehrwertproduktion. Diese ökonomischen Erkenntnisse wiederum waren nicht möglich ohne eine wissenschaftliche, dialektisch-materialistische Weltanschauung im umfassendsten Sinne (also nicht nur eine isolierte Geschichtsphilosophie), und ohne die Verarbeitung eines umfangreichen statistischen Materials und der bisherigen Erkenntnisse auch der bürgerlichen Ökonomen. Kein Arbeiter wäre unter dem materiellen Druck seiner Lage im Stande gewesen, diese komplizierte wissenschaftliche Aufgabe zu bewältigen. Bei Lukács aber gelangt der Arbeiter allein durch seine Lage zum „Selbstbewußtsein als Ware“. Das ist eigentlich nur deshalb erklärlich, weil Lukács sich vorher ja alle Mühe gegeben hat, dieses „Selbstbewußtsein“ von seinem anspruchsvollen wissenschaftlichen Inhalt zu befreien. Lukács bringt es auf das Niveau eines oberflächlichen, idealistisch gedeuteten Durchschauens des „Subjekt-Objekt-Verhältnisses“ herunter und ignoriert völlig den tiefen wissenschaftlichen Gehalt der Marxschen Analyse der Ware Arbeitskraft. Die Oberflächlichkeit und Wissenschaftsfeindlichkeit, die sich hinter den neuhegelianischen Phrasen verbirgt, hat [216] Lenin treffend gekennzeichnet (vgl. S. 27 f. der Einleitung). Es sei hier noch auf einen weiteren Widerspruch in der Darstellung von Lukács hingewiesen; Lukács bestimmt nicht eindeutig, worin sich diese erste Stufe des Selbstbewußtwerdens des Proletariats, sein „Selbstbewußtsein als Ware“, unterscheidet von der Stufe, in der die Revolution möglich ist. Denn wenn der Arbeiter seine Lage im Kapitalismus völlig erkennt, so müßten von dieser subjektiven Seite her alle Voraussetzungen zur Revolution gegeben sein.

Lukács bezeichnet ja selbst dieses „Bewußtsein“, bzw. „Selbstbewußtsein“, als eine bereits „praktische Erkenntnis“.

Er gerät meines Erachtens deshalb in dieses Dilemma, weil sich einerseits aus seinem ganzen theoretischen Ansatz logischer Weise eine Spontaneitätstheorie reinsten Wassers ergibt, er aber andererseits der Partei eine gewisse Rolle für das Bewußtwerden des Proletariats einräumen muß, um nicht in all zu offenem Gegensatz zu der sich in der kommunistischen Partei wesentlich durchgesetzten Erkenntnis von der Rolle der Partei zu geraten. Als Mitglied der kommunistischen Partei konnte er nicht offen

¹³⁴ Ebenda, S. 185. [Ebenda, S. 296]

gegen die marxistisch-leninistische Lehre von der Partei auftreten. Er versuchte deshalb, seine Spontaneitätstheorie mit einer „Begründung“ der Rolle der Partei zu vereinen.

Es ist aufschlußreich für die politischen Konsequenzen der neuhegelianischen Spontaneitätstheorie, daß nur sie und nicht die eklektizistisch angefügte Lehre von der [217] Partei von der westdeutschen Marxfälschung aufgegriffen und gegen die Führerrolle der Partei ausgespielt wird. Lukács hat, wie gesagt, seine eigene Auffassung über die Rolle der Partei entwickelt. Er begründet sie vor allem aus zwei Faktoren heraus: einmal aus der „überraschenden ideologischen Krise“, in die das Proletariat im imperialistischen Stadium des Kapitalismus geraten sei und zum anderen aus der akuten revolutionären Situation, die im Imperialismus durch den ökonomischen und politischen Krisenzustand des Kapitalismus bestehe.

Beide Faktoren, die er hier nennt, entsprechen einer allerdings oberflächlichen Beobachtung der Veränderungen, die der Kapitalismus im imperialistischen Stadium durchmacht und die sich auch auf die Arbeiterbewegung auswirken. Mit der furchtbaren ideologischen Krise will Lukács zweifellos die Spaltung der internationalen Arbeiterbewegung charakterisieren, die durch das Aufkommen des Opportunismus und Reformismus entstanden ist. Er ist aber nicht in der Lage, die wahren Ursachen dieser Spaltung zu erkennen und sie historisch richtig einzuschätzen. Lukács erklärt diese Spaltung wesentlich als ein Bewußtseinsphänomen, daß sich aus einer relativ friedlichen Periode der Entwicklung ergeben habe, in der sich die verdinglichte Struktur des Kapitalismus weiter festigen konnte und damit auch Auswirkungen auf das Denken der Arbeiter habe. Bezeichnend dafür sei der „Tatsachenfetischismus“ der Führer der II. Internationale, die aus Veränderungen in der Klassenstruktur ihr Abweichen vom Endziel der Bewegung begründen wollen.

[218] Dieser Tatsachenfetischismus spielt zweifellos eine Rolle, aber erstens ist er nur die Erscheinung, in die sich die objektive politische Rolle des Rechtsopportunismus im Denken seiner Vertreter umsetzt und zweitens ist dieser Fetischismus eben ein *falsches*, den *Tatsachen widersprechendes* Denken. Bei Lukács findet sich aber die deutliche Tendenz, ähnlich wie Korsch mit seiner relativistischen Wahrheitskonzeption den Rechtsopportunismus als eine sogenannten „friedlichen“ Entwicklungsperiode entsprechende ideologische Haltung zu rechtfertigen. In seiner Broschüre „Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken“ (1924) zeigt sich das in seiner unentschiedenen Haltung zum Menschewismus, den er eigentlich nur deshalb für die damalige Zeit ablehnt, weil jetzt die Revolution auf der Tagesordnung stehe. Lukács wirft zwar die Frage auf, ob nicht auch in „friedlichen Zeiten“ der Menschewismus abzulehnen sei, nimmt aber keine klare parteiliche Haltung dazu ein: „Es ist freilich mehr als fraglich, ob der menschewistische Standpunkt, selbst wenn die Richtigkeit seiner Geschichtsperspektive anerkannt werden könnte, für das Proletariat annehmbar wäre. Ob eine derart getreue Gefolgschaft der Bourgeoisie gegenüber nicht das Klassenbewußtsein des Proletariats so stark verdunkeln müßte, daß eine Loslösung von ihr, ein selbständiges Handeln des Proletariats sogar in einem geschichtlichen Augenblick, den auch eine menschewistische Theorie für geeignet hielte, ideologisch unmöglich machen oder wenigstens sehr erschweren mühte ...“¹³⁵

Es werden hier also menschewistischer und bolschewisti-[219]scher Standpunkt objektivistisch wie zwei mögliche Geschichtskonzeptionen behandelt; es wird zugleich die Illusion verbreitet, daß der Menschewismus eventuell auch einmal einen Zeitpunkt als für die Revolution reif betrachten könne. Was soll dann eigentlich noch die sich anschließende Betrachtung, daß „diese Annahme praktisch müßig“ sei, da die Dialektik der Geschichte die Menschewisten in das Lager der Bourgeoisie treiben. Wäre Lukács von der Nutzlosigkeit seiner „Annahme“ wirklich überzeugt gewesen, hätte er sie nicht publizieren dürfen. So aber wird hier und auch an vielen andern Stellen die klare leninistische Einschätzung des Opportunismus als Agentur der Bourgeoisie in der Arbeiterbewegung unter den Bedingungen des Imperialismus vermieden.

Dabei handelte es sich gerade hier um eine Frage von großer politischer Bedeutung, die auch in der deutschen kommunistischen Partei zu der Zeit, als der neuhegelianische Revisionismus auftrat, längst theoretisch durchgesetzt und – eben durch die Gründung der Partei – auch praktisch im wesentlichen

¹³⁵ Lukács, G., Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken, Malik-Verlag, Wien, 1924, S. 18.

gelöst war. Lukács und Korsch haben durch ihre faktische Verteidigung des Opportunismus und Reformismus diesen großen Fortschritt der deutschen revolutionären Arbeiterbewegung rückgängig zu machen versucht, freilich ohne Erfolg.

Für die neuhegelianischen Revisionisten als Vertreter des linken Opportunismus ist es auch typisch, daß sie hinsichtlich des Bewußtseinsstandes des Proletariats trotz ihrer radikalen Phrasen von der revolutionären Situation zutiefst pessimistisch waren. Der Pessimismus [220] ist sehr oft eine Begleiterscheinung des Linksradikalismus, der die Kluft zwischen seinen Vorstellungen und der Wirklichkeit durch putschistische Phrasen überbrücken will. Das ist Ausdruck der Unfähigkeit, eine konkrete Situation richtig zu analysieren. So spricht Lukács von der „tiefen ideologischen Krise“, in der sich das Proletariat seit längerer Zeit befinde, in einer ganz undifferenzierten Weise. Angesichts des Zeitpunktes, in dem er mit dieser These auftrat, ein Zeitpunkt, der gekennzeichnet war durch den Beginn der Epoche des Sieges des Proletariats und durch das stürmische Wachstum der kommunistischen Weltbewegung, war eine solche Charakteristik der Situation in der Arbeiterklasse ganz fehl am Platz und nur dazu geeignet, Pessimismus zu verbreiten und das Neue in der Entwicklung des internationalen Proletariats zu verdecken.

Diese Seite der politischen Haltung des neuhegelianischen Revisionismus hängt sehr eng zusammen mit seiner putschistischen Haltung zur Revolution.

Lukács und Korsch stellten sich nicht auf den Boden der Leninschen Lehre des Imperialismus und der sich daraus für den Klassenkampf ergebenden Konsequenzen, sondern vertraten die Anfang der zwanziger Jahre in der deutschen Partei noch ziemlich fest verwurzelte Luxemburgsche Akkumulationstheorie, die sie freilich in ihr idealistisches Gesamtsystem „einbauten“, wobei sie Rosa Luxemburg zu einer Vertreterin des Idealismus umfälschen wollten. In der Akkumulationstheorie sah Lukács die geniale Fort-[221]führung der Marxschen Analyse des Kapitalismus, angewendet auf die imperialistische Epoche, während Lenins Verdienst vor allem darauf beruhe, daß er die Aktualität der Revolution erkannt und daraus die geschichtlichen Konsequenzen für das Proletariat gezogen habe. Damit vertrat er dem Wesen nach die Auffassung, daß Lenins Verdienst weniger auf theoretischem, als vielmehr auf praktischem Gebiet liegt. Auch diese „Einschätzung“ Lenins, wie sie der neuhegelianische Revisionismus gab, fand Eingang in die gegenwärtige bürgerliche Literatur über den Marxismus. Diese Unterschätzung der theoretischen Errungenschaften des Leninismus zeigt sich in folgender Textstelle ganz deutlich: „Die Leninsche Auffassung des Imperialismus ist in – scheinbar paradoxer Weise – einerseits eine bedeutende theoretische Leistung, andererseits und zugleich enthält sie, als rein ökonomische Theorie betrachtet, wenig wirklich Neues. Sie ist in mancher Hinsicht auf Hilferding aufgebaut und verträgt, rein ökonomisch angesehen, an Tiefe und Großartigkeit keineswegs den Vergleich mit Rosa Luxemburgs wundervoller Weiterführung der Marxschen Reproduktionstheorie. Lenins Überlegenheit besteht darin – und dies ist eine theoretische Großtat ohne gleichen –, daß es ihm gelungen ist, *die ökonomische Theorie des Imperialismus restlos mit allen politischen Fragen der Gegenwart zu verknüpfen*; die Ökonomie der neuen Phase zu einer Richtschnur für sämtliche konkrete Handlungen in der so entscheidenden Umwelt zu machen.“¹³⁶

Rosa Luxemburg habe zwar die Theorie der ganzen Epoche begründet, die Theorie des Imperialismus, vermochte aber [222] keinen Übergang zu den konkreten Forderungen des Tages zu finden.

Doch damit ist sowohl die Leistung Rosa Luxemburgs als auch die Lenins falsch beurteilt. Rosa Luxemburg hat gerade trotz ihrer falschen Akkumulationstheorie sehr oft die konkreten Forderungen des Tages begriffen; gerade deshalb auch gehört sie zu den hervorragendsten Vertretern der deutschen und internationalen Arbeiterbewegung.

In der Einschätzung der Leninschen Lehre vom Imperialismus andererseits zeigt sich die Unfähigkeit Lukács', die neuen ökonomischen Erkenntnisse sowie ihre politischen Konsequenzen überhaupt nur zu begreifen. Das hängt nicht zuletzt vor allem damit zusammen, daß der neuhegelianische Revisionismus die konkreten wissenschaftlichen Fragen des Marxismus-Leninismus als zweitrangig betrachtet gegenüber einer abstrakten „dialektischen Methode“.

¹³⁶ Ebenda, S. 37.

Deshalb glaubt Lukács auch die theoretische Leistung Lenins höher einschätzen zu können als die Rosa Luxemburgs, weil er diese in einer *allgemein* richtigen Totalitätsbetrachtung, d. h. in der Vereinigung von Theorie und Praxis sieht. Er fälscht Lenin in einen Neuhegelianer um und mißt ihn dann an der idealistischen Geschichtsauffassung des neuhegelianischen Revisionismus. *Objektiv* jedoch ist es eine Tatsache, daß Lukács die wirkliche theoretische Leistung Lenins wesentlich einschränkt und daß damit der bürgerlichen Einschätzung vom „großen Praktiker aber unbedeutenden Theoretiker“ Lenin Vorschub geleistet wird, – zumal die neuhegelianischen Revisionisten auch in anderen [223] wesentlichen theoretischen Fragen (besonders in der gesamten Erkenntnistheorie) sich gegen Lenin wandten!

Von dieser Befürwortung der Luxemburgschen Akkumulationstheorie ausgehend, entwickelt nun Lukács seine Auffassung von der revolutionären Krise und der sich daraus ergebenden Rolle der Partei. In vielen seiner Artikel spielt eine „letzte große Krise des Kapitalismus“ eine Rolle, die die Menschheit vor die Alternative stelle, entweder in Barbarei zu verfallen oder durch den Sieg des Proletariats zum „Reich der Freiheit“ zu gelangen. Eine solche „letzte Krise“ des Kapitalismus ergab sich mit logischer Konsequenz aus der falschen Akkumulationstheorie Rosa Luxemburgs, obgleich Rosa Luxemburg selbst diese Konsequenz freilich nicht gezogen hat und im Gegensatz dazu die wahre historische Situation und den Entwicklungsstand des Proletariats im allgemeinen richtig eingeschätzt hat.

Lukács spricht davon, daß in dieser Krise die bewußte Tat des Proletariats der entscheidende Faktor werde, um die Menschheit vor der Barbarei zu retten. Er knüpft hier an die richtige Erkenntnis an, daß in der imperialistischen Epoche die objektiven Bedingungen der proletarischen Revolution im wesentlichen herangereift sind, daß dies verstärkt zutrifft, nachdem der Kapitalismus in seine allgemeine Krise eingetreten ist. Jetzt ist tatsächlich der subjektive Faktor (die Organisiertheit und Schlagkraft der Arbeiterklasse, die Überwindung ihrer Spaltung, ein festes Bündnis usw.) entscheidend geworden. Lukács erkennt an, daß eine spontane Bewegung des Proletariats nicht [224] ausreicht – aber die Gefährlichkeit seiner Auffassung besteht darin, daß nach seiner Meinung erst jetzt, in der revolutionären Situation, die Rolle der Partei einsetzt: Die Rolle der Partei ergibt sich nach seiner Auffassung ausschließlich aus der „Aktualität der Revolution“ – d. h. er begrenzt ihre Existenzberechtigung in unzulässiger Weise: „Denn die revolutionäre Organisation der Massen ist nur in der Revolution möglich.“¹³⁷

Und in seiner Leninbroschüre heißt es in bezug auf die Partei neuen Typus (die er noch dazu wesentlich als Partei, geführt von Berufsrevolutionären, definiert):

*„Der Organisationsgedanke Lenins setzt die Tatsache der Revolution, die Aktualität der Revolution voraus. Hätten die Menschewiki in ihrer historischen Voraussicht recht behalten, wären wir einer relativ ruhigen Zeit der Prosperität und der langsamen Ausbreitung der Demokratie entgegengegangen, wo höchstens in den rückständigen Ländern die feudalen Überreste vom ‚Volk‘, von den ‚progressiven‘ Klassen hinweggeschwemmt werden, so hätten die Gruppen der Berufsrevolutionäre notwendig in Sektenhaftigkeit erstarren oder zu bloßen Propagandisten werden müssen. Die Partei als straff zentralisierte Organisation der bewußtesten Elemente des Proletariats – und nur dieser – ist als Instrument des Klassenkampfes in einer revolutionären Zeit gedacht.“*¹³⁸

Für diese revolutionäre Zeit ist die Partei einmal notwendig deshalb, weil das Proletariat in diese Situation [225] mit einer „überraschenden ideologischen Krise“ eintritt, und zum anderen deshalb, weil angeblich erst in der Revolution sich die kleinste Abweichung verhängnisvoll auswirken könne.

Lukács, der verschiedentlich mit einer Kritik an Rosa Luxemburgs Unterschätzung der Rolle der Partei und ihrer „Überschätzung der organischen Entwicklung des Proletariats“ auftrat, verfällt selbst in diesen Fehler, indem er zwar der Partei ausdrücklich auch eine die Revolution vorbereitende Funktion zugesteht, diese vorbereitende Funktion jedoch auf „revolutionäre Zeiten“ beschränkt.

Die Bewußtseinsentwicklung des Proletariats zerfällt in der neuhegelianischen Darstellung somit deutlich in zwei Etappen: in den spontanen Prozeß des „Selbstbewußtwerdens als Ware“, der aber als

¹³⁷ Der Kommunismus, Jg. 1920, Heft 4, S. 1562.

¹³⁸ Lukács, G., Lenin-Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken, a. a. O., S. 24 f.

solcher nicht durchgängig in der ganzen Klasse gleichmäßig sich vollzieht (Auswirkung der Verdinglichung!); in diese relativ friedliche Entwicklung hat sich die Partei nicht einzumischen. Erst in der revolutionären Situation, die durch die imperialistische Phase des Kapitalismus eingeleitet sei und die begleitet werde durch eine ideologische Krise des Proletariats, sei die Existenz der revolutionären Partei berechtigt. Lukács ignoriert hiermit völlig die revolutionären Traditionen der Arbeiterbewegung, besonders den Kampf, den Marx und Engels um die Bildung der marxistischen Partei geführt haben, und die schon von ihnen geschaffenen Organisationsformen, besonders den Bund der Kommunisten und die I. Internationale. Die neuhegelianischen Revisionisten begriffen nicht, daß das Proletariat in jeder Phase [226] seiner Entwicklung nur durch selbständige revolutionäre Organisation sich zu einer bewußten Klasse formieren kann, daß dies nicht einfach ein spontaner Prozeß ist, sondern sehr wesentlich der Prozeß des Hineintragens der wissenschaftlichen Weltanschauung in die Arbeiterklasse. Zugleich begriffen sie auch nicht das wahre Wesen der Entartung der Sozialdemokratie in der Periode der II. Internationale. Sie sehen darin eine der anfänglich „unrevolutionären, friedlichen“ Entwicklung entsprechende Kampfform; der Fehler bestehe wesentlich nur darin, daß diese Kampfformen beibehalten worden sind, als die Revolution „aktuell wurde“. Aber abgesehen von dieser zeitlichen Begrenzung der Rolle der Partei wird ihre Funktion selbst nur einseitig gesehen, nur unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung des Klassenbewußtseins des Proletariats. Das ist freilich zunächst die wesentlichste Aufgabe der Partei, aber nicht die einzige. Es ist eine objektive Notwendigkeit, daß sich das Proletariat mit Hilfe der Partei auch bestimmte materielle Voraussetzungen für seinen Kampf schaffen muß. So sind z. B. die ökonomischen Kämpfe des Proletariats unter den Bedingungen des Kapitalismus, in denen im zunehmenden Maße die revolutionäre Partei die Führung übernimmt, nicht ausschließlich (wenn auch vor allem!) Schulen des Kampfes. Sie sind mehr: Engels hat z. B. nachgewiesen, daß sich das Lohngesetz im Kapitalismus nur durch die Lohnkämpfe der Arbeiter durchsetzen kann, daß ohne diese Kämpfe die Verelendung ins Unerträgliche ginge, so daß auch für die politische Tätigkeit der Arbeiter kein Spielraum mehr bliebe.

[227] Durch das starre Festhalten an der Idee der „revolutionären Situation“ umging der neuhegelianische Revisionismus auch eine konkrete Einschätzung des Kräfteverhältnisses in jedem Anschnitt der Bewegung. Daß führt dazu, daß zu den verschiedensten konkreten Fragen des Kampfes eine starre, unelastische, linkssektiererische Haltung eingenommen wurde.

Bei Lukács zeigt sich das vor allem in einer Frage: in der Haltung zum bürgerlichen Parlament und zum bürgerlichen Staat. Es ging also vor allem um Fragen der Strategie und Taktik der Partei, die das Verhältnis des Kampfes um die endgültige Befreiung des Proletariats zum Kampf um die Demokratie betrafen.

Im Jahre 1920, in einer Zeit also, in der vor allem auch in Deutschland eine gefährliche „linke Opposition“ auftrat, die sich unter anderem gegen die Ausnutzung legaler Kampfmittel wendete, trat Lukács in der Zeitschrift „Der Kommunismus“ mit Artikeln auf, die diese ultralinken Kräfte direkt unterstützten. Es handelt sich hier u. a. um die Artikel „Zur Frage des Parlamentarismus“, den Lenin bekanntlich scharf zurückwies (vgl. Einleitung, S. 27 f.) und „Legalität und Illegalität“, der später nochmals in „Geschichte und Klassenbewußtsein“ abgedruckt wurde. Die Ausnutzung des Parlaments für den Kampf des Proletariats betrachtet Lukács nur als eine defensive Waffe in einer defensiven Situation. Das Parlament soll nur in einer Phase der Bewegung ausgenutzt werden, in der es dem Proletariat nicht möglich ist, die Bourgeoisie mit eigenen Angriffsmitteln zu bekämpfen: [228] „Die Aufnahme der parlamentarischen Tätigkeit bedeutet also für jede kommunistische Partei das Bewußtsein und das Verständnis, daß die Revolution in absehbarer Zeit undenkbar ist.“¹³⁹

Die Hauptaufgabe der Parlamentsfraktion der Partei müsse darin bestehen, die Bourgeoisie zu „unüberlegten Handlungen“ gegenüber dem Proletariat zu provozieren, um auf diese (abenteuerliche!) Weise das Proletariat aus einer defensiven Haltung in die Offensive zu bringen. Das Proletariat würde so seine fetischistische Einstellung zum Staat als einer legalen Macht verlieren und sich diesem gegenüber unbefangen verhalten.

¹³⁹ Der Kommunismus, Jg. 1920, Heft 6, S. 164.

Gerade in diesen Artikeln von Lukács über die Probleme der Strategie und Taktik der Partei treibt seine „dialektische Methode“ wahre Blüten. Anstelle der konkreten Analyse der doch damals sehr komplizierten Fragen, vor denen die noch junge kommunistische Partei stand, gibt Lukács solche nichtssagende Hinweise, man müsse „die Starrheit der kommunistischen Prinzipien“ mit einer großen „Elastizität der Taktik“ verbinden, man müsse das richtige Verhältnis von Legalität und Illegalität in jedem Moment der Bewegung beachten und anderes mehr.

Korsch gar versuchte mit seinen linksradikalen Phrasen von der revolutionären Situation in den Jahren 1925 und 1926 eine Plattform zur Sammlung aller linksopportunistischen Kräfte zu entwickeln, die angeblich die Aufgabe habe, den „Opportunismus“ der Komintern zu entlarven. Es ist kein Zufall, daß er seine Verräterrolle offen in einer Zeit zu spielen begann, in der durch die relative Stabilisierung des Kapitalismus in den westeuropäischen Ländern, besonders auch in Deutschland, die sozialistische Revolution [229] nicht mehr unmittelbar auf der Tagesordnung stehen konnte und eine Umorientierung der Partei auf die Ausarbeitung des Verhältnisses von demokratischen und sozialistischen Kampfformen, besonders auf die Verstärkung der Einheitsfronttaktik, erfolgt war.

Gemeinsam mit dem Verräter Rolf Schwarz trat Korsch gegen die Linie der Komintern und des Thälmannschen Zentralkomitees auf. Dabei veröffentlichten sie eine Flugschrift „Der Weg der Komintern“, in der eine Rede Korsch von einer Konferenz der politischen Sekretäre und Redakteure der KPD vom 16.4.1926, sowie die „Plattform der Linken“ enthalten waren. In dieser Hetzschrift wurde in wesentlichen Fragen eine trotzkistische Haltung eingenommen, wenn auch Korsch und Schwarz die Trotzkisten noch von „links“ kritisierten. Korsch und Schwarz richteten sich gegen die Einschätzung der Jahre ab 1923 als einer Periode der relativen Stabilisierung des Kapitalismus; ihre These lautete, daß nach wie vor die proletarische Revolution die Tageslosung sein müsse. Zugleich wandte sich die Korsch-Schwarz-Gruppe gegen die reale Einschätzung, die sich aus den Leninschen Erkenntnissen und aus der Analyse der damaligen Situation ergab, daß eine Weltrevolution als eine ununterbrochene Kette nationaler Revolutionen nicht möglich sei, daß also vorläufig die Sowjetunion das einzige sozialistische Land und damit das eigentliche Vaterland des Weltproletariats sein müsse. Heftige Angriffe führten sie in diesem Zusammenhang gegen die Außenpolitik der Sowjetunion, die Politik der friedlichen Koexistenz. Dafür sind vor allem folgende Stellen bezeichnend: [230] „Anstatt durch eine *internationale proletarische Politik* die Vereinigten Sowjetrepubliken der Union, gestützt auf das internationale Weltproletariat und die unterdrückten Kolonialvölker der gesamten kapitalistischen Umwelt im *unversöhnlichen Gegensatz* entgegensustellen, verpflichtet der 14. Parteitag das ZK der KP der Sowjetunion, eine *Friedenspolitik* zu führen, die im *Zentrum der gesamten Außenpolitik der Sowjetregierung stehen und allen ihren internationalen Aktionen zugrunde liegen soll*.“¹⁴⁰

Korsch und Schwarz wendeten sich gegen das Volkskommissariat für Heer und Flotte der Sowjetunion, das gegen die Behauptung aufgetreten war, die Rote Armee wolle bewaffnet in kurzer Frist die kommunistische Gesellschaftsordnung in der ganzen Welt einführen. Die parteifeindliche Gruppe um Korsch trat dagegen für den Gedanken des Exportes der Revolution ein, indem sie gegen die Friedenspolitik der Sowjetunion hetzte und diese als Phraseologie des bürgerlichen Militarismus verunglimpfte. Weiter stellten sie die Behauptung auf, daß in Deutschland eine akute Zuspitzung der Krise des Kapitalismus zu verzeichnen sei und daß deshalb die Hauptlosung sein müsse: Vorbereitung und Organisation der Revolution und Errichtung der Diktatur des Proletariats. Damit richteten sie sich gegen die Einheitsfronttaktik der KPD, gegen die Ausnutzung parlamentarischer Kampfmittel und stellten ein Programm auf, das weder die gesamte Klassensituation noch das Wesen der Arbeiterräte in Deutschland berücksichtigte. Sie forderten, die Losung der Arbeiter- und Bauernregierung, die sie als „opportunistisch“ bezeichneten, folgendermaßen zu ersetzen: [231] „Wir müssen den rein bürgerlichen und bürgerlich-reformistischen Regierungskombinationen die Losung der Alleinherrschaft der auf die breitesten Massen der Werktätigen in Stadt und Land gestützten revolutionären Arbeiterräte entgegenstellen.“¹⁴¹

¹⁴⁰ Korsch, K., Der Weg der Komintern, Berlin, 1926, S. 22.

¹⁴¹ Ebenda, S. 21.

Die Gruppierung lehnte die Führungsrolle der KPdSU in der kommunistischen Weltbewegung ab, indem sie die sowjetische Parteiführung verleumderisch des Opportunismus bezichtigte (vor allem hinsichtlich der Neuen Ökonomischen Politik).

Das Zentralkomitee der KPD unter Führung des Genossen Thälmann führte einen unversöhnlichen Kampf gegen diese ultralinke, antibolschewistische Fraktion, deckte ihren kleinbürgerlichen Charakter auf und wies nach, daß sich diese Gruppierung bereits selbst mit ihrer ideologischen Haltung außerhalb der Partei gestellt hatte.

Noch im gleichen Jahr wurde diese Gruppe aus der Partei entfernt. Korsch trat in den Jahren 1925/1926 noch mit großtönenden Worten hinsichtlich seiner Aufgabe und Verantwortung gegenüber der Sache des Proletariats auf und stellte sich als der Retter der kommunistischen Bewegung hin, indem er alle linksradikalen Kräfte vereinen wollte, sie aber zugleich wegen ihrer „Inkonsequenzen“ kritisierte. Wie wenig es ihm aber ehrlich um die Arbeiterbewegung zu tun war, zeigt nichts klarer als sein Verhalten nach dem Ausschluß aus der Partei. Trat er vorher immerhin noch im Namen des Leninismus auf, so daß der Eindruck einer subjektiven Ehrlichkeit entstehen konnte, so hielt er sehr bald auch dieses Lippenbekenntnis nicht mehr aufrecht. Seine Ende der [232] zwanziger Jahre herausgegebenen Schriften sagen sich eindeutig von den Lehren Lenins los. Im Vorwort zur zweiten Auflage von „Marxismus und Philosophie“ (1930) stellt Korsch den Leninismus mit dem Kautskyanismus auf die gleiche Stufe und betrachtet beide als erstarrte ideologische Ausdrucksformen der Arbeiterbewegung, die dem neusten Stand der Entwicklung des Proletariats nicht mehr entsprechen würden. Er tischt hier das bürgerliche Argument auf, daß der Leninismus das Ergebnis spezifisch russischer Verhältnisse sei.

Es ist kein Zufall, sondern vielmehr geradezu eine Gesetzmäßigkeit, daß solche zwielichtigen Gestalten, die sich zunächst mit einer ultralinken Auffassung in den Vordergrund spielen wollen, oftmals bewußt und offen ins Lager des Klassengegners übergehen; und zwar immer dann, wenn sie die Kritik der Partei nicht beherzigen, an ihren falschen Auffassungen festhalten und diese noch „theoretisch vertieft“ begründen wollen. Lenin hat darauf in seinem Werk „Der linke Radikalismus, die Kinderkrankheit im Kommunismus“ aufmerksam gemacht, indem er den linken Opportunismus als eine Ergänzung des rechten Opportunismus charakterisiert. Lenin bezeichnet den linken Radikalismus als „... den *kleinbürgerlichen Revolutionarismus*, der dem Anarchismus ähnelt oder manches von ihm entlehnt und der in allem, aber auch in allem Wesentlichen von den Bedingungen und Erfordernissen des konsequenten proletarischen Kampfes abweicht.“¹⁴²

Es ist die politische Haltung des „wildgewordenen Kleinbürgers“: [233] „Die Unbeständigkeit dieses Revolutionarismus, seine Unfruchtbarkeit, seine Eigenschaft, schnell in Unterwürfigkeit, Apathie und Phantasterei umzuschlagen, ja sich von dieser oder jener bürgerlichen ‚Mode‘strömung fortreißen zu lassen – all das ist allgemein bekannt.“¹⁴³

Und all das trifft in vollem Umfange auf die Hauptvertreter des neuhegelianischen Revisionismus in Deutschland, Korsch und Lukács, zu. Lukács, der lange Zeit eine nicht unbeträchtliche Rolle in der Partei auf theoretischem Gebiet spielte, hat seinen neuhegelianischen Standpunkt und seine linkssektiererische Haltung Anfang der dreißiger Jahre widerrufen; er hat aber einerseits wesentliche Seiten seiner hegelianisierender „Marx-Interpretation“ nicht aufgegeben und ist andererseits politisch in wichtigen Fragen in den rechten Opportunismus verfallen. Das wurde besonders deutlich in seiner verräterischen Rolle, die er 1956 während des konterrevolutionären Putschversuchs spielte.

¹⁴² Lenin, W. I., Werke, Bd. 31, Dietz, Berlin, 1959, S. 16.

¹⁴³ Ebenda, S. 16 f.