

Das Argument

52

10. Jahrgang 1969

Entfremdung und Geschichte. Fragen der marxistischen Theorie (II)

Friedrich Tomberg: Der Begriff der Entfremdung in den »Grundrissen« von Karl Marx	187
Jürgen Behrens: Zur Philosophie der Geschichte in der DDR	224
Besprechungen	251

Friedrich Tomberg

Der Begriff der Entfremdung in den „Grundrissen“ von Karl Marx

Trotz der Vielzahl gewichtiger Abhandlungen über mannigfache Themen, die er uns hinterlassen hat, zählt Karl Marx doch zu denjenigen Denkern, deren Bedeutung für die Wissenschaft sich vor allem von ihrem Hauptwerk herschreibt: Was Marx unter dem Titel *Das Kapital* veröffentlichte bzw. im Manuskript hinterließ, ist die letzte Fassung eines Werkes, das uns in mehreren Entwürfen vorliegt, die jedoch nicht bloße Entwürfe sind, sondern alle zusammen erst das Hauptwerk ausmachen. Ihr einziges, immer wieder neu durchgearbeitetes Thema ist durch den Untertitel des *Kapitals* bezeichnet: Kritik der politischen Ökonomie. Der erste Entwurf stammt aus den Jahren 1843/44. Man spricht von ihm als von den *ökonomisch-philosophischen ... oder Pariser Manuskripten*. Marx selbst faßte dieses fragmentarische Werk schon als Versuch einer Kritik der Nationalökonomie auf¹. Mit Recht schreibt daher Wygodski: „Marx arbeitete 40 Jahre am ‚Kapital‘ — von 1843 bis zum letzten Tage seines Lebens“². Die verschiedenen Fassungen des Werkes wurden notwendig, weil Marx durch die Kritik des „Überbaus“ hindurch sich erst bis zu einer alle wesentlichen Momente umfassenden Erkenntnis der „realen Basis“, nämlich der ökonomischen Struktur der Gesellschaft hindurcharbeiten mußte³. Im *Kapital* haben wir die vollständige Analyse der Basis vor uns, was aber nicht heißt, daß damit der Überbau verlassen worden wäre, die Basis wäre ja gar keine Basis ohne einen Überbau, beide zusammen machen die Gesellschaft aus, die ein „organisches Ganzes“⁴ ist. Deshalb wollte es Marx auch nicht bei einer Kritik der politischen Ökonomie bewenden lassen, es sollten folgen, wie er schon in den *Pariser Manuskripten* ankündigt, eine Kritik des Rechts, der Moral, Politik etc. und dann endlich eine Arbeit über den Zusammenhang des Ganzen. Nicht einmal den ökonomischen Teil seines Werkes hat Marx voll-

1 Vgl. Karl Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: Werke, Bd. 1, hrsg. von H. J. Lieber und P. Furth, Stuttgart 1962, S. 506 f.

2 W. S. Wygodski, Die Geschichte einer großen Entdeckung. Über die Entstehung des Werkes „Das Kapital“ von K. Marx, Berlin 1967, S. 147.

3 Zur Terminologie vgl. Zur Kritik der Politischen Ökonomie, Vorwort, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 13, Berlin 1964, S. 8 f.

4 Karl Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf), Berlin 1953, S. 20 f.

enden können. Dennoch steht auch da, wo es explizit nur um Probleme der Basis geht, das Ganze jenes „naturgeschichtlichen Prozesses“⁵, der Gesellschaft heißt, immer im Blick. Folgen wir der Entwicklung der Marxschen Theorie nicht, wie sie historisch entstanden ist, sondern nach dem Gang, der von der Sache her vorgeschrieben ist, nämlich aus der Basis heraus in die durch sie bedingten Bereiche des Überbaus hinein, so läßt sich durchaus noch eine Skizze des gesamten Gebäudes seines theoretischen Systems gewinnen⁶, zumal wenn wir, was in den übrigen Schriften im einzelnen konzipiert und ausgearbeitet wurde, mit einordnen, nicht zu vergessen das sowohl in Arbeitsteilung wie in Mitverfasserschaft entstandene Werk von Friedrich Engels, der übrigens noch vor den *Pariser Manuskripten* gewissermaßen den allerersten Entwurf zum Kapital verfaßt hat: die „Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie“ von 1843/44⁷.

Vergleichen wir die beiden Endstufen in der Entwicklung der ökonomisch-philosophischen Theorie von Marx, *Kapital* und *Pariser Manuskripte* also, so fällt uns auf, daß ein Begriff, der im Jugendwerk noch das Zentrum der ganzen Theorie zu bezeichnen scheint, der Begriff der Entfremdung nämlich, in der endgültigen Fassung dieser Theorie kaum noch erwähnt wird⁸. Schon deshalb geht es nicht an, das Hauptwerk Marxens oder sogar sein gesamtes Lebenswerk als eine Theorie der Entfremdung aufzufassen⁹, ebensowenig läßt sich aber aus dem Hineinwirken der Hegelschen Philosophie in den Gedankengang der *Pariser Manuskripte* auf die Entfremdung als ein bloßes Bewußtseinsphänomen, als einen Bestandteil des ideo-

5 Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 23, Berlin 1962, S. 16.

6 Wir hätten also beim *Kapital* zu beginnen und von da aus bis zu den *Pariser Manuskripten* zurückzugehen. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, die früheren Entwürfe, insbesondere die *Pariser Manuskripte* seien im Gegensatz zum *Kapital* bloße Überbau-Analysen, wohl aber läßt sich feststellen, daß die Reflexion auf den Überbau, je weiter wir vom *Kapital* aus zurückgehen, eine um so größere Bedeutung innerhalb der Theorie besitzt. Der Blickwinkel der Betrachtung verengt sich zum *Kapital* hin, ermöglicht aber gerade dadurch eine präzise Analyse. Man kann, mit Manfred Buhr (Entfremdung — philosophische Anthropologie — Marx-Kritik, in: Dt. Zeitschr. f. Philos., 14. Jg., 1966, H. 7, S. 806—834, hier: S. 819) die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* und das *Kapital* als „kritische Aneignung einer Wissenschaft“ und ihre „positive Ausarbeitung“ einander gegenüberstellen, dies gilt dann aber nur für den Sektor, der im *Kapital* wirklich auch ausgearbeitet wurde, für die übrigen Sektoren bleiben wir, weil anderes nicht vorliegt, auf die „kritische Aneignung“ und Fragmente der Ausarbeitung in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* und anderen Werken angewiesen.

7 Marx/Engels, Werke, Bd. 1, Berlin 1964, S. 499—524.

8 Einige Stellen aus den drei Bänden des *Kapital* sind zitiert bei: Ernest Mandel, Entstehung und Entwicklung der ökonomischen Lehre von Karl Marx, Frankfurt/M., Wien 1968, S. 176, Anm. 70.

9 Der umfassendste Versuch hierzu liegt vor in dem Werk von J. Y. Calvez, Karl Marx, Dt. Übers. Olten und Freiburg i. Br. 1964

logischen Überbaus, schließen. Wer sich bei der Bestimmung dieses Begriffs, wie es häufig geschieht, lediglich oder vornehmlich auf die *Pariser Manuskripte* stützt, auf die zwar genial skizzierte, aber wissenschaftlich noch am wenigsten durchgearbeitete Fassung des Hauptwerkes also, verliert nur zu leicht den Stellenwert aus dem Auge, den der Entfremdungsbegriff im Marxschen System hat, und losgelöst von den Systembeschränkungen läßt sich dann allerdings alles, was den Ruch des Fremden an sich hat und vor allem jede Art des Sich-Fremd-Fühlens als Entfremdung etikettieren. So hat der inflationäre Gebrauch dieses Wortes eine Situation entstehen lassen, die Günther Anders kürzlich ausrufen ließ: „Das Gerede über ‚Entfremdung‘ . . . ist nachgerade unerträglich geworden“¹⁰.

Es scheint daher an der Zeit, dem Begriff seine zwar eingeschränkte, dafür aber präzise Bedeutung zurückzugeben, die er entweder bei Marx oder bei Hegel oder bei den englischen Klassikern der Ökonomie hatte¹¹. Im Werk von Marx jedenfalls ist Entfremdung — trotz aller Bindung an Hegel — ein in der ökonomischen Basis angesiedeltes Phänomen, aber in der Art, daß es erst da in den Blick treten kann, wo von dieser Basis aus der Zusammenhang des gesellschaftlichen Ganzen reflektiert wird. Das ist innerhalb des Systembaus der Marxschen Theorie dort der Fall, wo die streng auf die Basis konzentrierte Analyse des Kapitals explizit zurückzubeziehen ist auf die umfassendere philosophische Fragestellung, innerhalb derer sie eine spezielle, wenn auch die grundlegende Untersuchung darstellt. Erst seit dem Jahre 1953 haben wir diese verbindende Mitte zwischen der ausgeführten ökonomischen Theorie und dem Jugendwerk allgemein zur Hand. Es ist das Manuskript, das unter dem Titel *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf)* zum erstenmal 1939 und 1941 in Moskau erschienen ist¹². In diesen *Grundrissen* kann im Gegensatz zu den Pariser Manuskripten von einer Theorie der Entfremdung nicht die Rede sein, wohl aber von einem für die Theorie wesentlichen Gebrauch dieses Wortes in immer wieder neuen Wendungen, ohne daß eine exakte Definition auszumachen wäre¹³. Im nachfolgenden soll daher versucht werden, eine solche Definition aus dem Zusammenhang des Textes heraus zu erschließen¹⁴.

10 Günther Anders, *Der amerikanische Krieg in Vietnam oder Philosophisches Wörterbuch heute*, in: *Das Argument*, 45, 9. Jg., Dez. 1967, H. 5/6, S. 362.

11 Vgl. Georg Lukács, *Der junge Hegel*, in: *Werke* Bd. 8, Neuwied, Berlin 1967, S. 658 f.

12 Zitiert wird nach der Ausgabe Berlin (DDR) 1953.

13 Der Rückgang im Wortgebrauch der Entfremdung kann als Indiz gelten für die zunehmend konkreter werdende Analyse. Er ist gleichzeitig aber durch die oben erwähnte Verengung des Blickwinkels bedingt. Nicht aber läßt sich aus der spärlicher werdenden Verwendung dieses Begriffes schließen, daß der Marx des *Kapital* ihn überhaupt als unangemessen abgetan habe. Vielmehr darf man mit E. Mandel (*Entstehung*, S. 176) sagen: „Nicht nur ist der Entfremdungsbegriff nicht ‚prämarxistisch‘, er bildet einen Bestandteil des Instrumentariums des reifen Marx.“

14 Soweit möglich, bedient sich die Interpretation wörtlicher Zitate.

1. Die Entfremdung der privaten Warenproduktion

Entfremdung bezeichnet einen Zustand oder Vorgang. Bezogen ist dieser Begriff notwendig auf einen ursprünglichen Zustand, der durch die Entfremdung verändert oder aufgehoben wurde. Die Geschichtsanalyse der *Grundrisse* setzt diesen ursprünglichen Zustand mit einem relativ späten Stadium der Menschheitsentwicklung gleich. Denn nicht-entfremdet ist der Mensch, insofern er Eigentümer ist. Eigentum meint ursprünglich nichts als Verhalten des Menschen zu seinen natürlichen Produktionsbedingungen als ihm gehörigen (391.21). Die Gesamtheit der Bedingungen, unter denen menschliches Leben nur möglich ist, heißt Natur. Ihrer Herr zu werden, ist erst da möglich, wo Menschen seihaft geworden sind, wo die Natur ihnen als Erde, als Boden unmittelbar zur Hand ist. Diesen Boden bearbeiten heißt, ihn sich aneignen, ihn sozusagen zu seinem verlängerten Leib machen (391.22). Ein einzelner Mensch vermag dies nicht. Die Aneignung kann nur gemeinschaftlich erfolgen, schon die Okkupation des Bodens setzt die Existenz eines Gemeinwesens voraus (385.2—30). Die Individuen sind nunmehr alle Mitglieder eines Gemeinwesens, die zugleich arbeiten. Und als solche verhalten sie alle sich auch zu sich selbst und zueinander als Eigentümer, d. h. als Herren der Bedingungen ihrer Wirklichkeit. Sie verhalten sich als Eigentümer, sie sind es noch nicht vollends (375.20—33). Eigentum bezeichnet hier kein Rechtsverhältnis unter Menschen, sondern den Anspruch des Menschen gegenüber der Natur, ihr Herr zu sein. Dieser Anspruch wird nicht deklariert, sondern er wird realisiert durch das Faktum der Arbeit. Als fortschreitende Aneignung des Bodens ist Eigentum ein Prozeß, der, je mehr er gelingt, um so mehr die Einheit der lebenden und tätigen Menschen mit den natürlichen, unorganischen Bedingungen ihres Stoffwechsels mit der Natur wachsen läßt (389.7), der die Natur zu ihrem unorganischen Leib werden läßt (392.10; 388.12 u. passim). Aber auch als Herr der Natur bleibt der Mensch ihr zugehörig bzw. er wird nur dadurch ihr Herr, daß diese unorganische Natur sich in der menschlichen Subjektivität realisiert (384.40). Der Mensch selbst ist nicht nur der organische Leib, sondern diese unorganische Natur als Subjekt (388.12). Er ist sozusagen doppelt da: sowohl subjektiv als er selbst wie objektiv in diesen natürlichen anorganischen Bedingungen seiner Existenz (391.25). Unorganischer Leib, organischer Leib und Subjekt sind also Momente einer Einheit. Diese ist dadurch hergestellt, daß ein Gemeinwesen ein

Da diese zur Verdeutlichung des Gedankenganges öfters leicht umgeformt oder miteinander kombiniert werden mußten, erwies sich eine Kennzeichnung durch Anführungszeichen als unzweckmäßig. Vielmehr ist überall da, wo Sätze oder Satzteile wörtlich übernommen wurden, die Fundstelle möglichst auf die Zeile genau angegeben, so daß sie in der hier zugrunde gelegten Ausgabe, die die Zeilen durchnummeriert hat, leicht nachgeschlagen werden kann. Seiten- und Zeilenangabe folgen im Text selbst jeweils den Zitaten, und zwar bedeutet innerhalb der Klammer die Zahl vor dem Punkt die Seite, die Zahl nach dem Punkt die Zeile.

Stück Erde als seine Basis hat, und daß diese Basis den Mitgliedern dieses Gemeinwesens als Material und Mittel zu ihrer Arbeit dient, wodurch sie alle zu Miteigentümern an diesem Boden, der sie trägt und ernährt, werden (376.20)¹⁵.

Der für unseren Zusammenhang wichtigste historische Vorgang ist nun, daß zwar die Produktivkräfte gewachsen sind und die Aneignung der Natur damit fortgeschritten ist, daß aber infolgedessen das Verhältnis der Individuen zueinander sich gewandelt hat, und zwar bis zum Zerfall des ursprünglichen Gemeinwesens. Marx analysiert die einzelnen Zerfallsstufen, wie sie sich in der orientalischen Kultur, bei den Griechen und bei den Römern zeigen, um bei den Germanen schließlich die Einheit vollends auseinandergebrochen zu sehen. Oder vielmehr: „an sich“ ist die Einheit zwar noch vorhanden, nämlich in Abstammung, Sprache, gemeinsamer Vergangenheit etc. (382.41), aber als „Dasein“ (384.22) existiert sie nur noch in der zeitweiligen Vereinigung oder Versammlung zu mehr oder weniger zufälligen Zwecken (382.33 f.). Das Eigentum des einzelnen erscheint nicht mehr als vermittelt durch die Gemeinde, sondern das Dasein der Gemeinde ist jetzt erst vermittelt durch die Beziehung der selbständigen Subjekte aufeinander (383.24). Der Mensch erscheint nicht mehr als Gattungswesen, Stammwesen, Herdentier (395.44), die Individuen sind nicht mehr Inkarnationen des Gemeineigentums (375.26), sondern das Haus jedes einzelnen bildet ein selbständiges Zentrum der Produktion (383.28), und die Gemeinde existiert nur in der immer erst herzustellenen Beziehung dieser individuellen Grundeigentümer als solcher aufeinander (384.9). Setzen wir diese selbstwirtschaftenden Privateigentümer als autark, so bedarf einer des andern zu seiner Selbsterhaltung nicht mehr. Sie könnten auch gleichgültig nebeneinander ihr Leben führen.

Der Historiker mag an diesem Punkte darauf hinweisen, daß die Germanen nicht anders als andere Völker immer als Mitglieder eines Gemeinwesens sich gefühlt und verhalten haben und es auch bei ihnen dem einzelnen nicht möglich war, aus den gemeinsamen Bindungen und Institutionen auszuscheren, um ein isoliertes Eigenleben zu führen. Solch ein Einwand würde aber den Sinn der Marxschen Analyse verfehlen. Denn soviel auch an historischer Kenntnis und an Geschichtsphilosophie in das Werk eingegangen ist, alle Erörterungen dienen doch nur dem einzigen Zweck: der Kritik der bürgerlichen politischen Ökonomie, was zu dieser Absicht nichts beiträgt, ist ausgespart. Die historischen Gesellschaftsformationen sind daher nur befragt auf die Momente, die entscheidend sind im Hinblick auf das Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft. Wo Individuen nur als Mitglieder eines Gemeinwesens zur Arbeit befähigt sind, kann sich

15 Vgl. hierzu S. 9: „Daß aber von keiner Produktion, also auch von keiner Gesellschaft die Rede sein kann, wo keine Form des Eigentums existiert, ist eine Tautologie. Eine Aneignung, die sich nichts zu eigen macht, ist eine *contradictio in subjecto*“.

noch keine kapitalistische Arbeitsweise entfalten. Nicht, daß bei den Germanen kein Gemeinwesen mehr existierte, sondern daß das bestehende Gemeinwesen ökonomisch nicht mehr erforderlich war, ist daher das vorwärtsweisende, zur bürgerlichen Gesellschaft hin tendierende Moment. Vom einzig hier maßgebenden ökonomischen Gesichtspunkt aus ist daher die wirklich bestehende Gemeinsamkeit gar nicht real, sie ist Vereinigung oder Verein, nicht Einheit¹⁶. Ökonomische Realität ist jetzt allein die private Hauswirtschaft einzelner Familien. Deren Beziehung aufeinander setzt nicht, wie bei den Völkern in Antike und Orient, ein naturwüchsiges Gemeinwesen voraus, sondern müßte selbst erst ein Gemeinwesen herstellen, das aber aus einer bloßen Vereinigung erst dann zu einem realen, d. h. ökonomisch notwendigen Gemeinwesen werden könnte, wenn die Wirtschaftsweise selbst die Beziehung der einzelnen Produzenten aufeinander erforderte. Dieser Fall tritt mit dem Aufkommen der einfachen Warenwirtschaft ein¹⁷.

Die einfache Warenwirtschaft setzt selbständige, private Produzenten voraus¹⁸, die nicht autark sind, die sich auch nicht das, was ihnen zur Lebenserhaltung dienlich ist, einfach dadurch verschaffen können, daß sie es gegen den Überschuß der eigenen Produktion eintauschen, sondern die ihre Produkte gleich schon für den Tausch hervorbringen, d. h. sie produzieren bestimmte Güter in einer Menge, wie sie sie selbst niemals verbrauchen können, sind dadurch aber genötigt, die Erzeugung der übrigen zu ihrem Leben ebenfalls notwendigen Güter anderen Produzenten zu überlassen, die in derselben Weise besondere Produkte für den Tausch hervorbringen, so daß ohne diesen Tausch niemand mehr zu dem kommen kann, was er zu seinem Leben unabdingbar braucht¹⁹. Bildet sich eine solche Arbeitsteilung im Gang der gesellschaft-

16 „Bei den Germanen, wo die einzelnen Familienhäupter sich in Wäldern festsetzen, getrennt durch lange Strecken, existiert schon äußerlich betrachtet, die Gemeinde nur durch die jedesmalige Vereinigung der Gemeindemitglieder ...“ (382.37) Wohl kennen die Germanen auch einen *ager publicus*, während dieser aber z. B. bei den Römern als „das besondere ökonomische Dasein des Staates neben den Privateigentümern“ erscheint, „so daß diese eigentlich Privateigentümer als solche sind, soweit sie ausgeschlossen waren, priviert waren ...“, erscheint bei den Germanen der *ager publicus* „vielmehr nur als Ergänzung des individuellen Eigentums ...“ (383.16—24).

17 Vgl. zum folgenden insbesondere Grundrisse, S. 55—69.

18 „Nur Produkte selbständiger und von einander unabhängiger Privatarbeiten treten einander als Waren gegenüber“ (Kapital, I, a.a.O. S. 57). „Gebrauchsgegenstände werden überhaupt nur Waren, weil sie Produkte voneinander unabhängig betriebener Privatarbeiten sind (Kapital I, a.a.O. S. 87, im Original gesperrt).

19 „Austausch und Teilung der Arbeit bedingen sich wechselseitig. Da jeder für sich arbeitet und sein Produkt nichts für sich ist, muß er natürlich austauschen, nicht nur, um an dem allgemeinen Produktionsvermögen teilzunehmen, sondern um sein eigenes Produkt in ein Lebensmittel für sich selbst zu verwandeln“ (Grundrisse, 76.6).

lichen Entwicklung heraus, so sind damit die einzelnen Produzenten, sie mögen einander noch so gleichgültig sein, mögen noch so sehr bloß um ihre eigenen Angelegenheiten bekümmert sein, doch aufeinander bezogen. Und zwar ist dies eine dauerhafte Beziehung, die nur so aufrechterhalten werden kann, daß nicht immer nur die eine Ware gegen die andere getauscht wird, sondern daß eine bestimmte Ware als allgemeine Ware anerkannt wird, gegen die alle anderen Waren austauschbar sind, und die selbst wieder gegen alle anderen Waren austauschbar ist. Diese allgemeine Ware, Geld genannt, steht damit auch für das Maß, das es erlaubt, die verschiedenen Waren in ihrem Wert einander gleichzusetzen. Ohne eine solche Gleichsetzung könnte ein Tausch gar nicht stattfinden. Waren werden getauscht, weil sie sich in ihrer Qualität voneinander unterscheiden, weil sie verschiedenen Gebrauchswert haben. Nach welchem objektiven und für alle Beteiligten akzeptablen Kriterium soll man aber Waren von unterschiedlicher Qualität einander gleichsetzen, wenn nicht nach der Zeit, die für ihre Produktion unter den derzeitigen Bedingungen gemeinhin erforderlich ist? Sieht man vom Gebrauchswert der Waren ab und betrachtet nur die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit, die in ihnen vergegenständlicht ist, und schätzt danach den Wert, den sie für den Tausch haben sollen, so kann man die auszutauschenden Produkte in Zahlenverhältnisse zueinander bringen und damit kommensurabel machen (61.16; 59.36). Dieser besondere Wert, den die Produkte nur haben, insofern sie für den Tausch bestimmt, insofern sie also Waren sind, nimmt im Geld als der allgemeinen Ware eine eigene materielle Existenz neben den besonderen Waren an. Das Geld ist der von den Waren selbst losgelöste und selbst als eine Ware neben ihnen existierende Tauschwert (60.39; 63.39).

Wir finden den Tauschwert also doppelt repräsentiert: einmal in dem natürlichen Produkt, insofern es als Ware betrachtet ist, und dann in einem bestimmten materiellen Substrat, etwa einem Quantum Gold, das als Geld fungiert. Der Tausch findet in zwei getrennten Akten statt: die Ware wird gegen Geld, Geld wird wieder gegen Ware getauscht (66.24). Wer das Geld als die allgemeine Ware besitzt, kann sich den Gebrauchswert aneignen, dessen er gerade bedarf. Da alle auf Tausch und daher auf Gelderwerb angewiesen sind, verschafft der Geldbesitz dem einzelnen Macht über die Tätigkeit der anderen, eine Macht, die er zudem in der Tasche mit sich herumträgt (74.42 f.; 874.35). Weil alle beteiligten Individuen Waren kaufen müssen, um leben zu können, müssen sie alle auch Waren zum Verkauf anbieten. Sie sind also genötigt, aus ihrer Isolation hervorzutreten, sie suchen einander, es treibt sie alle zu einem ausgemachten realen oder imaginären Platz — in der Fachsprache seit je als Markt bezeichnet —, auf dem sie einander begegnen können, nicht als Menschen, die miteinander leben wollen, sondern nur als subjektiviert Tauschwerte (912.28). Auf dem Markt stoßen die ansonsten isolierten und einander gleichgültigen Individuen aufeinander, auf eine ganz zufällige und äußerliche Art, aber

doch unabdingbar²⁰. So stehen die unabhängig wirtschaftenden Produzenten doch in einem Verhältnis zueinander, das sie nicht lösen können, zwar ist das Geld der einzige nexus rerum zwischen ihnen (873.9), aber dieses Geldverhältnis ist doch ein reales Gemeinwesen (137.12), d. h. es ist eine ökonomisch notwendige Gemeinsamkeit, insofern es die allgemeine Substanz des Bestehens für alle ist und zugleich das gemeinschaftliche Produkt aller (137.13). Aber es ist ein dinglich außer ihnen erscheinendes Gemeinwesen (880. Anm.). Sie sind dem, was ihnen allen um ihres Lebens willen gemein sein muß, dem Geld, als einem Verhältnis zwischen ihnen, das sich im Tausch herstellt und erhält, unterworfen wie einem Verhängnis, das über sie kommt (76.28). Dieses ihr eigenes gesellschaftliches Verhältnis ergibt sich zwar durch ihr Aufeinanderstoßen als Warenproduzenten, aber nicht als ein gemeinsam von ihnen vorgesehenes und kontrolliertes, als ein unter sie subsumiertes (76.28), sondern als ein von ihnen unabhängiges, auf das sie keinen Einfluß haben und das sie nicht durchschauen, das ihnen daher fremd ist, obschon es doch ihr eigenes Verhältnis ist, von dem ihre materielle Existenz abhängt. Der allgemeine Austausch der Tätigkeiten und Produkte, der Lebensbedingung für jedes einzelne Individuum geworden ist, ihr wechselseitiger Zusammenhang, erscheint ihnen selbst fremd, unabhängig, als eine Sache (75.19—22). Es ist allein der Druck der allgemeinen Nachfrage und Zufuhr, der den Zusammenhang der gegeneinander Gleichgültigen vermittelt (76.18). Indem also die isolierten und allein ihren Privatinteressen nachgehenden Warenproduzenten um dieser Interessen willen in ein Tauschverhältnis zueinander eintreten, richten sie damit eine Macht ein, die, obgleich nur aus ihren eigenen Aktionen bestehend, doch von ihnen unabhängig ist und sie beherrscht. Ihr eigenes Aufeinanderstoßen produziert ihnen eine über ihnen stehende, fremde gesellschaftliche Macht; nämlich: ihre Wechselwirkung als von ihnen unabhängigen Prozeß und Gewalt (111.24). Damit haben die Individuen ihre eigene gesellschaftliche Beziehung sich als Gegenstand „entfremdet“ (78.16).

Entfremdung ist ein Phänomen, das unter privaten Produzenten notwendig eintreten muß, wenn sie nicht autark sind, sondern sich genötigt sehen, dauerhafte lebensbedingende Tauschbeziehungen zueinander aufzunehmen. Der Begriff der Entfremdung, aus dem Zusammenhang der privaten Warenproduktion gewonnen, ist also charakterisiert durch folgende Momente: es handelt sich um einen Akt der entfremdeten Individuen selbst, und zwar näherhin um ein Verhältnis von Menschen zueinander, das sie selbst hergestellt haben. Dieses eigene Verhältnis haben die Individuen sich als Gegenstand in der Art gegenübergestellt, daß es sich als Unabhängiges, als

20 Die entfaltete Stufe der widersprüchlichen Entwicklung, die in dieser Beziehung von vornherein angelegt ist, faßt Marx in die prägnante Formulierung: „Die wechselseitige und allseitige Abhängigkeit der gegeneinander gleichgültigen Individuen bildet ihren gesellschaftlichen Zusammenhang“ (Grundrisse, 74.35).

Fremdes, als Verhängnis gegen sie auswirkt und auch als Fremdes, als Sache, als nicht zum Subjekt Gehöriges erfahren wird. Hiernach kann überall dort allgemein von Entfremdung gesprochen werden, wo Menschen ein ihnen Eigenes, Zugehöriges sich selbst als fremde Macht entgegensetzen²¹.

2. Die Entfremdung der Lohnarbeit

In der einfachen Warenwirtschaft ist vorausgesetzt, daß die Produzenten auch die Eigentümer der Produkte sind, die sie in den Tausch geben, sowie der Mittel, die sie zur Produktion benötigen. Aus der ursprünglichen naturwüchsigen Einheit von Gemeinwesen, Eigentum und Arbeit ist also das Gemeinwesen herausgebrochen. Es ist in ein bloßes An-sich-Sein zurückgefallen. Zwar stellen die nunmehr isoliert voneinander produzierenden Privateigentümer ein neues Gemeinwesen selbst her, dieses läßt aber eine Rückkehr in die ursprüngliche Einheit nicht mehr zu: es steht den produzierenden Eigentümern vielmehr als eine fremde Macht entgegen.

Mit dem weiteren Fortschritt der Produktion muß sich auch die ursprüngliche Einheit von Eigentum und Arbeit auflösen. Indem sich das Geldverhältnis weiter zum Kapital entwickelt, bilden sich in der Gesellschaft zwei Klassen heraus, von denen die eine allein die zur Warenproduktion notwendigen Mittel in ihrer Hand hat, wohingegen die andere Klasse über weiter nichts als ihre Arbeitskraft verfügt. Das Kapitalverhältnis setzt diese Trennung voraus, es kann aber nur bestehen, indem es sie in eine neue Einheit zusammenfügt, das Kapital kann nur Kapital sein, wenn es die Arbeit in sich hinein Holt. Dies geschieht, indem die Eigentümer der Produktionsmittel die Angehörigen der andern, der besitzlosen Klasse dennoch als ihresgleichen anerkennen, nämlich ebenfalls als eine Art Eigentümer, so daß sich damit ein Tauschverhältnis zwischen ihnen als möglich erweist. Den „Eigentümern“, die nichts weiter ihr eigen nennen als ihre Arbeitskraft, mit der allein sie aber nichts produzieren können, wird die Gelegenheit gegeben, diese Arbeitskraft in eine Ware zu verwandeln und sie gegen genau das einzutauschen, was es kostet, sie zu reproduzieren. Der Arbeiter bekommt bei diesem Tausch an Wert nicht mehr und nicht weniger, als er abgibt — es wäre ja sonst kein rechter Tausch —, aber er braucht jetzt nicht mehr zu verhungern, denn indem sich seine Arbeitskraft in gleichwertigen Lohn

21 Die Definition von E. Ch. Welskopf „Entfremden bedeutet ... ein entfernen von etwas, was eigen gewesen war“ (Entfremdung, historisch gesehen, in: Dt. Zeitschr. f. Philosophie, 13. Jg., 1965, H. 6, S. 711—720, hier: S. 719) reicht daher für den Sprachgebrauch der *Grundrisse* noch nicht aus. Vielmehr muß das Moment hinzugenommen werden, das die Definition von Wolfgang Heise (Über die Entfremdung und ihre Überwindung, ebenda, S. 684—710, hier: S. 700) besonders hervorhebt: „Entfremdung — das heißt Verselbständigung der Produkte der Tätigkeit und der wechselseitigen Beziehungen der Individuen zur Macht über diese Individuen und deren Knechtung unter und Formung durch diese Macht ...“

umgesetzt hat, ist er in die Lage versetzt, sich die Mittel zu verschaffen, die er braucht, um das bleiben zu können, was er ist: ein zu körperlicher Arbeit genügend kräftiger und williger Mensch. Dies alles verdankt er dem Umstand, daß der Kapitalbesitzer bereit ist, seine Arbeitskraft gegen das auszutauschen, was sie wert ist, um von ihr den Tag über nach Gutdünken Gebrauch machen zu können. Natürlich muß sie den Wert wieder hereinbringen, der bei dem Tausch an den Arbeiter gegangen ist. Ist dieser Wert produziert, so darf der Arbeiter nicht etwa aufhören zu arbeiten, seine Arbeitskraft wurde ja für den ganzen Tag gekauft, und so produziert er die übrige Zeit noch Wert zu demjenigen hinzu, den er in Form von Lohn bekommen hat. Diesen Mehrwert steckt der Kapitalist in die eigene Tasche. Beginnt am nächsten Tag das Tauschgeschäft aufs neue, so ist der Kapitalist nicht mehr derselbe, der er gestern noch war. Insofern er den Mehrwert realisieren konnte, ist er reicher geworden, das Kapital, über das er verfügt, hat sich vermehrt. Gleichwohl geht auch der neue Tausch nach den alten strengen Regeln der Gleichheit vor sich: der Arbeiter bekommt für seine Arbeitskraft, was er braucht, um zur Arbeit fähig bleiben zu können, ist sein Bedarf auf Grund des gestiegenen Lebensstandards gewachsen, so bekommt er — wenn alles mit rechten Dingen zugeht — das Dementsprechende. Aber gerade, weil er bleibt, der er ist, bedeutet das Anderswerden des Kapitalisten auch sein Anderswerden: Da er an dem Reichtum, den er im Produktionsprozeß des Kapitals hervorbringt, nicht teil hat, geht er, je mehr dieser Reichtum in der Hand des Kapitalisten anwächst, um so ärmer aus diesem Prozeß heraus und als solcher auch wieder in das Tauschgeschäft hinein, das er Tag für Tag neu abzuschließen genötigt ist, bis sich seine Arbeitskraft schließlich ganz aufgebraucht hat²².

Ein einzelner Arbeiter nützt dem Kapital freilich noch nicht viel. Soll sich das Kapital in lohnender Weise verwerten, so muß eine ganze Reihe von Arbeitern an die Produktionsmittel angesetzt werden, deren Produktion durch arbeitsteilige Kooperation sich bedeutend steigern läßt. Aber nicht die Arbeiter sind es, die sich diese ihre Zusammenarbeit einrichten, vielmehr erhält jeder seinen bestimm-

22 Damit hat sich gezeigt, daß das Eigentumsrecht umgeschlagen ist „in das Recht auf der einen Seite sich fremde Arbeit anzueignen und die Pflicht auf der andren das Produkt der eignen Arbeit und die eigne Arbeit selbst als andern gehörige Werte zu respektieren. Der Austausch von Äquivalenten aber, der als die ursprüngliche Operation erschien, die das Eigentumsrecht juristisch ausdrückte, hat sich so gedreht, daß auf der einen Seite nur zum Schein ausgetauscht wird, indem der gegen lebendiges Arbeitsvermögen ausgetauschte Teil des Kapitals, erstens selbst fremde Arbeit ist, angeeignet ohne Äquivalent, und zweitens mit einem Surplus vom Arbeitsvermögen ersetzt werden muß, also in fact nicht fortgegeben wird, sondern nur aus einer Form in die andre verwandelt wird . . . Eigentum erscheint jetzt als Recht auf fremde Arbeit und als Unmöglichkeit der Arbeit sich ihr eignes Produkt anzueignen“ (Grundrisse, 361.43—362.15).

ten Platz zugewiesen, und es ist das Kapital, das die Einzelarbeiten kombiniert. Die Assoziation der Arbeiter, wie sie in der Fabrik erscheint, ist nicht ihr Dasein, sondern vom Kapital gesetzt. Ihre Vereinigung ist nicht ihr Dasein, sondern das Dasein des Kapitals. Dem einzelnen Arbeiter gegenüber erscheint sie zufällig. Er bezieht sich auf seine eigene Vereinigung mit anderen Arbeitern und Kooperationen mit ihnen als fremde, als Wirkungsweise des Kapitals (479.26—32). Weder über die Organisation ihrer Arbeit noch über deren Produkte haben die Arbeiter zu verfügen. Sie sind ein Leib, der von einem fremden Willen beherrscht wird. Zwar realisieren sie, indem sie arbeiten, die Möglichkeiten, die in ihnen liegen. Aber die Wirklichkeit, die sie damit schaffen, ist ihre eigene Wirklichkeit nur insofern, als sie eine Substanz darstellt, an der ihre Arbeit als Akzessorium erscheint (366.25). Je mehr sie arbeiten, um so mehr reichern sie diese Substanz an, indem sie, was sich in ihnen selbst an schöpferischer Kraft entfaltet, an etwas abgeben, das nicht ihnen gehört. Ihr Verwirklichungsprozeß erscheint zugleich als ein Entwirklichungsprozeß (358.8), die völlige Herausarbeitung des menschlichen Innern als völlige Entleerung, die universelle Vergegenständlichung als totale Entfremdung (387.40). Marx spricht geradezu von einem Transsubstantiationsprozeß der Lohnarbeit, in dem die Arbeiter ihre eigenen Kräfte als ihnen fremde setzen (216.7), so daß ihr eigenes Arbeitsvermögen immer gleich substanzlos und bedürftig bleibt (358.3)²³.

Damit wird deutlich, inwiefern im Verhältnis von Arbeit und Kapital von Entfremdung zu sprechen ist: Statt Eigentümer im ursprünglichen Sinne, d. h. Herr der Bedingungen seiner Wirklichkeit zu sein, statt diese als seinen unorganischen Leib zu haben, setzt der Arbeiter die außer ihm existierenden Bedingungen seines Daseins, und das selbständige Außerihmsein dieser sachlichen Bedingungen zwar als sein eigenes Produkt, als seine eigene Objektivierung, aber nur als die Objektivierung seiner als einer von ihm selbst unabhängigen und es vielmehr beherrschenden, durch seine eigene Tat beherrschenden Macht (357.14—20). Alle Fortschritte der Zivilisation, alle Vermehrung der gesellschaftlichen Produktivkräfte, wie sie re-

23 Die Textstelle, aus der hier zitiert wird, eine der prägnantesten über Entfremdung, lautet im Zusammenhang: „Vom Standpunkt der Arbeit aus betrachtet erscheint sie (die lebendige Arbeit, F. T.) also so in dem Produktionsprozeß tätig, daß sie ihre Verwirklichung in objektiven Bedingungen zugleich als fremde Realität von sich abstößt und daher sich selbst als substanzloses, bloß bedürftiges Arbeitsvermögen gegenüber dieser ihr entfremdeten, nicht ihr, sondern andern gehörigen Realität setzt; daß sie ihre eigne Wirklichkeit nicht als Sein für sich, sondern als bloßes Sein für andres, und daher auch als bloßes Anderssein, oder Sein des andren gegen sie selbst setzt. Dieser Verwirklichungsprozeß ist ebenso der Entwirklichungsprozeß der Arbeit . . . Es sind die in dem eignen Schoß der lebendigen Arbeit ruhenden Möglichkeiten, die infolge des Produktionsprozesses als Wirklichkeiten außer ihr existieren — aber als ihr fremde Wirklichkeiten, die den Reichtum im Gegensatz zu ihr bilden“ (Grundrisse, 357.45—358.19).

sultieren aus Wissenschaft, Erfindungen, Teilung und Kombination der Arbeit, verbesserten Kommunikationsmitteln, Schaffen des Weltmarktes, Maschinerie etc. bereichern nicht den Arbeiter, sondern das Kapital, vergrößern also nur wieder die die Arbeit beherrschende Macht (215.20—28). Das Material, das der Arbeiter bearbeitet, ist fremdes Material, sein Arbeitsinstrument ist fremdes Instrument, der Wille, der die Arbeiten kombiniert, ist fremdes Kommando. Ja, die lebendige Arbeit selbst erscheint als fremd gegenüber dem lebendigen Arbeitsvermögen, dessen eigene Lebensäußerung sie ist (366.24—30). Und doch ist dies alles, was dem Arbeiter da als Kapital gegenübersteht, Produkt der Arbeit. Und immer noch wäre das Kapital ohnmächtig, wenn nicht die Arbeiter täglich neu zur Arbeit antreten würden. Nur durch diese Arbeit des Lohnarbeiters wird der Kapitalist zum Warenproduzenten. Als solcher wird er betroffen von der allgemeinen Entfremdung der privaten Warenwirtschaft. Der Arbeiter, indem er dem Kapital als der Substanz anhängt, nimmt also auch an dieser Entfremdung teil. Er schafft sich selbst als eine Wirklichkeit, die nicht ihm, sondern dem Kapital gehört, er ermöglicht damit zugleich die Warenzirkulation, die über allen Beteiligten — Kapitalisten und Lohnarbeitern — als ein von ihnen selbst hergestelltes Verhängnis schwebt.

3. Die Entfremdung der Wissenschaft

Im vollentwickelten Kapitalverhältnis ist die Maschine das bestimmende Produktionsmittel. Die Maschine kombiniert die Arbeiten und damit auch die Arbeitenden (374.1—6). Sie ist selbst das Produkt der kombinierten Arbeit, in ihr ist das Wissen und Geschick der Arbeiter akkumuliert, sie ist Vergegenständlichung der allgemeinen Produktivkräfte des gesellschaftlichen Hirns (586.4—6). Es ist die Wissenschaft, die die unbelebten Glieder der Maschinerie zwingt, durch ihre Konstruktion zweckgemäß als Automat zu wirken, sie zwingt damit aber auch die Arbeiter, die an der Maschine beschäftigt sind, um so mehr unter das Kommando des Kapitals. Auf den Arbeiter wirkt daher die Wissenschaft nur als fremde Macht, nur durch die Maschine, nur als Macht der Maschine selbst (584.34—38). Die Maschine kann sich daher nicht zum einzelnen Arbeiter oder zu der Assoziation der Arbeiter als Instrument verhalten, sondern, indem die Arbeiter sich nicht selbst kombinieren, sondern durch das Kapital mittels der Maschine kombiniert werden, indem sie dadurch also sowohl einem fremden Willen wie einer fremden Intelligenz dienen und somit ihre seelenhafte Einheit außer sich haben, erscheint die Maschinerie als ein beseeltes Ungeheuer, an dem der einzelne Arbeiter nur als beseelte einzelne Piktualität, als lebendiges einzelnes Zubehör existiert (374.6—15).

Marx rechnet in den *Grundrissen* die „Wissenskraft“ (594.16) allgemein der Arbeitskraft zu. Die neueren Entwicklungen legen jedoch nahe, hier genauer zu differenzieren. Denn so sehr auch das Kapital die Hände der Arbeiter sich in seinem Dienst betätigen läßt, die Produktivkraft des menschlichen Hirns darf sich bei ihnen eben nur

sehr eingeschränkt entfalten. Insofern die Maschine Vergegenständlichung der Wissenschaft ist, ist es nicht die eigene Arbeit, die dem Arbeiter in ihr als fremde Macht entgegentritt, sondern eine Arbeit, zu der er die Kraft wohl hätte, die er aber auch unter dem Kommando des Kapitals nicht ausbilden und nicht betätigen darf. Wissenschaft ist vielmehr das Privileg einer gesonderten Schicht, zu der einzelne Arbeiter nur in seltenen Fällen aufzusteigen vermögen. Je größer die Bedeutung der Wissenschaft für die Funktion der Gesellschaft wird, je mehr die Zahl der wissenschaftlich Arbeitenden zunimmt, um so mehr schwindet auch die Illusion von einer Autarkie der Wissenschaft innerhalb einer ihr bloß zusehenden Gesellschaft. Indem die Produkte der Arbeit des Wissenschaftlers, seine Erfindungen, Analysen, Theorien in den Produktionsprozeß der Gesellschaft eingehen, geraten sie damit unweigerlich unter das Kommando des Kapitals bzw. eines dem Kapital verpflichteten Staates. Auch dem Wissenschaftler ist seine eigene Arbeit damit entfremdet, steht als fremde Macht ihm gegenüber. Die Entfremdung der Lohnarbeit spaltet sich also in die Entfremdung der manuellen und der wissenschaftlichen Arbeit. Da der wissenschaftlich Arbeitende gleichwohl an den Privilegien der Kapitalistenklasse teilnimmt, die sich auf das Elend der eigentlichen Arbeiterklasse gründen, fällt es ihm gemeinhin nicht schwer, seinen Pakt mit dem Kapital durch eine nach allen wissenschaftlichen Regeln von ihm selbst produzierte Ideologie zu sanktionieren. Selbst da, wo er sich in irgendeinem Zusammenhang als Mitarbeiter tituliert, versteht er sich als den geraden Gegenpol zum Arbeiter und versagt sich damit der ihm geschichtlich gestellten Aufgabe, über die Wurzeln der Entfremdung aufzuklären, der die direkt materiell produzierende wie die wissenschaftlich planende und analysierende Arbeit gemeinsam unterliegen.

4. Die aufgehobene Entfremdung

Die beiden Grundformen der Entfremdung — die Entfremdung der privaten Warenproduktion und die Entfremdung der Lohnarbeit — sind in den *Grundrissen* nicht ausdrücklich gegeneinander abgesetzt, ihr Unterschied ergibt sich vielmehr aus der Tatsache, daß das Kapital nicht von vornherein das beherrschende Verhältnis in der bürgerlichen Gesellschaft sein konnte, sondern ihm eine Periode der einfachen Warenproduktion vorausgehen mußte²⁴. So notwendig, wie das Kapital dem Geldverhältnis, so notwendig mußte auch die Entfremdung des Lohnarbeiters der Entfremdung der privaten Warenproduzenten nachfolgen, und zwar ohne diese damit aus der Welt zu schaffen²⁵. Die mit der kapitalistischen Produktionsweise

24 Vor allem Helmut Klages hat in seiner Interpretation der *Grundrisse* den Unterschied dieser Entfremdungsformen herausgearbeitet. Vgl. *Technischer Humanismus*, Stuttgart 1964, S. 46 ff., insbes. S. 47, S. 62 f. Klages kommt jedoch zu anderen Ergebnissen als diese Untersuchung (vgl. Anm. 27).

25 Nach Mandel (*Entstehung*, a.a.O. S. 179 ff.) kennt Marx in den *Grundrissen* auch eine Entfremdung des primitiven Menschen. Und zwar

gegebene Entfremdung von ihrer Wurzel her aufheben, kann daher nicht bedeuten, zur Wirtschaft der selbstarbeitenden Privateigentümer zurückkehren, sondern heißt, die private Produktion überhaupt aufheben, heißt, die einstmals naturwüchsig entstandene Einheit von Arbeit, Eigentum und Gemeinwesen jetzt als historisches Produkt und frei von der lokalen Borniertheit der naturwüchsigen Produktion neu zu konstituieren.

Den Keim zu ihrer Auflösung hat die private Produktion von Anfang in sich. Indem sie sich entwickelt, entwickelt sie auch diesen Keim der Zerstörung. Muß daher nicht auch das Anwachsen der Entfremdung die Vorbedingung ihrer Aufhebung sein? Offenbar ist dies gemeint, wenn Marx von der „sich vollendenden und daher ihrer Aufhebung zueilenden Entfremdung“ spricht²⁶. Wo die interagierenden Individuen die fremde, sie beherrschende Macht hervorbringen,

seien in der primitiven Gesellschaft „die materielle Armut und die Ohnmacht der Menschen gegenüber den Naturkräften in erster Linie gesellschaftliche, ideologische und religiöse Quellen der Entfremdung, d. h. Entfremdung von ihren objektiven Möglichkeiten“. In der weiteren Entwicklung seien dann noch die ökonomische Entfremdung und die technische Entfremdung aufgetreten. Mandel beruft sich auf *Grundrisse*, S. 79 f., woraus nun freilich das gerade Gegenteil hervorgeht. Marx weist dort darauf hin, daß die Universalität der Entwicklung der Vermögen die Produktion auf der Basis der Tauschwerte voraussetze, „die mit der Allgemeinheit die Entfremdung des Individuums von sich und von andren, aber auch die Allgemeinheit und Allseitigkeit seiner Beziehungen und Fähigkeiten erst produziert“. Und er fährt fort: „Auf früheren Stufen der Entwicklung erscheint das einzelne Individuum voller, weil es eben die Fülle seiner Beziehungen noch nicht herausgearbeitet und als von ihm unabhängige gesellschaftliche Mächte und Verhältnisse sich gegenübergestellt hat“, also, so können wir getreu der Marxschen Definition fortfahren, weil es diese Beziehungen sich noch nicht entfremdet hat. Zwar sind dem primitiven Menschen die Naturkräfte noch fast ganz fremd, aber sie sind ihm nicht entfremdet. Denn nur das schon Angeeignete und nur die schon herausgearbeiteten eigenen Kräfte und Beziehungen können entfremdet sein, dann nämlich, wenn derjenige, dessen eigene Macht sie sind, selbst sie zugleich — wie soeben wörtlich zitiert — „als von ihm unabhängige gesellschaftliche Mächte . . . sich gegenübergestellt hat“.

Sicherlich hätte sich Marx, wenn es ihm, wie Mandel behauptet, um eine *Entfremdungstheorie* gegangen wäre (S. 179) auch über eine mögliche Entfremdung des primitiven Menschen Gedanken gemacht. Entfremdung ist aber in den *Grundrissen* keine Wesenheit, die sozusagen von sich her gar nicht anders heißen kann als Entfremdung, sondern ist ein Begriff, der zur Bezeichnung ganz bestimmter Phänomene der Warengesellschaft verwandt wird, und daher auch von seiner ziemlich streng durchgehaltenen Verwendung her definiert werden muß, und der sodann auch stillschweigend auf alle die Bestimmungen bezogen werden darf — aber nur auf diese! — die unter jene Definition fallen. Mit Recht wendet sich daher Mandel in seiner ansonsten instruktiven Kritik neuerer Interpretationen des Marxschen Entfremdungsbegriffs (S. 152 ff.) gegen die Autoren, die von einer Verwandlung der ursprünglichen Entfremdungstheorie in eine ‚allgemeine Theorie des Fetisch-Charakters der Ware‘ sprechen (S. 182).

26 Zur Kritik der Nationalökonomie, a.a.O. S. 622.

erzeugen sie damit auch die Gegenmacht, die mit ihr und durch sie groß wird und sie schließlich überwältigen muß. Denn diese fremde Macht, das ist ja nichts anderes als die eigene Macht der produzierenden Individuen. Die eigene Macht wird zur fremden und bleibt doch eigene Macht. Sie ist eigene Macht, und sie ist fremde Macht, sie ist die eigene als fremde Macht. Diesem Widerspruch ist nicht auszuweichen, denn es ist vorausgesetzt, daß die Individuen die Mittel zur Erhaltung ihrer Existenz nur so bekommen können, daß sie Waren produzieren, daß sie sich also in Abhängigkeit von ihren eigenen, sich gegen sie als Verhängnis auswirkenden gesellschaftlichen Verhältnissen begeben. Nur indem sie in diesem Widerspruch mit sich selbst leben, vermögen sie sich in ihrer lebendigen Identität zu erhalten. Das wiederum bedeutet: die eigene Macht bleibt, indem sie zur fremden wird, nicht mehr in der Weise eigene Macht, wie sie es an sich vor Eintritt in den Tauschprozeß ist. Denn die eigene Macht, das ist in der privaten Warenproduktion die Macht der einzelnen Produzenten. Dagegen die fremde Macht, das ist das im Tauschakt entstehende und durch das Geld festgehaltene gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten, ist Aufhebung ihrer Einzelheit, ist reales Gemeinwesen.

Als entfremdete ist die den Individuen eigene Macht also ihre gemeinsame. Sie können sich ihre eigene Macht nur erhalten, indem sie sie zur gemeinsamen machen, und sie können die gemeinsame nur als entfremdete haben. Je mehr sie ihre Kräfte anstrengen, um sich in diesem ihrem ungewünschten, aber unumgänglichen Aufeinanderstoßen behaupten zu können, um so mehr wächst sich das Geflecht ihrer Tauschbeziehungen aus, und je mächtiger so der Markt die Individuen an sich zieht, um so mehr sind diese genötigt, ihre Produktion zu steigern, auszuweiten und zu spezialisieren, um in dem erbarmungslosen Spiel von Angebot und Nachfrage bestehen zu können. So produzieren sie nach und nach aus anfänglich einfachen und peripheren Tauschbeziehungen heraus das umfassende System von sich wechselseitig bedingenden Produktionsarten und Bedürfnissen, das wir die bürgerliche Gesellschaft nennen (313.19). Diese Gesellschaft hat in ihrem Entstehen die überlieferten persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse aufgelöst, sie hat damit die Individuen isoliert, zu Atomen gemacht, aber diese Atomisierung ist nur die eine Seite einer neuen, festeren Form des gesellschaftlichen Zusammenhangs.

Kommt nun zur Entfremdung der privaten Warenproduzenten mit dem Verhältnis von Kapital und Arbeit die Entfremdung der Lohnarbeiter hinzu, so entsteht sie nur in der Art, daß das Kapital Arbeiten und Arbeiter unter seinem Kommando kombiniert. Auch das Kapital ist private Warenproduktion, aber nur vermöge der kombinierten Arbeit, nur vermöge einer weiteren gesellschaftlichen Abhängigkeit: Von außen sieht sich das Kapital, wie schon die einfache Warenproduktion, dem Verhängnis des freien Marktes ausgeliefert, in sich selbst aber hat es die Assoziation der Arbeiter, ohne die ein kapitalistischer Produktionsprozeß nicht zu denken ist. Als

Lohnarbeit ist die Arbeit gemeinschaftliche Arbeit. Sie ist damit negiert als die Arbeit des besonderen, einzelnen Arbeiters, wenn gleich die Arbeiter diese Gemeinschaftlichkeit ihrer Arbeiten nur als ein der wirklich existierenden Arbeit gegenüber andres, Fremdes haben (374.26—34). Wieder also gilt: Die Individuen erzeugen mit der Entfremdung der eigenen Macht auch die Gegenmacht zu dieser Entfremdung. Das Kapital bekommt die den einzelnen Arbeitern eigene Macht nur, indem es sie zur gemeinsamen kombiniert. Das Kapital ist Aufhebung der Vereinzelnung, es ist Kollektivkraft (483.20). Die Kraft des Kollektivs rührt her von den Arbeitern und ihrer Kombination. Aber so, wie das Kapital nicht sein kann ohne die kombinierte Arbeit, können die vom Kapital kombinierten Arbeiter nicht produzieren ohne das Kapital. Das Kapital verfügt über die Produktion, weil es auch über die Konsumtion zu verfügen vermag.

Produktion ist nur, wo Konsumtion ist, wie Konsumtion nur, wo Produktion (12.45). Eines ist um des anderen willen da: die Produktion schafft erst den Konsumenten, die Konsumtion schafft das produktive, sich selbst reproduzierende Individuum (15.35). In der Gesellschaft sind Produktion und Konsumtion aber voneinander getrennt. Die Produzenten eignen sich die Produkte, die sie hervorbringen, nicht unmittelbar an. Zwischen die Konsumenten und die zu konsumierenden Produkte tritt die Distribution (15.43). Das vom Kapital geschaffene Kollektiv hat noch nicht sogleich die Kraft, die Distribution der von ihm selbst erzeugten Produkte zu regeln. Die Distribution ist vielmehr Sache des Kapitals. Die Vergesellschaftung der Produktion käme nicht zustande, wenn dem Kapital nicht die Macht gegeben wäre, zwischen Produktion und Konsumtion zu vermitteln. Im Augenblick, da die Kombination der Arbeit um der Konsumtion willen notwendig wird, wird also auch das Kapital notwendig und mit ihm die Entfremdung der Lohnarbeit. Das Kapital eignet sich mit der fremden Arbeit auch deren Produkte an, und es gibt diese Produkte weiter an die Konsumenten. Aber der Zweck der kapitalistischen Produktion, insofern sie Produktion des Kapitals ist, ist nicht diese Vermittlung, sondern die Selbstverwertung, die Wertsteigerung des Kapitals. Die Distribution ist dem Kapital nur Mittel zur eigenen Bereicherung. Das Kapital soll mehr Kapital werden, das ist sein einziger Sinn, insofern es privates Eigentum ist, aber es kann diesen Sinn nur erfüllen, indem es auch dem Sinn nachkommt, den sein Produktionsprozeß für die Konsumenten hat: nämlich ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Da sein Verwertungswille keine Grenze kennen darf, stimuliert es das Wachstum der Bedürfnisse und damit auch das Wachstum der Konsumtion und damit auch das Wachstum der Produktion. Aber es befriedigt die Bedürfnisse der arbeitenden Individuen nur so, daß diese sich als die Bedürftigen, die sie sind, reproduzieren dürfen. Die durch das Kapital kombinierten und in Kombination arbeitenden Individuen erhalten den durch ihre Arbeit geschaffenen Reichtum nicht zur eigenen Konsumtion zurück. Das Kapital bereichert sich nur selbst. Insofern es Vermittler ist, ist es gesellschaftlich notwendig, insofern es Aneigner des von der fremden

Arbeit geschaffenen Reichtums ist, existiert es als blutsaugender Parasit am organischen Ganzen der Gesellschaft.

Der Widerspruch zwischen der privaten Aneignung und dem um dieser privaten Aneignung willen hergestellten und gegen sie als fremde Macht stehenden gesellschaftlichen Verhältnis, das mit der einfachen Warenproduktion notwendig gesetzt ist, wird also in der Entwicklung zur kapitalistischen Produktion nicht aufgelöst, sondern weiter entfaltet. Das Kapital steht auf der einen Seite dieses verzehrenden Widerspruchs, den es in sich hat: auf der Seite der Bereicherung durch private Aneignung, aber es hält sich auf dieser Seite nur, indem es die andere Seite, die gesellschaftliche Produktion, unablässig stärkt. Es hat seine Macht nur, indem es die Gegenmacht in sich hat. Mit der Macht wächst die Entfremdung, mit der Entfremdung aber auch die Gegenmacht. Aber diese Gegenmacht ist ein Leib ohne Willen, denn die kombinierten Arbeiter haben ihre Einheit nur im Kapital, als sie selbst sind sie auch in ihrer Kombination einzelne, Atome, sie verhalten sich nicht als Kombinierte zueinander — und sie sind auch erst partiell kombiniert. Sie gehören jeweils den verschiedenen Kapitalisten an, die miteinander in Konkurrenz stehen. So stoßen die entfremdeten Produktionskollektive auf dem Markt aufeinander und entfremden sich damit auch den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang, den sie mit der Warenzirkulation herstellen.

Kombiniert sind die Arbeiter durch die Maschine. Die Maschine ist Vergegenständlichung der Kraft des gesellschaftlichen Hirns. Je mehr die Maschinerie unter dem Kommando des Kapitals anwächst, um so mehr wächst auch die Entfremdung der wissenschaftlichen Arbeit an. In der Maschine entfremdet sich aber nicht die Geschicklichkeit und Wissenskraft der gerade an ihr Arbeitenden, sondern die Wissenschaft ist die vereinigte Kraft der ganzen produzierenden Gesellschaft und vermag nur als gesamtgesellschaftliche Kraft zu wirken. In der Maschine als vergegenständlichter Wissenschaft sind also nicht nur die Arbeiter eines bestimmten Arbeitsplatzes kombiniert, sondern die Gesamtheit der Lohnarbeiter. Was den Arbeitern am Arbeitsplatz in der Maschine jeweils gegenübersteht, ist nicht nur ihre eigene ihnen entfremdete Macht, sondern jedes einzelne Arbeitskollektiv hat auch in dieser vergegenständlichten Wissenschaft das Gemeinwesen aller Arbeitenden sich entgegen. Das Kapital muß dieses Gemeinwesen mehren, denn es bedarf der Wissenschaft, weil es der Maschinen bedarf, es drängt damit auf eine Gesellschaft hin, in der die Wissenschaft zur bestimmenden Kraft in der Produktion geworden ist. Verwissenschaftlichte Produktion aber muß notwendig die einzelnen Arbeitskollektive übergreifen: die Produktivkraft Wissenschaft erfordert für ihr Wachstum eine gesamtgesellschaftliche Organisation der produzierenden Individuen. Dieses Moment der Vergesellschaftung treibt den Widerspruch des Kapitals vollends auf die Spitze. Als „gesellschaftliche Individuen“ (593.7) sind die kombinierten Arbeiter endlich in die Lage versetzt, ihre Produktion selbst regeln sowie die von ihnen hergestellten Produkte an sich als die Konsumenten selbst vermitteln zu können. Das Kapital ist damit

als Vermittler entbehrlich geworden, als Parasit allein aber vermag es sich nicht mehr zu halten. Zumindest wäre der Diebstahl an fremder Arbeitszeit, wie Marx sarkastisch bemerkt, für diese neue, durch die große Industrie nach dem Willen des Kapitals selbst geschaffene Gesellschaft eine „miserable Grundlage“ (593.10).

So treibt die unaufhörlich wachsende Kollektivkraft, die das Kapital selbst ist, unaufhaltsam zur Auflösung des Kapitals. Das Kapital selbst erzeugt in sich die neue ihm entgegenstehende Gesellschaft. Es erzeugt sie, insofern es die Arbeit der Lohnarbeiter sich angeeignet hat. Die Lohnarbeit treibt mit der Vergesellschaftung notwendig auch die Entfremdung voran. In der zu ihrer Vollendung gelangten Gesellschaft wäre, sofern sie noch unter dem Kommando des Kapitals stünde, auch die Entfremdung bis aufs äußerste getrieben. Eine solche vollendete Gesellschaft ist aber als kapitalistische gar nicht mehr denkbar. Ist in ihr aber das Kapitalverhältnis aufgehoben, so setzt sich den Individuen die eigene Tätigkeit auch nicht mehr als fremde Macht entgegen, sondern in gemeinsamer Aneignung der Natur durch gemeinsame Arbeit stellt sich eine neue Einheit von Gemeinwesen, Arbeit und Eigentum her. Damit ist auch die Entfremdung aufgehoben — und zwar in allen ihren Formen. Denn nicht nur, daß die arbeitenden Individuen nunmehr, statt den privaten Zwecken des Kapitals unterworfen zu sein, selbst die Zwecke setzen (505.11), selbst über ihre Arbeit und deren Produkte verfügen, und so also die Entfremdung des Lohnarbeiters nicht mehr besteht —, die Produktionskollektive stoßen auch nicht mehr auf einem freien Markt aufeinander, um sich einem von ihnen selbst hergestellten, aber von ihnen unabhängigen gesellschaftlichen Verhältnis auszuliefern, sondern die produzierenden Individuen in der Gesellschaft unterwerfen ihre eigenen gemeinschaftlichen Beziehungen auch ihrer eigenen gemeinschaftlichen Kontrolle (79.39 f.), und es ist diese ihre eigene Organisation der Arbeit, von der nun allein der Anteil des einzelnen an der Konsumtion abhängt (89.1—4). Auch die Entfremdung der privaten Warenproduktion ist also aufgehoben. Wenn schließlich von dem Produktionsprozeß dieser gemeinschaftlich arbeitenden Gesellschaft gesagt wird, er sei ein wissenschaftlicher Prozeß, so ist damit vorausgesetzt, daß sich die maschinelle Arbeit weitgehend zu einem selbsttätigen Prozeß entwickelt hat, die den Arbeiter nur noch als Wächter und Regulator erfordert (592.35). Die Trennung zwischen wissenschaftlicher und manueller Arbeit kann damit wegfallen. Zwar ist auch weiterhin noch unmittelbare Arbeit erfordert, aber sie ist zum „subalternen Moment“ (587.41) geworden. Allen Individuen bleibt vielmehr genügend Zeit, in der sie nicht in den unmittelbaren Produktionsprozeß eingeschlossen sind. Diese freie Zeit gibt den Individuen Gelegenheit, ihren Bedürfnissen nachzugehen, sie ist eben deshalb nicht Zeit eines untätigen Müßiggangs, sondern gerade als Mußezeit ist sie Zeit der Arbeit, denn die Arbeit ist selbst zum Bedürfnis geworden (505.3 f.). Zweck dieser Arbeit ist der Mensch selbst, ist die volle Entwicklung des Individuums (599.23), ist die universelle Ausbildung aller seiner Anlagen.

Indem das Individuum so in der freien Arbeit an seiner Selbstverwirklichung seinem ureigensten Bedürfnis folgt, erfüllt es zugleich das Erfordernis des gesamten gesellschaftlichen Produktionsprozesses. Denn auch sofern die Individuen, jenseits ihrer freien Zeit, sich an der unmittelbaren materiellen Produktion beteiligen, um dort ganz spezifische, durch die Arbeitsorganisation festgelegte Funktionen auszuüben, stehen sie an ihrem Arbeitsplatz eben nicht mehr als Träger ihrer eigenen, in fremde Verfügung übergegangenen Arbeitskraft, sondern als freie, gesellschaftliche Individuen, die in ihrer freien Zeit durch ihre Teilnahme an der Verfügung der Gesellschaft über sich selbst ihre eigene Individualität entwickeln und dadurch den gesellschaftlichen Reichtum mehren und den Prozeß der Wissenschaft vorantreiben. Weil die Individuen gesellschaftliche Individuen sind, ist ihre Arbeit nicht mehr auflösbar in das Verhältnis von einzelnen Arbeiter und einzelner Maschine, das den lohnabhängigen Arbeiter notwendig zum Anhängsel der Maschine machen muß, sondern es ist in den Individuen auch die Gesellschaft präsent, und es ist vor allem das für die Beurteilung der wesentlichen gesellschaftlichen Prozesse notwendige Wissen im Kopf jedes einzelnen Arbeitenden akkumuliert (600.1), so daß er fähig ist, den Prozeß der vergegenständlichten Wissenschaft, der Maschinerie also, in den er sich immer nur punktuell einordnen kann, doch als angewendete Wissenschaft zu begreifen und mitzuvollziehen. Die materielle Produktion, auch da, wo sie noch unmittelbar erfolgen muß, ist damit in den Verwirklichungsprozeß der Individuen integriert, zu der Wissenschaft, die die Individuen in ihrer freien Zeit hervorbringen, gehört die materielle Produktion sowohl als deren Vergegenständlichung wie deren Erprobung in der Praxis, und es sind dieselben Individuen, die an beidem schöpferisch mitarbeitend und kritisch überwachend beteiligt sind.

Mit der Einheit ist aber auch der Unterschied hervorzuheben. Marx faßt ihn so: In der Mußezeit als der „Zeit für höhere Tätigkeit“ ist der Mensch „werdender Mensch“. Als so und so gewordener Mensch tritt er dann in den Prozeß der unmittelbaren Produktion, um in der folgenden freien Zeit seinen Werdensprozeß weiterzutreiben. Beide Arbeitsarten sind aufeinander bezogen: Die höhere Tätigkeit, nämlich die volle Entwicklung des Individuums, ist selbst die größte Produktivkraft und wirkt als solche zurück auf die Produktivkraft der materiellen Arbeit (599.25), diese dagegen übt die Individuen in der „Disziplin“ (599.40), die erfordert ist, damit die Mußezeit überhaupt produktiv zu sein vermag. Da Bedürfnis der Individuen und gesellschaftliche Notwendigkeit miteinander übereinstimmen und beide auf die volle Entfaltung aller Kräfte gerichtet sind, hat die Arbeit ihren Zwangscharakter verloren (505.3 f.), sie erscheint jetzt als „volle Entwicklung der Tätigkeit selbst“ (231.33), als „Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjekts“ (505.14). Sie ist die Aktion der „realen Freiheit“ (505.15). Mit diesem Begriff der realen Freiheit ist die Aufhebung der Entfremdung, die Negation einer Negation also, zu einer positiven Bestimmung erhoben.

5. Von der Entfremdung des Bewußtseins zum Bewußtsein der Entfremdung

Hätte Marx die reale Freiheit, in der die Entfremdung voll und ganz aufgehoben sein soll, als Utopie konzipiert, ihm wäre, ob seiner den Bedürfnissen der Menschheit so besonders angemessenen Vision willen, ein ausgezeichnete Platz in der Geschichte der Utopie sicher gewesen. Nun beanspruchen die *Grundrisse* aber in ihrer Ankündigung eines gesellschaftlichen Stadiums vollentfalteter Individualität beim Wort genommen zu werden. Sie legen eine strenge Determination bloß, der menschliche Willkür nichts anzuhaben vermag. Dem unbefangenen Leser kann es leicht so scheinen, als werde sich der Prozeß, der das Verhängnis, das mit der Geldwirtschaft begann, beseitigen soll, selbst wie ein Verhängnis über die Köpfe der Menschen weg ereignen. Nicht einmal die hervorragendsten unter den Gestalten aus dem Arsenal der Weltgeschichte werden auch nur beim Namen genannt, es ist wie ein Krieg der Götter, von denen schließlich nur noch die beiden mächtigsten übrigbleiben, um zum Kampf auf Leben und Tod anzutreten: Arbeit und Kapital.

Ist aber der Gang der Dinge so eindeutig vorherbestimmt und läßt sich, wie die *Grundrisse* unterstellen, der Sieg der Arbeit über das Kapital auf keinen Fall verhindern, warum hat dann Marx noch so viele Jahre mühseligen Studiums darauf verwandt, um das ohnehin Unabwendbare auch noch in den Details beschreiben zu können, warum hat er durch Theorie und Appell die Arbeiterklasse zu revolutionärer Aktion noch besonders anzutreiben versucht, statt den zwangsläufigen Prozeß geruhsam beobachtend ablaufen zu lassen?

Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs im Verhalten von Marx ergibt sich leicht, wenn wir die *Grundrisse* lediglich als das lesen, als was sie gelten wollen: nicht als überempirische Vision, auch nicht als historische Prophezeiung, sondern als nüchterne wissenschaftliche Analyse einer gegenwärtig erfahrbaren Realität²⁷.

27 Es gebe im ‚Rohentwurf‘ Ausführungen, schreibt Roman Rosdolsky (Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen ‚Kapital‘. Der Rohentwurf des ‚Kapital‘ 1857—58, Bd. II, Frankfurt a. M. 1968), die „eine der kühnsten Visionen des menschlichen Geistes enthalten“ (S. 500). Es sei heute kaum noch nötig, „die prophetische Tragweite dieser ungeheuer dynamischen und von Grund aus optimistischen Konzeption hervorzuheben. Denn was der vereinsamte deutsche Revolutionär 1858 im Londoner Exil träumte, ist heute — erst heute — in den Bereich des unmittelbar Möglichen getreten“ (S. 503). Obschon Rosdolsky hier von Vision und Prophetie spricht, zweifelt er jedoch keineswegs an der wissenschaftlichen Ernsthaftigkeit der *Grundrisse*, vielmehr betont er: „Was Marxens Konzeption des Sozialismus von jener seiner Vorgänger unterscheidet, ist vor allem ihr wissenschaftlicher Charakter — die Art und Weise, wie er sein sozialistisches Zukunftsbild aus der Erkenntnis der bestehenden Gesellschaftsordnung, aus der Analyse der kapitalistischen Produktionsverhältnisse herleitete“ (S. 512). Anders Helmut Klages in seinem Buch „Technischer Humanismus. Philosophie und Soziologie der Arbeit bei Karl Marx“ (Stuttgart 1964). Klages kann, wie er sagt, nicht umhin, die „Spürfähigkeit und Sehkraft für Zukünftiges“ an Marx zu bewundern (S. 149). Dennoch verweist er die

Gegenstand dieser Analyse ist keineswegs die bürgerliche Gesellschaft im ganzen, sondern allein die Ökonomie dieser Gesellschaft, schon deshalb konnte die Absicht nicht dahin gehen, den Lauf der Geschichte getreu nachzuzeichnen, um zu beweisen, daß alles so kommen mußte, wie es kam, und daran den Beweis anzuschließen, daß alles nur so kommen könne, wie es kommen werde. Immer noch gilt in den *Grundrissen* das Programm der *Pariser Manuskripte*: zuerst Kritik der politischen Ökonomie, dann erst Kritik und Darstellung der anderen Bereiche, wie Recht, Politik und Moral. Nicht als ob diese Bereiche selbständig nebeneinander in der Gesellschaft bestünden. Sie sind vielmehr als einander bedingende Bestandteile des organischen Ganzen der Gesellschaft (20.45) angesehen, was nicht

Marxsche „Vision“ in das Reich der Utopie (S. 142, 160). Sein Hauptargument dafür lautet etwa so: Marx hat den neuen Menschen als „Forscher“ konzipiert, der „als universeller (Natur-)Wissenschaftler und Technologe, als Erfinder und als Arbeiter“ in Erscheinung tritt (S. 178). Die Arbeit in der unmittelbaren Produktion hat für diesen „wissenschaftlich-technologisch zentrierten neuen Menschen“ (S. 178) die Hauptfunktion einer Ausübung der Wissenschaft als Experimentalwissenschaft (S. 178). Nun zieht sich die Forschung aber immer mehr aus dem Raum des industriellen Produktionsprozesses zurück (S. 157). Das Arbeiten im Prozeß der industriellen Produktion ist zwar „forschungsfundiert“ (S. 158), für die Forschung selbst aber irrelevant. Die experimentelle Kontrolle wird durch spezifische Personale“ (S. 158) vollzogen, „die Maschinerie kann dem Arbeiter also nicht zum „Experimentierfeld“ (S. 162) werden, er bleibt in der „Situation des bloßen Maschinenzubehörs“ (S. 162), schon was in den analytischen Labors geschieht, liegt für ihn „jenseits des Horizonts konkreter Vorstellbarkeit“ (S. 165). Also bleibt ein uneinlösbarer Rest in den ansonsten heute schon erstaunlich weitgehend eingetrossenen Voraussagen von Marx — und also ist Marx widerlegt. Was würde aus dieser von Klages behaupteten Unmöglichkeit einer „unmittelbaren Identität von industrieller Produktionsarbeit und experimenteller Forschungsarbeit“ (S. 157) folgen? Offenbar doch nur, daß die allseitig entwickelten und tätigen Individuen der Zukunftsgesellschaft, die Marx übrigens keineswegs auf ein bloßes Forscherdasein festgelegt hat, den geringen Teil ihrer Zeit, den sie noch unmittelbar produzierend verbringen müssen, lediglich als Übung in einer für die Mußezeit notwendigen Disziplin, nicht aber auch als Experimental-Wissenschaft nützen könnten. Keineswegs wäre damit aber bewiesen, daß wegen dieser kleinen Einbuße, die sich wohl noch verschmerzen ließe, die ganze Marxsche Theorie als Utopie angesehen werden muß. Der Einwand trifft freilich die Argumentation von Klages nicht ganz. Denn in ihr ist außerdem unterstellt, daß die Arbeiter gar nicht alle zu „Forschern“ werden können (S. 146), zum Beleg hierfür dient „das schon von Platon und Aristoteles her geläufige Argument der natürlichen Ungleichheit unter den Menschen“ (S. 136). Gäbe es den von diesen beiden Philosophen angenommenen Naturunterschied zwischen freien Bürgern und Sklaven wirklich, so könnte die Theorie von Marx in der Tat nur, wie Klages zustimmend zitiert, als „spekulative Ontologie“ angesehen werden, „die für uns dem heutigen Erkenntnisstandard gemäß ‚als wissenschaftlich unverbindlich in den Bereich der Metaphysik‘ fallen muß“ (S. 147). Zum genaueren Verständnis der Marxschen Argumentation vgl. J. N. Dawydow, *Freiheit und Entfremdung*, Berlin 1964, insbes. S. 97 ff.

hindert, daß ein einzelner Bereich losgelöst von seinen Verflechtungen mit der übrigen gesellschaftlichen Realität untersucht werden kann, um die ihm eigentümlichen Formen und Bewegungsgesetze deutlicher in den Blick zu bringen. So verfahren die *Grundrisse*. Nicht das Ganze der Gesellschaft, allerdings auch nicht irgendeinen ihrer Bereiche, sondern den grundlegenden, alle andern fundamental bestimmenden Bereich suchen sie sozusagen unter Laborbedingungen zu rekonstruieren. Lediglich der Prozeß der materiellen Produktion sollte dargestellt werden, und zwar möglichst rein, d. h. ohne Rücksicht auf die Einwirkung der übrigen Bereiche des Gesellschaftsprozesses und auch nur in den Momenten, die seinen eigenen Gesetzen gemäß sind. Absicht der Analyse ist es, herauszubekommen, wie die gesellschaftliche Entwicklung erfolgen muß, wenn sie ausschließlich ihren ökonomischen Notwendigkeiten folgt. Der wirkliche, der historische Prozeß, verläuft natürlich bei weitem komplizierter, er ist durch viele zufällige Faktoren bestimmt, deren Auftreten sich daher auch nicht vorhersagen läßt, wenngleich ein Verstoß gegen gewisse Grundgegebenheiten niemals möglich ist. Diese Grundgegebenheiten lehrt gerade die isolierte Laboranalyse der Ökonomie erkennen. Sie vermag eine ökonomische Logik freizulegen, die nur von wenigen Prämissen ausgeht. Die eine lautet: Um leben zu können, müssen die Menschen die Mittel zu diesem Leben selbst produzieren. Zu ihr tritt eine zweite: Die Menschen sind genötigt, ihre Produktivkräfte nicht nur zu betätigen, sondern sie auch weiterzuentwickeln. Hieraus folgert Marx, daß das ursprüngliche Gemeinwesen nicht für allezeit bestehen konnte, es mußte eine Entwicklung einsetzen, die zur Tauschwirtschaft privater Warenproduzenten und schließlich zum Kapitalverhältnis führte. In den Fragebereich der *Grundrisse* fällt, wie gesagt, nur die Logik dieser Entwicklung. Nach dieser Logik muß irgendwann einmal ein Punkt erreicht werden, an dem das Kapitalverhältnis eine weitere Entwicklung der Produktivkräfte nicht mehr zuläßt. Daraus ergibt sich, daß die moderne Gesellschaft, die nur bei ständigem Wachsen der Produktivkräfte bestehen kann, spätestens an diesem Punkt die kapitalistische Produktionsweise auflösen muß, wenn sie sich nicht selbst auflösen soll. Analog zu chemischen Prozessen könnte man hier von einem Schmelzpunkt des Kapitals sprechen.

Was sich in der ökonomischen Logik als Verhältnis der Kategorien Kapital und Lohnarbeit darstellt, das erscheint im Gesamtprozeß der Gesellschaft als Kampf zwischen Kapitalistenklasse und Arbeiterklasse. Und was im ökonomischen Prozeß heißt: Auflösung des Kapitals durch den Vergesellschaftungsprozeß der Produktion, das bedeutet politisch: Entmachtung der Bourgeoisie durch das Proletariat. Der Ausdruck Schmelzpunkt des Kapitals darf also nicht so verstanden werden, als sei an ein sanftes Dahinschmelzen, ein lautloses Vergehen, gedacht. Vielmehr räumt das Kapital nicht eher seinen Platz, als bis es in „schneidenden Widersprüchen, Krisen, Krämpfen“ (635.40) zusammengebrochen ist (593.20). Marx spricht zwar scherzhaft von dem *advice*, der dem Kapital gegeben werde,

„to be gone and to give room to a higher state of social production“ (636.1). In Wirklichkeit weicht es aber nur der Gewalt (636.34), das Kapital verschwindet, wie Marx einmal drastisch sagt, indem es in die Luft gesprengt wird (594.3).

Demnach macht die ökonomisch notwendige Entwicklung revolutionäre Praxis nicht überflüssig, erfordert sie vielmehr. Wenn aber, was wir Schmelzpunkt des Kapitals nannten, einen Zeitpunkt bezeichnen soll, an dem die neugewordene Gesellschaft die Hüllen der kapitalistischen Produktionsweise mit Notwendigkeit abstoßen wird, kann dann politisches Handeln noch etwas anderes sein als fügsamer Vollzug eines ohnehin schon Festgelegten? Die *Grundrisse* so zu verstehen, hieße jedoch, ihre Aussagen doch wieder unvermittelt auf den gesellschaftlichen Gesamtprozeß beziehen. Der Schmelzpunkt des Kapitals meint gar nicht einen historisch festlegbaren Punkt, an dem das Kapital sich wirklich auch auflösen wird, sondern diese Bezeichnung drückt die Naturnotwendigkeit aus, daß in der Entwicklung der Produktivkräfte eine Phase erreicht werden wird, die unter Kapitalverhältnissen nicht mehr denkbar ist. Wenn nämlich erst der Zustand eingetreten ist, daß aus der unmittelbaren Arbeit, weil sie zum bloß subalternen Moment im Produktionsprozeß herabgesunken ist (587.35), nur noch ein entsprechend minimaler Profit zu ziehen wäre (636.12), kann auch das Kapital nicht mehr bestehen²⁸. Die Aus-

28 Die Voraussetzung jedes Wertverhältnisses, also auch des kapitalistischen, „ist und bleibt“, wie Marx betont, „die Masse unmittelbarer Arbeitszeit“. Marx fährt aber fort: „In dem Maße . . . , wie die große Industrie sich entwickelt, wird die Schöpfung des wirklichen Reichtums abhängig weniger von der Arbeitszeit und dem Quantum angewandter Arbeit, als von der Macht der Agentien, die während der Arbeitszeit in Bewegung gesetzt werden und die selbst wieder — deren powerfull effectiveness — . . . abhängt vom allgemeinen Stand der Wissenschaft und dem Fortschritt der Technologie . . .“ (Grundrisse, 592.8—24). Wenn aber, so folgert Marx weiter, die Arbeit in unmittelbarer Form aufgehört hat die große Quelle des Reichtums zu sein, dann muß auch die Arbeitszeit aufhören, sein Maß zu sein, und damit auch der Tauschwert das Maß des Gebrauchswerts. „Damit bricht die auf dem Tauschwert ruhende Produktion zusammen . . .“ (Grundrisse, 593.13—21). Solange dieser Punkt des Zusammenbruchs nicht erreicht ist, reduziert das Kapital zwar durch Anwendung der Maschinerie „das Quantum zur Produktion eines gewissen Gegenstandes nötige Arbeit auf ein Minimum, . . .“ aber es „wendet die Maschine . . . nur an, soweit sie den Arbeiter befähigt einen größeren Teil seiner Zeit für das Kapital zu arbeiten“ (Grundrisse, 589.14—22). Das Kapital „vermindert“ daher die Arbeitszeit in der Form der notwendigen, um sie zu vermehren in der Form der überflüssigen . . .“ (Grundrisse, 593.32). Im Gegensatz hierzu schließt Jürgen Habermas (Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, Frankf. a. M. 1968, S. 79 f.) aus der „Verwissenschaftlichung der Technik“, daß nunmehr „die Anwendungsbedingungen für Marxens Arbeitswerttheorie entfallen“. Denn es sei „nicht länger sinnvoll, die Kapitalbeträge für Investitionen in Forschung und Entwicklung auf der Grundlage des Wertes der unqualifizierten (einfachen) Arbeitskraft zu berechnen, wenn der wissenschaftlich-technische Fortschritt zu einer unabhängigen Mehrwertquelle geworden ist . . .“. In Frage steht jedoch nicht, was sinnvoll

sage der *Grundrisse* beschränkt sich darauf, „daß die durch das Kapital selbst in seiner historischen Entwicklung herbeigeführte Entwicklung der Produktivkräfte, auf einem gewissen Punkt angelangt, die Selbstverwertung des Kapitals aufhebt, statt sie zu setzen. Über einen gewissen Punkt hinaus wird die Entwicklung der Produktivkräfte eine Schranke für das Kapital; also das Kapitalverhältnis eine Schranke für die Entwicklung der Produktivkräfte der Arbeit“ (635.22). Setzen wir also, der bürgerlichen Ökonomie folgend, die kapitalistische Produktionsweise als unvergänglich, so wird schließlich, um des Kapitals willen, eine Produktionsweise erfordert, die nicht mehr kapitalistisch ist. Das ist ein Widerspruch, der zu der Erkenntnis führt, daß das Kapital eben nicht ewig bestehenbleiben kann. Die Auflösung des Kapitals ist logisch notwendig und wird daher historisch auch irgendwann eintreten, vorausgesetzt natürlich, daß die Katastrophen, die das Kapital herbeiführt, um nicht zum Selbstmord gezwungen zu sein, der menschlichen Gesellschaft nicht überhaupt den Garaus machen (vgl. 636.21—34).

Weil es den *Grundrissen* nur um die logischen Konsequenzen der kapitalistischen Produktion zu tun ist, nicht aber um das Vorwissen eines bestimmten historischen Verlaufs, werden diese Konse-

wäre, sondern wie das Kapital in der Tat verfährt. Nach Marx beruht das Kapital auf der Aneignung von Mehrwert, der allein durch unmittelbare Arbeit geschaffen werden kann. Natürlich ist es niemandem verwehrt, die Marxsche Arbeitswertlehre überhaupt in Zweifel zu ziehen, dagegen läßt sich ihre Anwendbarkeit schlecht durch Hinweis auf Fakten negieren, die in dieser Theorie selbst schon beschrieben und lange vor ihrem Auftreten vorausgesagt wurden. Was Marx dem Autor Lauderdale entgegengehalten hat, würde er gewiß dem Autor Habermas gegenüber nicht zurücknehmen, nämlich, daß es eine „Absurdität“ sei, „wenn er das capital fixe zu einer von der Arbeitszeit unabhängigen, selbständigen Quelle des Werts machen will. Es ist solche Quelle nur, sofern es selbst vergegenständlichte Arbeitszeit und sofern es Surplusarbeitszeit setzt“ (*Grundrisse*, 589.26—30). Oder deutlicher noch: „Das capital fixe, in seiner Bestimmung als Produktionsmittel, deren adäquateste Form die Maschinerie, produziert nur Wert ... 1. soweit es Wert hat; d. h. selbst Produkt der Arbeit, ein gewisses Quantum Arbeit in vergegenständlichter Form ist; 2. insofern es das Verhältnis der Surplusarbeit zur notwendigen Arbeit vermehrt, indem es die Arbeit befähigt, durch Vermehrung ihrer Produktivkraft, eine größere Masse zum Unterhalt des lebendigen Arbeitsvermögens nötiger Produkte in kürzerer Zeit zu schaffen“ (588.45—589.9). In der ersten Funktion findet nur eine Wertübertragung statt, die zweite dagegen ermöglicht die Produktion von Mehrwert. Mit Hilfe dieser Marxschen Mehrwerttheorie läßt sich, wie Mandel bemerkt, auch noch erklären, daß ‚Fabriken, die ganz alleine laufen‘, Profite erzielen, die dem Mehrwert entspringen müssen. Solange diese Fabriken noch Ausnahme sind, eignen sie sich „durch das Spiel der Konkurrenz unter den Kapitalien einfach einen Teil des von den Arbeitern anderer Unternehmen geschaffenen Mehrwerts an“. Erst bei vollständiger Automation müssen Profit und Mehrwert absterben (Mandel, *Entstehung*, S. 87, Anm. 40). Ließe sich dieser Zustand erreichen, ohne daß gleichzeitig das Kapitalverhältnis verschwände, so hätte sich damit die Marxsche Arbeitswertlehre allerdings als unzutreffend erwiesen.

quenzen auch bis zum letzten durchgeführt, d. h. der Produktionsprozeß wird, solange es noch irgend möglich, als kapitalistischer Produktionsprozeß beschrieben, bis zu dem Punkt, von dem an das Festhalten am Kapitalverhältnis zum offenbaren Widersinn werden würde. Dieser Punkt wäre spätestens mit Vollendung der vergesellschafteten Produktion erreicht. Hier wäre das Kapitalverhältnis höchstens noch als leblose Hülle zu denken, deren man sich durch „Abhäutung“ (635.35) leicht entledigen könnte. Wie aus seinen sonstigen Darlegungen außerhalb der ökonomischen Analyse hervorgeht, zweifelt Marx jedoch nicht daran, daß die revolutionäre Auflösung des Kapitals schon zu einem Zeitpunkt einsetzen wird, zu dem die neue, die kommunistische Gesellschaft erst in einer ersten, unvollkommenen Phase möglich ist²⁹. Was Punkt genannt wurde, bezeichnet in Wirklichkeit eine Epoche. Innerhalb dieser „Epoche sozialer Revolution“³⁰ ist die politische Revolution nur ein einzelner, wenn auch entscheidender Akt, der den sozialen Prozeß keineswegs schon beendet. Die Analogie zur menschlichen Geburt liegt nahe. Wie man vom Menschen sagen kann, daß er gewissermaßen — und zwar naturnotwendig — zu früh geboren wird, so auch von der kommunistischen Gesellschaft, sie tritt erst, wie Marx wörtlich sagt, nach langen Geburtswehen hervor³¹, die lediglich gemildert oder abgekürzt werden können³², und sie bedarf, wiederum analog zum einzelnen Menschen, eine Zeitlang noch einer besonderen schützenden und fördernden Einrichtung, nämlich der revolutionären Diktatur des Proletariats³³.

Diese aus der gesamtgesellschaftlichen Analyse sich ergebenden Differenzierungen zwingen uns nun auch zu einer differenzierteren Analyse der aufgehobenen Entfremdung. Die *Grundrisse* unterscheiden, aus den erwähnten Gründen, nicht zwischen Auflösung des Kapitals und Hervortreten der vollendeten kommunistischen Gesellschaft. Fällt beides zusammen, so ist es unproblematisch zu sagen, daß mit dem Kapital auch die Entfremdung aufgehoben sei. Die aufgehobene Entfremdung ist reale Freiheit, und eben darin sieht Marx das Charakteristikum des Kommunismus. Dagegen ist unter gesamtgesellschaftlichem Aspekt zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft eine Periode der revolutionären Umwandlung der einen in die andere anzunehmen, der auch eine politische Übergangsperiode entspricht³⁴. Wäre daraus nicht auf eine Übergangsperiode zwischen der Entfremdung und ihrer Aufhebung zu schließen? Die Definitionen, die wir auf Grund des Sprachgebrauchs in den *Grundrissen* getroffen haben, lassen eine solche

29 Karl Marx, Kritik des Gothaer Programms, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 19, Berlin 1962, S. 21.

30 Zur Kritik der Politischen Ökonomie, Vorwort, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 13, Berlin 1964, S. 9.

31 Gothaer Progr., a.a.O. S. 21.

32 Kapital I, a.a.O. S. 16.

33 Gothaer Progr., a.a.O. S. 28.

34 ebd.

Annahme nicht ohne weiteres zu. Denn sie binden die Aufhebung der Entfremdung an den punktuellen Akt einer Auflösung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse. Für die Übergangsperiode ließe sich demnach lediglich einschränkend sagen: Zwar ist die Entfremdung der Lohnarbeit und der privaten Warenproduktion wirklich aufgehoben, aber ihre Auswirkungen sind noch nicht geschwunden. Oder: Die Freiheit ist zwar real — aber sie ist noch nicht voll realisiert. Oder: Die Menschen dürfen sich zwar wieder als die Herren ihrer Bedingungen verhalten, aber sie bringen noch nicht alle Voraussetzungen mit, um es ganz und gar auch zu sein.

Zu bedenken ist, daß Entfremdung in den *Grundrissen* lediglich ein Phänomen der ökonomischen Basis bezeichnet. Wo die Basis nicht mehr existiert, kann auch die ihr inhärente Entfremdung nicht mehr vorhanden sein. Wie aus anderen Schriften von Marx hervorgeht, erzeugt die Basis-Entfremdung unterschiedliche Entfremdungsformen im Überbau. Da sich mit der Basis nicht gleich der ganze Überbau umwälzt, muß die Aufhebung der Basis-Entfremdung auch nicht gleichbedeutend sein mit der Aufhebung der durch sie bedingten sekundären Entfremdungen im Überbau. Diese hängen zwar, wenn ihnen die Basis entzogen wird, sozusagen in der Luft, aber sie sind damit noch nicht bedeutungslos geworden. Unter den Bedingungen einer im Weltsystem nur partiellen Revolution finden sie sogar eine gewisse Stütze in der erhalten gebliebenen kapitalistischen Basis jenseits der Grenzen. Aber auch aus der Basis des eigenen, nunmehr sozialistisch zu nennenden Gesellschaftssystems ziehen die Entfremdungsphänomene des Überbaus Kraft. Denn zwar ist die kapitalistische Produktionsweise beseitigt, nicht aber sind in dieser Übergangsgesellschaft die Produktivkräfte schon so entwickelt, daß die Gesellschaft den Menschen die freie Zeit gewähren könnte, die Marx als Vorbedingung der realen Freiheit ansieht. Zwar sind alle Individuen jetzt gesetzt als gleichberechtigte Teilnehmer an der gemeinschaftlichen Regelung von Produktion und Konsumtion, wie im ursprünglichen Zustand verfolgen sie mit ihrer Arbeit wieder den Zweck, sich gemeinsam die Natur als ihren unorganischen Leib anzueignen und über ihre eigene Assoziation als ihren „organischen gesellschaftlichen Leib“ (716.34) gemeinsam zu verfügen. Aber indem sie sich so als „Miteigentümer“ und als „Inkarnationen des Gemeineigentums“ verhalten, sind sie noch nicht die universell entwickelten Individuen, die sie sein müssen, wenn sie die Herrschaft über die Natur, die eigene und die äußere (387.30) auch voll und ganz sollen ausüben können. Noch bedarf die Gesellschaft einer großen Zahl von Menschen, die Tag für Tag viele Stunden lang vor den Maschinen stehen, die daher nur erst in beschränktem Maße ihre weiteren Fähigkeiten entwickeln können, noch muß also die Gesellschaft zumindest die wissenschaftliche Arbeit sowie die oberen politischen Lenkungen an dafür geeignete Spezialisten delegieren³⁵.

35 Mandel (Freiheit und Planung im Kapitalismus und Sozialismus, in: Praxis, H. 1/2, 1968, S. 117—132) spricht von einem „technisch-wissenschaft-

Diese Spezialisten sind aber, selbst wenn sie sich noch so sehr absondern, wenn sie sich noch so sehr den direkt-produzierenden Arbeitern entfremden sollten, nicht eine neue Klasse, sie bleiben, ob sie wollen oder nicht, Funktionäre dieses neuen gesellschaftlichen Systems, in dem es eine ihrer wesentlichsten Funktionen ist, den Produktionsprozeß so weit zu fördern, daß allen Arbeitern genügend Zeit gegeben ist, ihre Fähigkeiten zur Teilnahme an der Selbstverwaltung der Gesellschaft zu entwickeln und so die Teilung der geistigen und körperlichen Arbeit nach und nach überflüssig zu machen.

Nimmt der Arbeiter die mit dem Wachsen der Produktivkräfte wachsenden Möglichkeiten zum Mitentwerfen und Mitlenken seiner eigenen Lebenswelt wahr, und steht er als solch ein „werdender Mensch“ (599.40) an seinem Arbeitsplatz, so hat er die Maschine nicht mehr als fremde Macht sich gegenüber, sondern als Instrument seiner Arbeit. Insofern aber der Arbeiter sich ausschließt von dem Werdensprozeß des Menschen in der neuen Gesellschaft, sei es, weil er die Gewohnheit dumpfen Sichtreibenlassens aus den alten Zeiten nicht mehr lassen kann, sei es, weil die Lenkenden und Leitenden ihm den Weg zur Teilhabe an der gesellschaftlichen Selbstbestimmung gar nicht erst eröffnen, so tritt ihm die Maschine doch wieder entgegen, als wäre sie eine fremde Macht. Sie ist auch dann immer

lichen Qualifikationsmonopol“, das zur „Bildung einer privilegierten Schicht, die wir Bürokratie nennen“ führe, wozu zu rechnen seien: Politiker, Fabrikdirektoren, techn. Intelligenz, einschl. Wissenschaftler. Durch das Gefühl, daß diese Bürokratie übermächtig sei, werde das Proletariat zurück in die Sphäre des Privatlebens gedrängt (S. 126). Obwohl Mandel betont, es bestünden „nach dem Sieg der sozialistischen Revolution weder die materiellen noch die moralischen Vorbedingungen dafür, daß die Masse der Werkttätigen wirklich gewillt ist, viel Zeit und Mühe in eine verantwortungsvolle Verwaltung von Staat und Wirtschaft zu investieren“ (S. 126), hält er doch diese selbe „Masse unqualifizierter Arbeiter“ für kompetent, „durch Mehrheitsbeschluß zu entscheiden, welcher Teil des Nationaleinkommens für Gesundheitszwecke verausgabt, und welcher Teil des Energiebedarfs in den kommenden zehn Jahren durch Atomkraftwerke gedeckt werden soll, wenn man sie genau über sämtliche wirtschaftliche, gesellschaftliche, kulturelle usw. Folgen der verschiedenen Alternativlösungen dieser Fragen informiert“ (S. 130). Daß hierbei in Wirklichkeit „man“ entscheiden würde, liegt auf der Hand. Eine Versammlung ist nur insoweit zu demokratischer, und das heißt vernünftiger Entscheidung fähig, wie sie die Informationen, die „man“ ihr gibt, zu beurteilen vermag. Die Entscheidungsfähigkeit der Massen kann daher nur in dem Maße wachsen, in dem der ökonomische Fortschritt es allen erlaubt, an der Selbstverwaltung der Gesellschaft qualifiziert teilzunehmen. Über diese harte Notwendigkeit läßt sich nicht mit Abstimmungsritualen einer direkten Scheindemokratie hinwegtäuschen, in der „man“ sich — etwa nach dem Muster von Volksaktionärsversammlungen — geradezu zu demagogischen Praktiken gezwungen sähe, um die Gefühle der Mehrheit auf das sachlich Erforderte einzustimmen. Vgl. hierzu Wolfgang Heise, Über die Entfremdung und ihre Überwindung, Dt. Zeitschr. f. Philos., 13. Jg., 1965, H. 6, S. 684—710, hier: S. 706.

noch seine eigene Macht, die ihm nicht entfremdet ist, da sie unter keinem fremden Willen steht, dennoch behält sie für sein Bewußtsein den Schein des Fremden, die Entfremdung ist also in seinem Bewußtsein, er erkennt die eigene Macht nicht als eigene Macht, nicht er selbst als Produzierender ist entfremdet, wohl aber sein Bewußtsein.

In den *Grundrissen* ist vom Bewußtsein kaum einmal die Rede. Denn nicht aus einem geistigen Wandel entsteht die Kraft, die die Fesseln des Kapitals zersprengen wird, sondern aus der Arbeit der Arbeiter, die den kapitalistischen Produktionsprozeß bis zu dem Punkte steigert, an dem er dem Kapital zum Verhängnis werden muß. Daß der Untergang des Kapitals aus ökonomischen Gründen unvermeidlich ist, läßt sich viel deutlicher herausarbeiten, wenn von der Rolle, die das Bewußtsein dabei spielen könnte, abgesehen wird. Die Arbeiterklasse ist eine revolutionäre Klasse, nicht weil oder solange sie revolutionär gesinnt ist, sondern weil der Produktionsprozeß, den sie betreibt, selbst der revolutionäre Prozeß ist. Die Arbeiter würden auch dann das Kapital seinem Schmelzpunkt zutreiben, wenn ihrer aller Bewußtsein entfremdet bliebe, wenn sie also bis zum letzten Augenblick nicht bemerkten, daß die fremde Macht, die ihnen da gegenübersteht, aus ihrer eigenen Tat herrührt. Erst da, wo die neue arbeitende Gesellschaft durch die Hüllen des Kapitals hindurchbricht, ergibt sich der Wandel des Bewußtseins unabdingbar. Denn die Arbeiter können nun nicht mehr Lohnarbeiter unter fremdem Kommando sein, sondern sie sind gesetzt als ihre gesellschaftlichen Angelegenheiten selbst regelnde, freie Individuen, die in der Arbeit die Vielfalt ihrer Anlagen realisieren. Das aber schließt ein, daß sie ihre eigenen Betätigungen auch als ihnen eigene begreifen. Da Marx, wie wir sahen, aus methodischen Gründen Auflösung des Kapitals und Vollendung der neuen Gesellschaft zusammenfallen läßt, muß er in diesen epochalen Punkt auch die Aufhebung der Entfremdung des Bewußtseins verlegen. Dies geschieht mit folgenden Worten: „Die Erkennung der Produkte als seiner eignen und die Beurteilung der Trennung von den Bedingungen seiner Verwirklichung als einer ungehörigen, zwangsweisen — ist ein enormes Bewußtsein, selbst das Produkt der auf dem Kapital ruhenden Produktionsweise, und so sehr das knell to its doom, wie mit dem Bewußtsein des Sklaven, daß er nicht das Eigentum eines Dritten sein kann, seinem Bewußtsein als Person, die Sklaverei nur noch ein künstliches Dasein fortvegetiert und aufgehört hat als Basis der Produktion fortzudauern zu können“ (366.42—367.6). Würde der Prozeß der Gesellschaft ohne Aufhalten und Ausweichen strikt nach seinem ökonomischen Gesetz verlaufen, so fiele dem Bewußtsein nur die Rolle einer konstatierenden Widerspiegelung, eines Indikators zu, es wäre knell to its doom, Totenglocke, Begleitmusik.

Heben wir diese Abstraktion auf, beachten wir, daß sich das ökonomische Gesetz nur in der Form des Klassenkampfes durchsetzen kann und setzen wir voraus, daß die Beseitigung des Kapitals lange vor Erreichen des ökonomisch letztmöglichen Termins, den wir als

Schmelzpunkt bezeichnet haben, vonstatten gehen muß, so ist die Revolution nicht mehr allein aus der Arbeit der Lohnarbeiter herleitbar, sondern es ist außerdem eine zielbewußte politische Praxis erforderlich. Das Bewußtsein der Arbeiter darf also auch nicht bis ultimo entfremdet bleiben, zumindest ein Teil von ihnen muß sich auch unter der Kapitalherrschaft schon seiner Entfremdung bewußt werden, d. h. er muß erkennen, daß die fremde Macht des Kapitals in Wirklichkeit seine eigene, ihm zugehörige, ihm lediglich entfremdete Macht ist. Erst dieses Bewußtsein ihrer eigenen Macht befähigt die Arbeiterklasse zu revolutionärer Aktion.

Es geht damit eine neue Spaltung durch die Assoziation der arbeitenden Individuen. Nicht nur, daß Direktproduzierende und geistig Arbeitende voneinander getrennt sind, die Arbeiter unterscheiden sich nun auch nach ihrem Bewußtsein: bei den einen hat sich das entfremdete Bewußtsein zum Bewußtsein der Entfremdung gewandelt, bei den anderen ist es entfremdet geblieben. Läßt sich diese Kluft unter kapitalistischen Verhältnissen nicht beseitigen, dann wird auch nach dem Akt der Revolution die neue Gesellschaft von Arbeitern mit verschiedenem Bewußtsein getragen. Bei allen ist die in der privaten Warenproduktion und der Lohnarbeit bestehende Entfremdung aufgehoben, aber soweit ihr Bewußtsein entfremdet bleibt, bemerken die Arbeiter den Unterschied gar nicht, die Maschine bleibt für sie nach wie vor das, was sie immer schon war: fremde Macht, der der einzelne sich wehrlos unterworfen sieht, den andern dagegen wandelt sich das Bewußtsein der Entfremdung nunmehr zum Bewußtsein der aufgehobenen Entfremdung. Während der kapitalistischen Produktion das entfremdete Bewußtsein der Arbeiter nur förderlich war, wird es in der sozialistischen Produktion, je mehr diese eine gemeinsame Regelung durch alle Beteiligten erfordert, zum objektiven Hemmnis. Bewußtseinsbildung der Arbeitermassen wird zur ökonomischen Notwendigkeit.

Aus den in den *Grundrissen* aufgezeigten Determinationen ergibt sich also nicht die Beiläufigkeit des Bewußtseins und der bewußten Tätigkeit, sondern im Gegenteil die wachsende Bedeutung der Rolle des Bewußtseins. Und auch ist Bewußtsein nicht, wie es die Grundrisse nahe zu legen scheinen, als bloße Widerspiegelung zu verstehen, sondern als ein durchaus parteiliches Wissen und Wollen, das zu konkreten Aktionen antreibt, die gelingen, immer aber auch mißlingen können. Solange eine sozialistische Gesellschaft noch Übergangsgesellschaft ist, solange in ihr der Schmelzpunkt des Kapitals, also der Punkt, bis zu dem die Produktion auch noch kapitalistisch organisiert sein könnte, noch nicht erreicht ist, solange kann die Fortdauer des entfremdeten Bewußtseins bei einem Teil der Arbeiterklasse ebenso zum Rückfall in den Kapitalismus führen, wie die Aufhebung des entfremdeten Bewußtseins bei einem Teil der Arbeiterklasse unter kapitalistischen Verhältnissen den Übergang in die sozialistische Gesellschaft ermöglicht.

Im Zusammenhang der *Grundrisse* kann über das Bewußtwerden der Arbeiterklasse keine weitere Aussage gemacht werden, als daß

die Aufhebung der Entfremdung auch des Bewußtseins zu den Notwendigkeiten der Ökonomie zu zählen ist. Ebenso, wie gesagt werden kann: das Kapital wird nicht ewig dauern, kann gesagt werden: das Bewußtsein wird nicht ewig entfremdet bleiben, und zwar ist die Auflösung des Kapitals die Ursache für die Aufhebung des entfremdeten Bewußtsein. Im Schmelzpunkt des Kapitals fallen Ursache und Wirkung zeitlich und räumlich zusammen: ebendann und ebendort, wo das Kapital zu Grabe getragen wird, provoziert es das befreite Bewußtsein als seine eigene Totenglocke. Aber der Schmelzpunkt bezeichnet ja nur einen logischen Zusammenhang. In der Wirklichkeit geht, wenn man so sagen darf, die historische Wirkung der logischen Ursache vielmehr voraus. Doch vollzieht sich der revolutionäre Prozeß nicht weltweit zur gleichen Zeit, und nur, wo in irgendeiner Ecke des kapitalistischen Gesamtsystems die unterdrückte Klasse zum Bewußtsein der ökonomisch notwendig bevorstehenden Auflösung des Kapitals gelangt, wo sie die kommende Freiheit ideell zu antizipieren vermag, nur also, wo die erst noch zu leistende Sprengung der fremden Hülle schon die Befreiung des Bewußtseins aus den Fesseln der Entfremdung bewirkt, kann an diesem Ort und zu dieser Zeit eine Region aus dem Gesamtsystem herausgebrochen werden, ohne daß damit allerdings das Ganze schon zusammenbrechen müßte.

Nicht aber ist aus dem notwendigen Zusammenhang zwischen Aufhebung des Kapitals und Aufhebung des entfremdeten Bewußtseins zu schließen, daß in dem Maße, in dem irgendwo der kapitalistische Produktionsprozeß sich seinem Schmelzpunkt nähert, unter den Arbeitern auch das revolutionäre Klassenbewußtsein zunehmen muß. Zwar drängen die Produktivkräfte, je mehr sie sich entwickelt haben, um so mehr auch auf die Zersprengung des Kapitalverhältnisses zu. Die ökonomischen Bedingungen für eine Revolution sind daher in den hochindustrialisierten Ländern am günstigsten. Sie konnten es jedoch nur werden, weil in ihnen die kapitalistische Wirtschaftsweise die Struktur der gesamten Gesellschaft bestimmt. Wo aber die warenproduzierenden Bürger in der gesellschaftlichen Verfassung als isolierte einzelne gesetzt sind, die ihr gemeinschaftliches Leben als fremdes, feindseliges sich gegenüber sehen, muß die Behauptung der eigenen, materiellen und geistigen Existenz, die den Mitbürger primär nur als Gegner oder Konkurrenten erscheinen läßt, zu einem von der unmittelbar sinnlich-konkreten Existenz unlösbaren elementaren Bedürfnis werden. Dieser bornierte bürgerliche Egoismus steht einer auf der Identität von eigenen und allgemeinen Interessen beruhenden Kooperation, die das Prinzip der sozialistischen Gesellschaft ist, diametral entgegen. Derselbe Habitus also, der die Menschen dazu gebracht hat, die ökonomischen Potenzen zu einer von den Fesseln des Kapitals befreiten Gesellschaft aufs höchste zu treiben, erschwert es ihnen auch, diese Potenzen in revolutionärer Praxis zu realisieren.

Zwar ruft das Kapital um seiner eigenen Selbsterhaltung willen die Kombination der Arbeiter hervor und schafft damit die Voraus-

setzung zu sozialistischer Solidarität. Aber die Arbeiter, weil sich nicht selbst kombinierend, sondern durch das Kapital kombiniert, bleiben gegeneinander auch wieder einzelne, die sich unter dem Druck der Konkurrenz zum Kampf um den Arbeitsplatz gezwungen sehen, denen der bürgerliche Egoismus daher leicht auch zur Gewohnheit werden kann. „Die Macht der Gewohnheit von Millionen und aber Millionen“, schreibt Lenin, „ist die fürchterlichste Macht“³⁶. Diese Macht ist so gewaltig, daß sie sich offenbar auch gegen objektive gesellschaftliche Erfordernisse durchzusetzen vermag. Friedrich Engels hat dies am Beispiel des alten Rom demonstriert. Obschon sich in dem hochzivilisierten Römischen Reich die Elemente der neuen, höheren Gesellschaftsformation herausgebildet hatten, zeigten sich die Römer zu der notwendigen Revolutionierung ihrer Verhältnisse doch nicht fähig. Es bedurfte dazu primitiverer Völker, die sich außerhalb des römischen Kulturkreises ihre eigenen Gewohnheiten gebildet hatten und auch da, wo sie sich mit Rom einließen, viel zu lebenskräftig waren, um sich dem anachronistisch gewordenen Zwang des Altgewohnten in dieser einstmals hohen Kultur unterwerfen zu können. Engels erhebt diesen Einzelfall zur Regel. „In der Tat“, schreibt er, „sind nur Barbaren fähig, eine an verendender Zivilisation laborierende Welt zu verjüngen“³⁷. Trifft diese Regel auch heute noch zu, so werden die Produktivkräfte dort, wo sie am weitesten fortgeschritten sind, eben nicht den Sprung in die höhere Gesellschaftsformation hervorrufen können, sondern die günstigsten Bedingungen für den Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft werden da gegeben sein, wo sich nicht so hoch zivilisierte und daher auch von den bürgerlichen Gewohnheiten nicht so sehr durchsetzte Völker flexibel genug erweisen, um zwar die Produktionstechnik des Kapitalismus zu übernehmen, nicht aber ihn selbst zu ihrem Lebens- element werden zu lassen. Eine solche räumliche Trennung des logisch Zusammengehörigen, der ökonomischen Bedingungen und der daraus folgenden bewußten sozialen und politischen Revolution, widerspräche durchaus nicht der Marxschen Theorie.

Die Gewißheit von dem kommenden Ende des Kapitalismus, die Marx durch seine ökonomischen Analysen wissenschaftlich begründet zu haben beansprucht, berechtigt die Bewohner des alten, des westlichen Europa nicht ohne weiteres auch zu der Überzeugung, in dieser hochentwickelten Zivilisation werde sich aus den Widersprüchen der bürgerlichen Gesellschaft zwangsläufig der Sozialismus ergeben. Nach der von Engels herausgestellten historischen Erfahrung lösen sich im Gegenteil gerade auf dem Boden der fortgeschrittenen Gesellschaft die auf eine höhere Stufe der Entwicklung drängenden Widersprüche vielmehr durch einen Rückfall dieser bisher fortschrittlichsten Gesellschaft in primitivere Lebensweisen, der Untergang des

36 W. I. Lenin, Der ‚linke Radikalismus‘, die Kinderkrankheit im Kommunismus, Berlin 1966, S. 32.

37 Friedrich Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 21, Berlin 1962, S. 151.

Abendlandes wäre demnach im Kontext der Weltgeschichte kein besonders spektakuläres Ereignis, er wäre die Erfüllung des Regelfalles und selbst noch ein Indiz für den Fortschritt³⁸.

Indes erlaubt die Marxsche Theorie es nicht, solcherart historische Erfahrungen ohne Modifikation auf die Gegenwart zu übertragen. Anfangs meinten Marx und Engels, die sozialistische Revolution könne nur im ganzen Weltsystem auf einmal statthaben. Diese Ansicht war aufzugeben. Daß eine kommunistische Gesellschaft schließlich nur als Weltgesellschaft bestehen kann, ist der Theorie jedoch implizit. Demnach wäre auch eine künftige europäische Gesellschaft nur als mitwirkender Teil dieser Weltgesellschaft zu denken, ein Dahindämmern in irgendeinem Schattenwinkel der Weltgeschichte nach dem Muster längst vergangener hoher Kulturen, kann das Schicksal des alten Europa nicht sein, auch wenn seine Lebenswirklichkeit nach und nach hinter der weltgeschichtlichen Entwicklung zurückbleiben sollte. Noch mehr fällt aber eine andere Implikation der Marxschen Theorie ins Gewicht: Im Unterschied zu den früheren Revolutionen der Weltgeschichte bedeutet die sozialistische Revolution nicht einfach nur den Übergang zu einer anderen, höheren Gesellschaftsformation. Sondern in der sozialistischen bzw. kommunistischen Gesellschaft soll es den Menschen zum erstenmal möglich sein, die Gesetze, die den Geschichtsprozeß bestimmen, zu erkennen, um sie zur Regelung ihrer Verhältnisse nach eigenem, gemeinsamem Willen anwenden zu können.

Repräsentiert die Marxsche Theorie wirklich wissenschaftliche Erkenntnis, so braucht der Lauf der Geschichte nicht mehr als ein unerkennbares und auch nicht mehr als ein unbeeinflussbares Schicksal angesehen zu werden. Die großen Kulturen der alten Welt sind untergegangen, ohne daß die ihnen angehörenden Individuen sich dieses Vorgangs recht bewußt wurden. Wußten sie ihn, so vermochten sie dennoch seine Ursachen nicht zu erkennen. Hätten sie die Ursachen erkannt, so hätten sie nicht die Macht besessen, den gesellschaftlichen Prozeß ihrer eigenen Regelung zu unterwerfen. Das Mittel, das die Marxsche Theorie einer an „verendender Zivilisation laborierenden Welt“ gegenwärtig an die Hand gibt, um sie instand

38 Die Perspektive, die sich hieraus für die USA ergibt, beschreiben Baran/Sweezy (*Monopolkapital*, Frankfurt a. M. 1967) folgendermaßen: „Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die inneren Triebkräfte des entwickelten Monopolkapitalismus beschränken, ist der Schluß kaum zu umgehen, daß eine schlagkräftige revolutionäre Aktion nur eine dürftige Aussicht hat, das System zu stürzen. Aus diesem Blickwinkel gesehen, dürfte der wahrscheinlichere Verlauf der Entwicklung eine Fortsetzung des gegenwärtigen Verfallsprozesses sein, wobei der Widerspruch zwischen dem Zwang des Systems und den elementaren Bedürfnissen der menschlichen Natur immer unerträglicher wird. Das logische Ergebnis wäre die Verbreitung immer heftigerer psychischer Störungen, die zu der Schwächung und schließlichen Unfähigkeit des Systems führen muß, nach seinen eigenen Bedingungen zu funktionieren“ (S. 348). Vgl. auch Anm. 20, S. 412, wo die Autoren einen Beleg dafür bringen, „daß wir ein solches Stadium bald erreicht haben“.

zu setzen, sich gegen alle Naturregeln der Geschichte doch noch zu verjüngen, ist, paradox gesprochen, diese Theorie selbst. Sie geht zwar auf das von Engels angesprochene Problem direkt gar nicht ein. Wird sie aber doch darauf bezogen, so ergibt sich aus ihr folgende Alternative: Sofern die Bevölkerung dieses Erdteils in ihrer Mehrheit weiterhin in der Gewohnheit einer bürgerlichen Ordnung bleibt und weiterhin den Versuch geschehen läßt, die kapitalistischen Verhältnisse zu festigen bzw. dort, wo sie schon aufgehoben wurden, wieder einzuführen, wird sie zwar an den Geburtswehen teilhaben, aus denen die neue Zeit hervorgehen soll, nicht aber am Akt der Geburt selbst. Vielmehr wird das Stammland des Kapitalismus auch zu dessen letzter Bastion werden, in der sich schließlich seine Agonie ereignen muß, die mit großer Wahrscheinlichkeit, wenn nicht die ganze Welt, so doch deren europäische Region in erneuter faschistischer Hysterie vernichten wird.

Erweisen sich andererseits die demokratischen Kräfte stark genug, um das Kapitalverhältnis noch rechtzeitig aufzulösen, so wird sich keineswegs wieder, wie allzulange schon, die Weltgeschichte vornehmlich auf europäischem Boden ereignen, wohl aber ließen sich dann die unvermeidlichen Geburtswehen des weltweit Neuen hierorts abkürzen und mildern und dem alten Europa wäre die Chance gegeben, in den Aufbau einer sozialistischen Weltgesellschaft seine in langer Geschichte gewordenen Eigentümlichkeiten einzubringen und so sich selbst zu „verjüngen“.

Diese Alternative zu erkennen, würde für die große Masse gleichbedeutend sein mit der Entscheidung für die Beseitigung des Kapitalverhältnisses. Denn im Gegensatz zu den machthabenden Nutznießern der Arbeit anderer werden die Arbeitenden nicht bereit sein, um augenblicklicher Privilegien willen offenen Auges die ganze Gesellschaft ihrem sicheren Untergang entgegengehen zu lassen. Die wache Erkenntnis einer im Bestehenden angelegten Katastrophe und die begründete Gewißheit, daß eine Änderung des Bestehenden die Katastrophe verhindern kann, würden auch in einer verendenden Zivilisation noch revolutionäre Kraft hervorrufen können. Eine solche Erkenntnis und eine solche Gewißheit werden sich aber um so weniger einstellen, je mehr die Macht der bürgerlichen Gewohnheit von den Menschen schon Besitz ergriffen hat. Marx konnte die Auflösung des Kapitals nur deshalb als sicher behaupten, weil diese Auflösung sich aus der Existenz einer Klasse ergibt, die durch ihre Arbeit schon revolutionierend wirksam ist und daher in den bürgerlichen Gewohnheiten, wo sie sie angenommen hat, nie ganz aufgehen kann. Die Arbeitsweise des Proletariats widerspricht als solche schon der Ethik des bürgerlichen Egoismus und drängt hin auf die sozialistische Kooperation. Keineswegs sind aber die Revolutionierungsphasen gleichbedeutend mit der politischen Entmachtung des Kapitals. Erst bei Erreichen des Schmelzpunktes wird die Folge des einen aus dem anderen zwangsläufig. Soll das Kapital, das seit je sich von Zeit zu Zeit in Teilkatastrophen hineinmanövriert, um sich vom Schmelzpunkt entfernt zu halten, gehindert werden, in Erwartung seiner

endgültigen Auflösung die Existenz der ganzen Gesellschaft aufs Spiel zu setzen, so genügt es nicht, daß die politische Revolution überhaupt einmal eintritt, sie muß auch rechtzeitig erfolgen. Kann dies, wie von Marx unterstellt, nur durch die Aktion einer genügend großen Zahl klassenbewußter Proletarier geschehen, dann wird die Verbindung des wissenschaftlichen Sozialismus mit dem Proletariat zum obersten Postulat aller politischen Praxis, deren Mißlingen die alteuropäische Gesellschaft und darüber hinaus die ganze Erdbevölkerung aufs höchste gefährden müßte.

Darum geht jede Interpretation des Kapitals und seiner Entwürfe am Problem vorbei, die nicht darauf aus ist, Klarheit darüber zu gewinnen, ob die in der Marxschen Theorie behauptete ökonomische Notwendigkeit in der Tat allen wissenschaftlichen Kriterien genügt, oder ob wir weder aus den Forschungen von Marx noch aus anderen Theorien verbindlichen Aufschluß über die Bewegungsgesetze der Gesellschaft bekommen können, so daß wir dem Lauf der Geschichte im Grunde immer noch so hilflos gegenüberstehen wie die Völker vergangener Zeiten. Erweisen sich die Voraussagen der Marxschen Theorie nur als Setzungen einer Utopie, die sich aus Hoffnungen statt aus Erfahrungen speist, so werden sie in den Massen auch nur eine leicht wieder zu erschütternde Gläubigkeit, nicht aber Einsicht hervorrufen können, die, weil sie Einsicht in eine unumgängliche Notwendigkeit ist, auch durch den Schein des Vergeblichen nicht zu irritieren ist, sondern revolutionäre Praxis selbst zu einer vom alltäglichen Lebensvollzug untrennbaren Gewohnheit werden läßt.

Die ökonomische Theorie von Marx und damit sein ganzes System steht und fällt mit der Behauptung einer zukünftig unausweichlichen Auflösung des Kapitalverhältnisses, die aus revolutionierender Tätigkeit der Arbeiter im Produktionsprozeß erfolgen muß. Bewegt sich das Kapital wirklich auf seine Auflösung zu, so ist es gezwungen, seine Abwehrkräfte mehr und mehr zu formieren. Die Macht der Gewohnheit von Millionen und aber Millionen ist ihm engstens verbündet. Im Interesse des Kapitals gegen die Massen gewendet, wird sie in der Tat, wie Lenin sagt, zur fürchterlichsten Macht. Ihr ist mit bloßer Einsicht in die Notwendigkeit natürlich nicht zu begegnen. Es genügt auch nicht die Gewißheit, daß allein ein einsichtiges Proletariat den Kampf bestehen kann. Vielmehr wäre erst noch nach den Wegen zu suchen, auf denen das Proletariat zum Bewußtsein seiner selbst gelangen könnte. Wie die Praxis auch beschaffen sein mag, deren es hier bedarf, aus der Theorie ist sie nicht unmittelbar ableitbar. Das Wissen um die ökonomische Notwendigkeit beseitigt den Spielraum des Handels also nicht, drängt vielmehr in ihn hinein. Was in den *Grundrissen* auf den ersten Blick wie ein Krieg der Götter erscheinen konnte, der den Menschen keine andere Wahl mehr läßt, als im Troß mitzumarschieren, erweist sich, angewandt auf die konkrete Situation in den hochindustrialisierten Ländern, als Freisetzung jedes einzelnen zu Entscheidungen, von denen insgesamt Sein oder Nichtsein der zukünftigen Gesellschaft abhängen wird. Wenn es wahr ist, daß die Macht der Gewohnheit im alten Europa mehr als

anderswo den gesellschaftlichen Fortschritt blockiert, dann ist trotz wachsender Widersprüche in der Basis die Zwangsläufigkeit praktischer Aktionen dementsprechend geringer, um so mehr hängt es hier also vom Willen und Geschick weniger ab, ob die großen Massen, die unter dem Druck der bürgerlichen Lebenspraktiken das Bewußtsein ihres Werts und ihrer Würde verloren haben, zu selbstgewissem Handeln befähigt werden können.

Letztlich scheiden sich die Geister an der Einschätzung der politischen Potenzen des europäischen Proletariats. Sollte sich herausstellen, daß auch die sozialistische Theorie keine revolutionäre Einsicht mehr hervorrufen kann und daß die Lohnabhängigen generell unfähig sind, durch die bürgerlichen Gewohnheiten hindurchzubrechen, dann bliebe nichts anderes übrig, als die Gültigkeit der von Engels dargelegten Geschichtserfahrung auch für die Gegenwart anzuerkennen. Nach dieser Erfahrung würde die revolutionäre Initiative heute ganz auf die Völker der Dritten Welt übergehen müssen, in den Ursprungsländern des Kapitalismus könnte dagegen nur noch eine Praxis die Revolution befördern, die durch destruktive Aktionen einzelner Partisanengruppen oberhalb des Proletariats die „Städte“ (= die reichen kapitalistischen Länder) möglichst lahmzulegen suchte, um den Sieg der eigentlichen Revolution in den „Dörfern“ (= den agrarischen Entwicklungsländern) zu erleichtern und zu beschleunigen, getragen von der Hoffnung, daß die siegreiche Revolution schließlich auch vom Land auf die Metropolen übergreifen werde, etwa gar, wie zu den Zeiten des untergehenden Römischen Reiches, im Zuge einer neuen Völkerwanderung³⁹. Auf diesem Wege ließe sich freilich die Notwendigkeit einer Auflösung des Kapitals auch im Stammland des Kapitalismus und des Aufbaus einer sozialistischen Gesellschaft durch die dort im Produktionsprozeß selbst Tätigen ebenso wenig umgehen wie auf irgendeinem andern Wege⁴⁰. Wohl aber wäre dem Kapital Zeit gelassen, sich zu seinem alles vernichtenden Todeskampf hinreichend zu rüsten. Denn Aktionen mit bloß destruktiver Tendenz, so sehr sie auch die Politik der imperialistischen Mächte gegenüber der Dritten Welt behindern mögen, müssen versagen, wenn das Kapital sich erst zu Akten einer selbstzerstörerischen Selbstverteidigung gedrängt sieht. Ihr wäre nur

39 Zur Theorie der „Dörfer“ und „Städte“ und ihrer Problematik vgl. Kurt Steinhaus, Zur Theorie des internationalen Klassenkampfes, Frankfurt a. M. 1967, S. 7 ff., S. 97 ff. insbes. S. 100.

40 Baran/Sweezy (a.a.O. S. 349 f.) halten es für nicht ausgeschlossen, daß die Weltrevolution, die bereits Realität sei, schließlich auch in den Vereinigten Staaten eine revolutionäre Bewegung hervorrufen werde, wenn auch vielleicht nicht mehr in diesem Jahrhundert. Diese Beurteilung der Verhältnisse, so skeptisch sie klingt, ist mit der Marxschen Theorie noch vereinbar. Wenn es aber heißt: „Die Antwort der traditionellen Marx-Orthodoxie — daß das Industrieproletariat sich schließlich in einer Revolution gegen seine kapitalistischen Unterdrücker erheben muß — klingt nicht länger überzeugend“ (S. 347), so ist damit eben nicht nur irgendeine marxistische Richtung, sondern Marx selbst getroffen.

durch den Widerstand der großen Mehrheit noch wirksam zu begegnen. Fehlt den Arbeitenden das Bewußtsein ihrer Interessen, so werden sie unweigerlich wieder in den Sog des Kapitals geraten.

Bei dieser Perspektive bleibt einer auf der Marx'schen Theorie basierenden Praxis gar nichts anderes übrig, als sich nach wie vor auf die revolutionäre Kraft des Proletariats und der proletarisierten Bürger⁴¹ zu beziehen⁴². Diese Praxis kann es nicht dabei bewenden lassen, daß die Macht des Kapitals nur von der Peripherie her aufgerollt wird, sondern sie wird auf den Augenblick hinarbeiten, in dem das Kapital der gleichzeitigen Rebellion an seinen Grenzen und in seinen Provinzen, der Konkurrenz in seiner sozialistischen Nachbarschaft⁴³ und der Subversion in seinem Innern nicht mehr Herr zu werden vermag, und sie wird vor allem die Zeit, die noch bleibt, zu nützen suchen, um den Aufbau der neuen Gesellschaft im Schoße der alten möglichst weit voranzutreiben. Diese neue Gesellschaft hat in der Assoziation der Arbeiter schon ihre Elemente, die es jedoch noch freizulegen gilt. Ein erster Akt dieser Freilegung wäre die Aufhebung der Entfremdung des Bewußtseins noch innerhalb der ökonomischen Entfremdung. Wo es einer in systematischer theoretischer Arbeit und exemplarischen Aktionen sich vollziehenden Aufklärung gelingt, das Proletariat wieder mit der Theorie zusammenzubringen, die seine Praxis reflektiert, wird, wenn es an der Zeit ist, aus dem Wissen um die Entfremdung auch der Entschluß zu ihrer Aufhebung hervorgehen. Die Wandlung des entfremdeten Bewußtseins zum Bewußtsein der Entfremdung herbeizuführen, kann nirgendwo mühseliger sein als da, wo die fürchterliche Macht der Gewohnheit auch die bewußten Bedürfnisse und Neigungen der Menschen gegen ihre wirklichen Interessen gewandt hat. Hier auf einen spontanen Selbstbefreiungsakt der Massen zu hoffen, wäre illusorisch. Eher könnte sich die Notwendigkeit ergeben, die Interessen der Arbeiter gegen ihre eigene manipulierte Spontaneität durchzusetzen⁴⁴.

Ganz anders als eine auf bloße Zerstörung des Bestehenden gerichtete direkte Aktion, die keinen Grund hat, vorauszuschauen oder Umwege zu gehen, erfordert eine Strategie, die Zerstörung um des Aufbaus willen und gleichzeitig mit ihm betreibt, ein hohes Maß an langfristig nicht erlahmender Geduld, an planmäßiger Kleinarbeit,

41 Zum Begriff des proletarisierten Bürgers vgl. meine Anmerkungen in: *Mimesis der Praxis und abstrakte Kunst*, Neuwied, Berlin 1968, S. 57 ff., S. 103 ff.

42 Die moderne große Industrie, schreibt Engels im *Antidühring* (Berlin 1960, S. 191) habe im Proletariat eine Klasse geschaffen, die zum erstenmal in der Geschichte die Forderung der Abschaffung aller Klassen stellen könne und die diese Forderung auch durchführen müsse, „bei Strafe des Versinkens in chinesisches Kulitum“.

43 Zur Bedeutung dieses Faktors vgl. Steinhaus, a.a.O. S. 94 ff.

44 Wie es in der NS-Zeit schon einmal notwendig war, wo das wirkliche Interesse der Massen, die dem Hitlerregime anhängen, von der Minderheit der Widerstandsgruppen wahrgenommen wurde.

an kollektiver Vernunft und Disziplin⁴⁶. Sollen solche Eigenschaften nicht doch nur den ehrbaren Tugenden einer glaubenseifrigen Sekte gleichkommen, so muß der ihnen zugrunde liegenden Theorie eine Kraft zugestanden werden, wie sie nur aus der Wahrheit erwachsen kann. Wahrheit aber ist weder durch subtile Gedankenführung noch durch das Erlebnis theoretischer Evidenz zwingend demonstrierbar. Was von allen wissenschaftlichen Aussagen und von allen Weltanschauungen zu sagen ist, gilt daher auch von den Lehren, die sich auf Marx berufen, und gilt ebenso von dem Marxschen System selbst, mögen seine Deduktionen auch noch so stringent erscheinen und im einzelnen noch so oft verifiziert worden sein: so wie es aus Bedürfnissen der Praxis hervorgegangen ist, so läßt es sich endgültig nur in der Praxis und durch Praxis bestätigen oder widerlegen.

45 Baran/Sweezy, die zwar noch an eine Revolution in den Vereinigten Staaten, nicht aber mehr an das Proletariat als ihren Träger glauben, vielmehr ihren gedämpften Optimismus damit begründen, daß sich schließlich „immer mehr Amerikaner fragen müssen, was sie nun für richtig halten“ (Monopolkapital, S. 350), sind demgemäß auch bescheidener in ihren Anforderungen an eine revolutionäre Bewegung. Was wir in den Vereinigten Staaten benötigen, so schreiben sie, ist „eine historische Perspektive, Mut, die Tatsachen zu sehen, und Vertrauen in die Menschheit und ihre Zukunft“. Denn hieraus ergebe sich die moralische Verpflichtung zum Kampf gegen das kapitalistische System (S. 351).

Jürgen Behrens

Zur Philosophie der Geschichte in der DDR

Müller, Werner: Gesellschaft und Fortschritt. Eine philosophische Untersuchung. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1966 (281 S., Ln., 9,80 M).

Klaus, Georg/Schulze, Hans: Sinn, Gesetz und Fortschritt in der Geschichte. Dietz Verlag, Berlin 1967 (278 S., 111 Abb., Ln., 12,50 M).

Die erste dieser beiden geschichtsphilosophischen und methodologischen Untersuchungen, deren Autoren DDR-Philosophen der jüngeren Generation sind, macht den Versuch, mit den Mitteln einer dem qualitativ neuen sozialen Inhalt des Sozialismus angepaßten Form der Dialektik die spezifische Differenz sozialökonomischer Entwicklungsprozesse zwischen präsozialistischen und nachrevolutionären Gesellschaftssystemen anzugeben. Sie leistet dies zunächst formal, indem im Anschluß an die Definition der Strukturelemente eines allgemein-objektiven Fortschrittsbegriffs (82) dieser gesamte definitorische Komplex auf historische ökonomische Gesellschaftsformationen übertragen wird und er sich in dieser Applikation als Abgrenzungskriterium gegenüber verschiedenen geschichtlichen Typen des Fortschritts erweist, d. h. insbesondere die Zäsur zwischen dem immer nur relativen, jeweils disproportionalen, diskontinuierlich verlaufenden und spontan erfolgenden „antagonistischen“ gesellschaftlichen Fortschritt aller nicht-sozialistischen sozialökonomischen Formationen und der neuen Qualität des sozialistischen „nicht-antagonistischen“ Fortschritts deutlich macht.

Im ersten Teil seiner Arbeit entwickelt Müller im Rahmen der klassischen marxistischen Theorie den fundamentalen gesetzlichen Zusammenhang, der gesellschaftliche Entwicklung schlechthin bedingt. Vermittelt durch eine Reihe essentialistischer Definitionen, wird die Marxsche Kategorie der „ökonomischen Gesellschaftsformation“ mit ihren mannigfachen Implikationen ins Zentrum der methodologischen Argumentation gerückt; zur Ursache des Vorgangs einer mit naturgeschichtlicher Gesetzmäßigkeit ablaufenden Sukzession jener Formationen bestimmt sich die Dynamik des Widerspruchs zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, der das Grundgesetz des historischen Fortschritts ausmacht. Der Akzent, den Müller im Zusammenhang dieser Rekapitulation der Kategorie Arbeit sowie ferner der Dialektik von Bedürfnis, Produktion, Konsumtion (vgl. bes. Marx, Grundrisse d. Kritik d. polit. Ökonomie) verleiht, kann als ein Indiz für die Orientierung der Untersuchung am „subjektiven Faktor“ bzw. dem pragmatischen Element der Theorie gelten.

Ausführungen über den Funktionswechsel der Wissenschaft im Sozialismus, über die Interdependenz von wissenschaftlicher Durchdringung des Sozialprozesses und wachsender Abhängigkeit der Wissenschaft von der Gesellschaft, ihre Entwicklung zur unmittelbaren Produktivkraft, sozialistische Wissenschaftslenkung u. a. illustrieren Fortschritt in einem gesellschaftlichen Teilbereich. Überraschend könnte die geradezu idealistische Definition von Wissenschaft als „unendlicher Annäherung“ an „absolute Wahrheit“ (oder „real adäquate Widerspiegelung objektiver Entwicklungsprozesse“ — 56/57) anmuten, würde dieser idealistische Zungenschlag nicht gemildert und relativiert durch Beziehung des Wahrheitsbegriffs auf bestimmte historische Zuständlichkeiten von Gesellschaft (79/80); absolute Wahrheit hätte einen idealen Endzustand der Gesellschaft zur unbedingten Voraussetzung. Der nichtsynchrone, diskontinuierliche Fortschritt der Wissenschaften, insbesondere die Diskrepanz des Erkenntnisniveaus in den Natur- und in den Gesellschaftswissenschaften, müssen demgemäß als Symptom antagonistischer gesellschaftlicher Entwicklung angesehen werden. Die Tendenz zur Einheit des Wissens kann sich erst in der sozialistischen Gesellschaft herstellen.

Den harten Kern der Untersuchung bildet die Systematisierung von Typen der Gesetzlichkeit, ihren Wirkungsbedingungen und Triebkräften sowie die oft problematische Revision dialektischer Kategorien, die damit einhergeht. Ausgangspunkt ist die Unterscheidung zwischen dialektischen Entwicklungsgesetzen und „Strukturgesetzen“ als ihrem Komplement, wobei unter Strukturgesetzen formale Deskriptionen zu verstehen sind, die die Lage und Proportion der Elemente eines Objekts in einem gegebenen Stadium seiner Entwicklung angeben, seine Zuständlichkeit erfassen; man darf annehmen, daß sie mittels analytischer (tautologischer) Sätze ausgedrückt werden müssen. Dieser grundlegenden Distinktion folgt die Ordnung der Teilklassen von Gesetzesbegriffen gemäß ihren Allgemeinstufen, ihrem Wirkungsumfang, der Wirkungsweise usw. Allgemeine soziologische und ökonomische Gesetze gelten für alle ökonomischen Gesellschaftsformationen (z. B. das Gesetz von der bestimmenden Rolle der Produktion gegenüber der Konsumtion), während die Geltung der spezifischen soziologischen und ökonomischen Gesetze auf bestimmte historische sozialökonomische Formationen eingeschränkt ist (die prinzipielle Unterscheidung zwischen soziologischen und ökonomischen Gesetzen, die Müller als notwendig deklariert, schrumpft in der Durchführung zu bloßer Aspektverschiedenheit — 94). Diese beiden Klassen von Gesetzlichkeit stehen wiederum in Korrelation zum jeweiligen „Grundgesetz“ (also einem der Definition gemäß selbst spezifischen) konkret historischer Produktionsverhältnisse, das seinerseits die Wirkungsweise jener allgemeinen Gesetze sowie der besonderen spezifiziert bzw. weiter differenziert. Der Übergang von einer Gesellschaftsformation zur nächsthöheren vollzieht sich im Zusammengehen allgemeiner und spezifischer Gesetze, die damit gewissermaßen zu einer teleologischen Einheit verschmelzen.

Das Bedürfnis der Symmetrie klassifiziert in analoger Weise auch die sogenannten „Wirkungsbedingungen“. Sie sind — als spezifische — identisch mit den Produktionsverhältnissen geschichtlicher Gesellschaftsformationen, d. h. also im Anwendungsfall: das Vorhandensein z. B. kapitalistischer Produktionsverhältnisse ist Wirkungsbedingung sowohl für das Grundgesetz wie für die spezifischen Gesetze des Kapitalismus. Dies ist offenbar ein Zirkelschluß oder ein weiterer Beleg für die Feststellung, daß nur tautologische Sätze wahr sind. Hinter dem Begriff der Wirkungsbedingungen verbirgt sich im übrigen die bereits oben erwähnte Klasse der „Strukturgesetze“; ihre Gesamtheit macht folglich die spezifische Wirkungsbedingung der Entwicklungsgesetze gegebener sozialökonomischer Formationen aus. Die von Müller als wesentlich notwendig postulierte Differenzierung zwischen Bedingung und Ursache wird wieder rückgängig gemacht, wenn er den Inhalt eines Gesetzes als Ursache seines Wirkens bezeichnet; denn die Inhalte von Gesetzen müssen ihre Wirkungsbedingungen sein. Abgesehen von der fragwürdigen methodischen Brauchbarkeit dieser Bestimmung gerät sie in eine sicherlich nicht erwünschte Nähe zur metaphysischen Ursächlichkeit, insbesondere zur scholastischen *causa efficiens*. — Von den spezifischen sind wiederum nichtspezifische Wirkungsbedingungen abgehoben, sozusagen als Seinsgründe: z. B. ist die Arbeit oder die Existenz von Menschen nichtspezifische Bedingung für das Wirken überhaupt von ökonomischen und soziologischen Gesetzen; komplettiert wird die Klasse der Bedingungen durch Begleit- oder Randbedingungen, die als individuelle Koordinaten oder Individuationsprinzipien auftreten und die Wirkungsweise der Gesetze „hemmend“ oder „fördernd“ modifizieren. Weil sie Inbegriff alles Kontingenten sind, ist es wichtig, auf die Feststellung Müllers hinzuweisen, daß im Sozialismus die objektive Entwicklungstendenz dahin gehe, Begleitbedingungen (in denen sich vornehmlich die Spontaneität der historischen Entwicklung in nicht-sozialistischen Formationen niederschlägt) durch Vermittlung des „subjektiven Faktors“ (u. a. bewußte Planung, sozialistische Erziehung) in spezifische Wirkungsbedingungen umzuwandeln, die als „fördernde“ die kontinuierliche, optimale Realisierung der Gesetze des Sozialismus sicherstellen (vgl. 103/104). Denn die Akteure des sozialistischen Fortschritts besitzen ein umfassendes objektives Bewußtsein über ihre Praxis. — Nach dieser Aufgliederung von Gesetzen und Bedingungen werden beide in ihrem Zusammenspiel untersucht, wobei dem Muster dialektischer Kombinatorik entsprechend die Wirkungsbedingungen ihren formalen Charakter verändern, je nach der Allgemeinheitsstufe des Gesetzes, zu dem sie jeweils ins Verhältnis gesetzt werden (Das Grundmuster der Dialektik von Einzelem-Besonderem-Allgemeinem sähe etwa folgendermaßen aus: *Alle* Gegenstände machen eine *individualisierende* Bewegung durch und werden darin zu *Einzelnen*; sie treten aus dem *allgemeinen Zusammenhang* heraus und setzen sich als *Besondere!* Weil die individualisierende Sonderbewegung *allen* Gegenständen gemeinsam ist, haben sie den Charakter des *Allgemeinen* an sich. So

läßt sich die Einheit von Einzelnem, Besonderem und Allgemeinem begreifen. Dieses Schema kompliziert sich, wenn man es dynamisch auffaßt: *Allgemeine Formen* der Bewegung sind stets *Formen einzelner Bewegungen* und stellen insofern, für sich genommen, *besondere Ausprägungen der allgemeinen Formen* dar. Sie sind immer dann *einzelne Formen*, wenn ein *besonderer Fall* begriffen werden soll, dagegen *besondere Formen*, wenn *alle einzelnen Fälle* betrachtet werden. Als *unmittelbar Allgemeines* sind die *allgemeinen Formen* den zahlreichen *besonderen Fällen* gegenüber etwas *Einzelnes*, das die besonderen Fälle nur vermittelt in sich schließt.)

Es könnte scheinen, als sei das Motiv dieser formalistischen Anstrengung lediglich das Bemühen, für die Dialektik von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem einige neue Anwendungsfälle beizubringen; der Zweck dieser oft nicht sehr glücklichen und nur schwer entwirrbaren Schematisierungen dürfte aber vor allem darin zu suchen sein, das methodologische Instrumentarium zur Erklärung der Vorgeschichte des Sozialismus in einem Umfang zu vervollständigen, aus dem sich zugleich sowohl die Erweiterung von Hypothesen über die spezifische Struktur sozialistischer Produktionsverhältnisse als auch des prognostischen Rahmens im Hinblick auf ihre weitere Entwicklung ableiten läßt. Darüber hinaus liefern die derart differenzierten analytischen Mittel zur Beschreibung der Spezifik sozialistischer Produktionsverhältnisse Argumente für eine einschneidende Revision der Dialektik: denn wo die Wesensverschiedenheit des sozialen Inhalts gegenüber abgelebten Gesellschaftssystemen so grundlegend ist wie im Sozialismus, muß auch die Form, in der er sich widerspiegelt und begrifflich erfaßt wird, eine wesentlich andere sein: „Dabei ist offensichtlich, daß die Korrelativität der Kategorien nicht absolut, sondern veränderungsfähig ist“ (87). Es wäre undialektisch gedacht, wollte man die Herstellung anderer Korrelativitäten nur als arithmetisches Phänomen bloßer Kombinatorik abtun und dabei übersehen, daß die Veränderung des Inhalts einzelner Kategorien beabsichtigt ist, wo scheinbar zwanglos neue Relata sich anbieten. Wo es bisher um die dialektische Entwicklung der Widersprüche ging, gilt es jetzt, wie man vorgreifend feststellen darf, die Identität auszugestalten.

Doch zur Vermittlung dieser Einheit („Übereinstimmung“) bedarf es weiterer Differenzierung. Sie betrifft wiederum zwei spezifische Weisen von Gesetzlichkeit, i. e. dynamische und statistische, die beide durch die „Spezifik kausaler Zusammenhänge“ hervorgerufen werden. Ein dynamisches Gesetz fixiert nur *eine* objektive, reale Möglichkeit für das Verhalten eines ihm subsumierbaren Objekts, während statistische Gesetze eine gesetzmäßig zusammenhängende Reihe von Verhaltensmöglichkeiten bestimmen. Von „Begleitbedingungen“ hängt ab, welche Möglichkeit realisiert wird. Ruft man sich in Erinnerung, daß durch Vermittlung des „subjektiven Faktors“ im Sozialismus Begleitbedingungen tendenziell zu spezifischen Wirkungsbedingungen konvertieren (s. o.; eine weitere Begleitbedingung sind die spontanen subjektiv-persönlichen Interessen, die jedoch durch

die Vermittlung materieller und ideeller Stimuli, d. h. den sozialistische Moralität erzeugenden Aspekten des Leistungsprinzips, zu spezifischen Wirkungsbedingungen werden), dann muß deutlich werden, daß auch hier die Funktion statistischer Gesetze sich wandeln muß: der subjektive Faktor (Planung usw.) besorgt die Steuerung und reduziert die Streubreite, so daß statistische Gesetze im Sozialismus zumindest ihrer Möglichkeit nach auf dynamische reduzierbar werden. Der „blinde“ statistische Durchschnitt, der im Kapitalismus Spontaneität, bloßen Zufall zu blinder Notwendigkeit hochrechnet, wird zur objektiven Möglichkeit: „als Erscheinungsform bewußt verwirklichter Notwendigkeit ist das Zufällige selbst bewußt gestaltetes Moment des sozialistischen Fortschritts“ (119). Die Reife der Entwicklung mißt sich an dem Grad, bis zu dem es gelungen ist, Spontaneität wie auch „hemmende“ Zufälle zu eliminieren und an dem Ausmaß, in dem es der Gesellschaft gelingt, diese in „fördernde“ umzuwandeln.

Das Postulat einer schöpferischen Erweiterung der Dialektik zum offenen, dynamischen System (123) bedient sich bei der Skizzierung seiner Umrisse der Konfrontation zweier Begriffe: „Grundwiderspruch“ einer ökonomischen Gesellschaftsformation — Epoche, die hier als logische Hebel fungieren. Während vor der Oktoberrevolution der Grundwiderspruch systemimmanent war (d. h. den jeweiligen historischen Produktionsweisen innewohnend), ist er in der Epoche nach 1917 als reiner Widerspruch zwischen Systemen selbst in Erscheinung getreten. Im Sozialismus konkretisiert sich Arbeit als privative Negation gegenüber dem Kapital, das sich im Imperialismus manifestiert. Geschichte tritt in ihre chiliastische Phase, in der sich die Grundelemente der Dialektik des Geschichtsprozesses in reiner Gestalt als antagonistische Systeme polarisieren, deren Klammer der „epochale“ antagonistische Widerspruch einer, wie man sagen müßte, „umgreifenden“ Dialektik bildet. Oder anders formuliert: der Unterschied zwischen antagonistischer und nicht-antagonistischer Widersprüchlichkeit oder antagonistischer und nicht-antagonistischer Negation wird selbst zum antagonistischen Widerspruch. Die Dialektik kehrt sich gegen sich selbst und drängt zur Selbstaufhebung.

Durch den Kunstgriff der Hypostasierung dialektischer Widersprüche des Geschichtsprozesses in die Dimensionen der derzeitigen welthistorischen Situation wird eine Aufspaltung in abstrakt-kontradiktorische geschlossene Systeme bewerkstelligt und bei dieser Operation der einen Seite das aktive Moment immanenter Negativität nahezu (bis auf „hemmende Begleitbedingungen“) ausgetrieben; die Negation verliert ihre Bestimmtheit. Als indirekte Bestätigung dafür läßt sich ein Verfall im Niveau der Theorie revolutionärer Praxis und Strategie (s. u.) nicht übersehen. An die Stelle ideologischer Begriffsarbeit und direkter politischer Aktion tritt die Evozierung des nuklearen Traumas, das temporäre Aktionseinheit organisiert, auf die man sich weitgehend verläßt. Der Konsensus in der Perspektive totaler Vernichtung läßt den institutionellen und privaten Besitzstand der Bourgeoisie ungeschmälert, sofern nur ihre Hal-

tung antimilitaristisch ist. So unabweisbar die beschwörend wiederholte Notwendigkeit der Koexistenz auch ist, überlagert und frustriert sie jedoch den Impuls zur Veränderung.

Das Problem, das sich mit der Requisition des nicht-antagonistischen Widerspruchs durch den Sozialismus ergibt, muß nun für Müller darin bestehen, die bisher antagonistische Motorik der Entwicklung durch ein anderes Prinzip zu ersetzen. Er vollzieht diesen Schritt durch Spaltung eines Begriffs: „Überall und ständig besteht zusammen mit der *Quelle*, dem inneren *Impuls* der Selbstentwicklung, d. h. zusammen mit dem *konkreten Widerspruch*, auch die *konkrete innere Triebkraft* der Entwicklung, die durch das spezifische Wirken des dialektischen Grundgesetzes der Einheit und des Kampfes der Gegensätze hervorgerufen und bedingt wird“ (S. 132). Der „innere Impuls“ macht dabei die „Ursache“ einer Entwicklung aus, während ein „innerer Faktor“ als „innere Triebkraft“ wirksam sein soll, der dabei die Teilfunktion eines Katalysators, einer optimierenden, komplementären Kraft zufällt (S. 134). Man könnte glauben, daß Triebkraft lediglich als anderer Ausdruck für „günstige Begleitbedingungen“ fungiere oder ihr Substrat darstelle; hingegen ist ihre Bedeutung eine von Grund auf andere, wenn man sie im Verhältnis zu jener von Müller eingeführten, recht okkulten Qualität der Entwicklungsform und ihrer Momente betrachtet. Die Besonderheit dieser Mischform besteht in der Beziehung, die Form und Inhalt zueinander eingehen: ein qualitativ bestimmter, in sich widerspruchsvoller Inhalt steht derart in Übereinstimmung mit seiner Existenzform, daß wesentliche Tendenzen der Gegensätze Form — Inhalt richtungsgleich sind. Bei dieser Art der Übereinstimmung soll die Form als „aktiver Entwicklungsfaktor“, die Symmetrie als solche schon für sich als „Triebkraft“ auftreten. Charakteristisch für die daraus resultierende Weise der Entwicklung ist, daß sie sich nicht-antagonistisch vollzieht, Modifikationen in Inhalt oder Form nie die Entwicklungsform als solche zu zerbrechen vermögen; sie garantiert mithin die permanente Evolution. Dieser ins Arsenal der Klassik gehörende substanzialisierte Formbegriff repräsentiert nun eine genuin historische Kategorie, deren spezifische Wirkungsbedingung die sozialistischen Produktionsverhältnisse abgeben. Man kann wohl unterstellen, daß ein wesentlicher Faktor bei ihrer Konstituierung die von Müller festgestellte „Wirkungsgleichheit“ (108) soziologischer und ökonomischer Gesetze im Sozialismus gewesen ist.

Die Konsequenzen, die der Begriff Entwicklungsform und der Funktionswandel von Widerspruch und Negation für eine Dialektik haben muß, die ihn zur fundamentalen Kategorie erhebt, sind aus der „systematischen“ Darstellung der „Triebkräfte“ im Sozialismus ablesbar. Es kann sich jetzt nur noch um die Feststellung und Klassifikation von „Übereinstimmungen“ sowie um ein Aufstellen von Gleichungen über Form — Inhalt handeln (z. B. von allgemeinen und individuell wesentlichen Interessen, von gesellschaftlichen Erfordernissen und gesellschaftlichen Bedürfnissen, von Frei-

heit und Notwendigkeit, Ziel und Ergebnis, von objektivem Lebenssinn des einzelnen und dem Sinn der Geschichte usf.). Die möglichen Bedenken gegen eine solche, in ihren Grundzügen revidierte Form der Dialektik, betreffen ihre eventuell positivistische, schlimmstenfalls apologetische Tendenz, den Zug zu einer Logik der Anpassung.

Ein anderer Aspekt, der bisher noch nicht berücksichtigt wurde, ist Müllers Interpretation des Praxisbegriffs. Das gnoseologische Moment (bzw. die Beschränkung auf das Verhältnis Theorie — Praxis) wird zurückgedrängt und integriert in einen erweiterten Begriff von Praxis. Indem er in Beziehung zum Fortschritt (also innerhalb einer „Dialektik als allgemeine Theorie vom Zusammenhang, von der Bewegung und Entwicklung“, 87, im Gegensatz zur Dialektik als allgemeiner Theorie von der Materialität der Welt und vom Verhältnis des Materiellen zum Ideellen) als der dialektischen Einheit von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein gesetzt und als aktives Subjekt sowohl wie auch resultierendes Objekt der Entwicklung gedeutet wird, erscheinen Sein und Bewußtsein als Momente der zweckrationalen, pragmatischen (materiellen und ideellen) menschlichen Tätigkeit überhaupt. Betrachtet man schließlich Materie unter „soziologischem“ Aspekt mit Müller als „Funktionsbegriff“ oder „offenes dynamisches System“ (89) und setzt man sie dem „wirklichen Lebensprozeß“ gleich, so steht einer Identifizierung des gesellschaftlichen Seins mit Praxis nichts mehr im Wege (91). Zugleich aber laufen dann auch (als Folge der „dynamischen“ Relativierung des Gegensatzes von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein) gesellschaftliches Bewußtsein und Praxis zusammen, nachdem einige vermittelnde Stationen durchlaufen sind (zweckrationale Arbeit und implizites theoretisches Moment, Theorie als unmittelbare Produktivkraft im Sozialismus, Interesse, Triebkraft — vgl. 171, 176 ff.). Durch diese Erweiterung des Praxisbegriffs nach beiden Seiten ist der Entwicklungsform „Sozialismus“ ein innerer subjektiver Faktor als Triebkraft gesichert, der die Übereinstimmung garantiert. Dies ist, so scheint es, eine recht subtile, hinsichtlich der methodischen Leistung, die der Entwicklungsform abverlangt wird, auch sachlich notwendige Lösung.

Die Kritik Müllers an der bürgerlichen „Geschichtstheologie“ und kapitalistischen Entwicklungstheorien (s. Rostow) dürfte wohl in allen Punkten zutreffend sein; der Querschnitt, den die ausgewählten Zitate bieten, bestätigt durchaus das Selbstbewußtsein des Autors. Bemerkenswerter jedoch als diese Polemik sind Ausführungen über revolutionäre Strategie (150—157). Zwar wird das Proletariat im Sinne des historischen Materialismus und auf Grund seiner unmittelbaren Beziehung zur gesellschaftlich notwendigen Entfaltung moderner Produktionsmittel und -techniken bzw. den aus der Entwicklung der Produktivkräfte resultierenden sozialen Erfordernissen zur revolutionären Klasse schlechthin erklärt, aber dennoch scheint dies mehr die Wiederholung eines kategorischen Lehrsatzes als Ausdruck

einer Überzeugung zu sein, die sich als Ergebnis einer empirischen Analyse der gesellschaftspolitischen Situation und Funktion der Arbeiterklasse in kapitalistischen Ländern herausgebildet hätte. Die Theorie in der Phase der Konsolidierung des sozialistischen Systems tendiert auch hier zur Intimität, zur Selbstgenügsamkeit der Kontemplation über das Erreichte und über Möglichkeiten einer Weiterentwicklung. Der Begriff des revolutionären Proletariats scheint seine wahre empirische Existenz nur in Gesellschaften des sozialistischen Weltsystems finden zu können, die die Revolution bereits hinter sich haben. So gilt die Arbeiterklasse des sozialistischen Weltsystems als ideales organisierendes Zentrum für revolutionäre marxistische Bewegungen außerhalb seines Territoriums, die exzentrisch bleiben müssen, sofern sie sich nicht bewußtseinsmäßig und praktisch an ihm orientieren. Über das „Wesen“ des Sozialismus, über Möglichkeiten wirksamer Stabilisierung, über Perspektiven *sub specie aeternitatis* wird vieles mitgeteilt, hingegen nicht viel über revolutionäre Praxis. Ausführungen hierüber mangelt es an Plastizität und Stringenz. Ganz allgemein stellt Müller fest, daß in Ländern der Dritten Welt, in denen die sozialökonomische Struktur qualitativ von derjenigen industrialisierter Länder Westeuropas und den USA verschieden ist, auch die nichtproletarischen ausgebeuteten Klassen eine unmittelbare Beziehung zum gesellschaftlichen Fortschritt haben und die Führung im antiimperialistischen Kampf übernehmen können. Ähnlich wird auf den Differenzierungs- und Desintegrationseffekt innerhalb der Bourgeoisie und anderen Schichten in kapitalistischen Ländern hingewiesen, der die Aktionseinheit zwischen Proletariat und nichtmonopolistischer Bourgeoisie möglich mache. Die breitere soziale Basis, die damit dem Subjekt revolutionärer Praxis verschafft wird, ist jedoch primär bedingt durch die bloße Existenz des sozialistischen Weltsystems und die in einem Zustand der Latenz gegenseitiger physischer Annihilation stillgestellte radikale Polarität der Systeme, die die Klassenstruktur in kapitalistischen Ländern fortschreitend indifferenzieren, die Subjekte aus verschiedenen Gesellschaftsschichten zum Bündnis gegen das Kapital zusammenschließen und Entwicklungssprünge im geschichtlichen Fortschritt ermöglichen soll. Diese Vorstellungen sind recht schematisch und Ausdruck eines wohl simplifizierenden dialektischen Modells, das nur den Weltmaßstab gelten läßt. Im übrigen scheint auch das Hauptargument gegen nicht-sozialistische Gesellschaftsformationen zu formal und pragmatisch: sie seien eine Fessel für den wissenschaftlich-technischen Fortschritt; damit würde soziale Revolution zur Funktion der technischen.

Was an den Untersuchungen Müllers als von der Sache her vage und kaum überzeugend sich darbietet, ferner der häufige Gebrauch formallogischer Operationen wie der generellen Implikation, homotyper Aussagestrukturen usw., ist im Grunde bedingt durch ungelöste Methodenfragen, die den Schematismus als das Gesichrtere erscheinen lassen müssen. Der als vordringlich empfundenen Notwendigkeit, eine adaptive Revision des „Kategoriensystems der ma-

terialistischen Dialektik“ (87) zu vollziehen, konnte von Müller naturgemäß nur in Ansätzen Rechnung getragen werden. Sein Postulat, die dialektische Methode als Ganzheit anzuwenden und die Angabe von Bedingungen ihrer Anwendbarkeit, daß nämlich diese Gesamtheit selbst dialektisch gegliedert und diese Gliederung bestimmt sein und in Abhängigkeit stehen müsse vom objektum materiale des Untersuchungsgebiets sowie des in ihm herrschenden spezifischen Systems von Bedingungen („Widerspiegelung der strukturellen und genetischen Gesetzmäßigkeiten des Objekts“, 86), sind kaum mehr als die formale Deskription des Umkreises der zu lösenden Probleme. Erst eine in ihrer Dauer und in ihren Konsequenzen nicht absehbare Diskussion fundamentaler Probleme dialektischer Logik und Methode wird die Elemente für eine durchgängig systematische Theorie erarbeiten können und auch kritischen Anmerkungen ein höheres Maß an Konkretion gestatten. Die Notwendigkeit dieser systematischen Anstrengungen hervorgehoben und Fragmente beigetragen zu haben, ist nicht das geringste Verdienst dieser Untersuchung.

Entwirft die Arbeit Müllers gewissermaßen heuristisch das Modell eines selbstregulierenden und selbstorganisierenden Systems (s. Entwicklungsform), so bietet die Untersuchung von G. Klaus/H. Schulze mit beeindruckender formaler Konsequenz seine ausgeführte Theorie. Sollen informationelle Systemkonstruktionen auf historische Gesellschaftswissenschaften übertragbar sein, dann muß der Nachweis erbracht werden können, daß äußerlichen Differenzierungen im methodologischen Detail, die Wissenschaften gegeneinander individualisieren, keine materiellen Ursachen zugrunde liegen, also nicht in der ontischen Verfassung ihrer jeweiligen Objekte fundiert sind, daß ferner das Erkenntnisziel aller Wissenschaften homotyp, ihr pragmatischer Aspekt folglich identisch ist und daß schließlich, wenn die Kompatibilität von Erkenntnisziel mit struktureller Identität im Objekt der Theorie sich erweisen läßt, eine einheitliche Methode für alle wissenschaftlichen Teildisziplinen Verbindlichkeit haben kann.

Die Behauptung einer wesentlichen Methodendifferenz, die quer durch alle Schulen von bürgerlichen Erkenntnistheoretikern erhoben wird, stützt sich vor allem (da der semantische Aspekt für alle Theorien gleich gilt) auf den Nachweis positioneller Verschiedenheiten im pragmatischen Aspekt. Dieser jedoch ist, wie die Autoren überzeugend darlegen, nicht schon für sich ein zureichendes Unterscheidungsmerkmal: „Wir betreiben Wissenschaft zu einem bestimmten Zweck und um bestimmte menschliche Bedürfnisse zu befriedigen. Das heißt, die Einheit der Wissenschaft erweist sich auch von dieser Seite her als eine unumstößliche Tatsache. Wollte man die Einheit der Wissenschaft leugnen, müßte man . . . der Geschichtswissenschaft im Gegensatz zu anderen Wissenschaften auch jeglichen praktischen Wert absprechen“ (77).

Nur über das Qualitative an diesen Zwecken und Bedürfnissen können Meinungsverschiedenheiten entstehen, sie sind relativ. Jedoch vermag die praktische Instanz dann zugleich Autorität zu sein, wenn

sie mit dem semantischen Aspekt der Theorie zusammenfällt: „Ein und dasselbe gesellschaftliche Faktum kann nicht auf eine bestimmte Aussage und zugleich auf das logische Gegenteil dieser Aussage abgebildet werden“ (74). Entscheidend für die Wahrheit auch der Zwecke und Ziele ist demnach die logische Widerspruchsfreiheit einer Theorie. Sie bestimmt den pragmatischen Aspekt in letzter Instanz, aber nicht automatisch die gesellschaftlichen Wirkungen von Theorien nach Art schlichter Evidenzerlebnisse, die zur richtigen Praxis drängen. Denn durch Manipulation des semantischen Aspekts und Verschiebung der Valenzen läßt sich das Verhältnis beider Komponenten zueinander derart verkehren, daß eine Theorie selbst dann insgesamt wirksamer sein kann als eine andere, wenn ihr Wahrheitsgehalt wesentlich geringer ist.

Den Agenten der historischen Individualität als transzendental Gereinigtem, das „selig in sich selbst“ ist, und den Vertretern musealer Verdinglichung dient die Verdächtigung des pragmatischen Aspekts zur Denunziation derjenigen Theorie, die ihn in ihr Selbstverständnis aufnimmt. Daß aber in die Formulierung der Pseudoprinzipien bürgerlicher Historiographie selbst ideologische Motivation eingeht und „Methodologien“ oft nur Rationalisierungen ideologischer Vorgriffe und naiver apologetischer Bedürfnisse darstellen, bleibt den Dogmatikern der Vorurteilsfreiheit willentlich ein Geheimnis. „Zu den Quellen!“, jene realienfrohe, seinerzeit mit einer gewissen Berechtigung ausgegebene Losung des 19. Jahrhunderts gegen idealistische Geschichtskonstruktionen, ist längst in reaktionären Zauber umgeschlagen. — Abgesehen vom Positivismus sind andere reine Ausprägungen eines Typs von Theorie, der jede Reflexion auf sein soziales Konstituens verweigert, Lebensphilosophie und Neukantianismus. Ihren Anhängern blieb nicht nur die eigene Klassensituation unbegriffen, sondern auch der Umstand, daß ihre Theoreme von der kapitalistischen Praxis durchaus überholt wurden.

Worin objektiv ein Unterscheidungsmerkmal zwischen Natur- und historischen Gesellschaftswissenschaften zu suchen wäre, ist die unterschiedliche Weise nicht der Gegebenheit von Tatsachen, sondern ihrer Feststellung. Während die Naturwissenschaften über intersubjektiv validierte Verfahren der Beobachtung und des Experiments verfügen, und infolgedessen auch die Deutung von Tatsachen relativ einheitlich ist, müssen historische „Ausgangsmaterialien“ erst durch technisch vermittelnde Methoden der Deutung als Tatsachen fixiert werden (12). In diese interpretierende Bearbeitung gehen nun entweder explizit — jedenfalls im historischen Materialismus — allgemeine gesellschaftliche Entwicklungsgesetze ein (15), oder aber die Deutung erscheint durchsetzt mit bewußtlos interpolierten Allgemeinbegriffen, die als undialektische Abstraktionen implizit in der bürgerlichen Historiographie wirksam werden. Jene echten Entwicklungsgesetze aber, unter die historisches Material sich subsumieren läßt, sind durch induktive bzw. reduktive Methode gewonnen, wie sie auch die Naturwissenschaften verwenden. Eine Abgrenzung der Wissenschaften, die mit dem Gegensatz der nomo-

thetischen (Naturwissenschaft) im Unterschied zur „idiographischen“ Methode operiert und die Verwendung beider in wesentlich verschiedenen Erkenntniszielen verankert, ist demnach unhaltbar.

Für Windelband sind Gesetz und Ereignis irreduzible Kategorien; man kann beide Begriffe als Varianten des transzendentalphilosophisch interpretierten Form-Inhalt-Verhältnisses ansehen, das für den subjektiven Idealismus durch einen „irrationalen Hiatus“ zwischen beiden Elementen gekennzeichnet war. Entsprechend tief ist für ihn auch die Kluft zwischen „nomothetischen“ Naturwissenschaften und „idiographischen“ Kulturwissenschaften. Wenn als Erkenntnisziel nomothetischer Wissenschaft angegeben wird, gesetzliche Zusammenhänge kausal erklären zu wollen, so ist dasjenige, was Erkenntnis sinnvoll intendieren kann, hinreichend besetzt. Eine „Methode“ für etwas, das sich jedem rationalen Erklärungsversuch seinem Wesen nach entzieht, kann nur absurd und in sich widersprüchlich sein (zum ideologischen Aspekt vgl. 173). Sie taugt nicht einmal als Methode einer Darstellung, die über eine bloß deiktische Funktion hinaus nichts beabsichtigte und muß, abgesehen von den Schranken sprachlicher Aussagbarkeit, an denen sie scheitert, auf alle Kriterien verzichten, die über die Auswahl idiographisch zu beschreibender Materialien entscheiden könnten. Das grundsätzliche Dilemma dieser Theorie, die einen herben Agnostizismus zur Methode aufwirft, überwinden auch keine Interpolationsmaximen („Typen“, „Gleichförmigkeiten“, „Muster“, „Strukturen“) der modernen Epigonen Windelbands. — Erscheint der Irrationalismus hier als letzte Konsequenz der Methodologie, so ist er bei Rickert verinnerlichtes Moment, das als Triebkraft in deren Konstituierung eingebracht wird. Kausalerklärung und Teleologie sind hier in schroffer Entgegensetzung die für Natur- und Kulturwissenschaften spezifischen Erkenntnismethoden; der Begriff der Teleologie könnte auf rationale Vermittlungsprozesse hindeuten. Was jedoch die bezeichnete methodologische Operation vermittelt, sind irrationale Gehalte als solche, die gegen ihre theoretische Behandlung gleichgültig sind. Der methodologische Gegensatz ist nicht zugleich in einem ontologischen fundiert, sondern Produkt divergenter Perspektiven oder Fiktionen. Es sind dies, nach dem Vorbild der regulativen Ideen Kants, sogenannte Kulturwerte. Ihre inhaltliche Relevanz, d. h. die mögliche Immanenz von Wertgebilden in der objektiven Wirklichkeit selber, zählt zu dem Komplex mystischer Probleme, deren positive Lösung wir glauben dürfen, aber nicht wissen können; methodologisch gesehen wäre solche Partizipation (Methexis), als Tatsache des Glaubens, völlig belanglos. Der Haupteinwand, der gegen Rickerts Methodologie sich erheben läßt, ist also, daß jene Werte nicht durch Induktion zu gewinnen sind, sondern daß sie als sowohl transobjektive wie transsubjektive ein „heterogenes“ Wert- oder Sinnkontinuum füllen, auf das sich der „Kulturwissenschaftler“ vermittle eines ursprünglichen „Interesses“ beziehen muß und erst im Akt der Wertbeziehung die historische Tatsache, die er darzustellen beabsichtigt, zur „historischen Individualität“ teleologisch zusammenschließt. Das Sinnhaft-Singuläre ist

also eine methodologische Konstruktion. Der Kritik von Klaus/Schulze haftet insofern eine gewisse Ungenauigkeit an, als sie den Eindruck erweckt, daß Singularität für den Idealisten ein ontisches Faktum sei, das den besonderen Gegenstand allein der Historiographie ausmache. Irrationalität und Singularität aber sind für Rickert das Signum objektiver Wirklichkeit schlechthin. Erst in der Perspektive des besonderen Erkenntnisinteresses bilden sich nomologische und individualisierende Methode heraus. Prinzipiell läßt sich konkret Individuelles beiden Methoden unterwerfen, sie sind sogar kombiniert anwendbar. Kausale Erklärungen historischer Vorgänge hingegen müssen auf regulative Wertideen bezogen werden — weil sie sonst „sinnlos“ wären — und ändern in dieser Beziehung ihr Wesen: die diskreten Momente der Kausalerklärung verschmelzen zu einer „teleologischen Einheit“ und konkretisieren in der historischen Individualität; der Ehrentitel des Historischen ist synonym der Aktuosität von Wertbeziehung (gleiche philosophische Grundlagen hat die Methodologie Max Webers). Moderne Eklektiker, die einer „typologisierenden Begriffsbildung“ das Wort reden, meinen mit deren Produkt offenbar nur den Typus, der sich selbst repräsentiert, eine durch historische Faktizitäten aufgeblähte Individualität, nicht aber Gesetze.

Der Katalog von Attributen, die dem historisch Individuellen aufgeheftet sind, umfaßt „konkrete Einzelheit, Einzigkeit, Unwiederholbarkeit“. Diese Resultate individualisierender Abstraktion sind ihrem Wesen nach undialektische Extreme: „Die dialektische Einheit von Einzelem und Allgemeinem schließt . . . die völlige Identität zweier Dinge, Ereignisse usw. aus. Sie schließt die absolute Wiederholbarkeit von Ereignissen aus. Es gilt aber auch das Umgekehrte! Dieser dialektische Widerspruch schließt auch aus, daß irgendwelche Dinge, Ereignisse usw. absolut einmalig sind. Er schließt aus, daß irgendein Ereignis absolut unwiederholbar ist“ (32).

Wissenschaften heben sich gewöhnlich dadurch voneinander ab, daß sich ihr Verhältnis zur Dialektik von Einzelem und Allgemeinem graduell verschieden gestaltet. Der Rigorismus in den Bemühungen einiger Historiker strikt idiographischer Observanz, den Gesetzesbegriff von der Geschichte abzuweisen, steht oft in direktem Verhältnis zu ihrer Unkenntnis fundamentaler methodologischer Grundeinsichten, die sie „nichtdeterminiert“ im Gegensatz zu gesetzmäßiger Determination unreflektiert mit „akausal“ gleichsetzen läßt, wobei der stochastische Charakter, der insbesondere historischen Gesetzen eigentümlich ist, gemeinhin übersehen wird (30/31). Darüber hinaus aber läßt sich das Mysterium des Singulären semantisch nicht angemessen ritualisieren, da die Sprache dem einzelnen als solchen den adäquaten Ausdruck verweigert: Es gibt keine logische Aussage, die nur individuelle Koordinaten hätte oder nur aus Eigennamen bestehen könnte (31, vgl. hierzu auch Popper, *Logik d. Forschung*). Das Dogma von der Unwiederholbarkeit der geschichtlichen Tatsache, das die Historie gegen die Applikation von Gesetzen immunisieren soll, erweist sich noch in anderer Hinsicht als wirkungslos, da es auch

bei der Hypothesenbildung oder der Formulierung universeller Sätze in den Naturwissenschaften in vielen Fällen keiner „reproduzierbaren Effekte“ bedarf (vgl. Popper). Im Zusammenhang hiermit steht das Problem der Prognostizierbarkeit, die jedoch ebensowenig ein absolutes Kriterium für die Geltung von Gesetzen abgeben kann, da hundertprozentige Genauigkeit der Voraussage ein Ideal auch der Naturwissenschaft ist, dem sie bestenfalls im Bereich der reinen Mechanik nahekommmt: „Im übrigen muß darauf hingewiesen werden, daß jedes Gesetz der objektiven Realität sich nicht nur auf das bezieht, was sich ereignet hat und ereignen wird, sondern auch auf mögliche Ereignisse, die nie eingetreten sind bzw. eintreten werden“ (40). Der Verzicht auf Gesetze und die Resignation hinsichtlich historischer Prognosen, die bürgerliche Geschichtswissenschaftler oft mit dem ad-hominem-Argument begründen, daß es selbst ihrer umfassenden Kenntnis von Historie versagt geblieben sei, den Faschismus vorherzusehen, dürfte nur bei denjenigen auf Einverständnis hoffen, die sich in derselben Situation einer blinden Affinität mit seinen Voraussetzungen befanden oder befinden. Die Teiresias-Rolle ist offenbar nur retrospektiv spielbar.

Wo dennoch alternativ zum historischen Materialismus Modelle einer historischen Entwicklung zur Wahl stehen, wird neuerdings auf Lorenz v. Stein verwiesen, an dessen Theorie man Versatzstücke koppelt (Klassengesellschaft — pluralistische Gesellschaft — formierte Gesellschaft) und so einen linearen Prozeß des Ausgleichs in der Industriegesellschaft konstruiert, der auf die „klassenlose bürgerliche Gesellschaft“ (K. D. Erdmann) hinauslaufen soll. Das Bedürfnis der Versöhnung war immer schon eher Index entfalteter Widersprüche oder Trieb einer Innerlichkeit von bereits Versöhnten, nicht aber das reale Interesse auch der Gegensätze.

Der Bereich der formellen Möglichkeit, den Gesetze der Natur und solche der Gesellschaft bestimmen, ist annähernd koextensiv, doch das Verhältnis von Möglichkeit zur Wirklichkeit gestaltet sich je verschieden: „Das Allgemeine ist immer ein Feld von Möglichkeiten. Wir haben mittlerweile, orientiert an der Quantenphysik und der Kybernetik, gelernt, daß gesetzmäßig und determiniert immer stets die Möglichkeit ist, nicht aber die Umwandlung eines Elements aus diesem Feld der Möglichkeiten in ein Element der Wirklichkeit. Bei dieser Umwandlung spielt stets der Zufall eine Rolle, und der Zufall ist es, der das Individuelle vom Allgemeinen abhebt“ (67). In der Naturwissenschaft bestimmen Gesetze ein Feld möglicher Verhaltensweisen; vermittels einer durch die je vorgegebene Situation determinierte Folge von Umformungen, die sich nach Wahrscheinlichkeitsberechnungen regeln läßt, wird die gewünschte neue Situation verwirklicht. Gesetze der Gesellschaft determinieren hingegen ein Feld möglicher Handlungsweisen (Handlung als Spezialfall von Verhalten), das durch gesellschaftlich lernende, handelnde Menschen konstruiert wurde, die eine gegebene Situation bewußt in eine von ihnen als zweckmäßiger oder wünschenswerter erkannte andere umwandeln und verwirklichen können. Über die Handlungs-

alternativen entscheidet „die elementarste Methode... die Anwendung der Trial-and-error-Methode, die ja... mit dem Begriff der Freiheit in fundamentaler Weise verbunden ist“ (87). Auf der Ebene kybernetischer Systemkomplextheorie werden die entsprechenden Handlungsmöglichkeiten durch Spieltheorie und Organisationskybernetik ermittelt. Der Zufall im Prozeß der Verwirklichung spielt eine qualitativ verschiedene Rolle im Kapitalismus und Sozialismus (s. u.). Fundamentale ontologische oder methodologische Unterschiede zwischen Gesetzen der Natur und solchen der Gesellschaft jedoch erwachsen aus diesen angebbaren relativen Verschiedenheiten nicht, wohl aber ist der pragmatische Aspekt beider ein jeweils anderer (87).

Ob sich Sinnhaftes am Entwicklungsgang der Geschichte ausmachen lasse, darüber entscheidet die Wissenschaftlichkeit oder Unwissenschaftlichkeit der Weise ihrer Interpretation (121). Als Kriterium für die Lösbarkeit des Sinnproblems nennen spekulative Geschichtsphilosophien gemeinhin die Erkennbarkeit eines historischen Endzustandes. Wird sie negiert, so muß unter jener Voraussetzung nicht nur das Ganze den sinnvollen, einsichtigen Zusammenhang verlieren, sondern auch dem Einzelnen seine Irrationalität mitteilen. Nicht minder agnostizistisch verfahren positivistisch orientierte bürgerliche Historiker, die in bornierter Betriebsamkeit nur auf Befunden insistieren und den Instanzenweg gehen, d. h. an die Theologie verweisen, sobald die Frage nach dem Sinn sich stellt. Jene kopflose Unterwerfung unter schiere Prozessualität bei gleichzeitiger Verherrlichung ihrer Blindheit fällt hinter das Niveau der Geschichtsphilosophie des aufstrebenden Bürgertums im 18. Jahrhundert zurück, die noch von der Annahme einer — rational erkennbaren — Naturabsicht ausging, die in der Geschichte sich die Mittel schaffe, ihre Zwecke zu verwirklichen. — Die „Sinnfrage“ läßt sich ohne einen Begriff von Gesetzmäßigkeit, der im wesentlichen den Inhalt auch des Fortschrittbegriffs bestimmt, nicht angemessen formulieren, soll „Sinn“ anderes als die emphatische Leerformel für ein Konglomerat atheistischer Inhalte sein. Nach induktiver bzw. reduktiver Methode gewonnene Gesetze aber stellt der wissenschaftliche Materialismus den historischen Gesellschaftswissenschaften bereit; sie sind mithin keine phantastischen Extrapolationen einer sozialtheologischen Utopie, wie von Kritikern unterstellt wird, die im Marxismus dem säkularisierten Diminutiv des Messianismus wiederzubegegnen meinen: „Die Notwendigkeit bestimmter gesellschaftlicher Veränderungen, der Erreichung bestimmter Ziele wird rational erklärt. Daß mit der Erreichung dieser Ziele die Menschheit die Herrschaft über ihre eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse erlangt, das „Reich der Freiheit“ errichtet, ist eine Folge dieser Umwandlungen, nicht aber deren Ursache, und hat . . . mit einem „Endzustand“ nichts zu tun . . . Der Marxismus negiert . . . die Annahme eines „Endziels““ (128, 129).

Marxistisch läßt sich der Begriff „Teleologie“ nur in dem einschränkenden Sinne (d. h. unter Abweisung ahistorischer, metaphy-

sischer Finalursächlichkeit) gebrauchen, daß mit ihm die Wissenschaft von den gesellschaftlichen Zielen gemeint ist, deren Setzung die konkret historischen Verhältnisse qualitativ bestimmen und die in einer der jeweiligen gesellschaftlichen Situation entsprechenden Weise möglicher bewußter Praxis verwirklicht werden; Auswahl, Komplexion oder bloßer Partialcharakter sowie die Rationalität der Zwecke sind abhängig vom erreichten Niveau des gesellschaftlichen Lernprozesses. In derselben historischen Bedingtheit muß auch die Kategorie des Fortschritts verstanden werden; sie ist anwendbar immer nur relativ zu bestimmten, geschichtlichen ökonomischen Gesellschaftsformationen und den in einer je besonderen gesellschaftlichen Wirklichkeit empirisch nachweisbaren progressiven Tendenzen. Entwicklungstendenzen dieser Art sind es, die die Formulierung eines objektiven Fortschrittskriteriums ermöglichen, das sich auf die Wirklichkeit als (materielle) menschliche Praxis beziehen muß, soll es nicht nur partielle Aspekte dieser sozialen Wirklichkeit erfassen. Übergreifender Komplex bedingender Faktoren sind die Produktivkräfte, die Arbeitsproduktivität und das Verhältnis zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Oberstes Kriterium gesellschaftlichen Fortschritts ist die „Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte“ (143). Dem auf ein abstrakt humanistisches Ideal vom Menschen rekurrierenden Einwand, es sei mit dieser engen Definition die Degradierung des Individuums zum bloßen Mittel ausgesprochen, ließe sich mit dem Argument begegnen, daß die Mittel gegenüber den aktuell unmittelbaren endlichen Zwecken historisch gesehen immer das „Höhere“ waren und sind (146), weil sich in ihnen gleichsam die durch die bereits realisierten Ziele und Zwecke hindurch in die Zukunft wirkenden objektiven Tendenzen inkorporieren. Mittel lassen sich folglich definieren als Felder möglicher zukünftiger Zwecke, als die Zukunft der Ziele selbst (vgl. hierzu Müller, a.a.O., 176/177, der weitaus weniger objektivistisch verfährt und den Menschen als Endzweck festhält, der sich in der komplexen Situation seiner materiellen Produktion nur transitorisch zum Mittel für sich selbst als Zweck macht; Selbstvermittlung des Menschen steht hier gegen „Selbstausrichtung des Systems“ bei Klaus/Schulze. Der rigoristische Instrumentalismus mit seiner Tendenz zur Verselbständigung des Aspekts friktionsfreien Funktionierens und Indifferenz gegenüber Widersprüchen der Wirklichkeit, sofern sie nicht als Störungen manifest werden oder mit der Sphäre der Mittel kollidieren, die eine partielle Zielsetzung den Funktionen vorgibt, die sich in dieser Wirklichkeit realisieren, hängt eng zusammen mit den im Vergleich zu Müller wesentlich ärmeren inhaltlichen Bestimmungen des Fortschrittskriteriums.) Das Besondere z. B. kapitalistischer Produktionsverhältnisse besteht gerade darin, daß unter ihrer Herrschaft die Zweck-Mittel-Dialektik sich verkehrt und der objektive Zweck des materiellen Produktionsprozesses — die Aneignung der Natur — zum Mittel wird, um Profit (subjektiv gewollter Zweck) zu erwirtschaften: „Hinter dem Rücken dieses Erscheinenden steht jedoch das allgemeinere Verhältnis: Das

Streben nach Profit ist das konkret-historisch bedingte Mittel, den eigentlichen Zweck der Aneignung der Natur zu verfolgen; hinter dem Ziel des Profits steht die allgemeine Zielgerichtetheit des gesellschaftlichen Fortschritts.“

Der aller materiellen Tätigkeit immanente Zweck ist die Kontrolle der Naturkräfte, die „Erringung der Herrschaft des gesellschaftlichen Menschen über die Natur“ (154). Im Sinne dieser formalen Definition läßt sich zu Recht von einer Zielgerichtetheit menschlichen Fortschritts, nicht aber von seiner Ausrichtung auf ein Endziel, das regressiv die Entwicklungsvorgänge der Gesellschaft erst erklärbar machte, sprechen. Die bewußte Organisation und Planung der Zwecke, deren Rahmen durch jenen invarianten Zweck abgesteckt wird, ist Aufgabe der Gesellschaft, die als lernendes, zielsuchendes wie zielgebendes System eine natürliche Affinität zur Kybernetik besitzt, deren sie sich zum adäquaten Begreifen sowohl der eigenen strukturellen Beziehungen und funktionalen Abhängigkeiten wie ihrer Aufgaben und Zielsetzungen bedienen kann. Der besondere Beitrag, den Kybernetik zur marxistischen Theorie zu leisten vermag, besteht nach Klaus/Schulze in der wissenschaftlichen Objektivierung des Zielbegriffs, die die Möglichkeit zu einer „materialistischen Teleologie“ (162) eröffnen könnte.

Die kritischen und polemischen Teile des Buches, die sich mit der bürgerlichen Geschichtsschreibung auseinandersetzen, sind überaus sachlich, differenziert und im Einzelfall angemessen sarkastisch. Dieses Bemühen um Differenzierungen ist um so verdienstvoller, als die schon von Nietzsche eingeführte Klassifikation bürgerlicher Historiographie im Prinzip von keiner Entwicklung durchbrochen wurde oder wesentliche Veränderungen erfahren hätte. So notieren die Autoren moderne Adaptationsweisen heroischer Geschichtsschreibung, die das Diktum vom Kammerdiener nicht auf sich sitzen läßt oder in theologische Sprache verfällt und Satanalogie betreibt, wo Enkomiasmus nicht ganz angemessen schiene; der musealen mit ihrem Hang zu beschaulichen Miniaturen, zu Physiognomik und ikonischer Darstellung; einer begriffslos kritischen oder moralisierenden, deren wirkungsloser Gestus der Entrüstung sich nur auf Erscheinungsformen und Wirkungen einläßt, wo die konkreten ökonomisch-politischen Ursachen zu analysieren wären (z. B. Faschismus als Stilbruch). Daß solchen Darstellungszielen die methodischen Mittel durchaus entsprechen, darüber geben die von Klaus/Schulze zusammengetragenen Lese Früchte aus programmatischen Publikationen westdeutscher Historiker hinreichend Aufschluß („trainierter Wahrheitssinn“, „holistische Integration“, Intuition und mannigfaltige Gaben der Divination). Das Selbstverständnis der „Doyen“, „Nestoren“ und „Grandseigneurs“ ist durchweg elitär, ihre Praktiken sind hermetisch.

Um die innere Beziehung zwischen historischen Gesellschaftswissenschaften und Kybernetik nicht nur per analogiam als formell möglich, sondern als wesentliche bestimmen zu können, bedarf es vorab einer allgemeinen Definition von Kybernetik und ihren Ge-

genständen, der Darstellung ihrer wissenschaftstheoretischen Spezifik und praktischen Leistung sowie der Orientierung über ihre vermutete ideologische Relevanz. Sie versteht sich als allgemeine Theorie über den — durch Information vermittelten — Zusammenhang möglicher dynamischer, autoregulativer Systeme mit ihren Teilsystemen. Untersucht werden der Umfangsbereich „überhaupt“ solcher möglichen Systeme unter Abstraktion von aller inhaltlichen Bestimmtheit (physikalischen, organologischen und sozialen) und — als Formalobjekt der Theorie — die Funktionsmöglichkeiten dieser (möglichen) dynamischen, selbstregulierenden Systeme auf der Basis (möglicher) dynamischer, in zeitabhängige Prozesse integrierter Strukturen. Die Beschreibung des Strukturschemas eines derartigen Systems ist immer zugleich eine Aussage über sein Funktionsschema. Analytisch erfaßt werden muß das Verhältnis beider vermittelt eines mathematisch formulierten „Algorithmus“. In ihm sind die notwendigen elementaren Schritte und Bedingungen zusammengefaßt, die den Ablauf in einer Reihenfolge auf eine solche Weise sicherstellen, daß bei beliebigen „Eingangswerten“ sich die entsprechenden Lösungen für bestimmte Aufgaben ergeben. Das algorithmische Formalobjekt ist also bezeichnet durch eine mathematisch festgelegte Operationenfolge (Operation = Verhalten, oder bei sozialen Systemen, Handlungen); als dieser normative „Operator“ regelt der Algorithmus das Verhalten eines Systems, indem er die Aufrechterhaltung eines Zustands gegenüber beliebigen, wechselnden Einflüssen der Umwelt des Systems gewährleistet. Er fixiert die technisch notwendigen Bedingungen der Durchführung von Operationen auf der Basis zweckrationalen Kalküls, ohne daß aus jenen praktischen Regeln des Verhaltens dessen notwendige Gerichtetheit ableitbar wäre. Gegenüber den „Sollwerten“, die ein System ansteuert, verhält er sich indifferent, d. h. der Algorithmus bietet kein Entscheidbarkeitskriterium über das Qualitative der Ziele und Zwecke, die der Sollwertgeber dem System von außen vorgeben muß. Dennoch ist er für Klaus dasjenige, was die spezifische Differenz der Kybernetik gegenüber anderen explanatorischen Theorien ausmacht: Theoreme erklären das Sein, der Algorithmus gibt Anleitung zum praktischen Handeln, hat also im Gegensatz zu jenen einen unmittelbaren Bezug zur Praxis. Der kybernetische Operationalismus räumt dem Beherrschen den Primat gegenüber der Erklärung ein: „Gerade die Kybernetik sagt uns sehr deutlich, daß wir eine Methode zur Handhabung von Dingen schon dann besitzen können, wenn uns die Struktur dieser Dinge, die genaue Verhaltensweise dieser Dinge noch nicht vollständig bekannt ist . . . An Stelle eines Systems von Begriffen, das dem System, das man verstehen will, isomorph ist, genügt es, ein isomorphes System materieller Dinge zur Verfügung zu haben, dessen Verhalten man beherrscht. Die letztgenannte Erweiterung des Begriffs des *Verstehens* entspricht auch mehr der Absicht, die man bei der Analyse gesellschaftlicher Systeme hat; man will sie nämlich nicht nur verstehen, sondern man will sie beherrschen . . . Der Operationalismus stellt die Beherrschung eines Systems über seine Er-

klärung“ (in: Klaus, G.: *Kybernetik in philosophischer Sicht*, Berlin o. J., 1977; und: Klaus, G.: *Kybernetik und Gesellschaft*, Berlin o. J., 88 ff.). Es muß sich hier das Problem stellen, inwieweit eine Interpretation diese Aussagen radikalieren darf. Zumindest scheint offenkundig, daß sie den Anspruch von Theorie erheblich reduzieren. Ruft man sich in Erinnerung, mit welcher Emphase Klaus den Primat der Objektivationen vernünftiger materieller Praxis, d. i. der (Produktions-)Mittel gegenüber der Ponierung von Zielen und Zwecken hervorhebt, dann liegt der Gedanke nahe, daß die Gesamtheit der Mittel als Reservoir für mögliche Zielsetzungen ihre eigene Vernunft entfalten und absolut normierende Funktion gegenüber dem Bewußtsein ausüben soll. Der den Sachen immanente Trieb zur Selbstorganisation räumte dann tatsächlich der Theorie nur mehr sekundären Rang als Interpretation der Übergangsfunktion bzw. der Input-Output-Beziehungen. Zugespitzt läßt sich behaupten, daß für die Dysfunktionalität gerade von sozialen Systemen die Eingriffe der Theorie („Steuerung“, Befehlsinformation) verantwortlich gemacht werden. Dem widerspräche auch nicht, daß nach Ansicht von Klaus im „selbstprogrammierenden“ System der sozialistischen Gesellschaft das gesellschaftliche Bewußtsein als konkrete Totalität, nicht nur sein Repräsentant, zum Regler des sozial-ökonomischen Prozesses sich zu entwickeln habe; denn der Vorwurf einer gegen die Prinzipien materialistischen Denkens verstoßenden Beantwortung der „Grundfrage der Philosophie“ wäre nur dann zu entkräften, wenn der Materialismus Bewußtsein monistisch als selbst materiell interpretierte (oder von der Identität Sein — Bewußtsein ausginge). Gerade dies aber unternahm Klaus in seinem Buch „Jesuiten — Gott — Materie“ (Berlin 1957), das ihm heftige Kontroversen mit — in der Erkenntnisproblematik — leninistisch orientierten Sowjetphilosophen eintrug. Ähnlich verhält sich die Situation in der Diskussion um den genuin kybernetischen Begriff der Information, die Klaus in demselben Sinne als materielle Relation deutet (allerdings sind die Definitionen auch hier ambivalent: von bloßer Zeichenfolge als nur möglicher Information wird die „wirkliche“ Information als Einheit aus einer Semantik mit einem beliebigen physikalischen Träger unterschieden, wobei die Semantik vom Rezeptor bzw. seiner Fähigkeit abhängt, einer Signalmenge ein bestimmtes Quantum Information zu entnehmen; diese Fähigkeit wiederum haben nur Systeme mit „innerem Modell“ der Umwelt. G. Klaus: „Die Semantik einer Information hat den Charakter einer Subjektivität mit objektiver Grundlage“ in: Klaus, G.: *Kybernetik und Gesellschaft*, Berlin o. J., 94. Das größere Vertrauen in die Durchsetzung der objektiven Vernünftigkeit von Tendenzen der Wirklichkeit per se im Vergleich zur initiativen Dynamik gesellschaftlichen Bewußtseins wird im übrigen auch daran kenntlich, daß Klaus den Operationalismus einer „Dialektik der relativen Wahrheit“ gleichsetzt. Entsprechend gilt als Kriterium der Selektion leistungsfähigerer kybernetischer Systeme gegenüber solchen mit minder adäquaten Funktionsmechanismen das darwinistische Prinzip (Klaus/Schulze a.a.O., 70). Denn das Ver-

hältnis solcher Systeme zur objektiven Wirklichkeit gestaltet sich folgendermaßen: da nur solche Fakten ihrer Konstruktion zugrunde gelegt wurden, deren abbildende Basissätze untereinander und mit dem Ganzen des je besonderen Systems nicht in Widerspruch stehen, müssen alle von ihm nicht erfaßten Fakten aus seiner „Umwelt“, die sich dem System widerspruchsfrei integrieren lassen, seinen Bewährungsgrad erhöhen; widerspruchsvolle, nicht-integrierbare Tatsachen falsifizieren es insgesamt oder eines seiner Teilsysteme und erzwingen Änderungen oder aber seine Aufgabe. Demgemäß ist auch objektiv entscheidbar, welches kybernetische System einem anderen überlegen ist: auf Grund der Rückkoppelung („Wechselwirkung“) mit der Umwelt, vermittelt derer sich ihre Konvergenz oder Divergenz mit dieser ablesen läßt, erweist dasjenige sich als funktionstüchtiger, das nach der Trial-and-error-Methode die größte Anzahl von Fakten widerspruchsfrei in sich einzubringen und wesentliche, komplexe Zusammenhänge der Umwelt aufzudecken vermag.

Für den gleichen operationalistischen Rigorismus zeugt der homologe Gebrauch der Begriffe Widerspruch und „Störung“ (Klaus/Schulze, a.a.O., S. 106; über den Begriff der Störung fließt das Zugeständnis ein, daß auch sozialistische Gesellschaften Widersprüchen ausgesetzt sind, wobei die Unterscheidung zwischen antagonistischen und nicht-antagonistischen entfällt, da kein System absolut stabil sein kann; ebd. S. 126) oder der Hinweis auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen Trial-and-error-Methode und Freiheit (a.a.O., 87), worin diese zum roten Faden im Labyrinth von Notwendigkeit wird.

Die innere Beziehung, die der Gedanke des Algorithmus als exakte Formel für Handlungsregeln zum Marxismus als der Theorie verändernder materieller gesellschaftlicher Praxis eingehen soll, scheint angemessener durch das Verhältnis von theoretischer Physik zur allgemeinen Mechanik oder demjenigen eines Rechenautomaten zur Mathematik charakterisierbar. Der Algorithmus gibt ein Schema für Machbarkeit überhaupt, ist dagegen nicht eo ipso eine Anweisung für revolutionäre Praxis. Mit einer gewissen Berechtigung ließe sich feststellen, daß der unmittelbare Sachbezug der Kybernetik dem Anspruch des Sozialismus, Wissenschaft zur Produktivkraft zu entwickeln, virtuell am besten gerecht werde. Andererseits aber ist kritische Theorie ohne Kybernetik denkbar und nicht auf diese zu reduzieren. Ihre Transposition in kybernetische Begrifflichkeit ist deshalb prinzipiell möglich, weil die Sprache des Funktionalismus oder Strukturalismus so universell wie die Terminologie jeder anderen Theorie ist, die den Anspruch erhebt, eine Totalinterpretation der Wirklichkeit zu leisten. Vollends muß der Versuch, die Formalstruktur dialektischer Relationskategorien mit den vier Hauptaspekten allgemeiner Kybernetik zu parallelisieren, zur Suggestion bruchloser Konvertierbarkeit und Fungibilität ihrer Terme geraten, weil Elemente der Dialektik als logischer Theorie der Bewegung von Gegensätzen in jedes Denken eingehen müssen, das Veränderung adäquat begreifen will. Auffällig an der „heuristischen Zuordnung“

dialektischer und kybernetischer Kategorien, die Klaus an anderer Stelle versucht (Klaus, G.: *Kybernetik in Wissenschaft, Technik und Wirtschaft der DDR*, Berlin 1963, S. 16/17), ist der Umstand, daß nahezu sämtliche angeführten Beispiele als Varianten der Einheit und des Widerspruchs von Quantität und Qualität sich deuten lassen (was mit den die Kybernetik charakterisierenden mathematischen Methoden im Zusammenhang steht), in dem Dialektik keineswegs erschöpfend zum Ausdruck kommt. Kybernetik als „experimentelle Dialektik“ zu apostrophieren, ist wohl eher sprachliche Figur eines verfrühten Heureka, die man als Aphorismus akzeptieren mag, solange kein Anspruch auf Exklusivität darin zu Wort kommt. Das magische Fazinosum und der Mythos der „black boxes“ arbeiten dem Maulwurf der Revolution im ungünstigsten Falle entgegen.

Die bloß komplementäre Funktion der Kybernetik läßt sich am Beispiel der Genesis „innerer Modelle“ der Umwelt von sozialökonomischen Systemen, die entscheidend für den Regelmechanismus dieser sind, verdeutlichen. Ein derartiges Modell kann nicht einfach die beschreibende Reproduktion von Wirklichem sein, es muß sie vielmehr theoretisch reflektieren, selber schon System der Erkenntnis sein. Als Produkt der Geschichte gesellschaftlicher Praxis ist es zugleich das des gesellschaftlichen Bewußtseins von ihr, das in sich komplex vermittelt ist und ein vielschichtig differenziertes Begriffssystem darstellt. Jenes darwinistische Prinzip der Auslese von leistungsfähigeren kybernetischen Modellen weist hin auf notwendige perspektivische Vereinfachung in allgemeinen Begriffen mit großer Extension und rationaler Ökonomie ihres Zusammenhanges (nicht zuletzt auch auf Anpassung). Nur eine allgemeine Theorie und Entwicklungsgesetze können die Rangordnung innerhalb der ökonomischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten festlegen, eine Definition der Strukturelemente und die logische Axiomatisierung leisten oder die Basis für eine Analyse derjenigen Prozesse abgeben, die vermittlels kybernetischer Systeme reguliert werden sollen. Die allgemeinen Gesetze der Wirklichkeit sind notwendige Bedingung für die Formulierung von Handlungs- oder Verhaltensregeln, sie transzendieren Formalobjekt und Geltungsbereich der Kybernetik. Diese verhält sich für sich nicht kritisch gegenüber ihren Objekten, sondern falsifiziert sie in der Weise abstrakter Negation, indem sie konstatiert, daß entweder Konvergenz oder Divergenz zwischen Struktur- und Funktionsschema herrscht und dysfunktionale Elemente aufzeigt. So wenig sie es vermag, die Notwendigkeit der Falsifikation einer Theorie, anders als abstrakt, inhaltlich zu begründen, so beliebig und zufällig ist ihr Verhältnis zu möglichen Theorien, die sie verifiziert. Es liegt nicht im Wesen der Kybernetik, die Notwendigkeit sozialistischer Produktionsverhältnisse zu bewähren. Die Idealrekonstruktion einer sozialistischen Gesellschaftsformation ist gedankliche Konsequenz marxistischer Theorie, nicht logisch zwingendes Resultat spieltheoretischer Überlegungen (obwohl dieser Versuch gemacht wird: als absolutes Fortschrittskriterium gilt die Entwicklung der Produktivkräfte und der Arbeitsproduktivität, aus denen

allein vermittelt systemtheoretischer Überlegungen optimale Formen der Organisation gesellschaftlicher Arbeit abgeleitet und revolutionäre Forderungen begründet werden sollen; soll Fortschritt jedoch mehr sein als abstrakte quantitative Progression im ökonomischen Bereich und auch das gesellschaftliche Moment mit einbeziehen, dann ist der Rückgang auf sozialistische Theorie notwendig). In letzter Instanz entscheidet die sozialistische Gesellschaft selbst im Prozeß ihrer Praxis über den Wert der Kybernetik als Mittel zur Verwirklichung ihrer Ziele. Erst wenn die Frage, was zu tun sei, entschieden ist, kann Kybernetik die Möglichkeiten aufzeigen, wie gehandelt werden soll.

Wenn der formale Systemaspekt, die Funktionsschemata ebenso abstrakter Strukturelemente, im Sinne einer Theorie dogmatisiert werden, die die Bedingungen der Möglichkeit von Verhalten überhaupt a priori zu setzen beansprucht, dann gerät solcher Absolutismus selbstzweckhaften Funktionierens in den Umkreis kritischer Einwände, wie man sie gegen den Konventionalismus erheben kann. Das relativ autonome Gefüge der im inneren Umweltmodell theoretisch verankerten Funktionen würde bestimmen, was als „beobachtbares Faktum“ der Umwelt zu gelten hätte, interpretierte „Störungen“ (als abstrakte Widersprüche) gemäß dem einmal gesetzten systematischen Zusammenhang und würde gegebenenfalls durch Ignorieren widersprechender Tatsachen, Akzentverschiebungen oder ad hoc eingeführte Hypothesen sich die Umwelt ihren Zielen entsprechend zurechten. Eine Änderung des Reglers wird immer mit der Tendenz zur Adaptation gleichbedeutend sein; denn ein Regler kann sich nur anpassen, nicht aber sich selbst aufheben. Ein System wird sich nicht aus sich heraus revolutionieren, sondern bricht durch Widersprüche zusammen, die im „inneren Modell“ nicht theoretisch antizipiert waren. Der Idealfall eines Reglers von optimaler Plastizität und unbegrenzter Elastizität setzt — im Falle der als vollkommen gedachten sozialistischen Gesellschaft — die absolute Identität von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein voraus und kann hier nur als Analogie zum kantischen „Grenzbegriff“ Gültigkeit beanspruchen, über die aktuellen theoretischen und praktischen Probleme dagegen nichts aussagen. Die gesellschaftliche Relevanz der Kybernetik, die Bestimmung dessen, was als funktionales Optimum eines Systems gewertet werden soll, hat ihr Maß am fortschrittlichen Charakter sozialer Theorie und am Entwicklungsstand der konkreten Gesellschaft, deren Bewußtsein jene ist. Daß Kybernetik auf der Basis marxistischer Theorie und angewendet in einer sozialistischen Gesellschaft dem humanen Ziel der Wissenschaft besser gerecht zu werden vermag, hat sie mit anderen Wissenschaften gemein. Ihr direktes theoretisches Verhältnis zu abstrakt möglicher Praxis ist durch die größere Unmittelbarkeit ihrer Beziehung zur allgemeinen Theorie bestimmter sozialökonomischer Praxis gesetzt und räumt ihr eine gewisse Sonderstellung gegenüber Spezialwissenschaften ein, für deren Umsetzung in materielle menschliche Tätigkeit sie den Bereich von Realisierungsmöglichkeiten aufzeigen kann, der jedoch

wiederum eingeschränkt wird, wo ökonomische und gesellschaftliche Erfordernisse die Zielsetzungen bei der Anwendung besonderer Techniken vermitteln müssen. Kybernetik verschafft Information und stellt Möglichkeiten, Alternativen des Verhaltens und Handelns zur Disposition — der richtigen Theorie. Ohne sie, die die Information über Funktionsmöglichkeiten (Strukturveränderungen) expliziert und für die Praxis auswertet, und ohne Einzelwissenschaften, die das Inhaltliche der Information rational bearbeiten, wäre sie leer.

Das Aufzeigen inhaltlicher und formaler Voraussetzungen der Konstitution von Geschichte und Gesellschaft als kybernetisches System, die Akzentuierung gewisser politischer und pragmatischer Bedeutungen usw. würden allein nicht ausreichen, den methodischen Ansatz von Klaus/Schulze über das Stadium relativ plausiblen Analogisierens hinauszuführen. Um die Grundlagen jener oben genannten spezifisch „materialistischen Teleologie“ zu schaffen, bedürfte es der umfassenden geschichtsphilosophischen Dimension, die das Moment inhaltlicher Notwendigkeit festzuhalten hätte: d. h. es müßte nachgewiesen werden, daß die Formalstrukturen qualitativ besonderer kybernetischer Systeme zugleich genetische Strukturen im Subjekt des historischen Prozesses sind und seine Funktion bestimmen. Geschichte wäre so nicht nur als Abfolge solcher Systeme (nach Analogieschlüssen) interpretierbar, sondern sie wäre diese gesetzmäßige Abfolge selbst. Inwieweit den Autoren der Versuch unterstellt werden kann, ein geschichtsphilosophisches Programm zu formulieren, kann vielleicht an Hand der folgenden Modellkonstruktion deutlich werden.

Eine Abgrenzung der Kybernetik nach materialen Klassifikationsprinzipien unterscheidet gemeinhin ingenieurwissenschaftliche kybernetische Maschinenteknik, kybernetische Biotechnik (Biokybernetik) und kybernetische Soziotechnik (Informationswissenschaft). Die Grundlagenwissenschaft für die drei Teildisziplinen und ihre technischen Anwendungsgebiete wäre die allgemeine Kybernetik, die wiederum 1. Allgemeine Nachrichtentheorie; 2. Allgemeine informationelle Systemtheorie (Nachrichtenverarbeitungstheorie); 3. Allgemeine Regelkreislehre (Theorie der Kreisrelation) und 4. Allgemeine Systemkomplextheorie (Oligologie) umfaßt. In einer gewiß unvollständigen, jedoch nachweislichen Symmetrie zu diesem Modell lassen sich Aufbau und Zielsetzung der Untersuchung von G. Klaus/H. Schulze verstehen. Diejenigen Abschnitte des Buches, die sich mit der Tatsachenfeststellung in Natur- und historischen Gesellschaftswissenschaften, der Deutung von „Ausgangsmaterialien“ und dem Gesetzesbegriff befassen, entsprechen Zeichen-, Informations- und Codierungstheorie im Bereich der Allgemeinen Nachrichtentheorie. Funktion der Gesetze, die nach induktiver oder reduktiver Methodik aus der Geschichte abstrahiert werden können, wäre es demnach, die relative „Redundanz“ zu verringern, d. h. Möglichkeiten zu verkürzter Darstellung zu entwickeln, deren Ursache einmal die verschiedene Häufigkeit der beobachteten und beschreibbaren (codier-

baren) Tatsachen, zum anderen das Vorhandensein von Regeln sein kann, nach denen sich ein Teil einer „Nachricht“ ergänzen läßt. — Berücksichtigt man den pragmatischen, instrumentellen Aspekt der Gesetze, so vollzieht man den Übergang zu „lernenden Systemen“ der kybernetischen Biotechnik und Soziotechnik. Begriffsbildung oder Aufstellung von Gesetzen läßt sich hier umschreiben als Entdecken und Ausnutzen von Redundanzen, ein Zusammenfassen von Elementen oder Zeichen zu Klassen und schließlich zu „Superzeichen“ („Superieren durch Klassenbildung“). Die erkenntnistheoretische Bedeutung solcher „Superzeichen“ (Gesetze) besteht darin, die empirische Beobachtung von Tatsachen entbehrlich zu machen und diese nur mehr rational zu konstruieren (Vorausage) bzw. zu rekonstruieren. Als Idealwert könnte man sich eine hundertprozentige Redundanz, die alle Tatsachenbeobachtung überflüssig machte, als Idealziel ein exakt abbildendes „inneres Modell“ der Umwelt denken, das Gesetze unmittelbar in Praxis umsetzbar machen und die absolute Beherrschung der Natur garantieren würde. G. Klaus/H. Schulze nennen als klassisches Beispiel solcher Redundanz das Mendelejewsche System der Elemente, das es der Wissenschaft gestattete, ohne die Krücken empirischer Beobachtung auf die Existenz noch unbekannter Elemente zu schließen. Ein analoges Beispiel im Bereich der historischen Gesellschaftswissenschaften, das von ihnen zitiert wird, sei Engels' „neuentdeckter Fall von Gruppenephe“ auf der Insel Sachalin, ein historisches Faktum, dessen konkrete Feststellung allein aus der Kenntnis der Gesetze und des Systemcharakters der Gesellschaft von Engels theoretisch antizipiert worden war (vgl. 44). Auch auf jene oben genannte ideale Konstruktion finden sich bei Klaus/Schulze Hinweise: sie ist implizit dasjenige, woran gesellschaftlicher Fortschritt sich orientiert.

Die allgemeine Theorie der Kreisrelationen ist eine auf die Umwelt des informationellen Systems gerichtete Betrachtung; Systeme von äußeren Kreisrelationen werden definiert als „adaptive“ oder Anpassungssysteme. Zu diesen zählen lernende Systeme der kybernetischen Biotechnik und Soziotechnik, innerhalb deren sich entsprechend den verschiedenen Weisen der Rezeption von Informationen eine Einteilung der Lernprozesse vollziehen läßt. Man unterscheidet: a) die klassische Konditionierung, bei der Lernvorgänge durch Auslösen bedingter Reflexe eingeleitet und gesteuert werden (sie sind auch bei der Ausbildung von Assoziationen wirksam); b) Lernen durch Versuch und Irrtum (instrumentelle Konditionierung) und c) Lernen durch Einsicht (d. h. Erproben von Lösungen an rationalen Modellen, wie etwa in der Mathematik). Lernprozesse, die eine Interaktion verschiedener informationeller Systeme voraussetzen (in denen auch in der Umwelt des Systems „Lotsenfunktionen“ erscheinen), analysieren die Allgemeine Systemkomplextheorie (Oligologie) sowie ihre Teildisziplinen Spieltheorie, Organisationskybernetik u. a. — Wenn nun Klaus/Schulze Gesellschaften als lernende Systeme definieren und ihre durch die Dialektik von Theorie und Praxis vermittelte Entwicklung als sozialen Lernprozeß bestimmen, so darf

man schließen, daß sie Geschichte als die durch immanente Gesetzmäßigkeiten des Lernprozesses determinierte Abfolge qualitativ verschiedener lernender Systeme begreifen. Diese Hypothese läßt sich an Hand der ausgewählten Beispiele bewähren. So bilden etwa die zielstrebigen adaptiven Systeme von Organismen und Gesellschaften (125—154) mit den sie charakterisierenden Lernprozessen (Typ a und b) ontogenetisch das Fundament aller späteren Entwicklungen mit vielschichtigen, komplexeren Strukturen. Die an der Ausbildung des Temperaturregelmechanismus im Tierreich ablesbare Tendenz zur Unabhängigkeit des „inneren Milieus“ wird auf allen fortgeschritteneren Entwicklungsebenen reproduziert: „Die objektiv meßbare Tendenz der fortschreitenden Stabilisierung und Unabhängigmachung des inneren Milieus ist die Zielgerichtetheit in der Entwicklung der Gattung bzw. der Art“ (154). In der Gesellschaft kehrt sie wieder als die Anstrengung zur Konstruktion eines rationalen inneren Modells der Umwelt mit dem Ziel der „Erringung der Herrschaft des gesellschaftlichen Menschen über die Natur“ (154). Die vorsozialistischen Gesellschaften sind dabei gekennzeichnet durch die ausschließliche Orientierung ihrer Lernprozesse an der Methode von Versuch und Irrtum, die sie im Stadium bloß adaptiver Systeme festhält (155). Charakteristisch für ein solches naturwüchsiges, zielstrebiges System wäre, daß nach dem Prinzip der Festwertregelung eine Matrix von Sollwerten für Regelungsprozesse vorgegeben ist, so daß das System immer wieder dieselben invarianten Ziele ansteuert. Weil es nach der Trial-and-error-Methode operiert, ist ein ständiger Ausgleich von Störungen notwendig; es verhält sich sozusagen konservativ und zeigt die Tendenz zur Restauration des alten Zustands nach voraufgegangener Störung. Natürliche sowohl wie einige gesellschaftliche Systeme (z. B. das „Dorfsystem“ in Indien, vgl. 171/72), die einem Wiederholungszwang unterliegen und ihrer Umwelt zu gut angepaßt sind, stagnieren oder gehen zugrunde, sobald antagonistische Widersprüche auftreten.

Grundlegend anders als in den Ausbeutergesellschaften, in denen sich der bewußte Wille zur Naturbeherrschung in Bewußtlosigkeit hinsichtlich des Wesens gesellschaftlicher Beziehungen und im Widerspruch zu ihnen durchsetzt, verfügt das sozialistische System über einen hohen Grad an innerer Rationalität, der es ihm ermöglicht, die Trial-and-error-Methode in ihrer dominierenden Funktion abzulösen und durch den qualitativen Sprung auf die Ebene des Lernens durch Einsicht Probleme an Hand rationaler Modelle der Spieltheorie und Organisationskybernetik einer Lösung entgegenzuführen. Von zentraler Bedeutung sind hierbei die „aktiven Elemente“, d. h. die bewußten Akteure, denen sowohl die Struktur ihrer ökonomischen wie gesellschaftlichen Verhältnisse durchsichtig geworden ist, während in den Systemen inferiorer Typs die Funktion gegenüber den Elementen (oder der Struktur) verselbständigt erschien und diese sich als passive gegenüber der Macht objektiver, undurchschaubarer Prozesse erleben mußten. — Diese qualitativ neuartigen Systemtypen sind nicht ausschließlich auf Anpassung gerichtet, son-

dern intendieren Regelung und Kontrolle im Stoffwechselprozeß des Menschen mit der Natur in seiner gesellschaftlichen Praxis; sie sind im wesentlichen zielsuchende, lernende Systeme, in denen gesellschaftliche Lernprozesse eine bewußte Festlegung der Sollwerte oder anzustrebenden Ziele vermitteln. Es muß einleuchten, daß diejenige ökonomische Gesellschaftsformation, die über das höchste Bildungsniveau ihrer „aktiven Elemente“ verfügt, virtuell allen anderen überlegen sein muß, weil der vom subjektiven Faktor rezipierte Informationsgehalt des Systems entsprechend größer ist. Der von den Autoren statistisch belegte höhere Bildungsstandard sozialistischer Länder erfüllt diese eine Voraussetzung für kontinuierliche „Optimierung“. Sie nennen als weitere Kriterien der höheren Leistungsfähigkeit des Sozialismus gegenüber dem kapitalistischen System, daß jener konsequent das Prinzip der Folgeregelung beachtet und im Rahmen einer umfassenden Perspektive bewußt neue Ziele setzt; der friktionsfreie stabile Zustand, den er ansteuert, ist keine Reproduktion des Gestrigen, sondern eine Variable, die sich der Perfektionierung offenhält. Durch die bessere Gesamtwirksamkeit von „Elementen“ und „Schaltung“ (die zusammengenommen die „Globalstruktur“ ausmachen) wird eine „höhere qualitative Stufe möglicher Optimierung“ erreicht (226). Darüber hinaus und letztlich entscheidend aber ist, daß die sozialistische Gesellschaftsformation ein „multistabiles System“ (228; d. h. es besteht aus mehreren ultrastabilen Teilsystemen, die vorübergehend unabhängig voneinander funktionieren können. Ultrastabil wiederum sind diejenigen Systeme, deren jeweilige Verhaltensweisen durch Stufenschaltung untereinander verbunden sind und die sich gegenüber mehreren Störungstypen behaupten können) darstellt, in dem sich nicht nur die Gesamtstruktur in der Auseinandersetzung mit der Umwelt verbessert, sondern das auch seinen Teilsystemen die Möglichkeit gibt, sich in relativer Unabhängigkeit und Handlungsfreiheit zu „optimieren“. In nicht-codierter Sprache ausgedrückt: das Maß an innerer Demokratie ist im Sozialismus größer, weil in ihm ein wesentlich anderes „System von Rückkoppelungen“ wirksam ist als im autoritären Gefüge des Kapitalismus. — Schließlich unterscheiden sich Kapitalismus und Sozialismus, wie schon erwähnt, in ihrem Verhältnis zur Trial-and-error-Methode: die wissenschaftliche Durchdringung der gesellschaftlichen und ökonomischen Beziehungen ermöglicht im sozialistischen System eine Reduzierung der Versuche und eine Progression der Erfolgsquoten, während der Kapitalismus, ähnlich den naturwüchsigen Systemen, seine Beziehung zur Umwelt mehr oder weniger nach der Zufallsauslese reguliert. Denn das Zusammenfallen subjektiver Zielsetzungen mit allgemein gesellschaftlichen Zielen wird nicht bewußt herbeigeführt, sondern muß kontingent bleiben, weil der „Regler des Gesamtsystems Repräsentant eines Teilsystems, nämlich der Großbourgeoisie ist“ (81). Spontaneität, die noch in der marxistischen Diskussion um den „demokratischen Zentralismus“ in der modernen sozialistischen Industriegesellschaft als Agent der Demokratisierung auftrat, erscheint hier ins System integriert, ein-

geplant und kontrolliert. Wie schon bei Müller gilt sie hier als das bloß Negative, als abstrakter Unwert.

Im Idealtypus des Sozialismus herrscht mithin vollkommene Harmonie zwischen Struktur(-elementen) und Funktion, zwischen Einzelem und Allgemeinem. In idealistischer Terminologie ausgedrückt: das System vollendet sich im Lernprozeß seiner aktiven Elemente und gelangt durch diese Vermittlung zum Selbstbewußtsein; das Bewußtsein des einzelnen wird mit dem Bewußtsein des Ganzen identisch (gesellschaftliches Bewußtsein als Regler des Gesamtsystems!). Vom Prinzip der Selbstregulierung und -organisation, wird es nur radikal und dogmatisch genug vertreten, gelangt man zu Konsequenzen, die mit denen des spekulativen Idealismus konvergieren. Denn die spezifische Form systemimmanenter Rationalität gewinnt in ihren funktionalen und organisatorischen Manifestationen eine Autonomie und Omnipotenz, die an transzendente Logik erinnert. Das Moment abgelöster, autonomer Organisation mit zwanghafter Spontaneität verleiht ihr den irrationalen Zug, der der Magie des Automaten eignet.

Fragt man unabhängig von methodologischen und wissenschaftstheoretischen Überlegungen nach der Tragfähigkeit einer Applikation kybernetischer Modelle auf — und nach ihrer Bedeutung für die Geschichte, dann läßt sich wohl behaupten, daß die mutmaßlichen Resultate einer gemäß solchen Methoden durchgeführten Interpretation der Vergangenheit außer mit großer Evidenz nachweisbaren Dysfunktionalitäten keine große Aussagekraft haben werden. Denn mit einer formalen Logik von Verhaltens- und Handlungsmöglichkeiten läßt sich aus der Geschichte nichts lernen; sie könnte lediglich bestimmen, welche Möglichkeiten des Handelns in einer gegebenen historischen Situation auf Grund spezifischer Mängel der sozialen Elementar- oder Gesamtstruktur verspielt wurden. Gegenüber den Analysen des historischen Materialismus, der in systematischen Anstrengungen der Erkenntnis den Ursachen der Dialektik von Fortschritt und Reaktion nachgeht und aus dem Begreifen der Geschichte als Prozeß revolutionäre Konsequenzen ableitet, hätte die kybernetische Interpretation die fatale Tendenz zu Kontemplation und immanenter Betrachtungsweise. Denn sie ist angewiesen auf reine Gegebenheit, ob es sich nun um die der Vergangenheit oder der Gegenwart handelt und beschreibt Funktionsmechanismen geschlossener, zeitlich eng umgrenzter Systeme, nicht aber die Dialektik historischer Prozesse. Geschichte einer bestimmten historischen Gesellschaftsform wird für sie im Verzeichnis und in der Sichtbarmachung der Abweichungen von zweckrationaler Norm bestehen, ähnlich wie für Max Weber historische Materialität nur als Aberration vom rationalen Gebilde des Idealtypus definierbar wurde. Historiographie, die sich auf diese Funktion beschränkt, bietet nicht mehr als den Ausblick auf die Schädelstätte abstrakter Negation. Die Kybernetik mag eventuell gewisse Kriterien der Meßbarkeit solcher Abweichungen vom jeweils möglichen Optimum an die Hand geben, aussagen können, inwieweit angewendete Methoden (Mittel) der

Zielsetzung adäquat waren oder nicht. Ob aber die Ziele selbst rational bzw. irrational gewesen sind, vermag auch die exakte Messung der Disparatheit von Zweck und Mittel, Struktur und Funktion allein nicht anzugeben. Der Hinweis von Klaus, daß es der Kybernetik um das Beherrschen von Systemen, nicht um deren Erklärung mit den Mitteln explanatorischer Theorie gehe, spricht für ihre unkritische Intention und Indifferenz bei der retrospektiven Bewertung geschichtlicher Ziele. Auch die Betonung des stochastischen Charakters historischer Gesetze (s. o.) ist fragwürdig; denn selbst wenn es im Vorfeld der Wirklichkeit, im Bereich der formalen Möglichkeiten des Handelns, eine Skalierung nach Wahrscheinlichkeitsgesichtspunkten geben mag, bleibt doch der konkrete Verwirklichungsfall einer bestimmten Möglichkeit zufällig. Es gibt Probabilitätsberechnungen für Glücksspiele, aus denen man die Lehre ziehen kann, sich ihrer zu enthalten, aber kein sicheres System, nach dem man gewinnt; post festum einer Realisation zuzubilligen, daß sie eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich gehabt habe, ist ein metaphysischer Trost über das Zufällige, ein Euphemismus. Quantifizierbarkeit bedeutet, trotz abstrakter Exaktheit, auch und zugleich die Restitution von Kontingenz.

Es mag für eine junge Wissenschaft von großem Reiz sein, sich an einer möglichst großen Zahl wissenschaftlicher Objekte zu versuchen, zumal für die Kybernetik, die mit der Botschaft unbegrenzter Herstellbarkeit zu faszinieren versteht. Ohne Zweifel spielt sie bei der ökonomischen und in Bereichen der gesellschaftlichen Planung eine unübersehbare, notwendige Rolle, um so mehr bei der Verwirklichung der humanen Gesellschaft im Sozialismus. Der zelotische Enthusiasmus, mit dem manche Kybernetiker Wissenschaftspolitik betreiben, muß sich — im vorliegenden Falle auf dem Gebiet der Historie — in der Praxis bewähren oder seinen Anspruch ermäßigen. Inzwischen kann man bezweifeln, ob die Resultate kybernetischer Analysen historischer Gesellschaftssysteme nicht Parallelen zur kantianisierenden Historiographie aufweisen werden, die Geschichte auf den Leisten des kategorischen Imperativs schlug — oder mehr als eine zeitgemäße Spielart des Kathedersozialismus hervorbringen.

Besprechungen

I. Philosophie

Popitz, Heinrich: Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1967, 2. Aufl. (152 S., kt., 12,— DM).

Opitz, Heinrich: Philosophie und Praxis. Eine Untersuchung zur Herausbildung des Marxschen Praxisbegriffs. Dietz Verlag, Berlin (DDR) 1967 (183 S., kt., 5,80 M).

Delfgaauw, Bernard: Der junge Marx. Eine Einführung in sein Denken. Manz Verlag, München 1967 (100 S., kat., 9,80 DM).

Die Philosophie des Deutschen Idealismus ist nicht durch eine neue Philosophie zu Fall gebracht worden, sondern durch das Hervortreten des Proletariats als einer politischen Kraft, die innerhalb des idealistischen Systemzusammenhangs nicht mehr begriffen werden konnte. Die bürgerliche Gesellschaft, die sich eben erst die Hegelsche Philosophie als ihre endgültige Rechtfertigung angeeignet hatte, sah mit dieser ihrer Ideologie auch sich selbst in Frage gestellt. Seitdem besteht bei denkenden Bürgern, die im Klassenkampf aus Unentschiedenheit diesseits der Barrikade bleiben, das Bedürfnis nach einer Theorie, die ihnen trotz der Existenz des Proletariats ihr gutes Hegelsches Gewissen zurückgeben könnte. Diesem Bedürfnis kommt — auch in seiner zweiten um ein unwesentliches Viertel gekürzten Auflage — die vorliegende Marxinterpretation von H. Popitz deshalb mehr als die meisten anderen ihrer Art entgegen, weil die Analyse sehr subtil durchgeführt ist und jedem, der nicht weiß, was weggelassen wurde, durchaus schlüssig erscheinen muß.

Popitz stellt den jungen Marx — und das heißt für ihn: den Marx der Pariser Manuskripte — in den Zusammenhang einer auf Geschichtsphilosophie gegründeten Zeitkritik, die repräsentiert ist durch die Namen Herder, Schiller (Briefe über ästhet. Erziehung!), Novalis, Hegel, Fichte, Arndt u. a. Marx erscheint in dieser Reihe als Epigone (59), der sich als den „eigentlichen Erben und Träger der großen Tradition“ sehe (57) und bei dem das Pathos des Deutschen Idealismus seine „letzte realistische Ausprägung“ (145) erhalte. Der Verfasser beschreibt detailliert, wie Marx die Theorie Hegels im wesentlichen bloß reproduziert, läßt ihn jedoch zumindest in einem Punkt über seinen Meister hinausgelangen: Während Hegel die „Frage des Schutzes gegen die anarchistische Gesinnung des Pöbels“ nicht lösen konnte, obwohl er sah, daß diese Gefahr — „der Not des Arbeiters entsprechend“ — die bürgerliche Gesellschaft immer mehr in ihrer Existenz bedrohte (130), gelang es Marx, vermöge seiner

Idee der radikalen Revolution, zwischen Philosophie und Proletariat ein „Bündnis“ zu stiften (94). Zwar verlor er sich damit an einen eschatologischen Glauben (146), der jedoch die Heimholung des Proletariats in die bestehende Ordnung zum paradoxen Ergebnis hatte. Denn in der Marxschen Analyse, so erfahren wir, sei das Proletariat zu einem „Beispiel“ für alle Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft geworden: alle sind wir ja gleichermaßen der Tyrannei des „objektiven Reiches einer technisch formierten Welt der Produkte“ ausgeliefert (144). Popitz tadelt Marx zwar, weil er die bürgerliche Gesellschaft als ein bestimmtes Produktionsverhältnis aufgefaßt und sich der Frage entzogen habe, „ob sein entfremdeter Mensch nicht ein Problem der technisch-industriellen Welt überhaupt“ sei (146), er weiß die Marxsche Theorie jedoch so darzustellen, daß der Klasse Gegensatz zum Proletariat auch für einen philosophierenden Bürger nichts bedrohend Anstößiges mehr an sich haben muß. Damit hat Marxinterpretation die einstige ideologische Funktion der Hegelschen Philosophie übernommen: sie suggeriert — wenn auch nur noch ex negativo — die Endgültigkeit des Kapitalismus.

Als das genaue Gegenstück zu der Hineinnahme des jungen Marx in den Zusammenhang des bürgerlichen Denkens kann die Arbeit von Opitz angesehen werden. Ebenso stringent wie bei Popitz, diesmal aber unter Bezugnahme auf das originäre Marxsche Denken, wird hier aus den Jugendschriften eine Philosophie entwickelt, die sich als Bruch nicht nur mit der Hegelschen Philosophie, sondern mit der gesamten idealistischen Philosophie-Tradition darstellt. Nicht das oft strapazierte Entfremdungsproblem, behauptet Opitz, sondern die Ausarbeitung einer materialistischen Praxisauffassung sei der Springpunkt für das Verständnis der Genesis der Marxschen Weltanschauung (11). Praxis dürfe jedoch nicht nur in Relation zur Erkenntnis gesehen werden, sondern es sei darunter zu verstehen der „gesellschaftliche Gesamtprozeß der materiellen Umgestaltung der objektiven Realität“ (84). Daß und wie Marx in der materiellen Produktion die Grundlagen allen gesellschaftlichen Lebens gesehen hat, arbeitet der Verfasser gründlich heraus. Man muß jedoch schon genau hinsehen, um zu bemerken, daß er mit Marx zwischen der Produktionsweise des materiellen Lebens und dem davon abhängigen sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß zu unterscheiden weiß. Vielmehr sinkt in seiner Darstellung der Überbau mehr oder weniger in die Basis herab, die damit nur noch die Theorie sich gegenüber hat. Insofern aber die Theorie zur materiellen Gewalt geworden ist, gehört sie nach Opitz auch zur Praxis (85), und zwar so sehr, daß „genaugenommen“ das Bewußtsein immer dem jeweiligen Stand der gesellschaftlichen Praxis entspricht (89). Die Theorie für sich genommen ist keine legitime Praxisform, sie ist „eine Produktion von Gedanken, Ideen etc. über das menschliche Leben etc., sie ist nicht dieses Leben selbst“ (87).

Die Arbeit von Opitz dokumentiert, daß die marxistisch-leninistische Marxinterpretation in Deutschland sich immer noch genötigt sieht, in Abwehr gegenwärtiger bürgerlicher Marxdeutungen die

Marxsche Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie wieder und wieder nachzuvollziehen. Die bewußte und bewußt einseitige Konzentration auf das ökonomische Moment, von der der späte Engels spricht, geht damit auch, mehr oder weniger bewußt, in die Interpretation ein. Dies scheint der Grund dafür zu sein, daß die Komplexität der Sachverhalte, die mit dem Begriff einer gesamtgesellschaftlichen Praxis angesprochen ist und von der gegenwärtigen Praxis her dringend einer eingehenden Behandlung bedarf, auch von Opitz nicht einmal als Problem erkannt, geschweige denn analysiert worden ist.

Meist kann die Praxis nicht warten, bis die theoretischen Kämpfe endgültig entschieden sind. So stehen sich marxistische und christliche Anschauung immer noch unvereinbar gegenüber, dennoch gewinnen auf beiden Seiten Ansichten an Einfluß, die ein gemeinsames Handeln für erforderlich und auch für möglich halten. Delfgaauw, orientiert an Teilhard de Chardin, möchte diese Tendenz fördern, indem er in seiner an Christen gerichteten Einführung in das Marxsche Denken der Frage nachgeht, ob einerseits der Kommunismus notwendig atheistisch sein muß und andererseits das Christentum notwendig auf dem Privateigentum an Produktionsmitteln beharren muß (21). Vor allem sucht er seinen christlichen Lesern den Abscheu vor dem berüchtigten marxistischen Materialismus zu nehmen, der im eigentlichen Sinne gar kein Materialismus sei, da Marx die Existenz eines geistigen Bereiches anerkenne (70, 90). Der Verfasser stimmt mit Marx darin überein, daß der Mensch sich von sich selbst entfremdet, wenn er der Erde zu entfliehen und Trost in einer überirdischen Welt zu finden sucht (85). Da Delfgaauw die Religion als Anerkennung Gottes in der Hingebung an die Erde auffaßt (85), den Kommunismus aber als den Willen des Menschen, für alle eine humane, menschenwürdige Gesellschaft zu schaffen (84), hat er Mühe, nicht rundheraus zu erklären, daß der Sozialismus dem Christentum mehr gemäß sei als der Kapitalismus. In gewissen christlichen Kreisen, die, wie der Verfasser beklagt, der primitiven anti-kommunistischen Ideologie einer scheinfreien Presse ausgesetzt sind und die sich gegen alle marxistische Literatur immun wissen, könnte diese kleine populärwissenschaftliche Schrift wie eine Erleuchtung wirken.

Friedrich Tomberg (Berlin)

Haag, Karl Heinz: Philosophischer Idealismus. Untersuchungen zur Hegelschen Dialektik mit Beispielen aus der Wissenschaft der Logik. (Kritische Studien zur Philosophie.) Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1967 (68 S., kart., 6,— DM).

Nach Haags „Kritik der neueren Ontologie“ (Stuttgart 1960) konnte es noch so scheinen, als sei im Unterschied zu den realistischen und nominalistischen Philosophien der Vergangenheit mit Hegels idealistischer Dialektik einfach die Wahrheit erreicht, vor welcher dann die modernen Ontologien — die Fundamentalontologie Heideggers wie die der Neuscholastik — als rückständig sich erweisen. Indem Hegel Philosophie als Denken des Denkens und des Gedachten in

einem entfaltet, erscheint sie zum ersten Mal von dem Zwang entbunden, der sie zur Tautologie verhielt: entweder nur die Widerspiegelung begriffsloser Dinge an sich oder ein Quidproquo von subjektiv gesetzten Denkformen und Inhalten zu sein. Hegel erkennt die Vermitteltheit alles Unmittelbaren, des Seins nicht weniger als der Formen; auf der einen Seite reflektiert er die Natur als Begriff, andererseits ist ihm das Subjekt nicht länger ‚reines‘ ego cogito sondern objektiv konstituiert. „In beiden erkennt er den Geist der Welt“ (op. cit., 37), sein dialektisches Denken „hat es im Begriff mit der Gesellschaft zu tun“ (ibid., 38). Daß jedoch diese Gesellschaft die des Bürgertums ist, welches zwar von unmittelbaren Autoritäten sich emanzipiert, aber Herrschaft selber keineswegs überwunden hat; der Geist der Welt vielmehr einer ist, der die Menschen auf dem Weg über die kapitalistische Ökonomie zu Subjekten des Konkurrenzkampfs machte und von ihren wahren Interessen wiederum abstrahierte; daß — in Haags Worten — ‚das absolute Wissen als letztes Resultat‘ der Hegelschen Philosophie auf einem „Denkfehler“ beruht, — wurde thematisch in der Einleitung zu Haags Textbuch „Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie“ (Frankfurt a. M. 1963; cf. 2). Auch Hegels Versuch, das Besondere im Allgemeinen wiederzuerkennen, noch das Nichtidentische in den Identitätszusammenhang des philosophischen Systems einzubringen, bleibt insoweit von der Wahrheit getrennt, als es mit dem bloßen Begriff des Besonderen, Nichtidentischen sich begnügt, dieses selber aber nicht erkannt, unerlöst draußen läßt. „Ihr geheimes Telos“ hat die idealistische Dialektik immer noch „in der prima philosophia, der Reduktion des Besonderen aufs Allgemeine“ (ibid.). An dieser Stelle setzt der „Philosophische Idealismus“, Haags jüngstes Buch, ein. Wie verpflichtet es dem Horkheimerschen Materialismus und Adornos Idealismuskritik auch ist, stellt es doch einen vollkommen neuen Beitrag zur aktuellen Hegeldiskussion dar, der gleichermaßen durch die Stringenz seiner Argumentation wie literarisch ein Niveau setzt, an dem jeder sich wird messen lassen müssen, der zu dem Gegenstand in Zukunft das Wort ergreift.

Mit Hegels idealistischer Dialektik wird die Philosophie für sich, was sie an sich seit ihren vorsokratischen Anfängen war: Phänomenologie des Geistes (cf. Philosophischer Idealismus, 22). Die antiken und mittelalterlichen Metaphysiken hatten den Geist, der dem Prozeß realer Naturbeherrschung sich verdankte, verabsolutiert, ihn in der Verkehrung jenes Prozesses zu dem Ersten gemacht, aus dem der Gegenstand des Denkens, seine bestimmten Inhalte allererst hervorgehen sollten. Daß dadurch Natur zur leeren Mannigfaltigkeit, der Geist aber zur Hypostasis des Abstraktesten gerät, von dem der Fortgang zu strukturierter Empirie einzig durch einen Sprung möglich ist, erkennt Hegel und verwandelt es aus der Not in die Tugend, „welche die Welt als objektive Realität erst im Begriff gelten läßt“ (ibid., 23). Wenn dennoch auch Hegel die Logik mit reinem Sein beginnen läßt, so zeigt er doch in solchem Sein zugleich die Tätigkeit des Denkens, für ihn ist das Sein kein Absolutes sondern gewonnen

durch begriffliche Arbeit, bewußte Abstraktion: als Negation des Seienden. Derart fallen Sein und Nichts zusammen, das ‚reine‘, ganz unbestimmte Sein vom Anfang der Hegelschen Logik ist als ein Vermitteltes auch schon ein Aufgelöstes, die ‚Beziehung des Negativen auf sich selbst‘. „Die Negativität des Ersten verneint, indem sie dessen Negation bewirkt, zugleich sich selber: sie negiert sich zu einem Sein, das aus dem Unterschied herkommt oder ‚konkretes Dasein‘ ist.“ (Ibd., 26.) Idealistische Dialektik macht die Wirklichkeit, um deren Erkenntnis es ihr geht, als stets schon begrifflich vermittelte aus, Marx zufolge entwickelt sie, wenn auch abstrakt, die t ä t i g e Seite von Erkenntnis. Wie überlegen immer die Dialektik Hegels dem subjektiven Idealismus ist, sie verbleibt im Bannkreis des idealistischen Pseudos: zur ‚Erzeugung eines Zweiten‘, der Empirie, bemüht auch sie die creatio ex nihilo. Nicht gesellschaftliche Praxis, der Stoffwechsel des Menschen mit der Natur bildet das Thema der idealistischen Dialektik, in der Konsequenz der via moderna des Nominalismus spinnt vielmehr „die philosophierende Abstraktion“ bei Hegel aus „dem inhaltlosen Begriff [. . .] das Besondere und Konkrete heraus“ (ibid., 28). „Das, was zu erkennen einzig sich lohnt: das noch nicht Begriffliche“ (Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie, 2) fordert nichts Geringeres als die „Aufhebung des vorgestellten Gegenstandes, des Gegenstandes als Gegenstandes des Bewußtseins, identifiziert mit der wirklichen gegenständlichen Aufhebung, der vom Denken unterschiednen sinnlichen Aktion, Praxis, und realen Tätigkeit“ (Marx); eine ‚Erkenntnis‘ des Nichtbegrifflichen, die mehr als Erkenntnis wäre, kann erst der materialistischen Dialektik gelingen.

Während die nominalistische und transzendentalphilosophische Insistenz auf reiner Subjektivität als dem Ersten einer ‚verborgenen Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele‘ (Kant) bedarf, um zu den constituta, der daseienden Natur, zu gelangen, deklariert Hegel „die Selbstauflösung der reinen Form“ zur „Ableitung des Nichtidentischen aus der Identität des Geistes“ (Philosophischer Idealismus, 33). Es bleibt bei der Deklaration: daß ein Ich, das sich negativ noch gegen sich selbst verhält, seine Identität als eine ganz abstrakte preisgibt und in der Indifferenz mit dem genauso abstrakten Objekt sich trifft, eine konkrete Welt erzeugen soll, ist so geheimnisvoll wie der Kantische Schematismus es war. Es ist geheimnisvoller noch, insofern Kant und selbst Fichte den Konstitutionsanspruch immerhin auf die Welt der Phänomene einschränkten, Hegel aber erneut die Deduktion von Dingen an sich zu leisten vorgibt. „Die Methode, deren Hegel sich bedient, um aus Abstraktem konkrete Realität hervorzuzaubern, ist exakt die Münchhausens, der versuchte, am eigenen Zopf sich aus dem Schlamm zu ziehen.“ (Ibd., 36.) Das Bild stammt von Adorno, Haag ergänzt es mit einer glücklichen Wendung dahin, „daß Münchhausen wenigstens noch seinen Zopf hatte, während Hegel der Philosophie zumutet: vom reinen Nichts auszugehen, es zur Selbstverneinung zu zwingen und so die seiende Natur aus ihm hervorzutreiben“ (ibid.). Kann das gleich nicht gelingen, so ist

es doch die zu sich selbst gekommene europäische Philosophie. Von Beginn an drängte diese auf das, was Hegel beim Namen nennt: auf die Selbstvernichtung des Individuellen um eines falschen Allgemeinen willen. Das schwerlich zu überschätzende Verdienst der Arbeit von Haag ist es, neben den subtilsten Interpretationen der immanent philosophischen Probleme, die sein Buch enthält, gerade diesen Ausdrucksgehalt der Hegelschen Dialektik aufgezeigt zu haben. Der makabre Spruch von dem Tod des Endlichen, welcher Bedingung für das Sein des Absoluten sei, auf den Hegels Logik hinauswill, ist ein Bild dafür, daß die ‚vollendete Unterwerfung der Individuen unter den bürgerlichen Staat‘ „die reale Voraussetzung der Hegelschen Philosophie bildet. Die von ihr betriebene Selbstauflösung alles Individuellen läßt seine Subsumtion unters Allgemeine als seinen eigenen Willen erscheinen.“ (Ibd., 39.) Wenn bei Haag dennoch auch eine ‚Rettung‘ Hegels, die dem Lessingschen Begriff der Rettung gerecht wird, absehbar ist, dann legitimiert dazu allein eine Hegel-Kritik, welche an Radikalität alle Heideggersche ‚Destruktion‘ der Metaphysik hinter sich läßt. Hegel zu kritisieren, heißt für Haag nichts weniger als einen Nachruf auf den berühmten toten Hund verfassen; eher schon, diesen wieder zum Bellen zu bringen.

Haags Buch gehört zu jenen seltenen, deren sachliches Gewicht umgekehrt proportional zu ihrem geringen Umfang ist. Sein Zentrum bildet die Analyse von Hegels idealistischer Dialektik; vor allem der Reichtum an philosophiehistorischen Explikationen, die die Abhandlung enthält, mußte in ihrem kursorischen Referat unberücksichtigt bleiben. Ein Anhang mit „Beispielen idealistischer Dialektik aus Hegels Wissenschaft der Logik“ konkretisiert die Ausführungen und beweist Haags pädagogisches Geschick: keine bessere Einleitung in Hegel ist vorstellbar als das Studium dieser Auszüge aus der großen Logik und der Kommentare, die ihnen beigegeben sind. Eingeleitet wird der Band durch den bereits aus der Festschrift zu Adornos sechzigstem Geburtstag (Zeugnisse, hg. von M. Horkheimer, Frankfurt a. M. 1963, 152—161) bekannten Aufsatz „Das Unwiederholbare“. — Diese Arbeit, die durch Konzentration und Luzidität des Gedankens das meiste an gegenwärtigem Philosophieren überragt, sucht nach jener ersten Natur, vor die mindestens seit Aristoteles eine zweite, das System aus Begriffen, sich schob und an deren Erkenntnis doch alle große Philosophie bewußt oder unbewußt sich abarbeitete. Nur insofern sie identifizierbar war, ging die empirische Welt in Erkenntnis ein, schließlich, im deutschen Idealismus, reduzierte sie sich auf die Wiederholung bloßen Geistes. Dieser wird, ohne Rückhalt in den Sachen, an denen jede seiner Formen einmal gebildet ward, tautologisch; als in sich kreisende Negativität Hegels eine ewige Wiederkehr des Gleichen (cf. ibd., 38). Das Unwiederholbare: was an den Dingen in Identität nicht zu überführen ist, an den Menschen ihr Leib, ging dem Chorismos von Allgemeinem und Besonderem historisch voran, und gleichwohl gibt es ein Unwiederholbares erst seit dieser Trennung, an die die Möglichkeit der Naturbeherrschung geknüpft ist (cf. ibd., 16). Deshalb entzieht sich das

Konkrete sowohl dem unmittelbaren Zugriff der Phänomenologen wie den Beschwörungen der Fundamentalontologie. „Philosophie wäre erst dann im Besitz der Wahrheit, wenn es ihr gelänge, die idealistische Verengung der res auf ihren Begriff zugunsten einer inhaltlichen Bestimmung des noch nicht Begrifflichen aufzuheben.“ (Ibd., 10.) Solche Bestimmung jedoch wäre eine wenn nicht im Begriff, so doch durch Begrifflichkeit hindurch, sie setzt die Arbeit und Anstrengung der Begriffe voraus. Die kritische Reflexion der tradierten Philosophie, wie Haag sie leistet, bleibt ein notwendiges Moment, um von der Interpretation der Welt fortzuschreiten zu einer Veränderung, in der die Menschen endlich zu dem würden, „wofür die Ideologie der auf Wiederholung gestellten Welt sie schon ausgibt: zu dem, was je ein Einziges ist“ (ibd., 17). Es herzustellen vermag so wenig der reine Geist wie bloße sinnliche Arbeit. Die Konstruktion des totalen Staates in der Hegelschen Philosophie läßt es mit Händen greifen: daß in der Dialektik das Heraustreten aus ihr gefordert wird. Dialektik hätte noch sich selbst zu dialektisieren; beruhigt mit dem Satz, Identität und Nichtidentität seien in einem absoluten Geist identisch, schleppt sie nur den Idealismus in alle schlechte Ewigkeit fort.

Rolf Tiedemann (Berlin)

Bloch, Ernst: Atheismus im Christentum — „Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, nur ein Christ kann ein guter Atheist sein“. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1968 (362 S., kart., 16,— DM).

Aus dunklem Satzgefüge Scheinwerferlicht. Ernst Bloch steigt dektektivisch in den Untergrund der Bibel und bringt den von Priestern, Rabbinern, Theokraten versteckten Geist des Aufruhrs an den Tag. Im Lichtkegel einer inspirierten Bibelkritik werden die verwischten Schriftzeichen der alttestamentarischen Sklavensprache lesbar. Die Frohe Botschaft erfährt durch Philosophie der Hoffnung neuartige Geltung. Nicht die Welt in Jenseiterei überfliegend, vielmehr „genau in der Welt und für sie, die im Argen lag“, sei die gemeinte Frohbotschaft geschehen (218).

Ausgangspunkt der Nachforschung ist das merkwürdige Doppelgesicht der Bibel: den Bauern des Bundschuh ist sie Aufruhrbuch, am anderen Pol bietet sie Herren-Ideologie, „besungene Anhängigkeit und gesungene Vertröstung, wie gehabt“ (45). Ernst Bloch entdeckt, die Schrift gehe „zwar quer durch alle Völker, doch in ihrer gegebenen Form keineswegs quer durch alle Klassen“ (53). Ob Aufruhrbibel oder Demutsbibel, erweist sich, ist weniger ein Problem der Theologie, als der Kirchengeschichte; das Theokratische siege immer wieder über die andere Bibel (158). Paulinisch ist jede Obrigkeit von Gott, „Opium des Volkes wurde das bekanntlich genannt“, vorher las man's anders. Nicht vergessen läßt der hochgradig zeitbewußte Philosoph den letzten deutschen Hirtenbrief (1936), mit dem die Kirche das Land der Konzentrationslager und Folterkeller zum antibolschewistischen Kreuzzug aufrief. „Frauen mit bloßen Armen

dürfen nicht in die Kirche, doch nackte Juden dürfen ihr eigenes Grab schaufeln“ (47).

Aufklärer ist jedoch nicht Sache Blochs; zu betonen, daß der Mann im Sputnik keine Spur vom lieben Gott gesehen habe, erscheint ihm mehr als banal. Solchem Niveau gegenüber könne selbst der konventionell Fromme sagen, er habe schon vorher gewußt, daß Gott unsichtbar sei. Auch Kautsky mit seinem „religiösen Mäntelchen“ über dem Klassenkampf kommt nicht gut weg. Dem Tiefenforscher geht es um Höheres, ja Höchstes: was ist das für ein Paradies, in welchem es weder gut noch böse gibt, „ein Park, worin nur die Tiere, nicht die Menschen bleiben konnten“ (Hegel)? War der Verlust dieses Paradieses ein Sündenfall oder eine Erhöhung, nämlich Menschwerdung? Was ist das für ein Gott, der den Menschen schuf, damit er auf der Stufe des Tierseins stehen bleibe, ihm verbot, sittliches Unterscheidungsvermögen zu erwerben und solche Schöpfung sogar gut fand? Und was ist das für eine Schlange, gar Luzifers Muhme, die Adam als Lohn für den Ungehorsam verspricht: „Ihr werdet sein wie Gott, erkennend gut und böse“?

Bloch findet hier eine erste Spur der Aufrührerbibel, uraltersher überdeckt und umgedreht zur theokratischen Knechtungsbibel, gegen die ein nicht weniger uraltes Ketzertum aufbegehrt. „Das mit der Schlange bezeichnet immer wieder in der unterirdischen Bibel die Untergrundbewegung mit Licht im Kopf, statt der hohlen, untertänigen Sklavenunschuld“ (117).

Der Philosoph weist auf den Unterschied, ja Gegensatz zwischen griechischem Seins-Denken und biblischem Werden-Denken; jenes geschichtsfremd, dieses mit „Futurum als offener Seinsbestimmtheit“ (85). Im rebellischen Untergrund der Bibel, vom Propheten Jesaja bis zum „Totalfuturum“ der Apokalypse, wird Erneuerung verheißen. „Einen neuen Himmel und eine neue Erde will ich schaffen, daß man der vorigen nicht mehr gedenke.“ Die Bibel, lehrt Bloch, ist mit den Augen des Kommunistischen Manifests zu lesen (98).

Freilich, nicht auf der Unterstufe des Vulgärmarxismus. „Wurde der bürgerliche, wie vulgärmarxistische Atheismus eine Trivialität, so reinigte der marxistische außer der Negation auch eine Fernsicht“ (90). Via Marx mit Feuerbach habe in puncto Religion „selbst die abgegriffenste materialistische Platitüde „immer noch ihre möglichen Implikationen gegen Selbstentfremdung, während „der bürgerliche Tiefsinn von heutzutage“ mit poetischem Engel oder umgreifender Transzendenz doch nur eines aufweist: Apologie des Privateigentums.

Befreiungssymbol, „Wegzeichen aus der Knechtschaft“, ist dem Verfasser der im Moses-Mythos begründete Auszug. Im Exodus aus Ägypten durch die Wüste nach Kanaan, gerichtet nicht allein gegen Pharaon, sondern auch gegen Jachwe (Jahve), werde das Rebellische, das Prophetische, das Messianische einer nicht mehr nur unterirdischen Bibel freigelegt (123). Im historischen Prozeß münde diese Rebellion in der sozial-moralischen Predigt der Propheten, die seit Amos mit dem Reichtum zugleich die Verflechtung des Staates in

die Welthändel bekämpften. „Der Pufferstaat Palästina soll zwischen den Rivalen Ägypten und Assyrien neutral bleiben, ein unaufdringlich-wartendes Land in Gottes Hand“ (130).

Anders als im statischen griechischen Gedanken erhalte der Prometheusmythos in der Bibel utopische Dimension. Der Agnostiker Hiob habe die Grenze der Geduld erreicht, er mache Gott den Prozeß. Da gewinnt die Untersuchung einen überraschenden Aspekt: Bloch übersetzt Hiobs Hadern mit Jachwe in die Sprache des 20. Jahrhunderts; Ergebnis: eine atheistische Theodizee. Denn auch ohne Apologie und Aberglauben einer transzendenten höchsten Obrigkeit bleibe das Problem eines immanenten Sinns im Weltenlauf. „Brauchen die Werke, die gegen das Unmenschliche errichtet werden, brauchen die konkret-sein wollenden Utopien, die Planungen des Noch-Nicht-Gewordenen nicht im Weltkern ein Korrelat? ... Muß materialistische Dialektik selber, nämlich, daß sie einen solch langwierigen, solch entsetzlichen Prozeß braucht, nicht auch-gerechtfertigt werden?“ (164) Auf der Suche nach dem „immanenten Sinn“ bleibe die Hoffnungs-Dimension schließlich die einzig reale. Hiob sei gerade fromm, indem er nicht glaubt, außer an „Auszug“, d. h. „daß das letzte Wort Human noch nicht gesprochen ist“.

So ist bis zur Mitte des Buches vom Christentum im Titel noch gar nicht die Rede. Jesus zum Rebellen gestempelt haben schon vorher nicht wenige Denker und Deuter. Das Neue hier ist, daß Bloch sich mit „Rebell“ nicht begnügt und Jesus kurzerhand zum „Erzketzer“ erhebt (182). Die Römer hätten Jesus als Empörer gerichtet, aber der jüdischen Oberschicht sei er gefährlich gewesen, wegen seines eschatologischen Radikalismus. In den Augen dieser Welt sei nicht ein harmloser Schwärmer ans Kreuz geschlagen worden, sondern der adventhafte Umwerter der vorhandenen Welt, „das große Exemplar einer andern, ohne Unterdrückung und Herrngott“ (ebenda). Selbst das „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ sei keineswegs als „geographische Distanzierung von fixem Diesseits hier, fixem Jenseits dort“ zu verstehen, sondern als eschatologische Spannung zwischen der künftigen Weltperiode in Gegensatz zu der jetzt bestehenden Welt.

Mit Nachdruck beharrt Ernst Bloch auf der Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn“, gegenüber dem spät dazu gekommenen „Gottessohn“. Der Menschensohn-Titel sei eschatologisch, der spätere Kyrios-Christos-Titel nur kultisch, eine Unterscheidung, die bereits der Göttinger Theologe Wilhelm Bousset (1903) vorgenommen hatte. Der Jesus von Bloch, weit entfernt vom liberalen Jesus-Bild, zeigt erstaunliche Ähnlichkeit mit dem Jesus in Pasolinis Filmversion des Matthäus-Evangeliums.

Erst als das von Jesus als unmittelbar bevorstehend angekündigte Reich ohne Unterdrücker und Unterdrückte ausblieb, erst dann setzte die Umbiegung ins Jenseitige ein. Von Paulus bis Luther sollte durch die Opfertod-Lehre mit dem Lamm-Mythos die „Geduld des Kreuzes“ sanktioniert werden, „die den Unterdrückten so empfehlenswerte, den Unterdrückern so bequeme und insgesamt der bedin-

gungslose Gehorsam vor der Obrigkeit schlechthin, als der von Gott seienden“ (224). Die Opfertod-Lehre, im Endeffekt über Todestrost und Auferstehung durchaus auf weltliche Nutzung ausgerichtet, habe das Subversive in der Bibel wenn nicht aufgehoben, so doch unterbrochen. Nicht aufgehoben, da ja der paulinische Konformismus zwar die Kirche begründet, nicht aber die Menschensohn-Lehre völlig absorbiert hat. In dem ultimativen Endbuch der Apokalypse erscheint solch Eschaton „am phantastischsten und radikalsten“, die Vernichtung des Alten und Ankündigung des Neuen gewinne nun als „Reich“ Gestalt, mit Augustin, dem Denker einer wandernden *civitas dei* beginne erstmals Weltgeschichte im Begriff (297).

Ernst Bloch geht es um die Identifizierung alttestamentarischer Final-Tendenz und neutestamentlicher Enderwartung (in der Volksreligion der christlichen Mystik frisch erhalten) mit dem revolutionären Gehalt eines gut verstandenen Marxismus. Identifizierung nicht in dem Sinne etwa einer historischen Ableitung, aber auch nicht in dem einer oberflächlichen Analogie. Der Philosoph des „Prinzip Hoffnung“ kommt zurück auf seine bereits im Hauptwerk statuierte Idee, daß die Erwartungsdimension als Kategorie des Menschlichen schlechthin, dem Sozialismus nicht weniger immanent sei, als dem Mythos und der Religion, hier nachzuweisen an der Bibel. In diesem Sinn könnte man das Werk, das vom Verlag als 14. Band der Gesamtausgabe präsentiert wird, als 4. Band dem dreibändigen „Prinzip Hoffnung“ anschließen.

In der einprägsamen Atheismus-Formel Ernst Blochs „hat der Blick nach vornhin den nach oben abgelöst“ (346). Fritz Mauthner („Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande“, 1924) hat es nicht viel anders ausgedrückt: im Rahmen der christlichen Welt, bewies er am historischen Material, werde der Atheist gleichsam automatisch zum Aufrührer.

In dem Schlußkapitel „Quellen des Lebensmutes“ erwächst aus der sibyllinischen Sprache des Detektivs der Hoffnung die säkularisierte Frohbotschaft, die Lehre von dem „transzendierendem Werden ohne Transzendenz“ (338). Dieses transcendere nach vorwärts sei ein Lebewesen des Marxismus. Wirklicher Halt in der Suche nach dem Sinn (der Geschichte, des Lebens? etc.) bestehe einzig im Suchen nach ihm. „Die ersten Früchte, an denen heute wie jederzeit die Frohbotschaft erkannt werden kann, sind die einer wirklichen, selber ungeheuchelten sozialistischen Umwälzung“ (315).

Natürlich seien Arkadien und Schlaraffenland nicht mit dem „Reich“ zu verwechseln, denn einen garantierten Heilsplan von oben gebe es nicht, nur Kampf um den zu gewinnenden Geschichtsprozeß, also „militanten Optimismus“, Gewalt im Abtun der Entfremdung nicht ausgeschlossen (348).

Freilich, im Marxismus bedingten einander der Kältestrom der Ideologie-Kritik (durch historischen Materialismus) und der Wärmestrom des „gesuchten Wozu?“ Auch der Wärmestrom brauche seine Wissenschaft, „nicht als keine, sondern als endlich konkrete Utopie“. Mit dieser originellen Deutung des Engelsschen Werktitels „Der

Fortschritt des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ will Bloch offenbar zum Ausdruck bringen, daß die Hoffnungs-Lehre dem Marxismus nicht wider-, sondern entspricht, indem sie der Gesetzmäßigkeit des Klassenkampfes Hoffnungs-Wärme einhaucht, Lebensmut zum Lebensrecht. Gehöre nicht besonderer Lebensmut dazu, die Entfremdung in der Maschinenwelt, mit ihrem gleichmäßig drückenden und lähmenden Trott, auszuhalten? Da ist Erwartungs-Dimension, „das Messianische auch im Marxismus“ der letzte Halt. „Dem Allzuklugen“ bemerkt Bloch polemisch, „ist das eine Narretei, die allzu Frommen machen daraus ein vorgefabriziertes Haus, für die Weisen ist der utopische Sinn das solideste Realproblem der Welt selber, der ungelösten“. Und mit Spitze gegen den modischen Absurdismus weiter: „Derart hat auch das Leben genau so viel Sinn, wie er sich in Unzufriedenheit, Arbeit, Verwerfung des uns Unadäquaten, Ahnung des Angemessenen, erst bildet: übersteigend, nicht verstiegen“ (334/335).

Im Gegensatz zu so manchen entschärfenden Neomarxisten ist in Blochs Präsentation die „konkrete Utopie“ kein Widerspruch im Beiwort, vielmehr „die haltbarste Rettung und das entscheidend nicht nur für die Propaganda, für die Durchführung des Sozialismus“ (350).

Wo nun berühren sich echter Marxismus und echtes Christentum? Nicht im bloßen Dialog, „bei dem Standpunkte am liebsten abgemattet und kompromißlerisch gemacht werden“; jedoch „wenn christlich die Emanzipation der Mühseligen und Beladenen wirklich noch gemeint ist, wenn marxistisch die Tiefe des Reichs der Freiheit wirklich substanzierender Inhalt des revolutionären Bewußtseins bleibt und wird“, dann könnte es dazu kommen, daß die Allianz zwischen Revolution und Christentum in den Bauernkriegen nicht die letzte gewesen sein wird (353). Neuere Berichte aus Lateinamerika geben solcher Erwartung den Akzent der Aktualität.

Der Titel des Buches ist ungenau, der Untertitel irreführend. Bei allem Reichtum der Analogien bleibt Bloch im abendländischen Kulturkreis, was den Anspruch auf Universalität der Beweisführung aufhebt, was nichts gegen die Universalität des Bewiesenen besagt. Exkurse über die „geeinte Zwienatur“ im Astral-Mythos bleiben unvollständig, solange die taoistische Naturphilosophie nicht einbezogen wird. Die Zweihheitspaare der Pythagoräer sind nicht überzeugender als die Dialektik der chinesischen Yin-Yang-Schule im vierten Jahrhundert v. Chr.

Kritisch anzumerken wäre vielleicht noch, daß die Interpretation der Bergpredigt weniger gewaltsam ausgefallen wäre, hätte Bloch die richtiggestellte Übersetzung von „οἱ εἰρηνοποιοί“ übernommen, wonach das Wort „Friedenstäter“ meint, das aktivistischer klingt als das von Luther zurechtgestutzte „Friedfertige“. Erstaunlich auch, daß Savonarolas nicht gedacht wird, des Dominikaners in Florenz, der den Erneuerungsauftrag des Johannes-Evangeliums wörtlich, d. h. im Sinne Blochs zeitlich, begriff und deshalb von der Kirche gehenkt und verbrannt wurde.

Der Haupteinwand: ein Buch von solcher Tragweite sollte nicht in der mit Meisterschaft aphoristisch gefeilten Gelehrtensprache dem Laien unzugänglich bleiben; zu einem Volksbuch umgeschrieben, könnte es im Okzident eine Art Kulturrevolution auslösen.

Bruno Frei (Wien)

II. Soziologie

Ahlberg, René: *Entwicklungsprobleme der empirischen Sozialforschung in der UdSSR. (1917—1966)* Eine wissenschaftsgeschichtliche Analyse. Philosophische und soziologische Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts an der Freien Universität, Band 9, Berlin 1968 (237 S., brosch., 38,— DM).

Die Ablösung der empirischen Sozialforschung von den traditionellen Systemen der Sozialphilosophie, die in der „westlichen Soziologie“ von Emile Durkheim und Max Weber eingeleitet worden ist, findet mit einer Phasenverzögerung von über 50 Jahren gegenwärtig auch in der UdSSR statt, in der das Scheitern der „synkretistischen, monistischen Wissenschaftskonzeption“ des historischen Materialismus, des stets vergeblichen Versuchs, Philosophie und erfahrungswissenschaftliche Analyse zu einem dialektischen Ganzen „zusammenzuzwingen“, nicht mehr geleugnet werden kann — dies ist die zentrale These der Habilitationsschrift Ahlbergs. Bereits Plechanov und Lenin, die stets für die tradierte „ganzheitliche Form“ des historischen Materialismus eingetreten waren, hatten nach Ahlberg Schwierigkeiten, seine auseinanderstrebenden „disparaten Elemente“ beisammenzuhalten. Hatte Lenin in seinen ersten Schriften eine „kognitive“, „unzweifelhaft positivistische“ Erkenntnisabsicht, die jeglicher Philosophie eine radikale Absage erteilte, so verschrieb er sich später gänzlich der „revolutionären dialektischen Theorie-Praxis-Konzeption“ (36—43). Nach 1917 zeigte sich die „immanente Zerfallsneigung“ des historischen Materialismus darin, daß sich eine „positivistische“ (N. Bucharin, A. Bogdanov, die „Mechanizisten“ A. Timirjazev, L. Aksel'rod-Ortodoks) und eine praxisorientierte „dialektisch-revolutionäre“ Richtung (A. Deborin, I. Luppol) herausbildeten. Beide sind unter Stalin verurteilt worden, der kein Interesse an empirischen Untersuchungen über den tatsächlichen Zustand der sowjetischen Gesellschaft hatte — Ahlberg konstatiert hier eine „Unvereinbarkeit von Soziologie und Terror“ (23) — und die „Entartung“ (46) des historischen Materialismus in ein bloßes Herrschaftsinstrument, eine nur noch den jeweiligen Parteidirektiven unterworfenen „dialektische Aktionswissenschaft“ förderte. Da sich aber „dialektisches Philosophieren . . . grundsätzlich jenseits tagespolitischen Engagements entfaltet“ (27) — bereits Marx hat auf dem „Eigenwert von Philosophie und Vernunft beharrt“ (47) —, hat diese Stalinsche Konzeption nichts mit Marxismus gemein. — Auf diese Weise ist bis in die fünfziger Jahre hinein in der UdSSR auf dem gesamten Gebiet der Sozialwissenschaften „buchstäblich nichts“ geleistet worden (214); erst mit dem Übergang der SU in das „industri-

gesellschaftliche Stadium“ — Ahlberg zeigt sich als Anhänger der Konvergenztheorie — ist im Interesse einer rationelleren Lenkung der wirtschaftlichen Prozesse die empirische Sozialforschung wieder aufgewertet und neben der Philosophie und dem historischen Materialismus als selbständige akademische Disziplin anerkannt worden. Durch die Trennung von Philosophie und Sozialforschung ist der dem Marxismus immanente wissenschaftslogische Konflikt zwischen „kognitiver einzelwissenschaftlicher Forschung“ und „praxisorientierter Dialektik“ weitgehend bereinigt worden.

Da Ahlberg seine Konstruktion dieser angeblichen Antinomien des historischen Materialismus konsequent durchhält, nimmt es nicht wunder, daß in seine Darstellung eine große Menge von Ungereimtheiten und Widersprüche einfließen. Die von ihm angeführten Vertreter des sowjetischen Marxismus entziehen sich einfach dem Schema, das er für sie bereithält. So ist es absurd, dem jungen Lenin ein „positivistisches Wissenschaftsideal“ zu unterstellen, das sogar noch mit einer „revisionistischen Periode in seinem Denken“ einhergegangen sein soll und deshalb gegenwärtig in der SU „geleugnet werden muß“ (35). Ebenso wenig läßt sich bei Bucharin und Bogdanov eine „positivistische Grundeinstellung“ nachweisen; Bogdanov etwa bestimmt in seiner Schrift „Wissenschaft und Arbeiterklasse“ (von der Ahlberg jedoch keine Notiz nimmt) Wissenschaft als ein zentrales Instrument in den Klassenauseinandersetzungen, als eines der Kampfmittel der proletarischen Klasse für die Eroberung der politischen Macht und die planmäßige Organisation der Produktion nach dem Sieg der Revolution — für einen „Positivisten“ immerhin merkwürdige Vorstellungen. — Die großen empirischen Untersuchungen, die nach der Oktoberrevolution beispielsweise von der Statistischen Zentralverwaltung, dem Obersten Volkswirtschaftsrat, dem Zentralrat der Gewerkschaften, dem Arbeits- und Landwirtschaftskommissariat und besonders von der Staatlichen Plankommission durchgeführt wurden, bleiben bei Ahlberg ebenfalls unerwähnt; desgleichen die damals bahnbrechenden Arbeiten etwa von Ja. Jakovlev über die Sozialstruktur des nachrevolutionären Dorfes, von L. Minc und L. Lubny-Gercyk über Agrarüberbevölkerung und Arbeitslosigkeit, von G. Krzizanovskij über die technischen Möglichkeiten und die sozialen Folgen der Elektrifizierung, denen in der „westlichen Soziologie“ nichts Ebenbürtiges gegenüberstand. Gerade diese Arbeiten, die objektive Analyse und gesellschaftliche Praxis miteinander verknüpften, hätten die Abwegigkeit der Behauptung eines „gordischen Knotens logischer Widersprüche“ (193) im Ansatz des historischen Materialismus klar aufzeigen können. Über die Arbeit der genannten Institutionen, die ja in der Regel mitsamt ihren Zeitschriften während der dreißiger Jahre weiterexistierten, erfährt der Leser ebenfalls nichts — außer, daß sich damals alles der „dialektischen Theorie-Praxis-Konzeption“ des Stalinismus unterworfen und folgerichtig in einem „Debakel“ geendet habe (152). Schließlich verfolgt Ahlberg auch nicht weiter, in welcher Weise und mit welchen Konsequenzen in der gegenwärtigen sowjetischen empirischen So-

zialforschung der marxistische Bezugsrahmen in die Fragestellungen der Untersuchungen eingeht. Wenn etwa — wie es verschiedene Plattformen sowjetischer Sozialforscher kürzlich gefordert haben (vgl. 177—179) — die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Stadt und Land, zwischen Arbeiterschaft und Intelligenz, die Frage nach den Möglichkeiten und Ansatzpunkten einer „kommunistischen Selbstverwaltung“ und nach dem Verhältnis von Sozialismus und Alltagsleben hauptsächliche Gegenstände der Forschung sein sollen, dann hätte die empirische Sozialforschung in der UdSSR zweifellos gänzlich andere soziale Funktionen als in den kapitalistischen Ländern. Ahlberg geht jedoch Problemen dieser Art aus dem Wege und zieht es vor, die Soziologenkongresse, die Namen diverser Forschungsinstitute und Sozialwissenschaftler aufzuzählen, um zu „beweisen“, daß sich die empirische Sozialforschung gemäß des von ihm konstruierten Schemas nunmehr endgültig vom historischen Materialismus entfernt und „befreit“ habe. Da er hierbei immer dieselben Autoren und Zeitschriften zitiert, verzichtet er in seinem Buch auch auf Literaturverzeichnis und Register. (Überdies weist das Buch noch zahlreiche Transkriptionsfehler auf, so alleine in den Anmerkungen p. 20 vier.)

Auf Ahlbergs mißlungenen Versuch, die empirische Sozialforschung den eigenen, von außen herangetragenen Kategorien zu unterwerfen und die sowjetischen Wissenschaftler in das von ihm gezimmerte Prokustesbett zu zwängen, passen immer noch — mutatis mutandis — die auf p. 41 angeführten Worte des jungen Lenin gegenüber den Marxkritikern: „Sie reden zwar von ‚lebendigen Persönlichkeiten‘; doch wählen sie in Wirklichkeit als Ausgangspunkt nicht die ‚lebendigen Persönlichkeiten‘ mit ihrem ‚Sinnen und Trachten‘, wie es sich tatsächlich aus dem gegebenen System der Produktionsverhältnisse ergibt, sondern nehmen eine Puppe und stopfen ihr den Kopf mit ihrem eigenen ‚Sinnen und Trachten‘ voll.“

Gert Meyer (Marburg/Lahn)

III. Psychologie

Giese, Hans: Das obszöne Buch. Heft 35 der „Beiträge zur Sexualforschung (Organ der deutschen Gesellschaft für Sexualforschung)“. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1965 (77 S., kart., 13,— DM).

Gegenstand der Schrift ist der „größere Rahmen des Obszönen in der Kunst, in dem diese Erörterung über das obszöne Buch zu sehen ist“. Ausgangspunkt der Untersuchung ist eine tautologische Definition von „Obszönität“: „In bezug auf den Terminus Pornographie in unserem Zusammenhang herrscht Einigkeit darüber, daß grundsätzlich Schriftwerke gemeint sind, möglicherweise auch bebildet oder als Bilderbücher für sich, die sexuelle Details überwiegend bzw. ausschließlich obszön (im Sinne von sittenwidrig) zur Darstellung bringen“ (S. 15). Kriterium für die sexualwissenschaftliche Legitimierung von Obszönitäten ist bei Giese deren „Niveau“. Dies

„Niveau“ umkreist er mehr, als daß er es analysiert, mit einer Mischung aus Fetzen der deutschen Germanistik, aus Vokabeln der medizinischen Psychologie und aus Versatzstücken des deutschen Existenzialismus. So heißt es etwa über einen Roman von Genet: „Im weiteren Verlauf ist zu erfahren, daß die Beziehung dieser beiden Männer, von der Seite des Zuhälters aus gesehen, zur Entwicklung tieferwurzelnder Erlebnisqualitäten geführt hat, daß eine Eingewöhnung stattfand, wie man sie normalerweise bei Ehepaaren findet“ (S. 32). Gleichzeitig lobt er „die lyrische Kraft, Ausdruckskraft, mit der dieser Roman gestaltet worden ist“ (S. 35) etc. etc. Positiv bewertet wird nur die durch „geistige Verantwortung“ geadelte „Obszönität“: „sittenwidrig und zugleich nicht krankhaft, sondern verantwortlich“ (S. 5) heißt die Flagge, unter der die sexuelle Phantasie segeln muß, damit sie — „vom Sexualwissenschaftlichen her ventiliert“ (S. 37) — als gesund befunden werden darf. Daß es primär- und sekundärprozeßhafte Verarbeitungsweisen sexueller Strebungen geben kann, die jenseits der schulpyschiatrischen Alternative verantwortlich/krankhaft liegen, kommt Giese nicht in den Sinn. So feinsinnig erhaben Giese über alle einzelnen Indizierungsandrohungen bundesrepublikanischer Staatsanwaltschaften ist und so sehr er in seinen Gutachten Stellung nimmt gegen sie, so sehr beugt er sich doch der Unsittlichkeits-Definition der herrschenden Justiz; er möchte eben nur das Feinsinnige, das „wirklich Literarische“ aus dieser Definition ausklammern. Entsprechend urteilt er auch mit europäischem Kulturdünkel über Harald Robbins' „Die Unersättlichen“, sie gehörten dem „Gefilde der amerikanischen Geistigkeit“ (S. 73) an, an ihnen sei die „amerikanische Intelligenz“ (S. 77) spürbar, etc.

Am Rande klärt Giese noch über allerlei sexuelle Praktiken auf. Die Masturbation etwa „ist ein prinzipiell infertiles Tun und akzentuiert überdies die Genußkomponente der Sexualität“ (S. 4). Die Homosexualität wird nach Art des Hauses wieder einmal „daseinsanalytisch“ angeblasen (Fachwort dafür: ventiliert): „Das fremde Geschlecht ist, kann man sagen, ein Phänomen, das in der Welt liegt und wesensgemäß erst der Erfahrung bedarf. ... Es gelingt, das fremde Geschlecht erst dann zu erlangen, wenn man bereit ist, sozusagen ‚in die Fremde‘ zu gehen, d. h. den Bezirk der eigenen vier Wände zu verlassen. Der homosexuelle Mensch geht diesen Weg aber nicht. Er bleibt im Bezirk der eigenen vier Wände stehen, mitunter auch kehrt er dahin zurück“ (S. 38). Reimut Reiche (Frankfurt/Main)

IV. Soziale Bewegung und Politik

Fainsod, Merle: Wie Rußland regiert wird. Ergänzt und auf den neuesten Stand gebracht von Georg Brunner. Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin 1965 (747 S., Ln., 58,— DM).

Lewytzyj, Borys: Die Kommunistische Partei der Sowjetunion. Porträt eines Ordens. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1967 (312 S., Ln., 24,50 DM).

Fainsods Beschreibung der institutionellen Strukturen der Sowjetmacht erschien in den USA in erster Auflage 1953 und wurde bald ein Standardwerk der amerikanischen ‚Sowjetologie‘. Eine erweiterte Neuauflage, die die innersowjetischen Entwicklungen nach dem Tode Stalins bis zum XXII. Parteikongreß der KPdSU einbezog, erschien in den USA 1963. Auf dieser beruht die deutsche Ausgabe, die jedoch durch Texteingfügungen eines Mitarbeiters des Kölner Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien in großen Zügen auf den Stand von 1965 gebracht wurde.

Vorzüge und Mängel des Buches lassen sich recht eindeutig umreißen. Zu den erstgenannten: Fainsod gibt eine Beschreibung der Organe der Sowjetmacht in den Hauptetappen ihrer Entwicklung seit 1917, wie sie so umfassend und detailliert bisher in deutscher Sprache nicht publiziert war. Diese Darstellung der jeweiligen institutionellen Ausformung und der Funktionsweise der sowjetischen Machtorgane kann im ganzen als zuverlässig bezeichnet werden. Die Gewissenhaftigkeit des Autors zeigt sich darin, daß er zumeist auf die Primärquellen zurückgreift. So verfährt er selbst im ersten Hauptteil, der für sein Kernthema nur einführende Bedeutung hat. Fainsod gibt hier einen Abriß der sozioökonomischen Situation und der politischen Verhältnisse im vorrevolutionären Rußland, der Geschichte des Bolschewismus bis 1917 sowie der revolutionären Umwälzungen und Probleme 1917/18. Der zweite Hauptteil beschreibt Gestalt und Funktion der Kommunistischen Partei innerhalb der sowjetischen Herrschaftsordnung. Hier werden u. a. die jeweiligen formellen Strukturen des Parteiapparates recht genau dargestellt, die reale Machtverteilung sichtbar gemacht, die Arbeitsweise der Parteiorgane beschrieben sowie deren Zusammensetzung und soziale Struktur nachgewiesen. Ein hier untergebrachtes Kapitel über den KOMSOMOL hätte eher in den dritten Hauptteil gehört, in dem als ‚Herrschaftsinstrumente‘ die Sowjetorgane auf der Grundlage der Verfassungsentwicklung der RSFSR bzw. der UdSSR, die Staatsverwaltung, die innerstaatlichen Überwachungs- und Repressionsorgane sowie die Armee in der Entwicklung ihrer formellen Gestalt und realen Funktionsweise zur Darstellung gelangen. Der vierte und letzte Hauptteil ‚Probleme und Perspektiven‘ geht zunächst auf einige Probleme der Entwicklung der sowjetischen Industrie ein, wobei den Autor vor allem interessiert, wieweit die industriellen Führungs- und Arbeitskräfte als Produzenten und Konsumenten in latente Konflikte zu den von den Herrschaftsträgern gesetzten Rahmenbedingungen des sozialökonomischen Reproduktionsprozesses geraten. Anschließend geht Fainsod auf Fragen des sowjetischen Agrarsystems ein und schließt dann mit einem zusammenfassenden Kapitel das umfangreiche Buch ab.

Wie schon hervorgehoben, liegt der Vorzug des Werkes in der detaillierten und im ganzen gründlichen und zuverlässigen *Beschreibung* der Organe und Funktionsweise der sowjetischen Herrschaftsordnung. Seine fundamentale Schwäche liegt im Mangel an einer tragfähigen theoretischen Konzeption, von der aus die *Ursachen* der

Transformationen des Sowjetsystems zu untersuchen wären. Infolge dieses Mangels dringt der Autor nie von der Darstellung zur Analyse vor. Hier beweist sich einmal mehr, daß vom Ansatz und mit den Methoden bürgerlicher Historiographie, Soziologie und Politologie ein tieferreichendes Verständnis des Charakters und der Ursachen des Wandels des Sowjetsystems nicht erschlossen werden kann. Hier bleibt Fainsod mit deutschen ‚Sowjetologen‘ wie B. Meißner, K. H. Ruffmann, K. Mehnert und anderen, meilenweit zurück hinter den Erkenntnissen, die z. B. durch A. Rosenberg, I. Deutscher oder W. Hofmann eröffnet wurden.

Für Fainsod ist das Sowjetsystem in allen seinen historischen Gestalten eine Erscheinungsform totalitärer Diktatur und als solche ein „Bruder“ des Faschismus und Nationalsozialismus (S. 636). Fainsod ist nicht einmal bemüht, die Dürftigkeit der theoretischen Durchdringung seines Untersuchungsobjekts durch ein den Totalitarismusbegriff reflektierendes Kapitel zu mildern. Mag das angesichts des Standes der amerikanischen ‚Sowjetologen‘ 1953 noch erklärbar sein, so doch keinesfalls mehr für die Neuauflage von 1963. Sicher ist die Feststellung W. Hofmanns: „Der Stalinismus ist Gegenstand nicht einer Soziologie des ‚Totalitarismus‘, sondern vielmehr einer Soziologie der ‚Diktatur des Proletariats‘“ (Stalinismus und Antikommunismus, ed. suhrkamp 222, S. 17) gültig, wenn jedoch schon in einer umfangreichen Darstellung das Sowjetsystem durchgehend als Spielart des Totalitarismus charakterisiert wird, darf man wohl eine explizite Darlegung der begrifflichen Konzeption erwarten.

Fainsod unterläßt es zwar nicht, auf erhebliche Unterschiede in der Handhabung der Macht zwischen Lenin und Stalin einerseits, Stalin und Chruschtschow andererseits wiederholt hinzuweisen. Aber das bleiben für ihn, wenn auch merkliche, so doch graduelle Unterschiede, die nicht den unterstellten gemeinsamen Grundcharakter des Sowjetsystems berühren. Die Negierung der entscheidenden Differenzen zwischen Leninismus und Stalinismus durch Fainsod gelangt z. B. zum Ausdruck, wenn er bei der Beschreibung der Konzeptionen der Rolle der Kommunistischen Partei in der Phase der Diktatur des Proletariats an Zitate Lenins aus den Jahren 1919—21 unmittelbar Aussagen Stalins von 1925/26 und sogar von 1936 anschließt (S. 161 ff.) und in gleicher Weise die Notwendigkeit des Terrors begründende Äußerungen Lenins aus der Zeit des Bürgerkrieges mit entsprechenden Zitaten Stalins von 1927 koppelt (S. 470/71). Bei konzidierten graduellen Differenzen wird so eine wesensmäßige Übereinstimmung zwischen dem frühbolschewistischen System und dem Stalinismus und die Folgerichtigkeit der Transformation des einen in das andere suggeriert.

Der Mangel an sozioökonomischer Analyse zeigt sich ferner darin, daß Herausbildung, Konsolidierung sowie später Abbau des spezifisch stalinistischen Herrschaftssystems vorwiegend als Ergebnis der Führungsrivalitäten innerhalb der bolschewistischen Oligarchie gedeutet werden. So werden hinter den fraktionellen Auseinandersetzungen die fundamentalen sozialökonomischen Probleme der späteren NEP-

Zeit z. B. kaum sichtbar. Ähnlich verhält es sich bei der Darstellung des Übergangs vom Stalinismus zum ‚Chruschtschowismus‘, in dem Fainsod einen aufgeklärten, rationalisierten Totalitarismus erblickt.

In seiner kurzen und allgemeingehaltene Prognose im Schlußkapitel billigt Fainsod dem zeitgenössischen Sowjetsystem die Fähigkeit zu weiterer Rationalisierung der Planung und Leitung der technologischen und ökonomischen Entwicklung sowie der Handhabung der Machtausübung zu, versteht diese ‚Rationalisierung‘ jedoch bewußt nicht als ‚Liberalisierung‘ im Sinne der Konvergenz-Theorien.

Wer von der Grundlage eines Verständnisses des sowjetischen Kommunismus aus, wie es z. B. die Werke der obengenannten marxistisch orientierten Autoren vermitteln, über Details der jeweiligen institutionellen Ausformung und Struktur der sowjetischen Machtorgane sich informieren will, wird bei Fainsod, ungeachtet der theoretischen Mängel des Buches, recht umfassend und zuverlässig unterrichtet.

Das Buch Borys Lewytkyjs gehört in die Reihe der nicht geringen Zahl von Veröffentlichungen, die westdeutsche Verlage zum 50. Jahrestag der bolschewistischen Oktober-Revolution im Jahre 1967 herausbrachten. Der Autor, Exilukrainer, erwarb sich im breiteren Kreis der ‚sowjetologisch‘ Interessierten einen Namen durch zahlreiche Publikationen, die sich von vielen entsprechenden Veröffentlichungen wohltuend dadurch abheben, daß in ihnen methodologisch weder von dem verbreiteten idealtypischen Ansatz einer ahistorischen Totalitarismus-Konzeption ausgegangen noch dem ebenfalls verbreiteten Hang zu extremer Personalisierung nachgegeben wird, die dagegen bei viel Verständnis für historische Bedingtheiten und ökonomische Zusammenhänge primär herrschaftssoziologisch orientiert sind. Das gilt auch für das hier zu besprechende Buch. Absicht des Autors ist es, „... die Wandlungen von Organisation, Ideologie, parteiinternen Verhaltensweisen und Herrschaftstechnik im Zusammenhang mit historischen, gesellschaftlichen und technischen Veränderungsprozessen zu analysieren“ (S. 9). Dabei will er „... in der Behandlung der Probleme einen Mittelweg zwischen der reinen Fachuntersuchung und der populärwissenschaftlichen Darstellung einschlagen“ (S. 10). Das ist dem Autor auch gelungen, jedoch ist zu bezweifeln, ob es der Verbreitung und der Wirksamkeit der Veröffentlichung dienlich ist. Denn, soviel sei schon hier gesagt, den Kennern des Sowjetkommunismus eröffnet die Analyse Lewytkyjs, trotz recht hoher Sachlich- und Gründlichkeit, kaum neue Einsichten, während interessierten Laien das in dem Buch nicht mit dargebotene Gerüst historischer Fakten und Zusammenhänge fehlt und deshalb das Verständnis erschweren dürfte.

Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Der erste behandelt in vier Kapiteln Gestalt und Wandel der KPdSU als zentraler Herrschaftsinstanz. Der zweite Teil untersucht in 8 Kapiteln den Herrschaftsvollzug in dem Beziehungsgeflecht von Partei und Gesellschaft; der 3. Teil besteht aus einem resümierenden und eine Prognose andeutenden Kapitel. Die Analyse Lewytkyjs folgt — anders als bei

Fainsod — einer zentralen These in erkenntniserschließender Absicht, die in jedem einzelnen Kapitel für eine bestimmte Institution oder ein Prinzip des sowjetischen Herrschaftssystems expliziert wird. Verkürzt referiert lautet diese These: Während der ersten Jahre der Sowjetherrschaft bildeten sich Institutionen und Grundsätze der Beherrschung, Entwicklung, Leitung und Kontrolle der Gesellschaft heraus, die einerseits einer leninistisch modifizierten Marx-Interpretation entsprachen, andererseits von den realen historischen, politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten erzwungen wurden. Diese Formen der Machtausübung und Lenkung gesellschaftlicher Prozesse waren einerseits den gegebenen Umständen angemessen, rational und im ganzen auch effektiv, bargen jedoch auch den Keim despotischer Depravierung in sich. Diese Potenz manifestierte sich dann in den frühen dreißiger Jahren im Stalinismus, der eine tiefe Transformation jener Institutionen und Prinzipien der Beherrschung und Lenkung der Gesellschaft, bei teilweiser Aufrechterhaltung der äußeren Hüllen, bedeutete. Das stalinistische Herrschaftssystem war jedoch an die Person des Despoten gebunden, mit seinem Tode fiel es der Auflösung anheim. Dafür macht Lewytkyj sowohl subjektive Intentionen verantwortlich (Streben der im Despotismus besonders gefährdeten Spitzenfunktionäre nach eigener Sicherheit) wie auch objektive Erfordernisse des sozioökonomischen und wissenschaftlich-technologischen Entwicklungsprozesses. Die Transformation stalinistischer Machtapparaturen bleibt hierbei jedoch weit hinter den objektiven *Möglichkeiten* und den drängenden Erfordernissen zurück. Aus dieser Diskrepanz resultieren die mehr oder minder verschleierte gesellschaftlichen und politischen Konflikte in der UdSSR heute, die nicht rational bewältigt werden, weil es noch immer keine öffentliche Diskussion der Probleme und keine alle gesellschaftlichen Gruppen einbeziehende Institutionalisierung von Formen der Austragung der Gegensätze gibt. Die sowjetische Innenpolitik ist deshalb gekennzeichnet durch ein unstetes Lavieren zwischen dem Druck des despotischen Ballasts und den Erfordernissen der gegenwärtigen sozioökonomischen Entwicklungsphase.

Diese durchgängige These expliziert der Autor z. B. an der Organisationsstruktur der KPdSU, an den Formen der Kaderauswahl, an der Theorie des Marxismus-Leninismus, den Institutionen der Kontrolle der Gesellschaft, am Mechanismus der Planung und Leitung der Volkswirtschaft, an der Situation von Wissenschaft und Kultur u. a. m. Der Rezensent würde die zentrale These des Autors im wesentlichen akzeptieren. Bei ihrer Explikation in den einzelnen Kapiteln drängen sich zwar manche Einwände auf, die hier jedoch nicht weiter angezeigt werden sollen. Eine Aussage Lewytkyjs jedoch soll, obgleich sie mit dem Hauptgegenstand seiner Analyse nicht allzu eng verbunden ist, nicht ganz unwidersprochen bleiben, wenn auch eine gründliche Auseinandersetzung an dieser Stelle nicht möglich ist. Es geht um die behauptete Unvereinbarkeit der Leninschen Revolutionstheorie und Parteikonzeption mit dem originären Marxis-

mus. Diese Behauptung müßte m. E. wesentlich umfassender abgesichert werden als durch das in diesem Zusammenhang auch von anderen Autoren so gern angeführte Zitat aus dem Kommunistischen Manifest, wonach die Kommunisten „... keine besondere Partei gegenüber anderen Arbeiterparteien“ seien usw. (bei Lewytzkyj S. 16). Man sollte dabei stärker von den Intentionen Marx' ausgehen als vom bloßen Wortlaut, zumal wenn dieser aus dem historischen Kontext herausgelöst wird. Eine Befolgung dieses Grundsatzes dürfte kaum so eindeutig einen absoluten Widerspruch zwischen den Klassenkampf- und Revolutionskonzeptionen Marx' und Lenins aufweisen.

Gemäß seiner Prognose im letzten Kapitel hält Lewytzkyj eine Entwicklung des Sowjetsystems in zwei Richtungen für möglich. Entweder setzt sich jene Gruppierung der Sowjetelite durch, die das bürokratische System der Parteiherrschaft zwar gemäß bestimmten unabweisbaren Erfordernissen modernisieren, in den Grundlagen jedoch wie tradiert beibehalten will. Oder aber eine andere Richtung gewinnt die Oberhand, die die Partei in ihren Funktionen beschränken möchte auf bestimmte Koordinierungs- und Integrationsaufgaben bei radikaler Reduzierung ihrer operativen Entscheidungsbefugnisse. Welche der beiden Richtungen sich durchsetzen wird, wagt Lewytzkyj, der sich hier, ohne explizit zu werden, nach Meinung des Rezensenten zu sehr an den gedanklichen Modellen der Konvergenztheoretiker orientiert, nicht vorauszusagen. Die Möglichkeit einer sowjetkommunistischen Praxis, die sich auf die Ziele und die Theorie besinnt, deren Erbschaft sie beansprucht, die Marxsche Konzeption personaler Autonomie und gesellschaftlicher Harmonie und Freiheit, scheint der Autor auszuschließen.

Hansgeorg Conert (Frankfurt/Main)

V. Ökonomie

Jahn, Wolfgang: Die Marxsche Wert- und Mehrwertlehre im Zerrspiegel bürgerlicher Ökonomen. Dietz Verlag, Berlin 1968 (438 S., kart., 12,50 M).

„Der Unternehmer zahlt dem Arbeiter“ (nach Marx) „gerade soviel, daß dieser existieren kann. (Hier haben wir das Malthus-Ricardosche ‚eherne Lohngesetz‘)“, schreibt G. Soule, und G. N. Halm meint: „Marx besteht darauf, daß die Arbeitskraft eine Ware ist wie jede andere Ware.“ „Der relative Mehrwert ist eine Übergangserscheinung: Er hält nur solange an, wie die Produktionsbedingungen des betreffenden Unternehmens besser sind als die gesellschaftlichen“ — so Siegfried Weber. Ausbeutung gibt es nicht mehr, denn, wie Johannes Meßner uns belehrt: „Eigentumsethisch besteht die Sozialfunktion des Privateigentums zu allererst darin, dem Menschen in der Gesellschaft einen Eigenbereich für seine Eigenüberzeugung, seine Eigenpersönlichkeit zu sichern.“ Ähnlich argumentierte Adolf Weber, als er drei Jahre nach der Niederlage des deutschen Faschis-

mus schrieb: „Dem Betriebsführer sind diese Menschen (sc. die Arbeiter) von der Volksgemeinschaft auf Treu und Glauben anvertraut. Er darf sie nicht ausnützen und ausbeuten . . .“ Kurzum, die Marxsche Wert- und Mehrwertlehre ist überholt, um so mehr, als es sich bei ihr um ein „metaphysisches Konzept“ (J. Robinson) handelt, wenn sie nicht gar „die Lehre von der Heiligkeit der menschlichen Arbeit“ (K. R. Popper) ist.

Mit großer Sorgfalt hat sich Wolfgang Jahn der Aufgabe unterzogen, die vielen „Marx-Widerlegungen“ von seiten bürgerlicher Ökonomen zu sammeln, darzustellen und zu korrigieren. Abgesehen von wenigen Ausnahmen, zeichnen sich derartige „Auseinandersetzungen“ mit der Marxschen Polit-Ökonomie oft genug durch Ignoranz, schlichte Unkenntnis und Verzerrung aus.

Nacheinander behandelt Jahn, dem Aufbau des „Kapitals“ folgend, die Themen: Arbeitswerttheorie, Verwandlung von Geld in Kapital, Wert der Ware Arbeitskraft, Ausbeutung und den Kapitalbegriff. Dabei kollidiert zuweilen sein Wunsch, möglichst viele bürgerliche Autoren wörtlich anzuführen, mit dem Bemühen, sie zu kritisieren. So wirft er etwa Habermas vor, er betreibe mit seiner These vom fehlenden Klassenbewußtsein der Arbeiter „eine besonders raffinierte Form der Apologetik des zeitgenössischen staatsmonopolistischen Kapitalismus“ (226), beschränkt sich in seiner Kritik aber auf den Verweis auf „die in der Tiefe wirkenden Kräfte“ (227); unmittelbar zuvor hatte er dagegen geschrieben, daß „der Klassenkampf nach wie vor für jedermann offensichtlich wirkt“ (226).

So notwendig die Zurückweisung der Verdrehungen und Thesen ist, die bürgerliche Ökonomen über den Marxismus aufstellen, ebenso notwendig wäre eine kritische Analyse derjenigen Arbeiten, die (zumindest subjektiv ehrlich) versuchen, eine ädaquate Darstellung der Marxschen Theorie zu geben, daran aber scheitern aus Gründen, die nicht mehr in der Subjektivität der betreffenden Autoren zu suchen sind. Wenn dieser Aspekt auch in der Jahnschen Arbeit vernachlässigt wird, so kann man sie doch durchaus allen empfehlen, die sich mit „Marx-Kritikern“ beschäftigen: als Fundgrube von Zitaten bürgerlicher Ökonomen demonstriert sie die „Wissenschaftlichkeit“ der herrschenden Nationalökonomie. Karl-Ernst Lohmann (Berlin)

Robinson, Joan: Die fatale politische Ökonomie. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/Main 1968 (83 S., kart., 7,— DM).

Dieses Buch ist wohl als eine Art Streitschrift zur Diskussion um die ökonomische Situation Großbritanniens gedacht. Wenn auch England nicht mehr das industriell entwickeltste Land ist, das den minderentwickelten nur das Bild der eigenen Zukunft zeigt, so treffen doch im England der 60er Jahre eine Reihe von wirtschaftlichen Schwierigkeiten zusammen, die in den übrigen kapitalistischen Ländern bisher nur mehr oder weniger vereinzelt oder vorübergehend auftauchten. In dem Maße, wie es sich nachweisen läßt, daß die dort auftretenden ökonomischen Probleme in einem inneren Zusammen-

hang stehen, gewinnt das englische Beispiel zunehmenden Erkenntniswert auch für die Zukunft anderer kapitalistischer Staaten. Um den Nachweis eben dieses Zusammenhangs scheint die Verfasserin bemüht, ihr gelingt jedoch nur eine Zusammenstellung von ökonomischen Common-sense-Phrasen. Der Gedankengang verläuft etwa so: Die liberalistische Phase des Kapitalismus ist in der „Großen Krise“ der 30er Jahre zu Ende gegangen. Um das System zu erhalten, war von nun an der Staat gezwungen, Vollbeschäftigungspolitik (oder wie die Verf. vorsichtig schreibt: „Nahezu-Vollbeschäftigung“) zu betreiben. Unter den gegebenen Bedingungen führt „Vollbeschäftigung“ zur „Lohn-Preis-Spirale“, d. h. zur Inflation. Diese wiederum gefährdet die Zahlungsbilanz und führt zu Devisenschwierigkeiten. Chronische Defizitländer erhöhen das Zinsniveau und versuchen den Inlandskonsum einzuschränken, was wiederum die Investitionsraten senkt und die Vollbeschäftigung bedroht. Alles in allem: ein „Teufelskreis“ (26/55).

„Zum Glück hat uns das System (der Vollbeschäftigungspolitik) bis heute noch nicht in eine weltweite Depression schleudern können, aber es schiebt uns in diese Richtung hin“ (39). „Es besteht jedoch guter Grund zur Hoffnung, daß man so etwas Blödes wie die Große Krise nicht mehr zuläßt“ (49); dennoch: „Die Zukunft ist keineswegs gesichert. Wir haben bis jetzt noch keinen Hinweis dafür, wie der Rest der Welt (?) eine ernsthafte Krise in den USA überstehen würde . . .“ (49).

Nach Robinson resultieren all diese Schwierigkeiten daraus, daß die offizielle Wirtschaftspolitik sich bis heute noch nicht völlig von den liberalen Scheuklappen frei gemacht hat. Es besteht dagegen die „Notwendigkeit, die Organisation der Gesellschaft jener phantastischen Leistungsfähigkeit in der Herstellung materiellen Reichtums anzupassen, welche die Anwendung der Wissenschaft auf die Technologie ermöglicht hat“ (10). Darum geht es, nicht um die Erkenntnis der „Widersprüche des modernen Kapitalismus“ (21), sondern um deren technizistische Bewältigung, denn: „Es will mir scheinen, daß die Leute (?) in diesem Land nicht für radikale Änderungen eingenommen sind“ (79).

Was immer man sich unter dem heute verkaufsträchtigen deutschen Titel vorstellen mag (der Originaltitel lautet: „Economics: An Awkward Corner“), in einer Reihe, die der Verlag „Politische Ökonomie, Geschichte und Kritik“ nennt, und die das damit gegebene Versprechen halten will, hätte ein solches Buch nichts zu suchen.

Werner Goldschmidt (Berlin)

Berger, Wolfgang, u. Otto Reinhold: Zu den wissenschaftlichen Grundlagen des neuen ökonomischen Systems der Planung und Leitung. Dietz Verlag, Berlin (DDR) 1966 (158 S., kart., 1,80 M).

Die beste und bündigste offiziöse Darstellung des „neuen ökonomischen Systems“ der DDR ist immer noch die von Berger und Rein-

hold — will man sich nicht durch den umfangreichen, stark auf jeweils Aktuelles sich beziehenden Band Ulbrichtscher Reden und Grußadressen hindurcharbeiten¹. Die Autoren verlieren sich weder in der prinzipiell unendlichen Fülle von Einzelproblemen, die eine derartige Wirtschaftsreform stellt noch in exegetischen Kontroversen des Marxismus. Sie versuchen ferner die naheliegende, auch in der DDR verbreitete technokratische Perspektive zu vermeiden, die auf eine Darstellung der Regelungsprobleme des neuen Wirtschaftssystems hinausgelaufen wäre². Statt dessen beschäftigen sich die beiden Autoren mit den gesellschaftstheoretischen und historischen Bezügen des NÖS.

Von einer fast parteioffiziellen Darstellung wird man nicht viel Selbstkritik erwarten. Es verwundert daher nicht, wenn die Wirtschaftspolitik der SED seit 1953 als kontinuierliche Entwicklung in Richtung auf das neue System gedeutet wird, obwohl Fritz Behrens eine verblüffend genaue Vorwegnahme des Reformkonzepts mit seinem Lehrstuhl bezahlen mußte³. Die typische Immunisierungsstrategie für derartige Widersprüche ist die Behauptung, daß diese oder jene Reform erst nach Erreichung einer ganz bestimmten Stufe der Wirtschaftsentwicklung realisiert werden konnte. Ein Vergleich mit den Wirtschaftssystemen Chinas, Nord-Koreas und Nord-Vietnams zeigt aber, daß zahlreiche dieser Reformen schon in erheblich früheren Stadien und mit großem Erfolg eingeführt werden konnten, z. B. die Ökonomisierung der zwischenbetrieblichen Beziehungen (Vertragsrecht, materielle Anreize), die gleichgewichtige Entwicklung von Konsum- und Investitionsgüterindustrien und andere.

Hauptaufgabe des NÖS und zugleich wichtigste Legitimation für die Reform ist, nach Berger und Reinhold, die Durchführung der „technischen Revolution“. Das bedeutet zunächst nichts anderes als die Realisierung eines raschen technischen Fortschritts, eine Aufgabe, die sich kapitalistischen Industriegesellschaften, wie auch die Autoren ausführen, in gleicher Weise stellt (35). Der Unterschied liege darin, daß der technische Fortschritt in der DDR bewußt ausgeführt und geplant wird im Gegensatz zur Naturwüchsigkeit des Kapitalismus (75); ferner in der möglichen „schöpferischen Initiative der Werktätigen“ (50) im Sozialismus, die drittens daraus resultiert, daß der Sozialismus von der Identität der individuellen und gesamtgesellschaftlichen Interessen „ausgeht“. In der Doppeldeutigkeit der letzten Formulierung steckt das Problem. Es ist doch gerade die Frage, ob „der Sozialismus“ von dieser Interessenidentität als einer realisierten ausgehen kann oder ob „er“ nur vorgibt, von ihr ausgehen zu können. Die obige These verdeckt gerade die entscheidende Schwierigkeit, die sich heute bei einer Absetzung der sozialistischen

1 Walter Ulbricht, Zum ökonomischen System des Sozialismus in der DDR, 2 Bde., Berlin 1967.

2 Vgl. die Broschüren von Erich Apel und Günter Mittag.

3 Fritz Behrens, Zum Problem der Ausnutzung ökonomischer Gesetze in der Übergangsperiode, in: Wirtschaftswissenschaft, 3. Sonderheft, 1957.

von den kapitalistischen Ländern stellt; sie liegt darin, zu beurteilen, wie bewußt die sozialistische Planung heute ist (wobei alle ungeplanten Nebenfolgen zu berücksichtigen sind) und wie naturwüchsig die kapitalistische Wirtschaft heute noch ist (angesichts einer immer umfassenderen staatlichen Wirtschaftspolitik).

Der Leser erhält den Eindruck, daß die Warenproduktion bzw. das Wertgesetz — auf der Grundlage sozialisierter Produktionsmittel — in der DDR nunmehr eindeutig als das Grundprinzip auch der sozialistischen Produktionsweise anerkannt ist. Die Produktion hat sich also nach den Beziehungen von Angebot und Nachfrage zu richten. Damit ist noch nicht über die Relation von Markt und Plan entschieden. Aber die Qualität der Planung wird sich künftig danach bemessen, wie gut es ihr gelingt, den Markt zu simulieren. Marktmechanismen sollen künftig als partielle wirtschaftspolitische Instrumente und nicht dogmatisiert, sondern pragmatisch im Rahmen der Gesamtplanung eingesetzt werden. Wo die Grenzziehung zwischen Märkten und Plänen genau verlaufen soll, stand 1966 noch nicht fest und ist auch heute noch nicht voll abzusehen.

Christof Helberger (Frankfurt/Main)