

Was ist Orthodoxer Marxismus?

Georg Lukacs, März 1919

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern.

Marx: Thesen über Feuerbach.

Diese eigentlich recht einfache Frage ist sowohl in bürgerlichen wie proletarischen Kreisen Gegenstand vielfacher Diskussionen geworden. Aber allmählich begann es zum wissenschaftlichen guten Ton zu gehören, ein Bekenntnis zum orthodoxen Marxismus nur spöttisch zur Kenntnis zu nehmen. Bei der großen Uneinigkeit, die auch im »sozialistischen« Lager darüber zu herrschen schien, welche Thesen die Quintessenz des Marxismus ausmachen, welche also kritisiert oder gar verworfen werden »dürfen«, ohne das Anrecht darauf zu verlieren, als »orthodoxer« Marxist zu gelten, kam es immer »unwissenschaftlicher« vor, statt sich »unbefangen« der Erforschung von »Tatsachen« hinzugeben, Sätze und Aussagen älterer, von der modernen Forschung teilweise »überholter« Werke wie Sätze der Bibel scholastisch auszulegen, in ihnen und nur in ihnen einen Born der Wahrheit zu suchen. Wäre die Frage so gestellt, so wäre selbstverständlich ein mitleidiges Lächeln die angemessenste Antwort auf sie. So einfach ist sie aber nicht (und war sie auch nie) gestellt. Denn angenommen — wenn auch nicht zugegeben —, die neuere Forschung hätte die sachliche Unrichtigkeit sämtlicher einzelnen Aussagen von Marx einwandfrei nachgewiesen, so könnte jeder ernsthafte »orthodoxe« Marxist alle diese neuen Resultate bedingungslos anerkennen, sämtliche einzelnen Thesen von Marx verwerfen — ohne für eine Minute seine marxistische Orthodoxie aufgeben zu müssen. Orthodoxer Marxismus bedeutet also nicht ein kritikloses Anerkennen der Resultate von Marx' Forschung, bedeutet nicht einen »Glauben« an diese oder jene These, nicht die Auslegung eines »heiligen« Buches. Orthodoxie in Fragen des Marxismus bezieht sich vielmehr ausschließlich auf die Methode. Sie ist die wissenschaftliche Überzeugung, daß im dialektischen Marxismus die richtige Forschungsmethode gefunden wurde, daß diese Methode nur im Sinne ihrer Begründer ausgebaut, weitergeführt und vertieft werden kann. Daß aber alle Versuche, sie zu überwinden oder zu »verbessern« nur zur Verflachung, zur Trivialität, zum Eklektizismus geführt haben und dazu führen mußten.

1.

Die materialistische Dialektik ist eine revolutionäre Dialektik. Diese Bestimmung ist so wichtig und für das Verständnis ihres Wesens derart ausschlaggebend, daß sie zuerst, noch bevor die dialektische Methode selbst behandelt werden könnte, erfaßt werden muß, um die richtige Einstellung zu der Frage zu erhalten. Es handelt sich dabei um die Frage von Theorie und Praxis. Und zwar nicht nur in dem Sinne wie es Marx in seiner ersten Hegelkritik ausdrückt, daß »die Theorie zur materiellen Gewalt wird, sobald sie die Massen ergreift«. Es müssen vielmehr sowohl in der Theorie, wie in der Art der Ergreifung der Massen jene Momente, jene Bestimmungen aufgefunden werden, die die Theorie, die dialektische Methode zum Vehikel der Revolution machen; es muß das praktische Wesen der Theorie aus ihr und ihrer Beziehung zu ihrem Gegenstande entwickelt werden. Denn sonst könnte dieses »Ergreifen der Massen« ein leerer Schein sein. Es könnte sein, daß die Massen von ganz anderen Triebkräften bewegt, ganz anderen Zielen entgegen handeln — und die Theorie für ihre Bewegung nur einen rein zufälligen Inhalt bedeutet, eine Form, in der sie ihr gesellschaftlich notwendiges oder zufälliges Handeln ins Bewußtsein heben, ohne daß dieser Akt des Bewußtwerdens mit dem Handeln selbst wesentlich und wirklich verknüpft wäre. Marx hat in derselben Abhandlung die Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Beziehung von Theorie und

Praxis klar ausgesprochen. »Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Wirklichkeit drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.« Oder in einem früheren Schreiben: »Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen.« Eine solche Beziehung des Bewußtseins zur Wirklichkeit macht erst eine Einheit von Theorie und Praxis möglich. Erst wenn das Bewußtwerden den entscheidenden Schritt bedeutet, den der Geschichtsprozeß seinem eigenen, sich aus Menschenwillen zusammensetzenden, aber nicht von menschlicher Willkür abhängigen, nicht vom menschlichen Geiste erfundenem Ziele entgegen tun muß; wenn die geschichtliche Funktion der Theorie darin besteht, diesen Schritt praktisch möglich zu machen; wenn eine geschichtliche Situation gegeben ist, in der die richtige Erkenntnis der Gesellschaft für eine Klasse zur unmittelbaren Bedingung ihrer Selbstbehauptung im Kampfe wird; wenn für diese Klasse ihre Selbsterkenntnis zugleich eine richtige Erkenntnis der ganzen Gesellschaft bedeutet; wenn demzufolge für eine solche Erkenntnis diese Klasse zugleich Subjekt und Objekt der Erkenntnis ist und auf diese Weise die Theorie unmittelbar und adäquat in den Umwälzungsprozeß der Gesellschaft eingreift: wird die Einheit von Theorie und Praxis, die Voraussetzung der revolutionären Funktion der Theorie möglich.

Eine solche Situation ist mit dem Auftreten des Proletariats in der Geschichte entstanden. »Wenn das Proletariat«, sagt Marx, »die Auflösung der bisherigen Weltordnung verkündet, so spricht es nur das Geheimnis seines eignen Daseins aus, denn es ist die faktische Auflösung dieser Weltordnung.« Die Theorie, die dies ausspricht, verknüpft sich nicht in mehr oder weniger zufälliger Weise, durch vielfach verschlungene und mißdeutete Beziehungen mit der Revolution. Sondern sie ist ihrem Wesen nach nichts als der gedankliche Ausdruck des revolutionären Prozesses selbst. Jede Stufe dieses Prozesses fixiert sich in ihr zur Allgemeinheit und Mitteilbarkeit, zur Verwertbarkeit und Fortsetzbarkeit. Indem sie nichts als die Fixierung und das Bewußtsein eines notwendigen Schrittes ist, wird sie zugleich zur notwendigen Voraussetzung des kommenden, des nächsten Schrittes. Die Klarheit über diese Funktion der Theorie ist zugleich der Weg zur Erkenntnis ihres theoretischen Wesens: der Methode der Dialektik. Das Übersehen dieses schlechthin entscheidenden Punktes hat in die Diskussionen über die dialektische Methode viel Verwirrung gebracht. Denn ob man die - für das Weiterwirken der Theorie ausschlaggebenden — Ausführungen von Engels im »Antidürring« kritisiert, sie für unvollständig, vielleicht sogar für unzureichend, oder für klassisch hält, es muß doch zugegeben werden, daß in ihnen gerade dieses Moment fehlt. D. h. er beschreibt die Begriffsbildung der dialektischen Methode im Gegensatz zur »metaphysischen«; er betont mit großer Schärfe, daß in der Dialektik die Starrheit der Begriffe (und der ihnen entsprechenden Gegenstände) aufgelöst wird; daß die Dialektik ein ständiger Prozeß des fließenden Übergangs aus einer Bestimmung in die andere, ein ununterbrochenes Aufheben der Gegensätze, ihr Ineinanderübergehen ist; daß demzufolge die einseitige und starre Kausalität von der Wechselwirkung abgelöst werden muß. Aber die wesentlichste Wechselwirkung: die dialektische Beziehung des Subjekts und Objekts im Geschichtsprozeß wird nicht einmal erwähnt, geschweige denn in den — ihr zukommenden — Mittelpunkt der methodischen Betrachtung gerückt. Jedoch ohne diese Bestimmung hört die dialektische Methode — trotz aller, freilich letzten Endes doch bloß scheinbarer, Beibehaltung der »fließenden« Begriffe usw. — auf, eine revolutionäre Methode zu sein. Der Unterschied von der »Metaphysik« wird dann nicht mehr darin

gesucht, daß in jeder »metaphysischen« Betrachtung das Objekt, der Gegenstand der Betrachtung unberührt, unverändert verharren muß, daß deshalb die Betrachtung selbst bloß anschauend bleibt und nicht praktisch wird, während für die dialektische Methode das Verändern der Wirklichkeit das Zentralproblem ist. Bleibt diese zentrale Funktion der Theorie unbeachtet, so wird der Vorteil der »fließenden« Begriffsbildung ganz problematisch: eine rein »wissenschaftliche« Angelegenheit. Die Methode kann je nach dem Stand der Wissenschaft angenommen oder verworfen werden, ohne daß sich an der zentralen Einstellung zur Wirklichkeit, daran, ob sie als veränderbar oder unveränderlich aufgefaßt wird, das geringste ändern würde. Ja, die Undurchdringbarkeit, der fatalistische unveränderliche Charakter der Wirklichkeit, ihre »Gesetzmäßigkeit« im Sinne des bürgerlichen, anschauenden Materialismus und der mit ihm innig zusammenhängenden klassischen Ökonomie kann sich sogar noch steigern, wie sich dies bei den sogenannten Machisten unter den Anhängern Marxs gezeigt hat. Daß der Machismus auch einen — ebenfalls bürgerlichen — Voluntarismus hervorbringen kann, widerspricht durchaus nicht dieser Feststellung. Fatalismus und Voluntarismus sind nur für eine undialektische, unhistorische Betrachtungsweise einander ausschließende Gegensätze. Für die dialektische Geschichtsbetrachtung erweisen sie sich als einander notwendig zugeordnete Pole, als gedankliche Spiegelungen, in denen der Antagonismus der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, die Unlösbarkeit ihrer Probleme auf ihrem eigenen Boden klar zum Ausdruck gelangt.

Darum führt jeder Versuch, die dialektische Methode »kritisch« zu vertiefen, notwendig zu einer Verflachung. Denn der methodische Ausgangspunkt einer jeden »kritischen« Stellungnahme ist eben die Trennung von Methode und Wirklichkeit, von Denken und Sein. Sie betrachtet ja gerade diese Trennung als den Fortschritt, der ihr im Sinne einer echten Wissenschaftlichkeit dem groben, unkritischen Materialismus der Marxschen Methode gegenüber als Verdienst angerechnet werden soll. Dies steht ihr selbstredend frei. Es muß aber festgestellt werden, daß sie sich nicht in der Richtung, die das innerste Wesen der dialektischen Methode ausmacht, bewegt. Marx und Engels haben sich darüber in einer schwer zu mißdeutenden Weise geäußert. »Damit reduzierte sich die Dialektik«, sagt Engels, »auf die Wissenschaft von den allgemeinen Sätzen der Bewegung, sowohl der äußeren Welt wie des menschlichen Denkens — zwei Reihen von Gesetzen, die der Sache nach identisch ... sind.« Oder wie Marx sich viel präziser ausdrückt: »Wie überhaupt bei jeder historischen sozialen Wissenschaft, ist bei dem Gange der ökonomischen Kategorien immer festzuhalten ..., daß die Kategorien Daseinsformen, Existenzbedingungen ... ausdrücken.«

Wenn dieser Sinn der dialektischen Methode verdunkelt wird, so muß sie selbst notwendigerweise als überflüssige Zutat, als bloßes Ornament der marxistischen »Soziologie« oder »Ökonomie« erscheinen. Ja, sie erscheint geradezu als Hemmnis für die »nüchterne«, »unbefangene« Erforschung der »Tatsachen«, als leere Konstruktion, um deretwillen der Marxismus den Tatsachen Gewalt antut. Bernstein hat, teils infolge seiner von philosophischen Kenntnissen gänzlich ungehemmten »Unbefangenheit«, diesen Einwand gegen die dialektische Methode am klarsten ausgesprochen und am schärfsten formuliert. Die realen, die politischen und wirtschaftlichen Folgerungen jedoch, die er aus dieser seiner Stellungnahme, der Befreiung der Methode von den »dialektischen Fallstricken« des Hegelianismus, zieht, zeigen deutlich, wohin dieser Weg führt. Zeigen, daß gerade die Dialektik aus der Methode des historischen Materialismus entfernt werden muß, wenn eine folgerichtige Theorie des Opportunismus, der revolutionsfreien »Entwicklung«, des kampflosen »Hineinwachsens« in den Sozialismus begründet werden soll.

2.

Hier muß jedoch sogleich die Frage auftauchen, was diese sogenannten Tatsachen, mit denen in der ganzen revisionistischen Literatur ein Götzendienst getrieben wird, methodisch zu bedeuten haben? Inwiefern in ihnen für das Handeln des revolutionären Proletariats richtunggebende Faktoren erblickt werden können? Selbstredend geht jede Erkenntnis der Wirklichkeit von den Tatsachen aus. Es fragt sich nur: welche Gegebenheit des Lebens, und in welchem methodischen Zusammenhang, es verdient, als für die Erkenntnis relevante Tatsache in Betracht zu kommen? Der bornierte Empirismus bestreitet freilich, daß die Tatsachen bloß in einer solchen — je nach dem Erkenntnisziel verschiedenen — methodischen Bearbeitung überhaupt erst zu Tatsachen werden. Er glaubt, in jeder Gegebenheit, jeder statistischen Zahl, jedem factum brutum des ökonomischen Lebens eine für ihn wichtige Tatsache finden zu können. Dabei übersieht er, daß die einfachste Aufzählung, die kommentarlosste Aneinanderreihung von »Tatsachen« bereits eine »Interpretation« ist: daß schon hier die Tatsachen von einer Theorie, von einer Methode aus erfaßt, aus dem Lebenszusammenhang, in dem sie sich ursprünglich befunden haben, herausgerissen und in den Zusammenhang einer Theorie eingefügt worden sind. Die gebildeteren Opportunisten — trotz ihrer instinktiven und tiefen Abneigung gegen jede Theorie — bestreiten dies auch keineswegs. Sie berufen sich aber auf die Methode der Naturwissenschaften, auf die Art, wie diese durch Beobachtung, Abstraktion, Experiment usw. »reine« Tatsachen zu ermitteln und ihre Zusammenhänge zu ergründen fähig sind. Und sie stellen den gewaltsamen Konstruktionen der dialektischen Methode ein solches Erkenntnisideal gegenüber. Das auf den ersten Anblick Bestechende einer solchen Methode liegt darin, daß die kapitalistische Entwicklung selbst die Tendenz hat, eine Struktur der Gesellschaft hervorzubringen, die solchen Betrachtungsweisen sehr weit entgegenkommt. Aber wir bedürfen gerade hier und gerade deshalb der dialektischen Methode, um dem so produzierten gesellschaftlichen Schein nicht zu erliegen, um hinter diesem Schein doch das Wesen erblicken zu können. Die »reinen« Tatsachen der Naturwissenschaften entstehen nämlich dadurch, daß eine Erscheinung des Lebens wirklich oder gedanklich in eine Umgebung versetzt wird, in der ihre Gesetzmäßigkeiten ohne störendes Dazwischentreten anderer Erscheinungen ergründet werden können. Dieser Prozeß steigert sich noch dadurch, daß die Erscheinungen auf ihr rein quantitatives, sich in Zahlen und Zahlenverhältnissen ausdrückendes Wesen reduziert werden. Hier wird nun von den Opportunisten stets übersehen, daß es zum Wesen des Kapitalismus gehört, die Erscheinungen in dieser Weise zu produzieren. Marx beschreibt einen solchen »Abstraktionsprozeß« des Lebens sehr eindringlich bei der Behandlung der Arbeit, er vergißt aber nicht, ebenso eindringlich darauf hinzuweisen, daß es sich hier um eine historische Eigentümlichkeit der kapitalistischen Gesellschaft handelt. »So entstehen die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwicklung, wo eines vielen gemeinsam erscheint, allen gemein. Dann hört es auf, nur in besonderer Form gedacht werden zu können.«

Diese Tendenz der kapitalistischen Entwicklung geht aber noch weiter. Der fetischistische Charakter der Wirtschaftsformen, die Verdinglichung aller menschlichen Beziehungen, die ständig wachsende Ausdehnung einer den Produktionsprozeß abstrakt-rationell zerlegenden, um die menschlichen Möglichkeiten und Fähigkeiten der unmittelbaren Produzenten unbekümmerten Arbeitsteilung usw. verwandeln die Phänomene der Gesellschaft und zugleich mit ihnen ihre Apperzeption. Es entstehen »isolierte« Tatsachen, isolierte Tatsachenkomplexe, eigengesetzliche Teilgebiete (Ökonomie, Recht usw.), die schon in ihren unmittelbaren Erscheinungsformen für eine

solche wissenschaftliche Erforschung weitgehendsvorgearbeitet zu sein scheinen. So daß es als besonders »wissenschaftlich« gelten muß, diese — den Tatsachen selbst innewohnende — Tendenz zu Ende zu denken und zur Wissenschaft zu erheben. Während die Dialektik, die allen diesen isolierten und isolierenden Tatsachen und Teilsystemen gegenüber die konkrete Einheit des Ganzen betont, die diesen Schein als einen — allerdings von dem Kapitalismus notwendig produzierten — Schein enthüllt, als bloße Konstruktion wirkt. Die Unwissenschaftlichkeit dieser scheinbar so wissenschaftlichen Methode liegt also darin, daß sie den geschichtlichen Charakter der ihr zugrunde liegenden Tatsachen übersieht und vernachlässigt. Darin liegt aber nicht nur eine (von dieser Betrachtung stets übersehene) Fehlerquelle, auf die Engels nachdrücklich aufmerksam gemacht hat. Das Wesen dieser Fehlerquelle liegt darin, daß die Statistik und die auf ihr aufgebaute »exakt«-ökonomische Theorie der Entwicklung immer nachhinkt. »Für die laufende Zeitgeschichte wird man daher nur zu oft genötigt sein, diesen, den entscheidenden Faktor als konstant, die am Anfang der betreffenden Periode vorgefundene ökonomische Lage als für die ganze Periode gegeben und unveränderlich zu behandeln, oder nur solche Veränderungen der Lage zu berücksichtigen, die aus den offen vorliegenden Ereignissen selbst entspringen und daher ebenfalls offen zutage liegen.« Schon in dieser Erwägung tritt der Tatbestand, daß jenes Entgegenkommen der Struktur der kapitalistischen Gesellschaft der naturwissenschaftlichen Methode gegenüber, die gesellschaftliche Voraussetzung dieser Exaktheit, etwas recht Problematisches ist. Wenn nämlich die innere Struktur der »Tatsachen« und die ihrer Zusammenhänge dem Wesen nach geschichtlich, d. h. in einem ununterbrochenen Umwälzungsprozeß begriffen ist, so ist es recht fraglich, wann die größere wissenschaftliche Ungenauigkeit begangen wird; ob dann, wenn ich die »Tatsachen« in einer Gegenständlichkeitsform und von Gesetzen beherrscht erfasse, von denen ich die methodische Sicherheit (oder wenigstens Wahrscheinlichkeit) haben muß, daß sie für diese Tatsachen nicht mehr gelten? Oder wenn ich bewußt die Folgerungen aus dieser Sachlage ziehe, die so erlangbare »Exaktheit« von vornherein kritisch betrachte und mein Augenmerk auf jene Momente richte, in denen dieses geschichtliche Wesen, diese entscheidende Veränderung wirklich zum Ausdruck gelangt?

Der geschichtliche Charakter jener »Tatsachen«, die von der Wissenschaft in dieser »Reinheit« erfaßt zu werden scheinen, kommt jedoch in einer noch verhängnisvolleren Weise zur Geltung. Sie sind nämlich als Produkte der geschichtlichen Entwicklung nicht nur in einer ständigen Umwandlung begriffen, sondern sie sind — gerade in der Struktur ihrer Gegenständlichkeit — Produkte einer bestimmten Geschichtsepoche: des Kapitalismus. Demzufolge stellt sich jene »Wissenschaft«, die die Art, wie sie unmittelbar gegeben ist, als Grundlage der wissenschaftlich relevanten Tatsächlichkeit und ihre Gegenständlichkeitsform als Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Begriffsbildung anerkennt, einfach und dogmatisch auf den Boden der kapitalistischen Gesellschaft, nimmt ihr Wesen, ihre Gegenstandsstruktur, ihre Gesetzlichkeit unkritisch als unveränderliche Grundlage der »Wissenschaft« hin. Um von diesen »Tatsachen« zu den Tatsachen im wahren Sinne des Wortes fortschreiten zu können, muß ihre geschichtliche Bedingtheit als solche durchschaut, der Standpunkt, von dem aus sie sich unmittelbar ergeben, verlassen werden: sie selbst sind einer geschichtlich-dialektischen Behandlung zu unterwerfen. Denn, wie Marx sagt: »Die fertige Gestalt der ökonomischen Verhältnisse, wie sie sich auf der Oberfläche zeigt, in ihrer realen Existenz, und daher auch in den Vorstellungen, worin die Träger

und Agenten dieser Verhältnisse sich über dieselben klar zu werden suchen, sind sehr verschieden von, und in der Tat verkehrt, gegensätzlich zu ihrer inneren, wesentlichen, aber verhüllten Kerngestalt und dem ihr entsprechenden Begriff.« Wenn also die Tatsachen richtig erfaßt werden sollen, so muß vorerst dieser Unterschied zwischen ihrer realen Existenz und ihrer inneren Kerngestalt, zwischen den über sie gebildeten Vorstellungen und ihren Begriffen klar und genau erfaßt werden. Diese Unterscheidung ist die erste Voraussetzung einer wirklich wissenschaftlichen Betrachtung, die nach Marx' Worten »überflüssig wäre, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen«. Es kommt deshalb darauf an, die Erscheinungen einerseits aus dieser ihrer unmittelbaren Gegebenheitsform herauszulösen, die Vermittlungen zu finden, durch die sie auf ihren Kern, auf ihr Wesen bezogen und in ihm begriffen werden können und andererseits das Verständnis dieses ihres Erscheinungscharakters, ihres Scheins als ihrer notwendigen Erscheinungsform zu erlangen. Diese Form ist notwendig infolge ihres geschichtlichen Wesens, infolge ihres Gewachsenseins auf dem Boden der kapitalistischen Gesellschaft. Diese doppelte Bestimmung, diese gleichzeitige Anerkennung und Aufhebung des unmittelbaren Seins ist eben die dialektische Beziehung. Der innere Gedankenaufbau des »Kapitals« hat eben hier für die oberflächlichen, in den Gedankenformen der kapitalistischen Entwicklung unkritisch befangenen Leser die größten Schwierigkeiten bereitet. Denn einerseits treibt die Darstellung gerade den kapitalistischen Charakter aller ökonomischen Formen auf die äußerste Spitze, schafft ein gedankliches Milieu, wo diese sich ganz rein auswirken, indem die Gesellschaft als »der Theorie entsprechend«, also ganz rein durchkapitalisiert, bloß aus Kapitalisten und Proletariern bestehend, geschildert wird. Andererseits wird, sobald diese Betrachtungsweise irgendein Resultat zeitigt, sobald diese Erscheinungswelt zur Theorie zu gerinnen scheint, das so gewonnene Resultat sogleich als bloßer Schein, als verkehrte Spiegelung verkehrter Verhältnisse, die »nur der bewußte Ausdruck der scheinbaren Bewegung« ist, aufgelöst. Erst in diesem Zusammenhang, der die einzelnen Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens als Momente der geschichtlichen Entwicklung in eine Totalität einfügt, wird eine Erkenntnis der Tatsachen, als Erkenntnis der Wirklichkeit möglich. Diese Erkenntnis geht von den soeben charakterisierten, einfachen, reinen (in der kapitalistischen Welt) unmittelbaren, natürlichen Bestimmungen aus, um von ihnen zu der Erkenntnis der konkreten Totalität, als der gedanklichen Reproduktion der Wirklichkeit fortzuschreiten. Diese konkrete Totalität ist für das Denken keineswegs unmittelbar gegeben. »Das Konkrete ist konkret«, sagt Marx, »weil es die Zusammenfassung von vielen Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen.« Der Idealismus verfällt hier der Täuschung, diesen gedanklichen Reproduktionsprozeß der Wirklichkeit mit dem Aufbauprozeß der Wirklichkeit selbst zu verwechseln. Denn, »im Denken erscheint es als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist«. Der vulgäre Materialismus dagegen — mag er sich auch bei Bernstein und anderen noch so modern verkleiden — bleibt bei der Reproduktion der unmittelbaren, der einfachen Bestimmungen des gesellschaftlichen Lebens stehen. Er glaubt, ganz besonders »exakt« zu sein, wenn er diese ohne jede weitere Analyse, ohne Synthese zur konkreten Totalität einfach hinnimmt, wenn er sie in ihrer abstrakten Isoliertheit beläßt und sie nur durch abstrakte, nicht auf die konkrete Totalität bezogene Gesetzmäßigkeiten erklärt. »Die Roheit und Begriffslosigkeit liegt eben darin«, sagt Marx, »das organisch Zusammengehörende zufällig aufeinander zu beziehen, in einen bloßen Reflexionszusammenhang zu bringen.«

Die Roheit und Begriffslosigkeit solcher Reflexionszusammenhänge besteht vor allem darin, daß durch sie der geschichtliche, der vorübergehende Charakter der kapitalistischen Gesellschaft verdunkelt wird und diese Bestimmungen als zeitlose, ewige, allen gesellschaftlichen Formen gemeinsame Kategorien erscheinen. Dies trat am krassesten in der bürgerlichen Vulgärökonomie zutage, jedoch auch der Vulgärmarxismus ging alsbald dieselben Wege. Sobald die dialektische Methode und mit ihr die methodische Herrschaft der Totalität über die einzelnen Momente erschüttert wurde; sobald nicht mehr die Teile im Ganzen ihren Begriff und ihre Wahrheit fanden, sondern statt dessen das Ganze aus der Betrachtung als unwissenschaftlich entfernt oder zur bloßen »Idee« oder »Summe« der Teile verblaßte, mußte der Reflexionszusammenhang der isolierten Teile als zeitloses Gesetz einer jeden menschlichen Gesellschaft erscheinen. Denn der Ausspruch von Marx: »die Produktionsverhältnisse jeder Gesellschaft bilden ein Ganzes« ist der methodische Ausgangspunkt und Schlüssel gerade der historischen Erkenntnis der gesellschaftlichen Beziehungen. Jede isolierte Einzelkategorie nämlich kann — in dieser Isoliertheit — als in der ganzen gesellschaftlichen Entwicklung immer vorhanden gedacht und behandelt werden. (Ist sie in einer Gesellschaft nicht auffindbar — so ist es eben ein »Zufall«, der die Regel bestätigt.) Der wirkliche Unterschied der Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung äußert sich weit weniger klar und eindeutig in den Veränderungen, denen diese einzelnen, isolierten Teilmomente unterworfen sind, als in den Veränderungen, die ihre Funktion in dem Gesamtprozeß der Geschichte, ihre Beziehung auf das Ganze der Gesellschaft erleidet.

3.

Diese dialektische Totalitätsbetrachtung, die sich scheinbar so stark von der unmittelbaren Wirklichkeit entfernt, die die Wirklichkeit scheinbar so »unwissenschaftlich« konstruiert, ist in Wahrheit die einzige Methode, die Wirklichkeit gedanklich zu reproduzieren und zu erfassen. Die konkrete Totalität ist also die eigentliche Wirklichkeitskategorie. Die Richtigkeit dieser Auffassung zeigt sich aber erst dann ganz deutlich, wenn wir das reale, materielle Substrat unserer Methode, die kapitalistische Gesellschaft, mit dem ihr innewohnenden Antagonismus der Produktionskräfte und Produktionsverhältnisse in den Mittelpunkt unserer Aufmerksamkeit rücken. Die Methode der Naturwissenschaften, das methodische Ideal jeder Reflexionswissenschaft und jedes Revisionismus kennt keine Widersprüche, keine Antagonismen in ihrem Material. Ist dennoch irgendein Widerspruch zwischen den einzelnen Theorien vorhanden, so ist das nur ein Zeichen für die noch nicht vollendete Stufe der bis dahin erreichten Erkenntnis. Die Theorien, die einander zu widersprechen scheinen, müssen an diesen Widersprüchen ihre Schranken finden, müssen dementsprechend umgewandelt, allgemeineren Theorien subsumiert werden, in denen dann die Widersprüche endgültig verschwinden. Für die gesellschaftliche Wirklichkeit dagegen sind diese Widersprüche kein Zeichen der noch unvollendeten wissenschaftlichen Erfassung der Wirklichkeit, sondern gehören vielmehr unzertrennbar zu dem Wesen der Wirklichkeit selbst, zu dem Wesen der kapitalistischen Gesellschaft.

Sie werden in der Erkenntnis des Ganzen nicht so aufgehoben, daß sie aufhören Widersprüche zu sein. Sondern im Gegenteil: sie werden als notwendige Widersprüche, als die antagonistische Grundlage dieser Produktionsordnung begriffen. Wenn die Theorie, als Erkenntnis der Totalität, einen Weg zur Überwindung dieser Widersprüche, zu ihrer Aufhebung zeigt, so tut sie es, indem sie jene realen Tendenzen des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses aufzeigt, die diese

Widersprüche in der gesellschaftlichen Wirklichkeit, im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung real aufzuheben berufen sind.

Der Widerstreit von dialektischer und »kritischer« (oder vulgär-materialistischer, machistischer usw.) Methode selbst ist von diesem Gesichtspunkt aus gesehen ein gesellschaftliches Problem. Das Erkenntnisideal der Naturwissenschaften, das auf die Natur angewendet bloß dem Fortschritt der Wissenschaft dient, erscheint auf die gesellschaftliche Entwicklung gerichtet als ideologisches Kampfmittel der Bourgeoisie.

Für sie ist es eine Lebensfrage, ihre eigene Produktionsordnung einerseits so aufzufassen, als wäre sie von zeitlos geltenden Kategorien geformt, also von den ewigen Gesetzen der Natur und der Vernunft zum ewigen Fortbestehen bestimmt, andererseits die sich unabweisbar aufdringenden Widersprüche nicht als zum Wesen dieser Produktionsordnung gehörig, sondern als bloße Oberflächenerscheinungen usw. zu werten. Die Methode der klassischen Ökonomie ist aus diesem ideologischen Bedürfnis entstanden, fand aber auch an dieser Struktur der gesellschaftlichen Wirklichkeit, an dem antagonistischen Charakter der kapitalistischen Produktion ihre Schranke als Wissenschaft. Wenn ein Denker vom Range Ricardos etwa die »Notwendigkeit einer Erweiterung des Marktes mit Erweiterung der Produktion und Wachstum des Kapitals« leugnet, so tut er es (freilich — psychologisch — unbewußt), um die Notwendigkeit der Krisen, in denen der Antagonismus der kapitalistischen Produktion am krassesten zutage tritt, die Tatsache, »daß die bürgerliche Produktionsweise eine Schranke für die freie Entwicklung der Produktionskräfte einschließt, nicht zugeben zu müssen. Was hier noch guten Glaubens geschah, wird freilich in der Vulgärökonomie zur bewußt- verlegenen Apologie der bürgerlichen Gesellschaft. Der Vulgärmarxismus, indem er die dialektische Methode aus der proletarischen Wissenschaft entweder konsequent zu entfernen bestrebt ist, oder sie wenigstens »kritisch« verfeinert, gelangt, gewollt oder ungewollt, zu gleichen Resultaten. So — vielleicht am grotesksten — Max Adler, der die Dialektik als Methode, als Bewegung des Denkens von der Dialektik des Seins, als Metaphysik kritisch zu trennen wünscht und als Gipfelpunkt der »Kritik« zu dem Resultat gelangt, von beiden die Dialektik als »ein Stück positiver Wissenschaft«, die »hauptsächlich gemeint ist, wenn von einer realen Dialektik im Marxismus die Rede ist«, scharf zu unterscheiden. Diese Dialektik, die besser »Antagonismus« genannt werden sollte, »konstatiert einfach eine vorhandene Gegensätzlichkeit zwischen dem Selbstinteresse des Individuums und den sozialen Formen, in die dasselbe gebannt ist«.

Damit wird erstens der objektiv ökonomische Antagonismus, der sich in Klassenkämpfen ausdrückt, zu einem Konflikt von Individuum und Gesellschaft verflüchtigt, aus dem weder das Entstehen noch die Problematik und das Untergehen der kapitalistischen Gesellschaft als notwendig begriffen werden kann, dessen Resultat — gewollt oder ungewollt — auf eine Kantsche Geschichtsphilosophie ausläuft. Zweitens wird auch hier die Struktur der bürgerlichen Gesellschaft als allgemeine Form der Gesellschaft überhaupt fixiert. Denn das von Max Adler hervorgehobene zentrale Problem der realen »Dialektik oder besser Antagonismus« ist nichts anderes als eine der typischen Formen, in denen der antagonistische Charakter der kapitalistischen Gesellschaftsordnung ideologisch zum Ausdruck gelangt. Jedoch ob diese Verewigung des Kapitalismus von der ökonomischen Basis oder von den ideologischen Gebilden aus, ob naiv-unbekümmert oder kritisch-verfeinert geschieht, läuft im Wesen der Sache auf dasselbe hinaus.

So ist mit dem Verwerfen oder Verwischen der dialektischen Methode zugleich die Erkennbarkeit der Geschichte verlorengegangen. Es soll damit nicht behauptet werden, daß einzelne Persönlichkeiten, Epochen usw. der Geschichte ohne dialektische Methode nicht mehr oder weniger genau beschrieben werden könnten. Es handelt sich vielmehr darum, daß auf diese Weise das Erfassen der Geschichte als einheitlichen Prozesses unmöglich wird. (Diese Unmöglichkeit zeigt sich in der bürgerlichen Wissenschaft einerseits in der Form von abstrakten soziologischen Geschichtskonstruktionen, Typus Comte-Spencer, deren innere Widersprüche von der modernen bürgerlichen Geschichtstheorie, am schärfsten von Rickert, überzeugend dargelegt wurden, andererseits in der Form der Forderung einer »Philosophie der Geschichte«, deren Verhältnis zur geschichtlichen Wirklichkeit wiederum als methodisch unlösbares Problem erscheint.) Der Gegensatz zwischen Beschreibung eines Teiles der Geschichte und der Geschichte als einheitlichem Prozeß ist aber kein Unterschied des Umfanges, also etwa der von Spezial- und Universalgeschichte, sondern ein methodischer Gegensatz, ein Gegensatz des Gesichtspunktes. Die Frage der einheitlichen Erfassung des Geschichtsprozesses taucht notwendig bei der Behandlung einer jeden Epoche, eines jeden Teilgebietes usw. auf. Hier zeigt sich nun die ausschlaggebende Bedeutung der dialektischen Totalitätsbetrachtung. Denn es ist durchaus möglich, daß jemand ein geschichtliches Ereignis im wesentlichen ganz richtig erkennt und beschreibt, ohne daß er deshalb fähig wäre, dieses Ereignis als das, was es wirklich, was es seiner wirklichen Funktion nach in dem geschichtlichen Ganzen, dem es zugehört, ist, erfassen zu können; also ohne es in der Einheit des Geschichtsprozesses zu begreifen. Ein sehr bezeichnendes Beispiel hierfür ist die Stellungnahme Sismondis zur Krisenfrage. Er ist letzten Endes daran gescheitert, daß er zwar die immanenten Entwicklungstendenzen sowohl von Produktion wie von Distribution richtig erkannt hat, diese jedoch, da er trotz seiner sonst scharfsinnigen Kritik am Kapitalismus in den kapitalistischen Gegenständlichkeitsformen befangen blieb, als voneinander unabhängige Bewegungskomplexe auffassen mußte, »nicht begreifend, daß die Distributionsverhältnisse nur die Produktionsverhältnisse sub alia specie sind«. So daß er demselben Schicksal verfällt, dem die falsche Dialektik Proudhons verfallen ist; er »verwandelt die verschiedenen Teilstücke der Gesellschaft in ebenso-viele Gesellschaften für sich«.

Die Kategorie der Totalität hebt also — wir wiederholen — keineswegs ihre Momente zu einer unterschiedslosen Einheitlichkeit, zu einer Identität auf. Die Erscheinungsform ihrer Selbständigkeit, ihrer Eigengesetzlichkeit, die sie in der kapitalistischen Produktionsordnung besitzen, enthüllt sich nur insofern als bloßer Schein, daß sie in eine dialektisch-dynamische Beziehung zueinander geraten, daß sie als die dialektisch-dynamischen Momente eines -ebenfalls dialektisch-dynamischen — Ganzen begriffen werden. »Das Resultat wozu wir gelangen«, sagt Marx, »ist nicht, daß Produktion, Distribution, Austausch, Konsumtion identisch sind, sondern daß sie alle Glieder einer Totalität bilden, Unterschiede innerhalb einer Einheit... Eine bestimmte Form der Produktion bestimmt also bestimmte Formen der Konsumtion, Distribution, des Austausches und bestimmte Verhältnisse dieser verschiedenen Momente zueinander... Es findet Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Momenten statt. Dies ist der Fall bei jedem organischen Ganzen.«

Aber auch bei der Kategorie der Wechselwirkung darf nicht stehengeblieben werden.

Wenn die Wechselwirkung als bloße gegenseitige kausale Einwirkung zweier sonst unveränderlicher Gegenstände aufgefaßt würde, so kämen wir der Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit um keinen Schritt näher, als die eindeutigen Kausalreihen des vulgären Materialismus

(oder die funktionellen Beziehungen des Mechanismus usw.) geführt haben. Wechselwirkung findet ja auch statt, wenn etwa eine stehende Billardkugel von einer sich bewegenden getroffen wird: die erste kommt in Bewegung, die zweite wird infolge des Stoßes aus ihrer ursprünglichen Richtung abgelenkt usw. Die Wechselwirkung, die hier gemeint ist, muß über die wechselseitige Beeinflussung sonst unveränderlicher Objekte hinausgehen. Und sie geht gerade in ihrer Beziehung zum Ganzen darüber hinaus: die Beziehung zum Ganzen wird die Bestimmung, die die Gegenständlichkeitsform eines jeden Objektes der Erkenntnis bestimmt; jede wesentliche und für die Erkenntnis relevante Veränderung drückt sich als Veränderung der Beziehung zum Ganzen und damit als Veränderung der Gegenständlichkeitsform selbst aus. Marx hat diesen Gedanken an unzähligen Stellen seiner Werke klar ausgesprochen. Ich zitiere nur eine der bekanntesten Stellen: »Ein Neger ist ein Neger. In bestimmten Verhältnissen wird er erst zum Sklaven. Eine Baumwollspinnmaschine ist eine Maschine zum Baumwollspinnen. Nur in bestimmten Verhältnissen wird sie zu Kapital. Aus diesen Verhältnissen herausgerissen ist sie so wenig Kapital wie Gold an und für sich Geld oder der Zucker der Zuckerpreis ist.« Diese ununterbrochene Veränderung der Gegenständlichkeitsformen aller gesellschaftlichen Phänomene in ihrer ununterbrochenen, dialektischen Wechselwirkung aufeinander, die Entstehung der Erkennbarkeit eines Gegenstandes aus seiner Funktion in der bestimmten Totalität, in der er fungiert, macht die dialektische Totalitätsbetrachtung — und sie allein! — fähig, die Wirklichkeit als gesellschaftliches Geschehen zu begreifen. Denn nur hier lösen sich jene fetischistischen Gegenständlichkeitsformen, die die kapitalistische Produktion notwendig produziert, in einen zwar als notwendig erkannten Schein, aber doch in einen Schein auf.

Ihre Reflexionszusammenhänge, ihre »Gesetzmäßigkeiten«, die zwar ebenfalls notwendig aus diesem Boden entstehen, die aber die wirklichen Zusammenhänge der Gegenstände verdecken, erweisen sich als die notwendigen Vorstellungen der Agenten der kapitalistischen Produktionsordnung. Sie sind also Gegenstände der Erkenntnis, aber der Gegenstand, der in ihnen und durch sie erkannt wird, ist nicht die kapitalistische Produktionsordnung selbst, sondern die Ideologie der in ihr herrschenden Klasse.

Nur das Zerreißen dieser Hülle ermöglicht die geschichtliche Erkenntnis. Denn die Reflexionsbestimmungen der fetischistischen Gegenständlichkeitsformen haben ja gerade die Funktion, die Phänomene der kapitalistischen Gesellschaft als übergeschichtliche Wesenheiten erscheinen zu lassen. Die Erkenntnis der wirklichen Gegenständlichkeit eines Phänomens, die Erkenntnis seines historischen Charakters und die Erkenntnis seiner wirklichen Funktion im gesellschaftlichen Ganzen bilden also einen ungeteilten Akt der Erkenntnis. Diese Einheit wird von der scheinwissenschaftlichen Betrachtungsweise zerrissen. So ist z. B. Die Erkenntnis des — für die Ökonomie fundamentalen — Unterschiedes zwischen konstantem und variablem Kapital erst durch die dialektische Methode möglich geworden; die klassische Ökonomie vermochte über die Unterscheidung zwischen fixem und zirkulierendem Kapital nicht hinauszukommen. Und zwar keineswegs zufällig. Denn »das variable Kapital ist nur eine besondere historische Erscheinungsform des Fonds von Lebensmitteln oder des Arbeitsfonds, den der Arbeiter zu seiner Selbsterhaltung und Reproduktion bedarf, und den er in allen Systemen der gesellschaftlichen Produktion selbst produzieren und reproduzieren muß. Der Arbeitsfonds fließt ihm nur beständig in der Form von Zahlungsmitteln seiner Arbeit zu, weil sein eigenes Produkt sich beständig in der Form des Kapitals

von ihm entfernt.. . Die Warenform des Produkts und die Geldform der Ware verkleiden die Transaktion« .

Diese, die Wirklichkeit verhüllende Funktion des fetischistischen Scheines, der alle Phänomene der kapitalistischen Gesellschaft umgibt, geht aber noch weiter, als bloß ihren historischen, d. h. Transitorischen, vorübergehenden Charakter zu verhüllen. Oder besser gesagt: diese Verhüllung wird nur dadurch möglich, daß alle Gegenständlichkeitsformen, in denen dem Menschen der kapitalistischen Gesellschaft seine Umwelt — notwendig — unmittelbar erscheint, in erster Reihe die ökonomischen Kategorien, ihr eigenes Wesen als Gegenständlichkeitsformen, als Kategorien der Beziehungen der Menschen zueinander ebenfalls verhüllen; daß sie als Dinge und Beziehungen zwischen Dingen erscheinen. Darum muß die dialektische Methode mit dem Zerreißen der Ewigkeitshülle der Kategorien zugleich ihre Dinghaftigkeitshülle zerreißen, um den Weg zur Erkenntnis der Wirklichkeit freizulegen. »Die Ökonomie«, sagt Engels in seiner Besprechung der »Kritik der politischen Ökonomie« von Marx, »handelt nicht von Dingen, sondern von Verhältnissen zwischen Personen und in letzter Instanz zwischen Klassen; diese Verhältnisse sind aber stets an Dinge gebunden und erscheinen als Dinge«. Mit dieser Erkenntnis erweist sich erst die Totalitätsbetrachtung der dialektischen Methode-als Wirklichkeitserkenntnis des gesellschaftlichen Geschehens. Die dialektische Beziehung der Teile auf das Ganze konnte noch als bloße methodische Gedankenbestimmung erscheinen, in der die die gesellschaftliche Wirklichkeit wirklich konstituierenden Kategorien ebensowenig hervortreten, wie in den Reflexionsbestimmungen der bürgerlichen Ökonomie; deren Überlegenheit über letztere mithin eine rein methodologische Angelegenheit wäre. Die Differenz ist aber eine viel tiefere und prinzipiellere. Denn dadurch, daß in jeder ökonomischen Kategorie eine bestimmte Beziehung zwischen den Menschen auf einer bestimmten Stufe ihrer gesellschaftlichen Entwicklung zum Vorschein kommt, bewußt gemacht und auf ihren Begriff gebracht wird, kann erst die Bewegung der menschlichen Gesellschaft selbst in ihrer inneren Gesetzlichkeit, zugleich als Produkt der Menschen selbst und von Kräften, die aus ihren Beziehungen entstanden, sich ihrer Kontrolle entwunden haben, begriffen werden. Die ökonomischen Kategorien werden also im doppelten Sinne dialektisch-dynamisch. Sie stehen in lebendiger Wechselwirkung zueinander als »rein« ökonomische Kategorien und verhelfen zur Erkenntnis eines jeweiligen zeitlichen Querschnittes durch die gesellschaftliche Entwicklung. Indem sie aber aus menschlichen Beziehungen entstanden, in dem Umwandlungsprozeß menschlicher Beziehungen funktionieren, wird in dieser ihrer Wechselbeziehung zu dem wirklichen Substrat ihrer Wirksamkeit der Gang der Entwicklung selbst sichtbar. D. h., die Produktion und Reproduktion einer bestimmten ökonomischen Totalität, deren Erkenntnis die Aufgabe der Wissenschaft ist, schlägt notwendig, die »reine« Ökonomie allerdings transzendierend, jedoch ohne auf irgendwelche transzendenten Kräfte Bezug nehmen zu müssen, in den Produktions- und Reproduktionsprozeß einer bestimmten Gesamtgesellschaft um. Diesen Charakter der dialektischen Erkenntnis hat Marx oft klar und scharf hervorgehoben. So z.B. : »Der kapitalistische Produktionsprozeß, im Zusammenhang betrachtet, oder als Reproduktionsprozeß, produziert also nicht nur Ware, nicht nur Mehrwert, er produziert und reproduziert das Kapitalverhältnis selbst, auf der einen Seite den Kapitalisten, auf der andren den Lohnarbeiter.«

4.

Dieses Sichselbstsetzen, Sichselbstproduzieren und -reproduzieren ist aber eben: Wirklichkeit. Dies hat schon Hegel klar erkannt und in einer Marx nahe verwandten, wenn auch noch allzu abstrakten, sich selbst mißverstehenden und darum Mißverständnisse ermöglichenden Form ausgedrückt. »Was wirklich ist, ist in sich notwendig«, sagt er in seiner Rechtsphilosophie. »Die Notwendigkeit besteht darin, daß das Ganze in die Begriffsunterschiede dirimiert sei und daß dieses Dirimierte eine feste und aushaltende Bestimmtheit abgebe, die nicht totfest ist, sondern in der Auflösung sich immer erzeugt.« Aber gerade hier, wo die tiefe Verwandtschaft des historischen Materialismus zur Philosophie Hegels im Wirklichkeitsproblem, in der Funktion der Theorie als Selbsterkenntnis der Wirklichkeit klar zum Ausdruck gelangt, muß sogleich — wenn auch nur in einigen Worten — auf den nicht minder entscheidenden Trennungspunkt zwischen beiden hingewiesen werden. Dieser Trennungspunkt ist ebenfalls das Problem der Wirklichkeit, das Problem der Einheit des Geschichtsprozesses. Marx wirft Hegel (und noch mehr seinen immer stärker auf Fichte und Kant zurückfallenden Nachfolgern) vor, daß er die Dualität von Denken und Sein, von Theorie und Praxis, von Subjekt und Objekt nicht wirklich überwunden hat; daß seine Dialektik — als innere, reale Dialektik des Geschichtsprozesses — ein bloßer Schein ist; daß er gerade auf dem entscheidenden Punkte nicht über Kant hinausgekommen; daß seine Erkenntnis bloß eine Erkenntnis über eine — an sich wesensfremde -Materie, nicht aber die Selbstbekenntnis dieser Materie, der menschlichen Gesellschaft ist. »Schon bei Hegel hat«, vso lauten die entscheidenden Sätze dieser Kritik, »der absolute Geist der Geschichte an der Masse sein Material und seinen entsprechenden Ausdruck erst in der Philosophie. Der Philosoph erscheint indessen nur als Organ, in dem der absolute Geist, der die Geschichte macht, nach Ablauf der Bewegung nachträglich zum Bewußtsein kommt. Auf dieses nachträgliche Bewußtsein des Philosophen reduziert sich sein Anteil an der Geschichte, denn die wirkliche Bewegung vollbringt der absolute Geist unbewußt. Der Philosoph kommt also post festum.« Hegel läßt also »den absoluten Geist als absoluten Geist nur zum Schein die Geschichte machen... Da der absolute Geist nämlich erst post festum im Philosophen als schöpferischer Weltgeist zum Bewußtsein kommt, so existiert seine Fabrikation der Geschichte nur im Bewußtsein, in der Meinung und Vorstellung der Philosophen, nur in der spekulativen Einbildung.« Diese Begriffs-mythologie des Hegelianismus ist von der kritischen Tätigkeit des jungen Marx endgültig erledigt worden.

Es ist aber kein Zufall, daß die Philosophie, der gegenüber Marx zur »Selbstverständigung« durchdrang, bereits eine — auf Kant gerichtete — rückläufige Bewegung des Hegelianismus gewesen ist, eine Bewegung, die die Unklarheiten und inneren Unsicherheiten Hegels selbst dazu benützt hat, die revolutionären Elemente aus der Methode auszumerzen, um die reaktionären Inhalte, die reaktionäre Begriffsmythologie, die Überreste der kontemplativen Zweiheit von Denken und Sein mit der homogen reaktionären Philosophie des damaligen Deutschlands in Einklang zu bringen. Indem Marx den vorwärtsweisenden Teil der Hegeischen Methode, die Dialektik, als Wirklichkeitserkenntnis aufnahm, hat er sich nicht nur von der Nachfolge Hegels scharf getrennt, sondern zugleich die Philosophie Hegels selbst entzweigespalten.

Er hat die geschichtliche Tendenz, die in Hegels Philosophie steckt, mit äußerster Folgerichtigkeit auf die Spitze getrieben: alle Phänomene der Gesellschaft und des vergesellschafteten Menschen radikal in geschichtliche Probleme verwandelt, indem er das reale Substrat der geschichtlichen Entwicklung konkret aufgezeigt und methodisch fruchtbar gemacht hat. An diesem Maßstab, der

von ihm selbst entdeckt und methodisch gefordert wurde, ist die Hegeische Philosophie gemessen worden und wurde zu leicht gefunden. Die mythologisierenden Überreste von »ewigen Werten«, die von Marx aus der Dialektik ausgeschieden wurden, liegen im Grunde genommen auf derselben Ebene der Reflexionsphilosophie, die Hegel sein ganzes Leben lang heftig und bitter bekämpft hat, gegen die er seine ganze philosophische Methode, den Prozeß und die konkrete Totalität, die Dialektik und die Geschichte aufgeboten hat. Die Marxsche Kritik Hegels ist also die direkte Fortsetzung und Weiterführung jener Kritik, die Hegel selbst an Kant und Fichte ausgeübt hat. So entstand einerseits die dialektische Methode von Marx als konsequente Weiterführung dessen, was Hegel selbst angestrebt, aber nicht konkret erreicht hat. Und andererseits blieb der tote Körper des geschriebenen Systems als Beute von Philologen und Systemfabrikanten übrig.

Der Punkt der Trennung ist aber die Wirklichkeit. Hegel vermochte nicht zu den wirklichen treibenden Kräften der Geschichte durchzudringen. Teils weil zur Zeit der Entstehung seines Systems diese Kräfte noch nicht klar und sichtbar genug gewesen sind.

Weshalb er gezwungen war, in den Völkern und in ihrem Bewußtsein (dessen reales Substrat in seinem uneinheitlichen Bestände von Hegel nicht durchschaut und so zum »Volksgeist« mythologisiert wurde) die eigentlichen Träger der geschichtlichen Entwicklung zu erblicken. Teils weil er selbst — trotz seiner sehr energischen entgegengesetzten Bestrebungen — in der platonisch-kantischen Betrachtungsweise, in der Zweiheit von Denken und Sein, von Form und Materie befangen blieb. Wenn er auch der eigentliche Entdecker der Bedeutung der konkreten Totalität gewesen ist, wenn sein Denken auch stets darauf gerichtet war, jede Abstraktheit zu überwinden, so blieb für ihn doch die Materie -echt platonisch — mit einem »Makel der Bestimmtheit« behaftet. Und diese einander widerstrebenden und sich bekämpfenden Tendenzen konnten in seinem System nicht zur gedanklichen Klärung gelangen. Sie stehen oft unvermittelt, widerspruchsvoll und unausgeglichen nebeneinander und der endgültige (scheinbare) Ausgleich, den sie im System selbst fanden, mußte dem entsprechend eher der Vergangenheit als der Zukunft zugewendet sein. Kein Wunder, daß die bürgerliche Wissenschaft schon sehr früh gerade diese Seiten Hegels als die wesentlichen hervorgehoben und weiterentwickelt hat. Gerade dadurch wurde aber der — revolutionäre — Kern seines Denkens, selbst für Marxisten, so gut wie vollständig verdunkelt.

Begriffsmythologie ist stets nur der gedankliche Ausdruck dafür, daß den Menschen eine Grundtatsache ihres Daseins, deren Folgen sie sich unmöglich erwehren können, unerfaßbar geblieben ist. Die Unfähigkeit, in den Gegenstand selbst einzudringen, bekommt den gedanklichen Ausdruck von transzendenten bewegenden Kräften, die die Wirklichkeit, die Beziehung zwischen den Gegenständen, unsere Beziehungen zu ihnen, ihre Veränderung im Geschichtsprozeß in einer mythologischen Weise aufbauen und gestalten. Indem Marx und Engels »die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens, als das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte« erkannt haben, haben sie erst die Möglichkeit und den Standpunkt gewonnen, mit jeder Mythologie abzurechnen. Der absolute Geist Hegels war die letzte dieser großartigen mythologischen Formen, eine Form, in der bereits das Ganze und seine Bewegung — wenn auch seines wirklichen Wesens unbewußt — zum Ausdruck kam. Wenn im historischen Materialismus, die Vernunft, »die immer existiert hat, nur nicht immer in der vernünftigen Form« durch das Auffinden ihres wahren Substrats, der Grundlage, von wo aus das menschliche Leben seiner selbst wirklich bewußt werden kann, ihre »vernünftige« Form erlangt, so hat sich — wenn auch in einer Vernichtung der Hegelschen Lehre — gerade das Programm seiner Philosophie der Geschichte

verwirklicht. Im Gegensatz zur Natur, betont Hegel, in der »die Veränderung ein Kreislauf ist, Wiederholung des Gleichen«, geht die Veränderung der Geschichte »nicht bloß an der Oberfläche, sondern im Begriffe vor. Der Begriff selber ist es, der berichtigt wird.«

5.

Erst in diesem Zusammenhange kann der Ausgangspunkt des dialektischen Materialismus: »es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt«, über das bloß Theoretische hinausweisen, zur Frage der Praxis werden. Denn erst hier, wo der Kern des Seins sich als gesellschaftliches Geschehen enthüllt hat, kann das Sein als bisher freilich unbewußtes Produkt menschlicher Tätigkeit erscheinen, und diese Tätigkeit selbst wiederum als das entscheidende Element der Umwandlung des Seins. Reine Naturbeziehungen oder zu Naturbeziehungen mystifizierte gesellschaftliche Formen stehen dem Menschen einerseits als starre, fertige — im Wesen — unwandelbare Gegebenheiten gegenüber, deren Gesetze er sich höchstens nutzbar machen, deren Gegenstandsstruktur er höchstens zu erfassen, niemals aber zu umwälzen fähig ist.

Andererseits wirft eine solche Auffassung des Seins die Möglichkeit der Praxis ins individuelle Bewußtsein. Die Praxis wird zur Tätigkeitsform des vereinzelt Individuums: zur Ethik. Der Versuch Feuerbachs, Hegel zu überwinden, ist an diesem Punkte gescheitert: er ist ebenso wie der deutsche Idealismus und weit mehr als Hegel selbst beim vereinzelt Individuum der »bürgerlichen Gesellschaft« stehengeblieben.

Die Forderung von Marx, die »Sinnlichkeit«, den Gegenstand, die Wirklichkeit als menschliche sinnliche Tätigkeit zu fassen, bedeutet ein Bewußtwerden des Menschen über sich als Gesellschaftswesen, über den Menschen als -gleichzeitiges — Subjekt und Objekt des gesellschaftlich-geschichtlichen Geschehens. Der Mensch der feudalen Gesellschaft konnte über sich als Gesellschaftswesen nicht bewußt werden, weil seine gesellschaftlichen Beziehungen selbst noch vielfach einen naturhaften Charakter besessen haben, weil die Gesellschaft selbst in ihrer Gesamtheit viel zu wenig einheitlich durchorganisiert und in ihrer Einheitlichkeit sämtliche Beziehungen von Mensch zu Mensch umfassend war, um im Bewußtsein als die Wirklichkeit des Menschen zu erscheinen. (Die Frage des Aufbaues und der Einheit der feudalen Gesellschaft gehört nicht hierher.) Die bürgerliche Gesellschaft vollzieht diesen Vergesellschaftungsprozeß der Gesellschaft. Der Kapitalismus reißt alle sowohl raumzeitlich trennenden Schranken zwischen den einzelnen Ländern und Gebieten, wie die rechtlichen Scheidewände der Ständeschichtungen nieder. In seiner Welt der formalen Gleichheit aller Menschen verschwinden immer mehr jene ökonomischen Beziehungen, die den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur unmittelbar geregelt haben. Der Mensch wird — im wahren Sinne des Wortes — Gesellschaftswesen. Die Gesellschaft die Wirklichkeit für den Menschen.

So wird die Erkenntnis der Gesellschaft als Wirklichkeit nur auf dem Boden des Kapitalismus, der bürgerlichen Gesellschaft möglich. Die Klasse jedoch, die als geschichtlicher Träger dieser Umwälzung auftritt, die Bourgeoisie, vollzieht diese ihre Funktion noch unbewußt; die gesellschaftlichen Mächte, die sie entfesselt hat, jene Mächte, die ihrerseits sie selbst zur Herrschaft getragen haben, stehen ihr wie eine zweite, aber seelenlosere, undurchschaubarere Natur, als die des Feudalismus gewesen ist, gegenüber. Erst mit dem Auftreten des Proletariats vollendet sich die Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Und sie vollendet sich eben, indem im

Klassenstandpunkt des Proletariats der Punkt gefunden ist, von wo aus das Ganze der Gesellschaft sichtbar wird. Nur weil es für das Proletariat ein Lebensbedürfnis, eine Existenzfrage ist, die vollste Klarheit über seine Klassenlage zu erlangen; weil seine Klassenlage nur in der Erkenntnis der ganzen Gesellschaft begreifbar wird; weil seine Handlungen diese Erkenntnis zur unumgänglichen Voraussetzung haben, ist im historischen Materialismus zugleich die Lehre »von den Bedingungen der Befreiung des Proletariats« und die Lehre von der Wirklichkeit des Gesamtprozesses der gesellschaftlichen Entwicklung entstanden. Die Einheit von Theorie und Praxis ist also nur die andere Seite der geschichtlich-gesellschaftlichen Lage des Proletariats, daß von seinem Standpunkt Selbsterkenntnis und Erkenntnis der Totalität zusammenfallen, daß es zugleich Subjekt und Objekt der eigenen Erkenntnis ist.

Denn die Beruflichkeit, die Menschheitsentwicklung um eine Stufe höher zu führen, beruht, wie Hegel (allerdings noch über die Völker) richtig bemerkt hat, darauf, daß diese »Stufen der Entwicklung als unmittelbare natürliche Prinzipien vorhanden« sind und jenem Volke (d. h. Jener Klasse), »dem solches Moment als natürliches Prinzip zukommt, ist die Vollstreckung desselben ... übertragen«. Diesen Gedanken konkretisiert Marx für die gesellschaftliche Entwicklung in voller Klarheit: »Wenn die sozialistischen Schriftsteller dem Proletariat diese weltgeschichtliche Rolle zuschreiben, so geschieht dies keineswegs, ... weil sie die Proletarier für Götter halten. Vielmehr umgekehrt. Weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem Schein der Menschlichkeit im ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist, weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind, weil der Mensch in ihm sich selbst verloren, aber zugleich nicht nur das theoretische Bewußtsein dieses Verlustes gewonnen hat, sondern auch unmittelbar durch die nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische Not — dem praktischen Ausdruck der Notwendigkeit — zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist, darum kann und muß das Proletariat sich selbst befreien. Es kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben. Es kann aber seine eigenen Lebensbedingungen nicht aufheben, ohne alle unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft, die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben.« So ist das methodische Wesen des historischen Materialismus von der »praktisch-kritischen Tätigkeit« des Proletariats nicht zu trennen: beide sind Momente desselben Entwicklungsprozesses der Gesellschaft. So ist aber auch die Wirklichkeitserkenntnis, die die dialektische Methode leistet, vom Klassenstandpunkt des Proletariats ebenfalls nicht zu trennen. Die »austromarxistische« Fragestellung von der methodischen Trennung der »reinen« Wissenschaft des Marxismus vom Sozialismus ist, wie alle ähnlichen Fragen, ein Scheinproblem. Denn die marxistische Methode, die materialistische Dialektik als Wirklichkeitserkenntnis ergibt sich nur vom Klassenstandpunkt, vom Kampfstandpunkt des Proletariats. Das Verlassen dieses Standpunkts führt vom historischen Materialismus weg, wie andererseits sein Erringen direkt in den Kampf des Proletariats hineinführt.

Dieses Herauswachsen des historischen Materialismus aus dem »unmittelbaren, natürlichen« Lebensprinzip des Proletariats, dieses Sichergeben der totalen Wirklichkeitserkenntnis von seinem Klassenstandpunkt aus, bedeutet aber keineswegs, daß diese Erkenntnis oder die methodische Einstellung auf sie nun dem Proletariate als Klasse (und erst recht nicht den einzelnen Proletariern) unmittelbar und natürlich gegeben wäre. Im Gegenteil. Das Proletariat ist allerdings das erkennende Subjekt dieser Erkenntnis der gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit. Es ist aber kein erkennendes

Subjekt im Sinne der kantischen Methode, wo Subjekt als das definiert wird, was niemals Objekt werden kann. Es ist kein unbeteiligter Zuschauer dieses Prozesses. Das Proletariat ist nicht bloß handelnder und leidender Teil dieses Ganzen, sondern das Aufsteigen und die Entwicklung seiner Erkenntnis einerseits und sein Aufsteigen und seine Entwicklung selbst im Laufe der Geschichte andererseits sind nur zwei Seiten desselben realen Prozesses. Nicht nur daß die Klasse selbst von spontanen, unbewußten Handlungen der unmittelbaren verzweifelten Abwehr (etwa Maschinenzerstörung als ganz krasses Anfangsbeispiel) angefangen sich erst allmählich, im stetigen gesellschaftlichen Kampfe »zur Klasse gebildet« hat. Auch das Bewußtsein über die gesellschaftliche Wirklichkeit, über die eigene Klassenlage und die aus ihr entspringende historische Berufenheit, die Methode der materialistischen Geschichtsauffassung sind Produkte desselben Entwicklungsprozesses, den der historische Materialismus — zum erstenmal in der Geschichte — adäquat und in seiner Wirklichkeit erkennt.

Die Möglichkeit der marxistischen Methode ist mithin ebenso ein Produkt des Klassenkampfes, wie irgend ein Resultat politischer oder wirtschaftlicher Natur. Auch die Entwicklung des Proletariats spiegelt die innere Struktur der von ihm — zum erstenmal — erkannten Geschichte der Gesellschaft. »Ihr Resultat erscheint daher ebenso beständig als ihr vorausgesetzt, wie ihre Voraussetzungen als ihre Resultate erscheinen.« Der methodische Gesichtspunkt der Totalität, den wir als Zentralproblem, als Voraussetzung der Erkenntnis der Wirklichkeit kennengelernt haben, ist im doppelten Sinne ein Produkt der Geschichte. Erstens ist erst durch jene ökonomische Entwicklung, die das Proletariat hervorgebracht hat, durch das Entstehen des Proletariats selbst (also auf einer bestimmten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung), durch die so entstandene Umformung des Subjekts und Objekts der Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit die formale objektive Möglichkeit des historischen Materialismus als Erkenntnis überhaupt entstanden. Zweitens ist aber erst im Laufe der Entwicklung des Proletariats selbst diese formale Möglichkeit zu einer realen Möglichkeit geworden. Denn die Möglichkeit, den Sinn des Geschichtsprozesses als dem Prozeß selbst immanent innewohnend aufzufassen und nicht mehr als transzendente, mythologisierende oder ethische Sinnggebung auf ein an sich sinnesfremdes Material zu beziehen, setzt ein hochentwickeltes Bewußtsein des Proletariats über seine eigene Lage, ein — relativ — hochentwickeltes Proletariat, also eine lange, vorangehende Entwicklung voraus. Es ist der Weg von der Utopie zur Wirklichkeitserkenntnis; der Weg von den transzendenten Zielsetzungen der ersten großen Denker der Arbeiterbewegung bis zur Klarheit der Kommune von 1871: daß die Arbeiterklasse »keine Ideale zu verwirklichen«, sondern »nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen« hat; der Weg von der Klasse »gegenüber dem Kapital« zu der Klasse »für sich selbst«.

Aus dieser Perspektive erscheint die revisionistische Trennung von Bewegung und Endziel als Rückfall auf das primitivste Niveau der Arbeiterbewegung. Denn das Endziel ist kein Zustand, der am Ende der Bewegung, unabhängig von ihr, von dem Weg, den sie zurücklegt, irgendwo, als »Zukunftsstaat« auf das Proletariat wartet; ein Zustand, den man deshalb im Tageskampf ruhig vergessen kann und höchstens in Sonntagspredigten als erhebendes Moment den Alltagsorgen gegenüber betont. Es ist auch kein »Sollen«, keine »Idee«, die dem »wirklichen« Prozeß regulativ zugeordnet wäre. Das Endziel ist vielmehr jene Beziehung zum Ganzen (zum Ganzen der Gesellschaft als Prozeß betrachtet), durch die jedes einzelne Moment des Kampfes erst seinen revolutionären Sinn erhält. Eine Beziehung, die jedem Moment gerade in seiner einfachen und

nüchternen Alltäglichkeit innewohnt, die aber erst durch ihr Bewußtwerden wirklich wird und dadurch dem Moment des Tageskampfes, durch die offenbar gewordene Beziehung zum Ganzen, Wirklichkeit verleiht; es aus der bloßen Tatsächlichkeit, der bloßen Existenz zur Wirklichkeit erhebt. Es darf aber auch nicht vergessen werden, daß jedes Bestreben, das »Endziel« oder das »Wesen« des Proletariats usw. vor jeder Befleckung in und durch die Beziehung mit dem — kapitalistischen — Dasein rein zu bewahren, letzten Endes zu derselben Entfernung vom Erfassen der Wirklichkeit, von der »praktisch- kritischen Tätigkeit«, zu demselben Rückfallen in die utopische Dualität von Subjekt und Objekt, von Theorie und Praxis führt, wohin der Revisionismus geführt hat.

Die praktische Gefahr einer jeden solchen dualistischen Auffassung zeigt sich darin, daß das richtunggebende Moment für die Handlungen verlorengeht. Sobald nämlich jener Boden der Wirklichkeit, der allein durch den dialektischen Materialismus errungen werden kann (aber auch stets neu errungen werden muß), verlassen wird, sobald man also auf dem »natürlichen« Boden der Existenz, der bloßen, der nackten und rohen Empirie stehenbleibt: stehen das Subjekt der Handlung und das Milieu der »Tatsachen«, in dem sich seine Handlung abzuspielen hat, als schroff und überganglos getrennte Prinzipien einander gegenüber. Und es ist ebenso wenig möglich, den subjektiven Willen, Wunsch oder Entschluß dem objektiven Sachzusammenhange der Tatsachen aufzuzwingen, wie es möglich ist, in den Tatsachen selbst ein richtunggebendes Moment für die Handlungen aufzufinden. Eine Situation, in der die »Tatsachen« eindeutig für oder gegen eine bestimmte Richtung des Handelns sprechen, hat es nie gegeben und kann es und wird es nie geben. Und je gewissenhafter die Tatsachen — in dieser ihrer Isoliertheit, d. h. In ihren Reflexionszusammenhängen — erforscht werden, desto weniger können sie eindeutig in eine bestimmte Richtung weisen. Und daß ein bloß subjektiver Entschluß wiederum an der Wucht der unbegriffenen und automatisch »gesetzmäßig« wirkenden Tatsachen zerschellen muß, versteht sich von selbst. So zeigt sich die Wirklichkeitsbetrachtung der dialektischen Methode, gerade im Problem des Handelns, als die einzige, die eine Richtung für die Handlungen aufzuzeigen fähig ist. Die objektive und subjektive Selbsterkenntnis des Proletariats auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung ist zugleich die Erkenntnis über den damals erreichten Stand der gesellschaftlichen Entwicklung. In dem Wirklichkeitszusammenhang, in dem Beziehen aller Teilmomente auf ihr ihnen innewohnendes, nur nicht klargemachtes Wurzeln im Ganzen, hebt sich die Fremdheit der somit begriffenen Tatsachen auf: es werden in ihnen jene Tendenzen sichtbar, die auf den Mittelpunkt der Wirklichkeit, auf das, was man Endziel zu nennen pflegt, hinstreben. Indem aber dieses Endziel nicht als abstraktes Ideal dem Prozeß gegenübersteht, sondern als Moment der Wahrheit und Wirklichkeit, als konkreter Sinn der jeweilig erreichten Stufe dem konkreten Moment innewohnt, ist seine Erkenntnis gerade die Erkenntnis jener Richtung, die die auf das Ganze gerichteten Tendenzen (unbewußt) einschlagen; jener Richtung, die gerade im gegebenen Moment das richtige Handeln — vom Standpunkt und im Interesse des Gesamtprozesses, der Befreiung des Proletariats — konkret zu bestimmen berufen ist.

Die gesellschaftliche Entwicklung steigert aber ständig die Spannung zwischen Teilmoment und Ganzem. Gerade weil der immanente Sinn der Wirklichkeit in immer stärkerem Glanze aus ihr herausstrahlt, ist der Sinn des Geschehens immer tiefer innewohnend in die Alltäglichkeit, die Totalität in die raumzeitliche Momenthaftigkeit der Erscheinung versenkt. Der Weg des

Bewußtseins im Prozeß der Geschichte wird nicht ausgeglichener, sondern im Gegenteil immer schwerer und verantwortungsvoller.

Darum ist die Funktion des orthodoxen Marxismus, seine Überwindung von Revisionismus und Utopismus kein einmaliges Erledigen falscher Tendenzen, sondern ein sich immer erneuernder Kampf gegen die verführende Wirkung bürgerlicher Auffassungsformen auf das Denken des Proletariats. Diese Orthodoxie ist keine Hüterin von Traditionen, sondern die immer wache Verkünderin der Beziehung des gegenwärtigen Augenblicks und seiner Aufgaben zur Totalität des Geschichtsprozesses.

Und so bleiben die Worte des »kommunistischen Manifestes« über die Aufgaben der Orthodoxie und ihrer Träger, der Kommunisten, unveraltet in Geltung: »Die Kommunisten unterscheiden sich von den übrigen proletarischen Parteien nur dadurch, daß sie einerseits in den verschiedenen nationalen Kämpfen der Proletarier die gemeinsamen, von der Nationalität unabhängigen Interessen des gesamten Proletariats hervorheben und zur Geltung bringen, andererseits dadurch, daß sie in den verschiedenen Entwicklungsstufen, welche der Kampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie durchläuft, das Interesse der Gesamtbewegung vertreten.«

März 1919.