

Frieder Otto Wolf

**Umwege<sup>2</sup>**

**Der Tod der Philosophen und andere Vorgriffe**

Zweite, vom Autor durchgesehene und veränderte Auflage, Berlin 2008

„Da die Behandlung jedes Irrtums politisch und insofern gewissermaßen das Indiz der befolgten Politik ist, muss man zu der Schlussfolgerung gelangen, dass man, wenn man die vorherrschende Version des Dialektischen Materialismus weiterbestehen lässt, *de facto* einer Linie sowie Praktiken folgt, die keinerlei ‚Bedürfnis‘ danach verspüren, die Ursachen eines angeblich ‚berichtigten‘ Irrtums zu analysieren. Man hat auf diese Weise in bezug auf Lyssenko ‚berichtigt‘. Wie durch Zufall hat man die vorherrschende Version der marxistischen Philosophie nicht angerührt: weil man ihre Dienste brauchte.“

(Louis Althusser, „Geschichte beendet, endlose Geschichte“, in: Dominique Lecourt, *Proletarische Wissenschaft? Der Fall Lyssenko und der Lyssenkismus* (Reihe Positionen, hg. v. Peter Schöttler), Westberlin: VSA 1976, 17f.)

## Inhalt

Vorwort zu Umwege <sup>2</sup> (2007)	5
Vorwort zur ersten Auflage (1983)	7
Portugal vergessen!	8
Nach dem Ende der klassischen deutschen Philosophie	13
Umwege Marxistischer Philosophie (Fragment)	27
Der Tod der Philosophen	34
Auflösung oder Erneuerung des Marxismus	46
Proletarischer Klassenkampf und sozialistische Politik	54
Ökologiebewegung und Klassenkampf (mit M. Lucas)	67
Schwierigkeiten mit der materialistischen Dialektik	75
Marxistische Positionen in der Krise des Marxismus	91
Für eine subversive Praxis der Philosophie	106
Statt eines Nachworts: Eine Bemerkung zu einem anderen Projekt	114
Literatur	116
Nachweise	120
Nachwort: Die überdimensionierte Milchkanne – von Kurzschlüssen zu Retraktionen (2008)	121
Zum Verfasser (2008)	123



## Vorwort zu Umwege<sup>2</sup>

Dieser Titel ist ein *Scherz*: Das nicht unübliche Zeichen für eine zweite Auflage (die erste ist 1983 in kleiner Stückzahl erschienen) bedeutet zugleich ‚hoch 2‘, in ‚zweiter Potenz‘ – also Umwege über Umwege.

Zugleich erlaubt er sich angesichts des Jahrzehnte andauernden Strampeln dieses Frosches in der Milchkanne (vgl. u., S. 35) eine gewisse *Ironie*.

Aber er versucht sich auch in *tieferer Bedeutung*: Martin Heideggers These von den Holzwegen des Philosophierens, das sich immer nur ausweglos in der Anwesenheit des vergessenen Seins suhlt, setzt er die These entgegen, Philosophieren als einen unvermeidlichen Umweg zu betreiben zu können, auf dem es dennoch ein Vorankommen gibt.

Die in der ersten Auflage der ‚Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus, Hannover: SOAK 1983) publizierten Texte gehören einer vergangenen Zeit, einer früheren Phase meiner philosophischen Tätigkeit an. Sie jetzt neu zugänglich zu machen, ist nicht von der Illusion getragen, dass sie heute (wieder) unmittelbar ‚anwendbar‘ wären.

Aber so wie ich damals versuchte, die Niederlagen und die Krise der Linken Ende der 1980er Jahre als ‚Umwege‘ mit einer neuen Perspektive zu denken, stehen wir auch heute vor der Aufgabe, nach dem ‚langen Jahrzehnt‘ der neoliberalen Hegemonie neue Perspektiven für ein linkes Projekt der Befreiung zu denken. Im Rückblick auf die Umwege der 1970er Jahre und unter Wiederaufnahme dieser hier wieder vorgelegten, sicherlich überstürzten und vergeblichen Versuche, neue Wege nach vorne zu finden, mag es uns heute leichter gelingen, die Umwege der langen 1990er Jahre zu begreifen. Das verleiht, wie ich hoffe, diesen Texten ein gewisses Interesse.

Diese Texte beziehen sich nicht explizit auf den Themenkomplex der ‚radikalen Philosophie‘, ihrer Voraussetzungen und ihrer Anwendungsmöglichkeiten. Sie kreisen um die Frage einer Erneuerung revolutionärer Theorie in der Krise des Marxismus. Und den beiden scheinbar einzigen Antworten auf die Krise des Marxismus – dem eifrigen Triumphalismus derer, die sich um das Ausstellen der Sterbeurkunde bemühen und dem sturen Dogmatismus derer, welche diese Krise entweder gar nicht zur Kenntnis nehmen oder sie schleunigst auf gerader Linie wieder verlassen wollen, setzen sie die andere Antwort entgegen, dass auf Umwegen, schrittweise, vorläufig und unvollständig doch noch Auswege zu finden sind.

Ich hoffe, die LeserInnen werden nicht allzu sehr über die Unverständlichkeit meiner Darstellungsweise klagen. Neben meinem Unvermögen, an dem ich aber wohl auch nichts mehr ändern kann, hat die Schwierigkeit mancher Textteile zwei unaufhebbare Gründe:

*Zum einen* versuchte ich in derartigen Texten immer, meine Ahnungen zu artikulieren. Das geht aber nur so weit, wie diese selbst bestimmt genug sind. Ich halte es auch heute noch für falsch, unbestimmte Ahnungen gleichsam ‚mit Gewalt‘ näher bestimmen zu wollen. Das macht sie unbrauchbar. Nur so, wie sie sind, können sie für andere als Anregungen und Anknüpfungspunkte zum Weiterdenken funktionieren. Vielleicht hilft dieser Hinweis dabei, diese Anregungen aus der Vergangenheit heute zum Selberdenken zu nutzen, anstatt sinnlos einem eigentlich Gemeinten, aber vom Autor Verrätselten nachzugröbeln. Das schließt selbstverständlich ein, dass meine Überlegungen und Formulierungen auf eine wichtige Weise an ihre Entstehungssituation gebunden bleiben. Was aus ihnen für andere Lagen und für die Gegenwart zu lernen ist, kann ich allenfalls ungefähr beurteilen. Ich habe mich daher auch auf eine vorsichtige redaktionelle Behebung von kleinen Fehlern beschränkt und meine Auffassungen sonst so stehen gelassen.

*Zum anderen* griffen die meisten dieser Texte in laufende Debatten ein. Ich versuchte zwar immer auch greifbar zu machen, um was es dabei zu gehen scheint und was die eigentlichen

Streitpunkte sind – aber für LeserInnen, welche diese Debatten gar nicht kennen – weil sie in anderen Kreisen, in anderen Ländern oder eben in früheren Zeiten geführt wurden, wird dadurch das Verständnis erschwert. Hier mag es helfen, sich zu überlegen, wie sich die Argumentation in ähnliche Debattenkontexte übertragen lässt, welche man selbst kennt. Sonst bliebe nur, ein wenig nachzulesen – ich habe immer versucht, wenigstens Schlüsseltexte der von mir gemeinten Debatten anzugeben. Allerdings stößt eine derartige Rekontextualisierung an Grenzen, die sich aus der ursprünglichen Mündlichkeit des Philosophierens ergeben, wie sie auch in der Gegenwart noch gilt. Außerdem kann ich selbstverständlich nicht beanspruchen, sämtliche Anregungen und Anstöße, die ich aus Begegnungen, Gesprächen und Lektüren gewonnen habe, exakt quellenmäßig belegen zu können. Aber das hat auch sein Gutes – so entsteht zumindest immer wieder eine Illusion von Neubeginn und Initiative, aus der (wie ich immerhin zu hoffen wage) letztlich auch wirkliche Neuansätze entstanden sind.

### **Zur Auswahl der Beiträge**

Ich habe aus meiner damaligen Aufsatzsammlung einen Text („Für eine materialistische Subversion der analytischen Praxis der Philosophie“) durch eine ausführlichere Fassung derselben Argumentation ersetzt, die damals im Argument erschienen ist, sowie einen Text („Arbeit und/oder Glück“) weggelassen, den ich inzwischen in der Aufsatzsammlung „Arbeitsglück. Zur Politik der Arbeit“ (Münster: Lit-Verlag 2005) veröffentlichen konnte – und dafür einen Text („Ökologiebewegung und Klassenkampf“) hinzu gefügt, der eine aufschlussreiche thematische Ergänzung leistet.

Fehler im Text sind stillschweigend berichtigt, soweit ich sie gefunden habe. Die Zusätze sind schon in der ersten Auflage enthalten.

In den Texten aus ‚Umwege‘ sind in eckigen Klammern die Seitenzahlen der ersten Auflage angegeben.

Berlin-Schöneberg, im Dezember 2007

## Vorwort zur ersten Auflage

[7] Eigentlich hatte ich ein ganz anderes Buch schreiben wollen. Ein Stück konkrete Analyse der konkreten Situation, voll von Wirklichkeit und mit klaren und wichtigen Konsequenzen für die Praxis.

Nur kam mir da immer wieder etwas dazwischen. Schlimmer noch, es zerrann mir immer wieder zwischen den Fingern, welche Wirklichkeit denn da zur Debatte stand — und wie sie zu analysieren sei. Ich versuchte es dann mit Vorreden und kritischen Fingerübungen, mit philosophischen Reflexionen, von denen ich mich durch diese Reflexionen endlich ablösen wollte. Aber nicht durch den Verzicht auf das Zweifeln und Grübeln, wie es uns eine positivistische Wissenschaftsgläubigkeit hatte austreiben wollen. Sondern indem ich den Gedanken so lange mehr oder minder geduldig folgte, bis mir klar würde, was die wirklichen Probleme waren, worum sich die ganzen komplizierten Überlegungen eigentlich drehten. So ist über die Jahre dieses Gewebe von Fragen und Argumenten entstanden, das weder Fisch noch Fleisch ist: weder die metaphysisch gesonnene Naivität der Philosophie, wie ich sie gelernt habe, noch die von allen metaphysischen Schlacken befreite materialistische Wissenschaft, wie wir sie hatten schaffen wollen. Sie liegen dazwischen, sicher auch oft daneben, beruhigen sich weder bei dem Filigran der Oberfläche, noch weisen sie die eigentlichen Kerne vor, das unverfälschte nützliche Wissen, das das Geschäft der Kritik übrig ließ.

Dennoch scheint mir, rückblickend, diese Arbeit nicht so ergebnislos. Wege in den Marxismus in seiner Krise konnten nur Umwege sein. Auch wenn andere vielleicht notwendig andere Umwege machen mussten, als die hier versammelten, im Ausgang von einem klassisch philosophisch gebildeten Subjekt. Es hilft doch, sich dies einzugestehen. Und sich öffentlich Rechenschaft zu geben, welche Wege wir immerhin durchlaufen haben. Der Grundriss von Teilen des Labyrinths wird erkennbar.

Auch als politische Subjekte sind wir immer schon in dieser Zwischenwelt zwischen „Schein“ und „Wirklichkeit“ — genauer zwischen den elementaren Prozessen der materiellen Reproduktion der bestehenden kapitalistischen Gesellschaftsformation und ihren verzweigten ideologischen und politischen Reproduktionsprozessen, die ebenso materiell und wirklich sind — und wir sind daher manche dieser Umwege auch ganz praktisch gegangen: Darin, wie wir uns unsere politische Praxis eingeteilt und mit der anderer verbunden haben; darin, wie wir selbst [8] uns als individuelles und als kollektives Subjekt vorgestellt haben, um uns für die vielen schwierigen Kämpfe zu stärken.

Auch wenn es hier kein nützliches Wissen für die Praxis zu gewinnen gibt, können diese Umwege für unsere politische Praxis wichtig werden. Zweifeln und Vormeinungen nicht nur Raum zu geben, sondern sie ernst zu nehmen und sorgfältig zu entwickeln, trägt zu einer Erneuerung sozialistischer Politik bei, die billiger nicht zu haben ist.

Berlin (W), August 1983

P.S. Ich danke Irmingard Staebule und Christian Toft für wichtige kritische Hinweise zu dieser Sammlung von Texten. Allen andern zu danken, denen ich auf diesen Umwegen für Kritik und Hilfe Dank schulde, würde jeden Rahmen sprengen. Ich tue es hier für alle zusammengekommen.

## Portugal vergessen?

### Vorläufige Schlussfolgerungen aus einer Niederlage der Arbeiterbewegung

[9] Die vorläufige Niederlage der portugiesischen Arbeiterklasse ist für die westeuropäische Linke ein Exempel. Ebenso wie es der faschistische Putsch in Chile für die lateinamerikanische Linke war: Ein Exempel, das die Bourgeoisie statuiert hat, um die Unmöglichkeit eines sozialistischen Übergangs in einer der zentralen Einflusszonen des Imperialismus zu demonstrieren — aber auch ein lehrreicher Beispielfall, den die Linke studieren muss, um aus eigenen Fehlern zu lernen und den neuesten Fortschritten der Bourgeoisie in konterrevolutionärer Strategie und Taktik entgegen zu können.

Das Scheitern des revolutionären Prozesses in Portugal macht die gegenwärtige Krise der (nicht nur portugiesischen) Linken schlagend deutlich: Weder ist es ihr gelungen, die in vollem Gang befindliche revolutionäre Massenbewegung des Sommers 1975 so zu leiten, dass sie zu einer Machtergreifung durch das portugiesische Proletariat und die verbündeten Schichten des werktätigen Volkes führte, noch hat sie bisher den erreichten hohen Stand an Klassenbewusstsein und Organisation in einen wirksamen Abwehrkampf gegen den eingeleiteten gegenrevolutionären Prozess umsetzen können.

Während sich die leninistische Linke offenbar noch nicht in ihrer mit der unvollendeten „Entstalinisierung“ einsetzenden Desorientierung hat zurecht finden und neue Perspektiven entwickeln können, ist bei der nicht-leninistischen Linken bereits der politische Exitus und ein nicht mehr übersehbarer Zersetzungsprozess zu konstatieren. Dieser „portugiesische Befund“ macht überdeutlich, was angesichts der weniger entwickelten Klassenkämpfe der entwickelteren kapitalistischen Länder Westeuropas sich erst in groben Umrissen abzeichnet.

Die Krise der leninistischen Linken wird an ihrer nicht mehr zu überwindenden Zersplitterung deutlich, die sie in eine „linke Fraktion“ (die sich an der VRCh, an der VR Albanien, oder an lateinamerikanischen Guerillabewegungen orientiert), eine „Zentrumsfraktion“ (die der Linie der KPdSU im Wesentlichen folgt) und eine „rechte Fraktion“ (der in sich sehr unterschiedlichen „Eurokommunisten“) gespalten hat.

Der in den an der Außenpolitik der VRCh orientierten politischen Gruppen bereits vollzogene politische Zerfallsprozess (der sie in Portugal z.T. in die Reihen der organisierten Konterrevolution geführt hat), die relative Isolierung und ideologische Verworrenheit der an der VR [10] Albanien orientierten Gruppen und der weit fortgeschrittene Zerfallsprozess derjenigen Gruppen, die eine Orientierung auf ein internationales Zentrum der kommunistischen Weltbewegung gegenwärtig für unmöglich halten, machen insgesamt deutlich, dass der von der ML-Fraktion erhobene Anspruch, einen organisierten Ausweg aus der Krise leninistischer Politik darzustellen, jeder Grundlage entbehrt. Im Gegenteil ist zu erwarten, dass gerade die von ihr vollzogene Übersteigerung einiger Momente des historischen Leninismus es ihr unmöglich machen wird, einen realen Ausweg zu finden.

Die Unfähigkeit der „Guevaristen“ zu revolutionärer Realpolitik — in der offensiven Phase des revolutionären Prozesses durch Abenteuerertum, in der defensiven Phase durch Attentismus bewiesen — hat inzwischen zu ihrer völligen Isolierung und beginnenden individuellen Entpolitisierung geführt. Ihr Insistieren auf der Notwendigkeit des bewaffneten Kampfes ist zur hohlen Phrase oder zur theatralischen Inszenierung verkommen.

Die Handvoll — meist intellektueller — Eurokommunisten innerhalb und außerhalb der PCP ist bisher unfähig geblieben, für ihre Forderungen nach Überwindung der bisherigen, „stalinistischen“ Linie der PCP (und eine Ablösung ihrer bisherigen Führung) innerhalb der portugiesischen Arbeiterklasse oder unter den studentischen Jugend Gehör zu finden.

Die in Portugal von der PCP exemplarisch und mit beachtlicher Flexibilität repräsentierte Zentrumsfraktion der internationalen kommunistischen Bewegung hat zwar bewiesen, dass an ihr — als bewusststem und am stärksten organisierten politischen Ausdruck der Arbeiterbewegung — kein Weg vorbei führt. Sie hat aber auch deutlich gemacht, dass sie als solche nicht in der Lage ist, die gegenwärtige Krise des Leninismus zu überwinden: Weder hat sie bisher eine



Einheitsfront der Arbeiterklasse herstellen können, noch hat sie bisher eine wirksame Bündnispolitik betrieben. Statt die Massenbewegungen realistisch voranzutreiben, schwankt sie zwischen Aktionismus und Abwiegertum; neue Problembereiche der Klassenauseinandersetzungen (Arbeitsplatz- und Lebensbedingungen, Jugend- und Frauenfragen) hat sie bisher nicht vorantreibend aufzugreifen verstanden. Dadurch verlängert sie selbst das politische Überleben von Gruppen der rechten und der linken Fraktion (insbesondere des „albanischen“ Flügels der ML-Fraktion und des ouvrieristischen Flügels der PS-Linken), die allenfalls eine politische Perspektive zurückgewinnen könnten, wenn die Zentrumsfraktion definitiv scheitern sollte.

Der politische Tod der in den späten 60er Jahren international neu erstandenen nicht-leninistischen Linken (Anarchosyndikalisten, Situationisten, Rätekommunisten, „demokratische Sozialisten“) hat sich in einer Serie von Auflösungs- und Spaltungsprozessen vollzogen, die ihre individuellen Träger bestenfalls in politische „Ein-Punkt-Bewegungen“ (Ökologiebewegung/Frauenbewegung) führte, in individueller Resignation und/oder politischem Verrat (s.d. ehemalige sozialistische Linke der PS) endete. Das bedeutet jedoch nicht, dass sich die von ihr aufgeworfenen Probleme erledigt hätten: In das von ihr hinterlassene politische Vakuum stoßen vielmehr die politischen und kommerziellen Repräsentanten der Bourgeoisie vor. Der politische Inhalt dieser Erscheinungen der gegenwärtigen „Krise der kommunistischen Bewegung“ (Althusser) ist im Verlauf der mit der Erhebung der Streitkräfte im April 1974 eingeleiteten kritischen Phase der Klassenkämpfe in Portugal nach drei Richtungen deutlich geworden:

- Hinsichtlich der Unabdingbarkeit und des konkreten Versagens des proletarischen Internationalismus;
- hinsichtlich der Notwendigkeit und des konkreten Scheiterns der Errichtung der Diktatur des Proletariats als „politischer Form“ des sozialistischen Übergangs;
- hinsichtlich der Notwendigkeit und der Desorientierung im Klassenkampf auf der Ebene von Theorie und Ideologie.

(Andere Aspekte der portugiesischen Erfahrung, insbesondere das Scheitern der traditionellen Orientierungen der III. Internationale in der Bauernfrage, sind demgegenüber von untergeordneter Bedeutung.)

Die Problematik des proletarischen Internationalismus stellt sich heute, angesichts der zunehmenden Internationalisierung von Kapital- und Arbeitsmärkten in neuer, zugespitzter Weise: Multinationale Monopolgruppen und Arbeitsemigration stellen die kommunistische Bewegung ebenso vor neue Anforderungen und Probleme, wie die vielfältigen politischen Agenturen des internationalen Kapitals (Weltbank, IWF) bzw. der kapitalistischen Nationalstaaten (NATO, EG). Diese neuen Probleme — einer völkerrechtlich „normalen“ Erpressungs-, Eingriffs- und Steuerungskapazität der führenden imperialistischen Länder — haben in Portugal ihren Ausdruck darin gefunden, dass die politischen „Internationalen“ des Kapitals wirksam manövrieren konnten, während die politischen Organisationen der Arbeiterbewegung das Problem entweder zurückstellten (z.B. Akzeptieren der NATO-Mitgliedschaft durch die PCP) oder durch rituellen Radikalismus verbal „lösten“ (Forderung nach sofortigem NATO-Austritt) bzw. in Wunschvorstellungen auswichen („Dritte-Welt-Strategie“ für Portugal). Es wäre vielmehr darauf angekommen, in enger Zusammenarbeit mit den politischen Organisationen der Arbeiterklasse in Westeuropa und im Mittelmeerraum, sowie mit den nationalen Befreiungsbewegungen, gemeinsam Strategien einer Zurückdrängung der internationalen politischen, militärischen und ökonomischen Agenturen des Weltkapitals zu entwickeln, und so dem proletarischen Internationalismus einen neuen, von den Resten einer abstrakten „Lager-Mentalität“ befreiten Inhalt zu geben.

Die Frage von Notwendigkeit und Inhalt der Diktatur des Proletariats als „politischer Form“ des sozialistischen Übergangs ist von der portugiesischen Erfahrung erneut — und zugespitzt — auf die Tagesordnung gesetzt worden: Zum einen hat sich gezeigt, dass es eine gefährliche Illusion war, auf den staatlichen Apparat der bürgerlichen Gesellschaft (Militär und Regierung) als

„Motor“ eines revolutionären Prozesses zu setzen, der über ein bloßes kapitalistisches *Aggiornamento* hinausgehen soll (Haltung der PCP gegenüber der MFA und Vasco Gonçalves). Andererseits ist deutlich geworden, dass auch breite proletarische Massenbewegungen unterlegen bleiben, solange es ihnen nicht gelingt, die ihnen gegenüberstehenden staatlichen Machtorgane zu erobern und zu zerschlagen und nicht bloß zu taktischen Zugeständnissen zu zwingen (Haltung der FUR gegenüber der VI. Regierung). Darüber hinaus hat die Entwicklungsrichtung der politischen Formen, welche die proletarischen Massenbewegungen, insbesondere der Land- und Hausbesetzungen, angenommen haben, d.h. in den spontan gebildeten Arbeiter- und Volksmachtorganen der in Bewegung geratenen Massen, die Probleme der proletarischen Demokratie (Verhältnis von Massenbewegung und Führungsorganen) und der proletarischen Hegemonie in einem revolutionären „historischen Block“ (Verhältnis von proletarischer und Volks-Bewegung) in neuer Schärfe gestellt — und die praktischen Resultate haben deutlich gemacht, dass weder der orientierungslose Basismus und Populismus der antileninistischen Organisationen, noch der unvermittelte „Kontrollurismus“ und „Avantgardismus“ der leninistischen Gruppen hierfür einen Lösungsweg anbieten.

Die große Rolle des Kampfes um die Beherrschung der „ideologischen Staatsapparate“, d.h. der politisch verselbständigten Organe der Reproduktion und Distribution von Formen des gesellschaftlichen Denkens und „Bewusstseins“, im portugiesischen revolutionären Prozess hat nicht nur deutlich gemacht, dass der Klassenkampf im Bereich von Ideologie und Überbau unter entwickelten kapitalistischen Verhältnissen ein entscheidendes Moment zur Durchsetzung jedweder revolutionärer Strategie ist. Sie hat darüberhinaus deutlich gemacht, dass es eine technologische Illusion wäre, allein auf die modernen Mittel der Massenkommunikation und -Organisation zu setzen, ohne zugleich in die sozialen Verhältnisse und traditionellen Strukturen des nicht-staatlichen Überbaus [13] (Familie, Nachbarschaft; Kirche, „Kazikismus“) die politische Auseinandersetzung hineinzutragen (Scheitern der „Dynamisierungskampagne“ des MFA im kleinbürgerlichen Hinterland). Für die dafür notwendige Verbindung von modernen Kommunikationsmitteln und realer Massenbewegung hat das portugiesische Proletariat mit spontanen Initiativen in den Fällen der Zeitung República und des Sender Renascença ein vorantreibendes Beispiel gegeben, zu dessen systematischer Nutzung jedoch keine politische Organisation des portugiesischen Proletariats in der Lage war.

In diesen ideologischen Kämpfen ist es, wie gerade die Erfahrung dieser weitesten Vorstöße im Bereich der Massenkommunikation, aber auch vergleichbarer Ansätze im Bereich der Theorieproduktion (Selbstverwaltung verschiedener Hochschulinstitute unter Führung proletarischer Organisationen) gelehrt haben — dringend notwendig, neue Formen des offenen solidarischen Austragens ideologischer Widersprüche „im Volke“ (und im Proletariat) zu entwickeln, die über den „Linkspluralismus“ als Variante repressiver Toleranz bzw. Reproduktion ideologischer Verwirrung hinausgehen, ohne in die Sterilität einer bloß standpunktlogischen Parteilichkeit zu verfallen, die solche Widersprüche entweder verdrängt oder „nach außen“ projiziert (Verrat, Einfluss des Klassenfeindes). Das Fehlen einer praktischen Vermittlung von „Freiheit der Kritik“ und „proletarischer Parteilichkeit“ wurde damit in Portugal zu einer materiellen Schranke des wirklichen revolutionären Prozesses.

Der in Portugal in Bewegung gekommene revolutionäre Prozess, hat für das gesamte internationale Abhängigkeitssystem des Kapitals in Westeuropa das Signal gegeben — von einem seiner schwächsten Glieder her — dass die 1973 international einsetzende kapitalistische Krise auch in Westeuropa vorrevolutionäre Situationen schaffen kann. Die vorläufige Niederlage, in die er geführt hat, hat nicht nur Ausmaß und Inhalt der gegenwärtigen Krise der Arbeiterbewegung, speziell auch ihrer kommunistischen Fraktionen, deutlich gemacht, sie hat auch deutlich demonstriert, dass die konterrevolutionäre Strategie und Taktik des internationalen Kapitals sich seit seiner letzten großen Krise so weit weiterentwickelt hat, dass eine offensive Überwindung der gegenwärtigen Krise zu seinen Gunsten wiederum keineswegs auszuschließen ist.

Auch die Linke in der BRD muss sich diese Lehren zu eigen machen — unter den besonderen, modifizierenden Bedingungen einer unvergleichbaren nationalen Schwäche der kommunistischen

Fraktionen der Arbeiterbewegung und einer ebenso unvergleichbaren nationalen Stärke der politischen Repräsentanten des internationalen Kapitals. Diese Besonderheit der Bedingungen kann jedoch nicht dazu führen, [14] dass die in Portugal deutlich gewordene Krise der Arbeiterbewegung die westdeutsche Linke nicht betreffen würde - im Gegenteil ist zu erwarten dass sich die dort aufgetretenen Widersprüche hier in noch weitgehend verschärfter, wenn nicht sogar karikaturhaft übertriebener Form stellen.

*(Coimbra/Berlin-W, September 1977)*



## Nach dem Ende der klassischen deutschen Philosophie

[15] Vorbemerkung: *Dieser Essay lässt sich auf eine Perspektive ein, die sich im historischen Rückblick als Illusion erwiesen hat. Der „Umbau der institutionalisierten Wissenschaft“ im größeren Zusammenhang sozialistischer Praxis fand in den 70er Jahren nicht statt. Dennoch bleibt die Frage, was aus der Philosophie als spezifischer gesellschaftlicher Praxis nach Marx' und Engels' Kritik der klassischen deutschen Philosophie geworden ist. Und wie diese besondere Praxis zu überwinden ist.*

Die Kritik an der Philosophie als institutionalisierter Wissenschaft hat in der Studentenbewegung nur gelegentlich eine Rolle gespielt. Das „Absterben der Philosophie“ und ihre „Aufhebung“ durch „kritische Theorie der Gesellschaft“ erschienen zunächst als ebenso sinnfällige wie theoretisch wohlbegründete Tatsachen<sup>1</sup>, dass es die Mühe nur unter besonderen Umständen lohnte, die Philosophie als faktisch noch existierende akademische Disziplin zu kritisieren<sup>2</sup>. Seit aber die ehemals antiautoritären Studenten dazu übergegangen sind, selbstkritisch ihre bisherige Theorie und Praxis mit Hilfe marxistischer Theorie und insbesondere konkreter polit-ökonomischer Erklärungsansätze zu analysieren<sup>3</sup>, hat sich das Interesse der theoretischen Arbeit auf die - mit der Analyse der Bedingungen eines erneuerten Proletariats als bewusster politischer Kraft verbundenen - polit-ökonomischen und organisatorischen Fragen verlagert; wiederum kann die Fragestellung einer Kritik der Philosophie als institutionalisierter Wissenschaft nicht als zentral gelten.

Nachdem die Kritische Theorie heute auch wieder in der Bundesrepublik unter marxistischen Gesichtspunkten kritisiert wird<sup>4</sup>, sind für die aus der Studentenbewegung hervorgegangenen sozialistischen Gruppen<sup>5</sup> zwei Fragen aktuell geworden, die in den Zusammenhang einer Kritik der Philosophie gehören: Erstens ist der Anspruch der Kritischen Theorie, die selbst als eine bestimmte Form von Philosophie im Zusammenhang der bürgerlichen Wissenschaft erkannt wird, fragwürdig geworden, als direkte Fortsetzung der revolutionären Theorie von Marx und Engels bereits die konkrete Aufhebung der Philosophie geleistet haben<sup>6</sup>, zweitens ist der von Vertretern der Kritischen Theorie gegen den Marxismus oder die „stalinistische Philosophie“ erhobene Vorwurf des „Positivismus“ oder „Szientismus“ als Indiz des Idealismus der Position der „Kritischen Theorie“ kritisiert worden<sup>7</sup> - zu Recht, wenn auch noch in abstrakter Form. Da aber die grundlegende These der Kritischen [16] Theorie, dass eine Theorie der Gesellschaft letztlich immer den Charakter eines philosophischen Entwurfs haben müsse, zugleich die zentrale Voraussetzung ihrer Position im Positivismusstreit bildet<sup>8</sup>, muss eine marxistische Kritik der Kritischen Theorie feststellen, dass sie nicht mehr einfach auf die Positivismuskritik der Frankfurter Schule und die davon abgeleitete Wissenschaftskritik der Studentenbewegung zurückgreifen kann: Wenn mit Lenin gilt, dass das „von der Menschheit angehäufte Wissen“ durch die Marxisten zuallererst anzueignen ist, indem man es kritisch bearbeitet, d.h. im marxistischen Bezugsrahmen neu begreift und an konkreter Praxis bewährt<sup>9</sup>, dann muss auch die bestimmte Negation der positivistischen Wissenschaftspraxis der bürgerlichen Wissenschaft in einem anderen als dem von der Kritischen Theorie vorgegebenen wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Bezugsrahmen erfolgen. Die Arbeit an der Wiedergewinnung eines solchen Rahmens im Ausgang von der klassischen marxistischen Theorie muss heute durch konkrete Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Wissenschaftstheorie auf ihrem gegenwärtigen Entwicklungsstand - einschließlich ihrer kritisch-theoretischen Variante - geleistet werden, um die materialistische Dialektik als Methode und Theorie der objektiven Erkenntnis der Realität kritisch zu rekonstruieren.<sup>10</sup> Dazu kann die Kritik der Philosophie durch Untersuchung des Verhältnisses der Kritischen Theorie als Erkenntnistheorie und Sozialphilosophie zu anderen Formen bürgerlicher Philosophie beitragen und damit die bestimmte Negation der Kritischen Theorie als eines maßgeblichen Teils der theoretischen Vergangenheit der gegenwärtigen, aus der Studentenbewegung direkt oder indirekt

hervorgegangenen sozialistischen Gruppen betreiben.

Die dafür erforderliche theoretische Arbeit wird auf die Ergebnisse einer materialistischen Kritik der methodischen und inhaltlichen Ansätze der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie nicht verzichten können; diese Kritik wird andererseits in ihrer konkreten Durchführung nicht auf die spezialisierte Zusammenarbeit mit der materialistischen Kritik einzelner bürgerlicher Wissenschaften verzichten können.

Eine marxistische Kritik der Philosophie kann sich nicht aus mehr oder minder zufällig aus ihrem Gegenstandsbereich aufgegriffenen Ansätzen und theoretischen Gesichtspunkten entwickeln, sie muss der in der Überwindung der antiautoritären Studentenbewegung<sup>11</sup> konkret gestellten Frage nach der gesellschaftlichen Funktion der Wissenschaften auch für die Philosophie nachgehen und darf dabei Philosophie nicht einfach als Ansammlung von Theoremen und Grundhaltungen (Satzsystemen oder Weltanschauungen) kritisieren. Eine materialistische Kritik muss sich vielmehr darauf einlassen, Philosophie als Praxis [17] der Verarbeitung von Wirklichkeit aufzufassen, die als akademische Disziplin im Zusammenhang der bürgerlichen Wissenschaften zu analysieren ist. Sie muss anzugeben versuchen, welche Teilfunktionen in der Wahrnehmung der gesellschaftlichen Funktion der Wissenschaftsinstitution, die durch Bereitstellung von Forschungsergebnissen, Qualifizierung von Arbeitskraft und ideologische Formierung gesellschaftlicher Individuen ihren Beitrag zur Reproduktion der kapitalistischen Gesellschaft leisten, die Philosophie als akademische Disziplin wahrnimmt. Die neuere Diskussion innerhalb der sozialistischen Bewegung in der Bundesrepublik hat sich in ihrer Wissenschaftskritik vor allem auf die Frage konzentriert, ob in dieser gesellschaftlichen Funktion das Moment der ideologischen Formierung oder der Steigerung der Produktivität der Arbeitskraft (durch höhere Qualifikation oder Intensivierung der Arbeit) überwiegt; da es auf diese Frage offenbar keine pauschale Antwort gibt, ist auch sie in eine materialistische Analyse der Philosophie einzubeziehen.

Eine marxistische Kritik der Philosophie kann sich nicht auf eine Momentaufnahme der gegenwärtigen Erscheinungsformen von Philosophie beschränken. Philosophie ist als Moment des historischen Prozesses zu analysieren, und die wesentlichen Entwicklungstendenzen der Tätigkeit der Philosophen sind aus diesem Prozeß zu erklären<sup>12</sup> Im Zusammenhang einer materialistischen Wissenschaftskritik genügt es nicht, die philosophische Literatur allgemein auf das zugrunde liegende Klasseninteresse zurückzuführen, es sind darüber hinaus die Mechanismen zu analysieren, durch die die Philosophie im Zusammenhang der organisierten wissenschaftlichen Forschung und Ausbildung konkret im Interesse der bürgerlichen Klasse und ihrer Fraktionen tätig ist. Diese Mechanismen haben sich im Laufe der Entwicklung des gegenwärtigen Kapitalismus mehrfach verändert; was einer Generation unmittelbar als „Absterben der Philosophie“ erschien, stellt sich im Rückblick einer materialistischen Analyse regelmäßig als eine solche Veränderung heraus. Die konkrete Aufhebung der Philosophie als von den Einzelwissenschaften und der menschlichen Praxis getrennter theoretischer Tätigkeit ist nur zusammen mit der Aufhebung der kapitalistischen Gesellschaft zu verwirklichen. Das bedeutet aber weder, dass man die Philosophie als Moment des wissenschaftlichen Forschungsprozesses unmittelbar durch theorieleose Aktivität ersetzen, noch dass man ihre Loslösung von gesellschaftlicher Praxis und wissenschaftlicher Forschung unbestimmt ausdehnen kann – die Analyse der konkreten Möglichkeiten praktisch-kritischer Tätigkeit muss das Theorie-Praxis-Verhältnis einer konkreten Aufhebung der Philosophie in jeder Phase des Klassenkampfes bestimmen und von den Auflösungserscheinungen des bürgerlichen Klassenbewusstseins abgrenzen, die das bereits erreichte Erkenntnisniveau gerade der Philosophie zerstören.<sup>12a</sup>

Für eine Analyse der Entwicklung der gesellschaftlichen Funktion der Philosophie in Deutschland lassen sich folgende Orientierungspunkte an der Geschichte der Wissenschaftsinstitutionen ablesen: (a) Die Humboldtsche Universitätsreform, durch die die Philosophie von einem propädeutischen Fach zum zentralen ideologischen Bezugspunkt der Universität aufrückte, die zugleich ihren Praxisbezug an andere, neu geschaffene

Einrichtungen (Fachhochschulen, Studienseminare) abgab; (b) die partielle Abwanderung der kostspieligeren Forschung aus den Universitäten in Forschungsinstitute und Akademien und das Anschwellen der Lehraufgaben der Universitäten seit dem in der Reichsgründung besiegelten ‚historischen Block‘ von Feudalaristokratie und Großkapital, in deren Folge sich die Philosophen in forschungsbezogene Methodologen und lehr- und öffentlichkeitsbezogene Verkünder von Weltanschauungen differenzieren; (c) die Entwicklung einer Großforschung in Forschungszentren völlig außerhalb der Universitäten und von Ansätzen einer zentralen Planung aller kostspieligen Forschung an Forschungsinstituten und Hochschulen sowie die Differenzierung des Hochschulstudiums und damit der Lehre in Studiengänge unterschiedlicher Qualität, in deren Folge sich gegenwärtig eine erheblich kompliziertere Differenzierung der Tätigkeiten von Philosophen vollzieht.

Die Humboldtsche Universitätsreform, die heute noch ideologische Leerformeln für das Selbstverständnis der Universitäten liefert, ist als das Resultat eines politischen Kompromisses zwischen einer noch vorindustriellen bürgerlichen Klasse, die aus politischer Schwäche nur eine Emanzipation durch Bildung zu verwirklichen sucht, und dem absolutistischen Staat zu begreifen, der besser ausgebildete Staatsdiener braucht, um wirtschaftliche Entwicklungsaufgaben so zu bewältigen, dass dadurch die aktuell gefährdete Stellung der herrschenden Rittergutsbesitzerklasse nicht erschüttert wurde. Tragende Säule dieses Kompromisses ist die Fiktion, dass universale theoretische Ausbildung, und das heißt vor allem philosophische Bildung, zugleich die Befähigung verleihe, Führungsaufgaben in jeder Art von Berufspraxis wahrzunehmen. Forschung ist der Prozeß der Artikulation des bürgerlichen Klassenbewusstseins im Begreifen von Natur und Geschichte - Lehre nur die Hinführung zu ihrer selbständigen Fortsetzung. Die Philosophie steht in beiden Prozessen im Mittelpunkt: In ihrer Lehre stellt sie der Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden und dem gebildeten Publikum das konzentrierte Selbstverständnis der bürgerlichen Wissenschaft dar, in ihrer Forschung integriert sie noch die Ergebnisse der einzelnen theoretischen Forschungsrichtungen zu einer einheitlichen [19] Erkenntnis der Welt. Dass auch heute noch die akademische Philosophie in der Bundesrepublik sich, wie aus ihren Lehrprogrammen ersichtlich, vorzugsweise an der damals erreichten Stellung der Philosophie orientiert, ist Ausdruck ihrer Unfähigkeit, sich über ihre gegenwärtig mögliche gesellschaftliche Funktion konkret Rechenschaft zu geben; mit Bezug auf diesen letzten Reflex der bildungsbürgerlichen Tradition hatte die antiautoritäre Studentenbewegung recht, wenn sie vom „Absterben der Philosophie“ ausging.

Die Konzeption der Humboldtschen Universität ließ sich von Anfang an nur um den Preis durchhalten, dass die Ausbildung von Arbeitskräften, auf deren berufspraktische Kompetenz es entscheidend ankam, außerhalb der Universitäten durchgeführt wurde: So wurden die qualifizierten Techniker, die für die Industrialisierung benötigt wurden, die Lehrer, die die Qualifizierung der industriellen Arbeitskraft besorgten, und etwa in einem späteren Stadium der Entwicklung des Kapitalismus die Kaufleute, die zur Steigerung der innerbetrieblichen Ausnutzung der Arbeitskraft notwendig waren, an Einrichtungen ausgebildet, an denen die Philosophie keine Rolle spielte<sup>13</sup>. Die Qualifizierung der höheren Staatsdiener für den Bereich der Verwaltung ging zum Teil in den Bereich der Verwaltung selbst über, zum anderen übernahm diese Aufgabe das im Zuge der historischen Schule und des juristischen Positivismus an der juristischen Fakultät ausgebildete öffentliche Recht, das sich ausdrücklich von der Philosophie absetzte. Damit verliert die Philosophie als akademische Disziplin ihre eminent politische Funktion der Ausbildung von führenden Staatsdienern als Träger einer die Interessen von Bürgertum und Rittergutsbesitzerklasse vermittelnden Gesellschaftsreform.

Nach schwachen, vormärzlichen Versuchen einer politischen Orientierung an den vorwärtsdrängenden Teilen der bürgerlichen Klasse setzt ein Prozeß der Entpolitisierung ein, der sich etwa in der historisierenden und „erkenntniskritischen“ Auflösung der Hegelschule an den deutschen Universitäten niederschlägt. Die bewusst politische Funktion der Philosophie geht gleichzeitig zunächst an die intellektuelle „Kritik“ und dann an die revolutionäre Theorie der sich

organisierenden Arbeiterklasse über. Damit war mit der Humboldtschen Universitätsreform auch die institutionelle Grundlage der alten bürgerlichen Disziplinen der Philosophie entfallen, für die die bürgerliche Klasse nach Ablösung der ständestaatlichen Gesellschaftsordnung kein Bedürfnis mehr hatte und die der herrschenden Feudalaristokratie in den nach der Französischen Revolution sich wieder verschärfenden Klassengegensätzen keine wirkungsvolle ideologische Legitimation mehr gab.

[20] Wie sehr die Konstruktion der Humboldtschen Universität, die sich bis zur Jahrhundertmitte in allen deutschen Staaten durchsetzte, von dem im Kompromiß fixierten Kräfteverhältnis der Klassen abhing, zeigen das Gewicht der staatlichen Berufungspolitik (Berufung Hegels und später Schellings nach Berlin), die staatlichen Eingriffe in die Freiheit der Forschung und Lehre (Entlassung von Professoren und Dozenten, Relegierung von Studenten, Verhinderung von Promotionen und Habilitationen) und die Einrichtung von Staatsprüfungen für zukünftige Staatsbeamte, die von vornherein die Mehrzahl der Studenten stellten: Die Industrialisierung Deutschlands, die in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts in größerem Ausmaß einsetzte, führte dann das deutsche Großbürgertum in ein Klassenbündnis mit der „staatstragenden Rittergutsbesitzerkaste“ gegen das von der Industrialisierung hervorgebrachte Proletariat, das seit der Französischen Revolution von 1848 als die eigentlich revolutionäre Klasse ins Bewusstsein der Herrschenden getreten war. Das einst - seiner inzwischen veränderten Klassenlage entsprechend - „gemäßigt revolutionäre“ Bildungsbürgertum musste sich in dieser Konstellation des Klassenkampfes neu orientieren: Bis auf die wenigen Individuen aus der bürgerlichen Intelligenz, die sich offen auf die Seite des Proletariats schlugen und in dessen Organisationen (Parteischulen, Bildungssekretariate und Presseorgane) theoretische Arbeit leisteten, musste das Bildungsbürgertum als Teil der bürgerlichen Klasse sich aufgrund des neuen Klassenbündnisses des Großbürgertums mit der herrschenden Rittergutsbesitzerklasse neu arrangieren und zugleich die eigene Position unzweideutig von der neuen revolutionären Klasse absetzen. Diese ideologische Neuorientierung und die längerfristige und tiefgehende Veränderung der materiellen Stellung des Bildungsbürgertums, die sich aus der materiellen Grundlage des neuen Klassenbündnisses - der Verbindung von Zentralisierung und Konzentration des Kapitals mit Anwachsen der wachstumsfördernden und politisch stabilisierenden Tätigkeit des Staatsapparates - notwendig ergab, hat auch die Funktion der Universität als der zentralen Bezugsinstitution des Bildungsbürgertums nachhaltig verändert<sup>14</sup>. Seit dieser Veränderung ist die Geschichte der Philosophie von Versuchen bestimmt, den damit verbundenen Funktionsverlust zu kompensieren.

Die Philosophie konnte gegenüber den mit der Ausdehnung des Beamtenapparates wachsenden Anforderungen an die konkrete berufsbezogene Qualifikation des akademisch ausgebildeten Nachwuchses, die zur fachbezogenen Spezialisierung von Forschung und Lehre zwangen, eine führende Stellung an den Universitäten auch innerhalb des zentralen Bereiches, an den philosophischen Fakultäten, nur dadurch einigermaßen halten, dass sie in der Funktion der ergänzenden ideologi[21]schen Formierung der an den Universitäten ausgebildeten Staatsdiener neben das verselbständigte Fachstudium trat. Als Folge davon bildete sich auch in der Philosophie ein spezialisierter Bereich der Beschäftigung mit „Lebensfragen“ heraus, der darauf abzielte, die theoretischen Wissenschaften praktisch durch ein Angebot von im „Leben“, d.h. in der entpolitisierten Existenz des Bildungsbürgers, unmittelbar anwendbaren Lehren zu ergänzen. Neben diesem, vor allem in der universitären Lehre, in öffentlichen Vorträgen und einer philosophischen Schriftstellerei wahrgenommenen Bereich philosophischer Tätigkeit bildete sich gleichzeitig, stärker im Bereich der Forschung und der innerwissenschaftlichen Diskussion, ein Bereich philosophischer Tätigkeiten heraus, der seine gesellschaftliche Funktion überwiegend in den von der beginnenden staatlichen Förderung industrieller Forschung und Entwicklung profitierenden Akademien und Forschungsinstituten innerhalb und außerhalb der Universität fand. Auch dort nahm sie zwar eine ideologische Funktion wahr, nämlich die der erkenntnistheoretischen Legitimierung der sich schnell entwickelnden und weiter spezialisierenden einzelwissenschaftlichen Forschung und ihre Absicherung gegen



materialistische und atheistische Konsequenzen (d.h. gegen die Positionen der Theoretiker der Arbeiterklasse)<sup>15</sup> auf der einen Seite und die Bereitstellung der Materialien und Begründungen für die in der Lehre der einzelnen Wissenschaften zu gebenden Darstellungen von „geistigen Strukturzusammenhängen“ im Rahmen einer rückwärtsgewandten Selbstinterpretation<sup>16</sup> auf der anderen Seite, nahm aber zugleich eine wichtige Initiativfunktion in der Ausbildung neuer wissenschaftlicher Forschungseinrichtungen wahr, die direkt oder indirekt Produktivitätssteigerungen ermöglichen sollten.

Die in dieser Trennung verschiedener Bereiche philosophischer Tätigkeit mit unterschiedlicher Funktion angelegte Tendenz auf eine irrationalistische Entwissenschaftlichung der mit Bezug auf das Leben verkündeten philosophischen Gehalte und auf einen szientistischen Rückzug von den „Fragen des Lebens“ auf „Probleme der Methode“ machte die Philosophie auf der einen Seite fast beliebig für politische Zwecke des Tages einsetzbar - von der Flottenkampagne über die „Ideen von 1914“ bis zur Unterwerfung unter den nationalsozialistischen Führerstaat<sup>17</sup> -, zum anderen reiht sich die Philosophie in ihrer szientistischen Variante zunehmend als untergeordnetes Moment in den vom Kapitalverwertungsinteresse bestimmten Entwicklungsprozeß der wissenschaftlichen Forschung ein.

Spätestens seit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges brechen diese beiden Bereiche in verschiedene philosophische Traditionen auseinander, zwischen denen es keine Verständigungsmöglichkeit gibt. Die eine, lehr- und öffentlichkeitsbezogen, [22] wenn auch mit dem Anspruch, zugleich mit den Fragen des Lebens die Probleme der Methode zu klären,<sup>18</sup> mündet direkt in eine völkische Lebensphilosophie, die offen für den deutschen Faschismus Partei ergreift; die andere, an Forschungseinrichtungen orientiert, zieht sich aus der geschichtlich-gesellschaftlichen Praxis zurück, die sie dem persönlichen Engagement des moralischen Individuums überläßt und bereitet den Weg des Philosophen als Unsinn vermeidenden und Ergebnisse ordnenden Hilfswissenschaftlers in die scheinbar von der gesellschaftlichen Praxis isolierten Großprojekte der Staats- und Industrieforschung vor. Die besondere Kräftekonstellation der verschiedenen Kapitalfraktionen in Deutschland und die Machtübernahme durch den Nationalsozialismus führen zu einer langfristigen Trennung beider Traditionen: Die technokratische und auf Neutralität abzielende Wissenschaftstheorie des Neopositivismus im weitesten Sinne geht in die Emigration, um erst in den 60er Jahren wieder in der Bundesrepublik Boden zu gewinnen; die andere, der es nicht gelingt, unter dem deutschen Faschismus eine gesellschaftliche Funktion zu finden - ihre Auslegung der Stimme des Blutes oder des Volkes konnte nur die Praxis der Nazi-Bewegung ideologisch begleiten, nicht aber ‚führen‘ – beherrscht, nach einer erneuten Historisierung der eigenen Position, die philosophische Entwicklung in der Bundesrepublik noch bis zum Ende der Rekonstruktionsperiode.<sup>19</sup>

Beide Traditionen haben gemeinsam, dass sie die traditionelle Stellung der Philosophie im ideologischen Reproduktionsprozeß des Kapitalismus als bürgerlicher Gesellschaft als unwiederbringlich vergangen erkennen und diesen Funktionsverlust zu kompensieren suchen. Das Scheitern beider Kompensationsversuche, auch nach ihren eigenen Intentionen, bildet den Ausgangspunkt der gegenwärtigen Diskussion über Aufgaben und Möglichkeiten der Philosophie als akademische Disziplin.

Die gesellschaftliche Funktion der Universität war schon in der Weimarer Zeit dem herrschenden Bündnis von an technisch-wissenschaftlichem Fortschritt interessierten Teilen der Großindustrie<sup>20</sup> und sozialdemokratischer Führung als reformbedürftig erschienen<sup>21</sup>, das gilt auch für das Verhältnis von Philosophie und Fachwissenschaft an einer „ihrer ursprünglich rein wissenschaftlichen Widmung entgegen, zur Mandarinenausbildungsanstalt“ gewordenen Universität (C. Grünberg, 1924)<sup>22</sup>. Das Übergewicht der Staatsfunktionäre innerhalb des deutschen Bildungsbürgertums, besonders seiner Akademiker, wird als modernitätsfeindliches und stabilitätsbedrohendes Moment gesehen, das seinen Ausdruck in der eigentümlichen Verbindung von Traditionalismus und Aggressivität der akademischen Philosophie findet. Versuche, ein Gegengewicht aus einer Verbindung mit spezialisierter

Gesell[23]schaftswissenschaftlicher Forschung zu schaffen, blieben jedoch vereinzelt. In diesen Zusammenhang scheint mir die Geschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung zu gehören, in dem sich von Anfang an liberales Großbürgertum, Finanzkapital und die Tradition des „deutschen Idealismus der jüdischen Philosophen“<sup>23</sup> verbanden. Die hier entwickelte Kritische Theorie hat zum erstenmal in großem Umfang eine Rezeption des Marxismus im Rahmen der bürgerlichen Philosophie geleistet, mit dem man sich bis dahin nur indirekt und allenfalls polemisch oder anonym auseinandergesetzt hatte.<sup>24</sup> Mit seinen Untersuchungen über Probleme der Autorität hat das Institut, in der Zeit seiner Emigration, eines der ersten großen sozialwissenschaftlichen Forschungsprojekte durchgeführt und dabei zugleich die sozialphilosophische Problemhöhe der bürgerlichen Tradition halten können; nach seiner Rückkehr in die Bundesrepublik war das Institut für lange Zeit der einzigartige akademische Kristallisationspunkt philosophischer und zugleich sozialwissenschaftlicher Gesellschaftskritik<sup>25</sup>, seine Kritische Theorie konnte sogar als die einzig mögliche Form sozialistischer Praxis (Krahl) erscheinen.<sup>26</sup>

Die dialektisch labile Position der Kritischen Theorie, die in ausdrücklicher Distanz zu jeder politischen Organisation der Arbeiterklasse und unter expliziter Negierung des Klassenkampfes den emanzipatorischen Gehalt der klassischen sozialistischen Theorie gegen eine autoritär entartete industrialisierte Welt zu wenden versucht (auf der sozialen Basis der Verbindung von Positionen als Mitarbeiter und Planer von organisierter Forschung, als akademischer Lehrer und philosophisch-kulturkritischer Schriftsteller), hat - selbst am Rande des Spektrums der bürgerlichen Philosophie - den geistigen Ausgangspunkt der studentischen Oppositionsbewegung über die Bundesrepublik hinaus gebildet. Für ihre richtige Einschätzung ist aber festzuhalten, dass sie von Anfang an in den Kontext der Versuche gehört, den progressiven Inhalt der bürgerlichen Tradition unter den Bedingungen eines technologisch verstandenen gesellschaftlichen Fortschritts gegen die sich dem bürgerlichen Klassenbewusstsein aufdrängende Alternative des Faschismus zu retten, ohne die Position der bürgerlichen Klasse verlassen zu müssen.

Während die im Zeichen einer unvermeidlichen ‚Wiedergutmachung‘ in die Bundesrepublik zurückgekehrte Kritische Theorie bis zum Ende der Rekonstruktionsperiode philosophisch und politisch isoliert blieb, traten in der gleichzeitigen Phase der Hochschulreform andere, oberflächlichere Versuche zu einer Neubestimmung der innerakademischen Funktion der Philosophie an ihre Stelle. Was als politisches Versagen der deutschen Universitäten unter dem Nationalsozialismus er[24]schien, wurde auf den Verfall einer spezifischen philosophischen Tradition zurückgeführt,<sup>27</sup> ein erneuter Einsatz der Philosophie im Geiste der Humboldtschen Universitätsreform sollte eine Wiederholung dieses Versagens verhindern. In Kolloquien, Symposien, Vortragsreihen und Ansätzen zu einem Studium generale sollten gegenüber der „spezialisierten Einseitigkeit“ der Fachstudien und der fachwissenschaftlichen Forschung jene Einheit bürgerlicher oder abendländischer Geistigkeit wiederhergestellt werden, deren Verlust dem Versagen des Bildungsbürgertums im deutschen Faschismus zugrunde gelegen haben sollte<sup>28</sup>.

Nach einer kurzen Zeit betont direkter Anknüpfung an bürgerlichen Neuhumanismus und Naturrecht, die die Aufgabe einer ideologischen Absetzung vom Nationalsozialismus zugleich mit der Bekämpfung sozialistischer und kommunistischer Ideen in den offenen Klassenkämpfen bis zur Etablierung der restaurierten gesellschaftlichen Machtstrukturen übernahm, hat sich die akademische Philosophie in der Bundesrepublik (die in ihren Hauptvertretern durch ihre Rolle im Dritten Reich kompromittiert war) von der Aufgabe einer ausdrücklichen ideologischen Formierung der Auszubildenden oder der Öffentlichkeit betont zurückgehalten. Ihr Lehrangebot beschränkte sich auf eine mit dem Anspruch eigener Strenge und Sachlichkeit durchgeführte hermeneutische Wiederholung,<sup>29</sup> deren ideologischer Gehalt nicht in ausdrücklich politischen Inhalten bestand, sondern durch Verfahrensweise, Auswahl und Betonung des Materials<sup>30</sup> in der Vermittlung eines idealistischen Verständnisses der „geistigen Situation der Zeit“ und in der faktischen Durchsetzung eines bestimmten,

existentialistisch verkürzten Bildungs- und Wissenschaftsbegriffs zum Ausdruck kam. Damit entsprach sie auf ideologischer Ebene den Notwendigkeiten eines Systems, das den Klassenkampf nicht mehr als offen politische Auseinandersetzung zulassen, aber ihn auch nicht einfach durch diktatorische Maßnahmen unterdrücken konnte. So wie die Bekämpfung der gegnerischen Klasse politisch in die Propaganda gegen den außenpolitischen Feind und gegen dessen kriminalisierte Agenten verlegt wurde, während der entpolitisierte Raum der Innenpolitik nicht mehr direkt ideologisch, sondern durch wirtschaftliche Erfolgsargumente stabilisiert wurde, so wurde die Auseinandersetzung mit dem Marxismus aus der Philosophie ausgegliedert und "Einzelwissenschaften" wie Sowjetologie und Marxologie überlassen.<sup>31</sup>

Die von Sozialwissenschaftlern verbreitete Ideologie der Entideologisierung einer nivellierten Mittelstandsgesellschaft artikuliert insofern, was die akademische Philosophie in ihrer Lehrpraxis nur vollzog.

Aus dieser Konstellation ergab sich von vornherein, dass die proklamierte Rückkehr zur Humboldtschen Rolle der Philosophie<sup>32</sup> zum [25] Scheitern verurteilt war. Sofern die Veranstaltungen, die dafür eingerichtet wurden, nicht zu akademischen Sonntagsreden degenerierten, wurden sie im Gegenteil die Kanäle, auf denen eine Philosophie, die sich von der öffentlichen Auseinandersetzung zurückzog, im innerakademischen Gespräch um so wirkungsvoller ideologische Formierung der Geistes- und Gesellschaftswissenschaften betreiben konnte. Dass deren Bereitschaft zu einer solchen Form der philosophischen Begründung und Hinterfragung sich zum Teil, etwa in der Germanistik und der Jurisprudenz, aus ähnlichen Motiven ergab wie die Zurückhaltung der akademischen Philosophie in der eigenen Lehre und in der öffentlichen Auseinandersetzung, kann im Rahmen dieses Essays nicht näher analysiert werden. Die so eingespielte gesellschaftliche Rolle der Philosophie musste sich allerdings langfristig selbst zerstören: Sobald einmal das System der Einebnung der Klassengegensätze im Bewusstsein der Individuen genügend stabilisiert war, würde man auf den Beitrag der Philosophie zur ideologischen Formierung der wissenschaftlich Auszubildenden verzichten können. Dieser Verzicht wäre sogar dringend erforderlich, weil, wie die Erfahrung gezeigt hat, auch historisch gebrochene philosophische Inhalte sich noch in bewusst politische Kritik am herrschenden Gesellschaftssystem umsetzen ließen. Zunächst hat sich die akademische Philosophie seit der Etablierung der Bundesrepublik demgemäß auf Aufgaben zurückgezogen, die von ihrem eigenen Lehrangebot entfernt sind. Die zunehmende Entleerung der Rolle der Philosophie im Rahmen der Lehrerausbildung an der Universität ist daher auch von den führenden Vertretern der Philosophie als akademischer Disziplin gleichgültig hingenommen, wenn nicht sogar gefördert worden. Aus ihrer wichtigen Funktion der Lieferung von Begründungen und Immunisierungsstrategien für die historische oder positivistische Entfernung der Sozial- und Geisteswissenschaften von der geschichtlichgesellschaftlichen Realität (sowie von für die „autonome Forscherpersönlichkeit“ bestimmten, weiteren geistigen Perspektiven) ergab es sich konsequent, dass in dem Moment, wo der Bedarf an wissenschaftlich qualifizierten Arbeitskräften quantitativ und qualitativ so rasch zu steigen begann, dass eine Reform der akademischen Ausbildung im Interesse der bürgerlichen Klasse lag, zunächst Philosophen eines besonders auf diese Aufgaben eingestellten Typs führende Positionen in der Wissenschafts- und Bildungsorganisation übernahmen<sup>33</sup>, bezeichnenderweise allerdings fast ausschließlich im Zusammenhang der Reformdiskussion über die Organisation der akademischen Lehre. Seit der Formierungsprozeß der wissenschaftlichen Ausbildung im Interesse des Großkapitals ernsthaft eingesetzt hat, sind diese Aufgaben von den Philosophen als letzten Vertretern der alten Ordinarienuniversität längst [26] an Spezialisten für Hochschulplanung, Hochschuldidaktik und deren politische Durchsetzung (BAK, HIS, AHD)<sup>34</sup> übergegangen, die mit der Philosophie höchstens noch über die individuelle Sozialisation ihrer Vertreter oder über eine bestimmte Form von Wissenschaftstheorie als philosophischem Beitrag zum wissenschaftlichen Forschungsprozeß zusammenhängen.<sup>35</sup>

Seit dem Ende der Rekonstruktionsperiode hat auch in der Bundesrepublik die Philosophie als akademische Disziplin sich wieder mit einer Entwicklung auseinanderzusetzen, die sich

international etwa seit der Vertreibung der analytisch orientierten Tradition durch den deutschen Faschismus vollzogen hat. Diese Entwicklung, in der sich im Bereich der angewandten Forschung die von Staat und Industrie gemeinsam organisierte Großforschung ausbildete und in der geplante Forschungsprojekte zunehmend auch in den Bereich der Grundlagenforschung eindringen, müßte im internationalen Maßstab analysiert werden, ebenso wie die zugrunde liegende Neubestimmung der Rolle des Staates als eines stabilisierenden und planifizierenden Faktors, der die Erscheinungsformen des Grundwiderspruchs der kapitalistischen Gesellschaft verändert, ohne diese selbst aufzuheben. Sofern in dieser nach Projekt- und Großforschungsgesichtspunkten sich reorganisierenden Forschung Philosophie überhaupt noch einen Platz hat, handelt es sich entweder um charakteristisch veränderte Formen von Philosophie oder aber darum, durch vergleichsweise untergeordnete Projekte die analysierte Funktion der akademischen Philosophie im Zusammenhang der Lehre zu stabilisieren.<sup>36</sup> Die angesprochenen charakteristisch veränderten Formen von Philosophie zeichnen sich durch eine beträchtliche Steigerung der formalen Rationalität gegenüber vergleichbaren früheren Formen aus; formale Rationalität und damit verbundene Spezialisierung sind die Voraussetzungen ihres Funktionierens im neuen wissenschaftsorganisatorischen Kontext. Die dort übernommene Funktion läßt sich in drei Richtungen typisieren:

Der spezialisiert wissenschaftstheoretisch oder formalwissenschaftlich ausgebildete Philosoph übernimmt die Funktion einer permanenten methodologischen Kontrolle eines eng umschriebenen Bündels von Forschungsprozessen oder mit zusätzlichen inhaltlichen Qualifikationen in der Rolle des unspezialisierten Generalisten die Aufgabe der Förderung der Kreativität des Forscherteams, oder aber der philosophisch ausgebildete Wissenschaftler geht in seiner Tätigkeit in eine von der Philosophie selbst losgelöste Formalwissenschaft über (mathematische Logik, Kybernetik, Systemtheorie usw.). Funktionen dieser Art können philosophisch qualifizierte Wissenschaftler auf sehr verschiedenen Ebenen übernehmen, außerdem wird zumeist nicht nur eine dieser [27] Funktionen wahrgenommen; das macht es schwierig, aus dieser abstrakten Analyse konkrete Funktionsbeschreibungen abzuleiten. Als wichtigste Erscheinung lassen sich jedoch die Herauslösung der theoretischen Grundlagen der Philosophie (Logik, Beweistheorie, Sprachtheorie) aus dem Forschungszusammenhang der Philosophie als akademischer Disziplin und ihre Konstituierung als eigenständige Wissenschaften sowie die fortschreitende Spezialisierung innerhalb der Philosophie selbst festhalten. Damit wird an die Stelle der globalen Abtrennung der Philosophie von gesellschaftlicher Praxis und wissenschaftlicher Forschung, wie sie die verschiedenen Richtungen des Positivismus vollzogen hatten, eine Strategie der parzellierten Herstellung solcher Zusammenhänge mit einer isolierbaren Praxis gesetzt, die nicht auf die dialektische Aufhebung, sondern auf eine verkürzende Auflösung der Philosophie als verselbständigter Form theoretischen Verhaltens hinausläuft. Diese Spezialisierung erscheint seit kurzem nicht mehr nur als Spezialisierung von Personen - in der immer noch am Anspruch einer philosophischen Totalität festgehalten wurde -, sondern ausdrücklich in institutionalisierter Form (Forschungsinstitute, Stellenbeschreibungen).

An dieser Stelle ist die Frage zu untersuchen, welche konkrete Funktion Philosophie als Moment der sich reorganisierenden Forschung im gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß konkret übernimmt und in welche Abhängigkeiten sie sich dadurch begibt. Oberflächlich betrachtet, scheinen die gerade skizzierten Entwicklungen darauf hinzudeuten, dass Philosophie entweder direkt oder indirekt, d.h. durch entsprechende Qualifikation von Arbeitskraft, zum Moment einer umfassenden wissenschaftlichen Tätigkeit geworden ist, die (in unmittelbarer Unterordnung unter Verwertungsinteressen des Kapitals) Bedingungen der Steigerung der Produktivkräfte produziert. Dieser Funktion entsprechen neue Positionen der Philosophie, die ausdrücklich eine bestimmte überindividuelle Praxis zum Ausgangspunkt nehmen<sup>37</sup> und auf die für eine formal wissenschaftliche Intersubjektivität vorausgesetzte Handlungsfähigkeit reflektieren. Während in den Naturwissenschaften die Forschungspraxis

den in diesen Voraussetzungen explizierten Kriterien für Intersubjektivität definitionsgemäß schon genügt<sup>38</sup> (und daher nicht davon ausgegangen werden kann, dass eine philosophische Analyse der in der Praxis befolgten methodologischen Regeln einen bestimmbareren Beitrag zur Qualifikation der Arbeitskraft des Forschers leisten kann), ist die Bestimmung dieser Rolle in bezug auf die Sozialwissenschaften schwieriger: Zwar ist die Übertragbarkeit der am Beispiel der mathematischen und Naturwissenschaften postulierten methodischen Regeln auf sozialwissenschaftliche Forschung mit guten Gründen in [28] Zweifel gezogen worden,<sup>39</sup> dennoch läßt es sich nicht von vornherein ausschließen, dass die Analyse und explizite Postulierung dieser Regeln einen Beitrag zur Qualifikation des an der Entwicklung von isolierten Techniken des *social engineering* arbeitenden Forschers liefert, so sehr auch daran festzuhalten ist, dass eine ausschließlich von diesen Regeln gesteuerte Forschung keine Erkenntnisse über die wesentlichen Zusammenhänge der Gesellschaft, deren Teil sie selbst ist, hervorbringen kann. Dass dies zumindest partiell geschieht, deutet sich in dem Verhältnis von Philosophie und Formalwissenschaften an,<sup>40</sup> denen jedenfalls eine ähnliche Funktion zukommt, wie sie von J. Klüver für die Mathematik analysiert wird.<sup>40a</sup> Auch wenn die Frage offen bleibt, ob nicht neue Formen der Philosophie im Zusammenhang der Forschungsorganisation einen Beitrag dazu leisten, Bedingungen für die Entfaltung der Produktivkräfte hervorzubringen, muss doch festgehalten werden, dass ihre Funktion in diesem Zusammenhang überwiegend eine ideologische ist. Sie dient dazu, der technischen und wissenschaftlichen Intelligenz, die im Rahmen der organisierten Forschung direkt unter Interessen subsumiert ist, die sich eben nicht aus dem Forschungsprozeß selbst legitimieren lassen, das Bewusstsein zu vermitteln, sich in ihrer Forschungspraxis - von korrigierbaren Fehlern abgesehen - immer schon auf der Grundlage der umfassenden Praxisbezogenheit aller menschlichen Erkenntnis zu bewegen, durch die eine Wirklichkeitserkenntnis überhaupt möglich ist. Zugleich schirmt sie die an den Forschungsprozessen Beteiligten vor der Erkenntnis des wesentlichen gesellschaftlichen Inhalts der ihren Forschungen vorangehenden und folgenden Praxis ab, indem sie als zugrunde liegende Praxis idealistisch eine vernunftgeleitete Tätigkeit ausgibt, die dem Forscher aus seiner eigenen Erfahrung als Wissenschaftler vertraut ist. Den Anspruch, gesellschaftliche Praxis überhaupt auf das Modell der wissenschaftskonstituierenden (theoretischen) Praxis zurückzuführen, der in dieser idealistischen Verlagerung der Selbstbegründung der Vernunft in eine (über eine Praxis, die wissenschaftliche Intersubjektivität kontrollierbar herstellt) vermittelte Selbstbegründung der Wissenschaft impliziert ist, haben die Vertreter dieser Art von Philosophie durch die Entwicklung einer Ethik der kritischen Wissenschaftlichkeit bzw. der dialogischen Rationalität ausdrücklich erhoben; damit eröffnet sich für sie die Perspektive, die skizzierte ideologisch formierende Funktion gegenüber den Forschern auf weitere (hinreichend wissenschaftlich ausgebildete) Individuen ausdehnen und dadurch stützen können. An die Stelle einer gemeinsamen Orientierung des Bildungsbürgertums an den verflachten Werten des deutschen Idealismus könnte so eine gemeinsame Orientierung der aufgrund technischer und wissenschaftlicher Vorbildung gesellschaftliche Leitungsfunktionen wahrnehmenden Intelligenz an den Regeln methodologischer Rationalität treten. An die Stelle einer ideologischen Arbeitsteilung von Religion und historischer Philosophie, die die Formierung des Bewusstseins von Proletariat und Bildungsbürgertum im deutschen Bildungswesen bisher übernahmen, könnte dann eine entsprechende Arbeitsteilung zwischen modischen allgemeinen Philosophemen und der „wissenschaftlichen“ Philosophie des methodischen Rationalismus treten. Sofern die Kritik der positivistischen Wissenschaftstheorie sich im Gefolge der Kritischen Theorie auf diese Ebene der Auseinandersetzung begab, auf der sich vor allem die kritischen Rationalisten schon in den 50er Jahren bewegten, berührte sie einen zentralen Punkt der sich damals in den angelsächsischen Ländern gerade herausbildenden Formen der Wissenschaftsorganisation. Statt aber die formale Immunisierung der hier vertretenen Positionen wirklich in Richtung auf eine inhaltliche Bestimmung der diesen Veränderungen der Forschungsorganisation zugrundeliegenden Kapitalverwertungsinteressen zu durchbrechen, zahlte die Kritik selbst den Preis, ihre eigenen Argumentationen immer mehr zu formalisieren, je

mehr sie sich auf die Auseinandersetzung einließ. Das war so lange wenig bedenklich, wie nicht nur die wissenschaftspolitische Auseinandersetzung innerhalb der im Kalten Krieg von jedem Kontakt mit marxistischer Wissenschaft ferngehaltenen Bundesrepublik in die Wissenschaftstheorie verlegt zu sein schien,<sup>41</sup> sondern darüber hinaus die geringe Entfaltung der gesellschaftlichen Klassenkämpfe es als aussichtslos erscheinen ließen, die inhaltliche Subsumtion dieser Forschung unter das Verwertungsinteresse des Kapitals direkt in Frage zu stellen. Schließlich war auch diese Tendenz an den deutschen Hochschulen und Forschungsinstituten zunächst noch nicht Wirklichkeit, sondern nur etwas, was gemäß entsprechenden angelsächsischen Erfahrungen bevorstand. Dennoch ist rückblickend zu sagen, dass diese vorweggenommene Auseinandersetzung mit der neueren organisierten Forschungspraxis gerade das Medium einer Weiterentwicklung der ihr entsprechenden methodologischen Analyse war, die es gegenwärtig erlaubt, in die Realisierung einer entsprechenden methodischen Reorganisation der Forschung in der Bundesrepublik bereits auf einem sehr entwickelten theoretischen Niveau einzutreten.<sup>41a</sup>

Vor dem Hintergrund der skizzierten Veränderungen der (durch ihre Funktion in der Organisation von wissenschaftlicher Forschung und Ausbildung definierten) gesellschaftlichen Rolle der Philosophie als akademischer Disziplin nehmen sich die gegenwärtig vorliegenden bürgerlichen Reformvorschläge als bloße, oft auch noch unzureichende Anpassungsversuche aus. Diese Reformprogramme gehen nicht von einer umfassenden und gründlichen Analyse der gegenwärtigen Funktion des Faches Philosophie aus, sie orientieren sich vielmehr unvermittelt an Prinzipien der neueren Wissenschaftstheorie, die die Veränderungen in der gesellschaftlichen Funktion der akademischen Wissenschaftspraxis nicht ausdrücklich verarbeiten, sondern nur in einem theoretischen Kontext zum Ausdruck bringen. Die meisten dieser Reformprogramme, auch unter denjenigen, die überhaupt radikal genug ansetzen, um das Problem einer Neubestimmung von Inhalt und Aufgabe des Faches Philosophie in den Blick zu bekommen, sehen allein den Bereich der Funktion im Rahmen einer wissenschaftlichen Ausbildung. Hierher gehören vor allem die Beiträge von Kambartel und H. Lenk, die jeweils von einer weit vorangetriebenen Denkrichtung innerhalb des bürgerlichen methodischen Rationalismus ausgehen.<sup>42</sup> Kambartel, der von dem operativistischen Rationalismus ausgeht, bestimmt die Funktion der Philosophie als die einer kritischen Wissenschaftsdidaktik, die dafür Sorge trägt, dass es in den Wissenschaften vernünftig zugeht,<sup>43</sup> Lenk sieht in der Philosophie ein vielseitiges, über alle disziplinären Schranken hinausgreifendes Geschäft, das darauf abzielt, Schule und Hochschule zu Institutionen der offenen Kritik zu machen.<sup>44</sup> Beide haben zwar in den von der antiautoritären Studentenbewegung an den Hochschulen in Gang gebrachten politischen Auseinandersetzungen der letzten Jahre gelernt, dass Vernünftigkeit und Kritik mit Bezug auf die gesellschaftliche Wirklichkeit definiert werden müssen, es bleibt jedoch für sie bei der zur theoretisch begründeten Haltung hinzukommenden Absicht, gesellschaftlich wirksam zu werden, indem man die Gesellschaft über die theoretisch vollzogenen Einsichten aufklärt. Dass dabei Kambartel, orientiert an einer operativistischen Interpretation mathematischer Erkenntnisse, eher zu einer Harmonisierung von Interessenkonflikten im Namen einer formal überlegenen Vernünftigkeit neigt, während Lenk sich in eine unreflektiert liberalistische Unverbindlichkeit zurückzieht, deutet an, dass bei aller gegenwärtigen Konvergenz der mathematisch und der naturwissenschaftlich orientierte Rationalismus innerhalb der bürgerlichen Philosophie unterscheidbare und potentiell antagonistische Aspekte des widersprüchlichen Klasseninteresses der herrschenden Klasse<sup>45</sup> zum Ausdruck bringen. Ihr Verhältnis und ihre materiellen Grundlagen näher zu analysieren, wäre eine wichtige Aufgabe einer materialistischen Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie, auf die im Rahmen dieses Essays nur hingewiesen werden kann. Während diese beiden Reformprogramme aus den fortgeschrittensten Richtungen innerhalb der bürgerlichen Philosophie sich auf die gesellschaftliche Funktion der Philosophie in ihrer Form als akademischer Lehre gemäß ihrem eigenen Ansatz beschränken und in den Forschungsprozess

nur kritisch eingreifen können, soweit sie ihn selbst als einen Prozeß der Lehre eines Lehrers gegenüber einem Schüler<sup>46</sup> bzw. als einen Prozeß der offenen Diskussion unter Gleichgestellten<sup>47</sup> konstruierten, versuchen dagegen diejenigen, die gegenwärtig die Kritische Theorie fortsetzen, indem sie „das Programm einer Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie“ verfolgen, ihre Neubestimmung der gesellschaftlichen Funktion der Philosophie unmittelbar in den Zusammenhang der gegenwärtigen Reorganisation des Forschungsprozesses zu stellen. Das zwingt sie allerdings dazu, nun noch die letzten Elemente marxistischer Theorie, die in der älteren Kritischen Theorie rezipiert worden waren, unter dem Vorwurf des Dogmatismus auszuschalten.<sup>48</sup> Ihr kritischer Ansatz formalisiert sich einerseits, um überhaupt noch den Forschungsprozeß auf der von ihm selbst definierten Ebene erfassen zu können, und zieht sich zugleich in die wissenschaftstheoretische und gesellschaftliche Isolation einer Metawissenschaft<sup>49</sup> zurück, die für ihre Wirksamkeit auf die Kraft der „fragilen Einheit der Vernunft“ gegenüber den gegenwärtigen Persönlichkeits- und Gruppenstrukturen nur sehr zurückhaltend vertraut.<sup>50</sup> Da die von ihren Vertretern als notwendig erkannte Spezialisierung und Konkretisierung bis jetzt nur Programm bleibt und die Reflexion auf die gesellschaftlichen Bedingungen der eigenen Wirksamkeit um die Kategorie des aufgeklärten Individuums (bzw. einer „Öffentlichkeit“ solcher Individuen) kreist, ist zu erwarten, dass eine konkrete Durchführung des Programms seine Vertreter etwa dahin führen würde, wo heute schon Wissenschaftstheorie als spezialisierte Hilfswissenschaft fungiert.<sup>51</sup>

Die ihnen zugrunde liegende Idee einer Kontrolle wissenschaftlicher Großforschung durch einen organisierten öffentlichen Kommunikationsprozeß aller Bürger ist nicht nur, was ihre Realisierbarkeit angeht, als naiv zu bezeichnen - ihre Naivität hat ihren klassenspezifischen Sinn: Sie unterschlägt die antagonistischen Interessen, die jeder Forschung als gesellschaftlich organisiertem Prozeß zugrunde liegen - auch noch in ihrem naturwissenschaftlich-technischen Bereich. Während die lehrbezogenen Reformprogramme durch ihre Konzentration auf die liberale Kategorie des kritischen Individuums dazu angelegt sind, intellektuelle Konflikte nicht zur Konfrontation mit den Grundwidersprüchen der Gesellschaftsform des Monopolkapitalismus kommen zu lassen, indem sie sich auf eine fiktive und ungefährliche „Institutionalisierung“ von Kritik im Ausbildungsbereich beschränken, ist die in den forschungsbezogenen Überlegungen zur gesellschaftlichen Funktion der Philosophie eingeschlagene Richtung dazu geeignet, die Antagonismen der Klassen hinter dem Schleier einer überzeitlichen technischen und kommunikativen Rationalität zu verbergen, die in der organisierten Wissenschaft [32] auch schon gesellschaftlich realisiert werden soll. Die undifferenzierte These von der „Produktivkraft Wissenschaft“ wird so zur Legitimationsinstanz einer nur noch formal kritischen, inhaltlich aber affirmativen Theorie im Dienste der herrschenden Klasse.

Angesichts der gegenwärtig noch wenig entfalteten Klassenauseinandersetzungen in der Bundesrepublik ist es schwer, eine nähere inhaltliche Bestimmung der Aufgaben einer marxistischen Philosophie zu geben, die der Gefahr, eine Rechtfertigungsideologie für Intellektuelle zu werden, vom Ansatz her entgehen könnte. Es läßt sich jedoch allgemein festhalten, dass eine solche Philosophie bewusst die Partei des Proletariats ergreifen, d.h. die gegenwärtigen materiellen Verhältnisse, deren Moment die wissenschaftliche Forschung und Ausbildung ist, rückhaltlos in ihren konkreten Widersprüchen analysieren und daraus geschichtliche Entwicklungstendenzen ableiten müßte. Da diese Aufgabe nur gemeinsam mit der sozialistischen Kritik und Weiterführung aller geschichtlich-gesellschaftlichen Wissenschaften und auf der Grundlage der täglichen Erfahrungen des gesellschaftlichen Kampfes lösbar ist,<sup>52</sup> muss eine marxistische Philosophie Arbeitsformen finden, in denen sie an der Erarbeitung konkreter wissenschaftlicher Ergebnisse ebenso wie an der Artikulation der täglichen Erfahrungen des Proletariats teilnehmen kann. Dabei wird sie sich im gemeinsamen Rahmen der marxistischen Theorie auf die Erfahrungen und Diskussionen der historischen Organisationen und Theoretiker der Arbeiterbewegung und ihre Weiterentwicklung in den gegenwärtigen ‚sozialistischen Ländern‘ und durch sozialistisch

arbeitende Gruppen und Organisationen in der Bundesrepublik stützen müssen, ohne jedoch die einen mechanisch übertragen und die anderen ohne gründliche Kritik weiterführen zu können.

Als nicht von den anderen geschichtlich-gesellschaftlichen Wissenschaften trennbare, aber doch unterscheidbare besondere Tätigkeitsbereiche einer marxistischen Philosophie können in diesem Rahmen die drei folgenden gelten: Kritische, historisch-materialistische und nicht nur systematische Aufarbeitung der vorliegenden marxistischen Erkenntnistheorie und Wissenschaftskritik im Hinblick auf die theoretische und praktische Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Wissenschaft; Herausarbeitung der grundlegenden erkenntnistheoretischen Bedingungen der gegenwärtigen täglichen Erfahrungen des Proletariats und ihre Artikulation durch die Zusammenfassung wissenschaftlicher Ansätze aus verschiedenen Bereichen; Reflexion des Zusammenhangs des Grades formaler Rationalität gesellschaftlicher Erkenntnisse, die von gegenwärtig arbeitenden Gruppen und Organisationen erzielt worden sind, mit den Möglichkeiten und Notwendigkeiten eines bestimm[33]ten Standes der Entfaltung der Klassenkämpfe. Da alle diese Aufgaben selbst wieder nur durch Spezialisierung und konkrete Arbeit wahrgenommen werden können, steht der einzelne wissenschaftlich ausgebildete Sozialist, dessen Ausbildung überwiegend philosophisch ist, unabweisbar vor der Frage, welche konkrete Qualifikation (unter den sehr vielfältigen gegenwärtig möglichen) er durch seine Ausbildung erworben hat und für welche spezialisierte konkrete Arbeit er daher am besten geeignet ist. Nur diese Spezialisierung, in der sich die Aneignung der Fragestellungen und Ergebnisse eines überschaubaren und praktisch sinnvoll zusammenhängenden Ausschnitts der geschichtlich-gesellschaftlichen Wissenschaften mit der praktischen Erfahrung eines hinreichend bestimmten Aspekts der gesellschaftlichen Klassenantagonismen verbinden müssen, kann die Philosophie gegenwärtig aus der akademischen Isolation herausführen und sie befähigen, einen Beitrag zu einer Theorie zu leisten, die praktisch wird, indem sie die Massen ergreift. Das herbeizuführen, kann aber nicht allein die Sache philosophisch ausgebildeter Intellektueller sein.

*(Saarbrücken, 1970-1971)*

## Anmerkungen

1 Z.B. P. Brückner/A. Leithäuser, Thesen zur „Politisierung der Wissenschaften“, in: Universität und Widerstand, Frankfurt 1968, 70.

2 Z.B. in Frankfurt WiSe 68/69, Berlin WiSe 68/69, in Heidelberg SoSe 69, in Frankfurt SoSe 69.

3 Vgl. R. Schmidt, Betriebsarbeit und Organisationsfrage. In: Sozialistische Politik, 3(1971), 83 ff.

4 Z.B. W. Müller: Arbeitswerttheorie bei Habermas; R. Damus, Habermas und der „heimliche Positivismus“ bei Marx, beide in: Sozialistische Politik 1 (1969); J. Schmierer, Die theoretische Auseinandersetzung vorantreiben und die Reste bürgerlicher Ideologie entschieden bekämpfen - die kritische Theorie und die Studentenbewegung. In: Rotes Forum 1970, H. 1; die Unterscheidung dieser Kritik von älteren marxistischen Auseinandersetzungen mit der Kritischen Theorie (z.B. H.H. Holz, in: Bl. f. dt. u. int. Pol. (1968), H. 1; H. Wessel, in: Forum (1968), H. 2-5, sowie eine Analyse ihrer konkreten Schwierigkeiten kann im Rahmen dieses Essays nicht geleistet werden.

5 vgl. u., S. 3

6 S. M. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie. In: Kritische Theorie II, Frankfurt 1968, bes. S.155ff.; H. Marcuse, Philosophische und kritische Theorie. In: Kultur und Gesellschaft 1, Frankfurt 1965.

7 Paradigmatisch: J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968, S.59 bis 87; O. Negt, Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie. In: A. Deborin, N. Bucharin, Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus, Frankfurt 1969, S.30-45. Zur Kritik vgl. R. Damus u. J. Schmierer, s.o., Anm. 4, und die Auseinandersetzung um Negt, In: Zur stalinistischen Philosophie, Hamburg 1970, S.43-65.[34]

8 Vgl. Habermas, a.a.O., S. 86, u. Logik der Sozialwissenschaften (Philos. Rdsch., Beih. 5, (1967), 178 f. und 5. 194 f. sowie T.W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt 1967.

9 Lenin, Die Aufgabe d. Jugendverbände. Rede auf dem III. Gesamtrossischen Kongreß der Kommunist. Jugendverb. Rußlands, Lenin, Werke, Berlin (DDR), ###

10 Vgl. L. Goldmanns Begründung einer marxistischen Analyse der Gesch. d. marxist. Theorie. In: Recherches dialectiques, Paris 1959, auch in K Lenk.(Hg.): Ideologiekritik, Neuwied 1964, ###ff.

11 Zu deren abstrakter Negation der Wissenschaft „Erlernen wir unseren Beruf im Klassenkampf!“ vgl. Flugblatt Berlin, Jan.1969 (abgedruckt in J. Habermas, Protestbewegung ... Frankfurt 1969,5.259 ff.).



12 D.h. aus ihrer Bestimmtheit als Moment der materiellen geschichtlich-gesellschaftlichen Praxis. „Auch die Nebelbildungen im Gehirn der Menschen sind notwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses“ (Marx, Deutsche Ideologie, MEW3, 26).

12a Das Problem so zu formulieren, heißt eben nicht, wie es M. Blankenburg zu unterstellen scheint, „unter den Nachwirkungen der von der Studentenbewegung geforderten Abschaffungspolitik“ (Blankenburg 1980, 121) zu leiden, sondern sich der Frage nach der spezifisch historischen Praxis der Philosophen in dem konkreten Netz der Klassenkämpfe zu stellen - die derselbe Autor in seiner Untersuchung durch einen Kurzschluß zwischen ideologischen Großwetterlagen und metaphilosophischen Aussagen geradezu eskamotiert. Dabei haben inzwischen die ausgeführten Untersuchungen von Blanke, Jürgens, Kastendiek, von Kastendiek und Maikowski, Mattes, Rott gezeigt, wie notwendig eine Analyse der wissenschaftlichen institutionalisierten ideologischen Praxis allein schon in den „Geistes“- oder „Sozialwissenschaften“ ist. Wie viel mehr muss das für die Philosophie gelten, deren Praxis keinen spezifischen gegenständlichen Sinngehalt aufzuweisen vermag!

13 An Ingenieurschulen, (Poly-)Technika, Akademien, berufsbezogenen Hochschulen, Lehrerseminaren, Studienseminaren, Handels- und Wirtschaftshochschulen. Demselben Prozeß gehört die Gründung von Seminaren und Instituten an der philosophischen Fakultät (und damit zum Zwecke der Intensivierung der Ausbildung von Kandidaten für den Staatsdienst) an.

14 Äußeres Indiz dieses Funktionswandel ist die ab 1830 sinkende und ab 1873 steigende Entwicklung der Studentenzahlen sowie eine Welle von Neugründungen, die die Universitätsschließungen zu Anfang des Jahrhunderts kompensiert, seit der Reichsgründung.

15 In diesen Zusammenhang gehört überwiegend die Tätigkeit der Neukantianer und der verschiedenen psychologistischen Schulen.

16 Hierher gehört die Tätigkeit der Vertreter einer geisteswissenschaftlich orientierten Lebensphilosophie und Kulturkritik.

17 Vgl. G. Lukács, Von Nietzsche bis Hitler oder d. Irrationalismus in der deutschen Politik, Frankfurt 1966; Universitätstage Berlin 1966, Berlin 1966.

18 In der Intensität der Verbindung beider Aspekte, des Appells zur Eigentlichkeit und der Fundierung wissenschaftlicher Rationalität, liegt die besondere Bedeutung Heideggers.

19 Vgl. J. Habermas, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt 1971, 67 ff., 76 ff.

20 Vgl. J. Kuczynski, Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus Teil 1, Bd. 16, Berlin 1965, 5 ff.

21 Vgl. insb. die Hochschulreform und Berufspolitik des preußischen Kultusministers C.H. Bekker (s. E.H. Wende, C.H.B., 1969).

22 Frankfurter Universitätsreden 20, 1924; vgl. J. Habermas, Profile (s.o. Anm. 19), 239 f.

23 J. Habermas, a.a.O., s.37 ff.

24 Vgl. W. Dorst: Menschenerziehung in Westdeutschland, Berlin 1961, 62 ff.

25 Zur Geschichte des Instituts vgl. Alfred Schmidts Einleitung zum Neudruck der Zeitschrift für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, München 1971. [35]

26 H.J. Krahl, Konstitution und Klassenkampf, Frankfurt 1971.

27 H. Plessner, Die verspätete Nation, Stuttgart 1959.

28 J. Habermas: Protestbewegung (s.o. Anm. 11), 51-54; W.F. Haug, Der hilflose Antifaschismus, Frankfurt 1968.

29 Vgl. M. Heidegger, Vorträge u. Aufsätze, Pfullingen 1954, 129 ff., bes. S.182 ff.

30 In diesem Zusammenhang wäre eine ideologiekritische Studie der Rolle der Antike, besonders der Vorsokratiker, und des kleinen Kanons „großer Denker“ in der philosophischen Lehre am Platze.

31 Vgl. die „Marxismusstudien“, Tübingen 1956 ff. und die Reihe „Sovietica“, Dordrecht 1959 ff.

32 Vgl. K. Jaspers, Die Idee der Universität (1923), Heidelberg 1946.

33 Z.B. Lübbe als Staatssekretär, Hahn als Minister, Lieber, Funke, Diemer als Rektoren, Gadamer und Ritter als Präsidenten wissenschaftlicher Akademien, Krings als Rektor, Vorsitzender der Görresgesellschaft und des Bildungsrats, Picht und Hennis als Publizisten, H. Becker als Vorsitzender des Verbandes dt. Volkshochschulen.

34 D.h. Bundesassistentenkonferenz, Bonn; Hochschulinformationssystem, Hannover; Arbeitskreis für Hochschuldidaktik, Hamburg.

35 Zu der in diesem Absatz skizzierten Entwicklung gehört auch die Tatsache, dass eine größere Zahl von Wissenschaftlern seit der Nachkriegszeit individuell die Loslösung der spezialisierten Sozialwissenschaften von der Philosophie nachvollzogen, z.B. Schelsky, Gehlen, Maihofer, Derbolav, Dahrendorf, Hennis, Maier, Rüegg, Lieber.

36 Daneben kann noch das Bestreben, bestimmte Verfahren wissenschaftlicher Arbeit am prestigeträchtigen Objekt Philosophie vorzudemonstrieren, genannt werden (z.B. Siemens' u. IBMs Bemühungen auf dem Gebiet philosophischer Datenverarbeitung).

37 D.h. die Praxis des schematischen Operierens (Lorenzen), die Praxis des Dialogspiels (Lorenzen, Lorenz), die Praxis der kritischen Diskussion (Popper, Albert, Lenk), nicht aber die Organisation der Gesellschaft selbst betreffende Formen der Praxis.

38 Als Paradigma dient ihnen nämlich schon die Verfahrensweise der Physik (Popper) oder der Mathematik (Lorenzen, Lorenz) zur Festlegung der Kriterien für methodische Rationalität.

39 Vgl. die Diskussion bei T.W. Adorno. (Hg.), Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied 1970.

40 Philosophen übernehmen Initiativfunktionen in der Herausbildung neuer formalwissenschaftlicher Forschungseinrichtungen, die sich dann verselbständigen, sobald ihre Nützlichkeit festzustehen scheint.

- 40a Vgl. J. Klüver, in: Wissenschaftskritik und sozialistische Praxis, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, ###
- 41 A. Wellmer, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt 1969.
- 41a Das zeigt insbesondere neuerdings die Übernahme Apel-Habermasscher Ansätze in die internationale Forschungsplanungsdiskussion, z.B. bei G. Radnitzky, Contemporary Schools of Metascience, Göteborg 1968, 2 Bde.
- 42 F. Kambartel, Was ist und was soll Philosophie? Konstanzer Universitätsreden 1968; H. Lenk, Philosophie im technologischen Zeitalter, Stuttgart 1971.
- 43 A.a.O., vgl. L. Huber, Kann man Hochschuldidaktik „institutionalisieren“? (Blickpunkt Hochschuldidaktik 5).
- 44 A.a.O.
- 45 Vgl. Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein, Berlin 1923, 73 f.
- 46 Vgl. P. Lorenzen, Methodisches Denken. In: Methodisches Denken, Frankfurt 1968, 24ff.
- 47 Vgl. K. R. Popper, Truth, Rationality and the Growth of Scientific Knowledge. In: Conjectures and Refutations, London 1963, 215ff. [36]
- 48 Ein prägnanter Ausdruck davon ist die Dissertation von D. Böhler, Metakritik der Marxschen Ideologiekritik, Frankfurt 1971.
- 49 K. O. Apel, Probleme und Aufgaben der Wissenschaftstheorie in der modernen Industriegesellschaft, Vortrag, 16.10.1969, a.d. 14. Sitzung des Ausschusses „Philosophie und Technik“ des VDI in Düsseldorf
- 50 J. Habermas, Wozu noch Philosophie? In: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt 1971, 36.
- 51 Vgl. das Programm der Zschr. Theory and Decision (Dordrecht 1970ff.) u.d. Veröffentlichungen des Göteborger Instituts für Wissenschaftstheorie (G. Radnitzky, H. Törnebohm).
- 52 „Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium“. Marx, Die Deutsche Ideologie, MEW3, 27.

## Umwege Marxistischer Philosophie (Fragment)

[37] „Der Fliege den Weg aus dem Fliegenglas zeigen“ [Ludwig Wittgenstein]

Der Optimismus der Positivisten des 19. Jahrhunderts ist ebenso wenig von der weiteren historischen Entwicklung eingelöst worden wie der der Männer der „Neuen Wissenschaft“ des 17. oder der Aufklärer des 18. Jahrhunderts: die Vollendung des wissenschaftlichen Forschungsprozesses in der systematischen Darstellung des Gesamtzusammenhanges von Natur, Gesellschaft und Denken — sei diese methodisch als rationalistisch oder empiristisch, als idealistisch oder materialistisch, als positivistisch oder dialektisch zu charakterisieren — steht immer noch so weit aus, dass es Mühe macht, sie überhaupt noch zu antizipieren — und eine davon inzwischen deutlich unterschiedene Philosophie hat demgegenüber für sich neue Springquellen der Vitalität aufgetan.

Nicht mehr nur fungiert sie als überschwängliche Ergänzung der fragmentarischen Erkenntnis der Wirklichkeit, über die wir in den positiven Wissenschaften verfügen, als Lieferant von Weltbildern und Weltanschauungen; sie agiert auch weiterhin in der Gestalt der Kritik — gewissermaßen in den Intermundien eines brüchigen und lückenhaften wissenschaftlichen Kosmos: als Kritik institutionalisierter Einzelwissenschaftlichkeit, als Sprachkritik, als Kritik des Alltagslebens und seiner Kultur.

Woher fließen diese Springquellen? Was verhinderte bis heute die effektive Ablösung der Philosophie durch positive Wissenschaft? Und woher kommt unser Unvermögen, uns ohne philosophischen Beistand mit dem fragmentarischen Charakter unseres positiven Wissens einzurichten?

Zu behaupten, wir seien eben ein *animal metaphysicum*, ist im Ernst keine Antwort — allenfalls eine gelehrte Tautologie. Die Mehrzahl der Antworten, die heute, nach dem Abklingen der 1968 in Gang gekommenen konjunkturellen Krise der Philosophie, wieder gegeben werden, sind aber von dieser Art: Wenn etwa Apel, dessen Werk doch differenziert und reflektiert um diese Problematik kreist, den Standpunkt der Philosophie mit der Formel der „antizipierten Identität mit der emanzipierten menschlichen Kommunikationsgemeinschaft“, des „idealen Konsensus der emanzipierten Menschheit“ oder der „kontrafaktischen Emanzipation des idealen Konsensus aller Menschen“ umschreibt, gegen dessen dogmatische Identifikation „mit dem Standpunkt der gesell[38]schaftlichen Praxis hier und jetzt“ er argumentiert, ist er da wirklich über die Kantischen Formeln hinausgekommen?

Apel weiß sehr wohl (und führt dieses Wissen auch argumentativ ins Feld), dass es die Beschaffenheit der „Welt“ ist, aus der wir heute die Existenz — und ggf. die Notwendigkeit — der Philosophie als Zweig der gesellschaftlichen Arbeit zu begreifen haben: „Und wer sich mit der Rede vom „Absterben der Philosophie“ auf Karl Marx beruft, der sollte bedenken, dass dieser die gelungene „Aufhebung der Philosophie“ von ihrer „Verwirklichung“, d.h. vom „Philosophischwerden der Welt“ abhängig machen wollte. Statt diesen Gedanken weiter zu verfolgen, schwenkt er jedoch zu einer knappen Beurteilung der Weltlage um und zu einem väterlichen Ratschlag an (vermutlich) die „jungen Intellektuellen“ um: „Demnach (?) dürfte zumindest eine gelungene „Aufhebung“ der Philosophie noch in weiter Ferne liegen. Von einem totalen (?) politischen Engagement ist sie jedenfalls heute weniger denn je zu erwarten.“ Hier und jetzt, in der Vertiefung in die Vorgänge der wirklichen Welt statt in einem — wie immer transformierten — transzendentalen Geisterreich, liegt der Schwerpunkt der Reflexion Louis Althusser's über Notwendigkeit und Aufgaben einer „marxistisch-leninistischen Philosophie“: Ohne den Köhlerglauben früherer Generationen von Marxisten zu teilen, der in der ‚Stalinschen Abweichung‘ nur seinen extremsten Ausdruck gefunden hatte, „politisch und philosophisch auf dem einzigen Festland der Welt angekommen zu sein“, hält er an der zentralen Bedeutung einer

marxistischen Philosophie fest: „Die wesentliche Frage ist die nach der marxistischen Philosophie. Das glaube ich noch immer.“

Diese „marxistische Philosophie“, zunächst als Ort des epistemologischen Bruches, den Marx in der Konstituierung des wissenschaftlichen Sozialismus mit der Ideologie vollzog, dann als Gestalt des Klassenkampfes in der Theorie begriffen, steht für Althusser jedenfalls in engem Zusammenhang mit dem von Marx eingeleiteten theoretischen Umwälzungsprozess in der Wissenschaft von der Geschichte und der damit eröffneten Möglichkeit, durch wirkliche Revolutionierung der bestehenden historischen Gesellschaftsformation die soziale Emanzipation der arbeitenden Klassen zu verwirklichen.

Zwei grundlegende Fragen treiben diese „marxistische Philosophie“ in ihrer „unabhängig von den Formen des materiellen Produktionsprozesses stattfindenden freien Reflexion über Klassenstandpunkt, Philosophie, ideologische Bewusstseinsformen oder Funktionsmechanismen des staatlichen geistigen Unterdrückungsapparates“ (Projekt Klassenanalyse) voran, zum einen die Frage nach der verblüffenden Vitalität der bürgerlichen Philosophie in der Arbeiterbewegung: „Wie kommt es, dass [39] nach den 60er Jahren Kommunisten diese Philosophie der kleinbürgerlichen Freiheit offen verkünden und sie als marxistisch ausgeben“ (über John Lewis), zum anderen die Frage nach der Möglichkeit der „Stalinistischen Abweichung“ und den Möglichkeiten ihrer Korrektur, in der immer noch „vorherrschenden marxistischen Philosophie“ ebenso wie in den „sozialen Verhältnissen, die heute die sowjetische Gesellschaftsformation bilden“, wie in den kommunistischen Parteien Westeuropas.

Vermag diese marxistische Philosophie, als „Klassenkampf in der Theorie“ für die „theoretische und praktische Notwendigkeit der marxistischen Wissenschaft selbst ... für den Kampf der Arbeiterklasse“ (Schöttler), aber überhaupt das zu leisten, wozu sie angetreten ist? Dennoch leistet Althusser — sowohl taktisch kluge wie rücksichtslose — Reflexion nicht nur Beträchtliches für die Selbstkritik der kommunistischen Bewegung in Westeuropa, sie gibt auch die Grenzen der eigenen Leistungsfähigkeit mit eindrucksvoller Klarheit an: „Denn wir, die wir keine Religion haben, auch nicht diejenige unserer Theorie und noch viel weniger diejenige des Endziels der Geschichte, wissen, dass der Klassenkampf niemals in der Transparenz geführt wird, und dass das Proletariat, das den seinen führt, der ganz anders ist, als der der Bourgeoisie, sich selbst gegenüber nicht transparent ist, sondern eine zusammengesetzte Klasse ist, die ihre Einheit ununterbrochen herstellen muss. Erst im Klassenkampf gelingt es dem Proletariat, die Kräfteverhältnisse, an denen es teilhat, zu entziffern und ihnen wirklich entgegenzutreten, gelingt es ihm, nach und nach seine Einheit zu erringen und seine Klassen- und Kampf Positionen einzunehmen. Erst im Kampf gelingt es ihm, die „Linie“ seines Kampfes zu definieren“. Damit spricht Althusser keinen praktizistischen Theorieverzicht aus, sondern gibt den Ort von Irrtum und Abweichung in der Geschichte der Arbeiterbewegung an: „widersprüchliche Verhältnisse, die den Klassenkampf beherrschen“ sind es, aus denen letztlich auch die ideologischen Gestalten des gesellschaftlichen Bewusstseins innerhalb der Arbeiterbewegung entspringen, mit denen sich Althusser herumschlägt, „um die marxistische Philosophie auf ihren eigentlichen Weg zu bringen: ‚kritisch und revolutionär‘“. Die Auflösung der von ihr — gegenüber der Verklärungs- und Verschweigungstaktik ihrer Doppelgängerin — hartnäckig in Erinnerung gebrachten Probleme nimmt sie selbst nicht mehr als philosophische Leistung in Aussicht, sondern als Lebensfrage der politischen Praxis der Arbeiterbewegung: Mit Lenin weist er darauf hin, „dass die Arbeiterbewegung ihre Vergangenheit analysieren und kennen muss; nicht aus Liebe zur Geschichte, sondern aus politischen Gründen, die in der Gegenwart selbst liegen: um nicht im Dunkeln zu kämpfen.“ [40]

Hier wendet das Projekt Klassenanalyse ein (so kann man seine Althusserkritik zusammenfassen): Wenn man die spezifische Widersprüchlichkeit der Verhältnisse dieses Kampfes nicht näher bestimmt, kann man auch die die von Marx zur Verfügung gestellte „wissenschaftliche Möglichkeit..., die Geschichte zu begreifen“, nicht realisieren und bleibt, trotz besseren Willens, „unfähig, sich über (seine) eigene Geschichte marxistisch Rechenschaft abzulegen.“

Das Idealismusverdikt, mit dem so das Projekt Klassenanalyse auch noch die nach seinem eigenen Verständnis wohl avancierteste theoretische Position innerhalb der westeuropäischen marxistischen Diskussionen belegt, scheint durch die ersten konkreten Analysen bestätigt zu werden, die auf dem hier zugrunde gelegten entwickeltsten Reflexionsniveau der Althusserischen Position durchgeführt worden sind: Sowohl Lecourts historische Analyse des Lyssenkoismus als auch Balibars Kritik der Stalinschen Verzerrung der Lehre von der Diktatur des Proletariats zeichnen sich bei aller Rücksichtslosigkeit und Konsequenz auch dadurch aus, dass die Frage nach einer adäquaten Bestimmung der ökonomischen Struktur der „sowjetischen Gesellschaftsformation“ von ihnen ebenso wenig verfolgt wird, wie die Frage nach den realen gesellschaftlichen Grundlagen bestimmter von ihnen kritizierter Fehlentwicklungen im Verhältnis von Parteiapparat und Wissenschaft sowie zwischen proletarischer Partei und bürgerlicher Demokratie in westlichen Ländern wie Frankreich.

Dennoch bleibt der Eindruck, dass diese marxistische Philosophie durchaus ihrem Programm treu bleibt und uns vorgebracht hat: Auch ohne selbst noch die eigene wie die unsrige ideologische Befangenheit in den Netzen der Apparate, sei es der Apparate des bürgerlichen Staates, sei es der Apparate des Sowjetstaates, sei es schließlich der verselbständigten Apparate einer proletarischen Partei wissenschaftlich begründen zu können, hat sie uns philosophisch antizipierend das Problem vor Augen geführt, dem wir uns in den kommenden gesellschaftlichen Krisen nicht mehr entziehen können: die Notwendigkeit einer Überwindung des Verflachungsprozesses des wissenschaftlichen Sozialismus im Interesse der Arbeiterbewegung als praktischer Kritik der bürgerlichen Gesellschaft.

Insofern hat diese Philosophie in historischem Maßstab geleistet, wovon eine bestimmte Konzeption therapeutischer Philosophie nur träumte: Uns und sich selbst, die wir im Fliegenglase der „Apparate“ und der von denen sekundär ausgehenden Denkformen befangen waren, hat sie den Weg aus der Falle gewiesen. Ist die Realität, mit der wir uns jetzt konfrontiert sehen, auch selbst noch trügerisch genug, ohne die „therapeutische“ Leistung des Althusserischen Philosophierens wäre es [41] uns insgesamt, jedem auf eigene Faust, sehr viel schwerer gefallen, wenigstens diesen Weg zu finden — auch wenn wir damit erst am Anfang des wirklichen Weges stehen.

### **„Entfaltend das Schweiß Tuch der Theorie“**

Althusser hat in einer frühen Phase seines Reflexionsprozesses die eigene Tätigkeit als Theorie (im frz. groß geschrieben!) begriffen, ist dann aber dazu übergegangen, sie doch — in formellem Anschluss an die doppelte Tradition des offiziellen Marxismus und der institutionalisierten Wissenschaft im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft — als philosophische Arbeit zu begreifen. Unter uns Westdeutschen ist es Adorno gewesen, der, sowohl gegenüber der ideologischen Wüstung unserer Kalten-Kriegs-Gesellschaft, als auch gegenüber der pragmatischen Versuchung der Anfänge einer Periode der „Inneren Reformen“, Bedeutung und Notwendigkeit eines anspruchsvolleren Theoriebegriffs hochgehalten hat, als er im positivistischen Wissenschaftsbetrieb, der Theorien heckt und eliminiert wie Versuchskaninchen, zu Hause ist. Wie Enzensbergers ironisch-respektvolle Formel es zum Ausdruck bringt, die diesen Überlegungen voransteht, bleibt dieser Begriff bei Adorno, als ohnmächtigem Zeitgenossen von Faschismus und Stalinscher Abweichung noch im zwielichtigen Dunstkreis der Theologie, oder — besser — tritt mehr und mehr in ihn hinein, je mehr sich seine Protagonisten in der sozialen Isolierung der goldenen Käfige des Exils verlieren und in der damit verbundenen ideologischen Konstruktion

einer Epoche des „autoritären Staates“, in dem das Individuum verzweifelt gegen den übermächtigen Staatsapparat steht. Die Entfaltung des Schweißstuchs dieser Theorie, im Prozess der negativen Dialektik, lässt das Gesicht dessen hervortreten, von dem sich zu emanzipieren die Theorie im anspruchsvollen Sinne, der hier praktiziert werden soll, gerade ausgezogen war, sei es in der hegelianischen Form eines absoluten Wissens, sei es in der Marxschen einer positiven Wissenschaft, einer idealistischen oder materialistischen Dialektik, die keiner theologischen Krücken und keines göttlichen Mittlers mehr bedarf.

Gegenüber diesem theologischen Regress der emphatischen Theorie eröffneten die kritischen Wissenschaftler der 60er Jahre — zunächst tastend und handwerkend, aber im Resultat doch mit erstaunlicher Geschwindigkeit und Konsequenz, einen selbst noch theoretischen Ausweg — zurück zu den Quellen dieses Theoriebegriffs, dessen Notwendigkeit so klar und dessen Möglichkeit so zweifelhaft schien: Das Studium des Marxschen Kapital und auch (in engeren Grenzen) der Hegelschen [42] Logik beginnt, mehr als nur philosophische-spezialistische Bedeutung zu gewinnen. Innerhalb der mit der Studentenbewegung sich entfaltenden Kapitalschulungsbewegung unter den jüngeren Wissenschaftlern Westdeutschlands und Westberlins, sowie innerhalb der jüngeren, in kritisch-systematischer Absicht betriebenen Hegelforschung werden — relativ isoliert und oft fragmentarisch — die gedanklichen Bildungselemente einer neuen Phase der Affirmation dieses Theoriebegriffes in der Stunde der beginnenden kapitalistischen Krise entwickelt: Einerseits bildeten sich im Zuge der Annäherung der radikalisierten Studenten an die organisierte Arbeiterbewegung theoretische Zirkel und „Theoriefraktionen“ heraus, die ihre Wiederentdeckung der Marxschen Theorie als systematischer Theorie dem vielfältig verkürzten offiziellen Marxismus Arbeiterbewegung entgegenzuhalten begannen, andererseits entfaltete sich innerhalb des institutionalisierten Wissenschaftsbetriebs der westdeutschen Hochschulen, d.h. vor allem in Ausbildung und kleiner hochschulinterner, zumeist Qualifizierungsforschung, eine theoretische Kritik, die der Friedhofsruhe der positivistischen Behäbigkeit oder des romantischen Traditionalismus, wie sie bis dahin hier geherrscht hatten, ein schnelles Ende bereiteten.

Beide Bewegungen zielen entschieden über den Rahmen bloß philosophischer Bemühungen hinaus, wie sie auch nur zum geringen Teil von berufsmäßigen Philosophen getragen werden. Einerseits geht es uns — denn meine Generation ist es, von der ich jetzt zu sprechen habe — doch offenbar um zentrale Fragen der politischen Organisation und Taktik der Arbeiterklasse — die Probleme von Theorie und Praxis, von Wissenschaft und Parteilichkeit, von Krise und Revolution, von Klassenanalyse und Klassenkampf, von Klassenbewußtsein und Partei — und auf der anderen Seite um ebenso handfeste Fragen der Wissenschaftspolitik — die Möglichkeit rücksichtsloser Kritik unter den Bedingungen von administrativer Gängelung und Berufsverbot, die Möglichkeit einer von bornierten disziplinären Grenzen befreiten Erforschung der gesellschaftlichen Wirklichkeit unter den Bedingungen einer erneut zunehmenden Professionalisierung der Disziplinen im Geiste der sich verschärfenden Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt und die Möglichkeit einer praxisrelevanten Forschung unter den Bedingungen der erneut undurchlässiger werdenden Grenzmauern zwischen institutionalisierter Wissenschaft und gesellschaftlicher Praxis. Alles dies sind Fragen, die weder praktisch noch theoretisch auf philosophische Reflexion reduziert werden könnten. Dennoch stehen wir vor dem realen Problem, entsprechend dem sowohl in der institutionalisierten Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft wie im offiziellen Marxismus funktionierenden Verdrängungsmechanismus für die von der *Theorie* aufgeworfenen kri[43]tischen Fragen immer wieder uns gewissermaßen mit Gewalt auf die Ebene der Philosophie emporgehoben und damit zurückgeworfen zu sehen. Das gilt sowohl für die aus unserer eigenen Generation hervorgegangenen „mehr kritischen“ Verteidiger des offiziellen Marxismus, wie sie sich in der Mitte der 70er Jahre um „Das Argument“ geschart fanden, wie für die ebenfalls kritischen Verteidiger des herrschenden Wissenschaftsbetriebes, wie sie ihr theoretisches Zentrum im Starnberger „Institut zur

Erforschung der Lebensbedingungen der technisch-industriellen Welt" hatten. Scheinbar auf der Ebene der Theorie ansetzend, wie sie als revolutionäre Theorie in der Krise die Massen ergreifen kann, führen uns sowohl etwa Haugs „Einführung ins ‚Kapital‘“ als auch Habermas' „Rekonstruktion des historischen Materialismus“ zurück ins Schattenreich der — königsbergisch zur Transzendentalphilosophie verblaßten — Philosophie, das zu verlassen doch Inhalt all unserer Anstrengungen war!

Jürgen Habermas' Reflexion der „Rolle der Philosophie im Marxismus heute“, die dem Anspruch nach die gesamte marxistische Tradition seit Marx und Engels selbst zum Ausgangspunkt nimmt, kritisiert zunächst „die komplementären Irrtümer eines Wissenschaftsfetischismus, der zur Verleugnung der Philosophie führt, und einer dogmatischen Einfriedung der Wissenschaften, die eine Versteinerung der Philosophie bedeutet“. Wer würde etwas Derartiges verteidigen wollen? — doch was meint hier, in Habermas' Rede, eigentlich die — mit dem bestimmten Artikel versehene — Philosophie?

„Soweit wir unter Philosophie jeweils die radikalste Form der Selbstreflexion verstehen, die zu einer Zeit möglich ist, sind die theoretischen Ansätze eines undogmatischen Marxismus gewiss auch Philosophie.“ Gewiss — auf den ersten Blick. Doch eine genauere Lektüre dieses Satzes stimmt dann wieder nachdenklich: Was ist hier unter „Selbstreflexion“ verstanden — was tritt hier an die Stelle des keinem — zumindest individuellen — Subjekt geschuldeten Prozesses der wissenschaftlichen Kritik, den durchaus undogmatische und nicht-offizielle Marxisten als theoretischen Ausdruck des realen Klassenkampfes und durchaus nicht als Reflexionsprozess im Sinne des klassischen deutschen Idealismus oder seiner modernen Fortsetzung fassen? Besitzt der undogmatische Marxismus, den Habermas meint, nichts mehr als „theoretische Ansätze“? Ich meine jedenfalls einen durchaus „undogmatischen“ Marxismus, der sich – frei nach Goethe ganz un-lumpig-unbescheiden – als Wiedergewinnung der wissenschaftlichen *Theorie* der bürgerlichen Gesellschaft begreift. Was bedeutet schließlich das „auch“: muss der Marxismus, um das Habermasche Prädikat des Undogmatischen zu verdienen, mit anderen „Is[44]men“ den Status einer derartigen Philosophie teilen - indem er verspricht, ganz schiedlich-pluralistisch den Klassenkampf in der Theorie still zu legen? Oder ist der undogmatische Marxismus noch etwas anderes, Unausgesprochenes, *und* Philosophie? Hier ist eine Klärung von-nöten — schon um zu wissen, unter welchen Bedingungen Habermas bereit ist, das politische Prädikat des Undogmatischen - das sich ja heutzutage leichterding in ein polizeiliches verwandeln kann - zusammen mit dem epistemologischen Prädikat des Philosophischen zu vergeben. Habermas' weitere Bestimmung seiner Auffassung der Philosophie lassen diese Rückfragen eher noch dringlicher werden.

Soweit wir hingegen unter Philosophie den Versuch verstehen, die Einheit der Welt mit Mitteln zu denken, die nicht aus der Selbstreflexion der Wissenschaften genommen werden, sondern eine Dignität vor oder neben den Wissenschaften behaupten, kann der vernünftige Gehalt der philosophischen Tradition heute nicht mehr philosophisch gerettet werden. „Die Selbstreflexion der Wissenschaften“ ist es also, auf was uns Habermas verweist! — doch welcher — wie auch immer undogmatische Marxismus sollte vergessen haben, dass weder „die Wissenschaften“ noch ihre unmittelbaren materiellen Träger, die Wissenschaftler, ein *eigenständiges* und *homogenes Subjekt* darstellen, das dann einer *Selbstreflexion* fähig wäre. Wenn der Ausdruck „Marxismus“ heute überhaupt noch einen evident identifizierbaren Sinn hat, dürfte er sich doch wohl auf die Überzeugung beziehen, dass — sofern es überhaupt adäquat ist, gesellschaftliche Bewusstseinsbildungsprozesse nach dem Modell der Selbstreflexion zu begreifen, als Subjekte derartiger Prozesse *primär* nur die gesellschaftlichen Klassen in ihren praktischen Auseinandersetzungen in Frage kommen, die sich erst *sekundär* auf der Ebene der institutionalisierten Wissenschaft ausdrücken — was nicht bedeutet, dass Grund bestünde, erneut in die *terrible simplification* vom Kampf zweier Wissenschaften, einer bürgerlichen und einer proletarischen zu verfallen. Wäre ein Marxismus, der in dieser oder ähnlicher Weise an der „Dignität vor oder neben den Wissenschaften“ der *klassenspezifischen Erfahrung* im Prozess der Bildung adäquaten gesellschaftlichen „Bewusstseins“ und einer dementsprechenden

wissenschaftstranszendent bedingten *Gegensätzlichkeit in den Wissenschaften* festhält, damit bereits dem Habermasschen Dogmatismusverdikt verfallen? Und was steht andererseits hinter der Habermasschen Zuspitzung des Problems auf die Selbstreflexion der Wissenschaften — eine Rückkehr zu einer wie auch immer kritisch erneuerten Fassung der Mannheimschen Konzeption der „freischwebenden Intelligenz“ als eigentlichem Träger des historischen Fortschritts oder das schlichte Einschwenken auf die [45] Apelsche Überzeugung der letztlich Unüberholbarkeit der formalen Selbstreflexion des Selbstbewusstseins, als einer Art anthropologisch gewendeten sokratischen Nichtwissens, d.h. als Selbstbewusstsein menschlicher Endlichkeit?

Trotz der eingeschränkten Doppeldeutigkeit, die den Habermasschen Thesen im Dialog mit dem Marxismus anhaftet, münden Habermas' Argumentationen — so scheint es — letztlich in den Versuch einer Transzendentalphilosophie auf dem Boden der menschlichen Endlichkeit, von der wir zwar manches zu lernen haben werden, was die Diagnose und Behandlung metaphysischer Erbkrankheiten angeht, von denen kritische Wissenschaft auch heute noch bedroht ist, die aber ihrer eigenen Struktur nach nichts anderes bildet als das philosophische Pendant zu einer „Theologie ohne Gott“. Habermas' Verteidigung einer unverzichtbaren „Statthalterrolle philosophischen Denkens“, als „Statthalter eines Anspruchs auf Einheit und Verallgemeinerung, der freilich entweder wissenschaftlich oder gar nicht eingelöst wird“, unterscheidet sich *praktisch* nur dadurch von der Verteidigung einer unverzichtbaren transzendentalphilosophischen Reflexion, dass die Philosophie die zusätzliche Aufgabe zugewiesen bekommt „in den Wissenschaften jeweils die starken Theoriestrategien gegenüber dem empiristischen Elementarismus und Induktionismus zu fördern“. Der Historische Materialismus, auf den sich Habermas zugleich bezieht, wird von ihm — mittels einer Alternative von „Programm“ und „fertiger Gestalt“ — zum bloßen „sinnvollen Programm“ zurückgenommen, während es doch der Anspruch der Marxschen Theorie war, gerade dadurch, dass sie mehr tat, als ein „Programm“ aufzustellen, nämlich einen wirklichen *Anfang* positiver Wissenschaft von der Gesellschaft zu konstituieren, der damit notwendiger Ausgangspunkt aller weiteren wissenschaftlichen Forschung würde, der Philosophie ihr „selbständiges Existenzmedium“ zu entziehen, — wenn auch nicht mit einem Schlage, versteht sich.

Die „kulturell universalen Grundlagen von Denken und rationaler Lebensführung“ auf die sich Habermas zur Begründung der zweiten bleibenden Aufgabe der Philosophie bezieht, der „Selbstausslegung und Selbstverteidigung der Vernunft“ trägt schon offener das Markenzeichen des in Gestalt eines *anthropologischen Postulats* auferstandenen *philosophischen Prinzips*. Das wird nur dadurch notdürftig verdeckt, dass Habermas hier — statt sich dem Problem der Gebundenheit von so etwas wie „theoretischer und praktischer Vernunft“ an bestimmte historische Gesellschaftsformationen und Klassenkonstellationen zu stellen, die in der Tat outrierte Kritik am „Eurozentrismus“ von Seiten eines bestimmten Kulturrelativismus zurückweist, der jedenfalls mehr mit [46] dem US-Neokolonialismus als mit dem historischen Materialismus zu tun hat. Habermas' letzte These führt uns schließlich vollends ins Reich einer lebensphilosophischen Auferstehung der Transzendentalphilosophie: „Die vornehmste Aufgabe der Philosophie sehe ich darin, gegen jede Gestalt von Objektivismus, gegen die ideologische, d.h. scheinhafte Verselbständigung von Gedanken und Institutionen gegenüber ihren lebenspraktischen Entstehungs- und Verwendungszusammenhängen, *die Kraft der radikalen Selbstreflexion aufzubieten*.“ Hat Haug gegenüber dieser Rückkehr in die bürgerliche Philosophie der Subjektivität eine andere, weiterführende Orientierung anzubieten? Das scheint mir zumindest zweifelhaft: Er spricht zwar die Marxsche Einsicht aus, dass es „das Spiel der immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion selbst“ ist, das die praktische wie theoretische *Kritik* an dieser Produktion, „ihre eigne Negation“, hervorbringt — scheint aber selbst *zugleich* eine extrem objektivistische als auch eine extrem subjektivistische Interpretation dieser grundlegenden methodologischen These der Marxschen Theorie vertreten zu wollen: Einerseits entschlägt er sich der gesamten Problematik der proletarischen Revolution und des Übergangs zum Kommunismus in der Marxschen Theorie, indem er schlichtweg versichert, „Im Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft,..., wird zugleich das Gesetz erfasst, nach dem diese Formation aufgehoben werden muss durch die



nächsthöhere Formation" — andererseits ruft er den Leser auf „Durch bloßes Erfassen des inneren, des wirklichen Zusammenhanges der bürgerlichen Gesellschaft tritt ihre Verkehrtheit zutage. Jetzt wird ihre Umkehrung als gehörig empfunden. Denn die bewusstlose Machart der gesellschaftlichen Zusammenhänge verträgt sich schlecht mit ihrer Bewusstwerdung. Warum das *Bewusstgemachte* nicht bewusst *machen?*“.

Immerhin führt Haug gegenüber diesen Rückfällen in eine evolutionistische Geschichtsentologie einerseits und einen entfremdungstheoretischen Subjektivismus andererseits auch den wirklichen „Ort“ des hier zu analysierenden Problems an — wenn auch nur in Form eines für die Diskussion in der Tat wesentlichen Zitates, in dem Marx „mystifizierte Form“ und „rationelle Gestalt“ der Dialektik miteinander konfrontiert. Gerade diese *Differenz* zwischen der idealistischen Dialektik Hegels und der materialistischen Dialektik, die Marx zu exekutieren beansprucht, unterschlägt Haug jedoch in seiner Präsentation des Zitates, das sich nach seiner eigenen Interpretation mit dem Verhältnis von positiver Wissenschaft und Kritik, dem „inneren Zusammenhang von Positivität und Negativität als wesentlich für *die* Dialektik und ihre kritisch-revolutionäre *Bedeutung* befassen soll. Damit verstellt er sich auf der [47] abstrakten Ebene der methodologischen Reflexion ebenso den Zugang zur Spezifik der Marxschen Theorie als *positive Wissenschaft*, die sich durch *Kritik* konstituiert, als *materialistische Dialektik* der theoretischen Darstellung eines materiellen, endlichen, historisch bestimmten Gegenstandes, wie er sich auf der gesellschaftstheoretischen Ebene der Bestimmung der materiellen Ursachen der theoretischen Abstraktion im Klassenkampf den Zugang zur wirklichen Problematik dadurch verstellt, dass er sie von vornherein in ein äußerliches Verhältnis setzt, das dann auch durch standpunktlogische Reflexion nicht mehr nachträglich zu konstituieren ist: „Jetzt erst kann die Wissenschaft der Möglichkeit nach unbeschränkt zu sich selbst kommen, wenn sie zur Arbeiterklasse kommt“, schreibt Haug — doch wo kommt sie her — und was heißt, dass sie bei »sich selbst“ ist? Sollten wir etwa erneut in die „Selbstreflexion der Wissenschaft“ diesmal allerdings auf dem „Standpunkt der Arbeiterklasse“ geraten sein?

(Coimbra 1976)

### Nachbemerkung

Dieser Text ist unabgeschlossen geblieben. Und sein Anfang — eine bösertige Skizzierung der herrschenden Philosophie — ist in der vorliegenden Form vielleicht nicht mitteilenswert. Die geplante Fortsetzung hätte auch keinen Schluss nähergebracht: Solange versucht wird, das Problem der marxistischen Philosophie von ihrem Gegenstand her zu lösen, bewegt sich ihre Geschichte endlos — und unbeendbar — hin und her. Zwischen ihrer platten Verleugnung im Namen der materialistischen Wissenschaft und ihrer bedrohlichen Überhöhung unter Berufung auf die Erfordernisse organisierter sozialistischer Politik.

Aber ‚der Weg kommt beim Gehen‘: Aus den in diesem Band verzeichneten Umwegen ist mir eines immerhin klar geworden. Dass das Problem der marxistischen Philosophie eben nicht durch Angabe ihres Gegenstandes oder durch dessen Destruktion auflösbar ist. Philosophie hat gar keinen Gegenstand. So wie eine Geste, die den Weg in die Stadt zeigt, keine gegenständliche Bedeutung hat. Und die Philosophie der Marxisten kann keine Geste der Wissenden, der ‚weisen Führer‘ sein.

Diesseits der pfiifigen Verblendung Münchhausens, „sich selbst an dem eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen“, ebenso diesseits der aristokratischen Anmaßung Wittgensteins, „der Fliege den Weg aus dem Fliegenglas“ zu zeigen, steht die philosophische Tätigkeit der Marxisten heute unter dem Motto des in der Milchkanne gefangenen [48] Frosches: Es geht darum, die Milch so lange zu treten, bis sie den befreienden Sprung erlaubt — bis die Sätze Hegels *konkret* falsch geworden sind, die Margerita von Brentano an das Ende ihrer scharfsinnigen Thesen über „Philosophie als Beruf“ gestellt hat: „In der Philosophie als solcher, in der jetzigen, letzten, ist enthalten alles, was die Arbeit von Jahrtausenden hervorgebracht hat: sie ist das Resultat alles

vorhergehenden. Und dieselbe Geschichte des Geistes, geschichtlich betrachtet, ist die Geschichte der Philosophie“!

Das heißt: Wo die Ideologien der Herrschenden waren, muss die freie Reflexion, das rücksichtslose konkrete Denken der Beherrschten werden!

*(Cres, 1981)*

## Der Tod der Philosophen

[49]Ich habe das immer weit von mir geschoben: Tode gab es woanders, nicht in den Trümmerfeldern meiner Kindheit nach dem Krieg, nicht inmitten des stolzen Wiederaufbaus der 50er Jahre, nicht in den Universitäten, in denen ich lebe. Tote gab es; sie lagen schließlich unter diesen Trümmern. Aber sie waren eben weg, kein Thema mehr.

Meine Großmutter starb, als ich sechs war: plötzlich saß sie nicht mehr bei uns in der Küche, es gab weniger Streit mit meiner Mutter, und mein Vater erklärte mir, Oma sei jetzt im Himmel und hätte es besser. Später haben dann meine Eltern vergessen, die Pacht für das Grab zu erneuern — das Holzkreuz war sowieso schon verrottet.

Meine Eltern und ich beschäftigten uns mit Gedrucktem, mit Namen, Bildern, Worten. Ob das Gedruckte von Toten oder Lebenden war, machte keinen Unterschied. Es gab zwar Gut oder Böse, Kunst oder Kitsch, groß oder unbedeutend, aber weder tot noch lebendig — und wir lebten mit ihnen. Meine Eltern hatten eine Buchhandlung. Die Guten, die Großen mußte man einfach kennen; die Bösen, die Kitschiers, die Unbedeutenden, auf die durfte man sich allenfalls „zur Entspannung“ einlassen. Nachrufe und Werkausgaben hatten bloß die Aufgabe, uns zu erleichtern, ein Kenner des universalen Museums der Gedruckten zu werden.

Und meine Eltern, die ohne Richtung in der ort- und zeitlosen Ewigkeit des Gedruckten lebten, starben dann eines Tages. Kirchen, Bestattungsinstitute und Friedhofsverwaltungen können mit Toten umgehen. Sie nahmen sie mir fachkundig ab. Meine Eltern sind ordentlich begraben, mit den passenden Worten am Grab und in der Zeitung.

Ich aber will anders leben. Nicht als Mumie unter Worthülsen, nicht im Überflug siriusweit entfernt von Leiden und Widerstand. Was soll mir dann jenes Museum? Werde ich nicht von dieser Fachkunde um etwas Wichtiges betrogen?

Eltern und Verwandte sind das Eine: Sie gehören zu mir, ohne daß ich mich entscheiden mußte. Und Kirchen, Bestattungsinstitute und Friedhofsverwaltungen machen die Welt mit aus, in der sie selbst lebten, sich eingerichtet hatten. Seit einigen Jahren aber kommen andere hinzu: meine Lehrer und Vorbilder, die ersten Genossinnen und Genossen eigenen Leidens und Aufbegehrens. Wie schreibe ich einen Nachruf auf Marcuse, der klar macht, daß hier nicht einfach noch ein Gedruckter seinen Platz im Regal einnimmt; daß wir etwas von ihm haben, das hier weitergeht, und daß er uns verloren ging, auch wenn wir ihm überall widersprachen? Wie können wir gemeinsam um Rudi Dutschke [50] trauern, der schließlich doch noch an der Kugel starb, die die Herrschenden ihm in den Kopf gehetzt hatten — und zwar ohne zu vergessen, was uns von ihm trennt, was wir immer noch falsch finden? Wie können wir über unsere Trauer reden, darüber, wie Nicos Poulantzas sich aus Verzweiflung das Leben nahm?

Diese Toten können wir uns nicht abnehmen lassen, diese Toten, mit denen wir anders leben wollten! Und können wir das bei all denen, die einfach zu uns gehören? Ist das erledigt, nachdem Kirche, Bestattungsinstitut und Friedhofsverwaltungen das getan haben, wozu sie da sind — bleibt uns nichts zu tun?

Die Beileidsbriefe zum Tode meines Vaters liegen noch unbeantwortet auf meinem Schreibtisch. Nachrufe habe ich keine mehr zu schreiben versucht. Ich versuche an das heranzukommen, was mich die Toten wegschieben, was mich so bereitwillig sie mir abnehmen läßt. Und abgenommen werden sie mir selbst dort, wo ich bloß mitmache: als trauernder Sohn, den der Pastor mit seiner sorgfältig ausgearbeiteten Predigt anspricht, als einzelner in dem Fackelzug, der als fremde, steif knirschende Form aus feudalen Zeiten den toten Genossen ‚ehren‘ soll.

**„Als sie deine Schläfen / durchlöcherten, haben sie da / dein Wesen berührt?“** (Alenka B. Mallol)

José Leon Díaz ist ein Genosse, ein toter Held. Sie töteten ihn nicht offenbar wirklich, denn man sagt, er lebe weiter im Kampf seiner Genossinnen und Genossen: „Die Würde und das Leben

haben keine Grenzen“. Der Sohn der Dichterin ist tot; ihr Schmerz verwandelt sich in „Entschiedenheit, Atem, Kampf, Leben“.

Was geschieht hier? Zunächst einmal geschieht ziemlich Verbreitetes: in der Geschichte der Befreiungskämpfe und Revolutionen wird uns viel von Helden erzählt, von der Lebenskraft, die die Kämpfenden aus Schmerz, Wut und Trauer schöpften. Literarische und historische Texte, durch die wir uns mit den Traditionen der Arbeiterbewegung, der Befreiungsbewegungen verbinden, sind angefüllt mit Helden und Blutzügen, die sterben müssen, aber eben dadurch leben.

Wer erzählt hier? Doch nicht die einzelnen, die das immer wieder, in wenigen, überschaubaren Variationen aussprechen oder zu Papier bringen. Aber auch nicht ihre gemeinsamen Erfahrungen kollektiver Auflehnung und historischer Kämpfe. Wie käme es sonst, daß sie uns dieselben Reden halten, wie sie im Schwange sind in der Kirche, in der militärischen ‚Traditionspflege‘: Tod bringt Erlösung, Trauer macht [51] stolz, das ‚Wesen‘ ist unberührbar, ewig, transzendent. Dieses ‚Wesen‘ ist nicht unsere Sache als Lebende, allenfalls sind wir seine. Es ist aber auch nicht einfach das Denken der Herrschenden, das aus diesen einzelnen spräche. Sind es nicht gerade die konsequenten Kämpfer gegen die Herrschenden, die so von ihren Toten reden, die auch unsere sind? Und ihre Rede ist auch nicht so hohl und mechanisch, wie die ‚stolze Trauer‘ der Militärs oder die traurige Hoffnung der Priester. Sie klingt oft voll, fühlend und nachfühlbar. Sie berührt uns wirklich — aber woher?

Wie komme ich dem Ort auf die Spur, von dem diese Rede ausgeht, den Bahnen, die sie nimmt, um auch mich zu ergreifen, bis ich schließlich mir meine Toten abnehmen lasse von dieser Rede — bis sie dann meine Toten in fremde, steinerne oder gedruckte Denkmäler verwandelt? In Denkmäler, die immerhin in unserem Leben stehen, uns zusammenhalten oder verpflichten sollen, uns immer wieder zu diesem oder jenem auffordern, gebieterisch, ja erdrückend. Ich kenne, denke ich, privilegierte Sprecher dieser Rede, die schwer zu packen ist. Und wo es gelingt, wird mehr greifbar, als sie sagen. Ihr Schweigen und ihre Umwege reden dann eine deutliche Sprache über die von ihnen ausgesparten Erfahrungen.

Als ‚gelernter‘ Philosoph denke ich an die Philosophen. Nicht an die philosophische Tradition der alten Theologie, die den wirklichen Toden der Vielen die öde Ewigkeit des Einen entgegenhält, das unberührbare Wesen der Wesenlosigkeit des Scheines, in der wir leben und sterben. Ich meine die ‚modernen‘ Philosophen der bürgerlichen Gesellschaft, die dieses Reden von Toten im Zusammenhang der bürgerlichen Welt dachten.

Indem ich mich auf ihre philosophischen Reden einlasse, hoffe ich etwas darüber herauszufinden, was da spricht in den vielen Geschichten von Helden und Blutzügen, auch in unserer Tradition als Linke, als Sozialisten — und es unterscheiden zu lernen von dem, was in unseren eigenen Erfahrungen bereits weitergeht, was uns möglich macht, unsere Toten weder zu vergessen, noch sie uns abnehmen zu lassen: d. h. diesseits der Denkmäler mit ihnen zu leben.

### **„Neues Leben beginnt — eins und ganz!“<sup>1</sup>**

Spinoza war mir vor langer Zeit schon einmal wichtig: als mich die politische Friedhofsruhe der 50er Jahre und das Scheitern der humanistischen ‚Entdogmatisierung‘ des Marxismus zurückgetrieben hatte auf die frühen philosophischen Reflexionen über bürgerliche Politik; ihre [52] Differenz zu den entwickelten Reflexionen feudaler Herrschaft suchte ich vergebens. Damals zeigte mir ein Verweis auf Spinozas Philosophie ein ordentliches Stück Weg: Hobbes soll gesagt haben, als er Spinozas ‚Theologisch-Politisches Traktat‘ gelesen hatte, ihn hätte es wie kalter Stahl durchfahren, so kühn zu schreiben hätte er sich nicht getraut. So habe ich zunächst Hobbes gelesen, als vor-sichtigen Denker der neuen, der bürgerlichen Politik, als frühen Radikalen, dem viel daran lag, weder verboten noch verbrannt zu werden.<sup>2</sup> Baruch Spinoza, fand ich, war da weiter gewesen — der ‚gelernte Handwerker‘, der Linsenschleifer, dessen Unterhalt durch eigener Hände Arbeit gesichert war: Bürger der ersten bürgerlichen Republik.

Spinoza ist für mich wichtig geworden durch seine „radikale Abrechnung mit jeder Ideologie eines universalen und ‚freien‘ Subjekts“ und durch seine politische Aktivität als konsequenter Häretiker gegenüber Staatsmacht und Staatsideologie.<sup>3</sup> Ein deutscher Genosse, dem ich von meinen Überlegungen erzählte, gab mir ein Buch von Paul Nizan, in dem ein jugendlicher Revolutionär sagt: „Wir haben mit der Revolution ein Lebensziel gesetzt. Ein Lebensziel ist kein Element geistiger Labsal, die man abends zu sich nimmt, damit man mit einem dreckigen guten Gewissen einschläft. Wenn man die Konsequenzen, die sich aus diesem Ziel ergeben, gründlich überdenkt, stößt man auf die Totalität des Lebens. Wir ertragen uns selbst nicht ohne Totalität. Spinoza sagt: *acquiescat in se ipso* (Es ruht in sich selbst). Das werden wir verlangen. Es kommt darauf an, mit sich im reinen zu sein.“<sup>4</sup>

In Spinoza finde ich einen Denker, der als radikaler Materialist die Einheit von Natur und Geist, von Welt und Gott denkt. Das macht es ihm möglich, das einzelne Wesen (*essentia singularis*) als Gegenstand wissenschaftlicher Analyse und philosophischer Reflexion zu begreifen. Dies vor Hegels dialektischer Auflösung des Postulats der traditionellen Herrschaftswissenschaft, Wissenschaft handle vom Allgemeinen, und nur von ihm könne wissenschaftlich die Rede sein. Und ohne den Preis dafür zu zahlen, den Hegels Dialektik trickreich aber unnachlässig kassiert: die Nichtigkeit des Einzelnen anzuerkennen, die darin liegt, daß er sich im Durchgang durch seine Vernichtung allererst verwirklichen kann. Für den Genossen Spinoza, den wir zu erkennen beginnen, ist das einzelne menschliche Lebe-Wesen gerade ein Ganzes, ohne Totalität sein zu müssen — Fülle des Lebens und Leben in Erfüllung. Diesen Unterschied hat Paul Nizans Revolutionär in den 20er Jahren nicht gesehen, nicht sehen können.

Tod und Sterben der Individuen sind für dieses ‚einzelne Wesen‘ schmerzhaft Schranken (und nicht bloß Zeichen menschlicher Mangelhaftigkeit, wie für vorbürgerliches Denken), aber sie können diese Fülle nicht zerstören. Daß sie Ausmaße annehmen, durch die sie das [53] Ganze in Frage stellen — wie es zunehmend zur realen Möglichkeit und im Begriff des ‚totalen Krieges‘ gedacht wurde — oder daß für Individuen Situationen entstehen, in denen sie selbst keine Möglichkeiten mehr sehen zu leben, als sich den Tod zu nehmen: das ist von unserem frühen Genossen Spinoza noch nicht gedacht worden, ja es wäre ihm undenkbar gewesen.

Spinoza hat den Gott der „Theologen, des Volkes und derjenigen Philosophen, die die allgemeine Illusion nachbeten“, abgeschafft, das Vorurteil überwunden, Gott, das wahrhaft Wirkliche jenseits menschlichem Werden und Vergehen, sei dem Menschen ähnlich, so etwas wie ein ‚unendlicher Mensch‘. Er hat die Illusion abgestreift, die die Menschen sich im Bilde des ‚großen Subjekts‘ im Jenseits über sich selbst gemacht haben, nämlich das ‚Aufgehobensein‘ der individuellen Subjekte in einer geschlossenen subjektiven Totalität. Damit hat er auch im Prinzip die Wirkungen des religiösen Vorurteils — und seiner versteckten Gestalten im politischen oder therapeutischen Führer- und Erlöserglauben — in Form des Kults (bzw. der politischen oder therapeutischen Rituale) und aller abergläubischen Praxen gedanklich überwunden.<sup>5</sup>

Spinozas Begriff des Einen Wesens ist weder der einer Hierarchie alles dessen, was ist, einer ewigen Rangordnung der Dinge, noch der einer ewigen Herrschaftsordnung, in der Gott als absoluter Souverän über eine Vielfalt von immer minderen Wesen steht, in der das eigentlich Wirkliche im Unterschied zu allen anderen mehr oder minder ‚scheinhaften‘ Gestalten IST. Noch ist für ihn das unendliche Wesen ein Grund, auf dem alle endlichen Existenzen ruhen, auf den sie sich reduzieren ließen. Aber es ist auch nicht die ‚totalisierte‘ Mechanik der neuen Physik; die Dinge im Universum beschränken sich nicht darauf, einen Anstoß weiterzugeben, den sie ‚von außen‘ erhielten. — In Spinozas Begriff des ‚Einen und Ganzen‘, das die Tübinger Revolutionäre im Munde führten, haben die endlichen Modi eine Selbstbewegung, ein Leben, eine Macht — die nicht ihr eigenes Wesen ist, sondern die Präsenz Gottes in ihnen. „Oder: Gott ist nichts anderes als die Kraft der Bewegung, die man in den Dingen findet, wenn man beginnt, sie für sich selbst zu betrachten“ — eine Kraft, die selbst gesetzmäßig strukturiert ist,<sup>6</sup> als kein ‚freier Wille‘, keine ‚subjektive Totalität‘.

*Omnis determinatio negatio*. Das war bei Spinoza eine selbstverständliche Konsequenz. Ich versuche zu übersetzen: Jede Bestimmtheit ist eine Negation, jede Bestimmung beruht auf Verneinung,

jedes Bestimmte enthält ein Versagen.... Aber: Gefahr im Verzug; denn Hegel war genau hier auch. Unter seiner Hand wurde aus dieser spinozaschen Selbstverständlichkeit der Ansatzpunkt für die spekulative ‚Erneuerung‘ des Spinozismus in der eigenen idealistischen Dialektik. Aus den [54] Schranken des wirklichen Lebens, die schmerzen, aber seine Erfüllung nicht zerstören können, wurde unter seinen Könnerhänden die Denkfigur der ‚Dialektik der Grenze‘, die den Tod der Individuen in ein Aufgehen in etwas Höherem umzulügen imstande ist. Ganz anders im Denken Spinozas: Gewiß denkt er ‚die Ewigkeit‘ als „Eigenschaft eines ewigen Dinges“, die zusammenfällt mit dessen „unendlicher Existenz in seinem Handeln“ — aber eben weil dieses Ding „Ursache seiner selbst“ ist, ohne für etwas, auf ein Ziel hin zu existieren, und weil die unendliche Substanz immer dadurch existiert, daß sie ihre endlichen ‚Modi‘, die unablässige Vielfalt des Lebens beständig produziert. Da dieser Produktionsakt zugleich das ist, worin das Eine Wesen selbst existiert, gibt es keine Vermittlung zwischen endlichen Modi und unendlicher Substanz, keine Negation ihrer Unendlichkeit, keine Teleologie eines Übergangs. „Es gibt also nichts mehr und nichts weniger in der Substanz als in ihren Zuständen: Darin drückt sich die unmittelbare Identität zwischen der Einheit der Natur und der Vielfalt der Wesen aus, die diese Einheit konstituieren, ohne sie ‚zusammenzusetzen‘ ...“<sup>7</sup> Das Leben der vielen ‚Einzelwesen‘ ist für Spinoza das Leben ‚der Natur‘. Die Natur lebt dadurch, daß diese Einzelwesen leben. Deren „Tendenz, in ihrer eigenen Natur zu verharren“, bricht sich daher ebenso natürlich an den Grenzen ihres Lebens: Ihr spezifischer Tod, ihr spezifisches Ende, ist genau so in diesem lebendigen Zusammenhang, wie es ihr besonderes Leben war, an dem sie hingen.<sup>8</sup>

Spinoza, der in der noch neuen bürgerlichen Gesellschaft offen und rücksichtslos denkt, gibt uns zwei wichtige Gedanken an die Hand. Wenn wir uns dem wirklich stellen, daß in dem einen und ganzen Lebenszusammenhang, der unsere Geschichte immer schon ist, jeder konkrete Zug zugleich auch entsprechende Schranken in sich trägt, können wir den Gedanken fassen, daß es den Tod der philosophischen Rede gar nicht gibt, daß jeder Tod als Grenze des konkreten Lebens zu begreifen ist, das er beendet Nicht etwa, daß darin ein Trost läge. Aber in dem Schmerz, der vielmehr darin liegt, ist zugleich die geballte Erinnerung an die eigentümliche Fülle dieses Lebens enthalten — und damit auch eine Möglichkeit, wieder, trauernd, in dieser Fülle zu leben.

Wenn wir uns der Tatsache stellen können, daß es diese Tode als Grenzen individueller Leben einfach gibt, wir sie nicht von uns fernhalten können, und daß wir auch diese Grenzen durch keine ideologische Operation ‚zu eigen machen‘, ‚in das Leben integrieren‘ können, dann wird uns klar werden, daß weder ‚die Toten ihre Toten begraben‘ noch höhere Mächte wie Staat und Kirchen es uns abnehmen können, diejenigen zu begraben und zu betrauern, die im Leben zu uns gehörten. [55] Spinozas Kritik der einfachen und doch so weitreichenden ideologischen Operation, die Religion und Staatsgewalt vollziehen, indem sie uns anbieten, uns die Schmerzen angesichts der Endlichkeit unseres Lebens abzunehmen, läßt den hohen Preis erkennen, der uns dafür abverlangt wird: die Unterwerfung unserer Lebenstätigkeit unter die fremden Gebote eines religiösen Kults sowie unter die vom Staat gesetzten Abhängigkeitsverhältnisse. Damit wird diese Kritik gerade in einem historischen Zustand, in dem die institutionalisierte politische Gewalt unser ganzes Leben durchdringt — bis in die ‚Regulierung‘ unserer Tode hinein — zu einem notwendigen Moment wirklicher Befreiung. Eine Befreiung, die nicht in der größtenwahnsinnigen Dialektik des Selbstbewußtseins zu erreichen ist, aber auch nicht in der stummen Selbstvergessenheit des ‚gesunden Menschenverstandes‘, der Befreiung von vornherein für unmöglich hält.

**„Der Kampf ist Schwindel / und wenn er im Ring erscheint / umblitzt von Magnesium / gröhlen sie das Te Deum / ...“**

*(Jaques Prévert: Der Kampf mit dem Engel)*

Der Herr Professor Hegel war nicht immer der Herr Professor, der sich staatstragenden Aufforderungen, ‚seines‘ Königs nicht zu entziehen vermochte. Aber eben dieser ist der reife Hegel, der Hegel in seiner Wahrheit, um eine Redensart von ihm zu borgen. Er geht uns hier an: ist es ihm doch gelungen, ein Verfahren zu entwickeln und zu praktizieren, mit dem es nicht nur möglich war, die Denker der bürgerlichen Revolution eben sowohl zu beerben, wie ihnen die staatsgefährdende Spitze abzubrechen, sondern sich auch noch augenzwinkernd des Wohlwollens künftiger, kritischerer Generationen zu versichern. Über alle bekannten historischen Bindeglieder hinweg — die ja keineswegs nur über Marx laufen, sondern auch über Hegelkritiker oder über spätere Hegelianer — hat er eine mit keinem anderen Philosophen vergleichbare Bedeutung als ideologischer Bezugspunkt innerhalb der Arbeiterbewegung erhalten.

So wie es Hegels dialektisches Verfahren erlaubte, revolutionäre Denker um ihre staatsgefährdenden Pointen zu bringen, sich aber doch als ihr Erbe, ihr Fortsetzer zu legitimieren, konnten auch diejenigen Marxisten verfahren, in deren Händen der Besitz der Staatsmacht zum Selbstzweck wurde. Zum einen fertigten sie durch dialektische Bearbeitung des Gedankenmaterials der revolutionären Denker der Arbeiterbewegung ihre ‚positiven Synthesen‘, die jede politische Unterdrückung durch eine revolutionäre Partei, die mit der Staatsgewalt verschmolzen [56] war, im Namen der historischen Notwendigkeit, im Namen der Negation der Negation, absolut rechtfertigte, so daß nicht einmal ein möglicher Ort, ein Standpunkt blieb, von dem aus an ihr Kritik geübt werden konnte — ganz wie in der falschen Totalität der hegelschen Dialektik. Zum anderen wurde das Denken der revolutionären Marxisten in diesem Prozeß selbst so sehr von den Verfahren der ‚dialektischen‘ Selbstaufhebung in vorgefertigte Synthesen ergriffen, daß der lebendige Kern der politischen Praxis der revolutionären Partei, die Selbstkritik, zu einem leeren Ritual verkam: die neue Linie der Leitung verurteilte, als ‚Position‘ auf höherer Ebene, selbst noch rückwirkend den ‚Abweichenden‘ zum Bekenntnis seiner bloß subjektiven Negativität, zur rückhaltlosen Aufhebung seines besonderen, tatsächlich im vorneherein längst aufgehobenen Standpunktes.

Wir wissen es alle: diese Perversion der Austragung politischer und gesellschaftlicher Widersprüche im Inneren der politischen Praxis einer revolutionären Partei kulminierte in den Moskauer Prozessen von 1935, wo dann die Angeklagten, etwa der Genosse Bucharin, sich selbst vom Standpunkt der Parteiführung aus verurteilten, ihre eigene Besonderheit ‚aufheben‘ mußten, bevor ihre zerstörte Identität auch physisch aufgehoben, d.h. bevor sie ermordet wurden.<sup>9</sup>

Das Paradoxe ist nun, daß sich andererseits auch den Kritikern dieser Selbstzerstörung marxistischer Theorie und sozialistischer Praxis im Namen einer metaphysischen Dialektik, die der Macht immer schon im vornherein recht gibt, offensichtlich der Rückgriff auf die hegelsche Dialektik aufdrängt. Sie verspricht ihnen, allein durch den Willen zur ‚Öffnung‘ abgesichert, die Bestände der herrschenden Ideologie sprengen zu können und damit wieder Raum zu gewinnen für lebendiges Denken, für die Subversion des zum ‚toten System‘ erstarrten Materials der ‚offiziellen Ideologien‘ sozialistischer Staaten oder politischer Organisationen. In diesem Sinne greift der junge Lukács gegen die kautskyanische Dogmatisierung des Marxismus der II.

Internationale auf Hegel zurück, versucht Gramsci gegen das ‚ökonomistische Erbe‘ auch noch in der II. Internationale die hegelsche Dialektik zu beerben, unternimmt es etwa Karel Kosik, die politische Bewegung der ‚Entdogmatisierung‘ nach dem XX. Parteitag der KPdSU in Gestalt einer ‚Dialektik des Konkreten‘ allgemein philosophisch zu reflektieren. Herr Professor Hegel ist eben ‚konsequent‘ zu Werke gegangen: bereits im ersten Paragraphen seiner Gesamtdarstellung der philosophischen Wissenschaften gibt er als „Form des Dialektischen“ das bloße „Übergehen in Anderes“ an. Damit ist von vornherein unterstellt, daß es nichts geben kann, das nicht angeeignet werden könnte, daß keine irreduziblen [57] Tatsachen der „Explikation des Begriffs“ widerstehen könnten. (Enzyklopädie von 1830, § 84) Was bedeutet das?<sup>10</sup>

Dieser so einfache Handgriff, mit dem Professor Hegel in den Ring steigt, bedeutet vor allem, daß es wirklich nichts geben kann, was nicht auch praktisch zu integrieren wäre, daß sich „der Menschheit keine Probleme stellen, die sie nicht auch lösen könnte.“ Jeder Bruch, jede Differenz, jeder Kampf ist von vornherein in die dialektische Bewegung der „Fortbestimmung“

eingespannt, jede Zerstörung, jede Vernichtung ist überhaupt nur der Übergang zu einem spezifischen Anderen! Verheißung — oder schlichte Lüge? Jedenfalls eine Verlockung, sich aus den drückenden Verhältnissen davonzustehlen, sich in rücksichtsloser Selbstgerechtigkeit zu stilisieren, eine ahnungslose Handlungsgewißheit zu fingieren.

Aber hatten nicht auch wir, unsere Generation, in der sich so viele aufzulehnen begannen, für sich und auf den Trümmern der revolutionären Tradition, als vor allem intendierte Revolutionäre, ein vitales Interesse an dieser Verheißung der Dialektik, wie Nizans Revolutionär, als kleine Gruppe, die die bestehenden Verhältnisse umwälzen wollen, es aber noch nicht können?

In der Tat bot auch uns die hegelsche Dialektik eine ganze Menge handgreiflicher Vorteile: insbesondere die Möglichkeit, uns selbst dessen stets zu vergewissern, daß wir recht hatten, daß was fehlte nur noch ein ‚Bewußtwerdungsprozeß‘ auf Seiten der sog. ‚Massen‘ war, über deren ‚Korruption‘ wir im Bewußtsein unserer eigenen ‚Reinheit‘ klagten. Die ideologische Unerschütterlichkeit, die die hegelsche Dialektik zu produzieren imstande ist, diente also sowohl der Selbstdarstellung der absoluten Souveränität der Staatsgewalt als auch der Selbstgewißheit von uns Ungeduldigsten unter deren Kritikern. Hegel selbst hat dieses Verfahren angewandt, um den offenen oder latenten Widerspruch zwischen der religiösen Ideologie des individuellen Lebensprozesses einerseits und der Ideologie der staatlichen Souveränität andererseits in einer Bewegungsform zu vereinen und damit aufzulösen.

Hegels philosophische Lösung spricht begrifflich aus, was in der realen gesellschaftlichen Ideologie der bürgerlichen Neuzeit geschehen war, was unsere bundesrepublikanische Misere immer noch bestimmt: die religiöse Ideologie der Individualität (nämlich ‚angerufen‘ zu sein vom großen Subjekt ‚Gott‘) hatte sich neu strukturiert, sie hatte sich den Erfordernissen der politischen Herrschaft und der ökonomischen Ordnung der bürgerlichen Klassengesellschaft angepaßt. So wie Hegel es dialektisch darstellt, ist das Sterben der Individuen, als die unauflösbare Grenze ihres Lebens, dabei von besonderer Bedeutung: es wird einer zweifachen Operation unterworfen. Zunächst wird das vielfältige [57] Sterben der Einzelnen (aus unterschiedlichen Gründen, in unterschiedlichen Situationen und mit ganz unterschiedlicher Bedeutung für die Individuen selbst wie für diejenigen, zu denen sie in konkreten Beziehungen stehen und die sie überleben) auf einen konkreten Tod - den des Jesus von Nazareth - übertragen, so daß vielfältige Leiden und konkrete Trauer auf ihn sich konzentrieren. Diese Operation unterscheidet sich deutlich von den schwachen Versicherungen einer bloß gedanklichen Verallgemeinerung ‚des Todes‘, wie sie eine bloß ausgedachte ‚Vernünftigkeit‘ hervorbringen könnte. Kein blasses Abstraktum soll hier als Stellvertreter der konkreten Tode der Individuen aufgeboten werden: kein bloßer Gedanke beansprucht, über die schreckliche Wirklichkeit der Grenze des eigenen Lebens hinwegzutrusten. Es geht hier vielmehr um eine materielle ideologische Wirkung: daß nämlich ein historisch bestimmter Tod eines konkreten Individuums mitsamt seinen konkreten Schrecken, seiner spezifischen Angst und Verzweiflung zum wirksamen Stellvertreter vieler Tode werden soll und diese dadurch überhöht. Das Sterben als Zwiegespräch mit Gott — der Tod wird so radikal individualisiert und eben dabei zugleich ins Metaphysische entrückt.

Entscheidend ist, daß Hegel es nicht bei dieser ersten ideologischen Operation, diesem grundlegenden ideologischen Mechanismus des christlichen Auferstehungsglaubens belässt. Indem er auch den Tod des Jesus von Nazareth als bloße Negation begreift, der dann unweigerlich und notwendig die Negation der Negation und damit die Position auf höherer Ebene folgen, macht er auch den Schrecken und das Leiden, das von ihm wirklich ausgeht, zu einem von vornherein schon aufgehobenen, bloßen ‚Moment‘ eines höheren, vorweg schon festliegenden Sinnes, zum bloß verschwindenden Übergang in ein höheres, absolutes Leben, in das unendliche Leben des ‚absoluten Geistes‘.

Eigentlich lebt ja nur der Philosoph darin, indem er durch ständige dialektische Integrationsarbeit die absolute ideologische Kohärenz des Geistes herstellt. Für uns andere bleibt immerhin, uns in einer endlichen Gestalt, im ‚objektiven Geist‘ des Staates, dessen Bürger wir sind, aufgehoben zu



wissen. Des Staates, dessen Diener der Philosoph ist, indem er dessen allgemeinste ideologische Grundlagen beständig reflektiert und verkündet.

Und hier ist wiederum der Tod ein zentrales Thema. Der Staat als endlicher Souverän, als ‚sterblicher Gott‘ ist in der ideologischen Realität der bürgerlichen Gesellschaft, wie wir sie erleben, wie in Hegels Begriff von ihr — das ‚große Subjekt‘, von dem der individuelle Mensch angerufen wird, aufgerufen wird, ‚kleines Subjekt‘ zu werden. Der Staat als „Wirklichkeit der sittlichen Idee“, der in seiner ideologischen Wirklichkeit zum Urheber seiner selbst, zum *autor sui*, geworden ist, ruft das [59] einzelne menschliche Individuum an, sich als ‚Wille‘ zu bewähren, indem es praktisch von den Grenzen seines konkreten Lebens abstrahiert, seine lebendigen Regungen, seine Bedürfnisse einer höheren Entschiedenheit, einer höheren Handlungsfähigkeit opfert — im extremen Fall schließlich sein konkretes Leben ihm opfert.

Das gilt nicht weniger für den Alltag des individuellen Lebens, der sich in Akte der Pflichterfüllung gegenüber einem Ganzen, hinter dem immer der Staat steht, auflöst, so daß dann eigentlich jeder ein Held zu sein hat, gegen seine eigenen Wünsche und Bedürfnisse. Wodurch er sich letztlich wenn nicht ein ‚Staatsbegräbnis‘, so doch ‚Ehre‘ und ‚Trauerstaat‘ verdient — auch wenn er nicht dem gegenwärtigen Staat, sondern irgendeinem unbestimmten ‚Zukunftsstaat‘ gedient haben sollte. Dies also ist der Kern der hegelschen Integration der absoluten Grenze, der das individuelle Leben der Menschen unterliegt: Indem die konkreten Menschen ihr Leben dem Tod aussetzen, verwirklichen sie sich zugleich als Glieder eines überindividuellen Lebens, eines metaphysischen absoluten Lebens, das den Tod zwar kennt, aber als prinzipiell immer schon aufgehoben. Rückhaltlose Unterwerfung unter die Sache der politischen Gewalt bis hin zur Aufopferung des Selbst, das sie dadurch gewinnen, ist der Kern dieses ideologischen Mechanismus.

Die Individuen ‚verlieren‘ dadurch in der Tat ihren individuellen Tod, verlieren sich aber zugleich als konkrete Individuen, werden zu bloßen ‚Trägern‘ einer übergreifenden Subjektivität, zu bloßen Gliedern eines ‚absoluten Lebens‘, das ihnen immer schon voraus ist.

### **Die Krankheit zum Tode und das eigentliche Leben**

Um Kierkegaard habe ich seit langem einen ganz großen Bogen gemacht. Nicht einmal die eitle Versuchung, ihn im Original zu lesen, von der Betulichkeit seiner ‚Übersetzungsgemeinde‘ befreit, hat mich bisher bewegen können, ihn zu lesen. Dabei stehen die Werke offensichtlich seit den 60er Jahren in meinen Regalen. Das liegt wohl nicht daran, daß man ihn mir als eine Art unterentwickelten Heidegger, als eine individualistische und religiöse Alternative zur marxschen Hegelkritik hat nahe bringen wollen. Eher schon an dem, was er in seinen Vorworten schreibt — „... am liebsten möchte ich als Laie angesehen werden, der wohl spekuliert, aber doch so weit außerhalb der Spekulation steht“<sup>11</sup> oder: „Die Art von Wissenschaftlichkeit, die nicht letzten Endes erbaulich ist, ist eben dadurch unchristlich.“<sup>12</sup> — an seiner verdammten dänischen Leichtfüßigkeit, die er ganz und gar unsystematisch unter dem [60] Gesichtspunkt des ‚Humors‘, der ‚Ironie‘ oder der ‚Erbaulichkeit‘ reflektiert, verbunden mit dieser geradezu penetranten, protestantischen Christlichkeit.

Was hat uns denn heute ein „christlicher Heroismus“ zu sagen, der darin bestehen soll, „es zu wagen, ganz man selbst zu sein, ein einzelner Mensch, dieser bestimmte einzelne Mensch, alleine direkt gegenüber, alleine in dieser ungeheuren Anstrengung und dieser ungeheuren Verantwortung“<sup>13</sup>?

Erst das Nachdenken über den „Tod der Philosophen“ brachte mich darauf, daß ein Mann, der fortfährt, indem er sich unzweideutig von den Illusionen über das menschliche Subjekt wie von den Illusionen über die Weltgeschichte abgrenzt,<sup>14</sup> auch einem ganz unchristlichen Materialisten zum Thema etwas zu sagen hat. Zumal, wenn er das Erbauliche seiner Schrift dahingehend erläutert, daß es in dem Verhältnis zum Leben liege, im Gegensatz zur „kühlen Erhabenheit des gleichgültigen Wissens“<sup>15</sup>. Gerade wenn wir uns sicher sind, daß wir aus dem selbstgewebten Netz der hegelianischen Dialektik als Materialisten unbedingt heraus müssen, ohne zu dem

metaphysischen Überschwang eines Spinozas zurückkehren zu können, gerade dann müssen wir uns auf einen Denker einlassen, der — in Kenntnis Hegels — sich die Aufgabe gestellt hat, die Verzweiflung als Krankheit zum Tode dialektisch zu denken — und zwar von außerhalb des absoluten Geistes: „So dialektisch nämlich ist Verzweiflung. So ist ja gerade in christlicher Terminologie der Tod Ausdruck für das größte geistige Elend, und doch besteht die Heilung gerade darin zu sterben, abzusterben.“<sup>16</sup>

So wie er sich von einem Standpunkt außerhalb der philosophischen Spekulation auf deren Bewegung einläßt, um ironisch/humorvoll einen ‚höheren Ernst‘ mitzuteilen, sollten die Materialisten Kierkegaards Auflösung der dialektischen Totalität nachvollziehen, ohne seinen christlichen Standpunkt zu übernehmen — um dadurch ihren eigenen Standpunkt als endliche Individuen in einer endlichen, weder mechanisch noch teleologisch bestimmten Geschichte präziser formulieren zu können.

Scheinbar bewegt sich Kierkegaard einerseits in einer hegelschen Problematik, andererseits in der Tradition der christlichen Theologie: Ist seine Ausgangsthese „das Selbst ist Freiheit“, so ist für ihn Freiheit inhaltlich eine Freiheit vom Bösen, spricht er von der „Sklaverei der Sünde“. Aber wer genauer hinsieht, dem wird deutlich, daß dies nur die Fassade von etwas anderem, das schwerer zu fassen ist, aber das Zentrum seines Denkens bildet.

Kierkegaard hat das Problem, das die scheinbare Allgewalt der idealistischen Dialektik darstellt, scharf gesehen: „Wenn man den letzten Abschnitt der Logik ‚die Wirklichkeit‘ überschreibt, so gewinnt man da[61]durch den Vorteil, als wäre man in der Logik bereits zum Höchsten gekommen, oder wenn man will, zum Tiefsten. Der Verlust ist indessen in die Augen fallend: denn weder die Logik noch der Wirklichkeit ist damit gedient. Der Wirklichkeit nicht, denn den Zufall, der wesentlich mit zur Logik gehört, kann die Logik nicht hereinschlüpfen lassen. Der Logik ist damit nicht gedient, denn wenn sie die Wirklichkeit gedacht hat, hat sie etwas in sich aufgenommen, was sie nicht assimilieren kann. Sie ist dahin gekommen, vorzugreifen, wo sie bloß prädisponieren sollte.“<sup>18</sup>

Wenn Kierkegaard dann ‚Freiheit‘ als das „Dialektische in den Bestimmungen Möglichkeit und Notwendigkeit“ weiter bestimmt und das ‚Selbst‘ als die „bewußte Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit“ charakterisiert, so spricht er von einem Kampf, dessen Dreh- und Angelpunkt die Verzweiflung ist: „So wird da gekämpft. Ob der so Kämpfende untergehen muß, hängt einzig davon ab, ob er die Möglichkeit beschaffen kann, d.h. ob er glauben wird. Und doch versteht er, daß, menschlich gesprochen, sein Untergang das Gewisseste von allem ist.“<sup>19</sup> In diesem Kampf verschiebt sich der Stellenwert ebenso wie der Inhalt der Begriffe: „Das Notwendige ist wie lauter Konsonanten, aber es gehört Möglichkeit dazu, sie auszusprechen.“<sup>20</sup>

Kierkegaard denkt in den Formeln der hegelschen Rede vom Selbstbewußtsein etwas ganz anderes, nämlich, daß das ‚Selbst‘ der menschlichen Individuen selber kein Subjekt ist (auch nicht vermittelt eines ‚großen Subjekts‘), sondern „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“<sup>21</sup>.

Und daß das menschliche Individuum dieses Verhältnis weder verwirklichen kann noch es ‚loswerden‘. In diesem Sinne ist die von Kierkegaard analysierte Verzweiflung dann „Krankheit zum Tode“: „Es ist nämlich so weit wie möglich davon entfernt, daß man, geradeheraus verstanden, an dieser Krankheit stirbt oder daß diese Krankheit mit dem leiblichen Tod endet. Im Gegenteil, die Qual der Verzweiflung ist gerade, nicht sterben zu können. Sie hat auf diese Weise mehr gemeinsam mit dem Zustand des Todkranken, wenn er liegt und sich mit dem Tode quält und nicht sterben kann. So ist dies Zum-Tode-krank-Sein das Nicht-sterben-können, doch nicht so, als gäbe es Hoffnung auf Leben, nein, die Hoffnungslosigkeit ist, daß selbst die letzte Hoffnung, der Tod, nicht vorhanden ist.“<sup>22</sup>

Ebenso denkt Kierkegaard in den Formeln der christlichen Theologie etwas, das sich jedenfalls vom religiösen Vorurteil, wie es Spinoza analysiert und in seinen Konsequenzen bekämpft hat, radikal unterscheidet. Das wird etwa in seinen Überlegungen zur „Dialektik der Sünde“ deutlich, die jeder hegelschen Spekulation ebenso wie jeder beruhigten Kirchenfrömmigkeit entgegenstehen. „Die Sünde, an der Vergebung der Sünden zu verzweifeln, ist Ärger (...). Es gehört ein besonders hoher Grad von Geistlosigkeit dazu (will sagen diejenige, die normalerweise

[62] in der Christenheit zu finden ist), um, wenn man nicht glaubt (...), nicht daran Ärgernis zu nehmen, daß ein Mensch Sünden vergeben kann. Und außerdem gehört da ein ebenso besonderer Grad von Geistlosigkeit dazu, um nicht daran Ärgernis zu nehmen, daß Sünde vergeben werden kann.“<sup>23</sup> „Aber Ärgernis ist die entschiedenste Bestimmung der Subjektivität, des einzelnen Menschen, die möglich ist.“<sup>24</sup> Ohne von seinen Lesern zu verlangen, sie sollten dies begreifen, mutet Kierkegaard ihnen die Forderung zu, einen Zustand zu leben, in dem der christliche „Ernst des Daseins“, zu dem sich der Glaube verhält, jede Verzweiflung abgestreift hat: „darin, sich zu sich selbst zu verhalten, und darin, man selbst sein zu wollen, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es gesetzt hat (d.h. das Selbst ist von der Macht gesetzt). Welche Formel wiederum, woran öfter erinnert wurde, die Definition des Glaubens ist.“<sup>25</sup> Ich verstehe das so, daß Kierkegaard, dem sich die Selbstbegründung des Subjektes mitsamt der darin liegenden Verharmlosung des Todes des lebendigen Individuums — auch noch wo es als menschengewordener Gott gedacht wurde — unter den Händen, in seiner ehrlichen Analyse der Verzweiflung aufgelöst hat, daß Kierkegaard zu begreifen begann: die zugrundeliegende Ideologie der Subjektivität als Selbstbewußtsein war unhaltbar geworden. Theoretisch unhaltbar, weil sie nicht denken kann, daß Ursprung und Ende unseres individuellen Lebens von etwas außer uns bestimmt sind, ohne daß wir ein bloß mechanisches Uhrwerk eines externen Fatums wären, so vom historischen Prozeß der Klassenkämpfe, von den individuellen Lebensprozessen der anderen, mit denen wir umgehen, mit denen wir kämpfen, die wir lieben. Praktisch unhaltbar, weil sie die einzelnen Menschen, die konkreten historischen Situationen, in denen sie sich entscheiden müssen, um bewußt zu handeln, immer schon in Abstraktionen aufgelöst hat, denen gegenüber sie nicht ernsthaft irren — aber eben auch nicht mit den wirklichen Niederlagen und Irrtümern Ernst machen, aus ihnen Erfahrungen ziehen können.

Kierkegaard fand heraus, daß es notwendig ist, außerhalb der philosophischen Reflexion seinen Standpunkt zu finden, um den Ernst des Daseins, die Besorgtheit um das Leben, nicht zu verlieren. Auch wir werden uns prüfen müssen, ob unsere Praxis als lebendige politische Individuen, die wissen, daß sie in einer Kette von Handlungen und Ereignissen leben, die sie nicht selbst gesetzt haben oder irgendwann werden setzen können, sich nicht immer schon auf einer solchen Ebene bewegt, die keine philosophischen Selbstversicherungen und Garantien einholen können — und ob dies nicht heißt, daß wir uns den kierkegaardschen Ernst, Selbst sein zu müssen und daran zu verzweifeln, zu eigen machen müssen, ohne in seine christliche Auflösung — und auch ohne in die von [63] Kierkegaard angedeutete Alternative zu verfallen: „Vielleicht aber wäre ... der einzelne Mensch, und dies, ein einzelner Mensch zu sein das Höchste.“<sup>26</sup>

So wäre dann Kierkegaard unser Bruder gegen Hegel. Von ihm können wir einiges lernen über unser Verhältnis zu unserem eigenen Leben, zu seinen Ursprüngen und Grenzen — ohne jedoch ihm auf seinen Standpunkt folgen zu können oder zu wollen, von dem aus wir als Materialisten gewiß der „Sünde wider den Heiligen Geist“ schuldig sind, nämlich des „Verneinen(s) von Christus als Paradox“, der „Leugnung alles Christlichen“. Doch eben hier trennen sich unsere Wege, Bruder Kierkegaard!

Damit wäre aber auch Kierkegaard unser Bruder gegen die säkularisierten Versionen jener trivialen christlichen Erbaulichkeit, wie sie die Tradition der Arbeiterbewegung mit sich schleppt. Und mehr noch: Wir haben durchaus ernst zu nehmen, daß er den Übergang zu einer neuen Besorgtheit, einem höheren Ernst, sich erkämpfte, die den Schmerz der ‚Krankheit zum Tode‘ weder trivialisiert noch ‚aufhebt‘, sondern ihn als solchen aushält. So werden auch wir darum kämpfen müssen, unsere Schmerzen und unsere Trauer, unseren Umgang mit den Toten, die zu uns gehören und die wir uns nicht nehmen lassen wollen, zur Sprache zu bringen, ohne ihnen ihre Schärfe zu nehmen; unsere Gedanken streng und konsequent zu Ende zu verfolgen, ohne in die gleichgültige Nüchternheit der distanzierteren Betrachtung zu verfallen, der die Sorge um das konkrete Leben abhanden gekommen ist.

## Die Maske des Zorns — „eigentliches Leben“ in den Kämpfen der Klassen?

Ich habe mich an die Philosophen gewandt, deren Denkformen mir so vertraut sind und die ich im Verdacht habe, auch noch klar auszusprechen, unzynisch oder zynisch, was mich, was uns alltäglich bedrückt. Doch hat diese erneute Lektüre deutlich gemacht, wie sehr wir von ihnen entfernt sind; wie sehr wir — gegenwärtig in Klassenkämpfen verstrickt, die selbst die Naturbedingungen menschlichen Überlebens zu zerstören drohen und jederzeit in die wissenschaftlich-technologisch produzierte (aber nicht wissenschaftlich-technologisch reversible) Selbstausschöpfung menschlicher Gesellschaft führen können — jenseits ihrer Illusion und Hoffnungen leben. Auch weil wir gelernt haben, die unaufhebbare Differenz, die schmerzliche (und doch auch manchmal schützende) Trennung zwischen historischem Prozeß und individuellem Leben, zwischen Klassenkämpfen und persönlichem Schicksal, zu sehen, weil wir eingesehen [64] haben, daß wir gezwungen sein werden, so zu leben, daß wir mit einer Politik der Pflichterfüllung für einen zukünftigen Zustand sowohl unser eigentliches Leben versäumen wie politisch scheitern werden.

Die Kämpfe, inmitten derer wir leben, unterscheiden sich trotz aller bitteren Erfahrungen immer noch grundlegend von jenen, innerhalb derer der Genosse Spinoza als Philosoph redete, der Herr Professor Hegel seine staatliche Synthese verkündete und unser Bruder Kierkegaard auf der Notwendigkeit der Erbauung des einzelnen insistierte.

Die Marxisten unserer Generation - nach dem Scheitern der Entdogmatisierung ebenso wie der Redogmatisierung des Marxismus, des ‚rechten‘ wie des ‚linken‘ Ausbruchsversuchs aus der Krise des Marxismus — wir haben lernen müssen, daß die alte philosophische Vorstellung, die sich auch in unser Denken als Marxisten eingeschlichen hatte, daß sich „die Menschheit keine Aufgaben stellt, die sie nicht auch lösen kann“, auf trügerischen metaphysischen Prämissen begründet war; daß wir sie aufgeben müssen, um nicht nur Illusionen abzulegen, die uns beim Handeln hindern, sondern auch um die Rechtfertigungsgründe in unserer eigenen Praxis zu zerstören, die in eine Illumination falscher Lösungen umschlug. Gewiß werden wir weiter beherzigen, es gehe darum, ‚niemals den Klassenkampf zu vergessen‘, aber wir haben auch lernen müssen, daß der Klassenkampf kein fertiges passe-partout, kein Schlüssel für alle Türen ist, die wir bloß öffnen müssen, um wirklich leben zu können. Viele von uns haben es im eigenen Leben erfahren, aber auch aus historischer Erfahrung wissen wir es: aufrecht zu gehen in den historischen Kämpfen, sich bewußt und rückhaltlos in ihnen zu engagieren, kann nicht die Frage beantworten, die unser Leben aufwirft. Unsere Kämpfe sind nicht frei davon, wie wir jetzt wissen, in anderer Beziehung selbst Unterdrücker zu sein: Indem wir uns selbst für die Sache, von der wir gepackt worden sind, konsequent unterdrückt haben, unser eigenes Leben in der problematischen Synthese politischer Klassenkämpfe haben aufgehen lassen wollen, haben wir immer wieder zugleich den Sinn dafür verloren, welche Unterdrückung darin liegen konnte, für uns selbst und für andere, mit denen wir in unserem Leben als Kampfgenossen oder als Lebensgefährten zu tun hatten. So sehr es überzeugt, daß das Persönliche politisch werden muß, wenn wir das Politische der toten Hand des Staates entringen wollen, so unübersehbar ist es auch, daß es falsch ist, das eigene, persönliche Leben als bloße Träger von ‚Kampfkraft‘ in diese historischen Prozesse einzubringen und dadurch gewissermaßen verschwinden zu lassen. Das bedeutet aber auch, daß wir die Reflexion, das Nachdenken über Tode, unsere eigenen und die von Kampfgenossen, Freunden, Lebensgefährten, nicht vermeiden können, indem wir vorweg schon unser Leben aufgeben, die Frage, wie wir eigentlich leben wollen, zu bloßen abgeleiteten Funktionen unserer Analyse des Standes der politischen Kämpfe gegen den Staat machen. Wir haben zwar den philosophischen Reflexionen über ‚den Tod‘ die wichtigste Einsicht voraus, daß die umfassenden Synthesen, die beanspruchte gedankliche ‚Integration‘ solcher Tode, auf einer ideologischen Vorstellung beruhen, die selbst dem Arsenal der staatlichen Herrschaft angehört. Die ‚Totalisierung‘ der philosophischen Rede, die nichts Nicht-Integrierbares mehr kennt, kennen kann und kennen will, hat sich uns als eine Verkennung der endlichen, begrenzten,

nicht von den individuellen Lebensperspektiven ablösbaren historischen Wirklichkeit erwiesen; ihre Einheit bezieht sie nicht aus dem Durchdringen in den ‚Grund des Seins‘, wie sie es immer beansprucht hat, sondern aus dem Willen, der Entscheidung, der politischen Herrschaft des Staates — sich ihre politische Existenz dadurch zu beweisen, daß seine Denker alles als seinem Begriff unterworfen ‚ableiten‘. Der Überschwang der historischen Frühphase, wie er beim Genossen Spinoza greifbar wurde, braucht uns nicht mehr zu täuschen, wir können uns von ihm befreien. Nach den ersten proletarischen Revolutionen, den ersten als solchen geführten politischen Klassenkämpfen, steht uns auch nicht mehr der Ausweg unseres Freundes Kierkegaard offen, der falschen Synthese der Staatsmacht eine andere, undenkbbare Synthese außerhalb der Philosophie und der Staatsmacht entgegenzustellen — sei es auch in der Form von Ironie und Humor.

Wir können den Tod, die Tode, in unserer Nähe nicht mehr aus unserem Denken verweisen. Der Marxismus als Weltanschauung, die allzu vollständigen marxistischen Weltbilder sind zu Ende; vom Proletariat als dem großen Subjekt haben auch wir Abschied nehmen müssen, um die Wirklichkeit der proletarischen Kämpfe überhaupt erkennen zu können. Wie wir die Tode in unserer Nähe begreifen und ertragen, aus ihnen sogar Kraft beziehen können für unsere Kämpfe, unser Leben, sagt uns die marxistische Tradition jedenfalls nicht. Da sie weitgehend über die Politik des Staates schweigt, wiederholt sie, sofern sie überhaupt zu dieser Sache spricht, nur die Rede der Philosophen, deren notwendiges Ende uns einsichtig geworden ist. Wir werden selbst lernen müssen: aus eigener Erfahrung, befreit von metaphysischen Vorstellung ‚des Todes‘ und offen für die vielfältige, unvergleichliche Wirklichkeit der vielen Tode als harter Grenze eines besonderen Lebens, das in ihnen zu Ende ging. Das schließt durchaus ein, daß wir uns im Einzelnen, konkret fragen, wo wir am Leben der Toten beteiligt waren, wo wir es weiter sind und wie wir damit weiterleben. Das kann uns aber auch ohne Trost lassen gegenüber der Notwendigkeit der Trauer.

(Berlin(W), Frühjahr 1980)

[66]

### Anmerkungen

1 *Incipit vita nova*: Dante, Vita nuova (1292/95): *Hen kai pan* ‚spinozistisches‘ Lösungswort der Reich-Gottes-Fraktion [Hölderlin, Schelling, Hegel] in Tübingen zur Zeit der großen Revolutionswirren im benachbarten Frankreich (1789 ff.)

2 Wenn ich damals die Differenz Parteilichkeit und Freund-Feind-Unterscheidung noch nicht erfassen konnte, war es doch keine bloß individuelle Schwäche, sondern Ausdruck eines kollektiven Theorieverlustes - ebenso meine Unfähigkeit, den hobbeschen Materialismus politisch zu begreifen (vgl. F.O.W.: *Die neue Wissenschaft von Thomas Hobbes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1969)

3 Pierre Francois Moreau: *Marx und Spinoza*, Hamburg 1978, S. 9

4 Paul Nizan, *Die Verschwörung*, München 1975, S. 58

5 Moreau, a.a.O., S. 59 f.

6 Aa.O., S. 62-71

7 Pierre Macherey: *Hegel ou Spinoza*, Paris 1979, S. 256 f.

8 Aa.O., S. 173 und 222 f.

9 Inzwischen wissen wir auch, daß die Geschichte der chinesischen Kulturrevolution weitere Beispiele für eine derartige mechanische Dialektik der vorgefertigten Synthesen hervorgebracht hat.

10 Für die Struktur vernünftigen Redens bedeutet es, daß alle Aussagen, die eine Negation enthalten, auf Aussagen reduziert werden können, die wir etwa so strukturiert uns vorstellen müssen: Einem Gegenstand kommt eine Bestimmung nicht zu, und also kommt diesem Gegenstand eine andere Bestimmung zu. - Eine derartige Vorstellung ist nun aber ganz und gar willkürlich. Vernünftigerweise können wir doch auch etwa sagen: „Der Vogel Rock existiert nicht“, „Hegel ist nicht identisch mit Spinoza“, oder auch einfach „Dieses Argument ist nicht überzeugend“. Hegels eigentümliche Vorstellung, wir würden mit einer Negation immer gleich „das Andere“ des Negierten aussprechen, beruht vermutlich auf der logischen Vorstellung von der Negation als Prädikatorenbestimmung: Eine Aussage wie „Dieses Buch ist nicht grün“ interpretiert Hegel nicht in dem naheliegenden Sinne von „Diesem Buch kommt die Eigenschaft ‚grün‘ nicht zu“. Vielmehr: Indem er dem Buch etwas abspricht, schreibt er ihm etwas ganz Bestimmtes, etwas Neues zu, nämlich: „Diesem Buch kommt die Eigenschaft ‚Nicht-grün‘ zu.“

11 Sören Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, Werke I, Reinbek 1962, S. 9

- 12 S. Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, Werke IV, Reinbek 1962, S. 9
- 13 ebd.
- 14 ebd.
- 15 ebd.
- 16 A.a.O., S. 10
- 17 A.a.O., S. 28, vgl. 13 f.
- 18 A.a.O., S. 149
- 19 A.a.O., S. 37
- 20 A.a.O., S. 36
- 21 A.a.O., S. 13
- 22 A.a.O., S. 17 f.
- 23 A.a.O., S. 110
- 24 A.a.O., S. 116
- 25 A.a.O., S. 116
- 26 A.a.O., S. 113

## Auflösung oder Erneuerung des Marxismus?

[67] Die Diskussion über die Krise des Marxismus ist schwierig: Nicht nur ist ihr Gegenstand allenfalls vage bestimmt, das von ihr berührte Problemfeld ist auch schon fast unübersehbar geworden.

Der Verdacht stellt sich bald ein, wenn man den Verlauf der Diskussionen verfolgt, dass es „den Marxismus“ als eine einheitliche Größe gar nicht gibt — und schon gar nicht seine „Krise“ als ein hinreichend einheitliches Phänomen. Was ist gemeint, worin sich etwa die (inzwischen historische) Orthodoxie der deutschen Sozialdemokratie, der „Leninismus als der Marxismus unserer Epoche“, der Austromarxismus, der Trotzismus, die Mao-tse-tung-Ideen und der Marxismus des Eurokommunismus so weit einig wären, dass dadurch ein einheitlicher Gegenstandsbereich konstituiert würde? Diese Frage lässt kaum noch eine sinnvolle, geschweige denn gehaltvolle Antwort zu — selbst wenn wir noch von den Marxisten und Neomarxisten absehen, die im Wesentlichen die Sache von Intellektuellen geblieben sind. Und gibt es überhaupt so etwas wie eine gemeinsame reale Grundlage für die verleugnete Krise des Marxismus der nach-68er ML-Bewegung, für die unterdrückte Krise des offiziellen Marxismus der DDR, für die lange verdrängte Krise der aus unserem „Zurück zu Marx!“ hervorgegangenen ‚neuen Orthodoxien‘ und für die endlos reflektierte Krise eines akademischen Marxismus? Sicherlich nichts, was auf mehr als einige dünne Abstrakta hinausläufe – und auf das subjektive Unbehagen der Beteiligten/Betroffenen.

Damit haben wir aber nicht etwa das Thema vom Hals! Die Diskussion über die Krise des Marxismus drängt sich uns ja nicht aus der Distanz eines lichtjahreweit über dem historischen Gewimmel schwebenden Standpunktes auf, sondern inmitten einer internationalen Krise des kapitalistischen Systems, die in Westeuropa — zum ersten Mal seit den 30er Jahren — eine Aktualität der sozialistischen Umwälzung begründet. Daraus bestimmt sich, begrenzt sich, der Gegenstand, um den es für uns geht: Nicht die Totalität der Marxisten — oder ihr kleinster gemeinsamer Nenner — sondern der Marxismus, der als revolutionäre Theorie in den Klassenkämpfen der gegenwärtigen historischen Krise präsent ist, steht zur Diskussion. Es geht auch nicht darum, enzyklopädisch die Fehler, Unklarheiten, blinden Flecken und toten Winkel zu diskutieren, mit denen dieser Marxismus unzweifelhaft belastet ist — wie sollte er es auch nicht sein, als Theorie der Klassenkämpfe inmitten der Klassenkämpfe, ohne metaphysische Garantien und ohne unfehlbare Methode? Was dringend ist, wenn auch keineswegs ungefährlich, ist [68] vielmehr, kritisch und selbstkritisch zu klären, wo die Stockungen und Rückschläge der Arbeiterbewegung in der 1973 ‚eröffneten‘ kapitalistischen Krise Knotenpunkte erkennen lassen, die uns zwingen, von einer Krise der Strategie der Organisationen der Arbeiterbewegung zu sprechen, und wo diese strategische Krise auf die lebendige marxistische Theorie zurückschlagen muss, damit es in den Klassenkämpfen wieder vorangehen kann.

In dieser Perspektive wird klar, warum es heute für einen marxistischen Philosophen konsequent und kämpferisch ist, zu formulieren „Endlich ist die Krise des Marxismus ausgebrochen!“, wie dies Louis Althusser getan hat (Althusser 1977, 59). Die damit benannte Aufgabe der Marxisten ist auch konkret bestimmbar und lösbar — was nicht heißt, dass ihre konkrete Bestimmung schon geleistet oder gar ihre Lösung sicher wäre. Um dazu einen Beitrag zu leisten — aus der doppelt ungünstigen Situation des Bürgers eines der führenden imperialistischen Länder und des akademischen Intellektuellen —, will ich zunächst rekapitulieren, was mir in Louis Althusser's „Provokation“ schon an Problembestimmung und Klärung der Richtung einer möglichen Lösung geleistet zu sein scheint. In einem zweiten Schritt versuche ich dann, einige Konsequenzen für Situation und Richtung der Diskussion über die Krise des Marxismus in der BRD anzudeuten.

## „Endlich ist die Krise des Marxismus ausgebrochen“

Louis Althusserns provozierender Ausruf steht in einem bestimmten politisch-organisatorischen, historischen und theoretischen Zusammenhang, an den zu erinnern ist, bevor seine Artikulation der Problematik der ‚Krise des Marxismus‘ nachvollziehbar dargestellt werden kann:

Politisch-organisatorisch hat Althusser seine Positionen im konfliktuellen Zusammenhang mit der KPF in ihrer ‚eurokommunistischen Wende‘ entwickelt und vorgetragen: Im Kampf gegen bestimmte zentrale Züge der Praxis der Partei, die er weiterhin von der Stalinschen Deformation des Leninschen Denkens gezeichnet sieht, hat er zunehmend dafür plädiert, dass die kommunistische Partei in ihrer inneren Praxis die »Freiheit eines Kommunisten‘ gewährleiste, um sich so in die Lage zu versetzen, in den kommenden Klassenkämpfen „die Festung zu verlassen“ (Althusser 1978, 135 ff.), „das Verhältnis der Partei zu den Massen in ihrer politischen Praxis“ (Althusser 1978, 135) grundlegend zu verändern.

Historisch stehen seine Positionen im Zusammenhang mit den weltweiten Initiativen fortschrittlicher Massenbewegungen seit 1968, die [69] seit 1972/73 in eine Reihe von offensiven Bewegungen der Arbeiterklasse (etwa in Italien oder Frankreich), vorrevolutionären Situationen in relativ entwickelten Ländern der kapitalistischen Peripherie (Chile, Portugal) und militärisch-politischen Siegen nationaler Befreiungsbewegungen übergegangen sind. Althusser bezieht sich auf die dritte weltweite Krise des Imperialismus (nach der revolutionären Krise der Periode des 1. Weltkrieges und der großen Krise der 30er Jahre) als auf „eine vorrevolutionäre Krise, deren Formen völlig neuartig sind“ — insbesondere „da es kaum noch möglich ist, einen Weltkrieg zu entfachen“ (Althusser 1978, 19).

Theoretisch steht Althusser unzweideutig (und in allen seinen Entwicklungsphasen) im Traditionszusammenhang des Marxismus der III. Internationalen — dessen Krise er „in den Jahren 1965-72“ entkommen ist (wie er rückblickend sagt) „indem ich mich auf eine bestimmte französische, materialistische Tradition des Rationalismus stützte“ (Althusser 1978, 10).

Entsprechend der unterschiedlichen Allgemeinheit dieser Zusammenhänge haben Althusserns Diskussionsbeiträge eine unterschiedlich weite Wirkung im gegenwärtigen Marxismus entfaltet. Am weitesten wurde sicherlich seine theoretische Position der Kritik am offiziellen Marxismus‘ in der Tradition der III. Internationale aufgenommen: Überall dort, wo diese präsent ist, fand seine Kritik daran zumindest Eingang in die intellektuelle Diskussion — allerdings oft um den Preis, von ihrem politisch-organisatorischen Zusammenhang gelöst und ihrer historischen Lebendigkeit beraubt, zur reinen intellektuellen Mode zu erstarren.

Althusserns Versuche, die gegenwärtige historische Situation in ihrer Neuartigkeit als vorrevolutionäre Situation zu thematisieren, wurden überall dort aufgegriffen, wo die organisierte Arbeiterbewegung praktisch die Probleme einer neuen revolutionären Strategie in Angriff nahm, außerhalb Frankreichs in Italien ebenso wie in Spanien, Griechenland oder Portugal — auch hier offensichtlich unter der Gefahr, Althusserns Versuch, „den politischen Kampf in bezug auf Fragen zu führen, die von der historischen Tendenz des Klassenkampfes auf die Tagesordnung gesetzt werden“ (Althusser 1978, 8) von den spezifischen Konstellationen und Konjunkturen der Politik der französischen Kommunisten, in denen er sich bewegt, allzu schnell zu lösen.

Althusser selbst, als jemand, der sich „ohne zu zögern der Tradition von Marx und Lenin an(schließt)“ (Althusser 1978, 10) spricht davon, es sei ihm mit seinen Hinweisen auf die ‚Krise des Marxismus‘ darum gegangen, „auf eine wichtige und noch weitgehend unbekanntere Realität aufmerksam zu machen“ (Althusser 1978, 9). Diese objektive Realität [70] steht für Althusser im Zusammenhang des „Grundwiderspruch(s) des Klassenkampfes (zwischen den Arbeiter- und Volksmassen einerseits und dem Imperialismus andererseits) und seinen paradoxen Formen (Krise der internationalen kommunistischen Bewegung)“ (Althusser 1978, 21). Seine Hinweise auf diese Realität stehen dabei unter einem eindeutigen Vorzeichen, dem der Überzeugung, es wäre „gefährlich — trotz der offenen oder versteckten Krise — die Kräfte der internationalen kommunistischen Bewegung zu unterschätzen: An einigen Orten sind Vorstöße möglich, um aus der historischen Sackgasse herauszukommen — zumindest tendenziell.“ (Althusser 1978, 23)



Zunächst begreift Althusser als „grundlegende Krise“ die praktischen „Schwierigkeiten, Widersprüche und Sackgassen..., in denen sich heute die in der marxistischen Tradition stehenden revolutionären Organisationen des Klassenkampfes befinden“ (Althusser 1978, 54). Für viele Arbeiter ist offenbar „etwas in der Geschichte der Arbeiterbewegung, zwischen ihrer Vergangenheit und ihrer Gegenwart, zerbrochen“ (Althusser 1978, 54 f.). Auf die „Frage der Massen“, die daraus entspringt, dass für sie „kein verwirklichtes ‚Ideal‘, kein wirklich lebendiger Bezug zum Sozialismus mehr besteht“ (Althusser 1978, 55), kann nicht mehr hinreichend durch die eurokommunistische Versicherung geantwortet werden, es gäbe andere Wege zum Sozialismus als den in der Sowjetunion beschrittenen — es müßten heute die Fragen beantwortet werden können, wieso diese anderen Wege nicht zum gleichen Resultat führen würden und damit: „Warum und wodurch konnte der sowjetische Sozialismus zu Stalin und zum gegenwärtigen Regime führen?“ (Althusser 1978, 55).

Balibar, Bois, Labica und Lefèvre haben neben dieser Notwendigkeit einer konkreten Orientierung und Strategie hinsichtlich des sozialistischen Übergangs auf die Notwendigkeit aufmerksam gemacht, in den politischen Konzeptionen die „entscheidenden Neuheiten“ der gegenwärtigen kapitalistischen Krise zu berücksichtigen, auf die Gefahr hin, „den Zug zu verpassen<sup>4</sup>, gegenüber dem historischen Ereignis eine Verspätung zu entwickeln, die irreparabel werden kann und (der KPF) nur noch die Perspektive lassen würde, als eine Kraft des Widerstands zu überleben, ..., ohne Zukunftsperspektive“ (Balibar u.a. 1979, 62). Als solche neuen Momente benennen sie drei: „die Herausbildung einer neuen ‚Aufteilung der Welt‘ unter den imperialistischen Mächten, begründet auf eine neue internationale Arbeitsteilung; die neue Bedeutung interimperialistischer Konflikte in der Entwicklung der Krisen, die in der gegenwärtigen Krise besonders deutlich wird; schließlich die Tendenz, die sich abzeichnet in Richtung auf eine fortschreitende Reintegration der sozialistischen Länder in den Weltmarkt, die in sich den [71] Keim eines epochalen historischen Umschwungs trägt“ (Balibar u.a. 1979, 62). Diese grundlegende, praktische Krise schlägt auf die Theorie zurück — nicht aufgrund der idealistischen Annahme, „die marxistische Theorie sei als solche verantwortlich für die Geschichte, die in ihrem Namen gemacht worden ist“ (Althusser 1978, 56) - sondern aufgrund der marxistischen These vom Primat der Praxis über die Theorie; für Marxisten besitzen die „Formen und Folgen“ ihrer politischen Praxis, „selbst eine theoretische Tragweite“ (Althusser 1978, 57).

Diese doppelte Krise begreift Althusser als historisch bestimmt: Sie hat Anfang und Ende, kann also keineswegs gleichgesetzt werden mit den Widersprüchen und Problemen, mit denen der Marxismus als Theorie im Klassenkampf immer schon behaftet war (vgl. Althusser 1968, 61 f.) — auch nicht, kann man wohl hinzufügen, mit den Krisen des Marxismus in der klassischen deutschen Sozialdemokratie und in der Epoche der bolschewistischen Revolution. Diese spezifische Krise hat sich „für uns in den dreißiger Jahren angebahnt: und während sie sich anbahnte, wurde sie gleichzeitig erstickt“ (Althusser 1978, 59). Während sich der Imperialismus weltweit aus der großen kapitalistischen Krise heraus neu strukturierte, um durch den Weltkrieg hindurch seinen bisher mächtigsten Aufschwung zu vollziehen, wurde der Marxismus „in ‚theoretischen‘ Formeln blockiert, auf eine Linie und politische Praxen festgelegt, die die historische Führung des Stalinismus den Arbeiterorganisationen aufzwang“ (Althusser 1978, 59). Ihr Ende hat mit ihrem Ausbruch begonnen, der eben nicht in erster Linie aufgrund der Krise der internationalen kommunistischen Bewegung im Zuge ihrer ‚Entstalinisierung‘ zustande kam. Vielmehr wird er hervorgerufen von der „Stärke einer bisher beispiellosen Bewegung der Arbeiter- und Volksmassen, die über neue Kräfte und Potentiale verfügt. Wenn wir heute von der Krise des Marxismus im Sinne von möglicher Befreiung und Erneuerung sprechen können, dann nur aufgrund der Stärke und der historischen Möglichkeit dieser Massenbewegung“ (Althusser 1978, 60).

Die Krise des Marxismus als Theorie besteht zunächst einmal darin, dass er auf die praktischen Fragen der Massen nicht antwortet — weil er sie überhört, mit Scheinantworten operiert oder

sich bestenfalls darüber klar wird, dass er sie nicht beantworten kann, weil er keine Antworten auf sie besitzt.

Auf die Frage nach den Bedingungen des sozialistischen Übergangs — nach seiner Deformation in der sowjetischen Entwicklung — haben die kommunistischen Parteien bisher im Kern geschwiegen — und hinter diesem Schweigen konstatiert Althusser „die außerordentliche Schwierigkeit (...) oder bei unserem gegenwärtigen Wissensstand vielleicht so[72]gar die Quasi-Unmöglichkeit, eine wirklich befriedigende Erklärung seiner Geschichte zu liefern, die gleichwohl im Namen des Marxismus verlaufen ist...“ (Althusser 1978,56). Die „stillschweigende oder feierliche Aufgabe von so wichtigen Prinzipien wie der ‚Diktatur des Proletariats‘“ (Althusser 1978, 57) beantwortet diese Frage jedenfalls auch nicht — allenfalls stellt sie einen Versuch dar, einer Antwort darauf weiterhin auszuweichen.

Zur Bestimmung der „Ungewissen Perspektiven der Kämpfe“ inmitten der internationalen kapitalistischen Krise hat die ‚offizielle Theorie‘ der kommunistischen Parteien eine Antwort bereit, die sich allerdings bei näherem Hinsehen als scheinhaft erweist: die Theorie des »staatsmonopolistischen Kapitalismus‘. Für Althusser ist sie aus zwei Gründen unzureichend: Zum einen, gewissermaßen immanent ökonomisch, weil sie zwar wesentliche Aspekte des internationalen Reproduktionsprozesses des Imperialismus beschreibt, „aber indem sie alles auf eine fragwürdige Interpretation der ‚Kapitalentwertung‘ reduziert und den nationalen Staat in den Mittelpunkt stellt, gelingt es ihr nicht, die weltweiten Formen der Konzentration des Finanzkapitals zu analysieren sowie dessen Fähigkeit, entsprechend dem weltweiten Klassenkampf die Ausbeutung und die Spekulation zu verstärken, seine Kapitale (...) von einem Land ins andere zu verlagern und einige seiner Probleme mit Hilfe der ‚Krise‘ selbst zu ‚lösen‘“ (Althusser 1978,25). Zum anderen umgeht sie durch die „einfache ökonomische Feststellung“ z.B. „die französische Wirtschaft‘ werde von 25 riesigen Konzernen, 500 Topmanagern und 500.000 Großbourgeois beherrscht“, „das politische Problem der Massenbasis der Herrschaft der Bourgeoisie“ (Althusser 1978, 26).

Balibar, Bois, Labica und Lefèvre führen diese These für die KPF konkreter aus: Die nationalstaatliche Ausrichtung von Analysen und Konzeptionen der KPF auf der Grundlage der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus führt dazu, dass vier wesentliche Fragen von ihr ausgeblendet werden:

- Wie weit hat die Rolle Frankreichs als führende imperialistische Macht zu einer „strukturellen Verzerrung... in den Produktionsmitteln und in den Menschen geführt“, die es erforderlich macht, im sozialistischen Übergang wesentliche Veränderungen dessen, was produziert wird und wie es produziert wird, ins Auge zu fassen? (Balibar u.a. 1979, 77 f.).
  - Welche Rolle spielen Klassenkämpfe in der Entwicklung der Krise selbst — in der die Arbeiterklasse nicht nur passives, gewissermaßen unschuldiges Opfer ist, sondern durch ihren Widerstand dem herrschenden kapitalistischen Entwicklungsmodell Grenzen setzt, eine [73] „Krise der Ausbeutungsstrategien der Bourgeoisie“ verursacht (Balibar u.a. 1979, 79 ff.).
  - Welche Transformationen werden von der Krise „in den Klassenverhältnissen, innerhalb der Klassen selbst und insbesondere in der Arbeiterklasse“ hervorgerufen? (Balibar u.a. 1979, 83 ff.).
  - Welche Formen einer „Krisenlösung innerhalb des Staates“ Entwicklung neuer Formen staatlicher Herrschaft, sind gerade gegenwärtige Krise bezeichnend? (Balibar u.a. 1979, 85).
- Das „Verschwinden des Klassengesichtspunktes“ (Balibar u.a. 1979, 78) in der Art von theoretischen Antworten, die der offizielle Marxismus auf die Frage nach einer Klärung der Perspektiven der gegenwärtigen Kämpfe gibt, führt so letztlich dazu, dass er unfähig wird, „der Wirklichkeit der Krise Rechnung zu tragen, einschließlich derjenigen, die außerhalb unserer unmittelbaren Reichweite liegen, ohne dass deswegen zur Passivität, zur Resignation führen würde“ (Balibar u.a. 1979, 90). Und eben hierin, in der falschen Alternative von rosigem Optimismus und abgrundtiefer Resignation — mangels Einsicht in die Widersprüche, die Chancen und Gefahren der historischen Situation liegt wiederum die reale Krise des Marxismus. Für Althusser ist es nun wesentlich, nicht bei dieser Konstatierung der Schwierigkeiten des offiziellen Marxismus und der Perspektive einer Aufhebung, Durchbrechung der von dort

ausgehenden historischen Blockierung durch die Bewegungen und Initiativen der in der kapitalistischen Krise in Bewegung geratenen Massen stehen zu bleiben, sondern die neuen Anforderungen der gegenwärtigen Krise ernst zu nehmen: „Wir können uns nicht darauf beschränken, einfach zu Positionen zurückzukehren, die bloß entstellt oder verraten worden wären. Die gegenwärtige Krise... zwingt uns, etwas in unserem Verhältnis zum Marxismus und infolgedessen auch am Marxismus selber zu verändern.“ (Althusser 1978, 60).

Grundlegend für dieses neue Verhältnis ist es — gerade nach der mühseligen Rückkehr ‚zu den Quellen‘ in den 60er Jahren — sich der Tatsache zubeugen, „dass unsere historische Tradition keineswegs ‚rein‘, sondern konfliktuell ist“, dass der Marxismus „keine einheitlich theoretisch geschlossene Totalität (darstellt), sondern ein Werk, das neben theoretischen Prinzipien und soliden Analysen gleichzeitig auch Schwierigkeiten, Widersprüche und Lücken aufweist“ (Althusser 1978, 61f.). Damit wird zugleich Raum für eine grundlegende materialistische Einsicht in den Status der marxistischen Theorie: Sie ist weder als ‚rein‘, noch als ein für alle Mal fertig denkbar, sondern nur als Resultat von Kämpfen – und daher immer auch mit Trümmern und Resten überwundener Denkformen behaftet; ebenso wenig kann sie jemals die Totalität im Sinne Hegelscher Dialektik [74] zum Gegenstand haben. Als Resultat bestimmter ‚Konjunkturen‘ [Lagen] und Kämpfe, innerhalb einer historisch begrenzten Gesellschaftsformation geht sie immer auf einen endlichen Zusammenhang, eine umschriebene Komplexität: schließlich trägt sie auch nicht in sich selbst die Garantien ihrer Wahrheit, ist sich selbst nie durchsichtig, wie das illusionäre „Selbstbewusstsein“ der idealistischen Dialektik, sondern muss ihre eigenen Grenzen, Irrtümer und Widersprüche in der Praxis erfahren, um sie selbstkritisch begreifen zu können. So wie ihre Krise daher keine abstrakte Reflexionsfigur, sondern eine konkrete Konstellation strategischer und theoretischer Notwendigkeiten und Probleme ist, kann daher ihre Selbstkritik auch nicht von dem — an Paranoia grenzenden — Anspruch ausgehen, „die Wahrheit über sich selbst zu sagen“, sondern muss sie in den Widersprüchen und Irrtümern des konkreten historischen Prozesses, inmitten der Praxis der Klassenkämpfe zuallererst aufsuchen.

Wenn wir uns von der Vorstellung frei machen, „dass die marxistische Theorie eine ‚totale‘ Theorie sei, die in der Lage wäre, konkret eine Geschichtsphilosophie zu ersetzen, und also Probleme, die nicht ‚auf der Tagesordnung stehen‘, in einer die Bedingungen ihrer Lösung bereits antizipierenden Weise denken könnte“ (Althusser 1978, 72), stehen wir vor der Frage, welche bestimmten Widersprüche und Schwierigkeiten in dieser gegenwärtigen Krise auf der Tagesordnung stehen. Althusser nennt zwei grundlegende:

- Es gibt „keine tatsächlich marxistische Staatstheorie“ und
- das marxistische Erbe enthält auch „keine wirkliche Theorie der Organisationen des Klassenkampfes und vor allem der politischen Partei und der Gewerkschaft“ (Althusser 1978, 65 u. 66).

Aufgrund dieser doppelten Unklarheit, dieses Fehlens einer „Kritik der Politik“ in der marxistischen Theorie, wird strategisch der Staat zur „gefährlichsten Falle“ für die Arbeiterbewegung: „sei es in den politischen Formen der Klassenkollaboration innerhalb der bestehenden Legalität, sei es in der mythischen Form des ‚Staat-Werdens der Partei‘“ (Althusser 1978, 76 f.). Einen Weg aus dieser ‚Falle‘ heraus sieht Althusser nur in einer Richtung, der Wiedergewinnung der Fähigkeit durch die politischen Organisationen der Arbeiterklasse, wirklich auf die ‚Fragen der Massen‘ zu antworten. Dabei werden sich die nationalen Arbeiterbewegungen in ihren spezifischen Konstellationen des Klassenkampfes jeweils auf ihre eigene Kraft stützen müssen, auch wenn sie sich mit gleichen ‚Schlüsselfragen‘ konfrontiert sehen: „In unterschiedlichen, negativen oder positiven, indirekten oder expliziten, objektiven oder subjektiven Formen stellen sich uns immer wieder die gleichen Schlüsselfragen: in Bezug auf den Staat, die Gewerkschaft, die Partei, [75] die Bewegungen und Initiativen der Massen. Und im Wesentlichen sind wir bei all diesen Fragen auf unsere eigenen Kräfte verwiesen“ (Althusser 1978, 67)

## **Worin liegt die befreiende Wirkung der Krise des Marxismus für uns in der Bundesrepublik?**

Althusser's Versuch zu begreifen, um was es in der gegenwärtigen Krise des Marxismus geht, ist nicht ohne Weiteres in unsere Situation übertragbar:

- die marxistische Diskussion in der Bundesrepublik spielt sich nicht im Kontext einer starken, trotz aller Schwierigkeiten und Fehler in den Massen verankerten kommunistischen Partei ab;
- das relative Gewicht des ‚offiziellen Marxismus‘ in der Bundesrepublik ist unvergleichbar gering, zumal angesichts des Reichtums der konfliktuellen marxistischen Tradition, die in deutscher Sprache zur Verfügung steht und inzwischen auch wieder für die politisch-theoretische Diskussion erschlossen ist.

Beide Umstände können leicht dazu führen, dass wir uns bei der Vorstellung beruhigten, die von Althusser thematisierte Krise des Marxismus in der KPF als eurokommunistischer Partei sei einfach nicht die unsrige: Weder stünden die Fragen einer Eroberung der politischen Macht durch die Arbeiterbewegung und damit der politischen Bedingungen eines sozialistischen Übergangs bei uns überhaupt an, noch wären wir in unseren theoretischen Analysen derart auf die Armut des offiziellen Marxismus reduziert, wie das im französischen Sprachraum der Fall sein könne.

Meines Erachtens liegt einer derartigen Haltung jedoch eine extreme politisch-theoretische Kurzsichtigkeit zugrunde, die geradezu an den Mechanismus der Verdrängung gemahnt: Die andere Seite des Problems der Eroberung von Machtpositionen durch die Arbeiterbewegung in der gegenwärtigen kapitalistischen Krise ist das der Neustrukturierung des internationalen kapitalistischen Herrschaftssystems, des weltweiten Imperialismus, in und durch diese Krise — und damit sind wir gerade in der Bundesrepublik ja allorts konfrontiert! Dass sich für uns gegenwärtig vorrangig andere Fragen stellen, als die Fragen des Verhältnisses sozialistischer Regierungs- und Massenpolitik, also etwa die nach Möglichkeiten gewerkschaftlicher Gegenwehr gegen die Modernisierungsstrategien der Kapitale und ihre staatlichen Vermittlungsformen, enthebt uns nicht etwa der von Althusser benannten grundsätzlichen Schwierigkeiten.[76]

Das Problem des sozialistischen Staates stellt sich uns noch nicht als ein strategisches Problem in unserer eigenen Handlungsperspektive, in unserer eigenen aktiven Reichweite, aber es stellt sich unausweichlich in Gestalt der materiellen Realität der DDR, als passive Blockierung sozialistischer Initiativen.

Das Problem des Verhältnisses von Partei, Gewerkschaft und Massenbewegungen stellt sich zwar für uns grundlegend anders — für uns steht das Problem des Verhältnisses von Gewerkschaft und Massenbewegung im Vordergrund, aufgrund der politischen Marginalisierung marxistischer Organisationen und Strömungen auch in der Arbeiterbewegung der Bundesrepublik, aber es stellt sich ebenfalls — und wirft offenbar neue Fragen auf, welche die bisher entwickelte marxistische Theorie nicht beantwortet.

Der — relative — Reichtum an deutschsprachigen marxistischen Bezugspunkten außerhalb der marxistischen ‚Orthodoxien‘ — von Bernstein, Kautsky und Luxemburg über Korsch, Lukács und die Austromarxisten bis hin zur Frankfurter Schule — in der bundesrepublikanischen Debatte kann uns sicherlich vor allzu gewaltsamen Vereinfachungen in der Theorie einigermaßen schützen. Aber aufgrund ihres Charakters als situationsbezogene Produkte längst vergangener Klassenkämpfe ist die Gegenwart dieser Bezugspunkte die von historischen Reminiszenzen: Gerade zu den spezifischen Chancen und Gefahren der gegenwärtigen kapitalistischen Krise sind sie eigentümlich stumm. Auch die ‚erneuerte(n) Orthodoxie(n)‘, die aus der Rekonstruktion des Marxismus in der Studentenbewegung hervorgegangen sind, scheinen in der Bundesrepublik von der Entwicklung der kapitalistischen Krise überrollt.

Weder durch einfachen Rückgriff auf marxistische Traditionsstücke noch durch standhaftes Insistieren auf den ‚Umschlag von Theorie in Methode‘ sind etwa die folgenden Fragen zu

beantworten, die Kernfragen antikapitalistischer Strategie und zugleich Existenzfragen der marxistischen Linken in der Bundesrepublik sind:

— Wie weit hat die spezifische Rolle der Bundesrepublik als führender und zugleich abhängiger Macht im weltweiten kapitalistischen Herrschaftszusammenhang spezifische Deformationen in der Struktur der gesellschaftlichen Produktivkräfte, des gesellschaftlichen Gesamtarbeiters und der überschüssigen Arbeitsbevölkerung und insgesamt in den Strukturen des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses hervorgebracht, die als spezifische Bedingung des Krisenverlaufs einen zentralen Ansatzpunkt nationaler Krisenpolitik darstellt — sei es des keynesianischen Krisenmanagements des sozialliberalen Blocks, sei es einer restriktiven Krisenlösung im Übergang zum autoritären Staat oder sei es auch einer alternativen Gesellschaftspolitik mit wachsendem Einfluss der [77] organisierten Arbeiterbewegung? Welche Veränderungen in dem, was und wie produziert wird, können Ansatzpunkt eines Kampfes für die Konstitution einer politisch autonomen Arbeiterbewegung in der Bundesrepublik sein?

— Wo liegen in der Bundesrepublik die spezifischen Machtpositionen der Arbeiterklasse, die dem Drang der Kapitale nach Wiederherstellung und Expansion ihrer Profitabilität derartige Schranken gesetzt haben, dass sich der Bourgeoisie zunehmend gezwungen sieht, durch Durchsetzung neuer Konzepte die Krise ihrer bisherigen Ausbeutungsstrategien zu überwinden — und wie können diese Machtpositionen ausgebaut und zu explizit gesellschaftspolitischen Fronten zusammengefasst werden?

— Wie wirkt sich die ungleiche Entwicklung verschiedener Sektoren und Branchen, unterschiedlicher Regionen, die Auseinanderentwicklung von Erwerbsbevölkerung und sozialen Kategorien, die aus der Erwerbsbevölkerung zunehmend abgedrängt, in unterschiedlicher Weise marginalisiert werden, auf die Möglichkeiten einer gewerkschaftlichen und politischen Vereinheitlichung von Forderungen, Aktionen und Organisationsformen von Massenbewegungen in der Bundesrepublik aus? Welche Gefahr besteht insbesondere, dass eine Spaltung zwischen einer gewerkschaftlich organisierten Massenbewegung, die davor zurückscheut, den kapitalistischen Reproduktionsprozess in seiner Gesamtheit praktisch in Frage zu stellen, und zersplitterten alternativen Bewegungen, die sich weigern, sich selbst gesellschaftspolitisch zu begreifen, in der Bundesrepublik zum Hebel der Stabilisierung des herrschenden hegemonialen Blocks wird — vergleichbar der in Italien oder Frankreich drohenden bzw. schon weit fortgeschrittenen Spaltung von politischen Parteien der Arbeiterklasse und Massenbewegung („Movimento“)?

— Welche Wandlungen in Struktur und Funktionsweise der Staatsapparate sind mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Krise in der Bundesrepublik Hand in Hand gegangen und welche Möglichkeiten eines politischen Umschlags — in Richtung einer Öffnung der Formen der bürgerlichen Politik für ein reales Austragen gesellschaftlicher Widersprüche oder in Richtung auf eine „Extension des Staates in die Gesellschaft“, eine konsensuelle oder repressive Domestizierung gesellschaftlicher Widersprüche in den Formen staatlicher Politik — sind mit diesen Wandlungen bereits heute gesetzt — und welche Formen und Prozesse politischer Organisation in und gegenüber den Apparaten und Prozessen staatlicher Politik sind angesichts dieser Entwicklungen erforderlich, um die Artikulation einer politisch autonomen antikapitalistischen Massenbewegung zu ermöglichen?

[78]

Gegenüber diesen konkreten Fragen, die hier durch die Praxis der Klassenkämpfe auf die Tagesordnung gesetzt werden, müssen auch wir feststellen, dass wir zu einem „Perspektivenwechsel“ gezwungen werden — ob in der Krisentheorie, der Klassenanalyse oder der Ableitung des bürgerlichen Staates oder des proletarischen „Alltagsbewusstseins“. Damit stehen auch wir vor der Notwendigkeit, etwas in unserem Verhältnis zu unseren marxistischen Traditionen und damit auch an unserem Marxismus zu verändern.

Nur geht es für uns nicht darum, „die Festung zu verlassen“. Hier steht sie gar nicht mehr. Einige trauern noch auf ihren Trümmern, andere versuchen, mit untauglichen Mitteln, sie wieder aufzubauen. Wir müssen lernen, Ziel und Einheit unserer Kämpfe auch ohne eine solche Festung

zu bestimmen. Darin treffen wir uns mit Althusser und seinen Mitstreitern in demselben Gewühl, im Zusammenhang derselben Klassenauseinandersetzungen in europäischem Maßstab. In der frischen „Luft und im Lärm der Straße“ (Balibar 1979,216) treffen wir uns von verschiedenen Ausgangspunkten — und müssen lernen, die anderen, die wir dort treffen, als Genossen zu behandeln — ob sie nun aus organisierten Festungen kommen oder nicht, ohne Rücksicht auf die historisch obsolet gewordenen Erkennungszeichen, die sie mit sich herumtragen. Und eben darin liegt für uns die befreiende Wirkung der Krise des Marxismus!

Erst auf diesem Wege können wir wieder fähig werden, einen eigenen Beitrag zur Diskussion und Überwindung jener Krise des Marxismus zu leisten, die Althusser zu thematisieren unternimmt. Erst dann werden wir auch in der Lage sein, vom Reichtum ‚unserer‘ marxistischen Tradition wirklich wieder zu profitieren, Lösungen zu finden — und nicht bloß immer gescheitere, gebildeterere und raffiniertere Formen, die Fragen zu stellen.

(Berlin(W), Juli 1979)

## Proletarischer Klassenkampf und sozialistische Politik

### Einwände zu André Gorz' Verabschiedung des Marxismus

[79] André Gorz weiß, wovon er spricht. Im Unterschied zu vielen heutigen Kritikern des Marxismus — die ihn zunächst in einer historischen Gestalt mitgetragen haben, die selbst schon von seiner seit den 30er Jahren schwelenden Krise gezeichnet war — hat Gorz zu denjenigen gehört, die seit den 50er Jahren für eine Erneuerung der marxistischen Theorie und für einen Neubeginn sozialistischer Politik gekämpft haben. Sein heutiger „Abschied vom Proletariat“ ist daher ernster zu nehmen als die oberflächlich gleichlautenden Proklamationen der „Neuen Philosophen“ oder ihrer bundesrepublikanischen Geistesverwandten.

Andre Gorz spricht in seinem Buch aus, dass ein bestimmtes theoretisch-politisches Projekt, ein bestimmter Typ marxistischer Theorie und sozialistischer Politik historisch gescheitert ist. Daran ist nichts zu deuteln. Versuche, diese Tatsache abzustreiten oder zu beschönigen, lassen uns nur Zeit vergeuden, schlimmstenfalls unsere Glaubwürdigkeit verlieren.

Die Frage ist aber berechtigt, welches theoretisch-politische Projekt von diesem Scheitern betroffen ist, wie es Gorz erfahren hat. Gorz selbst weiß es offensichtlich nicht: Er glaubt, das Scheitern des Marxismus schlechthin erfahren zu haben.

Gorz bezieht sich auf einen Marxismus, in dessen Zentrum die metaphysische Vorstellung steht, „an sich“ bestehe ein „Bedingungs-zusammenhang zwischen der Entwicklung der Produktivkräfte, wie sie der Kapitalismus vorantreibt“, und der Herausbildung einer „Arbeiterklasse, die imstande ist, die Gesamtheit der Produktivkräfte, deren Entwicklung sie ihre eigene Entstehung verdankt, sich kollektiv anzueignen und zu verwalten“ (9). Diese Vorstellung sei nie begründet gewesen und werde durch die historische Entwicklung konkret widerlegt, das ist seine zentrale These.

Dieser Marxismus lässt sich bei näherer Betrachtung der Gorzschen Argumentation als die seit den 30er Jahren dominierende Tradition des Marxismus-Leninismus identifizieren, die auch noch diejenigen ihrer Kritiker beherrscht hat, die sich nicht von ihren konstitutiven Grundannahmen lösen konnten. Gorz' Kritik des Marxismus-Leninismus vollzieht sich anhand von vier theoretischen Thesen, die das Grundgerüst dieser besonderen Gestalt des Marxismus bilden, der selbst mit dem Anspruch angetreten war, der „Marxismus unserer Epoche“ zu sein:

1. Der Marxismus ist eine „wissenschaftliche Weltanschauung“ im Sinn einer prinzipiellen Lösung aller Welträtsel. [80]
2. Das Proletariat und seine historische Mission existieren an sich als gesetzmäßige Voraussetzungen des proletarischen Klassenkampfes und der proletarischen Revolution.
3. Die entwickeltste Form des proletarischen Klassenkampfes gegen die kapitalistische Ausbeutung ist die proletarische Partei, die um die Eroberung der Staatsmacht kämpft.
4. Notwendiges Ziel der proletarischen Revolution ist eine Gesellschaft ohne Klassen und ohne jede Form politischer Herrschaft.

Für Gorz ist dieser Marxismus in diesen seinen grundlegenden Thesen gescheitert. Er stellt sich daher auf den Standpunkt einer „Kampf bewegung“, deren gesellschaftliche Basis nicht mehr das Proletariat sein kann, das „heute nur noch eine privilegierte Minderheit“ ist (64) und die sich nicht mehr in den „Formen“ und „Bereichen“ entfalten kann, die bisher für sozialistische Politik entscheidend waren: in betrieblichen Kämpfen, in gewerkschaftlichen Zusammenschlüssen und in politischen Parteien. Insbesondere gilt Gorz' Abschied den politischen Parteien der Arbeiterklasse — denn „weil die politischen Parteien heute die Kampf-bewegungen zurückdrängen oder sich zu unterwerfen trachten, in der Absicht, sich mit der gegenwärtigen oder der künftigen Staatsmacht zu verschwistern, befinden sie sich im Niedergang“ (114). Also sowohl gegen die reformistischen als auch die revolutionären Arbeiterparteien setzt Gorz auf eine neue Politik. Ihre soziale Basis soll das „nachindustrielle Proletariat der Status- und Klassenlosen ... (bilden), die zeitweilig, als Ersatz- oder Gelegenheitsarbeiter oder Teilzeit-Angestellte, Hilfs- und Aushilfsdienste verrichten“ (64). Und anstatt in politisch organisierten Formen um die

Staatsmacht als Mittel zur Aufhebung des Kapitalverhältnisses zu kämpfen, geht es in dieser neuen Politik um „Kampfbewegungen (in der Gesellschaft, FOW), die den Herrschaftsapparaten des Kapitals und des Staates wachsende Autonomieräume zu entwenden suchen“ (114). Ich will im Folgenden zeigen, dass Gorz' Analyse der gegenwärtigen Krise des Marxismus ihren Gegenstand nur am Rande trifft. Und dass daher sein Vorschlag, sich als politische Konsequenz daraus von marxistischer Theorie und sozialistischer Politik zu verabschieden, ohne ernsthafte Begründung bleibt.

### **Das Ende des Marxismus als „wissenschaftliche Weltanschauung“**

Der Marxismus als „wissenschaftliche Weltanschauung“ ist in der gegenwärtigen Krise des Marxismus an sein Ende gekommen. Darin be[81]steht gerade der befreiende Charakter dieser Krise aus marxistischer Perspektive.<sup>1</sup>

Diese spezifische historische Gestalt des Marxismus ist einst als Medium, als Mittel und Ausdrucksform, des gesinnungsmäßigen Zusammenhalts der „proletarischen Partei“ entstanden — als eigenständige „Weltanschauung“ der neuen Klasse des Proletariats außerhalb und gegenüber den herrschenden Ideologien. In ihr stellte sich nach ersten subalternen Gehversuchen der Arbeiterklasse ihre Konstitution zu einer eigenständigen politischen Strömung selbst noch einmal in Form einer umfassenden Weltanschauung dar.<sup>2</sup> Erst in einem zweiten Schritt wurde dann historisch diese „wissenschaftliche Weltanschauung“ zur „proletarischen Ideologie“ zugespitzt, die — im Zusammenhang mit der leninistischen „Partei neuen Typs“ — die innere Geschlossenheit der besonderen politischen Organisation der Arbeiterklasse ebenso zum Ausdruck bringen wie gewährleisten sollte.<sup>3</sup>

Eben dieser Schritt hatte dann in den 30er Jahren in die Krise des in wirklichen politischen Bewegungen existierenden Marxismus geführt, in die stalinistische Deformation der kommunistischen Bewegung ebenso wie in die antikommunistische Selbstblockierung der Sozialdemokratie. Die ideologische Konfrontation innerhalb des Marxismus, zwischen dogmatischem und kritischem Marxismus, zwischen Parteimarxisten und unabhängigen Marxisten wurde zunächst zur sterilen Bewegungsform dieser Krise, unter der ihre wirkliche Bearbeitung, die Auseinandersetzung mit den von der historischen Niederlage der Arbeiterbewegung gegenüber dem Faschismus aufgeworfenen Fragen, gewissermaßen erstickt wurde. Erst die Erneuerungsansätze, die innerhalb der kommunistischen Bewegung von den sich breiter entwickelnden nationalen Befreiungsbewegungen ausgingen und ihren ersten Höhepunkt in einer — inkonsequenten und unsicheren — ‚Ent-Stalinisierung‘ fanden und die innerhalb der sozialdemokratischen Bewegung von Ansätzen zu einer neuen gesellschaftlichen Militanz angesichts des sich abzeichnenden Endes des großen kapitalistischen Aufschwungs der 50er und 60er Jahre ausging, schienen hier einen Ausweg aus der unterdrückten, erstickten Krise des Marxismus zu bieten: Sogar einen Ausweg, der die Untersuchung der Frage ersparen konnte, an welchen Fehlern und Schranken marxistischer Theorie und sozialistischer Praxis sich denn die große historische Krise des Marxismus entwickelt hatte, die die stalinistische Deformation des sozialistischen Übergangs und der kommunistischen Bewegung und die reformkapitalistische, keynesianische Wende der Sozialdemokratie erkennbar machten.

[82]

Aber der Versuch gerade der in den Protestbewegungen der späten 60er Jahre radikalisierten Jugendlichen, gewissermaßen einen Weg um die Krise des Marxismus herum in der Identifikation mit den nationalen Befreiungsbewegungen und den Bauernrevolutionen der Dritten Welt zu finden, ist in den 70er Jahren besonders deutlich gescheitert. Die Niederlage der Stadtguerilla und die unaufhaltsame Zersetzung der maoistischen Parteigründungen in den entwickelten kapitalistischen Ländern waren nicht wegzudiskutieren. Aber auch diejenigen, die auf die selbstkritische Erneuerung der alten kommunistischen und sozialistischen Linken gesetzt hatten — oft in den letzten Jahren unter dem Stichwort des „Eurokommunismus“ — mussten die Erfahrung machen, dass es ihnen nicht möglich war, sich gewissermaßen aus eigener Kraft einen



Weg aus der Krise des Marxismus heraus zu bahnen. Zugleich sind die Versuche jener theoretisch argumentierenden „undogmatischen Linken“ gescheitert, sich über eine erste Kristallisation kritischer Energien um ihre Thesen hinaus eine dauerhafte Verankerung in oppositionellen gesellschaftlichen Massenbewegungen zu schaffen. Da lag es nahe, dass unter denjenigen, die sich — mit ganz unterschiedlichem theoretisch-politischem Hintergrund — das Scheitern des politischen Anspruchs eingestanden, mit dem sie angetreten waren, eine rastlose Suche nach „neuen Subjekten“, nach neuen sozialen Bewegungen, nach neuen Trägern gesellschaftlicher Umwälzungen einsetzte, auf die sich eine entsprechend modifizierte Fortsetzung ihrer Variante sozialistischer Politik würde stützen können.

Im Zuge dieser Suche sind in allen diesen Strömungen der Linken auch starke Tendenzen in Richtung auf eine resignative Aufgabe des ursprünglichen Ziels einer Erneuerung sozialistischer Politik aufgetreten — oder aber hin zu einer erneuten dogmatischen Einigelung auf ‚unverzichtbare Grundpositionen‘. Mit den Scheinargumenten der Irrelevanz der sozialistischen Linken — oder der Irrelevanz aller außer der eigenen, spezifischen Strömung oder Gruppe — werden in unterschiedlichen Gestalten der Rückzug in den privaten Individualismus und das einfache Nicht-zur-Kennntisnehmen von politischen Fragestellungen außerhalb des eigenen Ansatzes, das schlichte „Weitermachen“ gerechtfertigt.

Gerade diese Tendenzen sind es, die den in letzter Zeit vermehrt auf den Plan tretenden Propheten eines „totalen Neubeginns“ — nach Liquidation aller Traditionen und Arbeitszusammenhänge der Linken — das Feld der politisch-theoretischen Auseinandersetzung überlassen.) Und zwar gerade, was die besonders mit Ängsten besetzte und daher für eine identifikatorisch-weltanschauliche Behandlungsart besonders geeigneten Themen von Kriegsgefahr, Umweltzerstörung und alltägli[83]cher Repression angeht, an denen sich das Prophetentum unmittelbar eindrucksvoll bestätigen kann. Erst wenn man dann die vielen, sich widersprechenden Propheten zur Kenntnis genommen hat, zwischen denen nur aufgrund von Stimmungen Entscheidungen fallen, beginnt dieser Eindruck zu schwinden...

Dies ist der Bezugsrahmen, in dem die Bedeutung der Gorzschen Diagnose der Krise des Marxismus erkennbar wird: Gorz bezieht sich zunächst auf eine bestimmte „historische Deutung Marxens“ (15), für die er nicht etwa beansprucht, „die historische Entwicklung des Marxschen Denkens treu wiederzugeben“ (15). Vielmehr sieht er ihren historischen Charakter darin, dass diese Deutung „mehrere Generationen revolutionärer Marxisten, bewusst oder unbewusst, vor oder nach dem Mai 1968, gegeben haben“ (15). Und ihre „Wahrheit“ sieht er darin begründet, dass sie „die Marxsche Entwicklung in unser gegenwärtiges kulturelles Bezugssystem“ übertragen haben (15).

Hier gibt uns Gorz selbst einen Hinweis, der es möglich macht, sein Selbstverständnis als selbstkritischer revolutionärer Marxist über das hinaus zu präzisieren, was er seiner Argumentation zugrunde legt: Er nimmt ein Substitutionsverhältnis an zwischen „der Person Karl Marx“ und der späteren „marxistisch-leninistischen Avantgardepartei“ als Existenzformen eines „Selbstbewusstseins“ des Proletariats, „das zunächst nur außerhalb seiner selbst existiert“ (15). Wenn wir nun festhalten, dass dieses Substitutionsverhältnis sich historisch auch umgekehrt hat, indem der „marxistisch-leninistischen Avantgardepartei“ die überlieferten Worte der „Person Karl Marx“ als die adäquate Existenzform dieses „Klassenbewusstseins“ entgegengehalten wurden, haben wir damit eine treffende Beschreibung der theoretisch-politischen Grundstruktur des spezifischen Projektes einer „Entdogmatisierung des Marxismus“, wie es vor allem nach dem XX. Parteitag der KPdSU innerhalb der kommunistischen und sozialistischen Bewegung an Bedeutung gewann: Zunächst einmal war dieses Projekt, in dessen Zusammenhang auch Gorz' eigene „neomarxistische“ Untersuchungen sich entwickelt haben, nur eine abgeschwächte Gestalt des „Marxismus-Leninismus“, die sich damit begnügte, den „Parteimarxismus“ als solchen zu kritisieren, ohne dessen theoretisch-politische Grundstrukturen zu überwinden: Der Bezug auf die „Person Karl Marx“ bzw. auf den von ihr begründeten „philosophischen Standpunkt“ — wie er von Vertretern dieses Projektes zumeist in den frühen Schriften Marxens gesucht wurde — trat an die Stelle einer Verpflichtung auf die „wissenschaftliche Weltanschauung“ der

bolschewistischen Partei. Damit übernahmen die marxistischen Philosophen als Erneuerer dieses philosophischen Standpunktes programmatisch die Funktion des „weisen Führers“ der bolschewi[84]stischen Partei; der Appell an das politisch-moralische Gewissen der einzelnen revolutionären Aktivisten trat an die Stelle des Appells an die politisch-moralische Disziplin der Parteimitglieder und der legitimatorische Rückgriff auf die Autorität der Marxschen Texte verdrängte die Legitimation politischer Positionen durch die Autorität der Parteiorganisation.<sup>4</sup> An Gorz' radikaler Selbstkritik wird nun zweierlei deutlich: Zum einen, dass mit dieser Pluralisierung, Liberalisierung und Philologisierung des Marxismus die Grundstrukturen des „Marxismus-Leninismus“ eben nicht überwunden waren, sondern reproduziert wurden — so dass der „dogmatische Rückschlag“, der die erneute Verfestigung der dominanten Positionen innerhalb der kommunistischen Bewegung in den 60er Jahren und dann die ML-Bewegung vollzogen haben, seine bestimmte historische Berechtigung hatten: Denn was hatte das Unternehmen einer Entdogmatisierung des Marxismus schließlich dafür gewonnen, dass es die relative politische Geschlossenheit und die Nähe zu tagespolitischen Problemen aufgab, die den „Marxismus-Leninismus“ immerhin ausgezeichnet hatten? Zum anderen macht Gorz jetzt ganz klar, dass in dieser Richtung überhaupt kein Ausweg aus der Krise des Marxismus zu finden ist (ebenso wenig wie in der Richtung der anti-revisionistischen Erneuerung des Marxismus-Leninismus, den die ML-Gruppen eingeschlagen haben)<sup>5</sup>: Seine konsequente Analyse der Mängel in der theoretischen Grundstruktur des Unternehmens einer Entdogmatisierung des Marxismus führt ihn zu der Feststellung, dass dieses Unternehmen (d.h. die „historische Deutung“ des Marxismus, von der er spricht) notwendig scheitern musste und dass dieses Scheitern endgültig ist. Beides soll hier nicht bestritten werden. Vielmehr werde ich zunächst Gorz' Argumente noch zu verstärken suchen, um dann allerdings der Frage nachzugehen, ob es keinen anderen Ausweg aus der historischen Krise des Marxismus gibt als die erwiesenen Sackgassen der „Ent-“ oder „Redogmatisierung“ des Marxismus.

### **Gorz' Eingriff in die Krise der marxistischen Theorie und der sozialistischen Politik**

Ein scheinbar ganz unbeholfener Genosse sagte vor ein paar Tagen in einer Diskussion über die Krise des Marxismus: „Die Krise des Marxismus, das ist doch, dass Marxisten und Sozialisten in der Bundesrepublik nichts zu sagen haben!“ Und in der Tat, eben darin wird die Krise des Marxismus als wissenschaftliche Begründung sozialistischer Politik [85] deutlich: dass dieser in der Bundesrepublik als einem der entwickeltsten kapitalistischen Länder so erfolglos ist — und zwar in allen seinen Versionen. Gorz, der die Entwicklung in Frankreich vor Augen hat, in der sowohl die neue Militanz der nach-68er-Bewegung wie die politische Offensive der Linksunion gescheitert sind, kommt hier gleich zu den Kernpunkten des Problems<sup>6</sup>, wie es die historische Gestalt des Marxismus, auf die er sich (selbst-)kritisch bezieht, reflektiert hat: Er geht den beiden Fragen nach, wer (oder was) die revolutionäre Arbeiterklasse ist, die das Subjekt der sozialistischen Umwälzung sein soll, auf die sich sozialistische Politik richtet - und was für eine gesellschaftliche Umwälzung — wenn überhaupt eine — heute „ansteht“.

### **Abschied von der revolutionären Arbeiterklasse als Subjekt der Geschichte**

In einem ersten Schritt seiner Argumentation hält Gorz sich an die historischen Gestalten der Arbeiterbewegung. Der historischen Wahrheit entsprechend, kommt er zur Feststellung, dass sie allesamt nicht revolutionär waren. Warum fällt uns das so schwer, diese Tatsache zur Kenntnis zu nehmen? Gorz tut doch hier im Grunde nichts anderes, als den unleugbaren Umstand zu formulieren, dass die proletarischen Massen der industriellen Revolution, die Facharbeiterbewegung des reifen Kapitalismus oder die „Massenarbeiter“ des tayloristischen Kapitalismus<sup>7</sup>, nicht etwa aus Zufall oder aus Versehen nicht die Revolution gemacht haben, sondern dass es Ursachen dafür gab, aufgrund derer sie dazu nicht in der Lage waren, und dass es sogar auf ihrer Seite immer Interessen gab, die einer sozialistischen Umwälzung durchaus

entgegenstanden. Die proletarische Revolution ist ebensowenig ein schlichter Trägheitseffekt der ‚ungestörten‘ kapitalistischen Entwicklung wie die ‚beständige Reproduktion‘ der kapitalistischen Herrschaftsverhältnisse sich einfach ‚von selber‘ macht.<sup>8</sup>

So einfach es Gorz auch macht, seine Argumente oberflächlich zu kontern — so undifferenziert, um nicht zu sagen pauschal, sind sie auf der Ebene der historischen Konkretion<sup>9</sup> und der industriesoziologischen Aktualität<sup>10</sup> —, sollten wir uns als Marxisten doch klar machen, dass zwei Gegenstrategien gegen seine Kritik ganz grundsätzlich nur zu Scheinantworten führen können, durch die wir bloß die eigentlichen Probleme „vor uns her schieben“:

Zum einen wäre es kein tragfähiger Einwand, gegen Gorz' Beobachtung ins Feld zu führen, ‚an sich‘ sei aber die Arbeiterklasse immer revolutionär gewesen, nur ‚in der Erscheinung‘ eben nicht. Nach den eige[86]nen Ansprüchen der marxistischen Theorie kann das revolutionäre Proletariat doch wohl kein jenseitiges, metaphysisches Wesen sein, es muss sich vielmehr empirisch als wirkliche historische Tendenz des Prozesses der Kapitalakkumulation nachweisen lassen.

Zum anderen verfehlte es den gewichtigen Kern von Gorz' Kritik, wenn wir uns auf die Position zurückzögen, nicht diese, von Gorz thematisierten, dominanten Gestalten der Arbeiterbewegung seien revolutionär gewesen, dafür aber eine ‚andere Arbeiterbewegung‘, die von dieser privilegierten und integrierten Arbeiterbewegung historisch immer wieder verdeckt worden sei. In diesem Argument werden zwei Prozesse unterstellt, die Gorz' These eher erhärten als widerlegen: Wenn es in der kapitalistischen Entwicklung notwendig zu solchen Spaltungen und „Verdeckungen“ innerhalb der Arbeiterklasse kommt, die bewirken, dass die revolutionären Teile der Arbeiterbewegung von ihren integrierten Teilen „verdeckt“ werden, so wäre damit geradezu die Lücke aufgefüllt, die in Gorz' Argumentation noch enthalten ist: es wäre eine Ursache, ein Mechanismus angegeben, die bewirken, dass die Arbeiterklasse im Gesamtergebnis eben nicht revolutionär ist.

Ich sehe keinen Weg darum herum, dass Gorz mit seiner einfachen Frage ein wirkliches Problem aufgeworfen hat, dem sich marxistische Theorie stellen muss, um ihre gegenwärtige Krise zu überwinden. Die Umrisse dieses Problems werden weiter verdeutlicht, wenn wir Gorz' nächsten Argumentationsschritt mit demselben selbstkritischen Interesse nachvollziehen und uns nicht weiter bei den (technizistischen) Verkürzungen aufhalten, unter denen seine Darstellung allerdings massiv leidet<sup>11</sup>: Gorz bezieht sich auf die historische Tatsache, dass sich in den entwickelten kapitalistischen Ländern die Randbereiche der Arbeiterbevölkerung im Zuge der kapitalistischen Akkumulation ausgedehnt haben, zumindest aber (entgegen der Erwartung einer linearen Verallgemeinerung der Lohnarbeit) stagniert haben. In der Tat haben in den entwickeltsten kapitalistischen Ländern soziale Kategorien wie Gelegenheitsarbeiter, Arbeitslose, Rentner und institutionell ausgegliederte Personengruppen ebenso ein wachsendes quantitatives Gewicht wie Hausfrauen, Kinder und Jugendliche außerhalb der Sphäre der Erwerbstätigkeit. Nun ist es zwar richtig, dass Gorz ebenso wie Teile der marxistischen Tradition den bereits von Marx entwickelten Zusammenhang von Kapitalakkumulation, Entwicklung des gesellschaftlichen Gesamtarbeiters und Entwicklung unterschiedlicher Formen einer überschüssigen Arbeitsbevölkerung (flüssige und stockende Form der industriellen Reservearmee, latente Formen der überschüssigen Arbeitsbevölkerung und Paupers) einfach vergisst und dadurch zu ganz unzulässigen Vereinfachungen hinsichtlich der von der marxistischen Theorie prognostizierten Gradlinigkeit in der Vergesellschaftung der Arbeit und der Verallgemeinerung der Lohnarbeit kommt. Aber diesen Zusammenhang in Erinnerung zu bringen, reicht noch nicht aus, um Gorz' Argument zu entkräften: Warum werden gerade die staatlichen Institutionen der Psychiatrie, des Strafvollzugs und der Sozialfürsorge zu Veranstaltern des Lebensprozesses wachsender Teile der Arbeitsbevölkerung?<sup>12</sup> Oder warum schwellen unter dem Druck der Massenarbeitslosigkeit gerade die Reihen derjenigen Personen an, deren materielle Reproduktionsbasis im immer noch patriarchalisch bestimmten Haushalt liegen?<sup>13</sup> Dass hier eine wirkliche Schwierigkeit marxistischer Theorie liegt, zeigt auch die Unbeholfenheit in der Auseinandersetzung mit den Ansprüchen auf Autonomie, die Selbsthilfebewegungen gegenüber dem Sozialstaat entwickelt haben: Ob Kinderladenbewegung, Frauenhausbewegung

oder sozialmedizinische Selbsthilfegruppen — immer wieder haben sich Marxisten gefunden, die diesen Ansätzen schlicht den unverzichtbaren Vorteil der Vergesellschaftung — und damit in der gegebenen historischen Situation der Verstaatlichung — entgegengehalten haben.

Die wirklichen Probleme, vor denen der Marxismus heute steht, werden von Gorz in einem dritten Schritt noch weiter zugespitzt erfasst: Auch wenn man wiederum feststellen muss, dass in der marxistischen Theorie z.T. weit differenziertere Aussagen über den Zusammenhang von Kapitalakkumulation und Entwicklung der betrieblichen Hierarchie vertreten werden, als Gorz sie unterstellt, wird damit Gorz' dritte These keineswegs hinweggewischt, allenfalls könnte man sie dadurch etwas abmildern: Gorz stellt fest, dass sich mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung auch die Hierarchie innerhalb des gesellschaftlichen Gesamtarbeiters entwickelt hat. Er zieht daraus die politische Konsequenz, dass die damit gegebene Interessendifferenzierung innerhalb des gesellschaftlichen Gesamtarbeiters ein einheitliches gesellschaftliches und politisches Handeln der Arbeiterklasse bis zur faktischen Unmöglichkeit hin erschwert.

In diesen Argumentationen knüpft Gorz an frühere Untersuchungen und Thesen an, die er selbst im Zusammenhang mit Serge Mallets Thesen über „neue Arbeiterklasse“ und „wissenschaftlich-technische Intelligenz“ formuliert hatte. Dagegen sind — gerade in der bundesrepublikanischen Diskussion — vor allem systematische Präzisierungen der entsprechenden marxistischen Thesen gesetzt worden: So hat man auf die bereits in den Methoden der relativen Mehrwertproduktion enthaltenen Tendenzen zur inneren Differenzierung der Arbeiterklasse verwiesen oder auf die Widersprüchlichkeit der historischen Tendenz zur Verallgemeinerung der Lohnarbeit.

Spezifischere Einwände sind auf der Grundlage einer genaueren Reflexion des „Doppelcharakters der Leitungstätigkeiten“ und der Bedeutung der sozialstaatlichen Vermittlung von Reproduktion (und Reparatur) des gesellschaftlichen Arbeitsvermögens formuliert worden. Die Wende, die Gorz jetzt in seinen Argumentationen vollzieht, lässt aber zugleich erkennen, inwiefern jene Verteidigung der Marxschen und der marxistischen Theorie an dem gemeinten Problem vorbei ging — auch wenn durch sie die Diskussion über die marxistische Theorie ein Niveau an Differenziertheit erreicht hat, hinter das eine schlichte Aufnahme der Gorzschen Argumentationen in fataler Weise zurückfallen würde.<sup>14</sup> Denn trotz aller inzwischen vorliegenden Analysen über die Determination politischer Prozesse und besonders der bürgerlichen Staatsgewalt durch den Prozess der Ausbeutung der Lohnarbeiter durch das Kapital und trotz der immerhin vorhandenen Analysen der ökonomischen Existenzgrundlage der Familie und der Strukturen des „Freizeit“-Lebens, haben die vorliegenden marxistischen Untersuchungen über die spezifische Widersprüchlichkeit und die konkreten Mechanismen von politischer Macht, patriarchalischer Abhängigkeit und kultureller Subalternität bisher kaum etwas zu sagen. Anarchistisch, feministisch oder schlicht bürgerlich-kulturkritisch ausgerichtete Untersuchungen sind ihnen da oft weit voraus.<sup>15</sup>

Deswegen sollen (und brauchen) wir nicht darauf zu verzichten, von uns aus radikaler der Frage nachzugehen, aufgrund welcher komplexen Wirkungszusammenhänge — in denen sich immer schon ökonomische, politische und ideologische Widersprüche und Mechanismen miteinander verknüpften — ein revolutionäres Proletariat als ein bewusst politisch als Gegenpol des die bürgerliche Gesellschaft beherrschenden Kapitals auftretender, praktisch handelnder kollektiver Zusammenhang, sich als Resultat, als Wirkung des historischen Prozesses herausbilden kann — und welchen Beitrag marxistische Theorie und sozialistische Politik zu diesem, offensichtlich schwierigen, mit keinen vorgängigen Garantien versehenen Prozess leisten können. Denn daran festzuhalten, dass der Klassenkampf im Zentrum des historischen Prozesses steht — und dass die Herausbildung eines politisch handlungsfähigen proletarischen Pols in diesem Klassenkampf im Zentrum jeder Umwälzung stehen muss, die darauf hoffen will, den Kapitalismus zu überwinden, impliziert keine Thesen über ein „Proletariat an sich“ und dessen „historische Mission“, die keiner empirischen Überprüfung oder praktischen Konkretisierung mehr zugänglich werden. Es erlaubt uns allerdings auch nicht, ohne Weiteres zu entscheiden, welchen Stellenwert unterschiedliche gesellschaftliche Bewegungen — die Gewerkschaftsbewegung, die

Frauenbewegung oder die Protestbewegung der jungen Generation — in der Herausbildung dieses proletarischen Pols im Klassenkampf haben werden. Oder gar von vorneherein innerhalb der gesellschaftlichen Arbeitsbevölkerung bestimmte Personengruppen als den „eigentlichen Träger“ eines erst noch zu bildenden proletarischen Pols im Klassenkampf zu identifizieren.

### **Abschied von der sozialistischen Umwälzung als Ziel der Geschichte**

Nachdem er seine Argumente vorgetragen hat, warum das revolutionäre Proletariat nicht nur faktisch historisch nicht als wirkliche Tendenz der kapitalistischen Entwicklung auszumachen ist, sondern aufgrund der inneren Gesetzmäßigkeit dieser Entwicklung unmöglich entstehen kann, wirft Gorz konsequenterweise die Frage auf, Was dann die gesellschaftliche Umwälzung ist, auf die hin der Kapitalismus in seiner gegenwärtigen weltweiten Krise drängt — denn die offensichtlich realitätsferne Vorstellung einer schlichten Beständigkeit der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse liegt Gorz immer noch gänzlich fern.

Zunächst einmal ergänzt er seine Ausführungen über die Unmöglichkeit der Entstehung eines revolutionären Proletariats als historisches Subjekt durch eine Argumentation, die es ausschließt, dass ein anderes historisches Subjekt anstelle des Proletariats zum Träger einer sozialistischen Umwälzung wird: Gorz behauptet die objektive Unmöglichkeit einer kollektiven Aneignung des gesellschaftlichen Produktionsprozesses auf seiner industriellen Entwicklungsstufe ebenso wie die objektive Unmöglichkeit einer Ersetzung der von der kapitalistischen Produktionsweise hervorgebrachten großen Industrien durch andere, gesellschaftlich kontrollierbarere Gestalten des kollektiven Arbeitsprozesses.

Wiederum ist die von ihm dafür gegebene Begründung eher skizzenhaft und dünn — aber wiederum wären wir Marxisten schlecht beraten, wenn wir uns diese Schwächen der Gorzschen Argumentation zunutze machten, um uns das zugrundeliegende Problem vom Leibe zu halten. Denn jenseits aller Differenzierungen können wir doch nicht bestreiten, dass zum einen der Prozess des sozialistischen Übergangs sich überall als sehr viel gefährdeter und — zumindest — umwegiger und schwieriger erwiesen hat, als dies die marxistische Theorie hat voraussehen können. Zum anderen mag es stimmen, was insbesondere von eurokommunistischer Seite mehrfach herausgearbeitet worden ist, dass nämlich dieser Prozess des sozialistischen Übergangs in den entwickeltesten kapitalistischen Ländern, wenn er einmal eingeleitet wäre, sich [90] leichter und rascher vollziehen könnte, als dies in der Sowjetunion oder in China der Fall sein konnte. Davon aber, einen solchen Übergang einzuleiten, sind wir aber gerade in der Bundesrepublik, in Japan und in den USA ganz besonders weit entfernt: Im Gegenteil hat die gesellschaftliche Isolierung der Träger sozialistischer Politik gerade in diesen Ländern immer noch solche Ausmaße, dass selbst ihre Fähigkeit, einer Erneuerung der Politik des kalten Krieges und der innenpolitischen Rechtswende erfolgreich Widerstand zu leisten, gegenwärtig eher skeptisch zu beurteilen ist — wenn es ihnen nicht gelingt, diese Isolierung zu durchbrechen.

Und dafür sind wir als Marxisten jedenfalls darauf angewiesen, uns nicht nur der Frage zu stellen, welche Mechanismen innerhalb der marxistischen Tradition und der sozialistischen Politikformen die Ursache dafür sind, dass bisher der sozialistische Übergang sich so schwierig, um nicht zu sagen, ohne Erfolg im Wesentlichen, vollzogen hat (und uns nicht bei widrigen Umständen und sonstigen Zufällen oder auch Naturgewalten zu beruhigen).<sup>16</sup> Wir werden auch die Frage neu stellen müssen, durch welchen materiellen Prozess der gegenwärtige Kapitalismus nicht nur im Angesicht proletarischer Revolutionen überlebt, sondern einen beispiellosen Aufschwung seiner Akkumulation und eine ebenso beispiellose Zersetzung aller Formen proletarischer Politik hat herbeiführen können. Erst damit werden wir wieder einen Ausgangspunkt gewonnen haben, von dem aus wir glaubhaft begründen können, warum der Kommunismus keine Utopie ist,<sup>17</sup> — und damit konkretere Lösungsvorschläge für akute gesellschaftliche Probleme erarbeiten und durchsetzen können, die Schritte in Richtung auf die spezifisch anstehende historische Gestalt einer sozialistischen Umwälzung in der gegenwärtigen Krise des Kapitalismus werden können.

## Gorz' alternative Umwälzung: Selbstbefreiung der Subjekte im Nichtarbeitsbereich

Nachdem er die Möglichkeit einer sozialistischen Umwälzung als Umgestaltung der Produktionsverhältnisse verabschiedet hat, sucht Gorz einen Ausgangspunkt für die gegenwärtig anstehenden gesellschaftlichen Umgestaltungen anderswo. Er findet diesen Ausgangspunkt in dem empirischen Umstand, dass der Bereich der Prozesse der gesellschaftlichen Reproduktion außerhalb des Produktionsprozesses — Familie, Nachbarschaft, Freundeskreis, Freizeit- und Vereinsleben — im individuellen Lebensprozess allerarbeitenden Bevölkerungsschichten mit der Entwicklung der kapitalistischen Akkumulation an Umfang [91] und an Bedeutung enorm zugenommen hat. Diese Bereiche werden ihm — im Anschluss an Bahros *Alternative* — zum Entstehungsort überschüssigen Bewusstseins als aktiver Kraft einer gesellschaftlichen Umwälzung.

Bereits am Begriff des „überschüssigen Bewusstseins“ wird, wenn wir ihn uns ganz genau ansehen, zweierlei deutlich: Nicht nur, dass hier im Grunde im Sinne einer Fortsetzung des Bestehenden gedacht wird, denn nur etwas qualitativ Gleichartiges kann einen quantitativen Überschuss über das Bestehende ergeben—was da „überschießt“, ist selbst in einer Kategorie gefasst, der wir seit dem Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, seit ihrer theoretischen Kritik durch Marx und Freud sowie seit ihrem praktischen Ende unter den Händen der Ideologen des ‚modernen Kapitalismus‘, mit Gründen misstrauisch gegenüberstehen: „Bewusstsein“ — ist das ein psychologischer Tatbestand mit Eigenschaften, die er vom „Bewusstsein“ der Philosophen geerbt hat (Einheit, Durchsichtigkeit, Zeitlosigkeit)? Was ist das „Sein“, das ihm gegenübergestellt wird? Gibt es überhaupt eine einzige kohärente materielle Realität, die alle Prozesse von den neurophysiologischen Hirnfunktionen über den innerpsychischen Determinismus bis zur Bewusstseinsindustrie umfasst —. eine spezifische Einheit von ‚Bewusstem‘ und ‚Unbewusstem‘, von ‚innerpsychischen Prozessen‘<sup>4</sup> und ‚ideologischen Mechanismen‘? Da Gorz eine radikale Umgestaltung des gesellschaftlichen Produktionsprozesses für ausgeschlossen hält (an deren Stelle müsste nach seinen Vorstellungen deren bloße Begrenzung auf das notwendige Maß treten), wird für ihn zugleich dieser Bereich der Nicht-Arbeit zum eigentlichen Ort der anstehenden gesellschaftlichen Veränderung: Die bewusste Abkoppelung möglichst breiter Anteile im Lebensprozess der arbeitenden Bevölkerung von den Erfordernissen des gesellschaftlichen Produktionsprozesses wird ihm zur Bedingung einer wenigstens näherungsweise Verwirklichung des von den Marxisten bloß erträumten „Reichs der Freiheit“. Nicht mehr die Fabrik, der vom Kapital seinen Lohnarbeiter aufgezwungene Ort ihres gesellschaftlichen Zusammenwirkens, steht so im Zentrum der anstehenden gesellschaftlichen Umwälzungen — wie es andere Varianten der von Gorz einst vertretenen Erneuerungsansätze eines revolutionären Marxismus vertreten hatten —, sondern die autonom gewählte Vergesellschaftung in der Sphäre der Nicht-Arbeit, die Reproduktion durch kollektive Eigenarbeit und die Betätigung und Herausbildung kollektiver Subjektivität in kultureller Selbsttätigkeit, in alternativen Lebensformen und Festen, die ihre Subalternität gegenüber den Praxisformen des industriellen Arbeitsprozesses bewusst und entschlossen abstreifen.

[92]

Die Sozialistischen Studiengruppen (SOST) haben in ihrer Gorz-Kritik daraufhingewiesen, dass diese Position in der Tat auch zu einer anderen Bewertung der gegenwärtigen und sich in Zukunft sicherlich noch verschärfenden Massenarbeitslosigkeit in den entwickelten kapitalistischen Ländern führt, als dies von einer Position aus erfolgen kann, die an der entscheidenden Bedeutung einer Umwälzung der Produktionsverhältnisse, einer Revolutionierung des gesellschaftlichen Produktionsprozesses festhält. Nur ist damit kein Argument formuliert, das gegenüber konsequenten Vertretern der Gorzschen Position ‚greifen‘ könnte — macht doch die Behauptung der Unmöglichkeit einer solchen Revolutionierung des Produktionsprozesses gerade den Kern dieser Position aus: Massenarbeitslosigkeit ist daher für sie vor allem eine fördernde Bedingung für einen massenhaften Ausstieg aus den Zwängen dieses Produktionsprozesses und nicht eine isolierende Ausgrenzung vom eigentlichen Ort des gesellschaftlichen Geschehens.

Noch weniger sticht das von den SOST vorgetragene Argument, es gehe doch gerade gegenwärtig um die Herstellung eines einheitlichen Handelns von Beschäftigten und Erwerbslosen, um den Sanierungsstrategien von Kapital und Staat Widerstand leisten zu können. Denn ganz konsequent kann ein Vertreter der Gorzschen Position dasselbe behaupten — nur will er diese Einheit außerhalb des Produktionsprozesses knüpfen, indem auch noch die Beschäftigten den Kampf dafür aufnehmen, möglichst weitgehend den Zwängen der industriellen Produktion zu entrinnen, indem sie den Anteil der Arbeit an ihrem Lebensprozess zurückdrängen und „den Herrschaftsapparaten des Kapitals und des Staates wachsende Autonomieräume zu entwenden“ suchen.<sup>17</sup>

Das gilt gerade vor dem Hintergrund einer Position — die die SOST übrigens eigenartigerweise teilen —, die den Bereich der gesellschaftlichen Nicht-Arbeit gleichsetzen mit einem Bei-Sich-Selbst-Sein, einer substantiellen Freiheit der Subjekte: Wenn die Tätigkeit der Subjekte außerhalb ihrer ihnen durch die ökonomische Notwendigkeit aufgezwungenen Arbeitstätigkeiten als Selbstbetätigung und damit als verwirklichte Freiheit begriffen wird, dann kann man doch nur begrüßen, dass möglichst viele Subjekte in dieses Reich der Freiheit hineingestoßen werden — vorausgesetzt, es lässt sich machen, dass ihnen auch die nötigen ökonomischen Mittel gegeben werden, um diese Freiheit auch gebührend zu genießen! Sie länger im Produktionsprozess festzuhalten, könnte dann doch nur noch im Namen sehr ernsthafter historischer Verpflichtungen begründet werden, die sie zunächst noch zu erfüllen hätten!

Nun ist es allerdings unbestreitbar, dass sich in der bürgerlichen Gesellschaft der Bereich der individuellen Konsumtion als ein Reich der [93] freien Betätigung des als solches konstituierten bürgerlichen Individuums herausgebildet hat — und mit der historischen Entwicklung der Kapitalakkumulation in seinem sozialen und stofflichen Umfang enorm erweitert hat. Zugleich reproduziert sich aber mit den damit entwickelten Bedürfnissen dieses bürgerliche Individuum als ein immer vielfältiger von den Produkten anderer — und damit von den eigenen ökonomischen Mitteln — abhängiges Subjekt Seine Möglichkeiten, seine eigenen Bedürfnisse selbst oder im Freundeskreis usw. zu befriedigen, schwinden radikal dahin. Aus diesem Widerspruch gibt es in der Tat keinen Ausweg durch eine subjektive Strategie des Verzichtes: Denn gerade das bürgerliche Individuum hat sich als solches ja durch die Differenzierung und Entwicklung seiner Bedürfnisse gebildet und kann daher in sich selbst keinen Maßstab einer solchen Beschränkung finden. Das ist auch nicht erforderlich, da es dem Maßstab seiner Bedürfnisbefriedigung als bürgerliches Individuum eben immer schon außerhalb seiner selbst vorfindet: in Gestalt der geldwerten Nachfrage, die es zu entfalten in der Lage ist.

Gewiss ist es uns als Subjekten evident, dass unser Denken und Wollen in und mit uns selbst anfängt, dass wir also auch in uns selbst die letzte Grundlage für eine radikale Umkehr unserer Praxis finden. Doch diese Evidenz hält keiner kritischen Untersuchung stand: Was wir brauchen und was uns interessiert, ist schon immer davon bestimmt, was wir arbeiten und was wir „uns leisten“ können, also von unserer Stellung in und zum gesellschaftlichen Produktionsprozess. Auch wenn wir aufgrund unserer eigenen, spezifischen Geschichte als Subjekte dies dann noch näher bestimmen können, sind wir dabei noch lange nicht die freien Schöpfer dieser näheren Bestimmung: Unsere Geschichte als Subjekte hat immer außerhalb von uns selbst begonnen, mit unseren Eltern, den familialen Konstellationen unserer Kindheit, den spezifischen historischen Erfahrungen und ideologischen Tendenzen unserer Jugend und so fort. Uns in unserer politischen Praxis auf diese Selbst-Evidenz unserer Subjektivität als letzten Grund und Ausweg zu verlassen, heißt daher, uns ohne jede kritische Instanz den durch uns hindurch wirkenden Tendenzen der bürgerlichen Gesellschaft zur Bedürfnisentwicklung und zur Entwicklung der Ideologien zu überlassen und es aufzugeben, an den Widersprüchen unserer eigenen Geschichte als Subjekte — wie sie uns beständig in Träumen oder in alltäglichen Fehlleistungen „einholen“ — kritisch zu „arbeiten“.<sup>18</sup>

Das hat insbesondere zwei wichtige politische Konsequenzen, die die Möglichkeit einer sozialistischen Praxis vom Ansatz her aufheben: Zum einen — und dieser Aspekt ist bei Gorz nur indirekt in der Form thematisiert, dass er feststellt, dass gesellschaftliche Arbeiten existieren,

die [94] nicht der autonomen Selbstorganisation der individuellen Subjekte überlassen werden können — verschwinden dadurch, dass alle offen aussprechen, was sie denken und tun, was sie wollen, keineswegs die gesellschaftlichen Widersprüche, die ihrer subjektiven Existenz vorausgesetzt sind. Nichts, gar nichts, garantiert die Harmonie oder auch nur Vereinbarkeit ihres Denkens und Wollens; vielmehr wird ihr autonomes Denken und Handeln die vorhandenen gesellschaftlichen Widersprüche in geradezu frühkapitalistisch anmutenden entfesselten Formen freisetzen (Problem der ursprünglichen Akkumulation einzelner auf Kosten der anderen Mitglieder eines autonomen Kollektivs, gestützt auf das bürgerliche Recht) und neue Gegensätze schaffen (z.B. im Wettlauf unterschiedlicher autonomer Initiativen um die erreichbaren finanziellen Mittel). Zum anderen — und dies spricht Gorz weniger verdeckt an — unterliegt die Evidenz der Autonomie der individuellen Subjekte einer ganz eigentümlichen Dialektik: Demnach folgt auf die Einsicht in die Selbst-Evidenz des Selbstbewusstseins die weitere, ihr nur scheinbar widersprechende Evidenz, dass das individuelle Subjekt sich aufgrund seiner Endlichkeit, Unvollkommenheit und Bedürftigkeit auf ein großes „Über-Subjekt“ stützt, sein Wollen und Denken dadurch ‚unter Kontrolle bekommt‘, dass es sich als individuelles Subjekt dessen Wollen und Denken unterwirft. In ihren elementaren Mechanismen der ideologischen Reproduktion (Sprache, Entwicklung der psychosexuellen Struktur) stehen in der bürgerlichen Gesellschaft eine Reihe von „Über-Subjekten“ bereit — die idealen Gestalten des Vaters, der Mutter, des Volkes —, die ihrerseits immer wieder auf die religiöse Vorstellung von Gott als des großen Subjekts, das Anfang seines eigenen Denkens und Wollens ist (Allwissenheit und Allmacht), verweisen — sowie auf die politische Vorstellung vom Staat als letztem politischen Zusammenhang, der die realen Voraussetzungen des eigenen Wissens und Handelns kontrolliert (Souveränität). Da hilft es nichts, die Notwendigkeit der Existenz dieses Staates pragmatisch aus der begrenzten Unfähigkeit der individuellen Subjekte zu begründen, autonom den eigenen gesellschaftlichen Zusammenhang herzustellen, die gesellschaftlich notwendigen Arbeiten zu erledigen. Einmal anerkannt, nimmt sich der Staat „sein Recht“ — die liberale Vorstellung vom Nachtwächterstaat, der sich mit dem notwendigen Minimum gesellschaftlicher Interventionen begnügt, zerbricht bereits an der inneren Dialektik der subjektiven Autonomie, an der Tendenz zur Unterwerfung unter die souveräne Staatsgewalt, die die individuellen Subjekte im Kopf haben. Vollends wird sie unhaltbar, wenn wir uns klar machen, welches Ausmaß an politischer, repressiver und ideologischer Vermittlung durch den Staat erforderlich würde, wenn aufgrund des spontanen Rückgangs der gesellschaftlichen [95] Individuen auf ihr subjektives Denken und Wollen der gesamte gesellschaftliche Prozess der Vermittlung von und zwischen subjektiven Orientierungen und Interessen als wegfallend gedacht werden könnte und müsste. Das gilt m.E. auch und gerade für Gorz' These, auf einen — wenn auch möglichst eingegrenzten — Staat als zentralen Organisator der autonom nicht zu erledigenden Arbeiten nicht verzichten zu können.<sup>19</sup> Insofern kann auch Gorz der Konsequenz letztlich nicht entgehen, nachdem er sowohl die Überwindung des Kapitalverhältnisses als auch das Absterben des Staates für unmöglich erklärt hat, die notwendige Änderung gegenüber den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen einerseits auf — von der herrschenden Produktionsweise aus gesehen — Randbereiche zu beschränken und sich andererseits mit frommen Wünschen — gegenüber der auch von ihm anerkannten Staatsgewalt — zu begnügen. Die Radikalität der von ihm ins Auge gefassten Umwälzung reduziert sich, so gesehen, auf die Umwertung und das Umdenken, für die er innerhalb der subjektiven Sphäre der gesellschaftlichen Subjekte plädiert — und auch das, ohne die Wirkungszusammenhänge und Mechanismen ihrer individuellen Lebenstätigkeit (z.B. als Kinder, als Frauen, als Männer) als solche überhaupt zu thematisieren. Und diese Verkürzung, diese falsche Verselbständigung eines in der Tat notwendigen Moments, das in vielen marxistischen Analysen und sozialistischen Praxisformen immer wieder dem bornierten Verdikt der bloß kleinbürgerlichen Innerlichkeit zum Opfer gefallen ist, verurteilt Gorz' Konzeption in der politischen Praxis von Neuem zum Scheitern: Indem Gorz auf den einsichtigen Entschluss, das vernünftige, ökologisch aufgeklärte Wollen der individuellen Subjekte baut, mutet er ihnen etwas gesellschaftlich Unmögliches zu: Zwar mag sich jeder einzelne ökologisch bewusst zu



diesem oder jenem Verzicht entschließen, aber daraus bildet sich kein gesellschaftlicher Maßstab der Bedürfnisbeschränkung in ähnlicher Weise heraus wie der Tauschwert von Waren aus dem Durchschnitt der Austauschakte. Maßstablose Willkür kann gesellschaftlich nur dadurch werden, dass dann eben doch der Wille eines Subjektes zur gesellschaftlichen Richtschnur gemacht wird. Und unter den Bedingungen kultureller Subalternität, wie sie auch außerhalb des kapitalistischen Produktionsprozesses (im Wortsinne) herrschen, ist nicht einmal zu erwarten, dass sich ein besonders emanzipatorisch gesonnenes Subjekt in diese Position, in die Machtstellung des Diktators, zu bringen vermag.<sup>20</sup>

[96]

### **Jenseits der symmetrischen Krise von „Marxismus-Leninismus“ und „kritischem Marxismus“**

Gorz' Kritik des Marxismus-Leninismus trifft bei näherer Untersuchung auch den „kritischen Marxismus“, dem Gorz selbst angehört hat—indem er ihn beim Wort nimmt und an seinen Konsequenzen misst.

Gorz radikalisiert den Anspruch dieses kritischen Marxismus, die allgemeine Emanzipation des Menschen zum Leitstern der theoretischen Untersuchung und zum letzten Kriterium politischer Praxis zu erheben. Dabei kommt er konsequenterweise zu einer Konzeption der Moralisierung, die es unternimmt, die eigene, gegenwärtige Praxis münchhausenhaft durch die bohrend beschwörende Frage nach dem, was ich eigentlich will, von Grund auf erneuern zu können. Theoretisch verstrickt er sich damit in eine ausweglose Situation: Diese Frage kann niemand radikal stellen, ohne zwei weitere Fragen zu stellen, die das in sich selbst zurückgehende Subjekt aus sich selbst heraus eben nicht beantworten kann — die Frage „Wer bin ich?“ und „Wer sind wir?“. So wiederholt Gorz nur—scheinbar ganz radikal auf das Subjekt setzend — in spiegelbildlicher Weise die Selbstvergessenheit, die er dem „Objektivismus“ durchaus mit Recht vorwirft. Er reproduziert so ein strukturelles Problem individueller Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft, die darauf verwiesen ist, sich als Ursprung ihrer selbst, als *autor sui*, zu imaginieren, zugleich aber in ihrer gesellschaftlich bestimmten Praxis immer wieder die Erfahrung macht, nicht einmal selbst der Schmied des eigenen Glückes zu sein. Und in diesem Widerspruch schwankt das Subjekt —wie schon Hegel es gegen Fichte gezeigt hat — so lange zwischen dem Postulat seiner Selbstsetzung und der Erfahrung seiner Gesetztheit durch etwas ihm gänzlich Äußeres hin und her, bis es eine Grundlage außerhalb dieser Reflexionsfalle gefunden hat. Nach Marx und Freud kann diese Grundlage — und auch darin ist Gorz durchaus Recht zu geben — nicht mehr in der Identifikation mit dem Großen Subjekt gefunden werden, das als Auflösung, „Aufhebung“ dieses Widerspruchs imaginiert wird — in Gott oder seinen metaphysischen Derivaten: in „der Vernunft“, in „der Menschheit“ oder auch in einem messianisch begriffenen „Proletariat“. Und Gorz verbaut sich den einzigen Ausweg aus seinem spezifischen Dilemma, dass aus der Verbindung von Befangenheit in den gegebenen Strukturen des Subjektes mit der klaren Erkenntnis der Unhaltbarkeit metaphysischer „Auswege“, die politisch immer auf die Unterwerfung unter die Staatsmacht, unter den weltlichen Arm des Großen Subjekts, hinauslaufen: Indem er Althussers Begriff des historischen Prozesses der Klassenkämpfe als eines Prozesses ohne Ziel und ohne Subjekt zurückweist, weil er darin den Gipfel des Stalinismus [97] sieht, weist er nicht nur Althussers spezifische theoretische Untersuchungen zurück, über die erst noch näher zu debattieren wäre.<sup>21</sup> Er lehnt es bereits ab, überhaupt der Frage näher zu treten, ob es für Materialisten richtig ist, die Reflexion des Subjektes auf sich selbst, seine Erfahrung und sein Selbstbewusstsein zum Ausgangspunkt der gesamten theoretischen Anstrengung zu machen. Und nur so ist nach Marx und Freud ein Ausweg aus dem hiervon Gorz reproduzierten Dilemma zu denken: Indem individuelle und kollektive Subjektivität nicht als letzte Voraussetzung, sondern als Resultat, als spezifische Wirkung spezifischer Prozesse begriffen wird, die in seinem Selbstbewusstsein, in seiner Selbsterfahrung, eben gerade nicht aufzufinden sind, sondern durch eine Abwesenheit glänzen, die sich allein in den

Verschiebungen und Widersprüchen aufspüren und zurückdrängen lässt, die seine Praxis als Subjekt durchziehen.

Theoretisch heißt dies allerdings, immerhin, dass wir uns als Marxisten von der überkommenen Vorstellung der „wissenschaftlichen Weltanschauung“ werden befreien müssen (in der sich ein Kernstück bürgerlicher Ideologie und Politik in die Traditionen der Arbeiterbewegung hinein geschlichen hat). Und dass wir uns ein für allemal verabschieden müssen von der mythischen Vorstellung von der Arbeiterklasse als dem „Dornröschen der Revolution“: immer schon fertig da und bereit, seine Mission zu erfüllen, aber daran gehindert, bis ein Prinz für es den Bann bricht...

Dabei werden wir auch unsere Vorstellungen von „proletarischer Partei“ und Staatsgewalt, von sozialistischer Transformation, klassenloser Gesellschaft und Absterben des Staates erneuern, auf den gegenwärtigen Stand der Klassenkämpfe bringen müssen. Aber sie aufzugeben zugunsten eines vage skizzierten „Neuen“, dessen wenige erkennbare Konturen zudem seltsam bekannt erscheinen, hat uns Gorz' Argumentation — selbst wenn wir sie so „stark“ wie möglich machen — keinen Grund gegeben. Politisch heißt dies, dass es keinen Ausweg aus der gegenwärtigen Krise der Linken auf dem Wege der subjektiven Selbstreflexion, des Rückzuges ihrer unterschiedlichen Elemente und subjektiven Träger auf die eigenen unmittelbaren Gewissheiten gibt, wie es Gorz hier vorschlägt, so sehr er auch Recht hat, dass wir diesen Ausweg weder durch einfache Versenkung in die objektiven Notwendigkeiten, in die Vielfalt der gesellschaftlichen Tatbestände, noch durch Bezugnahme auf ein „höheres Wesen“ — und sei es in Form des Proletkults—werden finden können. Wenn es uns als linken Individuen und Gruppen nicht gelingt, uns in produktivem Streit so aufeinander zu beziehen, dass wir kritisch und selbstkritisch klären können, warum die historischen Prozesse, die uns als individuelle Subjekte und als Zusammenhänge kollektiver Praxis in die gegenwärtige symmetrische Krise des Marxismus-Leninismus und des kritischen Marxismus, der Praxis der traditionellen und der Praxis der neuen Linken (beides im Plural) hineingeführt hat, werden auch wir in der Erneuerung sozialistischer Theorie und Praxis scheitern. Aber immerhin auf einem überhaupt gangbaren Weg!

(*Berlin(W)*, März 1981)

## Anmerkungen

1 Daraufhat gerade Louis Althusser immer wieder hingewiesen, der sich in der gegenwärtigen Krise des Marxismus am frühesten und am konsequentesten dem Problem „marxistischer Positionen in der Krise des Marxismus“ gestellt hat. - Wenn W.F. Haug einwendet, einer solchen Position gehe es um die „Befreiung von der Wissenschaft“ und um die gehe es doch nicht, verstehe ich ihn, ehrlich gesagt, nicht. Mir geht es - mit Marx *und* Engels, meine ich (vgl. Ripalda 1981, S. 534 f.) - gerade um die Befreiung *von der herrschenden Philosophie*, sowohl der wissenschaftlichen Forschung als auch der Reflexion der Erfahrungen in den Klassenkämpfen von unten!

2 Eine Rezeption der politischen Analysen Marx' und Engels' wird m.E. im Ansatz verfehlt, wenn übersehen wird, dass Marx und Engels von proletarischer Partei zumeist im Sinne von proletarisch politischer *Strömung* reden - und noch nicht im Sinne von politischer *Organisation* dieser Strömung!

3 Damit möchte ich nicht andeuten, dass ich diese Zuspitzung als solche für den historischen Fehler halte - vielmehr, dass es heute gerade darum geht, an dieser Zuspitzung in so veränderter Weise festzuhalten, dass sowohl eine organisierte gemeinsame Handlungsfähigkeit erreicht werden kann, als auch die ideologische Hypostasierung und bürokratische Verselbständigung von Repräsentanten vermieden werden kann, die sich an die Stelle der wirklichen politischen Strömung setzen.

4 Damit möchte ich nicht den Stalinismusvorwurf gewissermaßen spiegelbildlich zurückgeben; vielmehr geht es mir darum, dass gerade diejenigen, die gerne einen Monopolanspruch auf Anti-Stalinismus erheben, in der Substanz die vom Stalinismus aufgegebenen politischen und theoretischen Probleme nicht gelöst haben.

5 Deren Selbstkritik in erhellender Weise unterschiedlich in der „Krise des KB“ und in der Selbstauflösung der KPD [ex-AO] artikuliert worden ist

6 Damit behaupte ich nicht, dass es keine weiteren Kernfragen gebe, dass alle anderen Fragen Nebenfragen seien usf.: Aus der Perspektive der Neuen Linken, die Gorz artikuliert, sind genau dies die entscheidenden Fragen!

7 Gorz klassifiziert hier etwas anders, undeutlicher, als ich es hier angedeutet habe.

8 Zur Kritik der Vorstellung eines ‚Trägheitseffekts‘ in der marxistischen Theorie haben Louis Althusser und Michel Pêcheux wegweisende Beiträge geleistet.

10 vgl. z.B. die neueren Einführungen in die Industriesoziologie von Lutz/Schmidt und von Herkommer/Bierbaum.

11 Sehr viel differenziertere Betrachtungsweisen dieser Problematik finden sich in der italienischen politischen Diskussion. Vgl. z.B. unterschiedliche Beiträge Bruno Trentins.

12 Hierzu haben Michel Foucault und sein Umkreis auch den Marxisten einiges zu sagen - auch wenn wir zu sehen glauben, wo sie sich in ihren Analysen selbst wieder beschneiden, indem sie den Zusammenhang von Machtprozessen und Klassenkampf vernachlässigen.

13 Hier gilt Ähnliches für neuere feministische Untersuchungen. [99]

14 vgl. unter den hier relevanten Fragestellungen zusammenfassend H. Heise.

15 Allen voran die von Michel Foucault in Gang gebrachten.

16 Und eben hierin sehe ich die fatale Wirkung - u.z.T. wohl auch Intention - einer ggw. modisch betriebenen Gorz-Rezeption in der Bundesrepublik.

17 So in den meisten Plädoyers für eine Neubewertung der „Eigenarbeit“.

18 Einen materialistischen Begriff von dieser „kritischen Arbeit“, in der sich ideologischer Klassenkampf und individuelle Emanzipation *verbinden* können, zu finden, ist offenbar sehr schwierig. Vgl. immerhin Michel Pêcheux 1978.

19 Zur Aktualität der These vom „Absterben des Staates“ vgl. E. Balibars Untersuchungen über die ‚Diktatur des Proletariats‘.

20 Damit zeigt sich auch der illusionäre Charakter jeder Vorstellung von einer „ökologischen Erziehungsdiktatur“ : Sofern es nicht gelingt, dass sich die Gesamtheit der gesellschaftlichen Produzenten zum Subjekt der bewussten Gestaltung des gesellschaftlichen Austauschprozesses mit der Natur zu machen, ist keine Lösung der ökologischen Krise möglich - allenfalls eine Atempause oder eine gut versteckte Abwälzung der Krisenwirkungen.

21 Allerdings nicht so, wie es E.P. Thompson praktiziert, der nicht nur Argumente durch Denunziation, sondern ‚der Einfachheit halber‘ den Gegenstand seiner Kritik durch einen anderen ersetzt, indem er ‚in Wirklichkeit‘ die in der Tat theoretizistisch verstiegenen Positionen von Hindess und Hirst kritisiert. Umso mehr ist es zu bedauern, dass in der deutschen Ausgabe seiner Schrift das Nachwort nicht enthalten ist, in dem er immerhin den Gegenstand seiner Kritik eingrenzt.

## **Ökologiebewegung und Klassenkampf**

### **Politische Perspektiven in der Krise des militärkeynesianischen Akkumulationsmodells (mit Michael Lucas)**

Wir stehen inmitten einer Krise des kapitalistischen Weltsystems, die in unterschiedlichen Dimensionen - ökonomische Krise, ökologische Krise, Krise der Lebensweise, politisch-ideologische Krise - die tragenden Strukturen desjenigen historischen Akkumulationsmodells ergriffen hat, das unter der Vorherrschaft des US-Imperialismus in der Nachkriegszeit weltweit durchgesetzt worden ist.

#### **Das militärkeynesianische Akkumulationsmodell**

Dieses - nicht etwa entwicklungsnotwendige, sondern erst in historischen Kämpfen (als Alternative zum Modell des Faschismus ebenso wie zu einem Modell der Weiterentwicklung des klassischen Imperialismus, wie es in Frankreich und in Großbritannien Gestalt anzunehmen begann) als dominante Struktur im kapitalistischen Weltsystem durchgesetzte - kapitalistische Akkumulationsmodell ermöglichte ein beschleunigtes (und begrenzt auch stabilisiertes) Wachstum der nationalen Binnenmärkte bei gleichzeitiger Ausweitung des Exports und damit eine Realisierung beständig erweiterter Wertmassen, die sowohl von den Investitionsgüter- als auch von den Konsumgüterindustrien auf den Markt geworfen werden. Neben einer seit den späten 30er Jahren in den USA betriebenen Ausweitung und Normalisierung des „Lebensstandards“ der lohnabhängigen Massen wird eine enorme Ausweitung der staatlichen Militärausgaben - im II. Weltkrieg und im „Kalten Krieg“ (mit dem Aufbau eines weltweiten Netzes von Militäranlagen, der Einbindung einer Vielzahl von „Alliierten“ in Europa und in der Dritten Welt in US-dominierte Bündnissysteme sowie dem schubweise von den USA vorangetriebenen „Rüstungswettlauf gegen die Sowjetunion) - zum gewichtigeren Faktor der Expansion und Stabilisierung dieses Akkumulationsmodells.<sup>1</sup>

In diesem Modell hat die periodisch eingeleitete Hochkonjunktur im Rüstungssektor seit der Wirtschaftsflaute der späten 40er Jahre in den westlichen Ländern die Funktion, Absatzkrisen, die im Zuge des kapitalistischen Krisenzyklus auftreten, auszugleichen - was dann langfristig nur zu einer Verlagerung und Verschärfung der unausgetragenen Widersprüche des Kapitalismus führen musste. Immerhin konnten derartige militärische Auftragsschübe bis in die späten 60er Jahre in den Schlüsselsektoren der zivilen Wirtschaft eine Stabilisierung des Wachstums bewirken, ohne die kapitalistischen Profite durch eine allzu hohe Inflationsrate zu gefährden - z.B. in den Wirtschaftssektoren Stahlindustrie, Maschinenbau, Automobilbau, Hoch- und Tiefbau usw. Seit der Mitte der 60er Jahre sind einerseits die positiven Rückwirkungen dieser Militärausgaben auf die zivilen Sektoren stark zurückgegangen, während andererseits die unmittelbaren und mittelbaren Auswirkungen der dafür aufgenommenen Staatskredite - Inflation, Hochzinspolitik - zu einer spürbaren Schranke des kapitalistischen Profits geworden sind. Damit - und mit seinen Auswirkungen hinsichtlich Massenarbeitslosigkeit, ökologischer Zerstörung, Verschlechterung von Arbeits- und Lebensbedingungen und imperialistischen Abhängigkeitsverhältnissen - werden die durch das keynesianische Akkumulationsmodell zunächst verlagerten Widersprüche der kapitalistischen Produktionsweise erneut und zwar verschärft - virulent.

#### **Die gegenwärtige Strukturkrise**

Dieses Akkumulationsmodell des „Militär-keynesianismus“ ist im Laufe der Zeit von mehreren Seiten unter solchen Druck geraten, dass seine einfache Fortsetzung ausgeschlossen ist – was auch immer etwa CDU-Ideologen von einer „Rückkehr in die stabilen 50er Jahre“ schwätzen mögen.<sup>2</sup> Dieser Druck geht nicht etwa von bloßen „Sachzwängen“ aus, wie sie von bürgerlichen Ideologen behauptet werden<sup>3</sup> - sie können allein als Resultat ganz unterschiedlicher Widersprüche begriffen werden, an denen eine weitere kapitalistische Expansion sich zunehmend bricht: Des national und international durch den Fall der Profitrate verschärften Konkurrenzkampfes der Kapitale, aber auch etwa des

Kampfes der rohstoffproduzierenden Länder für - zumindest - die Realisierung einer durchschnittlichen Grundrente, des generellen Widerstrebens der Grundbesitzer gegen eine tendenzielle Zerstörung und Entwertung ihres Eigentums; der Kämpfe der Frauen gegen die eingeschränkte Rolle, die ihnen als ‚moderne Hausfrau‘ zugemutet wird; der Kämpfe der nationalen Kapitale der Dritten Welt für eine eigenständige Position auf dem Weltmarkt; des sich immer wieder erneuernden Widerstandes der jungen Generationen gegen die Wegwerffreizeit, die ihnen die Unterhaltungsindustrie andient; der immer noch erfolgreichen Kämpfe von Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt, die zunehmend den politischen und ökonomischen Nutzen einer groß angelegten konventionellen Kriegführung für die hegemonialen imperialistischen Länder in Frage stellen, die sie offensichtlich nicht mehr vor schweren militärischen Niederlagen (Vietnam) oder vor dauerhaften Ausbrüchen aus ihren „Einflussphären“ (südliches Afrika, Zentralamerika, Karibik) zu schützen vermag. Und nicht zuletzt: die Kämpfe der organisierten Arbeiterbewegung, die über steigende Reallöhne wenigstens eine teilweise Kompensation der durch Intensivierung der Arbeit und Beeinträchtigung der ökologischen Lebensbedingungen bewirkten Erhöhung der Reproduktionskosten der Arbeitskraft<sup>4</sup> durchgesetzt haben.

### **Das Automobil als Industrieprodukt und als Lebensweise**

Was das konkret bedeutet, kann im Rückblick auf die Entwicklung der Automobilproduktion als eines der Schlüsselsektoren des militär-keynesianischen Modells verdeutlicht werden: Die Durchsetzung der Automobilindustrie in den USA als gesellschaftlich vorherrschender Anbieter von Produktionsmitteln setzte historisch zweierlei voraus - zum einen die Zerstörung bestehender ausgedehnter Netze öffentlicher Transportsysteme, zum anderen die Stabilisierung des Einkommens der lohnabhängigen Haushalte, die für den Erwerb eines privaten Transportmittels als langfristiges Konsumgut<sup>1</sup> erforderlich war. Einmal durchgesetzt, wurde das Automobil dann zum Kristallisationspunkt einer ganzen Linie von Investitions- und Konsumgütern - Stahl, Gummi, Straßenbau, Bau von „Trabantstädten“, Bau von „Fabriken auf der grünen Wiese“ - durch die sich das Verhältnis der gesellschaftlichen Individuen zu Raum und Zeit, das Verhältnis von Arbeit und „Freizeit“, das Verhältnis von Stadt und Land usw. wesentlich veränderten. Damit wird das Auto in einem strukturellen Sinne - und nicht nur als symbolisches Kultobjekt - zum Bezugspunkt eines ganzen Typus von „Zivilisation“ und „Kultur“, einer ganzen Konstellation von Lebensweise und ideologischen Mächten. Und indem das Auto mit seinem Verbrennungsmotor selbst zu einem der hauptsächlichen Motoren der Nachkriegsexpansion des kapitalistischen Weltsystems wird, fungiert es zugleich als Träger einer weltweiten Ausbreitung dieses neuen „American way of life“.

Die gegenwärtige „Krise des Autos“ - als Absatzkrise angesichts der Unmöglichkeit einer raschen „Automobilisierung“ der Dritten Welt und einer weiteren „Automobilisierung“ (vor allem der ärmeren Lohnarbeiterkategorien) in den Metropolen, aber auch als zunehmende ökologische und makroökonomische Kritik an seinen gesellschaftspolitischen Folgekosten und Voraussetzungen - wird sicherlich ebenso wenig zum Verschwinden des Autos führen, wie durch das Auto die Eisenbahn verschwunden ist. Nur in seinem Stellenwert als Bezugspunkt einer Produktionslinie, die im Zentrum der technischen Zusammensetzung des Kapitals steht, wird es immer umstrittener werden - vor allem angesichts der geringeren Kosten von „Systemlösungen“ im Personennahverkehr ebenso wie der Ablösung von Warentransporten durch Übermittlung von Steuerungsinformationen für ihre Herstellung. Für solche „Systemlösungen“ stehen dabei gegenwärtig vor allem „innovatorische“ Kapitalkonstellationen ein, die den „Bruderkampf“<sup>4</sup> gegen die um die „Automobilkultur“ gruppierten Kapitale aufgenommen haben (z.B. MBB in der BRD). Dass ihre Konzipierung und Durchsetzung auch zentrale Gegenstände des Klassenkampfes sind, kommt demgegenüber erst am Rande - etwa in Bürgerinitiativen gegen die Zubetonierung von Stadt und Land - zum Tragen. Eine wesentliche Dimension dieser Kämpfe wird auch das Tauziehen der militärischen Waffengattungen über die „Transportsysteme der Zukunft sein“, in dem vor allem die Repräsentanten des Heeres traditionell als Verbündete des „Automobilkomplexes“ auftreten.

## Die Teufelskreise des militärkeynesianischen Modells

Gerade in seinem Zentrum, der „Regulierung“ des Ausbeutungsverhältnisses von Lohnarbeit und Kapital, ist dieses Akkumulationsmodell zunehmend in einem zerstörerischen Kreislauf befangen, den es selbst in Gang gesetzt hat: Die tayloristisch betriebene Intensivierung der Ausbeutung am Arbeitsplatz führt aufgrund der Kämpfe der organisierten Arbeiterbewegung trotz aller „fordistischen“ Normalisierung des Massenkonsums schließlich immer mehr zu einem überproportionalen Wachstum der „sozialen Kosten“, für deren Finanzierung wiederum eine weitere Intensivierung der kapitalistischen Ausbeutung erforderlich wird - und so weiter.

Ebenso führt die vom Kapital methodisch praktizierte „Ökonomie des konstanten Kapitals“ - z.B. die „Einsparung“ von Filter- und Kläranlagen - zu vielfältigen ökologischen Folgewirkungen, die - in dem Maße, wie sie zum Gegenstand gesellschaftlicher Auseinandersetzungen werden - immer weniger einfach ignoriert werden können. Die dann durchgesetzten „Schutzmaßnahmen“ (z.B. höhere Industrieschornsteine oder „abgasfreie“ AKWs) haben dann entweder selbst schon ökologische Schäden in ganz anderen Dimensionen zur Folge (z.B. saurer Regen in kontinentalem Maßstab, Gefährdung des menschlichen Erbgutes) oder lösen eine noch weitergehende „Rationalisierung“ des konstanten Kapitals aus, die entsprechende Wirkungen hervorbringt - und so weiter.

Auch die immer weitergehende Differenzierung und Ausbreitung „sinnloser“, menschliches Arbeitsvermögen und natürliche Ressourcen zerstörender Formen des Konsums (die scheinbar der Kompensation der fortschreitenden Verschlechterung der Arbeits- und Lebensbedingungen dienen) - z.B. Alkoholismus, Drogenkonsum, Vandalismus in den Städten, bestimmte Formen des Massentourismus, Fernseh- und Videosucht - führt zunehmend zu einem Ansteigen der gesellschaftlichen Kosten für Sozialleistungen und Infrastrukturen, die ihrerseits nur finanziert werden können, soweit eine weiter beschleunigte Intensivierung der Arbeit und eine breiter praktizierte Ökonomie des konstanten Kapitals „gelingt“ - und so weiter.

Schließlich machte die in allen Aufrüstungsprogrammen bis zu den 70er Jahren - vor allem in den USA - vorgesehene Abmilderung der Auswirkungen der kapitalistischen Überakkumulation durch eine weitere Ausweitung der Militärausgaben - solange die tragenden Strukturen des keynesianischen Politikmodells jedenfalls nicht beseitigt waren - gleichzeitig stark steigende Sozial- und Infrastrukturausgaben erforderlich - was dann seinerseits den Druck in Richtung auf eine weitere Zuspitzung der Arbeitsintensivierung und des ökologischen Raubbaus noch einmal verstärkt - und so weiter.

## Kapitalistische „Austerität“ als Ausweg

Innerhalb der imperialistischen Metropolen wird eine „Austeritätspolitik“ zum ersten und wichtigsten Hebel, den konkurrierenden Kapitalen den Weg aus diesen Teufelskreisen „freizubrechen“. Der kapitalistische Klasseninhalt dieser Art von „Austerität“ besteht darin, erst einmal diejenigen Strukturen des alten Akkumulationsmodells zu zerstören, die sich zu Schranken einer weiteren kapitalistischen Expansion entwickelt haben. Dabei geht es vorrangig um die Vernichtung „unrentabler“ Unternehmen und Produktionszweige, um den Abbau von Reallöhnen (einschließlich der unterschiedlichen Transferleistungen, durch die bisher der „Lebensstandard“ reguliert wurde), wodurch dann schließlich das erforderliche „Investivkapital“ freigeschaufelt werden soll, das für neue Linien der kapitalistischen Akkumulation benötigt wird. Das ist der Sinn der „angebotsorientierten“, neo-liberalen Wende in den wirtschaftspolitischen Strategien der führenden westlichen Regierungen. Und zugleich müssen „natürlich“ die institutionalisierten Verhältnisse beseitigt werden, die einer Durchsetzung dieser Politik im Wege stehen. Damit geht es ebenso um Rücknahme und Zerstörung institutioneller Rechte und um die Unterminierung von Machtpositionen der „alten Arbeiterbewegung“ wie genereller um einen weiteren Abbau von demokratischen Kontrollen und individuellen Bürgerrechten zugunsten der „Herrschaft der Exekutive“.

Gelegentlich - etwa in manchen Blüten der Reagan-Administration - mag diese destruktive Politik des Kapitals durchaus als wahnsinnig erscheinen. Sie hat jedoch durchaus Methode - für die Phase der Krise,

in der der Kampf darum geht, alles wegzuräumen, was einem neuen Akkumulationsmodell im Wege steht. Umgekehrt wäre es aber auch eine gefährliche Illusion, die Strategien von Staat und Kapitalen in der Krise für auf dieses Modell der Destruktion beschränkt zu halten. Der Kampf zwischen Kapitalen und Staatsmächten um die Restrukturierung der technischen Zusammensetzung des kapitalistischen Weltsystems hat ebenso begonnen wie der zwischen den Klassen und sozialen Kategorien um die Kräftekonstellationen der Klassen, die dem Akkumulationsmodell der 90er Jahre zugrunde liegen werden.

### **Weder „Abschied vom Proletariat“ noch „Post-Industrialismus“**

Die gegenwärtige Krise des kapitalistischen Akkumulationsmodells - die aufgrund einer Überakkumulation in nicht mehr kompensierbarem Maßstab eingetreten ist - führt das kapitalistische Weltsystem und damit auch alle von ihm beherrschten Klassen und sozialen Kategorien in eine historische Übergangsphase der verschärften kapitalistischen Konkurrenz und der verschärften Klassenkämpfe. In diesen Kämpfen wird es sich allererst entscheiden, aufweichen Kräftekonstellationen der Klassen und auf welcher stofflichen Zusammensetzung der kapitalistischen Produktionsweise eine neue Akkumulationsphase eingeleitet werden kann - und wann und wie weit sie sich wird stabilisieren können. Dabei geht es hinsichtlich der neuen Klassenkonstellationen nicht etwa um einen Übergang zu „post-industriellen“ Verhältnissen, zu einem „Verschwinden der Arbeiterklasse“. Vielmehr wird sich voraussichtlich die Tendenz noch einmal weiter verschärfen, durch die sich im militärkeynesianischen Akkumulationsmodell die kapitalistische Ausbeutung in Form der Lohnarbeit über den Bereich der unmittelbar produktiven Lohnarbeiter des Kapitals hinaus in vielfältige gesellschaftliche Teilarbeiten außerhalb des unmittelbaren Produktionsprozesses ausgeweitet hat, so dass einer sinkenden Zahl von Industriearbeitern ein immerkomplexeres Netz neuer Arbeiter- und Angestelltenkategorien an die Seite tritt - bei gleichzeitiger Tendenz des Kapitals, diese Differenzen der Arbeitsfunktionen noch einmal durch eine ganze Ebene weiterer - auf Rasse, Nationalität, Geschlecht und Bildungsstand bezogenen - Differenzierungskriterien zu überlagern. Mit dieser Differenzierung der Arbeiterklasse verlieren zugleich die traditionellen Ideologien und Organisationen der Arbeiterbewegung an gesellschaftlicher Bedeutung und an Kampfkraft. Zugleich sucht eine neue soziale Bewegung, deren Ausgangspunkt zunächst andere Dimensionen der Krise des militärkeynesianischen Akkumulationsmodells waren - die strategische Nutzung der Gratisproduktivkraft der Frauen, der Raubbau an den ökologischen Grundlagen, die beständige Aufrüstung und Kriegsvorbereitung - auch innerhalb der Arbeiterklasse eine Massenbasis. Die Entwicklung zu einer neuen Arbeiterbewegung ist nicht mehr auszuschließen. Damit kommt ein Faktor ins Spiel, der nicht nur jenseits der Traditionen der Arbeiterbewegung ansetzt, sondern sich vor allem auch den eingespielten Herrschaftsstrategien des Kapitals entzieht.

Hinsichtlich der technischen Zusammensetzung des Kapitals in einem neuen Akkumulationsmodell „im Weltmaßstab“ besteht ebensowenig Anlass, von einer spontanen Ent-Industrialisierung auszugehen - so sehr sich vielleicht auch Erscheinungsbild und Struktur der „Fabrik“ als des traditionellen Ortes der kapitalistischen Produktion weiter wandeln wird (vor allem durch den breiten Einsatz von Industrierobotern und automatisierten Fertigungssystemen) und so sehr von einer Fortsetzung des Prozesses der Verlagerung bestimmter Produktionsstätten (z.B. Stahlhütten, Werften, Textil-fabriken, Montagewerke) in die sog. „Schwellenländer“ der Dritten Welt auszugehen ist. Allerdings werden sicherlich nicht einfach die „Wachstumssektoren“ der letzten Jahrzehnte „nach dem Ende der Krise“ expandieren.

### **Das Beispiel der „Dienstleistungsindustrien“**

Exemplarisch könne wir uns auf die „Dienstleistungsindustrien“ beziehen, die etwa in den USA zum ausgeprägtesten Wachstumssektor geworden sind: Während der Bereich der herstellenden Industrie von Juli 1981 bis Juli 1982 um 1,3 Mio. Arbeitsplätze zurückging, wurden in diesem Bereich 217.000 neue Arbeitsplätze geschaffen. Dieser Bereich der „Dienstleistungsindustrien“ umfasst eine - selbst noch funktional und politisch heterogene - Vielzahl kapitalistischer Anlagesphären, die von Bank- und Versicherungsaktivitäten über Forschung und Entwicklung, Konstruktion, Industrieberatung bis zur Software-Bereitstellung, Betreuung von EDV-Systemen und zur Herstellung einer Reihe von „spitzentechnologischen“ Produkten im Umkreis der Computer- und Raumfahrt-Technologien reichen.

So wie der „Siegesszug des Autos“ auch einen neuen Typus von Arbeitern innerhalb des Kapitalverhältnisses hervorbrachte - den Typus des angelernten, arbeitsprozessspezifisch qualifizierten Fließbandarbeiters -, kann sich auch mit der Expansion der „Dienstleistungsindustrien“ eine weitreichende Neustrukturierung der Arbeiterklasse vollziehen. In den USA zeichnet sich hier vor allem eine Neuzusammensetzung ab, die auf der Grundlage neuer Technologien die in der Gesellschaft bestehenden Formender geschlechtlichen Arbeitsteilung innerhalb der kapitalistischen Produktionsprozesse noch einmal methodisch anknüpft: Bereits im vergangenen Jahrzehnt sind Millionen von früheren Hausfrauen gezwungen worden, schlecht bezahlte Arbeiten mit niedrigem Status zu übernehmen und zu neuen, wenn auch nur instabil und in Teilzeitformen beschäftigten Gliedern der amerikanischen Arbeiterklasse zu werden. Dabei wird durchaus auch auf alte Formen der kapitalistischen Ausbeutung zurückgegriffen, die gesellschaftlich unter der Dominanz der taylorisierten Fabrik schon weitgehend in den Hintergrund getreten waren: So werden etwa in den Wohnungen „freier Mitarbeiterinnen“ der Datenverarbeitung Computer-Terminals installiert und jeweils für die Menge der verarbeiteten Daten „Honorare“ gezahlt. Heimarbeit, Stücklohn und Verlängerung des Arbeitstages, alle diese Methoden angeblich frühkapitalistischer Ausbeutung werden damit wieder in größerem Maßstab einsetzbar – gegenüber dem Typus der zuhause arbeitenden, großenteils alleinstehenden Mutter kleinerer Kinder, der gewerkschaftlich ohnehin besonders schlecht organisierbar und jetzt noch in den häuslichen vier Wänden isoliert ist...

### **Perspektiven des Widerstandes: Das Beispiel einer kapitalistischen Umfunktionierung der Ökologiebewegung**

Widerstand gegen die Destruktions- und Restrukturierungsstrategien des Kapitals ist in dieser Situation für die sich entwickelnde neue soziale Bewegung nicht nur (über-)lebensnotwendig, sondern auch besonders schwierig. Denn keiner kann im Voraus garantieren, dass bestimmte Linien dieses Widerstandes nicht umfunktioniert werden zu neuen Kraftlinien des Kapitals.

Diese Schwierigkeiten und Gefahren können am Beispiel der Ökologiebewegung verdeutlicht werden. Für deren Entwicklung ist die verbreitete Vorstellung besonders gefährlich, dass Atomkraftwerke, großtechnologische Projekte und Computerfahndungssysteme gewissermaßen das letzte Wort einer zum Untergang verurteilten „Industriekultur“ seien, nach denen - sofern es gelingt, wenigstens solange den Untergang der Menschheit zu verhindern - nur noch der Übergang in das gelobte Land einer „post-industriellen“ Gesellschaft, einer post-kapitalistischen Wirtschaftsordnung, sich vollziehen kann.

Diese Position vernachlässigt in ganz souveräner Weise die heute schon bekannten Tatsachen: Viele der von ihr bemerkten Krisenerscheinungen der gegenwärtigen Form der kapitalistischen Industriekultur sind auch den ökonomischen und politischen Repräsentanten vor allem der multinationalen Kapitale durchaus bekannt Und gerade die aggressiv auf neue kapitalistische Expansionsmöglichkeiten orientierten Teile des kapitalistischen Managements begnügen sich nicht damit, allgemein über diese Krisenerscheinungen zu reflektieren. So geben gegenwärtig große multinationale Unternehmen hunderte von Millionen Dollar dafür aus, Forschung und Entwicklung im Bereich ökologisch angepassterer, flexiblerer Produktionsverfahren zu betreiben, die etwa eine Nutzung der subtileren Naturkräfte - insbesondere der erneuerbaren Energiequellen - mit einer gewissen Reorganisation des Arbeitsprozesses und der Lebensweise zu verknüpfen in der Lage sind und die so vielen gegenwärtigen Widerständen gegen die kapitalistische große Industrie den Wind aus den Segeln zu nehmen geeignet sind. Die sich in diesen Forschungs- und Entwicklungsarbeiten abzeichnenden Antworten des Kapitals auf die Schranken seiner weiteren Expansion, die sich aus der ökologischen Krise ergeben, unterscheiden sich nicht einmal inhaltlich von den Ideen und Erfindungen, die die linke und alternative Bewegung selbst im vergangenen Jahrzehnt hervorgebracht hat

Das lässt sich am Beispiel der USA besonders deutlich zeigen: Dort haben die multinationalen Energieunternehmen die Praxis entwickelt, jeweils die neuesten Patententwässerischer Öko-Ingenieure aufzukaufen - zunächst sicherlich in der Absicht, die Weiterentwicklung der oft genial wirksamen neuen Methoden zur Herstellung und sparsamen Verwendung von Energie zu verhindern. Aber wenn später die Bedingungen dafür herangereift sind, diese Verfahren profitabel einzusetzen - d. h., wenn das Verhältnis



zwischen der zu erwartenden Kapitalrentabilität und den, Kosten' der aufgrund der neuen Verfahren abzuschreibenden veralteten Produktionsmittel der Branche günstig genug zu sein scheint - werden dieselben Energie-Multis keine Sekunde zögern, diese Verfahren selbst marktreif zu entwickeln und auf den Markt zu bringen. In Japan werden heute schon ganze Produktlinien energieproduzierender Systeme kleinerer Größenordnung entwickelt, die dann eines Tages den westeuropäischen Markt und auch den der Dritten Welt im Sturm erobern werden - insbesondere, wenn es der Atom-Mafia der USA und Westeuropas bis dahin gelingen sollte, ihre politische und ökonomische Position zu behaupten.

### **Die Zweideutigkeit nur-ökologischer Forderungen**

Viele Forderungen, die heute noch als „radikal“ und „kritisch“ gelten, werden sich so plötzlich im Griff der Kapitalstrategien wiederfinden. Nach den Anfängen der Anti-AKW-Bewegung konnte der Kampf zunächst einfach „gegen das Atomkraftwerk im Land“ geführt werden. Aber in dem Maße, wie die neuen Expansionsstrategien des Kapitals ihre kapitalistischen Dinosaurier - Atomkraftwerke, Chemiekomplexe oder Großflughäfen - abschreiben und verrotten lassen, reicht diese simple und eingängige Orientierung nicht länger aus. Die Verhinderung der Atomkraftwerke kann dann nur noch wirklich Sinn machen im Zusammenhang einer umfassenden, bewusst antikapitalistischen Strategie, die nicht länger die Überwindung des seit den 40er Jahren weltweit durchgesetzten Akkumulationsmodells - an der das Kapital selbst jedes Interesse haben muss, um als gesellschaftliches Produktionsverhältnis überleben zu können - mit der notwendigen Überwindung des Kapitalismus verwechselt.

Wenn daher politische Konzepte wie das der „Dezentralisierung der Produktion“ oder das der „Überwindung der Trennung von Hand-und Kopfarbeit“ nicht von vornherein mit einer klaren antikapitalistischen Stoßrichtung versehen werden, bleiben sie zweideutige Feldzeichen eines radikalen ökologischen Kampfes - die nämlich genau dann von den Truppen des Kapitals übernommen werden, wenn die in der Krise vollzogene Entwertung und Vernichtung von Kapital weit genug fortgeschritten ist, um ein „Abschreiben“ der in den „alten Technologien“ fixierten Kapitalmassen rentabel erscheinen zu lassen. Solange der Kampf für „andere, sanfte Technologien“ daher nicht mit eindeutigen anti-kapitalistischen Zielsetzungen geführt wird, läuft er immer Gefahr, von den Strategien des Kapitals umfunktioniert zu werden - zu einer Hilfsbewegung im innerkapitalistischen Kampf um die „richtigen“ Orientierungen der kapitalistischen „Modernisierung der Produktion“ und sogar zu wirksamen Instrumenten werden, um eine Rationalisierungsinvestition oder etwa eine Fabrikschließung ideologisch zu rechtfertigen.

Vor allem Sparprogramme der unterschiedlichsten Art werden in den kommenden Jahren von Regierungen und Kapitalen mehr und mehr mit ökologischen, insbesondere wachstumskritischen Argumenten gerechtfertigt werden.

Angesichts der bereits längst vollzogenen Reaktion des „nuklear-industriellen Komplexes“ auf die wachsenden Absatzschwierigkeiten in den imperialistischen Metropolen, nämlich der Forcierung des Exportes von AKWs in die Dritte Welt (wo sie weder von Seiten der herrschenden Klassen noch von Seiten der Massen Widerstand erwarten, wo allerdings ein verschärfter „Wettbewerb“ mit anderen imperialistischen Mächten ins Haus steht) wird insbesondere das Problem eines „ökologischen Nationalismus“ virulent. Nur wenn es der Ökologiebewegung in Europa und besonders in der BRD gelingt, die Falle einer nationalistischen Blindheit für die transnationalen Strategien der Atomkapitale zu vermeiden - u.d.h. den eigenen Kampf mit dem antiimperialistischen Kampf der Befreiungsbewegungen und einzelner befreiter Staaten zu verknüpfen, wird sie als politisch wirksame Bewegung mit subversivem „Biss“ überleben können.

Niemand sollte sich die Illusion machen, eine „gelungene“ Umstrukturierung des kapitalistischen Weltsystems werde wenigstens die ökologische Krise „lösen“. Das Kapital wird weiterhin ökologische Folgelasten abwälzen - wo es in den imperialistischen Metropolen nicht mehr geht, dann eben durch „Export“ der Umweltbelastungen in die Länder der Dritten Welt, die zugleich billige Arbeitskräfte und korrupte Regierungen zu „bieten“ haben. Die von den führenden imperialistischen Mächten angestrebte „Intensivierung der imperialistischen Ausbeutung“ (vgl. etwa H Schmidts „Blaupausen-Export“) macht zugleich vermehrte militärische Eingriffe

„notwendig“ und erhöht die Kriegsgefahr. Und der weltweite „Kreislauf der Gifte“ wird auf längere Frist keine intakten Öko-Inseln übrig lassen. Aber nach dem Sankt-Florians-Prinzip wären erst einmal - vielleicht für eine ganze Lebensspanne - die „anderen“ dran...

Die tiefer gehenden Interessen der Ökologiebewegung können nicht darin bestehen, einer privilegierten Minderheit von Mitteleuropäern, Nordamerikanern und Japanern einen Aufschub zu verschaffen. Dem gemäß kann die zentrale Fragestellung der europäischen Ökologiebewegung nicht darin bestehen, „wie wir uns<sup>4</sup> die Atomkraftwerke, Atomwaffensysteme, die überindustrialisierten Produktionsstätten und Wohnstädte vom Hals schaffen können“. Sie muss genauer formuliert werden: „Wie wir diese Dinger abschaffen können, ohne dem Kapital in die Falle eines neuen, anders strukturierten Akkumulationsmodells zu laufen, das die Auswirkungen der kapitalistischen Ausbeutung und Unterdrückung bloß in anderer Weise reproduziert. Ein gutes Beispiel für die Art von Prozessen, auf die wir uns gefasst machen müssen, ist Staatsschauspielers Reagans neulich verkündete Zukunftsvision, die einer ganz rational von „Raketenangst“ geplanten Welt nicht weniger als nach der „übergangsweisen Stationierung“ von Pershing II und Cruise Missile die Verschrottung dieser Raketen verspricht, zugunsten eines weltweiten Systems von Defensivwaffen. Was dann seinerseits nichts weniger bedeutet als den systematisch geführten „Krieg im Weltraum“ - von dem wohl nur unheilbare Optimisten annehmen werden, er würde keine Zerstörungen auf unserer armen Erde nach sich ziehen.

### Anmerkungen:

- 1 Dieses Modell des „Militärkeynesianismus“ (von dem in den neueren Diskussionen über ‚das Ende des Keynesianismus‘ leider immer nur die Seite der Expansion des Konsums der werktätigen Massen in den Blick kommt) beruhte also, weniger abstrakt formuliert, auf einer ganzen Reihe von neuen Technologien (Verbrennungsmotor, Elektromotor, Düsenmotor, Funkgerät, elektromechanische Steuerung, Atomspaltung), die die Serienproduktion von „Produktfamilien“ ermöglichten, die z.T. sowohl z/v//als auch militärischeinsatzbar, z.T. ausschließlich für den privaten Konsum oder für den militärischen „Verbrauch“ bestimmt waren: Auto, Flugzeug, Telefon, Radio, Fernsehen; Kühlschrank, Waschmaschine, Staubsauger; automatische Waffen, Panzer, Bomben.
- 1a Die genauere geographische Differenzierung dieser Feststellung würde den Rahmen dieser Thesen sprengen. Jedenfalls kann aber festgehalten werden, dass die Schlüsseltechnologien des US-Militärkeynesianismus auch in Ländern wie der BRD und Japan bestimmend waren, die sich am Prozess der Aufrüstung nicht unmittelbar in vergleichbarer Weise beteiligten. Angesichts des Integrationsgrades des kapitalistischen Weltsystems (und des Grades der Hegemonie der USA in diesem System) ist darüber hinaus die Entwicklung des „Modells Deutschland“ etwa ohne Ausgang von deren Akkumulationsmodell gar nicht zu begreifen. Die konkrete Analyse dieses Modells in diesem Rahmen ist jedoch erst noch zu leisten.
- 2 Und wir sollten auch nicht dem Fehler erliegen, die beständigen Versicherungen der politischen Repräsentanten des Kapitals auch noch zu glauben, sie seien konservativ! Das Kapital als solches, das in den spekulativ vagabundierenden Geldmassen der Petroleum- oder Euro-Dollars konkret Gestalt angenommen hat, ist immer noch alles andere als konservativ: Als rücksichtslos (konter-)revolutionäre Macht ist es auf dem Sprung, sich dort anzulegen, wo es Profite erwartet - auch wenn darüber anderswo fixiertes Kapital endgültig abgeschrieben werden müsste.
- 3 Etwa die folgenden werden immer wieder in wechselnden Kombinationen genannt: Knappheit der fossilen Brennstoffvorräte und des un bebauten und noch nicht zubetonierten Landes, Sättigung des Bedarfs an Haushaltsmaschinen, Erreichen der „maximalen Expansionsgrenzen“ des weltweiten Kreditsystems, Beschränktheit der finanziellen und zeitlichen Aufnahmefähigkeit der „Privathaushalte“ für die Angebote der Unterhaltungsindustrie, unzureichender Absatz an Waffen aufgrund nationalstaatlicher „Finanzierungsengpässe“ und eines „unzureichenden Verschleißes“ in bloßen „kleinen und mittleren“ Kriegen oder gar „zu hohe Lohnstückkosten“.
- 4 Die vor allem in Gestalt erhöhter Erkrankung bzw. frühzeitigerer Berufs- und Erwerbsunfähigkeitsquoten Zu einem Wachstum der staatlich umverteilten „Soziallöhne“ und genereller der staatlichen Transferleistungen an private Haushalte geführt haben.

### Literatur:

Unsere Thesen stützen sich zum Teil auf die Analysen von Michel Aglietta (Regulations et crises du capitalisme, Paris 1976 und in: New Left Review 1982) und zum Teil auf eigene Vorarbeiten: Arbeitsgruppe SK/WB, Das kleinere Übel und seine Zukunft, in: Materialien der Sozialistischen Konferenz III, Hannover 1980, 6-26; M. Lucas, Die Vereinigten Staaten von Amerika und die Krise des Kalten-Kriegs-Systems, in: Prokla 48; F.O. Wolf, Diesseits und jenseits der Staats-Politik, in: Argument-Sonderband 100.

## Schwierigkeiten mit der materialistischen Dialektik

[100] *Vorbemerkung:* Diese Fragmente sind stehen gebliebene Resultate eines Versuchs, den Gegensatz von materialistischer und idealistischer Dialektik so zu denken, dass die Bruchlinie, die beide trennt, nicht durch falsche Allianzen verschoben wird — die ja jedes Mal damit enden, dass sich die marxistische Philosophie, die sich in sie verstrickt, plötzlich bürgerliche Positionen verteidigen sieht. Das gilt sowohl für die positivistische Verdammung des Denkens in übergreifenden Zusammenhängen, von dem sich die marxistische These, dass die Wahrheit in den Tatsachen liegt, nicht mehr recht zu unterscheiden weiß, als auch für das hegelianische Insistieren auf der doppelsinnigen „Notwendigkeit“ der „dialektischen Aufhebung“, des Aufgehens der Gegensätze in einem Zusammenhang auf höherer Stufe, dem die marxistische These der „Negation der Negation“ keine ausweisbare Differenz mehr entgegensetzen kann. In diesen Fragmenten wird der Versuch gemacht, die spezifische Differenz der materialistischen Dialektik im Ausgang von dem Umstand zu bestimmen, dass sie ein *endliches Wissen* ist. Das kann allerdings dazu beitragen, einige wichtige Züge dieser Dialektik zu erhellen, die ihre dominanten Auslegungen verdecken. Aber es bleibt unzureichend: Es besteht die Gefahr, zwar dem Positivismus und dem Hegelianismus zu entkommen, nicht aber der paradoxen „Metaphysik der Endlichkeit“, wie sie der fromme Kierkegaard, der listige Heidegger und der radikale Sartre ausformuliert haben. Darüber hinaus ist in dem vorliegenden Text — der im Zusammenhang einer gemeinsamen Untersuchung mit Sabine Gensior, Beate Kraus und Bent Paulsen über die „Bedingungen positiver Wissenschaft von der Gesellschaft“ entstanden ist — die Explikation des „endlichen Wissens“ nach der Seite des wissenschaftlichen Forschungsprozesses versucht worden. Dabei ist die marxistische These vom Primat der Praxis über *und* in der Theorie einigermaßen außer Sicht geraten.

Dennoch halte ich diesen Text für mitteilenswert: Denn *zum einen* sind Denken, Fühlen und Wollen der „endlichen“ Individuen in der Tat notwendige, unhintergehbare Momente der gesellschaftlichen Praxis, ist der Klassenkampf in unsere individuelle Tätigkeit hineinverwoben und spielt sich nicht jenseits von ihr ab. Hier hat selbst die „Metaphysik der Endlichkeit“ schlicht recht gegenüber religiös gewordenen Formen der kollektiven politischen Praxis — und um so mehr diese Texte, die nicht diese Metaphysik vertreten, die allenfalls mit ihr geflirtet haben. *Zum anderen* aber geht es doch darum, wissenschaftliche Forschungs[101]arbeit auf dem gegebenen Stand der gesellschaftlichen Arbeitsteilung voranzubringen - u.d.h. dass sie *immer* unmittelbar bei den vorliegenden Resultaten der Forschung ansetzen muss - was die Nachprüfung einschließt, welche Resultate zwar „an sich“ vorliegen, aber vom „Gang der Wissenschaft“ verdrängt worden oder in ihrer Tragweite verkannt worden sind.

Was in diesem ganzen Text fehlt, ist allerdings etwas Entscheidendes: Es ist der innere Zusammenhang, der zwischen dem Gegensatz von idealistischer und materialistischer Dialektik und dem Klassenkampf zwischen herrschender und beherrschter Klasse, zwischen Bourgeoisie und Proletariat, und darüber hinaus zurückverlängert in vorbürgerliche Verhältnisse, besteht.

Das ist mehr als eine Lücke, die durch eine Ergänzung geschlossen werden könnte. Damit ist im ganzen Text etwas abwesend, was überall erst noch dazuzudenken ist. Die folgenden Thesen über materialistische und idealistische Dialektik als entgegengesetzte Strukturen von Praxis sollen dabei helfen. Das ist ein vorläufiger Notbehelf, aber zu mehr bin ich gegenwärtig nicht imstande.

### 1. These:

Die idealistische Dialektik denkt den vielgestaltigen Zusammenhang des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses in der Art der Oberleitungstätigkeit der herrschenden Klasse. D.h. sie stülpt nicht einfach dem Material Zusammenhänge auf, die in ihm nicht enthalten sind, sie

wählt sich eher „von oben“ solche wirklichen Zusammenhänge aus, die ihren vorher schon feststehenden, von allen stofflichen Reproduktionsprozessen unabhängig bestimmten Zwecken entsprechen. Insofern stellt sie den äußersten Grad der gesellschaftlich realen Trennung von „Kopf“ und „Hand“, an dem die positivistische Kritik der Dialektik ahnungslos vorbeigeht, als philosophisches Verfahren dar.

### 2. These:

Die idealistische Dialektik denkt den Gesamtzusammenhang des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses als Tätigkeit eines imaginären Subjektes, dessen Lebensprozess in der realen Ideologie der individuellen Lebenstätigkeit der gesellschaftlichen Individuen liegt: Als „theoretische Tätigkeit“ des „Staatsphilosophen“, der die „praktische Tätigkeit“ des Staates reflektiert und zur Totalität vervollständigt. Insofern beinhaltet sie als philosophische These nicht mehr und nicht weniger als die vollendete ideologische und politische Herrschaft der Bourgeoisie durch den Staat und seine „polizeilichen“ und „korporativen“ Apparate. Jeder Versuch, sich gegen eine positivistische Propagierung der „Stückwerktechnologie“, d.h. der verselbständigten Rationalität der einzelnen Kapitale in ihrem eigenen Produktionsprozess, auf die idealistische Dialektik zu „stützen“, begibt sich daher in die akute Gefahr, zur Unterstützung der realen ideologischen Herrschaftsmechanismen „des Staates“ und seiner vielfältigen gesellschaftlichen Agenturen zu verkommen.

### 3. These:

Der Konstruktionsprozess der idealistischen Dialektik bleibt zwar auf beiden Ebenen unabschließbar: Immer neues Material muss von der kapitalistischen Oberleitungstätigkeit im Fortgange des Akkumulationsprozesses aufgenommen und in ihre Konstruktion von einzelkapitalistischen Kontrollstrukturen einbezogen werden und auch die imaginäre Konstruktion des Gesamtzusammenhanges bedarf immer neuer realer ideologischer Vermittlungsagenturen. Da sie sich jedoch ihren Zweck immer schon fertig mitbringt und ihn als solchen weiß, kann sie sich jedoch immer schon im „Vorlaufen zur Totalität“ ihres Abschlusses versichern.

### 4. These:

Gemäß der materialistischen Dialektik denken wir denselben Zusammenhang des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses in der Art der subversiven Kontrolle, die die beherrschten Klassen als seine unmittelbar tätigen Träger, über ihn sich beständig erkämpfen. D.h. wir gehen von den stofflichen Zusammenhängen aus, die diese unmittelbaren Träger selbst ausmachen und die sie selbst herstellen. Dabei können wir letztlich nicht anhand eines vorgegebenen Zweckes auswählen oder Prioritäten setzen, auch wenn wir aus vergangenen Erfahrungen immer schon über vorläufige Orientierungen hinsichtlich von Gewicht und Bedeutung einzelner Zusammenhänge verfügten. Insofern können wir also schlechterdings niemals zu bloßen „Freunden“ der idealistischen Dialektik (Lenin) werden — oder uns gar an ihren Resultaten orientieren — wir werden stets ihre „feindlichen Kenner“ sein müssen, denen es gerade darum geht, die von ihr konstruierten Muster sorgfältig wieder aufzutrennen, um die Vielfalt der subversiven Zusammenhänge, wie sie sich beständig in den Klassenkämpfen um die Kontrolle „von unten“ knüpfen, zu entdecken und bekannt zu machen.

### 5. These:

Auch die materialistische Dialektik ermöglicht uns nicht den unmöglichen „Trick“, aus der realen Ideologie, wie sie die idealistische Dialektik abstrakt ausspricht, einfach hinauszutreten — weder in die „reine Wissenschaft“ noch in die „proletarische Weltanschauung“. Den imaginären Synthesen der Staatsphilosophen und den ideologischen Mechanismen der Staatsagenten muss sie vielmehr überall *konkret* entgegentreten, indem sie aufzeigt, welche Zusammenhänge sie ausblendet, „verdrängt“, und wie sich in ihnen dieses „Verdrängte“

selbst immer wieder in Lücken, in Brüchen, in Ungereimtheiten geltend macht. Der ideologischen „Besatzungsmacht“ der Philosophie der idealistischen Dialektik muss sie einen „Partisanenkrieg“ liefern, in dem ihre Stärke darin liegt, wie es ihr gelingt, die Bedürfnisse der Unterdrückten und die unterdrückten Wünsche zur Geltung zu bringen. Dabei hilft ihr [103] kein „Vorlaufen zum Ganzen“, kein bloßer Appell an die Abstrakta von „Revolution“ und „klassenloser Gesellschaft“, keine utopistische Zukunftsantwort, kein ausgetüfteltes Regierungsprogramm, keine Strategiedebatte – solange jedenfalls nicht, bis die vielfältigen Zusammenhänge, die sich subversiv, „von unten“, bilden, zu solchen Formen der Zusammenfassung zu drängen beginnen.

#### 6. These:

Während das Hauptgewicht der Praxis der Vertreter der idealistischen Dialektik in der Philosophie liegen muss — unter den Bedingungen des „reifen Kapitalismus“ kommen ihre strategischen Gesichtspunkte in Wissenschaft und Politik „von selbst“ zur Geltung — liegt umgekehrt das Schwergewicht der Praxis, die sich auf die materialistische Dialektik bezieht, grundsätzlich in den Bereichen der Politik und der Wissenschaft. Der Teufel liegt für sie im Detail, die Subversion macht sich im Einzelnen, vor Ort. Dennoch verlässt sie nicht einfach das Terrain der Philosophie: Sie muss auch hier wichtige Positionen halten, gewissermaßen als Flankenschutz gegen die Attacken der idealistischen Dialektik, die sonst jede konkrete Subversion wieder so umzustülpen bemüht ist, dass sie sich in ihre Konstruktion der Totalität wieder einfügen lässt.

Da die notwendige Korrektur der folgenden Fragmente sich nicht an ihrem philologischen Detail wird festmachen können, habe ich das ganze Beiwerk an Fußnoten und Literaturangaben auf eine Liste von Literatur reduziert, die in ihre Produktion eingegangen ist — oder die zu dieser Korrektur (z.T. von Neuem) heranzuziehen wäre.  
(*Berlin(W), August 1981*)

(...)

Nun ist aber die Marxsche Theorie der Hegelschen Vorstellung von Vernunftwissenschaft insofern radikal entgegengesetzt, als sie sich als spezifische Form eines endlichen Wissens begreift, wenn auch als ein endliches Wissen, das sich als ein wirkliches und notwendiges ausweisen kann: Unter der Einschränkung, dass das Problem einer gedanklichen Reproduktion der wirklichen Struktur der Gesellschaft sich nicht auf der Abstraktionsebene einer Betrachtung der Gesellschaft überhaupt lösen lässt, sondern allein auf dem Boden der modernen, bürgerlichen Gesellschaft gelöst werden kann, beansprucht die Marxsche Theorie, eine derartige gedankliche Reproduktion des wirklichen Zusammenhangs der gesellschaftlichen Verhältnisse zu leisten.

Als eine solche gedankliche Reproduktion des inneren Zusammenhangs der gesellschaftlichen Wirklichkeit begründet sie sich in be[104]stimmten Sinne auf Erfahrung: Nicht allein auf beliebige, unmittelbar vorfindliche Erfahrungsdaten, sondern auf eine Erfahrung, die selbst die Struktur der bestimmten Negation hat. Als eine derart strukturierte Erfahrung bestimmt sie sich nicht als einfache Datensammlung, sondern als ein Prozess der Negation des auf der Hand Liegenden und des Übergangs zur Einsicht in die in den unmittelbaren praktischen Erfahrungen selbst auffindbaren inneren Zusammenhängen. Damit bringt sie Strukturmerkmale ihres Gegenstandes ans Licht. Diese Strukturmerkmale, die wir vorerst als *Brüchigkeit* der „gesellschaftlichen Mystifikation“ fassen können, sind aber hier nicht als allgemeine, metaphysische Eigenschaften von Gegenständen überhaupt jedwedem Gegenstand unterstellt. Auf sie wird vielmehr als Bestimmungen verwiesen, die durch den Gang der Erfahrung als Prozess der bestimmten Negation selbst erst noch wieder aufzufinden sind. Der Prozess der bestimmten Negation ist damit erst eigentlich als Prozess der Kritik begriffen und nicht mehr als unterstellte Selbstbewegung des Gegenstandes.

Die Marxsche Theorie unterstellt also dem von ihr untersuchten Gegenstand keine metaphysische Struktur, sondern begreift die in diesem Gegenstand selbst aufzufindende Negativität als Ausgangspunkt ihrer wissenschaftlichen Kritik. Daraus ergibt sich eine weitere Bestimmung des in ihr realisierten Konzepts von „Dialektik“: Auch noch die letzten, abstraktesten Resultate der in ihr geleisteten kritischen Durchdringung der gesellschaftlichen Praxis sind noch als solche Resultate zu begreifen, nicht als von dem Prozess der Kritik, der sie hervorgebracht hat, vollständig ablösbare logische Prinzipien, die durch reines Denken zu entwickeln wären.

Diese Bestimmung hat wichtige Konsequenzen für das Verhältnis von dialektischer „Form der Darstellung“ und dialektischer „Methode der Forschung“, von Entwicklung des Begriffs und wissenschaftlicher Kritik, in der Marxschen Theorie: Wenn auch in ihr die spezifischen individuellen Elemente des Ganges der Erfahrung, d.h. des Forschungsprozesses, der zur wissenschaftlichen Erkenntnis führte, aus der Darstellung der Wissenschaft ausgeschieden werden, kann sie doch weder auf den Rückbezug auf diesen Gang der Erfahrung überhaupt verzichten, noch auch diejenigen Momente der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die sie nicht mehr selbst systematisch entwickeln kann, als für eine wissenschaftliche Erkenntnis dieser Wirklichkeit ohne Belang übergehen.

Unsere Reflexion des Zusammenhangs von „systematischer Darstellung“ und „kritischer Untersuchung“ verweist uns also darauf, näher anzugeben, wodurch sich die Marxsche Dialektik als von der idealistischen Mystifikation befreit ausweist, wie sie der Dialektik in der Hegelschen Philosophie anhaftet. Sobald wir dazu in der Lage sind, wird es [105] uns auch möglich sein, das für die Marxsche Theorie kennzeichnende Verhältnis der Rückbezüglichkeit von System des Gegenstandes wissenschaftlicher Kritik und systematischer Darstellung als methodisch und inhaltlich begründet auszuweisen. Unsere methodologischen Reflexionen verfolgen also einen beschränkten Zweck: Sie sollen begreifbar machen und plausibel begründen, inwiefern für die Marxsche Theorie die Methode der Kritik, der bestimmten Negation, eine unaufhebbare, nicht im Resultat der wissenschaftlichen Forschung ausgelöschte Bestimmung der adäquaten Darstellung der Wissenschaft bildet.

Im Folgenden mache ich den Versuch, einer theoretischen Klärung dieses Problems näher zu kommen, indem ich zwei spezifische Teilprobleme untersuche: Das Problem der Bestimmung des „Begriffs“ von Widerspruch, wie er in der Marxschen Theorie fungiert, und das Problem der „Grenzen der systematischen Darstellung“, als ein Grundproblem der Marxschen Dialektik.

### **Die Widersprüchlichkeit des Gegenstandes als Grundlage wissenschaftlicher Kritik**

Für die gegenwärtig vorherrschenden methodologischen Reflexionen über die Grundlagen der Wissenschaft stellt der Gedanke einer „Widersprüchlichkeit ihres Gegenstandes“ einen provokanten Stein des Anstoßes dar, der nicht ohne weiteres als methodologische Reflexion ernst genommen werden dürfte. Und das ist keineswegs etwa in erster Linie ein Werk interessierter Voreingenommenheit, die etwa gesellschaftliche „Widersprüche“ zu harmonisieren trachtete — m.E. schlägt sich in dieser Schwierigkeit zum einen auch ein Jahrhundert unleugbaren wissenschaftlichen Fortschritts in der Analyse und Rekonstruktion der formellen Strukturen wissenschaftlicher Argumentation seit Frege nieder, der an dem Konzept der Widersprüchlichkeit als einem zentralen Begriff gesamtgesellschaftlicher Theorie weitgehend vorbeigegangen ist, während die operativen Konzepte besonderer, empirischer oder historischer Untersuchungen eine vorher kaum geahnte Differenzierung und Präzisierung erfahren konnten — sowie zum anderen die historische Krise der marxistischen Theorie, die es ihr bis heute kaum möglich gemacht hat, auf diesem Gelände nachzuziehen! Es ist daher unbedingt näher zu erläutern, was hier überhaupt mit diesem eigentümlich klingenden Begriff eines im Gegenstand liegenden „Widerspruchs“ gemeint sein soll. Dieser Begriff des „Widerspruchs“ liegt aber nicht nur in Widerstreit mit geläufigen

methodologischen Vorstellungen und bildet den Dreh- und Angel[106]punkt der meisten logisch oder methodologisch argumentierenden Versuche einer wissenschaftlichen Widerlegung der Marxschen Theorie; seine Eliminierung aus dieser Theorie ist auch die elementare Operation der meisten Versuche, durch eine *Revision* der Marxschen Theorie diese ihrer praktischen Bedeutung zu berauben. Derartige Revisionsversuche laufen darauf hinaus, das auf der gesellschaftlichen Mystifikation beruhende „System der Trennungen“, das die unmittelbar erscheinende Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft charakterisiert, bereits logisch für unaufhebbar zu erklären: „die Revisionen des Marxismus bestehen darin, die materialistische Dialektik als dunklen Zaubertrick zu denunzieren,..., so die Unaufhebbarkeit des Bruchs von Sein und Sollen, die Klarheit der Trennung von Ökonomie und Politik, von normativer Struktur des Rechts und wechselnden ökonomischen Inhalten, von Wissenschaft als Beruf und Politik als Beruf, usw.“ (zu immunisieren, FOW) (Negt 1975, 11)

Schließlich ist an die Gefahr einer voluntaristischen Entstellung des methodologischen Status der materialistischen Dialektik zu erinnern, die sich gerade auf ein schematisches Verständnis von „Widerspruch“ beruft und letztlich jeden Rückbezug auf die konkrete historische Erfahrung abschneiden zu können, so dass eine „Entfaltungslogik“ der Materie entsteht, die von der „idealistischen Entfaltungslogik des absoluten Geistes“ nur noch der andere metaphysische Inhalt unterscheidet.

Gegen ein derartiges Verständnis ist, wiederum soweit mit Recht, eingewandt worden, dass offenbar dieses Verständnis von Dialektik von den philosophischen Mystifikationen der Hegelschen Philosophie beherrscht werde, mit denen es gerade im Interesse wirklicher Wissenschaft von der Geschichte — und damit auch wirklich die gesellschaftliche Entwicklung bewusst vorantreibender gesellschaftlicher Praxis — radikal zu brechen gelte. Wir wollen die Frage beantworten, was es überhaupt *prima facie* rechtfertigt, den Begriff des Widerspruchs als grundlegenden Begriff einer Reflexion der methodologischen Struktur der Gesellschaftswissenschaft zu verwenden. Da eine solche allgemeine Behandlung des Widerspruchsbegriffs in der Marxschen Theorie nicht vorliegt, bedienen wir uns eines Kunstgriffs, der allerdings vom Marxschen Verfahren nahegelegt wird: Wir stellen zunächst dar, was „Widerspruch“ in der Hegelschen Dialektik bedeutet, um dann einige grundlegende Korrekturen zu benennen, den dieser „idealistische“ Begriff von Widerspruch in der methodologischen Struktur der Marxschen Theorie erfahren hat.

[107]

### **Exkurs: Zum Begriff des „Widerspruchs“ in der idealistischen Dialektik Hegels**

Die idealistische Dialektik Hegels geht aus von dem elementaren „Widerspruch“, der in dem Begriff des reinen, unmittelbaren und unvermittelten Seins, das als solches sein gerades Gegenteil ist, nämlich Nichts, enthalten ist: „Sein und Nichts ist dasselbe“. Dieser „Widerspruch“ wird nun durch alle wesentlichen Inhalte des Wissens hindurch entwickelt, bis er schließlich in der Selbstbewegung des absoluten Geistes seine letzte Bewegungsform findet, in der er als zu neuen Gestaltungen des Begriffs weitertreibender „Widerspruch“ aufgehoben, versöhnt ist. Diese letzte Bewegungsform ist aber, als absolute Idee, nichts anderes als das reine Sein des Anfangs. Sie ist dies aber als begriffenes Resultat der Entwicklung des elementaren Widerspruchs, nicht mehr als dessen unvermittelte Voraussetzung.

„Widerspruch“ heißt also im methodischen Aufbau der systematischen Philosophie Hegels *zunächst* nichts anderes als das Prinzip des Übergangs zu etwas Neuem, als dasjenige Moment „in der Sache selbst“, was das denkende Begreifen dieser Sache dazu zwingt, in der „Entwicklung des Begriffs“ einen Schritt voran zu tun: „... was allein einen Fortgang und eine Entwicklung im Wissen begründen kann, ist, die Resultate in ihrer Wahrheit festzuhalten.

Wenn in irgendeinem Gegenstand oder Begriff der Widerspruch aufgezeigt wird (— und es ist überall gar nichts, worin nicht der Widerspruch, d.i. entgegengesetzte Bestimmungen aufgezeigt werden können und müssen; — das Abstrahieren des Verstandes ist das gewaltsame Festhalten an einer Bestimmtheit, eine Anstrengung, das Bewusstsein der anderen Bestimmtheit, die darin liegt, zu verdunkeln und zu entfernen) — wenn nun solcher Widerspruch erkannt wird, so pflegt man den Schlusssatz zu machen: ‚Also ist dieser Gegenstand *Nichts*,... Diese Dialektik bleibt so bloß bei der negativen Seite des Resultates stehen und abstrahiert von dem, was zugleich wirklich vorhanden ist, ein *bestimmtes* Resultat, hier ein reines Nichts.“

Auch ohne damit den Anspruch einer vollständigen Explikation der Hegelschen Dialektik und des ihr zugrundeliegenden Begriffs von Widerspruch zugeben, lassen sich aus den angeführten Bestimmungen Hegels vier u.E. nicht nur für die Hegelsche Dialektik wesentliche Charakteristika dieses Widerspruchsbegriffs angeben:

(1) Hegel begreift den „Widerspruch“ als dasjenige, was den Übergang zu einem neuen wissenschaftlichen Inhalt möglich und notwendig macht. Dieses Neue steht aber zu der Entwicklung, aus der es hervorgeht, wiederum in einem Verhältnis der Kontinuität. Das kommt in der [108] — zunächst paradox erscheinenden — Formulierung zum Ausdruck, dass das Übergehen zu etwas Neuem durch das „Festhalten der Resultate“ der dazu führenden Entwicklung geschieht. Das gilt allerdings nicht für die Resultate schlechthin, sondern für die Resultate „in ihrer Wahrheit“.

Als Bestimmung des Ziels, auf das hin der „Widerspruch“ die Entwicklung vorantreibt, gehört dieses „in Wahrheit“ daher selbst zu den wesentlichen Charakteristika des Hegelschen Begriffs des „Widerspruchs“. Seine Bedeutung lässt sich u.E. nach zwei Seiten näher erläutern: Zum einen setzt Hegel damit den bereits in seinen Jugendschriften formulierten Gedanken fort, dass das (revolutionäre) Zerschneiden einer ursprünglichen ungeschiedenen Einheit den notwendigen Weg zu einer Höherentwicklung zu einem sich differenzierenden Ganzen bildet, welches die Gegensätze in sich vereinigt. Das „in Wahrheit“ Festgehaltene, ist also das Gegenteil der ursprünglichen ungeschiedenen Einheit, — es ist das Bewahren der Einheit (etwa des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs), gerade durch den (revolutionären) Bruch hindurch.

Zum anderen bringt Hegel dadurch, dass er diesen Gedanken unter Verwendung des Begriffs der Wahrheit formuliert, den Grundgedanken seiner *idealistischen Dialektik* als *Philosophie des absoluten Geistes* zum Ausdruck: Dieser Prozess der Höherentwicklung ist zugleich der Prozess, in dem der „subjektive Geist“, das denkende und handelnde Individuum, seinen Gegenstand, dem „absoluten Geist“ adäquat wird und insofern selbst „wahr“ wird. Höherentwicklung wie Bewusstwerdung vollziehen sich durch Zerstörung, durch Entzweiung einer ursprünglichen Einheit, durch Negation.

Diese beiden Aspekte fallen in der Hegelschen Philosophie zusammen, weil sie sich als gedankliche Nachbildung der in spezifischer Weise prozessualen Struktur des absoluten Geistes konstituiert. Daher sind die Aspekte der Entwicklung einer höheren Form von Einheit durch Differenzierung einer ursprünglich in sich undifferenzierten Einheit und der Entwicklung von einem einseitigen, bornierten zu einem umfassenderen Bewusstsein der Wirklichkeit für die Hegelsche Philosophie ununterscheidbar.

(2) In dem angeführten Zitat ist der Hegelsche Begriff des „Widerspruchs“ weiterhin dadurch näher charakterisiert, dass angegeben ist, gegen welchen Gegenstand er seine zerstörerische Kraft zur Geltung bringt: Gegen eine Denkweise, die Hegel als die des „Verstandes“, „verständlich“, bezeichnet, erzwingt der „Widerspruch“ die Aufgabe des Versuchs „an *einer* Bestimmtheit“, an *einer* Seite des jeweiligen Gegenstandes ausschließlich festzuhalten. Er bringt dagegen die andere Seite dieses Gegenstandes zur Geltung, indem er am Gegenstand selbst „entge[108]gengesetzte Bestimmungen“ hervortreten lässt. Während das Abstrahieren



des „Verstandes“ eine „Anstrengung“ macht, „das Bewusstsein der anderen Bestimmtheit“ (die bereits in der einen enthalten ist, FOW) zu verdunkeln, besteht die gegenläufige „Anstrengung des Begriffs“ vielmehr darin, sich darauf einzulassen, dass „es ... überall *gar nichts* (ist, FOW) worin nicht der Widerspruch, d.i. entgegengesetzte Bestimmungen aufgezeigt werden können und müssen“. Die Begründung für die Notwendigkeit einer Überwindung dieser Einseitigkeit durch die vom „Widerspruch“ ausgehende Bewegung, die die entgegengesetzten Seiten ausdrücklich aufeinander bezieht, und so das Austragen ihrer Gegensätzlichkeit erzwingt, ergibt sich wiederum aus der grundlegenden methodologischen Konzeption der Hegelschen Philosophie, der Vorstellung von „Wahrheit“ oder „Geist“ als einer reich gegliederten, aus der Entzweiung zu einer höheren Einheit zusammengeschlossenen Einheit. Dem entsprechend ist die Gewalttätigkeit des Verstandes auch als bloß Subjektives bestimmt, das der Sache nach zu überwinden ist, während die „Anstrengung des Begriffs“ demgegenüber die Funktion eines gedanklichen Nachvollzugs der wirklichen Entwicklung der „Sache selbst“ übernimmt.

(3) Der „Widerspruch“ ist in dem Zitat nicht als logisches Konstruktionsprinzip des Aufbaus von Theorie begriffen, so wie etwa verschiedene Strickoperationen in einem Strickmuster einander ablösen, dem gemäß Denkoperationen verschiedener Art nach einem schematischen Muster aufeinanderfolgen müssten. Er ist vielmehr etwas, was *am* jeweiligen Gegenstand aufzufinden und aufzuzeigen ist, wobei – logisch betrachtet – durchaus nicht nur *eine* Möglichkeit besteht, wie er als Prinzip einer über den ursprünglichen unmittelbar gegebenen und aufgefassten Gegenstand hinausführenden Bewegung bestimmt sein kann: Gelegentlich wird von Hegel schon der Unterschied, die Differenz, als Form des Gegenstandes, als Gestalt des „Widerspruchs“ gefasst; aber auch andere, logisch kompliziertere Formen der „Gegensätzlichkeit“ bzw. des „Widerspruchs“ können sich als Bestimmungen des Gegenstandes finden. Daraus ergeben sich dann wesentliche Differenzen in der weiteren Bestimmung der aus dem Ausgangs-„widerspruch“ resultierenden Bewegung, des Prozesses, den der Gegenstand vollzieht, wie seines Nachvollzugs durch die „Anstrengung des Begriffs“. Dass die Einheit dieser Formen von Hegel selbst noch als logisch begriffen werden kann, ergibt sich wieder aus seiner grundlegenden idealistischen Konzeption, der gemäß die *Logik* zugleich die Bewegung des Geistes als des umfassenden Gegenstandes in seinem An-sichsein, ohne Rücksicht auf seine Verselbständigung in der Gegenständlichkeit einer ihm äußeren Welt, gedanklich nachvollzieht, oder wie es in konse[110]quenter Betonung des zugrundeliegenden theoretisch-metaphysischen Gedankenguts formuliert worden ist, „die Gedanken Gottes vor Erschaffung der Welt“.

(4) Als Gegenstand der vom „Widerspruch“ ausgehenden, ihn aufsuchenden und aushaltenden Bewegung des Begreifens der Wirklichkeit sind in dem angeführten Zitat spezifische Gegenstände des metaphysischen Denkens der philosophischen Tradition gefasst, das den Versuch machte, vor allem theologische Probleme, wie sie mit dem säkularen Verfall traditioneller religiöser Bewusstseins- und Denkformen aufgetreten waren, durch bloßes Nachdenken, durch „reine Vernunft“ zu lösen. Mit der Übernahme dieser spezifischen Gegenstände — die Kant bereits in seiner „transzendentalen Dialektik“ als bloß scheinhafte Gegenstände eines endlichen vernünftigen Denkens destruiert hatte — übernimmt Hegel zugleich die in ihnen enthaltenen Probleme, die nicht durch eine immanente Reflexion aufgelöst werden können, sondern allein durch Destruktion ihrer bloß scheinbaren Gegenständlichkeit. Indem er seine Dialektik an derartigen, nur scheinbar gegenständlichen Problemen zu entfalten versucht, verkommt in Hegels eigenen Händen die Unterscheidung zwischen Entwicklung aus der Sache selbst und bloß äußerlicher Konstruktion insoweit zu einer nur noch formellen Unterscheidung, der kein gegenständlicher Unterschied mehr entspricht:

Nachvollzug eines mystifizierten gegenständlichen Scheins und „logische“ Konstruktion einer Pseudogegenständlichkeit *a priori* werden in der Hegelschen Philosophie, insofern sie als idealistische Dialektik sich auf die „Gegenstände“ traditioneller metaphysischer Rede als reale Gegenstände bezieht, ununterscheidbar.

*(Ende des Exkurses)*

Der Begriff des Widerspruchs, der in der Marxschen Theorie realisiert ist, ist grundlegend dadurch charakterisiert, dass er als Bestimmung eines materiellen, endlichen Gegenstandes begriffen ist. Um uns klar zu machen, was dieser Begriff von „Widerspruch“ bedeutet, wie er die methodologische Grundlage der Marxschen Theorie als „materialistische Dialektik“ konstituiert, untersuchen wir ihn unter dem durchgehenden Gesichtspunkt der Frage, was es heißt, dass ihr materieller Gegenstand die bürgerliche Gesellschaft, als systematisch strukturiertes Ensemble von „Bewegungsformen“ eines grundlegenden realen „Widerspruchs“ zu begreifen ist. Zugleich gehen wir der Frage nach, welche Wirkungen diese spezifisch „widersprüchliche“ Gestalt des Gegenstandes auf das „Bewusstsein“ von ihm hat, das sich in dem praktischen gesellschaftlichen Verkehr der Individuen *mit Notwendigkeit* herstellt. Diese Unter[111]suchung kann anhand der von uns im voranstehenden Exkurs unterschiedenen Aspekte der Hegelschen Dialektik gegliedert werden. Ein solches Verfahren wird es ermöglichen, zu einer begründeten Antwort auf die eingangs formulierte Frage nach dem methodologischen Status von Dialektik zu kommen, die als Methode der Darstellung der Struktur eines bestimmten, endlichen Gegenstandes für die Wissenschaft „brauchbar“ ist und zugleich an dem festhält, was Marx und Engels als ihren „kritischen, revolutionären Kern“ selbst noch an der idealistisch mystifizierten Gestalt der Hegelschen Dialektik hervorgehoben haben.

### **„Widerspruch“ als Prinzip der Bewegung der Aufhebung**

Für die materialistische Dialektik gibt es, der historischen Endlichkeit ihres Gegenstandes entsprechend, keine letzte, höchste Bewegungsform, in der die von dem sie konstituierenden Widerspruch ausgehende Bewegung sich beruhigen könnte. Es kann daher nicht ein für allemal angegeben werden, wo der Umschlagspunkt liegt, von dem aus die beständige Fortentwicklung dieser Formen im sich zyklisch wiederholenden Reproduktionsprozess dieser Gesellschaftsformation in einen Bruch dieser Formen umschlägt, der dieser Reproduktion der kapitalistischen Formen des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses ein Ende bereitet. Als Formen des gesellschaftlichen Lebensprozesses bleiben sie Formen eines bestimmten Inhalts, des Stoffwechsels der Menschen mit der Natur, der sich in ihnen zu bisher unerreichten Höhen entwickelt. Diese historische Entwicklung vollzieht zugleich die immer weitere und reinere Durchsetzung des bestimmten grundlegenden Widerspruchs der kapitalistischen Produktionsweise. Zugleich wird durch diese historische Entwicklung die Möglichkeit und letztlich die Notwendigkeit dafür immer tiefer in der gesellschaftlichen Wirklichkeit verankert, dass sich die gesellschaftlichen Individuen dieser gegensätzlichen Formen ihrer gesellschaftlichen Beziehungen entledigen, indem sie sich durch ihr bewusstes Handeln zu den wirklichen Subjekten der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung machen. Die wirkliche gesellschaftliche Entwicklung ist somit selbst gegensätzlich bestimmt. Einerseits als immer weitergehende und immer reinere Durchsetzung der begrifflich zu entwickelnden kapitalistischen Formen gesellschaftlicher Beziehungen, andererseits als immer tiefere Verankerung der Notwendigkeit der Sprengung dieser ihrer gegensätzlichen Formen im gesellschaftlichen Lebensprozess. Damit ist das Ziel der von diesem bestimmten Widerspruch ausgehenden beständigen erweiterten Reproduktion seiner Bewegungsformen nicht wie in der Hegelschen Dialektik ein für [112] allemal in seinem Inhalt bestimmt, sondern seine konkrete Bestimmung als Umschlag von der Reproduktion der Formen der kapitalistischen Produktionsweise in den Prozess ihrer Auflösung kann sich jeweils erst als Resultat der

konkreten historischen Entwicklung ergeben.

Diese Charakteristikum der Dialektik in der Marxschen Theorie, das wir abkürzend als ihre *stoffliche Rückgebundenheit* bezeichnen können, zieht eine wichtige Konsequenz hinsichtlich der methodischen Gestalt der „Entwicklung des Begriffs“ nach sich:

Während in der idealistischen Dialektik infolge der metaphysisch postulierten Identität von Subjekt und Objekt, von subjektivem und absolutem Geist, inhaltliche Differenzierung, Entwickeltheit des Begriffs und Gegenstandsadäquatheit zusammenfallen, ist dies für eine Dialektik als methodologische Bestimmung systematischer Erfahrungswissenschaft keineswegs der Fall: Die differenzierte Entwicklung des Begriffs erfordert es grundsätzlich, durch kritische Analyse entsprechender Erscheinungsformen bei jedem Entwicklungsschritt nachzuweisen, dass mit ihm eine gedankliche Reproduktion wirklicher Verhältnisse und keine spekulative Projektion möglicher begrifflicher Differenzierungen in eine antizipierte Realität vorgenommen wird. Die „Illustration“ ist mithin in der Marxschen Theorie keine bloß didaktische Zugabe zur eigentlichen wissenschaftlichen Aufgabe, der Entwicklung des Begriffs — sie gehört vielmehr unabdingbar zu dieser. Die allgemeine Entwickeltheit der kapitalistisch bestimmten gesellschaftlichen Lebensverhältnisse erweist sich somit sowohl als Grundlage wie als Schranke der allgemeinen Untersuchung dieser Produktionsweise. Die Bestimmung der „Grenzen der allgemeinen Untersuchung“ stellt daher für die marxistische Theorie eine nicht ohne weiteres auflösbare Schwierigkeit dar: Die Kriterien dafür, wie weit die Entwicklung des allgemeinen Begriffs des Kapitals als des bestimmenden gesellschaftlichen Verhältnisses der bürgerlichen Gesellschaft differenziert vorangetrieben werden kann, ergeben sich letztlich für sie aus der wirklichen Differenziertheit ihres Gegenstandes, nicht aus dem „allgemeinen Begriff des Kapitals“ als theoretischem Gebilde. Es ist daher u.E. kein Zufall, dass diese Frage, die uns nicht *allgemein* lösbar zu sein scheint, zu den ungelösten methodologischen Grundlagenproblemen der Aneignung der Marxschen Theorie gehört, besonders auch noch hinsichtlich der Möglichkeiten einer „allgemeinen Untersuchung“ vermittelter Bereiche der gesellschaftlichen Wirklichkeit, wie des bürgerlichen Staates und der ihn konstituierenden politischen Verhältnisse.

[113]

### **Der „Widerspruch“ als Prinzip der Entzweigung**

Der bestimmte „Widerspruch“, wie ihn materialistische Wissenschaft als konstitutive Bestimmung in ihrem Gegenstand auffindet, ist für seine Realisierung in immer komplizierteren Bewegungsformen ebenso als Grundlage zu begreifen, wie für seine schließlich erfolgende praktische Auflösung mit der historischen Überwindung des grundlegenden widersprüchlichen Verhältnisses. Solange es bei einer nur erst wissenschaftlichen Dechiffrierung bleibt, besteht die Selbständigkeit der einzelnen Erscheinungen gegenüber ihrer wirklichen Grundlage vielmehr als realer Schein unangefochten fort. Dieses Fortbestehen kann die marxistische Theorie nicht einfach der Denkungsart der individuellen Subjekte anlasten, was die idealistische Dialektik ohne weiteres tut, zumindest nachdem *einmal* denkend der von ihr spekulativ behauptete wirkliche innere Zusammenhang, die ewige Selbstbewegung des absoluten Geistes, reproduziert worden ist. Für die Konzeption der *materialistischen* Dialektik ist dieses Fortbestehen des *realen* Scheins auch nach seiner wissenschaftlichen Dechiffrierung ein aus der Struktur ihres Gegenstandes selbst noch zu erklärendes Problem: Es muss aus der spezifischen gesellschaftlichen Praxis in dieser bestimmten Gesellschaftsformation erklärt werden. Diese Erklärung ist für eine so verstandene Dialektik als methodologische Konzeption dann selbst nur ein Zwischenschritt zu ihrem eigentlichen Ziel, der bewussten Erhellung der ihnen innewohnenden Tendenzen zur praktischen Überwindung ihrer gegensätzlichen spezifisch historischen Form.

## „Widerspruch“ als Prinzip der immanenten Entwicklung

Wir haben bisher die Spezifik des Begriffs von „Widerspruch“, wie er in die methodologischen Grundlagen der Marxschen Theorie eingeht, hinsichtlich seiner fortbestehenden und beständig reproduzierten materiellen Grundlage näher charakterisiert, sowie hinsichtlich seines Verhältnisses zum gesellschaftlichen Denken. Aber auch hinsichtlich der Merkmale seiner Bewegungsformen ist eine spezifische methodologische Differenz zwischen diesem Begriff von „Widerspruch“ und dem Widerspruchsbegriff der Hegelschen Dialektik als idealistischer Philosophie festzuhalten: Während die Bewegungsformen des Widerspruchs in der idealistischen Dialektik in Form einer dialektischen „Logik“ als allgemeine Bewegungsformen begrifflich entwickelt werden können, bevor die begriffliche Entwicklung einen anderen Stoff als das begreifende Denken selbst in seiner allgemeinen Form aufgenommen hat, ist [114] eine solche begriffliche Entwicklung der Bewegungsformen des Widerspruchs in der materialistischen Entwicklung in der Gestalt allgemeiner *Prinzipien* des dialektischen Denkens, die aller kritischen Durchdringung eines besonderen Gegenstandes vorausgehen, ausgeschlossen. Allgemeine Aussagen über Bewegungsformen von Widersprüchen können in einer materialistischen Dialektik allenfalls den Status von theoretischen Abstraktionen haben, die die Resultate der kritischen Analyse verschiedener Gegenstände auf die ihnen zugrundeliegenden Widersprüche hin zu didaktischen oder heuristischen Zwecken zusammenfassen. Während in der idealistischen Dialektik Hegels eine „logische“ Darstellung der Bewegungsformen des Widerspruchs als der allgemeinen Prinzipien der Dialektik auf der Grundlage der in der Hegelschen Philosophie unaufgelöst bestehenden Scheingegenständlichkeit der Metaphysik ohne jede Paradoxie möglich und sogar notwendig ist, können in der materialistischen Dialektik Bewegungsformen des Widerspruchs immer nur als Resultat der Untersuchung bestimmter Gegenstände formuliert werden, deren wirkliche Bewegung sie auf den Begriff bringen. So wird etwa die dialektische „Figur“ des Schlusses in der Marxschen Theorie der bürgerlichen Gesellschaft dort als Mittel der Darstellung benutzt, wo sie geeignet scheint, die wirkliche Bewegung des Zusammenschließens der verschiedenen „Momente“ des gesellschaftlichen Lebensprozesses auf den Begriff zu bringen (z.B. Zirkulation der Waren, des Kapitals, Bewegung der Konkurrenz).

### Exkurs: „Widerspruch“ und formallogische Kontradiktion

An dieser Stelle können wir das geläufige Missverständnis, Dialektik beschäftige sich mit formallogischen Kontradiktionen, die sie unsinnigerweise als etwas besonders Tiefsinniges darstelle, zurückweisen, ohne dass unsere Abwehr dieses Einwandes auf den Status einer unbegründeten Behauptung, eines „trockenen Versicherns“, beschränkt zu sein braucht. Als Resultat unseres Vergleichs von idealistischer und materialistischer Dialektik hinsichtlich ihres Begriffs von „Widerspruch“ können wir diesem oberflächlichen Verständnis von Dialektik entgegenhalten, dass einerseits in ihnen als elementare Gemeinsamkeit ein *inhaltliches* Verständnis von „Widerspruch“, kein bloß formales, vorliegt, andererseits die spezifisch mystifizierte Gestalt des Widerspruchsbegriffs in der idealistischen Dialektik mit einiger Notwendigkeit zu Formulierungen geführt hat, die sich in Gegensatz zur formalen Logik setzen, wozu für eine materialistische Dialektik gar kein Anlass besteht. [115] Idealistische wie materialistische Dialektik begreifen die Kategorie des „Widerspruchs“ nicht als formale Bedingung wissenschaftlicher Darstellung, bzw. als bloß methodisches Postulat wissenschaftlicher Systematik, sondern als Ausdruck einer spezifischen Struktur der Gegenständlichkeit, auf die sie sich zurückbeziehen, als deren gedankliche Reproduktion im Medium des begrifflichen, wissenschaftlichen Denkens. Es ist daher vollkommen abwegig, zu behaupten, ihren methodologischen Konzeptionen läge einer der beiden folgenden Absurditäten zugrunde, in die sie allerdings gelegentlich, mehr oder minder explizit, verfallen

sind: Entweder die Behauptung über die Struktur der wissenschaftlichen Rede, diese müsse möglichst viele Kontradiktionen im Sinne der formalen Logik enthalten, um möglichst „wahr“ zu sein, oder aber die Behauptung über die Struktur der Gegenstände der wissenschaftlichen Rede, d.h. über die Struktur der „Welt“, diese sei so beschaffen, dass sie selbst auf formallogischen Kontradiktionen aufbaue. Die zweite dieser Behauptungen ist offenbar sinnlos, da nicht angegeben werden kann, was sie bedeuten soll, wenn sie sich ihrem Inhalt nach von der ersten Behauptung unterscheidet: Der Begriff der formallogischen Kontradiktion ist für den Gegenstandsbereich der *Aussagen* definiert und zwar so, dass jede Definition eines Kontradiktionsbegriffs für andere Gegenstandsbereiche zugleich dessen formallogischen Charakter aufheben würde. Ist die zweite Behauptung aber inhaltlich der ersten gleich, also etwa so zu lesen: „Die Welt ist so beschaffen, dass sie allein durch formallogische kontradiktorische Aussagen adäquat beschrieben werden könnte“, so ist sie offenkundig gleichbedeutend mit der Behauptung von der Unerkennbarkeit der Welt bzw. der Unbegründbarkeit jeglicher Behauptung über sie: Wenn wahre Aussagen über die Welt notwendig kontradiktorisch sind, ist es weder möglich, irgend etwas Bestimmtes über die Welt zu erkennen — da aus einer formallogischen Kontradiktion jegliche beliebige andere Aussage ableitbar ist (sowie auch deren jeweilige Negation), noch gar irgendeine Behauptung über die Welt als wahr zu begründen, da jeder irgendwie begründeten Behauptung kraft der logischen Implikation der Kontradiktion wiederum jede beliebige andere Behauptung mit gleichem Recht entgegengestellt werden kann (wiederum einschließlich der Negation der zunächst begründeten Behauptung). Das schließt m.E. nicht aus, weiterhin einen Zusammenhang von realen „Widersprüchen“ und einer im formallogischen Sinne kontradiktorischen Rede über sie zu behaupten: In formallogischen Operationen verwickelt sich die Rede desjenigen, der die „widersprüchliche“ Struktur des Gegenstandes nicht durchschaut und daher Aussagen über verschiedene gegenständliche Niveaus und gegenständliche Entwicklungstendenzen gleichrangig als ohne weiteres mit [116]einander verknüpfbare Aussagen über Bestimmungen des Gegenstandes behandelt: Marx etwa verwickelt sich in seiner Analyse der Ware nicht in Widersprüche im Sinne formal kontradiktorischer Aussagen hinsichtlich des Verhältnisses von Gebrauchswert und Wert — wohl aber die Ökonomen, die Aussagen darüber formulieren, ohne eine Analyse der widersprüchlichen Struktur ihres Gegenstandes geleistet zu haben.

Der Widerspruch erscheint in der idealistischen Dialektik als Grundlage, Bewegungsprinzip und allgemeines Formprinzip einer nur scheinbaren Gegenständlichkeit, wie sie im tradierten Gedankengut der europäischen Metaphysik intendiert ist. Als solches allgemeines *Prinzip der Zusammenfassung* „von oben“ auf der nur scheinbar sachhaltigen Ebene einer Gegenständlichkeit überhaupt schlägt jedoch der ontologische, gegenstandsbezogene Sinn ihrer Behauptung ständig in einen logischen Sinn um, sofern nicht mit unbeirrbar dogmatischer Konsequenz an der Pseudogegenständlichkeit dieser „allgemeinen Gegenstände“ als einer selbst noch besonderen Gegenständlichkeit festgehalten wird: Solange man nicht an dem Gedanken festhält, der Ausdruck „das Sein“ etwa bezeichne eine besondere, metaphysisch zu erfassende Gegenständlichkeit, müssen Aussagen über „das Sein“ als äquivalent gelten mit Aussagen über die logische Bedeutung der Kopula „ist/sind“, ob man das nun will oder nicht. Mag „das Sein“ immerhin „widersprüchlich“ sein, die Kopula, die im Deutschen mit dem Wort „sein“ gebildet wird, kann keine Kontradiktionen implizierenden logischen Bedeutungen haben, ohne damit nicht nur die Möglichkeit jeder kohärenten wissenschaftlichen Rede, sondern jeder vernünftigen Rede überhaupt zu zerstören.

(Ende des Exkurses)

Fassen wir einige erste Bestimmungen des Verständnisses von ‚Widerspruch‘ innerhalb einer methodologischen Konzeption von materialistischer Dialektik zusammen:

(a) Widerspruch als Ausgangspunkt einer Bewegung zu einem Ziel, das als höhere Stufe der Entwicklung des Ausgangsgegenstandes durch innere Differenzierung und bestimmte Negation erreicht wird. Allerdings unterliegt der Begriff des „Widerspruchs“, wie er in der Marxschen Theorie realisiert ist, als Prinzip der Bewegung noch einer wichtigen Modifikation durch seine spezifische stoffliche Rückgebundenheit an die Struktur und Entwicklung eines bestimmten, endlichen Gegenstandes.

(b) Widerspruch als bewegende Kraft einer Bewegung, durch die sich eine unmittelbar gegebene, ungeschiedene Einheit entzweit, differenziert in gegensätzliche Seiten auseinander tritt und so eine Bewegung der Aufhebung einleitet. In der Marxschen Theorie ist der „Widerspruch“ als Prinzip der Entzweiung keine allgemeine, metaphysische Bestimmung von Gegenständlichkeit überhaupt. Er ist vielmehr einerseits im konkreten Gegenstand selbst als bestimmtes widersprüchliches [117] Verhältnis aufzusuchen und zu entfalten, andererseits ist er keiner Aufhebung allein durch sein wissenschaftliches Begreifen zugänglich. Die objektive Eingebundenheit der Individuen in den realen Schein der gesellschaftlichen Verhältnisse ist nicht unmittelbar durch wissenschaftliche Kritik, sondern nur vermittels einer praktischen Aufhebung des zugrundeliegenden widersprüchlichen Verhältnisses aufzulösen.

(c) Widerspruch als an die Bewegung eines spezifischen Gegenstandes mit bestimmten Eigenschaften gebundenes Prinzip, das diesem nichts von außen antut, sondern dessen eigene innere Tendenz zum Hervortreten bringt.

Als Prinzip der immanenten Entwicklung unterliegt der „Widerspruch“ in der methodologischen Konzeption einer materialistischen Dialektik selbst noch der Anforderung, die Allgemeinheit seiner Entwicklung mit der Allgemeinheit des spezifischen Gegenstandes zu begründen, für den er als konstitutiv zu begreifen ist. Für die Marxsche Theorie ergeben sich nähere Bestimmungen dieser Charakteristika des „Widerspruchs“ aus der in ihr bewusst reflektierten Materialität ihres bestimmten Gegenstandes.

(d) Widerspruch als Grundlage von Praxis: Die mit dem Begriff „Widerspruch“ bezeichnete Struktur des bestimmten Gegenstandes wird in der gesellschaftlichen Praxis beständig realisiert und dadurch für die gesellschaftlichen Individuen erfahrbar. Die Erkenntnis dieser Gegenstandsstruktur erfolgt dem gemäß weder durch unmittelbare Evidenzerlebnisse, in denen der grundlegende Widerspruch dieser bestimmten gesellschaftlichen Praxis etwa zum Gegenstand einer noch nicht durch das Denken vermittelten sinnlichen Anschauung würde, noch ist er allgemein, gewissermaßen aus einem ontologischen Prinzip der Widersprüchlichkeit aller Gegenstände, durch reines Denken abzuleiten. Seine Erkenntnis ist vielmehr höchstes Resultat der denkenden Erfahrung der gesellschaftlichen Individuen, die sich alltäglich durch die Kämpfe der gesellschaftlichen Klassen und speziell in der Wissenschaft durch die rücksichtslose Befolgung der „Methode der Kritik“ entwickelt. Diese Art und Weise, aus den eigenen Kämpfen denkend Erfahrungen zu gewinnen, die in der Wissenschaft allein dadurch zur „Methode der Kritik“ entwickelt wird, dass sie umfassend und bewusst verfolgt wird, kann dann insofern mit Recht „dialektisches Denken“, bzw. speziell in der Wissenschaft „dialektische Methode“ genannt werden, als in ihr der grundlegende Widerspruch des bestimmten Gegenstandes der Erfahrung — hier immer der bürgerlichen Gesellschaft — zum Vorschein kommt. Diese Art und Weise, Erfahrungen zu machen bzw. wissenschaftliche Kritik zu betreiben, ist also der Struktur des bestimmten Gegenstandes, der als widersprüchlich zu bestimmen ist, in spezifischer Weise adäquat: Sie bringt die praktischen Beziehungen gedanklich zum Ausdruck, die die subalternen ge[118]sellschaftlichen Klassen durch ihre Handlungen aufgrund der Verselbständigung der Formen ihrer gesellschaftlichen Subalternität gegenüber ihrem eigenen bewussten Handeln beständig neu eingehen.

Mit Bezug auf diese, nach der Marxschen Analyse für die Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft konstitutive Verkehrung von Praxis und Strukturen lässt sich dann die bisher durchgeführte Explikation des Begriffs des Widerspruchs etwa folgendermaßen fixieren: Der grundlegende „Widerspruch“ der bürgerlichen Gesellschaft ist als derjenige Komplex von strukturellen Gegenstandseigenschaften zu fassen, als dessen praktischer Ausdruck die

wesentlichen gegensätzlichen praktischen Beziehungen zu begreifen sind, die die gesellschaftlichen Klassen in dieser Gesellschaftsformation beständig von Neuem eingehen, bis sie von diesen gegensätzlichen Verhältnissen dazu getrieben werden, praktisch-kritisch sich gegen diese Verhältnisse zu wenden, dadurch schließlich in ihrem Handeln auf den grundlegenden Widerspruch kommen und so beginnen, praktisch auf die Aufhebung der durch diesen Widerspruch definierten Gesellschaftsformation hinzuarbeiten. Gemäß diesem Verständnis von „Widerspruch“ ist der Hegelschen Dialektik *nicht* ihr Grundgedanke als dogmatisch vorzuwerfen, ein Komplex struktureller Gegenstandseigenschaften sei als reale Grundlage für sich entwickelnde Gegensätze aufzusuchen, wie es auch noch in der konstruktivistischen „Rekonstruktion“ der Hegelschen Dialektik geschieht. Hierin ist m.E. vielmehr gerade ihr wesentlicher rationeller Kern zu sehen, der allerdings durch die bereits benannte metaphysische Auffassung der strukturellen Gegenstandseigenschaften in der Hegelschen Philosophie nur allzu leicht diskreditiert werden konnte. Ohne diesen Gedanken gleitet dagegen der Versuch einer wissenschaftlichen Begründung „kritischer Gesellschaftstheorie“ umweigerlich in eine konflikttheoretische Verharmlosung gesellschaftlicher Gegensätze ab, deren naheliegendes Komplement dann die Vorstellung ist, ihre „Versöhnung“ sei ohne vorgängige praktische Aufhebung des ihnen zugrundeliegenden gesellschaftlichen Widerspruchs durch normal-theoretisch angeleitete Zielreflexion aller Beteiligten realisierbar.

Der spezifische Charakter des für die dialektische Methode einer materialistischen Wissenschaft konstitutiven Begriffs von „Widerspruch“ lässt sich zusammenfassend dadurch kennzeichnen, dass er im Unterschied zum *spekulativen* Charakter des Widerspruchs in der idealistischen Dialektik als von Grund auf *praktischer Widerspruch* zu begreifen ist: Während der idealistisch gefasste Widerspruch die metaphysisch gesetzte Bewegung vom „reinen Sein“ zur „absoluten Idee“ als eine sich dem begreifenden Denken ewig repräsentierende Gegenständlichkeit vollziehen soll, bringt der Gedanke dieses bestimmten grundlegenden Widerspruchs [119] dieses bestimmten Gegenstandes, wie ihn die dialektische Methode der materialistischen Wissenschaft fasst, die wirkliche materielle Bewegung des Lebensprozesses dieser Gesellschaft für die daran beteiligten Individuen auf den Begriff. In der praktischkritischen Rückbezüglichkeit ihres Handelns auf ihre gesellschaftlichen Verhältnisse, die in der Umwälzung der durch ihn konstituierten Gesellschaftsformation, d.h. in der Auflösung dieses praktischen Widerspruchs sich vollendet wird er auch den gesellschaftlichen Individuen als objektiv erkennbares Gesetz ihres eigenen Handelns bewusst, das zugleich ihrem eigenen Handeln entspringt.

Der im Gegenstand zu erfahrende „Widerspruch“, d.h. die konkrete Widersprüchlichkeit des materiellen Gegenstandes „bürgerliche Gesellschaft“ ist es also, der die gesellschaftlichen Klassen nicht nur dazu treibt, ihre gesellschaftliche Praxis zu entwickeln, sondern zugleich die Klassenindividuen ein reflexives Verhältnis zu ihren eigenen Lebensverhältnissen gewinnen lässt. Der sich durch das Handeln der Individuen beständig konstituierende objektive gesellschaftliche Widerspruch wird so zugleich zum Ausgangspunkt der Klassenkämpfe, in denen sich diese Individuen handelnd und denkend auf ihre eigenen Lebensverhältnisse zurückbeziehen.

### **Endlichkeit des Gegenstandes und Notwendigkeit wissenschaftlicher Kritik**

Die These, die Marxsche Theorie sei hinsichtlich ihrer Methode wesentlich als Kritik zu begreifen, bedarf angesichts der vorherrschenden idealistischen Vorstellungen von Kritik einer näheren Erläuterung. Dazu werde ich näher betrachten, welche Bestimmungen der Methode der Darstellung sich daraus ergeben, dass sie sich als Entfaltung der Bewegungsformen eines bestimmten, endlichen Widerspruchs vollzieht, der in einem bestimmten, endlichen Gegenstand erfahrbar ist. Obwohl ich diese Bestimmungen nicht theoretisch konstruierend aus den bisher herausgearbeiteten Charakteristika der Kategorie des

„Widerspruchs“ in der systematischen Erfahrungswissenschaft „abzuleiten“ unternehme, werde ich doch an jene Charakteristika als Ordnungsgesichtspunkte anknüpfen.

Die hier auf ihre methodologischen Implikationen hin zu analysierende Endlichkeit des Gegenstandes der Marxschen Theorie ist als einfache Tatsache offenkundig und unbestreitbar. Der elementare Widerspruch von Gebrauchswert und Wert ist als materieller Widerspruch immer nur in einer abzählbar endlichen — wenn auch praktisch zahllosen — Warenmenge existent; ebenso ist der entwickelte Widerspruch von Kapitali[120]stenklasse und Arbeiterklasse zu jedem Zeitpunkt auch quantitativ bestimmt. Er hat einen historischen Anfang in der Zeit und wird ein historisches Ende haben. Was dies jedoch für die methodische Struktur einer adäquaten Darstellung dieses Gegenstandes bedeutet, liegt weniger klar auf der Hand. Der Grund dafür liegt in der Struktur dieses Gegenstandes: Die Verselbständigung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die die gesellschaftlichen Klassen durch ihr eigenes Handeln konstituieren, gegenüber diesen Klassen selbst, führt dazu, dass für die in diesem Prozess herausgebildeten Individuen die Endlichkeit der Gesamtheit dieser Verhältnisse nicht mehr unmittelbar erfahren wird: So wie das Kapital, als „sich selbst verwertender Wert“ formell keine Grenzen kennt, erscheint der Reproduktionsprozess des von ihm bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhangs als ein grenzenloser, sich beständig wiederholender Naturprozess, dessen Anfang sich in grauer Vorzeit verliert und dessen Ende außerhalb des Horizonts jeder geläufigen Vorstellung fällt. Dem entspricht, dass die systematische Darstellung dieser besonderen historischen Gesellschaftsformation den äußeren Anschein einer „dialektischen Konstruktion a priori“ annimmt. Diesen äußeren Anschein kann zwar grundsätzlich die Berücksichtigung des spezifischen gegenstandsgebundenen Charakters des in ihr dialektisch dargestellten Widerspruch zerstreuen: die kritische Auflösung seiner weniger offensichtlichen Auswirkungen ist dann aber noch zu leisten, wie sie sich etwa in den beständigen Tendenzen innerhalb des Marxismus niederschlagen, den Systemcharakter der „dialektischen Form der Darstellung“ in Richtung auf ein in sich abgeschlossenes System der Wissenschaft misszuverstehen.

(1) Wir hatten gesehen, dass der Widerspruch, wie ihn die systematische Erfahrungswissenschaft von der Gesellschaft analysiert, als ein stofflich rückgebundener zu begreifen ist. Eine damit bereits implizierte Bestimmung lässt sich für den Systemcharakter des Gegenstandes „bürgerliche Gesellschaft“ aufzeigen und entsprechend für die methodische Struktur der „dialektischen Form der Darstellung“:

Die kapitalistische Gesellschaftsformation entsteht unter bestimmten historischen Bedingungen, auf einem bestimmten Stand der Entwicklung der Produktivkraft der gesellschaftlichen Arbeit, d.h. allgemeiner der Entwicklung des Verhältnisses von Menschen und Naturkräften. Diese historischen Voraussetzungen der kapitalistischen Produktionsweise — die ihrerseits natürliche Bedingungen der menschlichen Praxis einschließen — werden von der in Form der kapitalistischen Gesellschaftsformation sich vollziehenden Entwicklung der Produktivkräfte ergriffen und in ständig differenzierter Gestalt reproduziert. Mit der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise nähern sich die wirklichen Lebensverhältnisse der Individuen „ihrem reinen Begriff [121] an“ und streifen zunehmend Modifikationen durch besondere historische Voraussetzungen, „historische Schlacken“, ab.

Die allgemeinen historischen Voraussetzungen dieser Entwicklung werden dabei nicht in der historischen Form reproduziert, in der sie „als elementarische Voraussetzungen“ ihrer Entwicklung zuerst aufgetreten waren. In ihrer ursprünglichen historischen Gestalt bleiben sie dennoch als faktisch vorhandene Verhältnisse unaufhebbare Voraussetzungen der Entwicklung dieser Gesellschaftsformation. Deren systematische Darstellung kann also ebenfalls nicht von ihnen absehen.

Solche allgemeinen Voraussetzungen, die der kapitalistischen Produktionsweise historisch vorausgehen, sind vor allem die Existenz von Produkten in der Form der Ware, die Existenz von Geld (Edelmetallen, die in der Funktion der Geldware verfestigt sind) und die Existenz



von Lohnarbeitern als Verkäufern ihrer Arbeitskraft in Warenform sowie die Existenz von Privateigentum an Grund und Boden, d.h. die Aufteilung der Erde als Ware. — Diese zentrale Voraussetzung des Kapitalverhältnisses ist „selbstverständlich“ ihrerseits voraussetzungsreich: Ihre Voraussetzungen reichen von der ‚Bewohnbarkeit‘ der Erde, über die sexuelle Reproduktion der Generationen bis etwa zu der spezifischen historischen Form der Geschlechterverhältnisse. — Als faktische Voraussetzungen der historischen Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise — nicht als elementare Bestimmungen der Entwicklung des allgemeinen Begriffs des Kapitals, die immer schon entwickelte kapitalistische Verhältnisse voraussetzen — fallen sie außerhalb der systematischen Entwicklung des Begriffs. Das wird daran deutlich, dass auf sie in dieser systematischen Darstellung als bloße Tatsachen verwiesen wird, die dann auch als solche nachprüfbar sind. Wissenschaftliche Kritik als Moment der systematischen Darstellung hat die Aufgabe, sie überhaupt erst als solche Tatsachen herauszuarbeiten, da sie sich spontan im Lichte der scheinbaren historischen Grenzenlosigkeit der kapitalistischen Produktionsweise unter ökonomischen Kategorien der bürgerlichen Gesellschaft darstellen. Aufgabe der wissenschaftlichen Kritik ist es daher, diese ahistorische Betrachtungsweise der historischen Voraussetzungen der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise aufzulösen, wie sie sich etwa in der idyllischen Legende von der sogenannten „ursprünglichen Akkumulation“ niederschlägt.

Die stoffliche Rückgebundenheit der systematischen, entwickelten Gestalt der bürgerlichen Klassenverhältnisse an allgemeine (historische — und darin enthaltene natürliche —) Voraussetzungen stellt sich also als Grenze ihrer systematischen Darstellung dar. Das geschieht in der Notwendigkeit, auf diese Voraussetzungen als etwas Gegebenes zu verweisen, das im Rahmen dieser Theorie weder der Erklärung bedarf, [122] noch erklärt werden kann. Für das Moment der Kritik in der systematischen Darstellung bedeutet dies, dass sie die Aufgabe einschließt, diese Tatsachen als solche herauszuarbeiten. So ist es etwa erforderlich, die Grenzen der bürgerlichen Gesellschaftsformation in der historischen Entwicklung durch adäquate Abgrenzung der historischen Epochen zu bestimmen. Hier berührt sich die Problematik der Bestimmung der „Grenzen der allgemeinen Darstellung“ mit der bekannten Problematik der Bestimmung der epochalen Grenzen der historischen Entwicklung, an denen der historische Übergang von einer Gesellschaftsformation zur anderen als „qualitativer Sprung“ erfolgt.

(2) In der Marxschen Theorie ist der grundlegende gesellschaftliche Widerspruch weiterhin als eingebunden in die Verkehrung von Praxis und Strukturen im historischen Prozess begriffen. Daher kann sich auch das die Bewegungsgesetze dieser gesellschaftlichen Praxis begreifende Denken nicht als eine Voraussetzung- und folgenlose Tätigkeit vollziehen: Die wissenschaftliche Kritik dieser Verhältnisse durch systematische Erklärung der in ihnen liegenden Verkehrungen als Bewegungsformen des ihnen zugrundeliegenden Widerspruchs ist daher *zum einen* als entwickeltes Resultat der praktisch-kritischen Tätigkeit der beherrschten gesellschaftlichen Klassen zu begreifen und geht *zum anderen* selbst wieder notwendig in den Prozess der historischen Auflösung dieses Widerspruchs durch deren Praxis ein: Als bloß theoretische Kritik dieser Verkehrungen begreift sie diese Verkehrungen als aufzuhebende Formen des wirklichen Lebenszusammenhangs. Sie verweist damit zurück auf eine entsprechende Entwicklung der praktisch-kritischen Tätigkeit der gesellschaftlichen Individuen an diesen Lebensverhältnissen, die schließlich diese Verkehrungen mit der grundlegenden Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse aufhebt.

Das bedeutet für eine systematische Darstellung dieser gesellschaftlichen Lebensverhältnisse, dass sie mit der systematischen Entwicklung der Bewegungsformen des spezifischen gesellschaftlichen Widerspruchs zugleich eine schrittweise methodische Auflösung der von den realen Prozessen bewirkten „verkehrten Denkformen“ vollzieht, auf die die idealistische Dialektik Hegels in ihrer systematischen Gestalt verzichten konnte, weil das außerhalb der Bewegung der Begriffe fiel. Als System der *Kritik* der politischen Ökonomie hat die gesamte begriffliche Entwicklung des allgemeinen Begriffs dieser Gesellschaftsformation daher nicht

den Charakter einer eigenständigen Selbstbewegung der ökonomischen Kategorien, sondern schließt die Darstellung der Formen der gesellschaftlichen Praxis und der ideologischen Prozesse ein, in denen sich die gesellschaftlichen Individuen durch ihr Handeln bewegen.

[123]

Da sich die marxistische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft selbst als von dieser historisch begrenzten Form der Klassenherrschaft notwendig hervorgebrachte endliche Wissenschaft begreift, entspricht sie ihrem Begriff *als Kritik der politischen Ökonomie* schließlich dadurch, dass sie sich *in der kritischen* Analyse der Entwicklung der avanciertesten Denkformen der klassischen bürgerlichen ökonomischen Theorie, als deren wissenschaftliche Konsequenz *und zugleich* als deren Überwindung ausweist.

(3) So wie der Widerspruch, der dem Gegenstand der Wissenschaft von der Gesellschaft innewohnt, auch als seinem allgemeinen Typus entsprechender, noch an diese historische Gesellschaftsformation gebunden bleibt, ist auch ihre systematische Darstellung von dieser gegenstandsgebundenen Allgemeinheit. Dieser Widerspruch ist dementsprechend nicht nur Ausgangspunkt ihrer Entwicklung zu immer mehr dem bewussten Handeln der subalternen gesellschaftlichen Klassen entgegenstehenden Formen, sondern auch Ausgangspunkt seiner eigenen Überwindung durch eben dieses Handeln als praktisch-kritischer Tätigkeit. Die kapitalistische Gesellschaftsformation kann sich m.a.W. nicht bis „in alle Zeiten“ reproduzieren, sondern treibt durch ihre eigene, immanente Bewegung beständig über sich selbst hinaus — zur Selbstzerstörung oder aber zum Übergang in eine andere Gesellschaftsformation. Dementsprechend ist die Möglichkeit dieser gesellschaftlichen Umwälzung in ihrem eigenen Lebensprozess beständig präsent. Das ist m.E. etwas wesentlich anderes, als wenn man die andere Gesellschaftsformation, die aus ihr erst hervorgehen soll, zur Voraussetzung der Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft zu erheben versucht (vgl. Haug 1973). Für ihre Darstellung in der Kritik der politischen Ökonomie hat dieser Umstand eine weitere „Grenze der dialektischen Form der Darstellung“ zur Folge: Als letzte Bewegungsform des der Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft zugrundeliegenden Widerspruchs wird in ihr nicht irgendeine Form von kreisförmiger, aus äußerster Vermitteltheit in neue Unmittelbarkeit umschlagende Selbstbewegung entwickelt, wie es im Hegeischen Gedanken des dialektischen „Schlusses“ gefasst ist. In ihr ist vielmehr „der Klassenkampf der Schluß, in dem sich die ganze Scheiße auflöst“.

Diese Benennung der „Grenzen der dialektischen Form der Darstellung“, die sich notwendig aus der spezifischen Begrenztheit des in ihr systematisch dargestellten Gegenstandes ergeben, lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass diese Form der *Darstellung* auf *Kritik* als wesentliche methodische Bestimmung nicht verzichten kann. Als kritische Darstellung reflektiert sie ihre eigene Begrenztheit, indem sie den Auflösungsprozess der den praktischen Widersprüchen entspringenden Denkformen systematisch vollzieht. Sie arbeitet dabei die tatsächlichen [124] historischen Voraussetzungen dieser gesellschaftlichen Verhältnisse heraus. Schließlich expliziert sie die Bedeutung der in diesen gesellschaftlichen Verhältnissen sich entwickelnden Gegensätze als Vorbereitung ihrer praktischen Auflösung.

(verfaßt in Berlin(W) 1975, überarbeitet Coimbra 1977)

## Marxistische Positionen in der Krise des Marxismus

[127] Krisen sind, wie wir es uns selbst schon so oft haben vorsagen müssen – zur eigenen Beruhigung – Entwicklungsphasen, in denen sich etwas entscheidet: Nach der Krise geht es weiter, aber eben in der einen oder in der anderen Richtung. Auch in der gegenwärtigen Krise des Marxismus liegt die entscheidende Bruchlinie nicht einfach zwischen Behutsamkeit und Ungestüm, zwischen sorgfältiger Beachtung der Details und ungeduldiger Skizzierung übergreifender Perspektiven, sondern zwischen entgegengesetzten Richtungen der Auseinandersetzung, zwischen entgegengesetzten Perspektiven politischer und theoretischer Eingriffe. *Letztlich* geht es darum, ob sich eine marxistische oder eine antimarxistische Behandlungsart dieser Krise behaupten und durchsetzen wird.

Daran kommt weder vorbei, wer sich um diese Krise herumzudrücken versucht, indem er sie als Marxist leugnet<sup>1</sup> oder durch rasche „philosophische Synthesen“ zuzukleistern versucht<sup>2</sup> — er sollte sich vielmehr darüber im klaren sein, daß er bloß den Kampfplatz anderen Kräften überläßt und so die Möglichkeit einer marxistischen Überwindung der Krise des Marxismus erschwert. Noch können diejenigen dieser Notwendigkeit ausweichen, die einfach von sich behaupten, Vertreter von „etwas Neuem“ zu sein, das jenseits der Alternative von Marxismus oder Antimarxismus läge: Sie müßten zumindest zeigen, daß ihre Fragestellungen und Thesen das aufzulösen im Stande sind, was zwischen Marxisten (wie Althusser, Magri oder Royos) und Antimarxisten (wie den französischen „Neuen Philosophen“) in der gegenwärtigen Krise des Marxismus im Streit steht. Und insbesondere, daß sie nicht einfach unter scheinbar neutraler Flagge das Geschäft der Antimarxisten besorgen, über deren reaktionäre politische Perspektiven und theoretische Unbedarftheit keine Unklarheiten mehr bestehen dürfte. Grund für ein solches Verlangen besteht um so mehr, als die „Marxismen“, auf die sich solche Autoren wie André Gorz, E.P. Thompson oder Rudolf Bahro ausdrücklich beziehen, zumeist derartig karikaturhafte Vereinfachungen aufweisen, daß es erfolgreich möglich ist, selbst solche historischen Entsteller der marxistischen Theorie wie Mitin<sup>3</sup> oder Shdanov<sup>4</sup> gegen sie in Schutz zu nehmen.

Die Auseinandersetzung mit diesen neuartigen Marxismus-Kritikern<sup>5</sup> kann allerdings mit einer solchen defensiven Verfahrensweise nicht wirklich produktiv durchgeführt werden. Vielmehr ist es notwendig, positiv darüber hinauszugehen, historische Marxismen<sup>6</sup> gegen ihre z.T. recht willkürlichen Vorhaltungen in Schutz zu nehmen<sup>7</sup>. Dabei wird es darauf ankommen, die Diskussion mit ihnen in einer marxisti[128]schen Perspektive offensiv zu führen, d.h. so, daß sowohl begreifbar wird, welche wirklichen Probleme marxistischer Theorie und sozialistischer Politik die Ausgangspunkte ihrer Kritik bilden und wo daher eine marxistische Behandlung der Krise des Marxismus von ihnen lernen muß, als auch an welchen Stellen ihrer Argumentation sich unausgewiesene Vormeinungen einschleichen, durch die, als unbewußte Wirkung der herrschenden bürgerlichen Ideologie, die gesamte Richtung ihres Argumentationsganges in eine antimarxistische Richtung gelenkt wird, die offengelegt und überwunden werden muß, damit eine marxistische Lösung der Krise des Marxismus möglich wird. Aber können wir denn nicht mehr tun, als uns dies alles wieder einmal vorzusagen? Können wir nicht auch schon das Neue festhalten, das sich in dieser Kritik entwickelt hat?

### Abschied vom Marxismus als „wissenschaftlicher Weltanschauung“

Mit der gegenwärtigen Krise des Marxismus ist der Marxismus als „wissenschaftliche Weltanschauung“, die den ideologischen Klebstoff einer sozialistischen Bewegung bzw. einer besonderen politischen Organisation der Arbeiterklasse bildet, historisch unwiderruflich zu Ende. Damit ist in der Tat für uns als Marxisten ein Abschied fällig: Der Abschied von der von Kautsky innerhalb der II. Internationale begründeten und von Stalin innerhalb der III. Internationale verschärft erneuerten Vorstellung von „Arbeiterbewegung“ und „proletarischer Partei“ als „Quasi-Kirchen“ auf der Grundlage einer einheitlichen und umfassenden Weltanschauung, die sich durch ihren einfachen Gegensatz zu den bestehenden Kirchen (und zur „unsichtbaren

Kirche“ der bürgerlichen Ideologie) definiert: als „wissenschaftlich“, „fortschrittlich“ und „proletarisch“ gegenüber einem ebenso geschlossenen System, das als „metaphysisch“, „reaktionär“ und „bourgeois“ gekennzeichnet ist. Damit werden diese Gegensätze selbst allerdings nicht obsolet, sondern allein die Vorstellung ihrer einfachen Konfrontation in totalen und absoluten „Weltanschauungen“, zwischen denen allenfalls Raum bleibt für eine prinzipielle Wahl, zu der beide Seiten jede konkrete gesellschaftliche Bewegung — die nationalen Befreiungsbewegungen, die Frauenbewegung, das „schwankende Kleinbürgertum“ usw. — aufrufen. Historisch überholt ist damit zugleich eine bestimmte Auffassung des ideologischen Klassenkampfes, nach der die eine (nämlich die eigene, proletarische) Seite allein über Argumente verfügt, während die andere dagegen *prinzipiell* manipulativ und repressiv vorgeht<sup>8</sup>. Nach dieser Auffassung haben argumentative Auseinandersetzungen nur *innerhalb des eigenen* [129] *Lagers* (bzw. gegenüber denjenigen, die ihm zwar „eigentlich angehören“, es aber noch nicht selbst begriffen haben) einen Sinn. Gegenüber wirklichen Vertretern der anderen Seite kann es nur Argumente geben, die zwar an sich schlüssig sind, von diesen aber nicht als Argumente anerkannt werden. Damit bleibt letztlich nur, über diese Verweigerung der Anerkennung der vorgebrachten Argumente einfach hinwegzugehen bzw. wo es praktisch notwendig wird, eine solche Anerkennung manipulativ oder repressiv zu erzwingen. Für die Betroffenen unterscheidet sich dann eine solche Durchsetzung der Anerkennung von Argumenten durch Propaganda und durch Polizei in nichts mehr von einer einfachen Durchsetzung politischer Auffassungen mit Gewalt, zumal sich — wie die historische Erfahrung gelehrt hat — zumindest Scheinargumente immer finden lassen, deren Anerkennung als Argumente dann gewaltsam durchgesetzt wird.<sup>9</sup> Diese gegenüber der bedrückend gewordenen Vorstellung von Marxismus als „wissenschaftlicher Weltanschauung“ historisch überfällige „Laizisierung“ der marxistischen Theorie und der sozialistischen Politik<sup>10</sup> erfordert — um mehr als eine bloße taktische Finte zu sein — m.E. zwei zentrale theoretische Operationen:

*Zum einen* wird es erforderlich sein, den Totalitätsanspruch marxistischer Theorie und darauf begründeter sozialistischer Praxis zu überwinden, der mit diesem Selbstverständnis des Marxismus einherging. Der Marxismus enthält *nicht* den Schlüssel zur Lösung aller wissenschaftlichen Probleme (und das nicht nur nicht auf den Gebieten der modernen Physik oder der Genetik, sondern auch auf wichtigen Gebieten der Analyse der menschlichen Geschichte) und sozialistische Politik ist nicht dazu in der Lage, alle wichtigen Probleme gesellschaftlicher Praxis zu lösen — und sie bleiben deswegen doch entscheidende Voraussetzungen zur Lösung zentraler Fragen!

So scheint es mir inzwischen kaum noch bestreitbar zu sein, daß der Marxismus nicht in der Lage ist, den widersprüchlichen Zusammenhang von gesellschaftlichem Reproduktionsprozeß und individueller Lebenstätigkeit vollständig zu analysieren, wie er sich in Träumen, in der „Psychopathologie des Alltagslebens“ oder in den sogenannten psychischen „Erkrankungen“ auswirkt. Dasselbe gilt m.E. für den psycho-sexuellen Kernbereich patriarchalischer Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den Geschlechtern oder für die materiellen Produktionsbedingungen lebensförderlicher Ökosysteme. Für einen „laizistischen“ Marxismus ist das jedoch kein Beinbruch — im Gegenteil: Es hilft ihm, sich ernsthaft der Frage zuzuwenden, was *der spezifische Zweck* und der *spezifische Gegenstand* marxistischer Theorie ist, die als eine wissenschaftliche Theorie gerade im Sinne methodischer Strenge und inhaltli[130]cher Systematik keine Theorie „über alles“ und die als politische Theorie keine Theorie zu „beliebigen Zwecken“ sein kann. Durchaus im Rückgriff auf Marx können wir heute formulieren, daß der spezifische Zweck<sup>11</sup> der marxistischen Theorie in einer bewußten Transformation des historischen Reproduktionsprozesses der bürgerlichen Gesellschaft auf der Grundlage der kapitalistischen Produktionsweise durch politische Praxis besteht. Aus diesem spezifischen Zweck — kurz gesagt, aus dem Zweck der Überwindung des Kapitalismus — begründet sich auch der *spezifische Gegenstand* marxistischer Theorie: die Analyse und Darstellung der inneren Widersprüche der Reproduktion und Auflösung kapitalistischer Produktionsweise im Klassenkampf und seiner politischen und ideologischen Vermittlung. Und daran, ob und inwieweit sie *diesem* Zweck

genügen kann, das Dunkel aufzuhellen, in dem sich der proletarische Pol dieser Kämpfe immer wieder herausbilden muß, kann marxistische Theorie allein wieder sinnvoll gemessen werden.<sup>12</sup> Dasselbe gilt entsprechend für die politische Praxis von Sozialisten: Sie kann als solche allein daran gemessen werden, wie weit sie langfristig daran mitwirkt, die Herrschaft des Kapitals und seine politischen und ideologischen Strukturen zu überwinden bzw. in politisch handlungsfähigen Zusammenhängen und Initiativen eine wirksame antikapitalistische Praxis zu entwickeln.<sup>13</sup> Die Anerkennung von wichtigen eigenständigen Problemen, die außerhalb dieses besonderen Zweckes und dieses besonderen Gegenstandes liegen, und daher auch nicht von Marxisten und Sozialisten *als solchen* bearbeitet werden können, nimmt dieser politischen Praxis nichts. Was die Überwindung der patriarchalischen Strukturen in unseren Geschlechterbeziehungen oder die Beendigung des Raubbaus an den natürlichen Grundlagen menschlichen Lebens durch die materielle Struktur des kapitalistischen Industriesystems angeht —, ist sie in diesem Sinne keine Aufgabe, zu der marxistische und sozialistische Positionen, aufgrund ihrer eigenen theoretischen und politischen Substanz, wegweisende Beiträge liefern können. Allerdings ist es eine notwendige Bedingung ihrer Erneuerung auf ihrem eigenen, spezifischen Gelände, sich die Untersuchungen und Theorien anzueignen, die *außerhalb* des spezifischen Zwecks und des spezifischen Gegenstandes der Marxisten von anderen Positionen und Erfahrungen aus entwickelt worden sind.<sup>14</sup> Das bedeutet für eine Austragung von Differenzen über die möglichen und notwendigen Schritte in Richtung auf eine Überwindung der Krise des Marxismus zweierlei: — *Zum einen* kann mit schlüssigen Argumenten über spezifische Grenzen marxistischer Theorie und Analysen gestritten werden, indem die spezifische Tragfähigkeit einer marxistischen Begrifflichkeit und darauf gestützte historische Analysen „von innen“ untersucht und [131] näher bestimmt werden (bzw. umgekehrte Untersuchungen der spezifischen Grenzen feministischer oder ökologischer Theorien und Analysen durchgeführt werden). Wer sich dagegen auf dieser Ebene darauf beschränkt, die Tragfähigkeit marxistischer Analysen pauschal zu bezweifeln bzw. diese als „überholt“ oder „langweilig“ zu beschimpfen, muß sich gefallen lassen, nicht Ernst genommen und auch entsprechend behandelt zu werden.

— *Zum anderen* gibt es keine Ebene einer globalen Theorie (oder einer „universalen Metatheorie“ (vgl. Habermas 1973), auf der mit *schlüssigen* Argumenten entscheidbar wäre, welches relative Gewicht etwa der spezifische Zweck sozialistischer Politik, der spezifische Zweck einer ökologischen Politik und der spezifische Zweck einer feministischen Politik in einem anzustrebenden Bündnis haben können und müssen. Es wäre m.E. auch ein verfehelter Rückfall in die Denk- (und Praxis-) Formen der „wissenschaftlichen Weltanschauung“, einen Totalzusammenhang zu konstituieren, aus dem heraus dies allgemein entscheidbar wäre. Das schließt nicht aus, es erfordert vielmehr, aus den verschiedenen theoretischen und politischen Perspektiven *bestimmte* Zusammenhänge zu untersuchen — z.B. zwischen der kapitalistisch bestimmten Richtung der Produktivkraftentwicklung und der ökologischen Krise.<sup>15</sup> Das heißt nicht etwa, daß in der Abwägung dieser Zwecke auf Argumente zu verzichten wäre, bzw., daß notwendige Auseinandersetzungen über die Bildung eines alternativen „historischen Blocks“ nur manipulativ oder gar repressiv möglich wären. Vielmehr stehen auch ohne eine übergreifende Theorie, in deren Rahmen über die Schlüssigkeit von Argumentationen entschieden werden konnte<sup>16</sup>, zwei Ebenen einer produktiven Auseinandersetzung mit Argumenten zur Verfügung, die sich nicht auf bloße wechselseitige Überredungsversuche (u. damit letztlich auf Manipulation) bzw. auf das wechselseitige Geltendmachen unverbindlicher Plausibilitätsansprüche reduzieren lassen. M.a.W. sehe ich hier Möglichkeiten einer argumentativen Auseinandersetzung, die zwar keine schlüssigen, beweisbaren Resultate ergeben kann, die aber doch zu Thesen von einer von den Beteiligten rational nachvollziehbaren Verbindlichkeit führen kann:

*Einerseits* kann sich eine derartige Argumentation auf den faktisch auch dort bestehenden materiellen Zusammenhang der Welt, in der wir handeln, beziehen, wo es nicht möglich ist, diesen Zusammenhang selbst noch theoretisch zu erklären.<sup>17</sup> Auf dieser Ebene stehen gegenwärtig Auseinandersetzungen über die faktische Priorität an, die etwa den Zwecken einer Überwindung des Kapitalismus, der Zerschlagung der patriarchalischen Strukturen in den

Geschlechterbeziehungen und [132] der Beseitigung ökologischer Krisenerscheinungen in einem bestimmten Land in einer gegebenen historischen Phase einzuräumen ist. Hier wird man etwa in einem Land und in einer historischen Phase, in denen die Basis der materiellen Produktion noch gar nicht ausreicht, um die elementaren Bedürfnisse der unmittelbaren Träger des materiellen Reproduktionsprozesses<sup>18</sup> zu befriedigen, zu anderen Prioritäten kommen müssen, als in Ländern bzw. in historischen Phasen, in denen wesentliche materielle Voraussetzungen einer Produktion gesellschaftlichen Überflusses bereits bestehen — ebenso aber auch in Ländern mit einer besonders drückenden patriarchalischen Tradition (z.B. Nordafrika) oder mit global bedeutsamen ökologischen Funktionen (z.B. Amazonasbecken).<sup>19</sup> Auf dieser Ebene wird jeder, der sich sorgfältig und kritisch auf die Analyse der Tatsachen und auf die historischen Bedürfnisse einläßt, sich davon überzeugen können, welche Vorschläge geeignet sind, eine produktive Verbindung zwischen den unterschiedlichen politischen Zwecken etwa von Sozialisten, Feministen und Ökologen voranzutreiben, um einen alternativen historischen Block von Arbeiterbewegung und neuen sozialen Bewegungen als ein rationelles, langfristiges Bündnis hervorzubringen. *Andererseits* — und dies ist in der marxistischen Tradition unter dem Vorzeichen des Kampfes gegen den Idealismus allzu oft verschüttet worden — besteht die Möglichkeit, argumentativ an dem *subjektiven Zusammenhang* anzuknüpfen, der dadurch konstituiert wird, daß die Träger und Trägerinnen der unterschiedlichen politischen Bewegungen (und mehr noch die gesellschaftlichen Bewegungen, deren Tendenzen sie politisch artikulieren) zu großen Teilen dieselben Individuen sind: Lohnarbeiterinnen sind eben auch Frauen und zumeist auch in ihrem Lebensprozeß außerhalb der Arbeitssphäre massiv von Zerstörungen der natürlichen Umwelt und von destruktiven Tendenzen in der Entwicklung der individuellen Reproduktionsbedingungen betroffen. Dadurch wird eine Ebene der Auseinandersetzung eröffnet, in der sich die einzelnen Subjekte darauf besinnen, wie sich für sie der Zusammenhang ihrer Erfahrungen und Zwecke artikuliert, oder, traditionell ausgedrückt, „was sie eigentlich wollen“. Verbindliches Argumentieren ist auch auf dieser Ebene möglich, wenn es auch weder durch theoretische Beweise noch durch die Berufung auf die „Wahrheit, die in den Tatsachen liegt“, gesichert werden kann. Argumentationsziel kann es dabei allerdings nicht sein, die anderen Subjekte auf den eigenen, spezifischen Erfahrungszusammenhang zu verpflichten. Vielmehr geht es um den rückhaltlosen Austausch, die wechselseitige Durchsichtigkeit ganz unterschiedlicher Erfahrungszusammenhänge und Perspektiven. Verbindlichkeit der Argumentation kann dementsprechend auch nicht [133] durch eine intersubjektive Sicherung von Prämissen oder Verfahren hergestellt werden, ihr Kriterium kann auf dieser Ebene allein in der Durchsichtigkeit des mitgeteilten Erfahrungszusammenhangs und in der Offenheit seiner Mitteilung liegen. Auf dieser Argumentationsebene sind gegenwärtig die Frauenbewegung oder viele Projekte der „alternativen Szene“ der marxistischen Linken um einiges voraus. Wir Marxisten fangen erst wieder an, uns darauf einzulassen.<sup>20</sup> Dabei weiterzukommen, bleibt aber eine wichtige Aufgabe, der wir nicht dadurch ausweichen sollten, daß wir stattdessen neue intellektuelle Konstrukte entwerfen (eine „neue Moral“ oder gar eine „neue Weltanschauung“), wie das gerade von ehemaligen marxistischen „Traditionalisten“ in letzter Zeit häufig gefordert wird.<sup>21</sup> *Schließlich* gibt es noch eine wichtige, nur scheinbar simple Argumentationsebene: ein wechselseitiges Einlassen auf den spezifischen Gegenstand und die spezifischen Zwecke unterschiedlicher Ansätze, wobei diese Ansätze auf ihrem eigenen Gelände jeweils mit Recht die Führung beanspruchen, ohne dabei die autonomen Zwecke und Gegenstände der anderen damit herabzusetzen: So wird marxistische Theorie mit Recht die Führung beanspruchen, wo immer es um die Analyse historischer Klassenkämpfe und damit um die historische Durchsetzbarkeit von Problemlösungen geht, die aus unterschiedlichen Perspektiven trägfähig sind. Umgekehrt wird sie aber auch dort die Führung der feministischen Theorie akzeptieren müssen, wo es darum geht, Kriterien für eine befreite individuelle Lebenstätigkeit im tagtäglichen gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß, im Verhältnis der Geschlechter und der Lebensalter, zu entwickeln. Auf dieser Ebene eröffnet gerade eine klare Bestimmung der Grenzen der unterschiedlichen Zwecke und Gegenstände die Möglichkeit einer fruchtbaren gegenseitigen Ergänzung der theoretischen

Arbeit und damit auch eine wirksame politische Praxis an ihren Berührungslinien (z.B. dem faktischen Zusammenhang von heterosexuellen Paarbeziehungen, Kleinfamilie und Haushalt in der durchschnittlichen Lohnarbeiterexistenz).

Insgesamt gesehen, folgt für uns aus der Krise des Marxismus, sofern er sich in ihr als „wissenschaftliche Weltanschauung“ auflöst: Die marxistische Theorie wird sich als eine bestimmte Theorie ohne Totalitätsanspruch von anderen kritischen Theorien abgrenzen und zu ihnen ins Verhältnis setzen müssen, ohne diese Theorien als Konkurrenten zu sehen und ohne dabei die eigene Substanz aufzugeben<sup>22</sup> oder in scheinhafte Synthesen überzugehen, die keiner Seite mehr gerecht werden können.<sup>23</sup> Eine auf der marxistischen Theorie beruhende sozialistische Praxis wird die strategische These von der Zentralität des proletarischen Klassenkampfes für die historisch anstehenden gesellschaftlichen [134] Umwälzungen in einer Weise präzisieren müssen, daß ihre Vertreter fähig werden, sich im Hinblick auf ein rationelles Bündnis — u.d.h. argumentativ — mit den vielgestaltigen neuen gesellschaftlichen Oppositionsbewegungen auseinander zu setzen, die ihre spezifischen Zwecke, ihren spezifischen Gegenstand nicht aus dem Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital beziehen.<sup>24</sup> Dabei wird es ihr Ziel sein müssen, sowohl dazu beizutragen, daß sich die vielfältigen problembezogenen sozialen Bewegungen aus dem subalternen Status von Ein-Punkt-Bewegungen ohne eigenständigen politischen Ausdruck und ohne expliziten Bezug auf die laufenden Klassenauseinandersetzungen zur autonomen politischen Bewegung herausentwickeln, und andererseits darauf hinzuwirken, daß sich diese Bewegungen ihrer Verbindungen mit konkreten proletarischen Kämpfen bewußt werden bzw. einsehen können, daß für sie selbst akzeptable Problemlösungen nur durchgesetzt werden können in enger Verbindung mit einer autonomen politischen Bewegung des Proletariats. Damit sie dieses Ziel wirklich ansteuern kann, wird sich eine erneuerte sozialistische Politik daher schließlich von der doppelten Hypostasierung befreien müssen, die das Proletariat in der marxistischen Tradition der „wissenschaftlichen Weltanschauung“ immer wieder erfahren hat: Indem es einerseits als ein „metaphysisches Ding an sich“ behandelt wird, das mit den konkreten historischen Erscheinungen des Lohnarbeiterlebens nur äußerlich zusammenhängt, als ein „hinter ihnen verborgenes Wesen“ — und andererseits als ein „großes Subjekt“<sup>25</sup>, dem sich die konkreten proletarischen Individuen und Gruppen nur unterzuordnen haben, *dessen* „Bewusstsein“ sie sich nur anzueignen haben, um zum „Bewußtsein *ihrer selbst*“<sup>d</sup> zu kommen.<sup>26</sup>

### **Wiederaufnahme und Vertiefung der leninschen Korrektur des „wissenschaftlichen Sozialismus“ im Klassenkampf**

Durch die gegenwärtige Krise des Marxismus wird nicht nur die Möglichkeit eröffnet, daß wir uns als Marxisten von einem Selbstmißverständnis als Träger einer „wissenschaftlichen Weltanschauung“ befreien; diese Krise betrifft auch die theoretische Substanz der marxistischen Tradition: Zentrale Thesen und Begründungszusammenhänge der marxistischen Theorie als „wissenschaftlicher Sozialismus“ sind angesichts der historischen Krise der sozialistischen Strategien zweifelhaft oder doch unklar geworden.<sup>27</sup>

Bereits innerhalb der sozialdemokratischen Tradition der Arbeiterbewegung waren die Aussagen der marxistischen Theorie über die säkular[135]aren Entwicklungstendenzen der kapitalistischen Produktionsweise zu linearen Prognosen über eine beständig wachsende Zentralisation und Konzentration der Kapitale (bis hin zum Ultramonopol), über eine beständig zunehmende Verelendung der proletarischen Volksmassen und über eine naturwüchsige Notwendigkeit des Zusammenbruchs der kapitalistischen Produktionsweise verkürzt worden. Dadurch waren die entsprechenden Aussagen der marxistischen Theorie — über die Tendenz einer wachsenden Vergesellschaftung der Produktion in kapitalistischer Form, über den Zusammenhang von kapitalistischer Akkumulation und der Ausweitung der dem Kapital gegenüberstehenden lohnabhängigen Massen (einschließlich einer überschüssigen Arbeitsbevölkerung) und über den tendenziellen Fall der Profitrate - selbst verunklart und diskreditiert worden.<sup>28</sup> Die von Lenin eingeleitete Korrektur der in der II. Internationale dominierenden Verkürzungen und

Umdeutungen marxistischer Theorie blieb im Wesentlichen darauf beschränkt, die politischen Konsequenzen der eingetretenen Verflachung des Marxismus zu korrigieren<sup>29</sup>. Damit blieben die leninschen theoretischen Positionen als Ausdruck der vollzogenen politisch-theoretischen Korrektur selbst noch zweideutig: Das gilt sowohl für Lenins Bestimmungen von „wissenschaftlichem Sozialismus“ gegenüber einem inzwischen formalistisch gewendeten bürgerlichen Wissenschaftsbegriff, der die Differenz zwischen „positiver Wissenschaft“ und „philosophischer Spekulation“ unabhängig von ihrem inhaltlichen Bezug auf die Wirklichkeit bestimmt<sup>30</sup> als auch für zentrale Thesen, die Lenins Eingriffe in die erste große Krise des Marxismus<sup>31</sup> markiert haben: die Thesen von der Zentralität des proletarischen Klassenkampfes und der selbständigen Organisation der proletarischen Partei, von der Notwendigkeit der *Diktatur des Proletariats*, der *proletarischen Demokratie* und des *proletarischen Internationalismus* und von der *Parteilichkeit* in Wissenschaft und Kultur als Schlüsselbegriffe kommunistischer Politik stellten ebenso viele neue Aufgaben, wie sie lösen konnten.

Die von Deborin und Stalin vorgenommene entstellende „Systematisierung“ des Leninismus<sup>32</sup> konnte daher die von Lenin übergangenen Lücken und „blinden Flecken“ der marxistischen Theorie nur vorübergehend verbergen. Spätestens nach dem Ausbleiben der proletarischen Revolution in Deutschland und dem beginnenden Aufstieg des Faschismus in Italien mußten diese offenen Probleme einer wissenschaftlichen Begründung revolutionärer Politik in heftigen Kontroversen, die sich durch die gesamte kommunistische Bewegung zogen, von Neuem diskutiert werden:

— Wer war das historische Subjekt des proletarischen Klassenkampfes in einem Land wie der Sowjetunion, deren Proletariat im Bürger[136]krieg dezimiert und von den zu übernehmenden Funktionen in Partei- und Staatsapparat aufgesogen worden war?<sup>33</sup>

— Wie konnte sich eine Diktatur des Proletariats gegen den inneren und äußeren Druck der bewaffneten Reaktion behaupten und zugleich nach innen demokratisch und nach außen internationalistisch bleiben?<sup>34</sup>

— Wie konnte die bewußte Parteilichkeit für das Proletariat in der wissenschaftlichen Forschung und in der künstlerischen Produktion gefördert werden, ohne damit deren Überprüfbarkeit und deren schöpferischen Charakter zu gefährden?<sup>35</sup>

Diese Kontroversen sind bekanntlich innerhalb der kommunistischen Bewegung im Zuge der mit Stalins Namen verbundenen<sup>36</sup> Entstellung marxistischer Theorie und proletarischer Politik nachhaltig erstickt worden. Wo die „dialektischen“ Manipulationen einer offiziellen marxistischen Philosophie dazu nicht ausreichten, wurden eigenständige marxistische Positionen zum Gegenstand politischer Repression.<sup>37</sup> Weniger bekannt scheint dagegen heute zu sein, daß auch außerhalb der kommunistischen Bewegung eine konstruktive Arbeit an den offenen Problemen marxistischer Theorie und sozialistischer Praxis mit den Mitteln der administrativen Ausgrenzung<sup>38</sup> und der repressiven Toleranz<sup>39</sup> effektiv unmöglich gemacht wurde. Dabei unterschied sich die internationale Sozialdemokratie, deren Führungen angesichts der Entwicklung der kommunistischen Bewegung eine deutlich antimarxistische Wende vollzogen hatten, in nichts von den entsprechenden Agenturen bürgerlicher Staatsapparate<sup>40</sup>. So blieb eine marxistische Analyse der mit der historischen Niederlage der Arbeiterbewegung gegenüber dem Faschismus in Deutschland und mit der Deformation der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung der Sowjetunion faktisch ausgebrochenen aber offiziell gewaltsam verdrängten Krise des Marxismus auf enge und marginale Zirkel beschränkt, die sich z.T. als politische Sekten halten konnten<sup>41</sup>, sich zumeist aber in einen politisch folgenlosen akademischen Raum abdrängen lassen mußten.<sup>42</sup>

Demgegenüber haben sich aus der historischen Erfahrung des antifaschistischen Widerstandes sowie im Zusammenhang der nationalen Befreiungsbewegungen wichtige Ansätze zu einer Erneuerung marxistischer Analysen und sozialistischer Strategien ergeben — die aber von der marxistischen Diskussion zunächst nicht als solche aufgenommen wurden. So haben z.B. Gramsci<sup>43</sup> und Togliatti<sup>44</sup> die Frage nach der spezifischen Vorgehensweise proletarischer Politik angesichts der manipulativen Apparate des Faschismus neu gestellt; Mao Dze Dong<sup>45</sup> und Che



Guevara<sup>46</sup> haben das Problem der Artikulation unterschiedlicher gesellschaftlicher Widersprüche im Kampf gegen den weltweiten kapitalistischen Reproduktionszusammenhang formuliert; Dimitroff<sup>47</sup> und Amilcar Cabral<sup>48</sup> haben die Problematik des Verhältnisses von volksdemokratischen Bündnissen und proletarischem Klassenkampf untersucht. Nach der Eröffnung einer Möglichkeit der „Entstalinisierung“ der kommunistischen Bewegung im Zusammenhang des XX. Parteitages der KPdSU und angesichts des Endes der kapitalistischen Nachkriegsexpansion standen kritische Marxisten innerhalb und außerhalb der kommunistischen Bewegung vor einer dreifachen Aufgabe:

*Erstens* mußten sie, um wieder theoretischen Boden unter die Füße zu bekommen, die von Lenin „liegen gelassene“ Aufgabe einer Kritik von Verkürzungen und Umdeutungen im Marxismus der II. Internationale auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Grundlagen des Marxismus in Angriff nehmen. Das geschah, wie wir heute rückblickend sagen können, in unterschiedlichen Zusammenhängen in Gestalt einer „Rekonstruktion der Marxschen Theorie“, eines erneuten, kritischen Durchgangs durch die theoretischen Arbeiten Marx' und Engels'.<sup>49</sup>

*Zweitens* mußten sie die offenen Fragen proletarischer Politik, die in den 30er und 40er Jahren von Stalinismus und Sozialdemokratie unterdrückt worden waren, erneuern und lösbar machen. Dafür stand die Problematik der theoretischen Erfassung der „neuen Züge“ des kapitalistischen Systems und der empirischen Analyse seiner gegenwärtigen Entwicklung im Vordergrund.<sup>50</sup>

*Drittens* mußten sie die neuen Ansätze und Problemperspektiven aufgreifen, die sich in den 30er, 40er und 50er Jahren gewissermaßen an der Peripherie der marxistischen Tradition entwickelt hatten. Das geschah „naturgemäß“ zunächst einmal in Form entsprechender politisch-ideologischer Importe, etwa des Guevarismus, des Maoismus, des Gramscianismus.<sup>51</sup> Dies alles geschah, angesichts der Begrenztheit der auch nach dem in den 60er Jahren einsetzenden, erneuten, begrenzten Aufschwung einer intellektuellen Linken verfügbaren Kräfte, zunächst mit Notwendigkeit in ganz einseitiger Weise.

So haben sich vor allem in Westeuropa, in Ländern mit starken kommunistischen Parteien, politische Strömungen entwickelt, die in der Tradition der kommunistischen Bewegung standen und zunächst darauf verzichteten, Differenzen gegenüber „ihren“ kommunistischen Parteien zu artikulieren.<sup>52</sup> Sie haben sich zumeist vorrangig der Aufgabe einer theoretischen Rekonstruktion der wissenschaftlichen Grundlagen des Marxismus unterzogen — auch wenn sie dabei zugleich versuchten, in ihrem Vorgehen diejenigen Anforderungen, die sich aus den anderen Aufgabenstellungen ergaben, mit zu berücksichtigen.<sup>53</sup> Als [138] theoretische Exponenten einer Strömung von berufsmäßigen Intellektuellen, Partei- und z.T. Gewerkschaftsfunktionären innerhalb der kommunistischen Bewegung, die die Ansätze zu einer Selbstkritik des Marxismus nach dem 20. Parteitag und angesichts der entgültigen Spaltung der kommunistischen Weltbewegung ernst nahmen, haben diese Ansätze der Aufgabe einer sorgfältigen Bestimmung des notwendigen Verhältnisses von Kontinuität und Bruch in den theoretischen Grundlagen kommunistischer Politik besondere Aufmerksamkeit gewidmet.<sup>54</sup> Dementsprechend haben sie in den 70er Jahren vor allem im Zusammenhang der „eurokommunistischen“ Versuche einer Erneuerung kommunistischer Politik *innerhalb* der organisierten kommunistischen Bewegung politische Bedeutung erlangt.<sup>55</sup>

Daneben kamen aus sozialen Strömungen und intellektuellen Traditionen, die bereits in den 30er und 40er Jahren ihren Bruch mit der kommunistischen Weltbewegung vollzogen (und sich z.T. politisch in den Zusammenhang der sozialdemokratischen Tradition begeben hatten) eine Reihe von Ansätzen zur theoretischen Analyse des gegenwärtigen Kapitalismus der 50er und 60er Jahre jenseits der problematisch gewordenen Formeln des Jahrhundertanfangs des „Monopolkapitalismus“<sup>56</sup> und des „organisierten Kapitalismus“<sup>57</sup>. Nach den ersten Entwürfen von Konzepten wie denen des „Neokapitalismus“<sup>58</sup>, des „Planstaates“<sup>59</sup>, des „staatsinterventionistischen Kapitalismus“<sup>60</sup>, gingen die Vertreter dieser Ansätze vorrangig dazu

über, ihre theoretischen Konzepte mit historischem und empirischem Material aufzufüllen. So konnten sie noch in den Protestbewegungen der späten 60er Jahre zu Kristallisationspunkten von zentralen Handlungsorientierungen einer programmatisch „undogmatischen“ *Neuen Linken* werden, die ihre soziale Basis vor allem innerhalb der jungen Generation der lohnabhängigen Mittelschichten und in den unterprivilegierten oder neuen Randschichten der Arbeiterklasse fand — und deren wirksamster politischer Ausdruck dann zumeist ein sich neu bildender linker Flügel der sozialdemokratischen Bewegung<sup>61</sup> wurde — oder aber eine sich radikalisierende „Randgesellschaft“<sup>62</sup>.

Zugleich schlug die in den 60er Jahren gemachte Entdeckung<sup>63</sup> der nationalen Befreiungsbewegungen an der „Peripherie des Imperialismus“ und der neuen Impulse, die von ihren Theoretikern für die Entwicklung marxistischer Theorie und sozialistischer Politik ausgegangen waren<sup>64</sup>, rasch in eine identifikatorische Übernahme entsprechender Positionen und strategischer Konzepte (Stadtguerilla, „Dem Volke dienen!“) um, die in der Konsequenz zu Versuchen führen mußte, den Marxismus gerade als „wissenschaftliche Weltanschauung“ zu erneuern und entsprechend organisierte Formen politischer Praxis neu „aufzu[139]bauen“<sup>65</sup>. Gerade die in den Protestbewegungen der späten 60er Jahre besonders radikalisierten Teile der jungen Generation, deren vielfältige praktische Erfahrungen auf eine eigenständige Perspektive politischer Praxis drängten ( die ihnen die ersten beiden Strömungen nicht eröffnen konnten), mußten sich von diesen Versuchen angezogen fühlen. Sie boten sowohl eine langfristig orientierte, organisierte politische Praxis als auch eine umfassende weltanschauliche Orientierung an — und damit noch einmal gewissermaßen einen Weg um die Krise des Marxismus herum!<sup>66</sup> Diese letzte Strömung ist nicht nur in der Bundesrepublik in den 70er Jahren am deutlichsten gescheitert (Niederlage der europäischen Stadtguerilla, Isolierung und Zersetzung der maoistischen Parteigründungen außerhalb der Dritten Welt) — und sie hat nicht nur hier seit Mitte der 70er Jahre einen Prozeß der Selbstkritik bis hin zum völligen Traditionsbruch vollzogen. Aber auch die ersten beiden Strömungen haben die Erfahrung machen müssen, daß es ihnen unmöglich ist, sich gewissermaßen aus eigener Kraft einen Weg aus der Krise des Marxismus zu bahnen: Der unter dem Stichwort „Eurokommunismus“ eingeleitete Prozeß einer Erneuerung der politischen Praxis kommunistischer Parteien in entwickelten kapitalistischen Ländern steht in einer schweren Krise, die in wesentlichen Teilen auch der Unklarheit und Widersprüchlichkeit der bisher dafür in Anspruch genommenen theoretischen Grundlagen zugeschrieben werden muß.<sup>67</sup> Zugleich sind die Versuche einer relevanten Verankerung der Neuen Linken innerhalb der Arbeiterbewegung Westeuropas — sei es als eigenständiger politischer Richtung, sei es als relevanter linkssozialistischer Flügel innerhalb oder neben der Sozialdemokratie — bisher so weitgehend gescheitert, daß gerade innerhalb dieser Strömung eine rast- und ziellose Suche nach „neuen Subjekten“ der sozialen Bewegung eingesetzt hat, auf die sich eine Fortsetzung der Neuen Linken der 60er und 70er Jahre in den 80er Jahren würde stützen können — anstatt zunächst einmal zu untersuchen, ob *diese* „Neue Linke“ überhaupt eine Fortsetzung verdient!

### **Wenn es aber keinen Weg „um die Krise des Marxismus herum“ gibt — was dann?**

Lenin hatte für seinen politischen Eingriff in die erste große Krise des Marxismus die Formel geprägt: „Festhalten und Weitergehen“! Ist das heute noch zusammenzubringen — und wie? Es gibt ja noch die, die „festhalten“, die sich einigeln und Fragestellungen außerhalb des eigenen, marxistischen Kategoriengerüsts einfach nicht zur Kenntnis nehmen. Andererseits ist die Zahl derjenigen gewachsen, die in heller Flucht „weitergehen“, die Augen starr nach vorne gerichtet, als müßten sie zur Salzsäule erstarren, wenn sie einmal zurückblickten. Gibt es wirklich noch etwas jenseits dieser schlechten Alternative, entweder die Lösung der Krise des Marxismus „traditionalistisch“ dem Lauf der Zeit zu überlassen oder aber sich möglichst geräuschlos aus ihr davonzustehlen und sich zu einer „neuen Lehre“ zu bekennen?

Die herrschende, bürgerliche Ideologie hat für solche Fälle eine bereits vielfach erprobte Bewegungsform bereit: „Zurück zu den Quellen!“, um aus ihnen (unter der Hand) das benötigte Neue zu schöpfen. Die Versuchung, einen marxistischen Ausweg aus der Krise des Marxismus zu finden, indem man sich in seinen „krisenfreien Urzustand“ versetzt — und einen Sündenbock sucht, dem man „die Schuld“ für seine gegenwärtige Krise zuschreibt (Engels, Kautsky und Lenin als Fortsetzer des Marxschen Werkes bieten sich für diese Rolle offenbar besonders an!<sup>68</sup>), ist dementsprechend auch unter Marxisten weit verbreitet. Nur ist diese Bewegungsform offenbar für diesen Inhalt ganz ungeeignet: Den „krisenfreien Urzustand“ des Marxismus hat es nie gegeben, kein Text der marxistischen Tradition trägt nicht noch Spuren von unabgeschlossenen ideologischen Kämpfen und Schlacken früherer, idealistischer, der marxistischen Theorie geradezu entgegengesetzter Auffassungen ihrer Autoren! Und selbst die minutiöse Lektüre besonders reiner, dennoch nicht im Sinne dieser ideologischen Bewegungsform „klassischer“ Texte, wie es das „Kapital“ — auch in seinen von Engels zusammengestellten Teilen — sicherlich ist, könnte uns nicht aus unserer gegenwärtigen Krise „erlösen“: in unserer *Lektüre*, in unserer Aufmerksamkeitsstruktur, unseren Problemen, unseren Denkstrategien und Redeweisen, die wir an den Text herantragen müssen, damit wir ihn uns aneignen können, „sind wir allemal schuldig“, tragen wir diese Krise schon notwendig mit uns<sup>69</sup>.

In der Tat hatte die herrschende Ideologie ja Stützpunkte, auf die sie zurückgreifen kann, in denen lange vor der historischen Durchsetzung der Herrschaft der Bourgeoisie schon grundlegende Thesen und Mechanismen der bürgerlichen Ideologie klar ausgeprägt waren: etwa in den griechischen Stadtstaaten, in der römischen Republik und im Oberitalien der Renaissance. Und solche historischen Stützpunkte bieten sich dem ideologischen Klassenkampf des Proletariats nicht an — allenfalls kann es auf dunkle, unreine Andeutungen zurückgreifen, im Zusammenhang mit der ‚archäologischen‘ Freilegung der langen, beständig verdrängten Geschichte des Widerstandes der subalternen Klassen. Aus diesem Zusammenhang ist auch mit dem historischen Durchbruch „von der Utopie zur Wissenschaft“, den Marx und Engels als Theoretiker der historischen Erfahrungen des sich kon[140]stituierenden proletarischen Pols im Klassenkampf vollzogen haben, kein Ausbruch möglich geworden. Der Marxismus hat sich niemals schlichtweg „in der Wahrheit“, jenseits aller Wirkungen der herrschenden Ideologie, befunden; was ihn als revolutionäre Theorie auszeichnen kann, ist allein seine Fähigkeit, die immer wieder begangenen Irrtümer auch immer wieder zu kritisieren und zu korrigieren.<sup>70</sup> Gewiß ist heute deutlich: der *Leninismus* ist nicht einfach „der Marxismus unserer Epoche“<sup>71</sup> - die anderen, vom Leninismus oder gar vom Marxismus-Leninismus historisch an den Rand gedrängten Marxismen zeigten zumindest an, daß wichtige Aufgaben einer Erneuerung der marxistischen Theorie von den leninistischen Eingriffen übergegangen worden waren: das Problem der gesellschaftlichen Selbstorganisation im sozialistischen Übergang, das Problem des Absterbens des Staates (und damit der besonderen politischen Organisation der proletarischen Partei und der politischen Form des Nationalstaates), das Problem des Zusammenhanges von sozialer Emanzipation des Proletariats und Überwindung patriarchalischer Abhängigkeitsverhältnisse. Aber ebenso wenig führt ein Weg aus der gegenwärtigen Krise des Marxismus am Leninismus vorbei. Denn durch den Rückgriff auf andere Theoretiker, die wie Lenin der Unterwerfung des Marxismus unter die herrschende Ideologie entgegentraten, die sich in der II. Internationale durchgesetzt hatte, und auf politische Strömungen in der Arbeiterbewegung, die sich wie die Bolschewiki einer Politik der subalternen Klassenkollaboration entgegenstellten, entkommen wir den Lücken und Unklarheiten nicht, an denen wir in unseren theoretischen Untersuchungen ebenso wie in unserer politischen Praxis die Krise des Marxismus erfahren. Sind nicht sogar etwa Rosa Luxemburg, Pannekoek oder Otto Bauer noch viel tiefer den „Fehlern“ verhaftet, die Lenin — wenn auch, wie wir seit den 30er Jahren erfahren, unvollständig und selbst noch „fehlerhaft“ — zu korrigieren unternommen hat, als Lenin selbst es geblieben ist? Wo finden wir eigentlich ein ökonomistischeres Werk als Luxemburgs Analyse der kapitalistischen Akkumulation<sup>72</sup>, ein politizistischeres als Pannekoeks

Untersuchung der Rätebewegung<sup>73</sup>, ein technizistischeres als Otto Bauers Analyse der Rationalisierung<sup>74</sup>?

Es geht also heute darum, in der Krise des Marxismus eine theoretische Initiative zu ergreifen, die sich weder einfach bei der „Wiederherstellung“ der Klassiker beruhigt, noch auch Lenins korrigierende Eingriffe innerhalb der marxistischen Tradition „vergisst“. Wie kann eine solche Initiative ergriffen werden — und an welchen „Stellen“ in der vorliegenden marxistischen Theorie kann sie ansetzen?

Eine wichtige Voraussetzung für solch eine Initiative kann die *Tätigkeit der Philosophen* schaffen helfen: daran zu erinnern, wie sich ideo[142] logischer Klassenkampf und wissenschaftliche Untersuchung auf Seiten des subalternen proletarischen Pols im Klassenkampf beständig bedingen — und damit zur argumentativen Auflösung szientistischer und moralisierenden bzw. politizistischer Vorstellungen auf Seiten der gesellschaftlichen Oppositionsbewegungen gegen den herrschenden Block der Bourgeoisie beizutragen. Dabei geht es ebenso um die Destruktion positivistisch oder historizistisch reduzierter oder idealistisch überhöhter Vorstellungen über Wissenschaft, wie darum, die Vorstellung abzulegen, die herrschende Ideologie sei so etwas wie ein Schleier, den wir kraft kritischen Denkens ein für alle mal abtun könnten. Auch die inhaltlichen wissenschaftlichen Erkenntnisse der theoretischen Repräsentanten der unterdrückten Klassen sind immer nur bestimmte Resultate eingegrenzter Untersuchungen, deren Wahrheit immer durch historische Voraussetzungen begrenzt ist, in ihnen werden zwar bestimmte wirkliche Zusammenhänge dargestellt, aber niemals „die Wirklichkeit“. Und mit der Darstellung dieser wirklichen Zusammenhänge ist noch kein hinreichendes Mittel gefunden, den Wirkungen der herrschenden Ideologie in unseren Köpfen entgegenzuwirken. Das erfordert erst noch eine spezifische Untersuchung und eine spezifische Praxis.

Eine *andere* wichtige Voraussetzung liegt darin, durch *theoretische Kritik* vorliegender (marxistischer und nicht-marxistischer) Untersuchungen diejenigen Schranken der marxistischen Theorie zu bestimmen, an denen heute ein Vorankommen, eine wirkliche Weiterentwicklung möglich ist. Das ist überall dort aussichtsreich, wo es der Bourgeoisie in der Überwindung der großen weltweiten Krisen ihrer Klassenherrschaft (der ersten großen Depression, die sich im ersten imperialistischen Weltkrieg auflöste und der zweiten großen Depression, die in den zweiten imperialistischen Weltkrieg führte) gelungen ist, politisch und theoretisch gegenüber dem proletarischen Klassenkampf und gegenüber der marxistischen Theorie in die Initiative zu kommen — und wo sich, außerhalb der marxistischen Theorie und ohne Verbindung mit sozialistischer Politik, zusammen mit der gegenwärtigen dritten großen weltweiten Krise der bürgerlichen Klassenherrschaft längst Vorstöße und Überlegungen ergeben haben, die der Bourgeoisie diese Initiative wieder streitig machen.

Solche Ansätze finden sich heute etwa auf der Ebene der gesellschaftlichen Organisation der Geschlechter- und Generationenverhältnisse, auf der der erweiterten Reproduktion gesellschaftlichen Wissens, auf der gesellschaftlichen Verfügung über „die Erde als allgemeinen Arbeitsgegenstand“, auf der des historischen Lebens des Netzes der Diskurse. Als Marxisten werden wir nicht umhin können, bei ihnen kritisch in die Lehre zu gehen, um dann auch Konsequenzen für unsere eigene [143] theoretische Weiterarbeit zu ziehen. Heute sind manche dieser Konsequenzen bereits absehbar: Eine differenzierte Neufassung des Reproduktionsprozesses des gesellschaftlichen Arbeitsvermögens einschließlich seiner Vermittlung durch Familie und Staat, eine Auflösung der spezifischen Problematik der „allgemeinen Arbeit“ der gesellschaftlichen Wissensproduktion als besonderem Zweig der Arbeitsteilung in der Gesellschaft, eine Überwindung des hegelianischen Dualismus von bürgerlicher Gesellschaft und Staat, eine Korrektur (und Erweiterung) des Verhältnisses von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen und eine Herauslösung grundlegender Argumentationen der marxistischen Theorie (z.B. der Analyse der Ware und der begrifflichen Erklärung des Geldes als Ware in der „allgemeinen Wertform“ oder der begrifflichen Erklärung der „Methoden der Mehrwertproduktion“) aus Formen des Diskurses, die nach heutigen Erkenntnissen nicht mehr als rationell gelten können.

Die entscheidenden Voraussetzungen dafür, daß es uns als Marxisten gelingt, diese theoretischen Initiativen zu entfalten und durchzuhalten, liegen jedoch auf einer anderen Ebene: Entsprechend der grundlegenden marxistischen These vom Primat der Praxis liegen sie darin, daß sich die *gesellschaftliche Oppositionsbewegungen* gegen den herrschenden Block des Kapitals weiter entfalten, daß wir als Marxisten Anschluß an sie finden und wirklich von ihnen lernen. Nur so können wir heute Lenins politisches Programm des „Festhalten und Weitergehen!“ erneut mit Leben füllen.

### **Die historische Verspätung der westdeutschen Marxisten**

Die gegenwärtige Krise des Marxismus trifft die westdeutschen Marxisten in einer spezifischen Situation der historischen Verspätung, in der ihre Untersuchungs- und Organisationsansätze einerseits durch theoretizistische Abgehobenheit, andererseits durch aktionistische Ungeduld gegenüber den verschlungenen Wegen der theoretischen Debatte und den Rhythmen der politischen Bewegung gekennzeichnet sind — und im Resultat sowohl theoretisch als auch praktisch hinter den jeweils avancierten Positionen hinterherhinken.

In den 60er Jahren hatten zwar der abflauende Kalte Krieg und die aufbrisenden Klassenauseinandersetzungen auch in der Bundesrepublik — und mehr noch in der politisch überdeterminierten Kunst-Stadt Berlin(W) — einen ideologischen Raum geschaffen, in dem sich wieder eine relevante marxistische Linke entwickeln konnte. Angesichts des faktischen Traditionsbruches in den 50er Jahren („Maranisie[144] rung“ der KPD sowie Integration und/oder Akademisierung der linkssozialistischen Ansätze zwischen SPD und KPD) stand für die sich neu bildende marxistische Linke in der Bundesrepublik zunächst einmal die Aufgabe an, sich die Traditionen marxistischer Theorie und sozialistischer Politik von Grund auf neu zu erschließen und anzueignen. Dabei schienen zunächst die Gesamtheit marxistischer Thesen und Ansätze auf derselben Ebene „im Angebot“ zu liegen — bis dann die politisch-theoretische Diskussion in der Lage war, zwei Schwerpunkte herauszuarbeiten, die die theoretische Debatte bis heute bestimmen: Zum einen die Auseinandersetzung mit dem „offiziellen Marxismus“, wie er in der deutschen Debatte von den marxistischen Philosophen und Theoretikern der DDR vertreten wurde; zum anderen die ebenso kritische Auseinandersetzung mit der bereits existierenden Tradition eines vom Gegensatz gegen den „Stalinismus“ geprägten „westlichen Marxismus“, wie er in der deutschen theoretischen Diskussion vor allem von der Kritischen Theorie der „Frankfurter Schule“ umfassend vertreten wurde. Als notwendiges Durchgangsstadium vollzog sich diese Auseinandersetzung zunächst eher implizit: Indem durch unmittelbaren Rückgriff auf die Lektüre der Klassiker oder auf historisch vergangene oder in fernen Ländern entwickelte marxistische Positionen zunächst eine theoretisch-politische Eigenständigkeit beansprucht wurde, von der aus dann nur noch Abgrenzungen im polemischen Rückblick möglich zu sein schienen. Das war in der Tat auch notwendig: Der Übergang zu einer eigenständigen Erarbeitung theoretischer Grundlagen, vor allem in der Lektüre des „Kapital“, bot den historisch möglichen Ausweg aus der Situation der „unendlichen Reflexion“ (und damit der theoretischen Beliebigkeit), die den polemischen Diskurs zwischen „Dogmatikern“ und „Entdogmatisierern“, zwischen „Orthodoxen“ und „Neomarxisten“ in der bundesrepublikanischen Diskussion der 60er Jahre bestimmt hatte. Aber dabei konnte es nicht bleiben: Nach einer Periode der Selbstverständigung mußten die neu entstandenen Ansätze sich wieder den Themen und Fragestellungen der Tradition stellen, die zu überwinden sie angetreten waren. Daß dies dann oft nur um den Preis der Aufgabe der mühsam aufgebauten Eigenständigkeit, des Rückfalls in längst überwunden geglaubte Positionen eines offiziellen „Marxismus-Leninismus“ oder einer dissidenten Kritischen Theorie gelang, zeigt im Rückblick ihre spezifische Brüchigkeit.

Eine ähnliche Entwicklung vollzog sich hinsichtlich einer Erneuerung eigenständiger sozialistischer Positionen in der organisierten Politik: Da die Spaltung der Welt in zwei feindliche Blöcke, die die USA im Kalten Krieg betrieben, sich in Deutschland als Aufspaltung der Nation vollzogen hatte, hatte sich die KPD vorrangig mit der DDR als dem [144] Anspruch nach sozialistischem Staat verbunden begriffen, während es der SPD gelungen war, in der

Bundesrepublik auch noch durch Aufsaugen aller linkssozialistischen (u.z.T. auch kommunistischen) (Rest-) Gruppen zum faktisch alleinigen politischen Ausdruck der westdeutschen Arbeiterbewegung zu werden - sofern sich diese nicht sogar noch durch christlich-soziale Strömungen in der Tradition des „Zentrums“ politisch vertreten sah. Mit der Ausschaltung der Agartz-Gruppe, dem Godesberger Programm und dem Ausschluß des SDS aus der SPD erreichte die Dominanz der bürgerlichen Ideologie in der westdeutschen Arbeiterbewegung einen in der Geschichte des Kapitalismus bisher kaum erreichten Höhepunkt. Auf der anderen Seite gelang mit der - von vorneherein durch die doppelte ideologische Spaltung der kommunistischen Weltbewegung im Verhältnis zur KPCh und der Prager Parteiführung um Dubcek belasteten - Neubegründung der DKP kein eigenständiger politischer Neubeginn kommunistischer und sozialistischer Politik in der Bundesrepublik. Eine Vielzahl von organisatorischen Neuansätzen linker Politik unterschiedlichster Reichweite konnte demgegenüber in den späten 60er und 70er Jahren nur eine sektiererische Eigenständigkeit gewinnen, d.h. nur durch eine Haltung des schroffen Kommunikationsabbruchs gegenüber SPD und DKP — eine Haltung, die sich konsequenterweise in dem Maße, wie sich gesellschaftliche Auseinandersetzungen außerhalb ihrer politischen Reichweite entwickelten, zu einer Praxis der Selbst-Gettoisierung verfestigte.

In der seit 1977 deutlich gewordenen Krise der westdeutschen Linken haben sich demgegenüber inzwischen im wesentlichen zwei Linien einer Wiedereröffnung eines überfraktionellen Entwicklungsprozesses herausgebildet und stabilisiert: Zum einen die — oft überwiegend ideologisch orientierten — theoretischen Grundsatzdiskussionen der allgemeineren strategischen Perspektiven (z.B. auf dem AWA-Treffen im Herbst 1977, auf dem Bahro-Kongreß 1978, auf der 1. Sozialistischen Konferenz in Kassel und auf der 2. Sozialistischen Konferenz in Marburg), zum anderen die — zumeist auf praktisch anstehende Probleme bestimmter Politikbereiche ausgerichtete — problembezogene Diskussion aktueller politischer Fragenkomplexe (z.B. auf den überregionalen Treffen der grünen, bunten und alternativen Listen und der „Grünen“, oder auf den Hearings der Jusos über „Alternativen der Wirtschafts- und Sozialpolitik“).

Damit allerdings in weiteren Diskussionen nicht einfach die lähmende Erfahrung wiederholt wird, daß durch bloße Diskussionsbereitschaft und durch pragmatische Problembezogenheit allein noch keine Differenz zwischen den unterschiedlichen Positionen zu bewegen sind, müssen wir eben diese Zweiteilung überwinden, indem wir die weiteren konkreten [146] politischen Diskussionen auch auf die selbst oft erst noch theoretisch zu formulierenden „Knackpunkte“ unserer politischen Differenzen ausgedehnt werden. Wir werden lernen müssen, das Theoretische politisch und das Politische theoretisch zu diskutieren! Dabei werden wir nicht davor zurückschrecken dürfen, Differenzen in scheinbar sehr abstrakten theoretischen Grundsatzfragen auszutragen und dabei Debatten neu aufzurollen, die wir in den frühen 70er Jahren schon ohne Konsens hinsichtlich der Resultate abgebrochen haben. Nur indem wir sie theoretisch präzise artikulieren, wird es uns gelingen, unsere tief ergehenden politischen Differenzen so weiterzuentwickeln, daß uns nicht mehr plötzlich überraschend unsere politische Vergangenheit einholt, wie dieses in Marburg geschehen ist. Indem wir pragmatisch von ihnen absehen und uns unvermittelt ins scheinbar konkrete Detail stürzen, kann uns das jedenfalls nicht gelingen.

*(Berlin(W), März/Juli 1981)*

## **Anmerkungen**

1 Vgl. z.B. die unterschiedlichen Vertreter einer Orthodoxie des „offiziellen Marxismus“, von der DKP bis zur „undogmatischen Linken“, die zumeist allerdings einräumen, daß die „Marxismen der anderen“ in der Krise steckten.

2 Vgl. z.B. Lucien Sève, als aufgeklärter Vertreter eines „offiziellen Marxismus“.

3 Der m.W. den *stalinistischen* Begriff der Parteilichkeit, der sich vom leninistischen sehr deutlich unterscheidet, zuerst philosophisch expliziert hat.

4 Der den „philosophischen Hintergrund“ zur Lyssenko-Politik der KPdSU formuliert hat, vgl. Lecourt 1976.

5 Die sich ggw. nicht zufällig in einer internationalen Allianz von Bahro, Gorz und Thompson zusammengefunden haben.

6 Einschließlich der Marx'schen und Engel'schen. Hier muß übrigens klar gestellt werden, daß auch die Unterscheidung zwischen „Krise des Marxismus“ und „Krise der Marxisten“ überhaupt nicht weiter hilft: Entweder ist es eine Umformulierung der „offiziellen“ Auffassung, die Krise betreffe nur die *anderen Marxismen*- oder es ist eine leere metaphysische Versicherung: die historischen Marxismen seien in der Krise - der „Marxismus an sich“ aber nicht!

7 Exemplarisch hat dies W. Maier gegen O. Ullrich vorgeführt (vgl. Maier 1980). So weit durchaus mit Recht. Aber wo sind wir dadurch darin weitergekommen, die gegenwärtigen ökologischen Krisenmomente und ihre Zusammenhänge mit dem kapitalistischen Krisenzyklus *konkret* zu begreifen?

8 Auf der anderen, der bürgerlichen Seite stehen dem zwei konkurrierende Auffassungen gegenüber, die des *formalen Rationalismus*, die beansprucht, dafür Argumente vorbringen zu können, daß *die Argumente der anderen, der proletarischen Seite keine „wirklichen Argumente“ sind*, und die des *Dezisionismus*, die offen die These formuliert, ein derartig prinzipieller Gegensatz könne *überhaupt nicht durch Argumente ausgetragen werden*. Mit oder ohne argumentatives Vorspiel greifen dann beide Auffassungen mit gutem Gewissen auf manipulative oder repressive Mittel [146] zurück. - Wichtig ist an dieser Stelle festzuhalten, daß die Reflexion über den Status von Argumenten keineswegs auf psychologische Sachverhalte zielt, sondern auf die materielle Organisation der gesellschaftlichen Rede (vgl. a. Haug 1980).

9 Das wird um so deutlicher, wo wir im Nachhinein haben feststellen müssen, daß die Betroffenen begründete marxistische Positionen vertraten und für berechtigte Forderungen sozialistischer Politik eintraten.

10 vgl. die Debatte um die und in der PCI (s. Pace e Guerra, 3/1981 u. 4/1981).

11 Die Rede vom „Zweck“ der marxistischen Theorie knüpft an Überlegungen an, eine nicht-reflexive Wissenschaftstheorie in wissenschaftskritischer Absicht aufzubauen, vgl. z. B. P. Janich 1980, 13 ff.

12 Insofern ist sie *ein* spezifisches Moment des Prozesses von historischer Erfahrung und Selbstkritik, der die Kämpfe des proletarischen Pols im Klassenkampf notwendig durchzieht - und auf das zu verzichten, diese Kämpfe um eine entscheidende Voraussetzung ihres Erfolges beraubt (vgl. Althusser 1976, 17 f. - gegen Thompson 1980 und Vester 1981).

13 Das anzuerkennen heißt auch, sich von allen mythischen Vorstellungen einer „allgemeinen Emanzipation“ zu verabschieden, die mit dem feuerbachianischen Überschwang des jungen Marx davon träumen, *alle* Verhältnisse von Unterdrückung und Abhängigkeit mit einem strategischen Schlag aufzulösen.

14 Denn die „andere Seite“, der herrschende Block der Bourgeoisie, hat es geschafft, in ihren großen Offensiven der konterrevolutionären Krisenlösung, die auf die großen kapitalistischen Depressionen folgte, historische Umstände außerhalb des Kapitalverhältnisses als „Stützpunkte“ für die eigene „Macht“ zu nutzen (vgl. Foucault 1976), z.B. in der Durchsetzung der Kleinfamilie unter den Lohnabhängigen (vgl. Donzelot 1979).

15 Vgl. Massarat 1980 und Maier 1980.

16 Den Gesichtspunkt der Entscheidungsverfahren als strukturierendes Moment für die Verteilung von Argumentationsmöglichkeiten, von „Bezweiflungsrechten“ und von „Begründungspflichten“ entnehme ich demselben Strang der neueren wissenschaftstheoretischen Diskussion (vgl. o. Anm. 11). - In Hegels metaphysischen Reflexionen ist dieser Gesichtspunkt bekanntlich noch willkürlich auf „*das Beweisen*“ eingeschränkt.

17 Wie weit sich eine solche Ebene der Argumentation auf dem Terrain bewegt, das traditionell von der *Philosophie* als vernünftiger Reflexion auf den übergreifenden Zusammenhang „der Wirklichkeit“ beansprucht wird, kann hier nicht weiter untersucht werden.

18 D.h. nicht etwa nur der produktiven Lohnarbeiter des Kapitals, sondern ebenso auch aller anderen Träger gesellschaftlich notwendiger Arbeitsprozesse, innerhalb und außerhalb des formell konstituierten Zusammenhangs der gesellschaftlichen Arbeit - also etwa einschließlich der Hausfrauen!

19 *Diese* Fragen für die Bundesrepublik *konkret* zu stellen und durch entsprechende Analysen diskutierbar zu machen, ist das wichtige Verdienst der Beiträge der SOST zur Diskussion über eine „alternative Wirtschafts- und Sozialpolitik“. Das sollte bei aller Kritik an Einseitigkeiten ihres Vorgehens - etwa ihrer Vernachlässigung des notwendigen politischen *Prozesses* gegenüber den Inhalten eines möglichen politischen Programms - oder an einzelnen Thesen, zu denen sie dabei kommen - etwa der Vorstellung, gerade in der „überindustrialisierten“ BRD vorrangig die Investitionsgüterindustrie auszudehnen -, nicht übersehen werden!

20 Vgl. etwa Peter Weiss' „Ästhetik des Widerstands“ oder Rossana Rossanda's „Einmischung“.

21 Paradigmatisch hierfür tritt in jüngster Zeit Horst Mahler auf.

22 Wie es historisch in allen Versuchen geschehen ist, den Marxismus als *bloße Methode* ohne spezifischen *Inhalt* zu „erneuern“, also etwa im Werk Korsch's, in der Frankfurter Schule oder im „genetischen Strukturalismus“ Lucien Goldmann's.

[148]

23 Als abschreckendes Beispiel kann hier das Abgleiten der Freudomarxisten der 30er Jahre in die theoretische Beliebigkeit gelten, das ich nicht in erster Linie für ein persönliches Problem etwa Wilhelm Reich's halte. Ihre versuchte Neubelebung in den 70er Jahren ist daher mit Notwendigkeit gescheitert.

24 Dabei gehe ich hier davon aus, daß sich Mao Dze Dongs Versuch, dieses Problem zu thematisieren, aufgrund des philosophischen Schematismus seiner Antworten (Grund-, Haupt-, Nebenwiderspruch) als unzulänglich erwiesen hat - trotz etwa der subtilen Anknüpfungsversuche etwa A. Badiou's und A. Lipietz'.

25 vgl. L. Althusser 1978 und M. Pêcheux 1975.

26 In überdeutlicher Form findet sich diese Denkfigur in Lukács' „Geschichte und Klassenbewusstsein“ vorgeführt, das bekanntlich mit einer absoluten Rechtfertigung der Politik der proletarischen Partei endet - die „ihrem Begriff nach“ keine Fehler machen kann.

27 Damit stellt sich in einer marxistischen Perspektive die Aufgabe einer Erneuerung der marxistischen Theorie. In diesem Sinne sind offenbar die „Beiträge zum wissenschaftlichen Sozialismus“ angetreten, die diesen programmatischen Titel inzwischen ganz pragmatisch in „Sozialismus“ geändert haben.

28 vgl. exemplarisch die noch in den 60er Jahren von Gillman ausgelöste Debatte oder die umwegige Geschichte der ökonomischen Marxkritik, wie sie Nutzinger und Wolfstetter dokumentiert haben.

29 Wie sehr Lenin in zentralen Thesen selbst noch etwa Plechanow, Kautsky und Hilferding verpflichtet ist, zeigt indirekt die Leninkritik des Projekt Klassenanalyse (1973).

30 Zunächst vermittelt eines mehr oder minder psychologistischen Rückgriffs auf die individuelle Denktätigkeit (wie J.S. Mill), später immer klarer unter Verwendung der Fortschritte in der Analyse der formalen Struktur des Diskurses (wie der moderne „Hypermateralismus“ Wittgensteins, Carnaps und Poppers) (vgl. Lecourt 1981).

31 Vgl. K. Korschs (1971) deskriptiv ausgezeichnete Kennzeichnung.

32 die mit der Kennzeichnung als „Legitimationswissenschaft“ (vgl. Negt 1974) unterbestimmt ist: Im Unterschied zu klassischen „Legitimationswissenschaften“ wie der Hexenkunde der Inquisition oder der jesuitischen Kasuistik, die nichts sind außerhalb der ihnen vorgegebenen legitimatorischen Zwecke, beruhte der stalinistische Leninismus auf der methodischen Perversion wirklicher Wissenschaft zu legitimatorischen Zwecken. Das allein erklärt seine unvergleichliche legitimatorische Kraft - auch weit außerhalb der Reichweite seines bürokratischen und polizeilichen Unterbaus.

33 vgl. z.B. Linharts historische Analyse der realen Probleme der Sowjetmacht nach dem Sieg über die konterrevolutionären Kräfte.

34 Eine differenzierte Fragestellung zur marxistischen Untersuchung des Zusammenhangs von Diktatur des Proletariats und proletarischer Demokratie hat E. Balibar formuliert; eine vergleichbar differenzierte Fragestellung für eine Analyse der sowjetischen Außenpolitik liegt m.W. nicht vor.

35 Die reale Bedrohlichkeit dieser Gefahren wird am politischen Schicksal der Begriffe der „proletarischen Wissenschaft“ (vgl. Lecourt 1976) und des „sozialistischen Realismus“ (vgl. Althusser 1981) deutlich.

36 Und nicht etwa von Stalin als Individuum allein zu verantwortenden!

37 Die in ihren Mitteln über die physische Liquidierung ihrer Vertreter noch hinauszielte, indem sie die Namen der ermordeten Genossen auch noch aus der Geschichte zu tilgen versuchte, wie im Fall des Genossen Bucharin.

38 vgl. die vielfältigen Schwierigkeiten, die linke Emigranten in Großbritannien oder in den USA hatten. [149]

39 Vgl. insbesondere die Emigrationsgeschichte des Frankfurter „Institut für Sozialforschung“.

40 Vgl. z.B. die großen Schwierigkeiten, mit denen die Stockholmer Gruppe „Internationaler Marxisten“ zu kämpfen hatte.

41 Vgl. z.B. die tragische Geschichte der trotzkistischen Intellektuellen, denen es nicht gelang über die einfache Negation des Stalinismus hinaus zu dessen Überwindung vorzustoßen.

42 wie etwa die versprengten theoretischen Vertreter der rätekommunistischen Tradition (vgl. „Die Revolution ist keine Parteisache“, Nr. 1 u. 2, Berlin-W 1971).

43 vgl. die grundlegende Untersuchung von C. Buci-Glucksmann 1975 (verkürzt dt. 1981).

44 auf den neuerdings etwa wieder W.F. Haug aufmerksam gemacht hat. (vgl. W.F. Haug in PIT 1980)

45 Zu dessen produktiven Beiträgen zur marxistischen Theorie Schram 1969 die beste Hinführung bietet.

46 Zu dessen zu Unrecht vernachlässigtem theoretischen Werk vgl. immer noch Weiss 1968!

47 vgl. Dimitroff 1976

48 vgl. Cabral 1969 u. 1972

49 „Das Kapital lesen!“ von Althusser, Balibar u. a. brachte insofern den Impuls einer ganzen Periode theoretischer Arbeit auf eine treffende Formel.

50 Auch wenn dies zunächst die irrationale Formen einer Aktualisierung oder Verteidigung solcher theoretisch problematischer Modelle wie dem des „staatsmonopolistischen Kapitalismus“ oder des „organisierten Kapitalismus“ annahm.

51 Vgl. paradigmatisch die Geschichte der „Theorieimporte“ in der westdeutschen intellektuellen Diskussion.

52 Besonders bekannt geworden sind die Gruppen um Althusser und della Volpe; politisch durchaus vergleichbare Anstöße gingen jedoch auch etwa von Wolfgang Abendroth und Werner Hofmann aus.

53 So war in Althusserns politisch-theoretischem Programm von vorneherein auch die sehr viel weiterreichende Aufgabenstellung einer Neubestimmung der „spezifischen Substanz“ politischer Prozesse (vgl. Althusser 1968) und der Differenz zwischen Ideologie und Wissenschaft enthalten.

54 Das hat diesen Gruppen von seiten Intellektueller, denen die Frage ihres Zusammenhanges mit der organisierten Arbeiterbewegung gleichgültig war, den vollkommen unbegründeten Vorwurf eingetragen, selbst „Stalinisten“ zu sein.

55 Erst seit deren Grenzen absehbar werden, versuchen sie, politisch bewußt über diese Sphäre hinauszuwirken.

56 Wie sie Lenin in die Debatte geworfen hat, vor allem von E. Varga weiterentwickelt zur These vom „staatsmonopolistischen Kapitalismus“ (vgl. Petrowski 1972).



- 57 Hilferdings Formel, die dann vor allem Shonfield aufgegriffen hatte.
- 58 vgl. Andre Gorz' Essay über „das Zivilisationsmodell“ des ggw. Kapitalismus (in: Gorz 1964, bes. 95 ff).
- 59 vgl. die Beiträge aus der „autonomia operaria“, vor allem von Negri über den „Planstaat“ (und die Kritik daran bei Altvater).
- 60 vgl. Altvater 1977
- 61 Beispielhaft dafür der Weg Michel Rocards von der „Neuen Linken“ zu einer „neuen Sozialdemokratie“.
- 62 Hier bietet sich der Marginalisierungsprozeß, dem Negri als Theoretiker der Arbeiterautonomie unterworfen wurde, als Beispiel an.
- 63 die nicht nur Ausdruck des (tatsächlichen) Aufschwungs war, den die Befreiungsbewegungen nach dem Ende des großen kapitalistischen Nachkriegsaufschwungs genommen haben – und [150] nach dem Sieg der kubanischen Revolution.
- 64 Vgl. etwa die Rezeption Fanons in der „Gewaltdiskussion“ in der westeuropäischen Linken.
- 65 Die ML-Bewegung war insofern kein Bruch mit der ideologischen Praxis der „antiautoritären Phase“ - sondern der konsequente Versuch, mit dieser Praxis „Ernst zu machen“.
- 66 Und die Erfahrung, daß es solch einen Weg nicht gibt, war wohl historisch gar nicht billiger zu haben!
- 67 Wie sie etwa in den Schriften Carrillos mit Händen zu greifen und in der neueren politisch-theoretischen Diskussion in der PCE und der PSUC als offene Streitfragen ausgebrochen sind.
- 68 Jüngst haben wieder das Projekt Klassenanalyse in die Kerbe „Kautsky“ und Michael Vester in die Kerbe „Engels“ gehauen. Lenin ist offensichtlich schon zu sehr ein toter Hund, als daß er - nach den entsprechenden Versuchen Bernd Rabehls, Rudi Dutschkes und des Projekt Klassenanalyse - noch weiter einer derartigen Behandlung wert erachtet wird.
- 69 In diesem Punkt behält Althussers These von der Notwendigkeit einer Lektüre allemal Recht gegenüber neueren „hermeneutischen“ Naivitäten und Raffinements - trotz aller Theoretizismen, die er zu ihrer Begründung herbeizieht.
- 70 Und daß diese Möglichkeit auch in der Tat umgesetzt wird, ist Gegenstand eines beständigen „Klassenkampfes in der Theorie“.
- 71 Hierin behält die Leninkritik des Projektes Klassenanalyse Recht - auch wenn sie sonst vollständig an Lenins theoretisch-politischer Leistung vorbeigeht.

## Für eine subversive Praxis der Philosophie

»Theorie ohne Basis ist nicht mein Metier, ich bin kein Philosoph, der zum Denken keinen Grund braucht.« Heiner Müller

Es ist dringlicher als je zuvor, dass Marxisten die Praxis einer materialistischen Philosophie entfalten, die mit dem gemeinsamen Grundzug der tradierten Praxen der Philosophie bricht, Theorie ohne Basis, Denken ohne Grund (u.d.h. Reproduktionsmoment der herrschenden Ideologie) zu sein — und dennoch nicht den kritischen, den unterscheidenden *und* kämpferischen Zugriff auf das konkrete Ganze der Konjunkturen der Klassenkämpfe verliert, Aufgabe ohne Lösung? Das bleibt ein ernstzunehmender Einwand — denn mit der metaphysischen Gewissheit, dass alle gestellten Aufgaben auch lösbar seien, können wir uns auch in der Theorie und ihrer Reflexion und Positionsbestimmung in den ideologischen Alltagspraxen nicht länger beruhigen (vgl. Macherey 1977, 256f.). Wenn es aber zutrifft, »daß philosophische Fragen (wie die Aufgabe des Begriffs der Diktatur des Proletariats, die Fragen des Übergangs, des Sozialismus, des Kommunismus, der Demokratie ‚bis zum Schluß‘ usw.) einerseits von selbst auf die ‚Tagesordnung‘ der Parteidiskussionen gesetzt worden sind (vgl. den 22. Parteitag), und weil andererseits die politischen Fragen (es sind die gleichen) eine grundsätzlich theoretische, also philosophische Wende genommen haben« (Althusser 1978, 8), dann ist das »Rätsel der Philosophie« (Althusser 1978, 64), die Frage nach einer neuen, subversiven Praxis der Philosophie (vgl. Pecheux 1977) nicht mehr nur eine »Sache philosophisch ausgebildeter Intellektueller« (Wolf 1972, 55), sondern eine gemeinsame Sache aller gegen die Herrschaft des Kapitals (und deren externe »Stützpunkte«) rebellierender Bewegungen — damit sie nicht ohne »historischen, theoretischen und politischen Abstand zu sich selbst« (Althusser 1978, 58) neuerdings von den Herrschenden zu einem »Despotismus« umfunktioniert werden können, »der gerade aus den Inhalten der Revolte seine Stärke bezieht« (Viale 1979, 11). Allein so kann die gestellte Aufgabe lösbar werden — gestützt auf die Spuren und Anzeichen jenes »Mehr an Phantasie«, das der historische Prozess der Klassenkämpfe seinen »eigenen Akteuren, Führern oder gar Theoretikern« voraus hat (Althusser 1978, 17).

### 1. Das Problem der ungedachten Gründe philosophischen Denkens

Als erstes schlage ich vor, Heiner Müller in einem wichtigen Punkt zu korrigieren: Auch wenn er vollkommen Recht hat, dass das Denken der Philosophen — ebenso ihrem eigenen Selbst-Verständnis nach wie in der spontanen Auffassung ihrer Resultate im alltäglichen Denken der rebellierenden Beherrschten — weder einen Grund braucht, noch einen hat, so können wir uns als materialistische Kritiker dieser Praxen der Philosophie nicht damit begnügen, sie als „grundlos“ im Sinne von »spontan« oder »selbsterzeugt« einfach hinzunehmen — was hieße, die elementare Illusion der historischen Ideologen als solche stehenzulassen. Vielmehr müssen wir dem nachspüren, was die wirklichen Gründe dieses Denkens sind, die *in* diesem Denken, seinem Selbstbewusstsein ebenso wie seiner Rezeption, verborgen bleiben: den *ungedachten Gründen* des Denkens der Philosophen.

Bekanntlich hat Heidegger mit seinem »Schritt zurück« das Nach-Denken des »ungedachten Grundes« der Metaphysik zum zentralen Gegenstand zeitgenössischen philosophischen Denkens erklärt. Damit ist jedoch eine ganz andere Praxis der Philosophie eröffnet worden als die, um die es mir hier geht: Nicht nur, weil die politische Konsequenz, die Heidegger in seiner berühmten Rektoratsrede 1933 ausgesprochen hat, jedem subversiven Denken entgegengesetzt ist, und auch nicht nur, weil es mir notwendig erscheint, entgegen Heideggers »ir-rationalistischem« Denkstil an einem konsequent »rationalistischen« festzuhalten — sondern vor allem, weil es hier nicht um einen Schritt zurück in eine »protophilosophische« Hinterwelt geht, sondern um einen »Schritt nach vorne«, in das Diesseits der alltäglichen Klassenkämpfe.

Dementsprechend werde ich diese ungedachten Gründe nicht aufzuspüren versuchen, indem ich den »Wurzeln«, der »Verankerung« der Grundgedanken der *Metaphysik* im Dasein, in der Existenz — d.h. in der historisch vorgefundenen Gestalt der konstitutiven Praxis der individuellen Subjekte, ihres »Selbst« und ihrer »Identität« — aufsuche, wie dies die Generation der existenzialistischen Philosophen in den 30er und 40er Jahren getan hat, sondern indem ich dem ungedachten Zusammenhang nachgehe, in dem sich die praktischen und theoretischen Ideologien der *Politik* seit dem Auftreten des bürgerlichen Klassenkampfes im historischen Prozess bewegt haben und dem m.E. bisher auch die marxistische »Oppositionswissenschaft« in entscheidenden Punkten nicht hat entkommen können. Dem liegt die These zugrunde, dass sich der materialistische Primat der Praxis vor der Theorie in einem elementaren »Primat der praktischen Philosophie« niederschlägt, indem die *Politik* ihre Gründe hat, von denen die Metaphysik nichts weiß und die auch im Ausgang von der »theoretischen Philosophie« gar nicht mehr aufzuspüren sind.

## 2. Drei historische Modelle der bürgerlichen Praxis der Philosophie

Die *Geschichte*, um die es hier geht, durch die wir unseren »Umweg« nehmen müssen, um die ungedachten Widersprüche der philosophischen Tradition, in die sich herrschende Philosophie und Marxismen teilen, mit den Widersprüchen unserer eigenen Gegenwart produktiv konfrontieren zu können, um eine *neue Erkenntnis* über deren ungedachte Gründe zu gewinnen, hat ohne Zweifel einen Anfang in der Zeit. Vor allem mit der historischen Figur Machiavellis tritt an die Stelle der alten Frage nach dem »guten Leben« (und der damit vollzogenen »Integration« der Politik in die [projizierte] ,Ordnung der Welt') die Frage nach Identität und Aufgaben derjenigen menschlichen Individuen, die zum *Träger der Macht* werden sollen, die den ,modernen Staat' als Voraussetzung und Resultat der Durchsetzung des kapitalistischen Akkumulationsprozesses konstituiert (vgl. Gerstenberger 1982).

### 2.1 Der Staat und sein Subjekt

Hinter Machiavellis gedoppelter Problematik — vom »Fürsten« einerseits, der zum Schöpfer und Repräsentanten der Gesamtheit von Machtverhältnissen werden soll, indem er mit seiner Fähigkeit (*virtù*) das aufgreift, was die Notwendigkeit (*necessità*) diktiert, und dies, vom Glück (der *fortuna*) begünstigt, vollendet, und von den Gesetzen andererseits, die durch Erzeugung einer entsprechenden *necessità* die *virtù* des Volkes als entscheidende Stabilitätsbedingung dessen hervorbringt, was Machiavelli epochemachend als »*Lo stato*« (»den Staat«) bezeichnet — steht, wie wir im Rückblick sagen können, eben nicht nur die Frage, wie eine politische Praxis — ganz »jenseits von Gut und Böse« — allein danach beurteilt werden kann, »ob sie zweckmäßig oder dilettantisch ist«, sie setzt die sehr viel grundlegendere Frage als gestellt (und als beantwortet) voraus, wie das *Subjekt* konstituiert wird, das — als Fürst oder als Bürger — zum Träger, zum Agenten dieser Macht-Politik wird.<sup>1</sup> Auch wenn innerhalb des so angelegten philosophischen Diskurses diese Frage immer nur in technologisch verkürzter Form als Thema zugelassen wird — in den Fragen nach der Zweckmäßigkeit von Gesetzesänderungen, nach der staatspolitischen Bedeutung der Religion oder nach dem Stellenwert des »einzelnen Mannes« in der Rolle des Gesetzgebers —, so bezeichnet sie doch den Punkt, von dem aus die Einheit und Konsequenz des machiavellischen Denkens begriffen werden kann: Es geht in ihm von vornherein nicht nur um die »Herstellung« stabiler Machtverhältnisse als der elementarsten Bedingung einer Durchsetzung der kapitalistischen Akkumulation, sondern um die Konstitution von Subjekten, deren Aufgabe es ist, diese »Herstellung« zu leisten. Und darin, dass es die ideologische Praxis dieser Konstitution zu denken beginnt, indem es sie ausdrücklich und konsequent vollzieht, liegt die epochale Bedeutung des machiavellischen Denkens.

Diese von Machiavelli begonnene Praxis der Philosophie hat Althusser zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung über die Schwierigkeit, »in der Philosophie Marxist zu sein«, genommen —

was sich aus der hier skizzierten Perspektive als alles andere als zufällig herausstellt: »Denn eine Philosophie kommt nicht zur Welt wie Minerva in der Gesellschaft der Götter und Menschen. Sie existiert nur durch die Position, die sie einnimmt, und sie nimmt diese Position nur ein, indem sie sie gegenüber der Fülle einer bereits eingenommenen Welt erobert. Sie existiert also nur in ihrer konfliktuellen Differenz, und sie kann diese Differenz nur erobern und durchsetzen über den Umweg einer rastlosen Arbeit in Bezug auf die arideren existierenden Positionen. Dieser Umweg ist die Form des Konflikts, der jede Philosophie zu einer unmittelbar an der Schlacht beteiligten und auf jenem 'Kampfplatz' (Kant), den die Philosophie darstellt, direkt vertretenen Partei konstituiert.« (Althusser 1977, 52) Doch damit wird eine weitere Frage ebenso nahegelegt wie verdeckt: die Frage nach der Konstitution des Subjektes der Praxis der Philosophie — die sich in der Rezeption der Produkte Machiavellis gewöhnlich zur Frage nach der »Aufrichtigkeit« des Machiavelli der *Discorsi* bzw. des »Zynismus« des Machiavelli des *Principe* verkürzt. Machiavelli hat diese Frage durch die Praxis seines Philosophierens beantwortet: Diese neuen Subjekte konstituieren sich, indem sie sich mit den von ihm zusammengestellten Vorbildern und Lehren aus der Geschichte identifizieren — d.h. bis sie in der Lage sind, selbst so zu handeln, wie es ihnen das Glück (die *fortuna*) gebietet. Um das zu ermöglichen, bricht Machiavelli radikal sowohl mit der doktrinären Praxis der scholastischen als auch mit der didaktischen Manier der Humanisten: indem er eine »erfahrungsorientierte« oder auch »exemplarische« Praxis der Philosophie entwickelt, die weitgehend in der Selektion und der Präsentation der von ihr ausgewählten Subjekte, Situationen und Handlungsketten aufgeht.

## 2.2 Das große und das kleine Subjekt

Thomas Hobbes hat die zentralen Fragen Machiavellis ebenso sehr aufgegriffen wie radikalisiert: In seiner als »neue Wissenschaft« konzipierten Philosophie wird die Frage nach dem doppelten Ursprung von Souverän und Untertan, vom »Subjekt« des Staates im doppelten Sinne ausdrücklich zum Thema der Darstellung einer systematischen Philosophie. Das Verhältnis des »natürlichen Körpers« zum »politischen Körper« und damit der Sache nach auch das Verhältnis zwischen den Menschen als biologische Wesen und ihrer Konstituiertheit als ideologische Subjekte des Politischen wird von ihm mehrfach thematisiert (vgl. Wolf 1969, 81ff.) und zugleich ausdrücklich instrumentalistisch verdeckt — so, wie noch Kant schreiben konnte, die Aufgabe der Staatsgründung sei »auch für ein Volk von Teufeln« lösbar. Auf der Oberfläche seiner philosophischen Darstellung hat Hobbes diese Problematik zu den beiden entscheidenden Fragen nach dem Subjekt der *Autorität* zugespitzt, durch die das Gesetz erst verbindlich werde: »Wer wird (es) auslegen? Wer wird (darüber) richten?« und damit einer streng »formalen« Staatskonstruktion den Weg geöffnet, die alle materialen Fragen der »Gerechtigkeit«, der religiösen Legitimität und sogar der politischen Zweckmäßigkeit letztlich auf die Frage des »wer ist der Souverän?« reduziert (vgl. Wolf 1969, 102ff.). Dahinter verbirgt sich jedoch — bei näherem Zusehen (vgl. Wolf 1969, 106ff.) — eine zweite Ebene der Problematik, auf der — vom extremen Fall der Todesdrohung her gedacht — jeder einzelne selbst zum Subjekt der Politik, zum *letztlich* einzig möglichen Interpreten und Richter in eigener Sache konstituiert wird. Damit hat Hobbes den Übergang zu einer neuen Praxis der Philosophie verbunden, die sich kraft ihrer resolutiv-kompositiven Methode und ihrer materialistischen Ausgangspunkte als *Wissenschaft*, als System von *Beweisgängen* konstituiert.<sup>2</sup> Allerdings ist ihm dabei noch wohl bewusst — wie nicht nur sein biographisch belegtes Erschrecken über die Kühnheit Spinozas (Aubrey), sondern auch sein ausdrückliches Eingeständnis zeigt, dass die souveräne Autorität sich um nichts weniger auf die Frage der wissenschaftlichen Lehrmeinungen erstreckt als auf andere Sphären der Meinung (vgl. Wolf 1969, 110) —, dass diese Konstitution der Philosophie als Wissenschaft selbst noch grundsätzlich ihre Anerkennung oder zumindest Duldung durch die souveräne Staatsmacht voraussetzt. Ihre Identität und historische Macht als »Philosophie oder auch Wissenschaft« kann sie allein daraus gewinnen, dass sich ihre Resultate als »gute Ratschläge« an die Adresse des Souveräns bewähren — sowie, auf jener

anderen, verdeckt bleibenden Ebene der Hobbesschen Argumentation, dadurch, dass jeder vereinzelte Einzelne ihre Vorschriften souverän als »guten Rat« teuer hält.

Lenin hat die Essenz dieses Stranges der Politik — und damit dieser Praxis der von ihr ebenso wohl hervorgebrachten wie als Legitimationsinstanz beanspruchten Philosophie —, die sich von Hobbes bis zu Hegel erstreckt, vor allem im Zusammenhang der kontinentaleuropäischen, mehr oder minder absolutistischen Staatsbildungen der bürgerlichen Neuzeit — knapp und zutreffend auf den Begriff gebracht, in der Formel des »Wer-wen«: es gehe darum, »Wer wen kontrolliert, d.h. welche Klasse die kontrollierende und welche die kontrollierte ist.« Doch indem er diese Frage zur Kernfrage der Politik erklärte, erlag er selbst noch der instrumentalistischen Illusion und damit zugleich dem spezifischen, aber absolut gesetzten Monolithismus dieser Denkweise, die ihrem eigenen Ansatz gemäß Staat und Politik als einheitliche Totalität begreifen musste, und sie nur so zugleich auf ihre Bruchstellen hin denken konnte.<sup>3</sup>

### 2.3 *Gesellschaftliche »Natur« und politische »Entscheidung«*

In der Philosophie des Hobbes ist bereits ein »entgegenwirkendes Moment« unverkennbar, das dem systematischen Philosophieren erhebliche Widerstände entgegengesetzt hat: Vom Verfassen der »Systemteile« in einer ganz abweichenden Reihenfolge über die problematische Einheit der politischen Philosophie des Hobbes selbst (vgl. schon Strauss 1936) bis zum gänzlichen Auseinanderfallen der Hobbesschen Anthropologie sind die Symptome dafür unübersehbar. Dennoch bleibt in Hobbes' Praxis der Philosophie der Anspruch des systematischen Philosophierens vorherrschend. Das ist bekanntlich in John Lockes Philosophieren anders, der in zwei Hinsichten mit dem Anspruch des systematischen Philosophierens bricht: Zum einen unterscheidet er die Praxis der Philosophie von der der wissenschaftlichen Theoriebildung — wie er sie im Paradigma der Newtonschen Physik vor Augen hat —, und zum anderen legt er seine Philosophie in unterschiedlichen Abhandlungen vor, deren Bezug aufeinander, deren »Systemzusammenhang« er weder erläutert noch auch nur formal postuliert.

Während Hobbes die Konstitution von Eigentum und gesellschaftlichen Austauschverhältnissen an die Voraussetzung der Existenz einer zentralisierten »souveränen« politischen Macht gebunden sah, hat Locke den wechselseitigen Schutz/Respekt des Eigentums (im weitesten Sinne) zum elementaren Gesetz bereits des vorstaatlichen gesellschaftlichen Naturzustandes erklärt: »Niemand darf einem anderen Schaden an Leben, Gesundheit, Freiheit oder Besitztümern zufügen.« Auch wenn der auf dieser elementaren Wechselseitigkeit beruhende gesellschaftliche Austausch notwendigerweise unsicher und gefährdet ist — solange nicht ein verlässliches positives Recht, eine unabhängige Rechtsprechung und eine machtvolle Exekutivgewalt für stabile und damit kalkulierbare Verhältnisse sorgen —, besteht er für Locke grundsätzlich vor jeder Tätigkeit der Staatsgewalt (die damit zur »Staatsintervention« wird).<sup>4</sup> Hierin liegt m.E. der Springpunkt der Lockeschen »Politik«, der es ihr möglich macht, eine auf diese elementare Wechselseitigkeit der Eigentümer begründete, außer-politische Antwort auf die Frage nach dem »Ursprung, den Grenzen und dem Zweck der Staatsgewalt« zu geben. Doch wo ist der außer-politische Raum, in dem für Locke die Gründe für diesen elementaren gesellschaftlichen Zusammenhang liegen? Das genannte »Naturgesetz« wird von ihm allenfalls theologisch bzw. durch Anrufung von Autoritäten (schein-)begründet, obwohl die damit nahegelegte Annahme einer von Gott den Menschen eingegebenen richtigen Vorstellung sowohl mit der Lockeschen Erkenntnistheorie als auch mit dem gegen die Wiederkehr der »alten Mächte« gerichteten Politiktypus der aufsteigenden bürgerlichen Klasse unvereinbar ist. Soweit bleibt das durchaus rätselhaft, gerade wenn mensch sich darüber klar ist, dass Locke alles andere als ein »seichter« Denker war. Vielmehr ist hier auf einen dritten Diskurs Lockes zu rekurren, auf seine Beiträge zur Begründung der politischen Ökonomie, in denen er bereits ein klares Bewusstsein davon hat, dass der spezifische Grund dieses ursprünglichen Austauschverhältnisses — wie Marx es später formuliert hat — ein »Durchschnittsgesetz« ist und also erst in einer *Vielzahl von* Austauschakten zwischen einer Vielzahl von Beteiligten in stabiler Gestalt Zustandekommen

kann. Diese spezifische Voraussetzung bedarf für Locke hier keiner Ausführung, nicht einmal in Form ihrer Darstellung als »Evidenz«; denn sie ist, nachdem einmal die kapitalistische Gesellschaftsformation auf ihren eigenen Grundlagen zu funktionieren begonnen hat, »eigentlich allen klar«. Es wäre also auch eine lächerliche Pedanterie der philosophischen Praxis, hier eine Frage aufzuwerfen und beantworten zu wollen, die »sich gar nicht stellt«.

Damit, dass die »Übereinstimmung«, die sich im Tauschverkehr der vielen Subjekte als Warenbesitzer einstellt, von vornherein als natürlich und problemlos — bzw. als Problem einer 'anderen Untersuchung' — außer Frage steht, wird für Locke nicht nur der Raum frei, seine deistische Alltagsideologie einfließen zu lassen: Zugleich eröffnet er damit überhaupt erst die Möglichkeit einer *spezifischen* Untersuchung der politischen Verhältnisse, die der so bestimmten Grundform des gesellschaftlichen Verkehrs adäquat ist. Locke's Kategorie des »Vertrauens« ist somit weit davon entfernt, eine Rückkehr der alten ideologischen Mächte der (göttlichen) Natur/Ordnung oder der mittelalterlichen Herrschaftsvertragstheorien darzustellen. Vielmehr ist damit ein erster *Begriff* davon formuliert, wie sich auf der Grundlage des verallgemeinerten Warenverkehrs als Reproduktionsmoment und Wirkung der einmal durchgesetzten kapitalistischen Produktionsweise die bereits durch den Warenaustausch gesellschaftlich miteinander verbunden konstituierten Subjekte *noch einmal* politisch vergesellschaften: indem sie sich als Subjekte konstituieren, die gemeinsam in einer Beziehung des »Vertrauens« zu den als »Regierung« konstituierten Subjekten stehen.

#### 2.4 Hinter Leviathans Rücken

Niccolo Machiavelli hatte weit mehr im Sinn als bloß die Staatsräson, die »ragione di stato«, d.h. als schlichte Gründe von Staats wegen. Und auch Thomas Hobbes ging es um mehr, als etwa die theoretische Rechtfertigung für die (ohne betriebene) Unterwerfung unter die jeweiligen Sieger in den Bürgerkriegen des 17. Jahrhunderts zu liefern. Selbst der vorsichtige Mr. Locke war auf anderes aus, als etwa die zweite englische bürgerliche Revolution von 1688 nachträglich mit guten Gründen zu versorgen (vgl. Laslett 1956). Ihr Denken »arbeitete« vielmehr an einem ungedachten Grund, der weder in den Konjunkturen der Klassenkämpfe aufging, noch aus ihnen überhaupt als Handlungsmaxime rekonstruierbar war: an dem historischen Prozess der sogenannten ursprünglichen Akkumulation, jenem langen Prozess der Durchsetzung kapitalistischer Produktionsverhältnisse, der sich sowohl *in* gewaltsamen Klassenkämpfen als auch *'hinter dem Rücken'* der kämpfenden Klassen, durch den beständigen stummen Zwang der bereits etablierten Kapitalverhältnisse vollzogen hat. Indem sie, als *parteiliche* Denker der neuen bürgerlichen Klasse, die Gründe zu denken versuchten, die die ihr gemäßen neuen Formen politischer Macht »notwendig«, hegemoniefähig machten, begriffen sie die Bedingungen der Hegemonie der bürgerlichen Klasse.

Machiavelli sah in Florenz — am Entstehungsort der modernen Lohnarbeit — die handgreifliche Notwendigkeit einer verselbständigten politischen Macht zur Herstellung stabiler außerökonomischer Gewaltverhältnisse als Bedingung einer ursprünglichen Durchsetzung des Kapitalverhältnisses. Hobbes, der in eben der Epoche arbeitete, in der England zum 'Demiurgen' des kapitalistischen Weltmarktes geworden ist, verfügte bereits über die weitergehende Einsicht, dass diese Bedingung in der potentiellen Allzuständigkeit und Allgegenwart einer gegenüber allen anderen »Interessen« verselbständigten politischen Gewalt liegt. Locke, in dessen Zeit die Kapitalakkumulation auf ihren eigenen Voraussetzungen zu funktionieren beginnt, hält zwar diese Einsicht durchaus fest (vgl. soweit Cox 1960), berichtigt sie aber auch, indem er ihre Tragweite einengt: Im Unterschied zu seinen Vorgängern, für die das Problem der ökonomischen Macht des Kapitals hinter den Kategorien von »Glück« und »Macht« verschwindet, hat er es durchaus thematisiert: *außerhalb* seiner politischen Philosophie, in dem von ihm mitbegründeten Diskurs der politischen Ökonomie, und *innerhalb* seiner politischen Philosophie, indem er es in die streng getrennt gehaltenen Gedanken einer »ursprünglichen Aneignung« durch Arbeit und

einer »ungleichen Akkumulation« zerlegte, die durch das Geld möglich wird (vgl. MacPherson 1951).

Insofern geht mit Lockes theoretischem Fortschritt etwas verloren: Hatten Machiavelli und Hobbes — wenn auch in der fälschlich totalisierten Perspektive von subjektiven *Maximen* des Handelns — noch umfassend nach dem *Grund* des Handelns der neuen Subjekte der heraufziehenden bürgerlichen Politik, der Staatsgewalt und der Staatsbürger gefragt, denkt Locke bewusst nicht mehr umfassend im Hinblick auf *einen* solchen Grund des Handelns: Die Gründe, die den Austausch zwischen den Subjekten im Naturzustand regeln und diejenigen Gründe, die diesen Austausch gefährden und damit den Übergang zum »Vertrauen« in eine bürgerliche Regierung (bzw. den Entzug dieses Vertrauens) bestimmen, sind von ihm als spezifische, unterschiedene Gründe gedacht. Sie auf einen gemeinsamen Grund »reduzieren« zu wollen, würde der Logik der Lockeschen Diskurse zuwiderlaufen — und damit die historische Leistung der Lockeschen Philosophie zerstören, die darin bestand, die reale Differenziertheit der einmal durchgesetzten kapitalistischen Gesellschaftsformation zum Ausgangspunkt (und insofern auch zur Voraussetzung) philosophischen Denkens zu machen.

### 3. Eine Philosophie, die nicht ohne Not Anstoß erregt

John Locke hat die von ihm entwickelte Praxis des Philosophierens nur sehr zurückhaltend »reflektiert«. Im Vorwort seines »Essay on Human Understanding« hat er sich — unter Anspielung auf Newtons physikalische Theorie — gegenüber den großen Theoriekonstruktoren die »bescheidenere Aufgabe« vorbehalten, »den Grund freizumachen« (*to clear the ground*), auf dem sie ihre Theoriengebäude errichten. Zugleich hat er dort eine Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Diskursen formuliert (in denen er selbst als Philosoph tätig war): zwischen den Diskursen des selbst schon durch die Unterscheidung von Philosophie und Wissenschaft zersetzten Erbes der theoretischen Philosophie und den Diskursen über religiöse oder politische Fragen, die jeweils spezifische zusätzliche Anforderungen stellen: »caution«, »reserve« und »prudence« im Fall der religiösen, »propriety« im Fall der politischen Diskurse (vgl. Cox 1960, 30f.).

Die von Locke begonnene Praxis des Philosophierens — einerseits Praxis innerhalb der Theorie, andererseits selbständige Praxis innerhalb der regionalen Ideologien der großen ideologischen Machtapparate — ist weder zu begreifen, wenn mensch ihr ein »Selbstverständnis« als »Reflexion« bzw. als »Metatheorie« unterstellt, noch auch wenn mensch der Vorstellung nachgeht, es handele sich in ihr um eine Variation des nicht nur im 17. Jahrhundert angesagten Themas »Verfolgung und die Kunst des Schreibens«. Vielmehr bringt sich in dieser Praxis das Philosophieren wirksam und angemessen in eine neue Situation der herrschenden ideologischen Mächte ein, um Fragen, die zu stellen notwendig wird, einzugrenzen und auf ihre *besonderen* Gründe zurückzuführen — so dass gewissermaßen übergreifende »Laufmaschinen« im ideologischen Netz vermieden werden. Dadurch übernimmt die Praxis der Philosophie die Funktionen von Flexibilisierung und Stabilisierung der herrschenden Ideologien in Theorie und Ideologie: indem sie Umbrüche und Umschwünge derart zugleich vorantreibt und eingrenzt, dass umfassende ideologische Krisen ausgeschlossen werden können, wie sie eben noch im Umschwung zur bürgerlichen Welt in Konsequenz der »kopernikanischen Wende« aufgetreten waren. An die Stelle der philosophischen Konstruktion eines übergreifenden Rechtfertigungszusammenhangs — der der Position des souveränen bürgerlichen Staates entspricht — tritt eine differenziertere, bewusst und »taktvoll« auf die Fragen, die »sich stellen«, beschränkte Gestalt philosophischer Interventionen in unterschiedliche ideologische Prozesse. Drei Züge dieser philosophischen Praxis hat Locke selbst bereits angedeutet: *Erstens* nimmt diese Praxis den Anfang ihrer Argumentationen immer konkret innerhalb der Vorurteile (»received opinions«) ihrer Adressaten; *zweitens* argumentiert sie jeweils von der (durchaus als elitär begriffenen) Position dessen aus, der zwischen wahren und falschen »Meinungen« zu unterscheiden weiß, und *drittens* verhält sie sich taktisch, indem sie so ansetzt, dass zwar das

»Unglück«, das durch die Macht des »Aberglaubens« hervorgerufen wird, zurückgedrängt wird, dabei aber möglichst wenig Widerstand (*aversion*) ausgelöst wird. Insgesamt wird diese Position deutlich, wenn Locke die Praxis des Philosophen mit der eines umsichtigen Arztes vergleicht, der, »wenn er seinen Patienten eine herbe oder ätzende Flüssigkeit schlucken lassen will, diese mit einer großen Menge von dem vermischt, wodurch sie verdünnt werden kann, so dass die verstreuten Teile weniger wahrgenommen werden und weniger Widerstand auslösen« (First Treatise, I, sect.7)

#### 4. »Und auch die Fragen stell'n, die die anderen stören!«

Die von Locke in Gang gesetzte neue Praxis der bürgerlichen Philosophie hat sich eigenständig gegenüber der auf dem europäischen Kontinent und gar schon in Deutschland dominanten Praxis des systematischen Philosophierens entwickelt — über die philosophischen »englischen Parklandschaften« eines Shaftesbury oder eines Hume —, sie ist auch in dem Maße, wie das ihr zugrundeliegende Modell einer vielfältig vernetzten und von keinem Zentrum »kontrollierten« bürgerlichen Vergesellschaftung sich durchgesetzt hat, zur dominanten Position aller gegenwartsbezogenen philosophischen Praxis geworden.

Lenin hat diese Dominanz schon heraufziehen sehen, sie aber nur negativ als »Vermeidung« der »Grundfrage der Philosophie« thematisieren können. Dieser dominanten Praxis der Philosophie ist heute nicht mehr beizukommen, indem mensch ihre Antwort auf die leninsche Grundfrage einfordert — oder überhaupt auf Fragen des übergreifenden Zusammenhanges ihrer hochdifferenzierten, konfliktuellen Diskurse.<sup>5</sup> Damit wird mensch zwar — im Kontext des eigenen Diskurses einer materialistischen »wissenschaftlichen Weltanschauung« etwa — »Recht behalten«, aber ohne an die Gründe zu rühren, von denen sie als besondere, eigenständige Diskurse konkret ausgehen — und damit weitgehend wirkungslos bleiben. Ein derartiges Einfordern der systematischen Praxis der Philosophie wird gegenüber dem Philosophieren im Netz der herrschenden Ideologien immer wieder ins Leere greifen, da es diesem Netz (bzw. dem darin sich vollziehenden Philosophieren) ein vereinheitlichendes Zentrum und einen übergreifenden Zusammenhang unterstellt, den es so gar nicht besitzt. Auch die politischen Ideologien des bürgerlichen Staates (und eine darauf reflektierende Philosophie) fungieren gegenwärtig nicht mehr als Rahmen, der dieses Netz zusammenhält. Und doch hält es.

Derartigen Versuchen gegenüber, der dominanten Praxis der Philosophie durch alternative Weltanschauungen o.a. entgegenzuwirken, stellt es einen unzweifelhaften Fortschritt dar, wenn etwa auf eine »erfahrungsorientierte« bzw. »exemplarische« Praxis des Nachdenkens zurückgegangen wird, die zumeist nicht mehr als Philosophieren begriffen (vgl. Negt 1965; Buck 1967) oder aber im historisierenden Rückgriff auf die machiavellische Epoche der philosophischen Praxis als Topik u.a. (vgl. Ripalda 1982) reflektiert wird.

Dennoch ist auch eine solche Wendung nicht hinreichend, um der von Locke ausgehenden Praxis der Philosophie als »den Boden freimachen« wirksam zu begegnen. Denn statt einfach die Besetzung einer Vielzahl isolierter Positionen zu betreiben, für die (und gegen die) dann »topisch« zu argumentieren wäre, setzt die Praxis dieser Philosophie das Bestehen von zwei Arten von konkreten Zusammenhängen voraus: Zum einen die formulierten Zusammenhänge der wissenschaftlichen Theorie — die »methodisch« beständig über das ideologische System der Differenzen hinausgreift, auch ohne auf eine *umfassende* Vereinheitlichung auszugehen — und zum anderen diejenigen impliziten Zusammenhänge, die sich in allen »Regionen« der Ideologie in sozialen Durchschnittsgesetzen, im »stummen Zwang der Verhältnisse« beständig reproduzieren.<sup>6</sup> Es reicht also nicht, nur die punktuellen Widerstände zum Ausgangspunkt eines subversiven Denkens zu machen, das ihre spezifischen Gründe herausarbeitet und damit verknüpfungsfähig macht (vgl. Pêcheux 1982). Eine materialistische Subversion dieser dominanten Praxis der Philosophie muss (und kann) vielmehr an den sich zu rebellierenden Bewegungen vereinigenden Widerständen ansetzen, die sie sowohl innerhalb der Theorie als auch innerhalb des ideologischen Alltagslebens immer schon vorfindet — und dabei nicht nur deren Besonderheit



topisch festhalten, sondern auch analytisch die in ihnen bereits enthaltene Verallgemeinerungsleistung freilegen.

Der Gedanke einer Aufklärung, die allererst »von oben« und »von außen« (Vernunft)Gründe und Zusammenhang in die Praxis der »Massen« trägt, ist also aufzugeben — und zwar selbst noch in seiner subtilsten Variante, der von Locke begründeten Praxis des Philosophierens. In der Perspektive eines gegenwärtigen materialistischen Philosophierens können wir dadurch nur gewinnen. Denn gerade, wenn wir uns klar machen, dass die von uns vorgefundenen Rebellionen gegen das Netz der herrschenden Ideologien eben nicht einfach an den »Sollbruchstellen« auftreten, die marxistische Theoretiker immer wieder »errechnet« haben, wird die produktive Bedeutung einer Praxis des Philosophierens deutlich, das den *bestimmten* Gründen für Rebellionen und Widerstände in *ihren* Zusammenhängen nachgeht, um den Boden zu bereiten für eine weitergehende Verknäuelung der gesellschaftlichen Kämpfe, die das Netz der herrschenden Ideologien wirklich verwirren und zum Reißen bringen kann.

### Anmerkungen

1 Cotten (1982) hat darauf hingewiesen, dass in der Frage nach der Ideologietheorie auch die andere Frage aufgeworfen ist, wie auf materialistische Weise — jenseits von Psychologismus und Ökonomismus — die menschliche Individualität zu begreifen sei. Das erscheint in dieser von Machiavelli eröffneten Sicht jedoch als eine allzu enge Fassung des Problems: Zunächst geht es umfassender um die materielle Konstitution von kollektiver oder individueller Subjektivität. Dass dabei Formen gemeinschaftlicher Subjektivität — von der »festlichen Stimmung« bis zur sog. »Massensuggestion« — einfach außer Betracht bleiben, ist selbst wohl nur mit dem nachhaltigen Durchsetzungserfolg des systematischen Individualismus der bürgerlichen Lebensweise zu erklären.

2 Hegel hat bekanntlich die Vernunft programmatisch auf das Beweisen bezogen — das er selbst in seiner dialektischen Logik umfassend zu reflektieren unternahm. Gegen ihn ist aber zweifellos festzuhalten, dass es ganz unterschiedliche Arten von Gründen gibt — etwa »Ich habe es selbst gesehen!«, »Das entspricht unseren Berechnungen!« oder »Wir können Deine Betroffenheit nachvollziehen!« — die auf ein allgemeines, schlüssiges Begründungs- oder gar Beweisverfahren reduzieren zu wollen, nur zu einer höchst schädlichen methodischen Verkürzung der konkreten Rationalität führen kann.

3 Beziehungsweise in unserem Jahrhundert auch als Bindemittel eines Parteilebens funktionalisiert wurde, dessen Organisationsformen die politische Repräsentation einer subalternen Klasse sicherstellen sollten.

4 Dieser Aspekt der Lockeschen Staatslehre eröffnet m.E. auch eine neue Perspektive auf die theoretische Fassung der internationalen Politik, die weder vom Grotiuschen Völkerrechtsdenken her, noch auch vom hobbesianischen Völkerrechtsnihilismus ausgehend in ihren wirklichen, materiellen Mechanismen und Prozessen begriffen werden kann. Die Konfliktualität der spezifischen Diskurse (sowohl etwa von Soziologie, Psychologie und Ökonomie als auch etwa von historischem Materialismus und Psychoanalyse) sorgt heute bereits dafür, dass auch von den Einzelwissenschaften her keine Rekonstruktion der wissenschaftlichen Weltanschauung mehr zu leisten ist. Nachdem sich daran bereits die »Interdisziplinarität« der sozialdemokratischen Hochschulreformer sämtliche Zähne ausgebissen hat, ist von entsprechenden Maßnahmen in marxistischer Absicht derselbe Effekt zu erwarten. Die wirklichen Zusammenhänge zwischen den Wissenschaften stellen sich auch heute anders her: durch gemeinsame Bezüge auf wissenschaftlich orientierte Praxis ebenso wie durch die Art des Brückenschlagens, die etwa zwischen Biologie und Chemie in der Biochemie erfolgt: auf der Ebene der konkreten empirischen Forschung und der »ganz gewöhnlichen« theoretischen Analyse.

6 Und da marxistische Philosophie das weiß, kann sie ihren Problemen auch weder ausweichen, indem sie dem platonischen Ideal einer szientistischen Vergesellschaftung nachhängt, noch auch, indem sie sich auf den Gesichtspunkt zurückzieht, ihr einheitsstiftender praktischer Gesichtspunkt sei die »Befreiung und umfassende Emanzipation des Menschen«. Was wird in diesem »Humanismus« aus den Männern und Frauen, aus den Jungen und Alten, aus den unterschiedlichen sozialen Kategorien, in denen sich Menschen als Menschen überhaupt erst entwickeln, indem sie sich zugleich unterdrücken und verstümmeln. Indem dies alles -hinter der allgemeinen, allzu allgemeinen Phrase von der »allgemeinen Emanzipation des Menschen« verschwindet, stellt sich auch die Gefahr ein, dass die besonderen Aufgaben, die damit gestellt sind — und von denen wir nicht wissen, ob sie alle lösbar sind —, darüber vergessen werden — zugunsten eines tröstlichen Optimismus, dass jederlei Emanzipation zwar nicht auf einen Schlag, aber doch zuverlässig nach und nach erfolge, sobald einmal alles seinen »sozialistischen Gang« geht.

## Statt eines Nachwortes:

### *Eine Bemerkung zu einem anderen Projekt*

[167] „Dialektik und Logik — dargestellt am Widerspruch, so Rubens Projekt, Wissenschaft und Ideologie — verwoben als Dialektik und Systemdenken — so Warnkes Erkenntnisprogramm.“

Meine in diesem Band versammelten philosophischen Umwege unterscheiden sich von Warnkes und Rubens Projekt jedenfalls dadurch, daß diese auf einer ganz anderen Art der Ausarbeitung, der Ver selbständigung der philosophischen Argumentation operieren. Und die Praxis der proletarischen Partei hat gezeigt, daß dies der materiellen Struktur der gesellschaftlichen Verhältnisse entspricht, in denen sie tätig waren: Ihre scheinbar so abstrakten Eingriffe in die philosophisch artikulierten politischen Wespennester des Widerspruchs (und damit auch des Irrtums) und des Verhältnisses von Dialektik und System — u.d.h. von Klassenkampf und Gesellschaftsformation — sind letztlich politisch beantwortet worden. Gemäß einer Politikform, die nur noch den programmierten Widerspruch kennt und die wirklichen Widersprüche unterdrückt, gemäß einer Wissenschaftspraxis, die die schöpferische wissenschaftliche Forschung ebenso fesselt wie den lebendigen ideologischen Klassenkampf, wurden sie aus der proletarischen Partei ausgeschlossen und damit der materiellen Grundlage für ihre Praxis als Philosophen beraubt: Innerhalb des organisierten Prozesses der proletarischen Hegemonie — schon lange geronnen zu einer proletarischen Partei *zwischen* Klassenbewegung und Staatsapparat — im ideologischen Klassenkampf Positionen zu beziehen und mit philosophischen Thesen einzugreifen.

In diesem meinem Land ist es anders: Hier gibt es immer noch eine — wie auch immer prekäre — Praxis des Philosophen als denkender Autor (vgl. Haug 1981), der sich überein vielfältiges Medium von Diskussionsprozessen an eine politische Bewegung vermitteln kann, die nicht nur mehr ein Publikum im Sinne der alten, liberalen Öffentlichkeit bildet. Das setzt aber auch andere Maßstäbe, was Art und Richtung der Ausarbeitung philosophischer Thesen angeht.

Trotz dieser prinzipiellen Differenz zwischen Eingriffen aus dem Zentrum und von der Peripherie dessen, was wir immer noch „marxistische Philosophie“ nennen, gibt es zwei offensichtliche Berührungspunkte zwischen dem „Projekt Ruben/Warnke“ und den von mir vorgelegten Versuchen: *Erstens*, beziehen sich Ruben/Warnke ebenso wie ich in einem vermutlich schwerlich zu überschätzenden Maße auf die Leistungen der konstruktivistischen Tradition innerhalb der nach-marxischen, post-Fregeschen Logik. In der Tat hat historisch wohl die Rezeption des Konstruktivismus innerhalb der deutschsprachigen philosophischen Diskussion der 60er Jahre eine der wenigen radikalen Alternativen zu den innerhalb der Linken dominanten hegelianischen Positionen (des offiziellen „Marxismus-Leninismus“ ebenso wie der „Kritischen Theorie“) gebildet<sup>1</sup>. Insofern hat für uns der Rückgriff auf diesen spezifischen „methodischen Rationalismus“ in der erst nur geahnten tiefen Krise des Marxismus eine analoge Rolle gespielt, wie es Althusser für die französische Diskussion vom Rückgriff auf den „materialistischen Rationalismus“ Canguilhem und Bachelards berichtet hat.

*Zweitens*, und in scheinbarem Widerspruch dazu, steht in Ruben/Warnkes philosophischer Reflexion der Begriff einer gesellschaftlichen Praxis im Vordergrund, die aller bewußten Tätigkeit gesellschaftlicher Subjekte immer schon voraus ist: der gesellschaftliche Prozeß der Arbeit als ein objektiv zielstrebigem Prozeß. In meinen Überlegungen tritt die Praxis der Klassenkämpfe, in denen sich gesellschaftliche Subjekte immer erst konstituieren (und faktisch auch immer schon konstituiert haben) in anscheinend vergleichbarer Weise in den Vordergrund. Aus beiden Überlegungen folgt offenbar eins übereinstimmend: daß jede bewußte gesellschaftliche Tätigkeit, die diese Prozesse zu strukturieren, zu planen und zu organisieren übernimmt, sich auf diese objektiven Prozesse als vorgängig gegebene — und nicht erst zu konstituierende — zurückbeziehen muß. Damit ist jeder Vorstellung eines „Weltgeistes“, eines „neuen *principe*“ radikal der Boden entzogen, der in der Manier des Gottes der Idealisten unsere Welt von Grund auf neu erschaffen könnte. Auch „wir selbst“ — als platonische Idee unserer immer auch erbärmlichen empirischen Realität — sind dies nicht und können es auch nicht werden. Niemand hat immer Recht, und mit „Philosophenkönigen“ ist es ein- für allemal vorbei!

Diese beiden Übereinstimmungen genügen, denke ich, als Grundlage für einen produktiven Streit. Denn die Differenzen sind unübersehbar: Diese Versuche gehen grosso modo von dem aus, was Warnke als linksradikale Positionen in der Theorie kritisiert hat. Und Ruben/Warnke gehen und stehen im Medium, im Leben des „Marxismus-Leninismus“, den diese Versuche, um- und (wie ich hoffe) einkreisen.

Berlin(W), August 1981

### **Anmerkung**

<sup>1</sup> Diese Vermutung wird auch dadurch gestützt, daß in der Geschichte der Marxistischen Gruppe Erlangen allein in Anlehnung an den Konstruktivismus der „Erlanger Schule“ ein theoretisch *begründeter* Ausweg aus dem Hegelianismus der MGs gefunden werden konnte.

## Literatur

- Abendroth, W.: Das Problem der Beziehungen zwischen politischer Theorie und politischer Praxis in Geschichte und Gegenwart der deutschen Arbeiterbewegung, in: Ders., *Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie*, Neuwied 1967
- Adorno, T.W.: *Negative Dialektik*, Frankfurt 1973
- Adorno, T.W.: Horkheimer, M.: *Dialektik der Aufklärung* Frankfurt
- Albers, D. u.a.: Otto Bauer und der Dritte Weg, Frankfurt 1978
- Althusser, L.: *Für Marx*, Frankfurt: Suhrkamp 1968
- Althusser, L., Über die materialistische Dialektik, in: Ders., *Für Marx*, Frankfurt 1968
- Althusser, L.: Lénine et la Philosophie, in: Ders., *Lénine et la Philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Paris 1972
- Althusser, L.: Endlose Geschichte - Geschichte ohne Ende, in: Lecourt 1976
- ders.: *Positions*, Paris: Seuil 1976
- Althusser, L.: Ideologie und ideologische Staatsapparate, in: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, (Reihe Positionen, hg. P. Schöttler, Bd. 3), Hamburg 1977 (2. Auflage, revidiert)
- Althusser, L.: Über die Krise des Marxismus, in: Ders., *Die Krise des Marxismus*, (Reihe Positionen, hg. P. Schöttler, Bd. 6) Hamburg 1978, 53 ff.
- Althusser, L.: Kunstbrief, in: *Alternative* (1981) H. 137,91 ff.
- Althusser, L.; Balibar, E.: *Das Kapital lesen*, Reinbek 1972
- Altwater, E.: Staat und gesellschaftliche Reproduktion, in: *Handbücher zur Kritik der politischen Ökonomie*, Nr. 5: *Staat* Frankfurt 1977, 74 ff. [151]
- Altwater, E.: Die bürgerliche Hegemonie, die „Logik der ökonomischen Sachzwänge“ und die Alternative der Arbeiterbewegung, in: *Argument-Sonderband* 44, 1979
- Altwater, E./Hoffmann, J./Schöller, W./Semmler, W., Entwicklungsphasen und -tendenzen des Kapitalismus in Westdeutschland (1. u. 2. Teil), in: *Probleme des Klassenkampfes*, Nr. 13 (1974) u. Nr. 16 (1974)
- Anderson, P.: *Arguments within English Marxism*, London 1980
- Apel, K.-O.: *Transformation der Philosophie*, 2 Bde. Frankfurt: Suhrkamp 1975
- Bader, V.-M./Berger, J./Ganßmann, H. /Hagelstange, Th./Hoffmann, B./Krätke, M./Krais, B./Kürschner, L./Strehl, R., *Krise und Kapitalismus bei Marx*, Bd. 1 u. 2, Frankfurt a.M. 1975
- Badiou, A.: Le (re)commencement du matérialisme dialectique, in: *Critique* (1967) Nr. 240, 438-467
- Badiou, A.: *Théorie de la contradiction*, Paris 1965
- Balibar, E.: *Über die Diktatur des Proletariats*, (Reihe Positionen, hg. P. Schöttler, Bd. 2), Berlin (W) 1976
- Etienne Balibar, É. / Bois, G. / Labica, G. / Lefèvre, J.-P.: *Ouvrons la fenêtre, camarades! (Debats communistes, 4)* Paris 1979
- Bahro, R.: *Elemente einer neuen Politik*, Berlin (W) 1980
- Bauer, O.: *Kapitalismus und Sozialismus nach dem 1. Weltkrieg*, 2 Bde., Wien 1931
- Becker, W., *Kritik der Marxschen Wertlehre*, Frankfurt a.M. 1972
- Benseler, F.: Plädoyer für Geschichte, in: Heidtmann (Hg.) 1980
- Berger, H., *Untersuchungsmethoden und soziale Wirklichkeit*, Frankfurt a.M. 1974
- Bischoff, J., *Gesellschaftliche Arbeit als Systembegriff* Über wissenschaftliche Dialektik, Berlin (West) 1973
- Blaschke, S. /Schwemmer, O., Methode und Dialektik, in: M. Riedel (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1, Freiburg 1972, 457-486
- Brentano, M. von: Philosophie als Beruf, *Das Argument* (1981) Nr. 128, 506 ff.
- Boehme, H., 1983: Sozialistische Reproduktion und Revisionismus. Zum Fall Peter Ruben, in: Damerow, P. u.a. (Hg.), *Arbeit und Philosophie*, Bochum 1983, 203-216
- Breuer, S.: *Die Krise der Revolutionstheorie*, Frankfurt 1977
- Buci-Glucksmann, C.: *Gramsci et l'Etat*, Paris 1975
- Buck, G., *Lernen und Erfahrung*, Tübingen 1967
- Bulthaupt, P., Idealistische und materialistische Dialektik, in: *Gesellschaft Beitr. zur Marxschen Theorie* 3, Frankfurt a.M. 1975, 160-177
- Cabral, A.: *Le rôle de la culture dans la lutte pour l'indépendance*, Paris (UNESCO) 1972
- Cabral, A.: *Revolution in Guinea*, London 1969
- Carillo, S.: „Eurokommunismus“ und Staat, Berlin (W) 1976
- Claudin, F.: *Zukunft des Eurokommunismus*, Berlin (W) 1979
- Colletti, L.: *Bernstein und der Marxismus der II. Internationale*, Frankfurt 1971
- Coletti, L.: Hegel und die „Dialektik der Materie“, in: R-P. Horstmann (Hg.) *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt 1978, 394 ff.
- Cotten, Jean-Pierre: Is it possible to hold a »theoretical« discourse on ideology. In: *Re-Thinking Ideology. Argument-Sonderband* AS 84. Berlin/W 1982
- Cox, George H.: *Locke on War and Peace*, Oxford 1960

- Die Revolution ist keine Parteisache*, Nr. 1 und 2, Berlin (W) 1972
- Dimitroff, G.: *Ausgewählte Schriften, 1933-1945*, Köln 1976
- Donzelot, J.: *La police des familles*, Paris 1977
- Dubiel, H.: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt 1978
- Dutschke, R.: *Versuch, Lenin auf die Füße zu stellen*, Berlin (W) 19
- Fanon, F.: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt 1966
- Foucault, M.: *Von der Subversion des Wissens*, München 1974
- Foucault, M.: *Mikrophysik der Macht*, Berlin 1976
- Gerstenberger, H.: Zur historischen Konstitution des bürgerlichen Staates. In: *Prokla* Nr. 47 (1982)
- Gillman, J.M.: *Das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate*, Frankfurt 1969
- Godelier, M.: *System, Struktur und Widerspruch im „Kapital“*, Berlin (W) 1970
- Goldmann, L.: *Recherches dialectiques*, Paris 1959
- Gorz, A.: *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme*, Paris 1964
- Gorz, A.: *Abschied vom Proletariat*, Frankfurt 1980
- Gramsci, A.: *Philosophie der Praxis*, Frankfurt 1967
- Gramsci, A.: *Zu Politik, Geschichte und Kultur*, Frankfurt 1980
- Guevara, C.: *Ecrits I-IV*, Paris 1967 ff.
- Guevara, C.: *Brandstiftung oder neuer Friede*, hg. S. Papcke, Reinbek 1969
- Haag, K., *Zur Theorie der Justiz in der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin 1975 (Ms.)
- Habermas, J.: *Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt 1973
- Haug, W.F., Die Bedeutung vom Standpunkt und sozialistischer Perspektive für die Kritik der politischen Ökonomie, in: *Das Argument* Nr. 74 (1972), 561-585
- Ders., *Vorlesungen zur Einführung ins „Kapital“*, Köln 1974
- Ders., *Bestimmte Negation*, Frankfurt a.M. 1976
- Ders.: Der Faschismus und die Organisation des Ideologischen, in: *Das Argument* (1979) H. 117 und 118
- Ders.: Orientierungsversuche materialistischer Philosophie, *Das Argument* (1981) Nr. 128
- Ders.: ### , in: *Die Neue*, Frühjahr 1981
- Hegel, G.W.F.: *Werke*, Frankfurt 1970 (=HW)
- Heidtmann, B. (Hg.) *Dialektik: Orientierungen der Philosophie*, Köln 1980
- Heise, H.: *Ursprung einer neuen Gesellschaftsformation. Kritik einer deterministischen Geschichtskonstruktion*, Hamburg 1981
- Herkommer, S. u. Bierbaum, H.: *Einführung in die Industriosozologie*, Stuttgart 1978
- Hofman, W.: *Stalinismus und Antikommunismus*, Frankfurt 1967
- Janich, P.: *Die Protophysik der Zeit*, Frankfurt 1980
- Jürgens, U.: Für eine Entmystifizierung des Gesetzes vom tendenziellen Fall der Profitrate, *Probleme des Klassenkampfes* (1979) H. 36, 135 f.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hg. R Schmidt, Hamburg 1956
- Kluge, A. / Negt, O., *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Frankfurt 1973
- Korsch, K.: *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt 1965
- Ders.: *Karl Marx*, Frankfurt 1967
- Ders.: Krise des Marxismus, in: *Die materialistische Geschichtsauffassung* Frankfurt 1971, 167 ff.
- Kosik, K., *Die Dialektik des Konkreten*, Frankfurt a.M. 1967
- Leitfaden für den Grundkurs Wirtschaft - Gesellschaft - Staat*, Institut für Soziologie (Freie Universität Berlin), WS 1974/75 (Ms.)
- Laslett, P.: The English Revolution and Locke's »Two Treatises of Government«, in: *The Cambridge Historical Journal* (1956) 12, 40-55
- Lecourt, D.: *„Proletarische Wissenschaft“* (Reihe Positionen hg. P. Schöttler, Bd. 1), Berlin (W) 1976
- Lecourt, D.: *Une Crise et son Enjeu*, Paris 1973
- Linhart, R.: *Lenine, Taylor, paysans*, Paris 1976
- Lipietz, A.: D'Althusser à Mao?, *Temps modernes* (1973) Nov., 747-787
- Lorenzen, P., *Einführung in die operative Logik und Mathematik*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1955, 1969 [125]
- Ders., Szientismus vs. Dialektik, in: Bubner, R u.a. (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen
- Lorenzen, P./Schwemmer, O., *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim 1973
- Lührs, G. u.a. (Hg.), *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie*, Bonn-Bad Godesberg 1975
- Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin 1923
- Ders., *Der junge Hegel*, Berlin (DDR) 1947
- Lutz, B. u. Schmidt, G.: Industriosozologie, in: R. König, hg., *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, Bd. 8: *Beruf-Industrie. Sozialer Wandel*, Stuttgart 1977
- Luxemburg, R.: *Die Akkumulation des Kapitals*, Berlin 1913 [152]
- Luxemburg, R.: Sozialreform oder Revolution, in: Dies., *Politische Schriften*, hg. v. O. K. Flechtheim, Frankfurt 1966

- Macherey, P.: *Hegel ou Spinoza*, Paris 1979
- Macpherson, C.B.: Locke on Capitalist Appropriation, in: *Western Political Quarterly* (1951), 4, 550-566
- Mahler, H.: *Per la critica del terrorismo*, Bari 1980
- Maier, W.: Ökologie und Sozialismus, *Heft für Demokratie und Sozialismus* (1980)
- Mao Dze Dong: Über den Widerspruch, in: Ders., *Ausgewählte Werke*, Bd. 1, Peking 1968, 365 ff.
- Marx, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin (DDR) 1953
- Ders., *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Frankfurt 1969
- Marx, K., Engels, F., *Werke (=MEW)*, Berlin (DDR), 1957 ff.
- Massarrat, M.: *Weltenergieproduktion und Neuordnung der Weltwirtschaft*, Frankfurt 1980
- Meinecke, F.: *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München/Berlin 1925
- Mill, J.S.: *A system of logic, ratiocinative and inductive*, London 1843
- Negri, T.: *Krise des Planstaates*, Berlin 1973
- Negt, O.: Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie, in: Bucharin, N., Deborin, A., *Kontroversen über den dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Frankfurt 1974
- Negt, O., *Überlegungen zu einer kritischen Lektüre der Schriften von Marx und Engels*, Hannover 1975 (Ms.)
- Neusüß, G.: Produktivkraftentwicklung, Arbeiterbewegung und Schranken sozialer Emanzipation ..., *Probleme des Klassenkampfes* (1978) 75 ff.
- Nutzinger, H.G./Wolfstetter, E (Hg.), *Die Marxsche Theorie und ihre Kritik*, 2 Bde., Frankfurt 1974
- Pace e Guerra*, Mensile diretto da Luciana Castellina, Claudia Napoleoni, Stefano Rodota, Roma 1980 ff.
- Pannekoek, A.: Weltrevolution und Taktik, in: Pannekoek/Gorter, *Organisation und Taktik der proletarischen Revolution*, Frankfurt 1969
- Pêcheux, M.: *Les verites de La Palice*, Paris 1975
- Pêcheux, M.: *Ideologie prolétaire et théorie marxiste dans la lutte idéologique des classes*, Ms. 1978
- Petrowski, W.: Zur Entwicklung der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus nach 1945, *Probleme des Klassenkampfes* 1971/1, 129 ff.
- PIT (Projekt Ideologietheorie): *Theorien über Ideologie* (Argument-Sonderband 40) Berlin 1979
- Popper, K.R., *Logik der Forschung*, Tübingen 1969
- Ders., Was ist Dialektik? in: Topitsch, E (Hg.) 1971
- Projekt Klassenanalyse: *Leninismus, neue Stufe des wissenschaftlichen Sozialismus?* Berlin (W), 2 Bde., 1973
- Projekt Klassenanalyse: *Leo Trotzki: Alternative zum Leninismus?*, Berlin 1975
- Projekt Klassenanalyse: *Rosa Luxemburg: die Krise des Marxismus*, Berlin 1975
- Projekt Klassenanalyse: *Kautsky: marxist. Vergangenheit d. SPD?*, Berlin 1976
- PROKLA 36: Krise des Marxismus
- PROKLA 42: Probleme mit dem Klassenkampf
- Rabehl, B.: *Marx und Lenin*, Berlin (W) 1973
- Ripalda, J.-M.: Marx, Hegel und die Philosophie, *Das Argument*, Nr. 128 (1981) 533 ff.
- Ders.: Topics as a Critique of Ideology. In: *Rethinking Ideology. Argument-Sonderband AS 84*. Berlin/W 1982
- Rolshausen, C. (Hg.): *Kapitalismus und Krise*, Wien 1970
- Rossanda, R.: *Einmischung*, Hamburg 1980
- Ruben, P.: Von der „Wissenschaft der Logik“ und dem Verhältnis der Dialektik zur Logik, in: R.-P. Horstmann (Hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt 1978, 70ff.
- Ders.: *Dialektik und Arbeit in der Philosophie*, Köln 1978
- Ruben, P., Warnke, C.: Philosophische Schriften I, hg. von Rudolf Sinz, Aarhus u.a. 1981
- Dies.: Philosophische Schriften II (angekündigt)
- Seve, L.: Nachwort zur dritten französischen Auflage, in: Ders., *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit*, Frankfurt 1977
- Ders.: Krise des Marxismus?, in: *Das Argument* (1981) 1
- Schram, S. R., *The Political Thought of Mao Tse-tung*, London 1961
- Simon, Walter M.: John Locke: Philosophy and Political Theory, in: *American Political Science Review* 45 (1951), 386-397
- Shonfield, A.: *Modern Capitalism*, London 1970
- Socialisme ou Barbarie*, Paris 1949ff.
- Söllner, A.: *Geschichte und Herrschaft*, Frankfurt 1979
- Sozialistische Studiengruppen (SOST): Befreiung von oder Befreiung in der Arbeit, *Sozialismus extra* 2/1985
- Stalin, J.W.: *Über die Grundlagen des Leninismus*, Peking 1973
- Stamatis, G.: *Beiträge zur Kritik der neoricardianischen Theorie*, Göttingen 1979
- Strauss, L.: *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, Oxford 1936
- Thompson, E.P.: *Das Elend der Theorie. Zur Produktion geschichtlicher Erfahrung*, Frankfurt 1978
- Togliatti, P.: *Die italienische kommunistische Partei*, Frankfurt 1979
- Trentin: *Arbeiterdemokratie*, Hamburg: VSA 1978
- Tronti, M.: Arbeiter und Kapital, Frankfurt 1976
- Ullrich, O.: *Weltniveau*, Berlin (W) 1979
- Varga, E.: *Die Krise des Kapitalismus und ihre politischen Folgen*, Hg. E. Altvater, Frankfurt 1969
- Vester, M.: Der „Dampf-Marxismus“ von Friedrich Engels, *Probleme des Klassenkampfes* (1981) H. 43, 85 ff.

- Viale, G.: *Die Träume liegen wieder auf der Straße*, Berlin/W. 1979
- Volpe, G. della: *Chiave della dialettica storica*, Roma 1964
- Ders.: *Rousseau und Marx*, Neuwied 1975
- Weiss, P.: *Ästhetik des Widerstands*, Frankfurt, 3 Bde., 1981
- Ders.: Che Guevara!, *Kursbuch* (1968) H. 11,1 ff.
- Wolf, F. O.: *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1969
- Zeleny, J., *Zum Wissenschaftsbegriff des dialektischen Materialismus*, in: Schmidt, A (Hg.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt a.M. 1969
- Ders., *Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“*, Frankfurt a.M. 1972

## Nachweise

Die Reihenfolge der Texte entspricht der in der ersten Auflage der ‚Umwege‘.

Dort bereits überarbeitet wieder abgedruckte Texte:

Portugal vergessen! (unter dem Titel „Aus Portugal lernen!“ in: *Vorbereitungs-Materialienband des Seminars des „Arbeitskreises westeuropäischer Arbeiterbewegung“ über „Methodologische Voraussetzungen“*, 1982).

Nach dem Ende der klassischen deutschen Philosophie (unter dem Titel „Philosophie, Wissenschaftsorganisation, Gesellschaftsformation“ in: *Wissenschaftskritik und sozialistische Praxis*, hg. J. Klüver u. F.O. Wolf, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1972 – Fischer-Taschenbuch 1973).

Der Tod der Philosophen, in: *alternative*, Nr. 136 (1980)

Auflösung oder Erneuerung des Marxismus, in: *Probleme des Klassenkampfes*, Nr. 36, 1979

Proletarischer Klassenkampf und sozialistische Politik, in: *Probleme des Klassenkampfes*, Nr. 43, 1981

Ergänzend aufgenommene Texte

Für eine subversive Praxis der Philosophie, in: *Das Argument*, 1983, Nr. 137, 43-53 (ersetzt „Für eine materialistische Subversion der analytischen Praxis der Philosophie“, in: *Umwege*, 167-172)

Ökologiebewegung und Klassenkampf, mit Michael Lucas, in: *Moderne Zeiten* (1983), H. 5, 41-45

Das Literaturverzeichnis ist am Ende des Bandes zusammengefasst und vereinheitlicht worden.



## Nachwort: Die überdimensionierte Milchkanne – von Kurzschlüssen zu Retraktionen

Die hier wieder zugänglich gemachten<sup>1</sup> Texte entstammen einem gescheiterten Projekt: Die ‚Modernen Zeiten‘ haben ihr Ziel nicht erreicht, zu einer Arena der Erneuerung linker Radikalität in Auseinandersetzung mit radikalökologischen und radikalfeministischen Herausforderungen zu werden. Und weder Rainer Trampert und Thomas Ebermann (1984) noch ich (mit diesem Buch) haben es vermocht, dieser linken Erneuerung eine einleuchtende Orientierung zu geben. Unsere theoretischen Versuche blieben prekär und vorläufig – ich habe es dem Drängen von Karl Nolle und Jan Feddersen zu verdanken, dass dieses Buch überhaupt fertig geworden ist. Das ökosozialistische Projekt, das wir auszuarbeiten begonnen hatten, ließ sich daher in der grünen Parteibildung nicht durchhalten<sup>2</sup> – und es entwickelte in einem linken akademischen Publikum, das zunehmend in sich Etablierende einerseits und Präkarisierte andererseits aufgespalten wurde, keine hinreichende Anziehungskraft.

Das lag auch daran, dass zentrale Aufarbeitungen von Problemen und Debatten hier bestenfalls in antizipierenden Thesen postuliert und vielleicht sogar vorweggenommen worden sind. Einer sinnvollen Rezeption der hier wieder vorgelegten Texte wird es daher nützen, wenn ich hier kurz (aus rückblickender Perspektive) umreiße, auf welchen Feldern sie sich auf sehr dünnem und sogar ernsthaft brüchigem Eis bewegt haben.

Philosophieren wurde hier gleichsam im Modus der intuitiven Kühnheit praktiziert – in durchaus ausgebreiteter Kenntnis eines breiten Debattenspektrums, im Westberlin der frühen 1970er und in Portugal und Frankreich nach der Mitte der 1970er, aber ohne die Gelegenheit zu ihrer detaillierten Durcharbeitung. Das gilt für meine Rezeption der Tradition der italienischen *Autonomia Operaria* und dann des Westberliner Marxismus, für den begonnenen Dialog mit Louis Althusser und seinen Mitarbeitern, für die Rezeption der angelsächsischen und französischen Debatten zu politischer Ökologie, die in den Texten ihre deutlich erkennbaren Spuren hinterlassen haben. Es gilt aber nicht weniger für meine in diesen Texten eher verdeckte Auseinandersetzung mit der bundesdeutschen Nachkriegsphilosophie (insbesondere mit dem ‚methodischen Rationalismus‘ der ‚Erlanger Schule‘) und für eine (von Lucien Goldmann inspirierte) sehr distanzierte Rezeption der ‚Frankfurter Schule‘ und den Versuch, auch im Hinblick auf die DDR-Philosophie zumindest den Versuch einer differenzierenden Rezeption zu machen. Der Versuch, zeitlich rechtzeitig ‚die Lage zu peilen‘ und eine strategische Orientierung in einer Lage zu finden, deren tiefgreifende Veränderungen sich mir intuitiv ausgrenzten, schien damals keinen Aufschub zu dulden – und ‚musste‘ eben ohne weitere Vorarbeiten unternommen werden.

Schließlich fällt im Rückblick auf, wie wenig in den Texten von meinen Bemühungen um eine Auseinandersetzung mit Psychoanalyse und feministischer Kritik zu spüren und wie knapp die Benutzung neuerer epistemologischer Instrumente ausfällt. Hier hat das Gefühl der politischen Dringlichkeit mich davon abgehalten, genauer zu argumentieren.

Insbesondere die Reflexion darüber, was ich hier als Philosoph tat, hat mich zwar beständig beschäftigt – ich hatte aber das bestimmte Gefühl, Vordringlicheres zu tun zu haben, als dieser Reflexion nachzugehen. Stattdessen begnügte ich mich mit der verzweifelt hoffnungsvollen Metapher vom Frosch in der Milchkanne, der so lange strampelt, bis er sich von den von ihm erstrampelten Butterklumpen zum Sprung in die Freiheit abstoßen kann. Diese Milchkanne stellte sich aber als so riesig heraus, dass auch ausdauerndes Strampeln keine derartige Perspektive eröffnen konnte – weder die Verfestigung der Milch, noch der Sprung in die Freiheit waren erreichbar. Die nächste Stufe meines Nachdenkens war daher die Reflektion einer radikalen Philosophie, die nicht mehr daran arbeiten muss, sich selbst abzuschaffen (Wolf 2002).

<sup>1</sup> Einige Texte waren schon auf meiner Website dokumentiert: [www.friederottowolf.de](http://www.friederottowolf.de).

<sup>2</sup> Ich habe inzwischen meine Erfahrungen in und mit den Grünen in Wolf 2006, 2007a und 2007b zu analysieren versucht.

Nachdem das politische Projekt Schiffbruch erlitten hatte, in dessen Zusammenhang diese Texte entstanden waren, habe ich mich auf das Rettungsfloß der Europapolitik zurückziehen können, die mich dann für 15 Jahre intensiv beschäftigt hat. Die hier als gelöst bzw. zumindest als leicht lösbar unterstellten Fragen haben mich zwar im Hinterkopf weiter beschäftigt – ich konnte ihnen aber nur ausnahmsweise nachgehen.<sup>3</sup> Als auch dieses europäische Rettungsfloß mich nicht mehr hat tragen wollen, habe ich mich wieder den unbearbeiteten Fragen zuwenden können – als erstes der Frage nach einer ausgearbeiteten Reflexion der Tätigkeit der Philosophen (Heinrichs u.a. 2003) und meiner eigenen Positionsbestimmung als ‚radikaler Philosoph‘ (2002). Von hier aus habe ich begonnen, allein und mit anderen neu zu bearbeiten, was in diesen Texten noch allzu skizzenhafte und überstürzte Thesen geblieben sind. Diese Arbeit hat sich in meinen Veröffentlichungen seit 1999 niedergeschlagen. Zumindest um zu verstehen, was ich dabei – gleichsam in beständigen Retraktionen – aufzuarbeiten versuche<sup>4</sup>, liefern diese Texte aber immer noch eine vermutlich nützliche Grundlage.

Darüber hinaus hege ich noch eine eher kühne Hoffnung: Vielleicht können meine damaligen Überlegungen in der gegenwärtigen Krise, die wiederum die Negationen zu negieren scheint, mit denen die Epoche des Aufbruchs von 1968 historisch abgeschlossen worden ist, aus der diese Lagebestimmungsversuche stammen, auch anderen dazu helfen, sich in ihrem Fragen nicht einschüchtern zu lassen – und (ohne Illusionen über eine Rückkehr in die Vergangenheit) auch die Fragen wieder zu stellen, welche nach den Brüchen und Niederlagen der 1970er und 1980er so laut und machtvoll für erledigt erklärt worden sind.

*(Berlin, Ende November 2008)*

---

<sup>3</sup> Etwa in verschiedenen Initiativen zur Internationalisierung der ökosozialistischen Diskussion oder im Zusammenhang der mit Peter Schöttler betriebenen Althusser-Ausgabe.

<sup>4</sup> Dabei geht es nicht mehr nur um eigene Arbeiten, sondern zunehmend auch um die Anregung und Unterstützung der Arbeiten anderer, wie sie etwa in Nowak, Jörg / Lindner, Urs / Paust-Lassen, Pia, hg. Philosophieren unter anderen (Festschrift F. O. Wolf), Münster 2008, zugänglich gemacht werden.

**Zum Verfasser (2008)**

Frieder Otto Wolf studierte Philosophie und Politikwissenschaft an den Universitäten von Kiel, Paris und Edinburgh. Promotion (1969) mit einer Dissertation zur politischen Philosophie des Thomas Hobbes. Von 1966-71 Assistent für Philosophie an der Universität des Saarlandes, 1971-1976 Assistenzprofessor an der Freien Universität Berlin, 1976/77 außerordentlicher Professor an der Universität Coimbra, Portugal. 1981-1984 geschäftsführender Redakteur der ‚Modernen Zeiten‘, Hannover. 1984-1999 Europapolitiker für die GRÜNEN, 1994-99 als MdEP. Seit 1999 wieder Forschung und Lehre im Bereich der Philosophie an der Freien Universität Berlin, seit 2006 als Honorarprofessor.