

**ARCHÍVUMI FÜZETEK VIII.**

**Béla Fogarasi**

**PARALLELE  
UND DIVERGENZ  
(Ausgewählte Schriften)**

**MTA FILOZÓFIAI INTÉZET LUKÁCS ARCHÍVUM 1988**



ARCHÍVUMI FÜZETEK  
VIII.



ARCHÍVUMI FÜZETEK  
VIII.

**Béla Fogarasi**

*Parallele und Divergenz  
(Ausgewählte Schriften)*

MTA FILOZÓFIAI INTÉZET  
1988

**Az előszót írta, válogatta és a  
bibliográfiát készítette: Karádi Éva  
Szerkesztette: Tallár Ferenc  
Sorozatszerkesztő: Sziklai László**

**Herausgegeben und eingeleitet von Éva Karádi  
Redaktion: Ferenc Tallár  
Herausgeber der Reihe „Archivumi Füzetek”: László Sziklai**

**©Lukács Archívum, 1988**

**ISBN 963 01 7627 0**

## INHALT

Vorwort . . . . .	7
Editorische Bemerkungen . . . . .	42
Das Prinzip der Ergänzung in der Geschichtslogik (1917) . . . . .	43
Umriss einer Theorie der Interpretation (1918) . . . . .	63
Die falschen Propheten der geistigen Führung (1920) . . . . .	99
L. Trotzky: Terrorismus und Kommunismus (1921) . . . . .	102
Kommunismus und Humanitätsideal (1922) . . . . .	104
Utopischer Kommunismus (1922) . . . . .	110
Revolutionäre Wissenschaftskritik (1922) . . . . .	113
Bucharins Lehrbuch des Historischen Materialismus (1922) . . . . .	115
Karl Korsch: Marxismus und Philosophie (1924) . . . . .	118
Bergsons Philosophie (1924) . . . . .	123
Fr. Engels: Naturdialektik (1926) . . . . .	142
Der Kampf gegen den Philosophischen Revisionismus (1928) . . . . .	144
Die Soziologie der Intelligenz und die Intelligenz der Soziologie (1930) . . . . .	149
Dialektik und Sozialdemokratie (1931) . . . . .	166
Aufzeichnungen zur faschistischen Ideologie (1936) . . . . .	192
Georg Lukács, Marxistischer Historiker der Philosophie (1955) . . . . .	211
Stalins Rolle in der Machtergreifung Hitlers (1956) . . . . .	214
Der revisionistische Charakter einiger philosophischen Konzeptionen von Georg Lukács (1959) . . . . .	230

## ANHANG

Georg Lukács: Béla Fogarasi, Marxismus und Logik (1956) . . . . .	249
Anmerkungen . . . . .	253
Editorische Anmerkungen . . . . .	264
Bibliographie . . . . .	274



## VORWORT

„Endlich kann ich sagen, was wahr ist. Das ist eine sehr grosse Sache.“

(Undatierbare Bemerkung aus dem Nachlass von Fogarasi)<sup>1</sup>

Das Auffallendste am Lebenslauf von Béla Fogarasi ist auf den ersten Blick eine Parallelität mit dem von Georg Lukács. Auch seine Laufbahn nahm im Strom der progressiven ungarischen geistigen Bewegungen zu Beginn des Jahrhunderts ihren Anfang. Ebenso wie sich Lukács damals dem modernen Theater zuwandte („Thalia“), schaltete sich Fogarasi im Alter von 18 Jahren in den Kampf um eine zeitgemasse ungarische Kultur ein.<sup>2</sup> Sein Interesse galt vor allem der modernen Philosophie; in Heidelberg gehörte er dem Kreis um Emil Lask, in Budapest dem um Béla Zalai an. 1915 schloss er sich dem „Sonntagskreis“ mit Lukács an der Spitze an, 1917/18 hielt er gemeinsam mit Lukács und anderen Vorträge in der „Freien Akademie der Geisteswissenschaften“.

Einer seiner Vorträge entfachte im Frühjahr 1918 in der „Gesellschaft für Sozialwissenschaften“ eine Debatte über die Möglichkeit eines progressiven Idealismus. Stellungnahmen zur Frage äusserten von Seiten der Gesellschaft Ervin Szabó und Oszkár Jászi, von Seiten der Freien Akademie Georg Lukács und Lajos Fülep,<sup>3</sup> die Galionsfiguren der beiden Richtungen.

Die politische Radikalisierung, mit der Fogarasi auf den Ersten Weltkrieg und auf die russische Revolution reagierte, führte ihn – ebenso wie Lukács – vom Antimilitarismus zum Beitritt zur Kommunistischen Partei (Ende 1918). In den folgenden Monaten versuchte er, durch Debatten, Organisation und Agitation Intellektuelle für die Kommunistische Partei anzuwerben. Während der Räterepublik war er Leiter der Abteilung für Hochschul- und Universitätswesen im Volkskommissariat für Unterrichtswesen, an dessen Spitze Georg Lukács stand. Seine Aufmerksamkeit galt der Neugestaltung des wissenschaftlichen und Hochschullebens, er war Direktor der Marx–Engels-Arbeiterhochschule, hielt Vorträge, schrieb Artikel, veröffentlichte Broschüren usw.

Nach dem Sturz der Räterepublik tauchte er eine Zeitlang unter, um sodann – ebenso wie Lukács – nach Wien zu fliehen. Dort schaltete er sich

in die Führung der ungarischen KP ein und war zugleich Mitarbeiter der internationalen kommunistischen Zeitschrift *Kommunismus* – ebenso wie Georg Lukács und Josef Révai. Laufend besuchte er die sonntäglichen Zusammenkünfte in Wien, publizierte in den Presseorganen und Buchausgaben der ungarischen Emigration. In dieser Zeit kam seine *Einführung in die Marxsche Philosophie*<sup>4</sup> in ungarischer Sprache heraus; sie widerspiegelt seine in den 20er Jahren mit Lukács geteilte Marxismusauffassung. Wegen seines Standpunkts wurde er in den Auseinandersetzungen über *Geschichte und Klassenbewusstsein* von László Rudas angegriffen und als Idealist gebrandmarkt.<sup>5</sup>

Die nächste Station seiner Emigration ist – früher als für Lukács – Berlin. Er wird Schriftleiter der *Roten Fahne*, des Organs der KPD, veröffentlicht Schriften auch in der theoretischen Zeitschrift der KPD *Die Internationale*, herausgegeben von Karl Korsch. Bis Anfang der 30er Jahre leistet er politische Arbeit innerhalb der deutschen Arbeiterbewegung und in der Kommunistischen Internationale. Ab 1930 in Moskau, arbeitet er im Apparat der Komintern, unterrichtet an der Lenin-Parteischule der internationalen Bewegung, arbeitet später in einem Institut der Kommunistischen Akademie, erwirbt den Titel eines Doktors der Wissenschaften, wird Mitglied der Akademie der Wissenschaften der Sowjetunion. Nach den Zeitschriften in deutscher und russischer Sprache schreibt er ab 1939 auch für *Uj Hang*, die Zeitschrift der ungarischen Emigration. Bei der Evakuierung aus Moskau wird auch er nach Taschkent ausgesiedelt; wieder in Moskau, schaltet er sich in die Agitations- und Propagandaarbeit unter den Kriegsgefangenen ein – wieder einmal ebenso wie Lukács (und freilich auch andere ungarische Politemigranten). 1945 kehrt er nach Ungarn zurück.

Nun werden unter dem Titel *Marxismus und Logik* seine wichtigsten, in der Emigration verfassten Schriften veröffentlicht; das Buch wird von Lukács besprochen. Im wissenschaftlichen Leben ist er darum bemüht, die ungarische Intelligenz für die Ziele der Partei zu gewinnen. Seine Schriften aus den Jahren 1945–1948 erscheinen im Band *Wissenschaft und Demokratie* (Ung.), gleichzeitig mit Lukács' das literarische Leben betreffender Schriftensammlung *Literatur und Demokratie* (ung.). Er wird Leiter eines Lehrstuhls an der Budapester Universität, ordentliches Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und erfüllt verschiedene Funktionen im wissenschaftlichen und kulturellen Leben.

Ein Jahr vor Lukács wird auch er in *Társadalmi Szemle*, der Zeitschrift der ungarischen KP, von Rudas angegriffen. Seine Antwort auf die



1. Ein Jugendbild  
(Nachlass Frau Fogarasi,  
Lukács Archiv)

2. Eine Karikatur über Fogarasi  
Aus der Serie über den Sonntagskreis Mitgliedern von Tibor Gergely. Wien, 1919.  
(Hatvany Múzeum, Hatvan)





**3. Fogarasi im Sonntagskreis**

Von links: Mannheim, Fogarasi, Lorsy, Nemes Lampérth, Else Stephani, Anna Schlamadinger, Edith Hajós und Béla Balázs.

(Nachlass Balázs, Petöfi Irodalmi Múzeum)

**4. Erste Marxistische Arbeiterwoche**

Stehend von links: Hede Gumperz, Eduard Alexander, Kostja Zetkin, Richard Sorge, Georg Lukács, Julian Gumperz, ?, Felix Weil (?)

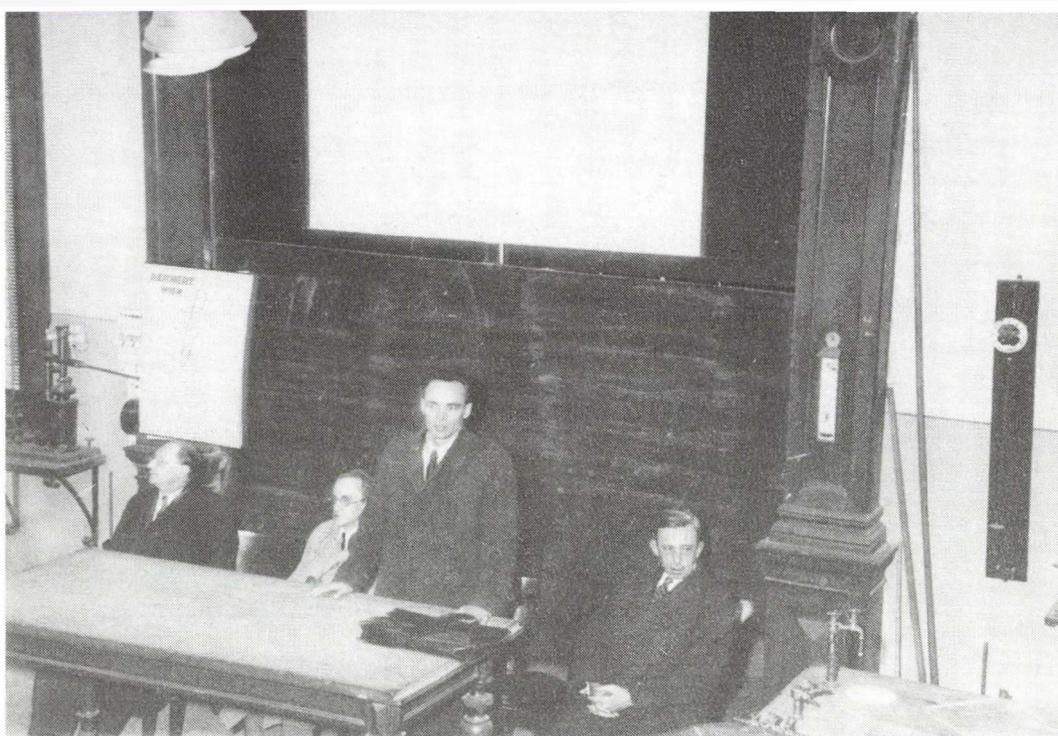
Sitzend: Karl August Wittvogel, ?, Rosi Wittfogel, ?, Christine Sorge, Karl Korsch, Hedda Korsch, Käthe Weil, Margerete Lissauer, Béla Fogarasi, Gertrud Alexander (?)

(Nachlass Korsch)





5. Im Moskauer Exil  
(Nachlass Frau Fogarasi, Lukács Archiv)



6. László Rajk eröffnet die Marxistische Akademie  
Von links: Béla Fogarasi, Georg Lukács, László Rajk, Miklós Zsirai.  
(Munkásmozgalmi Múzeum)



7. Der Akademiker  
(Nachlass Frau Fogarasi,  
Lukács Archiv)

Anzeige darf nicht veröffentlicht werden, obwohl er der Chefredakteur dieser Zeitschrift ist.<sup>6</sup> Anfang der 50er Jahre gibt er seine Reden und Aufsätze über Stalin in einem Band heraus. Auf wissenschaftlichem Gebiet gilt seine Aufmerksamkeit der Kritik der bürgerlichen Philosophie, dem sog. „physikalischen Idealismus“ und der Entwicklung einer systematischen Logik, seinem Spezialgebiet innerhalb der Philosophie. (Zu gleicher Zeit kritisiert Lukács den Existenzialismus und arbeitet an einer systematischen Ästhetik, seinem Spezialgebiet innerhalb der Philosophie.) Für sein Hauptwerk *Logik* erhält Fogarasi den Kossuthpreis; das Buch erlebt in ungarischer Sprache vier, in deutscher Sprache zwei Auflagen, es wird sogar auf japanisch herausgegeben. 1956 würdigt er in einer Ansprache in der Ungarischen Akademie der Wissenschaften die Bedeutung des XX. Parteitags der KPdSu und weist die theoretischen Fehler Stalins nach.

In seinen letzten Lebensjahren ist Fogarasi Generalsekretär der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und gleichzeitig Direktor des Philosophischen Instituts der Akademie: nun ist er die Hauptgestalt im offiziellen wissenschaftlichen und philosophischen Leben. Nicht für lange Zeit: er stirbt 1959.

Angesichts der offensichtlichen Parallelitäten seiner Laufbahn und der von Georg Lukács stellt sich die Frage, wieso sein Name viel weniger bekannt ist. Er hinterliess keine Nachfolger, Schüler und Anhänger, seine Werke werden weder in Ungarn noch im Ausland gelesen, sein Lebenswerk ist praktisch vergessen. Warum? Hat er das verdient oder nicht? Um eine Antwort zu finden, wollen wir die Konvergenzen und Divergenzen seines Lebens und Werks mit dem Leben und Werk von Georg Lukács betrachten.

### *Progressiver Idealismus*

Ihren Anfang nahm die intellektuale Entwicklung von Béla Fogarasi, wie erwähnt, im Zenit der modernistischen, progressiven geistigen Bewegungen in Ungarn, in den ersten Jahren des Jahrhunderts. „Für uns in Ungarn war Ady Symbol und Banner der Revolte. Wortgewaltig gab er unserer Erbitterung Ausdruck, unserer Sehnsucht nach einem neuen und besseren Ungarn... Ohne Ady wären wir nicht geworden, was wir geworden sind.“<sup>7</sup> – Mit diesen Worten beginnen die Erinnerungen Fogarasis an die entscheidenden geistig-intellektuellen Impulse, die die Grundattitüde seiner Jugendjahre festlegten. „Ich besuchte regelmässig die Freie Akademie der Sozialwissenschaften, habe dort später selbst Vorträge gehalten.

Durch sie bin ich den gesellschaftlichen Fragen nähergekommen, jedoch der gesellschaftswissenschaftliche Eklektizismus der Akademie hat in den Köpfen mehr Chaos als Klarheit geschaffen, die Kenntnisse wurden eher extensiv erweitert als vertieft.“<sup>8</sup>

Zwischen den Altersklassen des 1891 geborenen Fogarasi und den um 5-6 Jahre älteren Repräsentanten der ungarischen Progression, darunter Lukács, Balázs, Fülep, ist ein Unterschied zu entdecken. Diese konnten sich einzig an der Gesellschaft für Sozialwissenschaften mit Jászi an der Spitze orientieren und hoben sich nur mühsam von der Zeitschrift *Nyugat* ab, um sich als esoterische Ästhetiker durch die Herausgabe von *A Szellem* für die Schaffung einer metaphysisch-ästhetischen Kultur einzusetzen. Den Jüngeren – Fogarasi und dessen Altersgenossen – standen dagegen bereits auch die Ideen von Lukács als fertig vorgefundenes Gedankengut zur Verfügung. Als Mitglied dieser jüngeren Altersklasse war Fogarasi Mitbegründer der populären billigen Bücherreihe „Moderne Bibliothek“, die durch die Herausgabe moderner philosophischer, wissenschaftlicher und literarischer Werke in ungarischer Sprache bedeutenden Anteil daran hatte, dass moderne europäische Tendenzen in der ungarischen Kultur Wurzeln fassen konnten.

„Bereits im Gymnasium wusste er alles, hatte er alles gelesen: Philosophie und Literatur, er war bemüht, aus der riesigen Fülle seiner Bildung denkerisch Originelles zu schaffen“: mit diesen Worten beschrieb eine Bekannte Béla Fogarasi.<sup>9</sup> Beeinflusst war seine Weltanschauung teils durch die radikalen geistigen Bewegungen in Ungarn, teils durch die moderne Philosophie. Eine theoretische Orientierung suchte er anfangs im Bereich der Psychologie. Als Abiturient war er in Genf, wo er sich mit einem Teilnehmer des eben tagenden psychologischen Kongresses, mit dem jungen italienischen Pragmatiker Mario Calderoni befreundete. Im ungarischen philosophischen Leben machte er sich als Student im ersten Studienjahr mit der Übersetzung und Veröffentlichung von Bergsons *Einführung in die Metaphysik* einen Namen. Das Büchlein erschien in der Modernen Bibliothek.

Die Überwindung des Psychologismus setzte sich unter dem Einfluss des ungarischen Philosophen Béla Zalai<sup>10</sup> mit der Neuentdeckung des logischen Objektivismus von Bolzano durch. Diese Tendenz des logischen Objektivismus, die Trennung der Gültigkeit logischer Normen von dem psychischen Prozess ihrer Erkenntnis und Anerkennung, wurde durch die theoretische und – über Emil Lask – auch persönliche Wirkung des südwestdeutschen Neukantianismus verstärkt. Nach seiner Promotion mit einer Arbeit über *Die voluntaristische Theorie des Urteils*<sup>11</sup> verbrachte

Fogarasi einige Monate des Jahres 1914 in Heidelberg. Seine philosophischen Arbeiten um diese Zeit dienten im Grunde der Popularisierung und Anwendung der Grundprinzipien der neukantianischen Richtung im Bereich der Logik als Theorie des Urteils, und der Geschichte der Philosophie als Problemgeschichte. Seine Arbeit über die Geschichtsphilosophie von Schelling<sup>12</sup> untersucht die speziellen methodischen Fragen der Geschichte in der nachkantischen Philosophie, ganz in den Fußstapfen der Arbeit von Lask über *Fichtes Idealismus und die Geschichte*.

Der erste selbständige Versuch Fogarasís auf dem Gebiet der Philosophie bestand in der Synthese zweier Richtungen innerhalb der deutschen Kulturphilosophie: der neukantianischen und der Diltheyschen Geistesgeschichte. Die Arbeit – eine Übertragung der Anschauungsweise der Ideengeschichte in die Sprache der Geschichtslogik – wurde unter dem Titel *Das Prinzip der Ergänzung in der Geschichtslogik* auch in den *Kantstudien* abgedruckt.<sup>13</sup>

Fogarasi war bemüht, die methodologischen und logischen Kategorien und Verfahren des Neukantianismus mit den konkreten Erfahrungen der geisteswissenschaftlichen Disziplinen zu bereichern. Er knüpfte an die späte Konzeption von Dilthey an; seine 1914 erschienene Arbeit ermöglichte eine nichtpsychologistische Auffassung der Geisteswissenschaften. Eine populäre Schrift *Über die Kritik der historischen Vernunft* markiert den Weg der Befreiung der Geistesgeschichte vom Psychologismus, indem im Sinne des späten Dilthey die Sphären des seelischen und des geistigen Lebens unterschieden werden; der Nachdruck liegt auf der Autonomie und der Unableitbarkeit der geistigen Objektivationen von anderen, niedrigeren Sphären (etwa der biologischen, der psychologischen und der soziologischen).

Durch diese Auffassung des methodologischen Pluralismus, diese Überzeugung von der eigenen, autonomen Methodologie aller philosophischen und geisteswissenschaftlichen Disziplinen, dadurch, dass die Aufgabe der Philosophie in der methodologischen und logischen Analyse dieser „Systematisierungen“ begriffen wird, fügt sich Fogarasi bereits in die denkerische Art, in die Bestrebungen des „Sonntagskreises“ ein.<sup>14</sup> Von Anbeginn, d.h. seit dem Herbst 1915 schloss er sich dieser Gruppe junger Philosophen und Kunsttheoretiker an, die sich um Lukács und Béla Balázs scharte; dazu gehörten Zalai-Schüler, wie Fogarasi selbst, Karl Mannheim und Arnold Hauser als Philosophen, Lajos Fülep, sein Schüler Charles de Tolnay und Friedrich Antal als Kunsttheoretiker, und andere mehr.

Die nächste Stufe von Fogarasís denkerischer Entwicklung wird erst

innerhalb des geistigen Kraftfelds dieser Gesellschaft verständlich. Schon früher hatte Fogarasi versucht, sich der Richtung von Lukács anzunähern. Als die erste Nummer der von Lukács und Fülep herausgegebenen Zeitschrift *A Szellem* (Der Geist) – eine ungarische Spielart des *Logos* – erschien, schrieb er Fülep einen Brief, der seine Identifizierung mit dem Programm und die Bereitschaft zur Zusammenarbeit klar herausstellt: „... mit Begeisterung und Freude habe ich das editorische Programm von *A Szellem* gelesen. Sie verpflichten die Wenigen, zu denen ich mich, wie ich meine, selbst auch zählen darf, die der von vulgären Philosophien zehrenden ungarischen Kultur eine tiefere Nahrung bieten möchten, zu besonderem Dank... Für *A Szellem* bin ich zutiefst begeistert, denn genau das war es, was mir als heimliche Sehnsucht vorschwebte. Wenn wir einmal in Budapest einen freien philosophischen Zirkel zustande bringen (nach der Art des *Circolo filosofico*): könnte dann *A Szellem* zu dessen ‚Organ‘ werden?“<sup>15</sup> – Und mit Lukács korrespondierte Fogarasi im Sommer 1914 über die wieder aufgekommene Möglichkeit einer ungarischen Variante des *Logos*.<sup>16</sup>

Fogarasi gehörte also einem freien philosophischen Zirkel in Budapest an, dem Sonntagskreis. Mit Recht durfte er sich darauf berufen, dass die „Gedanken, welche ich auszudrücken versuchte, nur Konsequenzen eines systematischeren philosophischen und kulturellen Standpunkts sind, über den wir mehrere einig waren, und den zu propagieren wir in gemeinsamer Arbeit versucht haben.“<sup>17</sup>

Sosehr die philosophische Orientierung die Eingliederung Fogaras in sein geistige Leben des Kreises erleichterte, so erschwerten zugleich gewisse Charakterzüge seine Integration ins „seelische Leben“, in die intime Freundesgemeinschaft des Kreises. Infolge seiner offensichtlichen Eitelkeit war er der Mehrheit nicht recht sympathisch. Er war der einzige, den selbst Balázs wegen seiner rationalen Maliziösität nicht leiden konnte. Und er war der einzige, der sich dem Prestige von Lukács nicht unterwarf, und an ihm, trotz aller Anerkennung, bissig herumrörgelte.<sup>18</sup>

Der gemeinsame systematische und kulturelle Standpunkt des Sonntagskreises war durch die Wirkung des 1915 im Krieg gefallenen Béla Zalai und durch die von Georg Lukács geprägt. Für Fogarasi bedeutete das eine Verbindung des eigenen logischen und des Lukácsschen ethischen Idealismus im Sinne einer antirelativistischen, die absolute und objektive Geltung der logischen und ethischen bzw. ästhetischen Werte voraussetzenden Geltungsphilosophie.

Die Überwindung des Neukantianismus fand durch die Aufwertungsmöglichkeit der letzteren Fragen statt. Der Neukantianismus, schrieb Fogarasi in bezug auf Windelband, beschränke sich auf die Analyse der Kulturwerte, er sei gewissermassen indifferent gegenüber den aktuellsten Kulturfragen. An anderer Stelle erklärt er, neben der grossen formalen Grundlegung der Philosophie seien es wieder die grossen Wertprobleme, die ethischen und geschichtsphilosophischen Weltanschauungsfragen, deren Lösung zu einem erstrangigen Kulturbedürfnis geworden ist: „Die wissenschaftliche Methode und der Weltanschauungsstandpunkt – diese sind die zwei Forderungen, denen wir gleichzeitig gerecht werden müssen.“<sup>19</sup>

Die Auffassung, die Fogarasi mit anderen in der Freien Schule der Geisteswissenschaften – der Akademie des Sonntagskreises – vertrat, ist in den damals erschienen kleineren Schriften, vor allem aber in dem für eine deutschsprachige Ausgabe vorbereiteten, im Nachlass aufbewahrten Aufsatz *Umrisse einer Theorie der Interpretation* enthalten: eine Textvariante des Vortrags, den er in der Akademie über die Methoden des Geisteswissenschaften hielt. Auch Karl Mannheim war von dieser systematischen Interpretationstheorie tief beeindruckt; er berief sich sogar auf sie, allerdings nicht ganz eindeutig.

Die philosophische Grundvoraussetzung wurde in einer kürzeren Schrift, im Vorwort zur Übersetzung einer Schrift von Russell,<sup>20</sup> am klarsten formuliert (im September 1919): „Wir müssen den logischen Objektivismus als die grösste Schöpfung unserer Zeit betrachten, weil er der in der platonischen Ideenlehre und im scholastischen Realismus sich offenbarenden Erkenntnis, dass neben der 'Wirklichkeit', dem sinnlichen und seelischen Sein noch eine gesonderte Welt besteht, die ebenfalls von unserem Verstand erfassbar ist: nämlich die Welt der Bedeutungen, der *objektiven* logischen, ethischen und ästhetischen Zusammenhänge, Rechnung trägt.“

In seiner Interpretationstheorie gibt Fogarasi eine methodisch strenge Strukturanalyse, eine philosophische Analyse der verschiedenen Geisteswissenschaften aufgrund der konkreten Verfahrensweisen dieser Disziplinen: der Philosophiegeschichte, der Kunstgeschichte, der Rechts- und Religionsgeschichte, und zwar diese Verfahrensweisen aufeinander beziehend, somit methodisch bewusstmachend und klassifizierend; dadurch wird jedoch, zum anderen, die philosophische Methodologie konkretisiert und bereichert. Das Fundament ist dabei eine Analyse und Systematisierung der geisteswissenschaftlich-geistesgeschichtlichen Methoden. Der zweite Teil des Manuskripts (dessen letzte Seiten fehlen), in dem es um die transzendente Interpretation geht, ist offensichtlich durch die *Theorie des Ro-*

*mans* von Lukács, ein Musterbeispiel der geistesgeschichtlichen Richtung, inspiriert. Der Text endet in der Mitte eines Satzes, der sich eben darauf bezieht: „Wie demgegenüber die transzendente Interpretation für das Verständnis des immanenten Sinnes von entscheidender Bedeutung werden kann, das zeigten die Analysen in Georg von Lukács' *Theorie des Romans*, in denen geschichtsphilosophische Sinndeutung und reine ästhetische Forminterpretation die allgemeinen Eigenheiten wie die spezifischen Merkmale der einzelnen Formen in straffem Entsprechen durchleuchten...“

Die erwähnten Vorträge wie die letzterwähnte Schrift sind als eine Synthese, als ein Höhepunkt der frühen Produktionsphase von Fogarasi einzustufen, der mit der befruchtenden, inspirierenden Atmosphäre des Sonntagskreises und seiner Akademie zu erklären ist. Die Teilnehmer hatten das alle ebenso empfunden. Dies geht auch aus dem Tagebuch von Balázs hervor: „Die Schule ist über alle Erwartungen gut gelungen... wir haben im Durchschnitt 70 Zuhörer bei allen Vorträgen, die, anders als wir gerechnet hatten, ständig dabei waren. Und wir waren selbst, wie Fogarasi sagte, über die eigenen Fähigkeiten überrascht. Die Vorträge von Fogarasi waren erstklassig.“<sup>21</sup>

Die Diskussion über den konservativen und progressiven Idealismus (mit dem berühmten Diskussionsbeitrag von Lukács, der als symptomatische Übergangerscheinung in seiner geistigen Entwicklung auf dem Weg zur Politisierung zu betrachten ist) ist vermutlich aufgrund einer Initiative von Fogarasi zustande gekommen. Innerhalb des Sonntagskreises war er es, der der Zeitschrift *Huszadik Század* am nächsten stand, er hatte darin manches veröffentlicht. Eben ihm mochte es vor allem wichtig gewesen sein, die Vereinbarkeit des modernen philosophischen Idealismus und der progressiven politischen Bestrebungen nachzuweisen.

Seine Argumentation verfolgte den Zweck, die progressive Politik von der naturwissenschaftlich materialistischen, positivistischen Philosophie zu scheiden und zu zeigen, dass das Bündnis der beiden eine einmalige historische Konstellation ist – ebenso, wie die Verbindung des Idealismus mit der konservativen Politik –, nicht aber ein innerer, prinzipieller, notwendiger Zusammenhang. Die naturwissenschaftliche Weltanschauung sei überholt, der moderne philosophische Idealismus dagegen kraft seiner transzendenten Orientierung nicht nur geeignet, sondern nachgerade berufen, das weltanschauliche Pendant, die prinzipielle Begründung der progressiven Politik zu sein. In dieser Diskussion vertrat Fogarasi, im Einklang mit Lukács, den Standpunkt, dass die sündhafte Autonomie der Politik

abgeschafft werden müsse: Politik sei bloss eine Wissenschaft der Mittel, welche mit normativer Strenge der Ethik untergeordnet werden müsse.

### *Vom progressiven Idealismus zum Marxismus der 20er Jahre*

Vom frühen – mit Lukács geteilten – Standpunkt Fogarasi aus war der historische Materialismus eine überholte und unakzeptable Auffassung. Sehr klar führte er dies in einem Vortrag, den er 1915 in der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft unter dem Titel *Kritik des historischen Materialismus* hielt, aus.<sup>22</sup> Sein hauptsächlichster Einwand lautete, im historischen Materialismus seien Theorie und Wertung nicht klar voneinander getrennt. Der Determinismus, der in der Marxschen Formulierung hervortritt, wonach die Gestaltung der ökonomischen Produktionsverhältnisse vom menschlichen Willen ebenso unabhängig wäre wie das durch diese bestimmte geistige und kulturelle Leben, sei entgegen Marxens Absicht dennoch eine Philosophie, nämlich eine bekannte Form der dogmatischen Metaphysik: Für Fogarasi, einen repräsentativen Vertreter der immanenten geistesgeschichtlichen Anschauung und des methodologischen Pluralismus, war jede Bestrebung zurückzuweisen, die das geistige Leben aufgrund ausserhalb dessen stehender Faktoren begreifen, durch ökonomische oder soziologische Momente erklären will.

In dieser Hinsicht war Fogarasi rigoroser als Lukács selbst, der den kultursoziologischen Gesichtspunkten eine zwar metaphysisch untergeordnete, die Literaturgeschichte aber dennoch beeinflussende Bedeutung beimaß. Fogarasi polemisierte gegen diese Auffassung, die sich in Lukács' Dramensoziologie bzw. in seinen *Bemerkungen zur Theorie der Literaturgeschichte* offenbart: „Unter Wirkung verstehen wir die Wirkung des Werkes auf das Werk, der Richtung auf die Richtung. Anders ausgedrückt: die Wirkung ist eine immanente ideengeschichtliche Kategorie und keine soziologische, wie z.B. bei Georg Lukács.“<sup>23</sup>

Wie ist nun Fogarasi innerhalb weniger Monate aus einem militanten Gegner des historischen Materialismus zu dessen berufenem Verkünder geworden? Ein Nachvollzug bzw. die Rekonstruktion dieses Verlaufs bei Fogarasi verhilft auch zum Verständnis desselben Prozesses bei Lukács. Die auffällige Wende lässt sich jedoch nicht mit immanent geistigen, sondern mit äusseren – historischen und politischen – Gründen erklären.

Die entscheidende Schockwirkung erlebten Fogarasi und seine Altersgefährten mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs. In einer Schrift

über Emil Lask beschreibt Fogarasi, was das Erlebnis des Kriegs für diejenigen bedeutete, die wissenschaftliche Philosophie betrieben: „Für Lask und einige andere Vertreter der jüngeren Generation war der furchtbare Mangel des Zusammenhangs zwischen ihrer Philosophie und der unerwartet vor ihnen stehenden Wirklichkeit unerträglich... In der Gestalt des Weltkriegs stand, sozusagen mit brutaler Unerwartetheit, die Wirklichkeit vor ihm. Das eigentliche Wesen des Weltkriegs konnte er nicht begreifen... um so schmerzlicher musste er empfinden, dass seine Philosophie, die nichts mit der Wirklichkeit zu tun hatte, nicht mehr daseinsberechtigt war.“<sup>24</sup>

Den theoretischen Ausweg aus diesem Bankrott suchten „einige Vertreter der jüngeren Generation“ (darunter Lukács und Fogarasi) in der Überwindung der Schranken des neukantianischen Formalismus. Die neukantianische Kulturphilosophie klammerte die Wirklichkeitsforschung und die Erforschung des Absoluten aus den Rahmen der Philosophie aus. Die Möglichkeit einer Überwindung lag innerhalb der immanenten geistigen Entwicklung, in der Richtung auf das Absolute, auf die Metaphysik, auf die letzten Fragen. Diese Überwindung ist in Lukács' *Theorie des Romans* und bei Fogarasi in der *Theorie der transzendenten Interpretation* vollzogen worden. Auf den brutalen Einbruch der Geschichte in die heiligen Hallen der Wissenschaft reagierten beide mit der Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie, des Hegelianismus. „Unserer Generation ist die Möglichkeit gegeben, in Hegels Intentionen tiefer einzudringen, als es dem ganzen 19. Jahrhundert möglich war... Durch unsere eigene Problemlage sind wir zu einer Position gelangt, die der von Hegel ähnlich ist, und die Identität dieser Positionen ermöglicht uns, mit den letzten Intentionen Hegels überhaupt in Beziehung zu treten“, schreibt Fogarasi 1918.<sup>25</sup>

Die Grenzen des kritizistisch selbstbeschränkenden Formalismus übertretend führt der eine Weg zur irrationalistischen Metaphysik (welcher Fogarasi wie auch Lukács von Anbeginn Sympathien entgegenbrachten; sie erkannten sie in der Philosophie von Bergson und wandten sie in ihrer Polemik gegen den Positivismus an); der andere Weg führt zur – aufgrund absoluter, zeitloser Werte bislang abgelehnten – empirischen Wirklichkeit, zu den jenseits der rationalen Formen liegenden Inhalten. (Dies wird im Kapitel „Antinomien des bürgerlichen Denkens“ in *Geschichte und Klassenbewusstsein* von Lukács analysiert.) Zusammen mit anderen Angehörigen der „ungarischen geistesgeschichtlichen Schule“ schlug Fogarasi den ersten Weg ein; erst der Zwang der politischen Ereignisse drängte ihn gewaltsam in die andere Richtung.

Das Akzeptieren des Marxismus war für Fogarasi eine unausweich-

liche, unabweisbare ideologische Begleiterscheinung eines politischen Schrittes, dessen theoretische Konsequenzen erst nachträglich gezogen wurden. Mehrere Jahrzehnte später erkannte Fogarasi das selbst ganz klar: „Stalin schreibt, dass der proletarische Sozialismus eine direkte Schlussfolgerung aus dem dialektischen Materialismus ist. Ist es aber nicht doch umgekehrt? Dass der Sozialismus als Unterbau, (Über-Überbau), als politisch-gesellschaftliche Lehre eine philosophische Basis, Ergänzung, Rahmen etc. findet? Praktisch ist es jedenfalls so, dass man erst Sozialist und Kommunist wird, und dann Materialist. So ging es mir und Lukács, und so geht es den meisten Arbeitern und Intellektuellen. Das nenne ich den Primat der Politik über die Philosophie in der Weltanschauung.“<sup>26</sup>

Was war der Hauptgrund des Erfolgs der kommunistischen Partei? – fragt sich Fogarasi zurückblickend. Den bürgerlichen Zeitungen zufolge sei es der rollende Rubel und die Demagogie gewesen.<sup>27</sup> In reaktionären Kreisen hörte man recht oft sagen: „Wer sind diese kommunistischen Intellektuellen? Sonderlinge, Outsiders, Jünglinge, Möchtegerne, Extravagente?“ „Das alles ist nur Gekranktheit“, erklärte Jakab Bleyer, damals Professor, später Minister für Nationalitäten. „Sie sind nicht Universitätsprofessoren geworden, die jungen Riesen Lukács, Fogarasi und Mannheim, so sind sie eben Kommunisten geworden.“<sup>28</sup>

Motiviert wurde der Anschluss an die kommunistische Partei durch moralischen Zwang, politisch Stellung zu nehmen, schreibt Fogarasi, und zitiert diesbezüglich Gyula Hevesi: „In einer Zeit, die von jedem Menschen nicht Meditation und Kontemplation verlangte, sondern Handlungen und Teilnahme an den ereignissen forderte, konnten wir weiter nicht ausserhalb und über den Parteien bleiben.“<sup>29</sup>

Als organisatorischer Rahmen für die politische Tätigkeit bot sich Fogarasi, Lehrer an einer Handelsoberschule und Mitglied der Lehrergewerkschaft, zunächst die Sozialdemokratische Partei an. Im Gegensatz zu deren politischer Ohnmacht, Intellektuellen- und Theoriefeindlichkeit übten die Kommunisten mit ihrer Tatbereitschaft und Entschiedenheit, ihrem Interesse für theoretische Fragen eine starke Anziehungskraft aus. „Die Gewerkschaftsbonden mochten die Intellektuellen nicht, erst recht nicht die Philosophen. ‚Wer braucht Philosophen? Wozu taugt ein Philosoph?‘, sagte mir Jakab Weltner in der Redaktion des [sozialdemokratischen Organs] *Népszava*.“ „Nach dem engen opportunistischen Praktizismus der sozialdemokratischen Führer, nach ihrer Indifferenz oder vielmehr Antipathie gegenüber der Theorie war ich vom leidenschaftlichen Interesse Béla Kuns für die Theorie zutiefst beeindruckt.“<sup>30</sup> „Eine weitere

Quelle des politischen Einflusses der Partei bestand darin, dass sich Kommunisten als begeisterte und opferbereite Kämpfer für ihre Sache erwiesen haben.“<sup>31</sup>

Das einzige Problem war das Akzeptieren der Gewalt, des Terrors. Für Fogarasi war das offensichtlich weniger ein moralisches, als eher ein weltanschauliches Problem. Die Grundlage seines progressiven Idealismus war das Postulat der Menschenwürde, der individuellen Selbständigkeit, der Autonomie der Persönlichkeit. Zwar war für ihn die Kantsche Ethik nicht unüberwindbar, doch war es seine Überzeugung, dass der revolutionäre Sozialismus als progressive Politik auch Weltanschauungspolitik sein müsse, die auf ethischen Grundsätzen und Zielsetzungen zu beruhen hat. Béla Kun zufolge habe der Kommunismus keine Ethik, er ist Handlung und Tat aufgrund der Erkenntnis der historischen Notwendigkeit und nichts weiter.<sup>32</sup>

Fogarasi wie auch Lukács und einige andere sahen sich gezwungen, aus der eigenen Weltanschauung und einigen Marxschen Gedanken, die damit in Einklang zu bringen waren, dieser kommunistischen Politik eine auch für sie annehmbare ideologische Begründung zu geben. „Als die marxistische Ideologie noch wenig bekannt war, haben eben wir, einige, eine Zeitlang die ideologische Propaganda... gemacht.“<sup>33</sup> Die originellen theoretischen Lösungen kamen natürlich von Lukács, Fogarasi jedoch konnte sie gemeinverständlich vor- und geistreich auf andere Gebiete übertragen. Entscheidend jedenfalls war die Verknüpfung der Idee des Kommunismus und der Politik.

Fogarasi selbst fand die Lösung des moralischen Problems des Bolschewismus nicht in der Dostojewskischen Ethik, im Aufsichnehmen der Sünde (wie es Lukács und seine Jünger, die „ethischen Kommunisten“, etwa Ervin Sinkó und József Révai taten), sondern aufgrund des eher rationalen Zusammenhanges zwischen der Kultur als Ziel und dem Bolschewismus als Mittel für diesen Zweck. Die kommunistische Politik galt ihm als Mittel der immanenten, diesseitigen Durchsetzung und Verwirklichung der eigenen transzendenten, überzeitlichen Werte, für die Beseitigung der hemmenden Schranken. Um an die Gültigkeit dieses Zweck-Mittel-Zusammenhanges zu glauben, war ein Quentchen Irrationalismus nötig. Eben dieser Glaube konnte jedoch diese jungen Intellektuellen aus der allgemeinen Unsicherheit hinausführen. Verlieren konnten sie nur ihre Zweifel, dafür aber konnten sie eine ganze Welt gewinnen. Sie versuchten, die für sie schwer akzeptablen Momente der in der Arbeiterbewegung geläufigen Marxismusauffassung so zu interpretieren und umzu-

formen, dass sie sich in den Rahmen ihrer kulturphilosophischen Auffassung einfügen liessen. Aus den Werken von Marx schöpften sie Gedanken, die ihre Anschauung festigen konnten. Am häufigsten berief sich Fogarasi – ebenso wie Lukács – auf den Gedanken des Reichs der Freiheit und der gegenseitigen Angewiesenheit des Philosophen und des Proletariats aufeinander.

Das Reich der Freiheit als Verwirklichung der in der Kultur sich manifestierenden Werte galt also als das Ziel, dem das Proletariat mit seinen spezifischen Mitteln die Hindernisse aus dem Weg zu räumen hat. „Wir sind in das Reich der Freiheit eingetreten“, schrieb Fogarasi in der *Vörös Újság* (Roten Zeitung), dem Organ der KPU, am Tag der Proklamierung der Räterepublik. „Wo die Kultur nicht der Menschheit, nicht den Massen gehört, dort kann es zwischen den Individuen keine Beziehungen, keine Solidarität, kein Verständnis geben. Nur die Kultur, die universelle, grosse Gemeinschaft der Freiheit, der Bildung, des Wissens kann alle bisherige Zersplitterung und Zusammenhanglosigkeit des menschlichen Lebens aus der Welt schaffen. Erst nach Abschaffung der Epoche der ökonomischen Ausbeutung kann man mit Gewissen und Überzeugung von Solidarität und Liebe sprechen. Wir begrüßen das wahre Bündnis, die Eingewordenheit des letzten grossen Befreiungskampfes des Proletariats und der Kultur, mit den Worten von Marx: *der leidenden Menschheit und der denkenden Menschheit*. Das Proletariat realisiert seine Berufung: indem es sich vom harten Zwang der ökonomischen Notwendigkeit befreit, befreit es auch sämtliche seelischen und geistigen Energien der Menschheit; Kulturen von unbekannter Grossartigkeit werden erstehen. Die neue Menschheit, der neue Glaube, die neue Kunst, die neue Wissenschaft: das ist das Reich der Freiheit, dazu ist die befreiende Diktatur des Proletariats nötig.“<sup>34</sup>

Kommunistische Politik als Durchsetzung gewisser Organisationsprinzipien zum Zweck der Beseitigung der Hindernisse, die der Kultur im Weg stehen: das war für Lukács, Fogarasi und ihre Gefährten, denen hohe Posten im Volkskommissariat für Erziehungswesen bei der Lenkung von Kultur und Wissenschaft zuteil wurden, der Gehalt der Macht. „Die *positiven* Voraussetzungen der geistig-schöpferischen Arbeit können wir zwar nicht zustande bringen, wohl aber die Hindernisse, die negativ beeinflussenden Kräfte beseitigen. Diesem Zweck dient die Befreiung der forschenden Wissenschaftler von jeglicher Lehr- und anderer Tätigkeit, die die Gesellschaft ihnen bislang abverlangt hat.“<sup>35</sup> Mit anderen Worten: es wurde versucht, die wissenschaftlich und kulturell Tätigen von finanziellen

Sorgen, von der ökonomischen Abhängigkeit zu befreien, den Sprung aus dem „Reich der Notwendigkeit“ ins „Reich der Freiheit“ zu gewährleisten.

Fogarasi betrachtete den Dienst an der Kultur als eine Aufgabe der Politik; dies im Gegensatz zur Auffassung, der Dienst an der Politik sei eine Aufgabe der Kultur. Zu dieser Zeit vertrat er, ebenso wie Lukács, den Standpunkt der Autonomie der Kultur und der Heteronomie der Politik. Einen Ausdruck findet dies nicht nur in seiner Schrift über konservativen und progressiven Idealismus, sondern auch in einem Vortrag, den er in den Tagen der Räterepublik über *Die Zukunft der Geisteswissenschaften* hielt. Diese kurze Schrift zeigt am klarsten, wie der Zusammenhang von Kultur, Ideologie und Politik in der unmittelbarsten Umgebung von Lukács beurteilt wurde. Fogarasi und seine Freunde dachten keinen Augenblick daran, dass ihre politische Entscheidung die Aufgabe aller ihrer bisherigen geistigen Bestrebungen bedeute, im Gegenteil. Die Schrift handelt davon, wie frei sich die autonome Entwicklung der Geisteswissenschaften unter den neuen Bedingungen entfalten kann, ohne sich zu einer neuen offiziellen Ideologie zu verwandeln: „Anleitung werden die Geisteswissenschaften nicht von der offiziellen Ideologie, sondern von der Philosophie erhalten.“<sup>36</sup> Diese Philosophie aber, die zu einem Verbündeten des Proletariats geworden ist, ist eben die Philosophie des Lukács-Kreises, nicht eine der möglichen, sondern die einzig adäquate Philosophie.

Diese Philosophie will nicht einmal als eine marxistische Philosophie gelten, wichtig ist nur zu beweisen, dass die neue Gesellschaft eben diese Philosophie braucht: „Die neue Gesellschaft braucht eine logische und ethische Kultur, um sich selbst und die Grundlagen der wissenschaftlichen Organisation und deren moralische Bedeutung zu begreifen; sie braucht eine psychologische Kultur, um den einzelnen zu orientieren, zu erziehen und zu heilen; eine metaphysische Kultur, um in das ‘Reich der Freiheit’ eintreten zu können, das Marx als ihre eigentliche Heimat bestimmt hat.“

Es war für Fogarasi eher eine ideologische als eine theoretische Aufgabe, die Grundelemente des Marxismus, die Lehre vom Klassenkampf und den historischen Materialismus so zu interpretieren, dass sie mit der eigenen Philosophie in Einklang standen. Ganz wie Lukács erkennt auch Fogarasi die Gültigkeit des ökonomischen Determinismus und der Ideologien-theorie nur für die Epoche des Kapitalismus an. Er versuchte den Klassenstandpunkt auf dem Gebiet der Kultur auf eine Weise zu vertreten, die ihn nicht nötigte, die Kultur als Klassenkultur aufzugeben, sie durch eine spezielle proletarische Kultur ablösen zu lassen. Die Argumente entnahm er

aus dem Marxismus selbst: Wenn das Proletariat im Zuge der Erfüllung seiner historischen Mission, der Aufhebung des Klassenkampfes, auch sich selbst aufhebt, so dürfe man nicht mehr vom Proletariat, sondern müsse man von der Menschheit schlechthin sprechen. Der Klassencharakter der Kultur bedeutete in der bisherigen Gesellschaft, dass Kultur und Wissenschaft zum Monopol wurden; es komme daher darauf an, das Privileg der Kultur abzuschaffen, die Kultur zu verteilen, zum Gemeingut zu machen. Alle Bestrebungen des Volkskommissariats für Erziehungswesen waren eben darauf gerichtet. Fogarasi führte diese Konzeption, gestützt auf die Vorlesungsreihe von Lukács über *Alte und neue Kultur*, in einer weiteren Reihe von Vorlesungen über *Kommunistische Politik – kommunistische Kultur* aus.

Die Schwierigkeiten, denen die jungen Funktionäre der Räterepublik auf dem Gebiet der Produktion, der Arbeitsdisziplin begegneten, reflektierte Fogarasi ebenso wie Lukács (in seiner Rede über die Rolle der Moral in der kommunistischen Produktion). Fogarasi selbst erklärte in einem Vortrag über den *Sinn der Arbeit in der kommunistischen Gesellschaft*: „Die Zwanghaftigkeit der Arbeit lässt sich nur aufheben, indem wir uns selbst in der Seele verändern: wenn uns die Arbeit nicht mehr Zwang ist, sondern eine Arbeit, die wir aufgrund unserer Arbeitsdisziplin, aus Solidarität und Pflichtgefühl akzeptieren. Dann werden ihre Monotonie und ihre Bindungen von selbst verschwinden.“ Und: „Die momentane Wandlung der politischen Lage darf die Aktualität der weltanschaulichen Probleme nicht beeinträchtigen.“<sup>37</sup>

Der Sturz der Räterepublik, das Überhandnehmen des Weissen Terrors und die zwangsläufige Emigration waren nicht ohne Folgen für die weitere Karriere von Fogarasi. Philosophisch hätte er den Faden dort wiederaufnehmen können, wo er ihn fallengelassen hatte, existenziell jedoch gab es für ihn keinen Rückweg zum „rein wissenschaftlichen Leben“; wie es etwa seinem minder „kompromittierten“ Alters- und Berufsgefährten Karl Mannheim möglich war, der in der deutschen Soziologie zu Ruf und Ehren kam. Die Lösung seiner existenziellen Fragen konnte Fogarasi nurmehr innerhalb der Bewegung erhoffen, für die er sich engagiert hatte. Als wollte er seinen alten Lesern Rechenschaft geben über seine Wendungen, schreibt er 1921 in einer Zeitschrift der ungarischen Emigration: „Wir, die wir daran glauben und verkünden, dass der Philosophie in der Lenkung der Kultur 'begriffsgemäss' das entscheidende Wort zusteht, sehen auch, dass sie heute unfähig ist, diese ihre Funktion zu erfüllen... Die Philosophen selbst müssen sich verändern, wenn sie bei der Veränderung der Welt zu

Wort kommen wollen. Sie müssen ihren Interessenkreis und somit auch ihre Lebensform verändern; Aus der Sicht des Privatdozententums und des Lehrstuhls wird das Bild des aktuellen Kampfes der leidenden und werktätigen Menschheit verzerrt und eingeengt .... Mehrere von uns haben die unausweichliche Notwendigkeit dieser seelischen Revolution als Voraussetzung einer Neugeburt der Philosophie erkannt."<sup>38</sup> Unzweifelbar ist Lukács in diese Mehrzahl mit einbegriffen. Mehr als wahrscheinlich dachte er zu dieser Zeit ebenso, sehr wahrscheinlich gab er diesem Standpunkt an den Wiener Sonntagsnachmittagen Ausdruck.

Die „Sonntage“ wurden nämlich fortgesetzt. 1922 übersiedelte Fogarasi jedoch nach Berlin, wurde dort Redakteur der *Roten Fahne*. Im Tagebuch von Béla Balázs liest man darüber folgendes: „Es ist von entscheidender Bedeutung – zumindest empfinden wir es alle für entscheidend, als einen neuen Weg unseres Lebens –, dass Fogarasi schon übermorgen als aussenpolitischer Redakteur der *Roten Fahne* nach Berlin umzieht, und dass mit Vermittlung der *Roten Fahne* die gesamte deutsche Bewegung uns ruft – ihn, Gyuri und mich. Sie ist für unsere Aufnahme reif geworden, und sie hat sehr wenig Leute. Die Agitation im Kreis der deutschen Intelligenz, die Beeinflussung ihrer Kultur, ihre Umlenkung in unsere Richtung: das ist das unerhört grosse, grossartige und erregend naheliegende Ziel.“<sup>39</sup>

In der *Roten Fahne* hatte Fogarasi manchmal Gelegenheit, auch philosophische Fragen zu erörtern, etwa an Hand des Buches von Ernst Bloch über Thomas Münzer. (Es ist bemerkenswert, dass Bucharins *Handbuch des historischen Materialismus* von Fogarasi wie auch von Lukács besprochen wurde.) Den Zusammenhang mit dem „Marxismus der 20er Jahre“ stellt nicht nur Fogaras Beziehung zu Lukács unter Beweis, sondern auch die zu Karl Korsch: die Besprechung des Korsch'schen Buches *Marxismus und Philosophie* in der Zeitschrift der Sozialistischen Akademie in Moskau sowie in der von Korsch herausgegebenen theoretischen Zeitschrift der KPD, in der *Internationale*.

Der Auffassung von Lukács am nächsten stand Fogarasi in den Wiener Emigrationsjahren 1920/21, als beide Mitarbeiter der internationalen Zeitschrift *Kommunismus* waren. Das wichtigste Ergebnis dieses geistigen Nahestehens ist die in ungarischer Sprache abgefasste populärwissenschaftliche Schrift *Einführung in die Marxsche Philosophie* von Fogarasi. Obwohl 1922 in Wien erschienen, begegnet man darin eigentlich gewissen Grundgedanken aus *Geschichte und Klassenbewusstsein* von Georg Lukács. Die darin vertretene Konzeption liegt nämlich bereits in den Aufsätzen über

das Klassenbewusstsein bzw. über die Verdinglichung fertig vor, die 1921 in der Zeitschrift *Kommunismus* erschienen waren und sehr wahrscheinlich gelegentlich der sonntäglichen Zusammenkünfte erörtert wurden. Im Abschnitt über „Erkennen und Handeln“ beruft sich Fogarasi unmittelbar auf Lukács: ebenso wie Rosa Luxemburg auf ökonomischem Gebiet, habe Lukács in der philosophischen Interpretation von Marx die entscheidende Bedeutung der Totalität aufgewiesen. Orientierend war für Fogarasi die Lukács'sche Interpretation der Marxschen Bewusstseinstheorie.<sup>40</sup>

Diese Schrift ist die wichtigste Station in Fogarasis philosophischer Entwicklung. Indem sie den Neumarxismus von Lukács popularisiert, ist sie zugleich ein charakteristisches Manifest des europäischen Marxismus in den 20er Jahren. In diesem Verständnis kanzelt sie die Marxismusinterpretation der II. Internationale als einen vulgären Marxismus ab; Nachdruck erhalten die Einheit von Theorie und Praxis, die Fetischismuskritik als Kritik des Kapitalismus und der bürgerlichen Ideologie, die Theorie des Klassenbewusstseins und der Zusammenhang von Erkennen und Handeln. Fogarasi erläutert die Konzeption von Lukács seiner eigenen philosophischen Anschauung gemäss in einer klaren Ausführung und in einem klaren Stil. Weitergeführt wird hier der Gedanke von *Konservativer und progressiver Idealismus*. Wie früher die progressive Politik, so will er nun den Marxismus von der „Vulgärmarxismus“ genannten naturwissenschaftlichen Weltanschauung loslösen und eine Verbindung zwischen ihm und der eigenen philosophischen Weltanschauung zustandebringen. Kennzeichnend für seine Auffassung ist, dass er nicht die marxistischen Gedankenbrocken zu einem System zusammenfügen will, sondern an die Marxschen Texte vom Standpunkt der modernen Philosophie aus herangeht und untersucht, wodurch der Marxismus – nicht als Philosophie, sondern als ökonomisch-soziale Lehre – die moderne Philosophie bereichert.

Als Fakt gilt ihm dabei, dass der Materialismus vom Gesichtspunkt der modernen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie aus längst überholt ist: „der Materialismus hat sich ... aus der ersten Naturwissenschaft endgültig zurückgezogen und fristet sein Leben nurmehr kümmerlich in den popularisierenden Schriften“. Aufgrund des Überholtseins des erkenntnistheoretischen Positivismus, des methodologischen Monismus stellt er die Frage „Wenn das Gebäude der naturwissenschaftlichen Weltanschauung einstürzt: wird es nicht auch den Marxismus unter seinen Trümmern begraben?“<sup>41</sup> Fogarasis Antwort lautet, im Einklang mit seiner 1918 gehaltenen Vorlesung, dass der Zusammenhang zwischen Marxismus und methodologischem Monismus bloss geschichtlicher Natur sei, nicht aber eine not-

wendige Korrelation. Man müsse den Marxismus auf dem Niveau der modernen Philosophie weiterdenken, im Einklang, in Übereinstimmung mit der sozioökonomischen Lehre des Marxismus und dessen Geist zum Ausdruck bringend. Auch in diesem Gedankengang kann man eine Interpretation der Intention von Lukács in *Geschichte und Klassenbewusstsein* erkennen.

Von seinem früheren philosophischen Horizont aus gesehen besteht die grösste philosophische Tat von Marx in Augen von Fogarasi in der Entdeckung der gesellschaftlichen Wirklichkeit als eines neuen Systems der Wirklichkeit. Die hegelianische Auffassung des Marxismus war Fogarasi durch die geistesgeschichtliche Richtung, die Praxistheorie durch den Bergson'schen Pragmatismus vorausgegeben. Den Unterschied erblickte er darin, dass Bergson bzw. der Pragmatismus das Handeln des Menschen biologisch begreifen, während bei Marx das Handeln – die Praxis – auch die gesellschaftliche (soziale) und geistige Sphäre einschliesst.

In der Dialektikauffassung von Fogarasi erkennt man noch die frühere neukantianische und geisteswissenschaftliche Auffassung der Philosophie, letztere in dem Nachdruck, den der Zusammenhang von Teil und Ganzem erhält. Die philosophische Bedeutung des Marxismus bestehe, so Fogarasi, darin, dass er eine von den Zusammenhängen der Anwendung ablösbare, in die Sprache der Philosophie übersetzbare, fertige Logik der sozioökonomischen Begriffsbildung, eine grossartige relativistische Begriffs- und Relationstheorie bereitstellt, durch die die Logik der Wissenschaft um ein neues Kapitel bereichert werde. Eigentlich darf man getrost behaupten, dass diese Logik des *Kapitals* fortan im Mittelpunkt der interpretierenden Bemühungen von Fogarasi stehen, dass dies sein grundlegender philosophischer Gedanke sein wird: Ähnlich und parallel dazu, wie Lukács in den 30er Jahren aufgrund der Marx'schen Texte eine marxistische Ästhetik zu rekonstruieren versuchen wird.

### *Vom Marxismus der 20er Jahre zum offiziellen Marxismus*

Zwar kam es bei Fogarasi nie zu einem so spektakulären Bruch mit seiner früheren Auffassung, wie bei Lukács, doch erlebte auch er in den 20er Jahren eine „Umwertung aller Werte“. In der *Einführung in die Marxistische Philosophie* beurteilt er seinen neuen Standpunkt von seiner früheren Einstellung ausgehend; einige Jahre später wird er die Philosophien, die für seinen früheren Standpunkt ausschlaggebend waren, von seiner neuen Position aus ins Auge fassen. Den Rahmen dafür bildete eine geplante philo-

sophiegeschichtliche Monographie über „Die moderne Philosophie im Lichte des historischen Materialismus“.

Von dieser wurden hier und da einzelne Teile veröffentlicht. Am wichtigsten unter den fertiggestellten Teilen sind eine Studie über Emil Lask und die Auflösung des neukantianischen Idealismus, die, wie auch eine Dilthey-Besprechung in russischer Sprache, in der Zeitschrift der Kommunistischen Akademie erschienen ist, und die im Manuskript vorliegende Studie über Bergson. Inhaltlich, wenn auch nicht der Auffassung nach, gehört auch der in russischer Sprache veröffentlichte Aufsatz über die Geschichte des modernen logischen Idealismus – über das Schaffen von Lotze und Bolzano, das so bestimmend war für die philosophischen Anfänge von Fogarasi – zu dieser Gruppe.

Als philosophiegeschichtliche Produkte sind diese Schriften auch heute nicht uninteressant, da der gewählte transzendente Standpunkt des Verfassers den immanenten Gedankengehalt der erörterten und beurteilten Philosophien noch nicht völlig entstellt. Für Fogarasi ist das intellektuale Erlebnis, wie er und seine Generationsgefährten den philosophischen Ausdruck ihres eigenen Weltgefühls in diesen modernen Richtungen fanden, noch lebendig. Er weiss noch um die Interpretationsnormen geistiger Gebilde, die im Mittelpunkt seines Schaffens als junger Mann standen; das ist der Grund, weshalb er diese Philosophien verständnisvoll und authentisch beschreiben kann. Die immanent ideengeschichtliche Erörterung wird in den Rahmen der marxistischen, transzendenten Anschauungswerte gesetzt. Momente seines neuen, marxistischen philosophischen Standpunkts kommen in diesen Ausführungen zur Geltung. Zum einen die Auffassung der kapitalistischen Gesellschaft als einer Gesellschaft der verdinglichten menschlichen Verhältnisse, zum anderen die 11. Feuerbachthese, in der es heisst, die Philosophie solle nicht der Interpretation, sondern der Veränderung der Welt dienen. Diese Sätze wendet Fogarasi nun auf die Geschichte der Philosophie an: so wird die moderne Philosophie ins Licht des historischen Materialismus gestellt.

In der Lask-Studie etwa bemängelt er am Neukantianismus die starre Trennung von Theorie und Praxis sowie die Aufteilung der homogenen Einheit des menschlichen Seins zu isolierten Sphären – mit anderen Worten die Voraussetzung eines methodologischen Pluralismus, den er selbst früher als Grundprinzip betrachtet hatte. Die Wende erfolgt in hegelianischer Richtung, indem ein einheitlicher geistiger Zusammenhang der verschiedenen Kultursphären angenommen wird. Das Erlebnis dieser historischen und weltanschaulichen Einheit war noch auf geistesgeschichtlicher Plattform

aufgekommen: dasselbe denkerische Erlebnis schwingt auch in Lukacs' *Jungem Hegel* mit. Der Marxismus ergänzte diese Anschauungsweise bloss durch die Einsicht, dass zwischen dieser einheitlichen geistigen Entwicklung und den gesellschaftlichen Grundlagen ein Zusammenhang besteht.

Das Herangehen an die Probleme vom Standpunkt des Neumarxismus aus verändert Fogarasi Verhältnis zum Neukantianismus insofern, als er die in der Kantschen Erkenntnistheorie sich offenbarende „aktive Seite“ vom Gesichtspunkt der Praxisphilosophie aus nützlicher findet als Lasks Bemühungen, diesen Aspekt ausklammernd zur objektiven Anschauung des „reinen Theoretikers“ zu gelangen. Trotz ihrer subjektiven Ernsthaftigkeit und Konsequenz wird diese Bemühung vom neuen Gesichtspunkt aus durch ihre Kontemplativität abgewertet im Vergleich zu den Bemühungen der klassischen deutschen Philosophie als Wegbereiter des Marxismus, die eine Veränderung anstrebt: zwar nicht die der Wirklichkeit, aber doch wenigstens der Philosophie.

Bei der Bewertung der Bergsonschen Philosophie unterscheidet Fogarasi noch zwischen den eigenen Intentionen des Philosophen, der objektiven, dokumentativen Bedeutung dieser Philosophie, und ihrer Wirkung, ihrer gesellschaftlichen Anwendung. In den späteren Schriften, die sich mit den Bemühungen der Zeitgenossen auseinandersetzen, wird diese feine Unterscheidung bereits nicht mehr zu finden sein.

Vorderhand ist Fogarasi noch imstande, ein philosophisches Gedankensystem lebhaft, von innen heraus zu beschreiben. Dies ist um so höher zu schätzen, weil die Geschichte der Philosophien nach Marx später fast vollkommen aus der marxistischen Philosophiegeschichte ausgeklammert oder lediglich als antimarxistische, reaktionäre Ideologien erwähnt wurden. Bergson betreffend kämpft Fogarasi noch gegen solche engstirnige Anschauung. Die nachträglichen Korrekturen im Manuskript zeigen jedoch, dass er diesbezüglich zu gewissen Kompromissen bereit gewesen wäre, um die Veröffentlichung zu erleichtern. Trotzdem konnte der Aufsatz nicht erscheinen, und die nächste veröffentlichte philosophiegeschichtliche Schrift vertritt bereits die Auffassung, wonach alle Richtungen der modernen Philosophie bzw. Logik, die sich bloss antihegelianisch gebärden, bereits als reaktionär einzustufen sind.

Im Aufsatz über Lask beruft sich Fogarasi noch auf Lukács, Zalai, Mannheim und Bloch: er ist sich noch bewusst, dass man die moderne Philosophie nicht auf einen Kampf zwischen Materialismus und Idealismus beschränken darf. Sein Interesse gilt grundlegend dem Verhältnis zwischen Erkenntnis und Handeln, Begriff und Wirklichkeit, vermittelter und unver-

mittelter Rezeption. Doch offenbart sich auch hier schon stellenweise der Zwang, den Marxismus in die Philosophiegeschichte „hineinzutragen“, besonders wenn Fogarasi versucht, eine Entsprechung zwischen den ökonomischen und philosophischen Prozessen herzustellen, und ganz besonders in der Flexibilität, mit der die im voraus vollzogene Wertung zur nachträglichen Bestätigung herangezogen wird (wenn etwa eine philosophische Richtung als „Flucht aus der verdinglichten Welt“ oder als „Auflehnung“ gegen sie interpretiert wird).

Der Aufsatz aus dem Jahr 1927, der die Geschichte des logischen Idealismus als Reaktion auf die Hegelsche Dialektik beschreibt, widerspiegelt eine bereits grundlegend andere Anschauung. Von der Mitte der 20er Jahre an beobachtet man in Fogarasis Schriften – zweifellos unter der Wirkung der auch ihn berührenden Lukács-Debatte – ein sukzessives Aufgeben des Marxismus der 20er Jahre und ein schrittweises Akzeptieren der in der kommunistischen Bewegung offiziell gewordenen Marxismusauffassung.

Welche sind nun die Fragen, in denen sich dieser Wandel am offensichtlichsten präsentiert?

In der Aufgabe der Klassenbewusstseins- und der Verdinglichungstheorie (der Grundgedanke der letzteren wird – in der Form einer Fetischismuskritik – in den unmittelbaren Analysen der Marxschen Texte zwar bewahrt, doch wird das philosophische Begriffs- und Zusammenhangssystem von Lukacs ausgeklammert), ebenso im Akzeptieren des methodologischen Monismus (zunächst nur im erkenntnistheoretischen, bald aber auch im ontologischen Verständnis), in der Auffassung der Dialektik.

In der *Einführung in die Marxsche Philosophie* bedeutet Dialektik noch das methodologische Herausstellen des Zusammenhangs zwischen Ganzem und Teil, Konkretem und Abstraktem, Subjekt und Objekt aufgrund konkreter Gesellschaftsforschungen: „Für Marx war die Dialektik nicht ein logisches und metaphysisches Problem, er befasste sich mit der Untersuchung der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt, insbesondere mit einer ihrer Epochen, dem Kapitalismus. In diesen seinen Forschungen wandte er die Methode der Dialektik an.“<sup>42</sup> Auch im Lask-Aufsatz heisst es, die Dialektik sei nur im soziohistorischen Kosmos interpretierbar. Die polemischen Schriften jedoch, die er Anfang der 30er Jahre im *Unter dem Banner des Marxismus* veröffentlichte, berufen sich auf die Dialektik bereits als auf die Wissenschaft der gemeinsamen Bewegungsgesetze von Natur, Gesellschaft und Denken.

Es ist kaum denkbar, dass ihm die Hinnahme „gemeinsamer Gesetze“ für Natur und Gesellschaft leicht gefallen wäre. Man sieht es an der 1925 abgefassten Schrift *Natur und Gesellschaft bei Marx und Engels. (Historisch-methodologische Untersuchung einiger Grundbegriffe des historischen Materialismus)*, die jedoch erst drei Jahre später und bloss in ukrainischer Sprache erscheinen konnte. Darin versucht er, – zweifellos unter der Schockwirkung der Lukács-Debatte, er galt ja als Lukács-Schüler – seine bisherige Auffassung, deren Grundpfeiler die prinzipielle Gegenüberstellung von naturwissenschaftlicher und geistes- bzw. geschichtswissenschaftlicher Methode war, aufgrund einschlägiger Texte von Marx und Engels zu revidieren. Gegen Lukács wurde nämlich vor allem die Beschuldigung erhoben, er negiere die Dialektik der Natur und betrachte, ebenso wie der Marxismus der II. Internationale, auch den naturwissenschaftlichen Materialismus von Engels und Plechanow als überholt. Ähnliche Bemerkungen findet man auch in Fogarasis *Einführung*, wo der methodologische Monismus samt und sonder zum alten Eisen geworfen wird.

Nach der Lukács-Debatte und Fogarasis Ausscheiden aus der ungarischen Bewegung (1924), fern von ihren Fraktionskämpfen, versuchte er, innerhalb der deutschen KP wirkend, seinen früheren, dem von Lukács nahestehenden Standpunkt zu überprüfen. Er unternahm selbständige Interpretationen der Aussagen von Marx und Engels, ohne sich an einem offiziellen Standpunkt zu orientieren: einen solchen gab es damals sowieso noch nicht. So ist *Natur und Gesellschaft* ein charakteristischer Übergang vom Marxismus der 20er Jahre zur offiziellen Marxismusauffassung der kommunistischen Bewegung. Der philosophische Aspekt dieser Schrift besteht einzig im Aneinanderreihen klassischer Zitate zwecks begrifflicher Klärung, im Aufdecken der methodischen Grundprinzipien. Dabei gelangt Fogarasi zu der Konklusion, dass sich Marx bei der Untersuchung der Gesellschaft am objektiven Verfahren der Naturwissenschaften orientiert habe, also hinsichtlich der Methode keinen Unterschied zwischen Natur- und Gesellschaftswissenschaften gelten liess.

Wenn sich Fogarasi nachdrücklich von Lukács distanziert, so ist das nicht bloss ein äusserlicher Gestus: immer schon standen ihm die Naturwissenschaften näher als Lukács, und mit der Kritik an Lukács' Antiszientismus, mit der Negation der klassenideologischen Beschaffenheit der Naturwissenschaften trifft er tatsächlich einen schwachen Punkt von Lukács' Konzeption.

Das Schlusskapitel der Schrift ist ein polemischer Ausblick auf die bürgerliche und austromarxistische Auffassung dieses Problems (als Anlass

konnte das Buch von Werner Sombart<sup>43</sup> dienen). Begründen lässt sich diese Polemik noch mit den verschiedenen prinzipiellen Lösungsmöglichkeiten des Problems; die späteren polemischen Schriften dienen schon eher dem Zweck, den Kampf gegen die politischen Kontrahenten durch die Autorität des Marxismus zu untermauern. Eine Möglichkeit, sich mit der Erörterung philosophischer Fragen zu befassen, hatte Fogarasi innerhalb der Parteiorgane nur dann, wenn dies für die Bewegung politische Bedeutung hatte.

Diese Emigrationsjahre verbrachte Fogarasi, aus den ungarischen Fraktionskämpfen endgültig ausgeschieden, als Mitglied der deutschen Partei; als solches hat er die Abrechnung mit den Rechts- und Linksabweichungen überlebt. In autobiographischen Aufzeichnungen versuchte er, diese Periode zu beschreiben, gab jedoch bald auf. „KPD-Erinnerungen. Infolge des kolossalen Mangels an schreibgewandten Kräften haben sich einige jüdische Intellektuelle /:Abenteurer:/ grossen Einfluss gesichert – zeitweilig. Besonders Heinrich, Chefred[akteur] der R. F., [Roten Fahne], später hochgegangen in Moskau. Ebenso Heinz Neumann: Abenteurer! Aber was quäle ich mich mit diesen Dingen ab? Unwiderruflich vorbei – und heute nicht einmal die Lehren interessant. Tragödie! Schluss!“<sup>44</sup>

Die Tragödie erblickte Fogarasi wahrscheinlich darin, dass er seine geistigen Energien für lange Zeit einer politischen Linie verschrieben hatte, die sich nicht einfach als falsch, sondern in ihren Folgen und weltgeschichtlichen Perspektiven als fatal erwies: dem theoretischen und politischen Kampf gegen den sog. Sozialfaschismus. Innerhalb dieses Kampfes verteidigte er Lenins erkenntnistheoretischen Materialismus, kritisierte er den Naturalismus Kautskys, diese „lebendige Tradition“ der Sozialdemokratie, polemisierte er gegen die alten und neuen Spielarten des Reformismus als Antimarxismus, die die Dialektik entweder leugnen oder missverstehen. In demselben Geist schrieb er unter dem Titel *Der reaktionäre Idealismus – die Philosophie des Sozialfaschismus* über ein Buch Max Adlers, und auch Karl Manheims *Ideologie und Utopie* wurde als theoretische Erscheinung des Sozialfaschismus, als neuester Versuch der Entstellung des Marxismus eingestuft.

Wichtig in diesen Polemiken ist nicht mehr der theoretische Inhalt der kritisierten Schriften, nicht mehr die logische Gültigkeit oder Ungültigkeit ihrer Argumentation. Den Kritiker interessierte einzig, worauf sie „letzten Endes“ ausgehen, wem sie „schaden“ und wem sie „nützen“, ungeachtet der Intentionen oder der „subjektiven Ehrlichkeit“ des Verfassers

– solche wurden im Fall Andersdenkender innerhalb der Bewegung übrigens gar nicht vorausgesetzt.

Das Wesentliche der Argumentation ist die Feststellung, dass der Standpunkt der Kritisierten vom „konsequenten Marxismus“ abweicht, dass sie nicht zu ihm „gelangen“, das „Wesen“ der Dialektik oder des Materialismus „nicht begreifen“. Es wird davon ausgegangen, dass die richtige politische Linie zugleich Inbegriff der authentischen Marxismus-Interpretation ist, dass jede andere Richtung unberechtigt ist, sich Teilhaber am Marxschen Erbe zu nennen. Wichtig ist nicht, *was* gesagt wird, sondern *wer* etwas behauptet und *warum*. Verschwunden die feine Distinktion zwischen Inhalt und politischer Funktion theoretischer Aussagen, es erübrigt sich, sich mit Argumenten abzuplagen, es geht ja schon lange nicht mehr um die Philosophie, sondern um „letzte Positionen“, um politische Stellungnahmen, die Philosophie dient bloss dazu, diese „durch die Blume“ zu artikulieren.

Wann immer die Bewegung nach Perioden theoretischer Gleichgültigkeit Anspruch auf eine Auseinandersetzung mit philosophischen Fragen erhob, geschah dies stets aus politischen Motiven heraus und in politischer Absicht, und konnte immer mehr nur auf vorbestimmte Weise, mit vorbestimmten Formeln geschehen. Der Kampf gegen die verschiedenen politischen Konzeptionen fand auch auf ideologischer Ebene statt: die verschiedenen Akzente der Marxismus-Interpretation wurden als verschiedene Abweichungen von der „Linie“ betrachtet. Der Anspruch auf selbständige Interpretation hätte als Deckmantel für den Anspruch auf politische Selbständigkeit dienen können und war folglich ein Hindernis auf dem Wege der Bolschewisierung der europäischen kommunistischen Parteien.

Ein Teil der kommunistischen Intellektuellen, die freiwillig und aus Überzeugung der Bewegung beigetreten waren, die in dieser Bewegung eine Gemeinschaft und Lebensform gefunden hatten, machten diesen Prozess nunmehr in einer Zwangslage mit. Aus Furcht, gebrandmarkt und ausgestossen zu werden, waren sie bereit, ihre Loyalität in den jeweils erwünschten Formeln kundzugeben und ihre selbständige Meinung beiseitezuschieben, auch wenn es ihnen schwerfiel. Manche waren in diesen Prozess so tief verstrickt, wurden in ihm so tief demoralisiert, machten sich durch den denunzierenden Tonfall der Polemik so sehr „salonunfähig“ in den Kreisen der von der Bewegung unabhängigen Repräsentanten von Wissenschaft und Kultur, dass es für sie kein Zurück mehr gab.

In der Kritik von Karl Mannheims Buch,<sup>45</sup> das sich mit den damaligen Problemen der westeuropäischen Intelligenz auseinandersetzt, zeigt

Fogarasi nicht zu unrecht auf, dass Mannheims Grundgedanke – die Anwendung des Marxismus auf sich selbst – nicht Originelles sei: inhaltlich lasse er sich auf Lukács, methodologisch auf Zalai zurückführen. Die Anwendung ideologiekritischer Argumente gegen die Gültigkeit des Marxismus versucht Fogarasi damit zu widerlegen, dass die These, wonach die Klassenlage das Klassenbewusstsein verzerrt, einzig für die kapitalistische Klasse zutrefte; das Proletariat (dessen Klassenbewusstsein seinen theoretischen Ausdruck im Marxismus findet) sei eindeutig daran interessiert, die Wahrheit über die kapitalistische Gesellschaft zu erkennen und auszusprechen.

Liegt es aber im Interesse des marxistischen Theoretikers, die Wahrheit über die kommunistische Bewegung, über die sozialistische Gesellschaft zu erkennen und auszusprechen? Mit dieser Frage war Fogarasi ab 1930, als er nach Moskau übersiedelte, nicht auf theoretischer Ebene, sondern in der Praxis konfrontiert.

Einige Jahre lang arbeitete er noch im Apparat der Komintern, unterrichtete er an der internationalen Lenin-Parteischule. Später wurde er Mitarbeiter am Institut für Weltwirtschaft und Weltpolitik der Kommunistischen Akademie. Leiter des Instituts war Eugen Varga, den Fogarasi aus jungen Jahren recht gut kannte; über die Tätigkeit des Instituts äußerte sich Stalin, der „Chosjain“, stets mit Anerkennung.<sup>46</sup>

Es fragt sich, warum Fogarasi, im „Land der Möglichkeiten“ angekommen, sich nicht daranmachte, seine längst gehegten philosophischen Pläne zu verwirklichen, die „unsterblichen Werke“ zu schreiben. Dass er solche Pläne hatte, sieht man aus Briefen und Aufzeichnungen der Moskauer Zeit. „Seit vielen Jahren bereite ich mich vor, meine philosophischen und politischen Gedanken in systematischer Form darzustellen. Es schweben mir vor: eine neue Darstellung der Logik, der Dialektik, eine Art Geschichte der Philosophie, der Grundgedanken der Menschheit, eine Darstellung und Kritik der faschistischen Ideologie, ein zeitgenössischer Kommentar zu Hegels Logik und so manches andere.“<sup>47</sup>

Jedoch: Eben in dieser Zeit wurde in der Sowjetunion die sog. Philosophische Debatte beendet, es kam zur „Wende an der Front der Philosophie“. Diejenigen, mit denen sich Fogarasi über Philosophie hätte verständigen können, waren – trotz ihrer Kritik an Lukács – Debordin und seine Schüler. Angesichts ihrer ähnlichen philosophiegeschichtlichen Kultur, ihrer hegelianischen Marxismusauffassung hätte er in ihrem Kreis seinen Platz finden können, ebenso, wie der eher unter dem Einfluss einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung stehende Jugendfreund Sándor

Varjas seinen Platz im Kreis der sog. „Mechanisten“ fand.<sup>48</sup> Dafür aber war Fogarasi bereits zu spät gekommen: in den Reihen der nach der „philosophischen Wende“ für sich einen Platz fordernden und schaffenden neuen Generation hatte er nichts mehr zu suchen, was er auch klar erkannte: „Ich suche die meiner würdige oder mehr oder weniger adäquate Eingliederung in die ganze Gegenwart und muss sie finden, solange dies nicht gegeben, ist es eine halbe oder Viertelsache. Und die Chancen sind nicht allzu günstig. Cliquenherrschaft – dazu einer halbgebildeten geistlosen Clique in der philosophischen Bewegung. Gleichgültigkeit – wenn nicht Missachtung der Theorie in der Sphäre der Praktiker. Gewiss tut es wohl, sich mit den Kollegen, die gleichgesinnt, auszusprechen: aber besser wird dadurch nichts – Alle meine Produktion... kann sich nur entfalten, wenn die Atmosphäre dazu da ist, ohne dies ist es schwer den Schwung aufzubringen.“<sup>49</sup> Und: „Die letzten Frechheiten der Leitung der Schule machten mir klar, dass der *fremde Theoretiker* in unmöglicher Position ist. Ich habe die Philosophie wieder aufgeopfert und verraten – oder sie mich? – und meine Arbeit von hier dem alten Freund... angeboten.“<sup>50</sup>

In anderen Briefen an seine spätere Frau Ilse Berend-Groa charakterisiert er seine Lage in diesen Jahren folgendermassen: „... ich kann arbeiten, man schätzt mich, meine Bücher und Artikel kommen, wenn auch mit grosser Verspätung, heraus ... Ich bin nicht so kindisch-narzistisch eitel, wie die Schriftsteller und andere, die sich einreden, ihre Arbeit sei ‘furchtbar wichtig’ ... Ich bin nicht so. Im Gegenteil. Ich wundere mich, wie ernst man im Institut (und in der Akademie) meine Arbeiten nimmt.“<sup>51</sup> „Was *ich* schreiben möchte, das kann ich nicht. Interessanter ist die Vorbereitung der Thesen, wozu ich auch beitrage, wir liefern das Material über die Lage der Arbeiterbewegung, und das ist infolge der im Winter geleisteten Arbeit jetzt so gut wie fertig. Aber das ist alles nicht das, was mich eigentlich angeht. Und was geht mich an? Die Gesammelten Werke... Die Logik des ‘Kapitals’ – Die Krise der bürgerlichen Ideologie – Werde ich sie schreiben?“<sup>52</sup>

In seinen autobiographischen Fragmenten schreibt er über diese Periode, dass er als marxistisch-leninistischer Wissenschaftlicher, als „Doktor ekonomitscheskich nauk“ anerkannt wurde, obwohl die Möglichkeiten der wissenschaftlichen Arbeit auf Publizistik mit wissenschaftlichem Anstrich, auf Propaganda und das Zusammentragen von Material beschränkt war. Auch durfte er als Propagandist philosophische Diskussionszirkel für ungarische und deutsche Emigranten, Arbeiter und Intellektuelle leiten, und für diese Zirkel war eine relative Freiheit kennzeichnend: sie waren interessant

und lebendig, zumindest in den Jahren vor der Massenverhaftung von Emigranten.<sup>53</sup>

Einen letzten Versuch, seinen eigenen philosophischen Standpunkt auszuführen, unternahm er aus Anlass von Ernst Blochs *Erbschaft dieser Zeit* im Sommer 1935. Ermuntert dazu fühlte er sich durch die vom VII. Kongress der Komintern verkündete Volksfrontlinie, von der er eine neue Entwicklung der eigenen Philosophie erwartete: auch dies parallel zu Lukács. Nachdem diese Hoffnung gescheitert war, unterschied Fogarasi fortan sorgfältig zwischen den für die Aussenwelt bestimmten, auf Bestellung geschriebenen, zur Veröffentlichung gedachten Arbeiten und den für bessere Zeiten aufbewahrten Aufzeichnungen seiner eigensten Gedanken, die er höchstens im engsten Freundeskreis vortrug.

### *Schwierigkeiten der Anpassung*

In seinem Innersten beschäftigte Fogarasi zu dieser Zeit die Frage, wieso es in Deutschland zur Machtergreifung des Nationalsozialismus kommen konnte. Als Mitglied der deutschen Partei war er bis zuletzt fest davon überzeugt, dass der Sieg der Diktatur des Proletariats in Deutschland in einigen Tagen, höchstens Wochen fällig sei. In den Monaten nach Hitlers Machtergreifung verfiel er in tiefe Depression; in den folgenden Jahren machte er sich immer wieder daran, alles niederzuschreiben, was er über die Fehler in der deutschen Partei, über die Verantwortung der Führung der internationalen Bewegung wusste, die die faschistische Gefahr unterschätzt, sie aufzuhalten versäumt hatte. „Dieses Buch aber darf erst nach dem vollständigen Sieg der Weltrevolution veröffentlicht werden.“<sup>55</sup>

In Zusammenhang mit diesem Problem wandte sich sein Interesse der scheinbar unerklärlichen Massenwirkung der faschistischen Ideologie zu. Diesbezügliche Gedanken brachte er noch in Moskau zu Papier.<sup>56</sup> Sie sind in mehr als einer Hinsicht mit den ähnlichen Schriften von Lukács vergleichbar; infolge ihrer rationaleren, realistischeren Betrachtungsweise geben sie oft besser Aufschluss über die soziohistorischen Wurzeln des Faschismus als die tendenziös-antiirrationalistischen Schriften von Lukács über dasselbe Thema. Dennoch wurden diese Manuskripte von Fogarasi nie gedruckt. Einige seiner Einsichten sind vielleicht dennoch in der Broschüre<sup>57</sup> aufzufinden, in der er an Hand einer Analyse der deutschen Verhältnisse die demoralisierende Wirkung der totalitären politischen Systeme auf die Intellektuellen, ihre zersetzende Wirkung auf Kultur und Wissenschaft

herausstellt: den Prozess, in welchem die künstlerischen und wissenschaftlichen Gemeinschaften selbst ihre relative Autonomie verlieren, in welchem Wissenschaft und Kunst unmittelbar durchpolitisiert werden, in dem die frühere soziopolitische Bestimmung der Intelligenz angesichts der existentiellen Bedrohung und der Gefahr physischer Vernichtung in unmittelbare machtpolitische Abhängigkeit gerät. All das führt, so Fogarasi, zu einem Raumgewinn des Dilettantismus, zu einem beispiellosen Niveauverlust, sogar zur Liquidation der Kultur. (Man wird den Gedanken nicht los, Fogarasi habe für die lebendige Beschreibung dieses Prozesses die eigenen Erfahrungen herangezogen.)

Jedenfalls entwickelte er in diesen schwierigen Jahren eine erfolgreiche Überlebenstaktik. Der Schriftsteller Ervin Sinko, ein Bekannter aus der Budapester Zeit, der aus Paris nach Moskau gekommen und moralisch ohnehin überempfindlich war, war, als er dieses Verhalten aus nächster Nähe beobachten konnte, bis Innerste erregt, nachgerade angeekelt. „Gestern traf ich im Cafe Puschkin zufällig Fogarasi“, heisst es in der Eintragung vom 19. Juli 1935 in Sinkos Moskauer Tagebuch. „Nach welchem gemeinsamen Bekannten ich auch fragte, denn ich interessierte mich dafür, was in der Zwischenzeit aus ihnen geworden ist – er sprach von der Position, die sie auf der Rangleiter der Partei einnahmen beziehungsweise dass sie in Ungnade gefallen sind.“<sup>58</sup> „... er versucht zu verbergen, dass er niemanden mag und wie sehr er sich freut, wenn er davon berichten kann, dass der Stern solcher Genossen gesunken ist, die damals in Budapest auch für ihn intellektuelle und moralische Autoritäten waren.“ „Über Georg Lukács sagte er zum Beispiel: er darf nur noch als literaturhistorischer Kompilator arbeiten. Er würde kaltgestellt.“<sup>59</sup> „... ein hässlicher, bissiger und neiderfüller Streber, der sich über den Schaden anderer wie über eine persönliche Genugtuung freut, und noch mehr, wenn es sich um Menschen handelt, die intellektuell und menschlich über ihm stehen.“<sup>60</sup> – lautet die Summe von Sinkos Eindrücken über Fogarasi.

Empört brachte Sinko in Erfahrung, dass Fogarasi die seine Bekannten treffenden Ungerechtigkeiten wie eine ansteckende Krankheit betrachtete, die es rechtfertigte, jede weitere Berührung mit dem Betroffenen im eigenen Interesse zu vermeiden. Früher habe ich ihn häufig getroffen, sagt er über jemanden, „in letzter Zeit aber hatte er Unglück.“<sup>61</sup> Solches Verhalten konnte Sinko später auch bei anderen beobachten.

Noch etwas brachte Sinko besonders auf: der rapide Wechsel von scheinheiliger Hypokrise und aufrichtiger Beichte bei Fogarasi. Sinko sprach mit ihm über seine intimsten Probleme und Zweifel, über seine Vor-

behalte gegenüber dem um Stalins Person herum aufkommenden Kult, das Übergewicht des Autoritätsprinzips in der Partei. Fogarasi antwortete darauf, vieles von dem, was in den Zeitungen über Stalin zu lesen ist, sei nicht nur nicht übertrieben, sondern eher zurückhaltend und unbedingt wahr; sehr streng forderte er Sinko auf, die Überreste seiner kleinbürgerlichen Sentimentalität abzustreifen und auch in Hinsicht seiner nach dem Sturz der ungarischen Räterepublik aufgekommenen christianistischen Verirrungen „scharfe leninistische Selbstkritik“ zu üben. Auch die Reste seiner kleinbürgerlichen Sentimentalität sollten überwunden werden. Da Sinko nach einer christianisierenden Periode eben zu jener Zeit zur kommunistischen Bewegung zurückgekehrt war, nahm er sich die Mahnung zu sehr zu Herzen. Um so mehr erschütterte es ihn, dass Fogarasi, endlich einmal mit ihm allein geblieben (während der ersten Hälfte des Gesprächs war auch Sinkos Frau zugegen, die Fogarasi noch aus der Zeit der ungarischen Räterepublik kannte und hochschätzte), alles früher Gesagte zurücknahm: „Wie können Sie glauben, dass es mir nicht peinlich ist, mich in jedem Vortrag, wann immer ich über den Marxismus spreche, pflichtgemäss auf einen gewissen Namen berufen muss, jedesmal die vom Konzil streng vorgeschriebenen Attribute herunterleiernd?“ Erklärend fügte er noch hinzu: „In Moskau schüttet man sein Herz nicht im Beisein von Dritten aus. Sie dürfen nicht meinen, dass ich vollends versowjetisiert bin, auch meine Kultur ist europäisch. Ich denke gar nicht so, wie ich da oben gesprochen habe.“<sup>62</sup>

Der schwierigste Prüfstein der Fähigkeit, anders zu denken und anders zu sprechen, war für Fogarasi wahrscheinlich der Auftrag, den er nach dem deutsch-sowjetischen Nichtangriffspakt von seinem Institut erhielt; er hatte über Deutschland eine objektive Darstellung zu schreiben. Seine Reaktion auf den Auftrag und auf die neue Lage geht aus einem Brief an seine Frau hervor: „Ich habe die Arbeit aufgenommen – muss die Geschichte Nachkriegsdeutschlands schreiben – eine gewaltige Arbeit, einstweilen nur Material zusammenzutragen, in Bibliotheken sitzen und sichten, prüfen, durchdenken, inzwischen meinen Sektor leiten – umstellen die Arbeit über Deutschland – aber wie? Niemand weiss es. Alle Arbeitsbedingungen sind schlechter geworden ... Weltpolitik: die ganze Welt muss zugeben (mit welchem Gefühl, einerlei), dass die Sowjetunion an Macht und Einfluss unerhört gewonnen hat. Aus der splendid isolation nun in den grossen Strom hinein – jeden Tag ein anderer Aussenminister in Moskau. Bei alledem eine allgemeine völlige Unsicherheit in Bezug auf die Zukunft, natürlich mit Ausnahme unseres Volkes, wo jeder weiss, was er zu tun und zu wissen hat und ein gewaltiger Strom von Enthusiasmus durch das ganze

Land hindurchzieht. — Weisst Du, dass wir jetzt eine gemeinsame Grenze mit *Ungarn* von 150 Kilometer Länge haben?!“<sup>63</sup>

Sinko gegenüber fasste er seinen Standpunkt folgenderweise zusammen: „Es wird Krieg gegeben. Ich bin mit allem einverstanden, was den Interessen der Sowjetunion dient“.<sup>64</sup>

Durch den Krieg wurden jedoch nicht sämtliche Gefahren beseitigt. Zwar standen der antifaschistischen Propaganda keinerlei „protokollarische“ oder „taktische“ Hindernisse im Wege, doch durfte Fogarasis Frau ihrer deutschen Abstammung wegen noch lange nicht nach Moskau zurückkehren; auch ein gegen Eugen Varga gerichteter Zeitungsartikel war eine Bedrohung des persönlichen Schicksals von Fogarasi. Darüber berichtete er seiner Frau am 15. Mai 1943: „Inzwischen ist hier die Sache von Varga prinzipiell entschieden worden. Das dauerte volle zwei Monate. Wieder einmal die höchste Stelle: voll Klugheit, Klarheit und Mut. Für uns nur diese Sache unendlich wichtig. Erstens moralisch, zweitens auch praktisch. Bei allen deinen und meinen Gefühlen für Varga hätte seine Kompromittierung auch für uns die bedenklichsten Folgen haben können, der hemmungslosen Demagogie wären Tür und Tor geöffnet worden.“

In den autobiographischen Aufzeichnungen fasste Fogarasi die Bedeutung der Emigrationsjahre für seine Philosophie in folgendem zusammen: „Meine philosophische ‘Laufbahn’ zwischen 1928 und 1945: faktisch 25 Jahre verloren. Allerdings habe ich Politik praktisch in Deutschland und Politökonomie einigermassen in Moskau mir angeeignet und daraus viel philosophisches Material gesammelt.“<sup>65</sup> Wie sehr er sich auch zufrieden zeigen wollte, blieben in ihm doch nicht die besten Erfahrungen aus den Emigrationsjahren zurück. Klar zeigt das eine spätere Aufzeichnung: „Aber wir haben uns mit Ilse über Abgründe hinübergerettet. Vielleicht ist das mehr als man leisten konnte. Jedenfalls das Maximum. Hitlerowzi kommen und gehen, Fogarasi bleibt, pflegte ich in Moskau zu sagen.“ „Nur nicht wieder Emigrant werden. Nie wieder!“<sup>66</sup>

\*

Mit anderen Politemigranten kehrte Fogarasi 1945 nach Ungarn zurück, wie ein Fürst aus der Verbannung. Er versuchte den Faden dort wieder aufzunehmen, wo er ihn fallengelassen hatte: bei der Reorganisation des wissenschaftlichen Lebens. Im Bereich der Wissenschaftspolitik erhielt er eine im grossen und ganzen ähnliche Funktion wie Lukács in der Kulturpolitik. Lukács veröffentlichte seine diesbezüglichen Schriften im Band

*Literatur und Demokratie*, Fogarasi die seinigen unter dem Titel *Wissenschaft und Demokratie* (beide in ungarischer Sprache). Es ist mit Recht anzunehmen, dass auch er die demokratische „Linie“ durchaus ernstnahm, nicht nur als „Taktik“ und „Manöver“ betrachtete. In einer geistigen Atmosphäre, in der man den Marxismus als selbständige moderne Wissenschaft vertreten konnte, und zwar von einer gesicherten, machtschutzten Position aus, in der man in auf hohem denkerischem Niveau ausgetragenen theoretischem Streit Autoritäten für die eigene Idee gewinnen oder zur Kapitulation zwingen konnte, mag er sich gewiss wohler gefühlt haben. Im Aufsatz *Wissenschaft und Demokratie* (ungarisch) setzt er sich mit denen auseinander, die „Fachlichkeit und Parteipolitik einander gegenüberstellen und gegen das ‘Hineintragen von Parteigesichtspunkten in die Wissenschaft’ protestieren...“, die „die Demokratie ohne Grund beschuldigen, sie verteile die Lehrstühle ‘je nach dem Parteibuch’ ... die die Marxisten beschuldigen, in der Wissenschaft und auf dem Gebiet des geistigen Lebens überhaupt eine Hegemonie, eine Monopollage anzustreben. Solche Klagen sind natürlich vollends unbegründet“,<sup>67</sup> schrieb Fogarasi 1948. Vielleicht glaubte er es sogar.

Um so peinlicher traf es ihn, dass László Rudas im Ziehen der *Hebung unseres theoretischen Niveaus* eben sein Buch *Marxismus und Logik* unter Beschuss nahm.<sup>68</sup> Eben das Buch, in welchem er seinem lang gehegten Plan gemäss endlich „die Logik des ‘Kapital’“, die philosophische Bedeutung des Nachweises der menschlichen Verhältnisse hinter den gesellschaftlichen „Dingen“ herausstellen und die Annahme riskieren konnte, dass im Marxismus ebenso wie in der modernen Wissenschaft eine neue funktionalistische Weltanschauung an die Stelle des alten Substanzialismus tritt! In diesem Buch versuchte er ja seine frühere Bestrebung durchzusetzen, den Marxismus in die modernen wissenschaftlichen und philosophischen Auffassungen zu integrieren. Auf diese Arbeit (auf die ein zweites Buch über „Marxismus und Erkenntnistheorie“ hätte folgen sollen) reagierte auch Lukács mit Anerkennung: das erste Mal in vierzig Jahren ihrer parallelen Laufbahn.<sup>69</sup>

Den Angriff von Rudas begriff Fogarasi als Auftakt zur „Lukács-Debatte“, in deren Verlauf er mit Lukács mehr oder weniger solidarisch blieb; dies im Gegensatz zu geringeren Persönlichkeiten, die Lukács in dieser Zeit in panischer Angst mieden. Fogarasi sorgte dafür, dass Lukács Beziehungen zur Akademie der Wissenschaften auch in dieser Zeit keinen Abbruch erleiden. Eine teilweise Erklärung dafür könnte sein, dass Fogarasi sich in

gewisser Hinsicht ebenso sehr ins Abseits geschoben fühlte. Seine Aufzeichnungen Mitte der 50er Jahre lassen das klar erkennen.<sup>70</sup>

Jedenfalls schrieb er als Redakteur von *Társadalmi Szemle*, dem theoretischen Organ der Partei, und Leiter der Sektion Gesellschaftswissenschaften der Ungarischen Akademie der Wissenschaften von Amts wegen Artikel, hielt feierliche Reden über Stalin, die Leuchte der Wissenschaft usw. Bis 1952 kam ein bandfüllendes Material solcher Schriften zusammen. Sich in der Rolle Lenins gefallend, erteilte er in der Schrift *Materialismus und physikalischer Imperialismus* den Naturwissenschaftler- und Wissenschaftsphilosophen-Speichelleckern des Imperialismus einen tödlichen Streich. In gewisser Hinsicht kann man diese Schrift als Parallele zu Lukács' Existenzialismuskritik betrachten (die Parteichef Rákosi, wie Fogarasi berichtet, als einen „Sieg der Partei“ beurteilte),<sup>71</sup> wie sich auch Fogarasi *Logik*, sein wissenschaftliches Hauptwerk – eine systematische Auslegung und marxistische Umwertung der formalen Logik – mit der *Eigenart des Ästhetischen*, dem Hauptwerk von Lukacs in diesem Bereich vergleichen lässt. Beide sind Neubearbeitungen des ursprünglichen Themas von einem marxistischen Standpunkt aus, geschrieben in der reifen Phase ihrer Verfasser.

Mitte der 50er Jahre standen Fogarasi und Lukacs an der Spitze jener Philosophen, die sich gegen den offiziellen, den durch Stalin verzerrten Marxismus wandten und, zu den ursprünglichen Marx'schen Texten zurückkehrend, die „Renaissance des Marxismus“ vorbereiteten. Fogarasi war einer der Neuentdecker – und durch seine Vorträge und Vorlesungen an der Universität einer der Verbreiter – der Frühschriften von Marx: der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* und der *Grundrisse*, (die er – wiederum ebenso wie Lukacs – noch in Moskau, in der Ausgabe von Rjasanow gelesen hatte). Als solcher wurde er an seinem 65. Geburtstag auch von den Lukács-Schülern gefeiert.<sup>72</sup>

Mitte der 50er Jahre plante er ein Buch über die methodologischen Fehler des „historischen Materialismus“. Es sollte eine Kritik von Stalins Auffassung über die Philosophie, ein Buch über die Weltanschauung werden, wie aus seinen Aufzeichnungen hervorgeht. Die Tendenz wird schon aus einigen Bemerkungen klar. In einem Kuvert mit der Beschriftung „Abbildtheorie“ liest man etwa auf einem Blatt: „Marx–Engels–Lenin–Stalin. Philosophisch sind auch Marx und Engels nicht ein und dasselbe. Es ist wahr, dass Marx den Anti-Dühring gutgeheissen hat. Aber Engels ist enger, und eine Menge Marx'scher Gedanken fallen bei ihm aus. (Übrigens ist Marx anno 1845 und 1867 auch nicht ein und dasselbe.) Die Engels'sche Linie wird

von Lenin–Stalin fortgesetzt, übrigens knüpft Lenin auf Grund seiner Hegel-Lektüre anders an die den ‘ganzen’ Inhalt des Marxismus in Betracht Ziehenden Standpunkte an. Der historische Materialismus ist aber auch bei ihm nur die Anwendung des dialektischen Materialismus auf die Geschichte. Marx hingegen hat 1843–45 den historischen Materialismus als organisches und primäres Element des Materialismus betrachtet. NB Abbildtheorie. Nur in grösster Allgemeinheit richtig. Der Engels’sche Standpunkt – die Praxis als Abbild-Kriterium der Erkenntnis – in gewisser Hinsicht *petitio principii*. Wenn ich aus der Wirklichkeit das herausnehme, was zu einer gewissen Handlung nötig ist, dann ist es natürlich, dass die Praxis die Abbildrichtigkeit der Vorstellungen, Begriffe, Empfindungen usw. bestätigt.”<sup>73</sup>

Hinter den politischen erblickt er die philosophischen und methodologischen Fehler. Schon 1954 notiert er: „Unsere ‘Führer’ (in ‘ ’) sind keine Materialisten. Sie wollen die politische und ökonomische Wirklichkeit des Landes nicht sehen. Sie lassen sich gefärbte Berichte geben, und wenn man ihnen doch die Tatsachen mitteilt, dann: ‘umso schlimmer für die Tatsachen’. Es entsteht ein Schein – mit Reden, Kongressen, Radio, Erklärungen, Prämien- und dann platzt das ganze irgendwo.”<sup>74</sup>

Anfang 1956 nahm er mit Freude die Gelegenheit wahr – die Sache war ja von allerhöchster Stelle, vom XX. Parteitag der KPdSU sanktioniert –, die wirkliche Meinung über den Stalinismus und die Rakosi-Ära öffentlich auszusprechen. Es ist freilich nicht auszuschliessen, dass er diese Wende bloss als „Abhalfterung“ weiterer Grössen registrierte. Jedenfalls machte er sich daran, seine Memoiren zu schreiben, die Erfahrungen über die falsche Politik der deutschen Bewegung und über Stalins Rolle in der Machtergreifung Hitlers zu Papier zu bringen. Ein Konzept für ein Memorandum über die fatalen ideologischen Auswirkungen des Rakosi-Regimes wurde entworfen.<sup>75</sup>

Krankheit und langjährige politische Erfahrung hielten ihn im Oktober 1956 davon ab, sich in die Ereignisse einzuschalten oder sich zu ihnen zu äussern. Diesem Umstand und dem „fatalen Mangel an schriftkundigen Kräften“ zufolge erreichte er nun plötzlich alles, was ihm bislang versagt war: der Aufstieg zur Persönlichkeit Nr. 1 im ungarischen philosophischen Leben. Fogarasi wurde Direktor des neuen Philosophischen Instituts, Chefredakteur von *Filozófiai Szemle*, der philosophischen Zeitschrift der Akademie der Wissenschaften, Leiter des Lehrstuhls für Philosophie an der Budapester Universität, Generalsekretär der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, und wurde sogar ins Zentralkomitee der Partei kooptiert.

Die Lehren aus den Ereignissen 1956 fasste Fogarasi für sich in folgendem zusammen: „Man muss sich mit den Gegebenheiten abfinden, die man ohne Donquijotterie nicht ändern kann (mit Donquijotterie nur versuchen kann zu ändern), wie mit der grossen Weltpolitik mit allem Drum und Dran.“<sup>76</sup> Die ideologische Erklärung dazu lautet: „Dem Marxismus–Leninismus (Lenin) zufolge ist es möglich, dass ein Gegensatz entsteht zwischen den sozialistischen und den nationalen Interessen, und dann müssen die letzteren den ersten untergeordnet werden.“<sup>77</sup> Auch bereitete er einen Entwurf „Über die Gegensätze der Volksdemokratie“ vor, worin er sein gesamtes dialektisches Arsenal der neuen politischen Führung zur Verfügung stellte. Es in Anspruch zu nehmen blieb jedoch nicht mehr viel Zeit.

Auf dem Philosophiekongress 1957 in Warschau konnte er die marxistische Philosophie auf internationalem Feld verteidigen. In seinem Bericht über den Kongress heisst es: „Es ist möglich, dass die Relativisten, Positivisten, Operationalisten im Westen den Marxismus auch dann nicht akzeptieren würden, wenn wir ihn überzeugender vortragen könnten. Jedoch 1. es geht nicht bloss um einen Vorwand, sondern um den Relativismus; 2. in ‘unserem Lager’, d.h. in den sozialistischen Ländern gibt es auch schon einen Kampf um den Marxismus. Der Marxismus der Jugoslawen ist – ‘unabhängig’.“<sup>78</sup>

Auch ohne spektakuläre Erfolge einzuheimsen war Fogarasi erfreut über seine Auftritte im In- und Ausland, über die vielen Funktionen im öffentlichen und wissenschaftlichen Leben, über die Erscheinungsformen längst ersehnter Anerkennung. Er konnte sogar beklagen: „Seit 45 Jahren beschäftige ich mich mit Wissenschaft, nie hatte ich jedoch so grosse Lust etwas zu schaffen, und nie so wenig Zeit dafür wie heute.“<sup>79</sup>

All das hatte jedoch seinen Preis. Ebenso, wie seinerzeit Rudas aufgrund eines Parteibeschlusses das „theoretische Niveau“ von Fogarasis Buch angriff, so musste nun er auf Anweisung von höherer Stelle mit den „philosophischen Konzeptionen von Georg Lukacs“ abrechnen. Nur wenig früher schrieb er – in anderem Zusammenhang – den Satz nieder: „Phantastisch, worauf der Mensch im Interesse der Sache – und in Zwangslage geraten – fähig ist.“<sup>80</sup> Der Artikel – er liegt tief unter Fogarasis üblichem Niveau – ist in genau demselben Stil abgefasst, den er seinerzeit an Rudas kritisierte („übelste Art der Rabulistik, Verdrehung und Verfälschung der Ansichten des Verfassers“). Er nahm sich nicht einmal die Mühe, eigentliche philosophische Einwände gegen die philosophische Konzeption von Lukacs vorzubringen; aufgezählt wurden einfach die Einwände, die er

selbst einige Jahre früher, gelegentlich der Tagung der Akademie aus Anlass von Lukács' 70. Geburtstag, mühelos abgelehnt hatte. Nun aber schrieb er einfach, was seines Erachtens von ihm erwartet wurde.

Seinen mit politischer Unterstützung erreichten Vorsprung vor Lukács benutzte Fogarasi, um sich Genugtuung zu verschaffen: lange genug, schon seit jungen Jahren litt er unter der wuchtigen Überlegenheit von Lukács. Im Konzept eines Materials über die Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Ungarn stellte er das eigene Schaffen, die eigenen Schriften ausnahmslos vor und über das Schaffen von Lukács.<sup>81</sup>

Zwar trat er im Dezember 1956 noch dafür ein, dass Lukács ins wissenschaftliche Leben Ungarns zurückkehren müsse, und auch auf dem Warschauer Philosophiekongress gab er den interessierten Teilnehmern eine beruhigende Antwort bezüglich des persönlichen Schicksals von Lukács; auch heisst es in einer tagebuchähnlichen Aufzeichnung: „Schwer zu denken, was wir mit Ilse in ähnlicher Lage wie Lukács fühlen würden, von anderen ganz zu schweigen.“<sup>82</sup> Nach aussen hin, in der Öffentlichkeit jedoch war der Angriff auf Lukács seine letzte Äusserung. Er starb im April 1959, in Moskau, der Aufsatz erschien zwei Monate später in der theoretischen Zeitschrift der internationalen kommunistischen Bewegung, in *Frieden und Sozialismus*. Dem Bericht einer Nichte zufolge sollten seine letzten Worte an sie „Weisst du ... ich ... der Lukács ...“ gewesen sein. Bis ans Sterbebett dauerte das Ringen mit dem überragenden Schatten von Lukács.

Worin soll man also die Logik und die Dialektik von Fogarasis Lebenslauf erkennen? Wie sind sein Leben und Werk in ihrem Verhältnis zu Lukács zu beurteilen?

Das Bedürfnis, mit den modernsten und radikalsten Tendenzen schrittzuhalten, führte den jungen Fogarasi zur kommunistischen Bewegung; hinter den einander widersprechenden Offenbarungen erkennt man die Logik der Anpassung an die Linie der gewählten Bewegung. Nie wollte er mehr oder anderes sein, als ein anerkannter marxistischer Theoretiker, ein Wissenschaftler. Als Denker nicht so originell wie Lukács, hatte er wenig eigenes zu sagen, war jedoch ein guter Fachmann, ein geschickter Praktiker in der Anwendung der Philosophie. Lukács soll über ihn gesagt haben, er hätte ein guter Privatdozent an einer deutschen Universität sein können.

Darf man also behaupten, er habe bloss den Mantel nach dem Wind der Geschichte gehängt? Auch das wäre nur die Erklärung, nicht aber die Entschuldigung für sein menschliches Verhalten.

„Eine stoische Natur“: das war für ihn die grösste Anerkennung eines Menschen. Wahrscheinlich wollte er die Einheit seines menschlichen Verhaltens im Sinne dieses Ideals sehen und von anderen sehen lassen wollen. „Hier stehe ich und konnte nicht anders“, schrieb er 1957. Er fühlte sich rein, hatte er doch im Inneren die Gedankenfreiheit, die Oase seiner Privatsphäre ungeschmälert behütet, während er im öffentlichen Leben die ihm zuteil gewordene Aufgabe versah, „dem Unsinn Sinn zu geben“.<sup>83</sup>

Wenn es nun möglich wird, seine wirklichen Ansichten, seine wirkliche Meinung bekanntzumachen, kann es bei der Einschätzung des Lebenswerks doch nicht das einzige Kriterium sein, was er eigentlich dachte, während er unter dem effektiven oder vermeintlichen Druck der Verhältnisse Lobpreisungen über Stalin und Schdanow verlauten liess, den „Sozialfaschismus“ von Mannheim oder den „Antimarxismus“ von Lukács anprangerte. Wirkung erzielte er, zum Teilhaber und Mitgestalter der ideologischen Verhältnisse seiner Zeit wurde er durch das, was er – und sei es seiner Überzeugung zuwider – geschrieben und gesagt hat.

Das aber ist der Grund, weshalb er heute, trotz aller Parallelen mit Lukács, fast völlig vergessen ist.

\*\*\*

### EDITORISCHE BEMERKUNGEN

Dem Gebrauch unserer Hefte entsprechend gibt diese Ausgabe die veröffentlichten Schriften bzw. die Manuskripte von Fogarasi in ihrer Vollständigkeit wieder. Im Falle der Manuskripte richtet sich die Ausgabe nach der Orthographie des Autors und deutet die Streichungen, Einschreibungen an. Die Streichungen werden in < >, Einschreibungen in /: :/, eventuelle redaktionelle Ergänzungen in [ ] gegeben, \*\*\* weist auf eine unleserliche Textstelle, // auf Abbruch des Textes hin.

Die Fussnoten mussten aus technischen Gründen verlegt werden: sie sind im Anschluss an die Texte zu finden. Die Fussnoten stellte Fogarasi aufgrund von ihm zugänglichen Ausgaben zusammen. Soweit wir in der Lage waren, die Ausgaben zu identifizieren, haben wir die Anmerkungen präzisiert. (Ergänzungen in eckigen Klammern.)

## DAS PRINZIP DER ERGÄNZUNG IN DER GESCHICHTSLOGIK

### I.

#### *Die kritische Grundlegung der Geschichte*

Indem die Geschichte auf die methodische Eigentümlichkeit der individualisierenden begrifflichen Erkenntnis zurückgeführt und der ursprüngliche Doppelsinn der Geschichte zu Gunsten der Methode aufgehoben wird, erhalten wir die kritische Begründung der Geschichte. Bei dieser Auffassung, deren bedeutendste Vertreter bekanntlich *Windelband* und *Rickert* sind, wird ein Ideal der Naturwissenschaft herausgearbeitet, dem dann ein Ideal der Geschichtswissenschaft gegenübergestellt wird. Die historische Bedeutung dieser entscheidenden Tat kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Die philosophische Methodenlehre, die bis dahin unter dem Drucke der einseitig naturwissenschaftlich orientierten Weltanschauung sich auf die Methoden der Naturwissenschaft beschränken musste, wurde durch Windelbands kühnen Versuch befreit und konnte den ganzen Reichtum der wissenschaftlichen Methoden in ihren Bereich aufnehmen. Indessen kann die Frage erhoben werden, ob die veränderte Lage der Philosophie nicht eine Präzisierung, ja eine Umgestaltung der im Kampfe gegen die Alleinherrschaft der naturwissenschaftlichen gewonnenen Auffassung fordert. Ob wir das Ererbte, um es wirklich zu besitzen, nicht neu erwerben müssen. Diese Frage muss in unbedingt bejahendem Sinne beantwortet werden. Einerseits ist festzustellen, dass der Gegensatz zwischen den Allgemeinheiten des nomothetischen, generalisierenden Verfahrens und den Singularitäten der Geschichte in jenem schroffen Sinne nicht besteht. Damit ist natürlich noch nicht viel gesagt, umso weniger als die Relativität des Gegensatzes „Allgemein-individuell“ von Rickert, aber auch von Windelband scharf hervorgehoben und betont wurde; die Einwände, die gegen die neue Auffassung von Riehl, Cassirer und anderen erhoben worden, treffen daher das, worauf es uns hier ausschliesslich ankommt, gar nicht. Nicht eine Aufhebung, sondern eine Vertiefung des von der neukantischen Geschichtstheorie statuierten Unterschieds suchen wir. Der Bedeutungsgegensatz „Allgemeines und Besonderes“ und der damit verknüpfte Gegensatz: „rational-irrational“ müssen hier untersucht, aber nicht verwischt werden. Den *Bedeutungsgegensatz* in einen *Bedeutungszusammenhang* zu

verwandeln, oder wenn man will, zu einem solchen abzuschwächen: darin sehen wir die Aufgabe, die uns bevorsteht.<sup>1</sup>

Ihren eigentlichen Charakter erhält aber die formale Grundlegung erst durch die zweite Bestimmung, die zum ganz allgemeinen logischen Ideal der geschichtlichen Methode, dem individualisierenden Verfahren hinzukommt und die Methode der faktischen Geschichtswissenschaft im eigentlichen Sinne begründet. Wir meinen die Prinzipien der Auswahl und der Wertbeziehung, oder um einen Ausdruck Rickerts zu gebrauchen, das Prinzip der wertbezogenen Auswahl. Der Kürze halber werden wir in den folgenden Darlegungen auch einfach vom Prinzip der Auswahl sprechen. Da wir aber zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Begriffs Auswahl werden unterscheiden müssen, bemerken wir, dass der einfache Ausdruck „Auswahl“ auch in diesen Fällen wertbezogene Auswahl bedeuten wird.

Die Stellung, die dieses Prinzip im Ganzen der geschichtlichen Erkenntnis einnimmt, ist aus mehrfachen Gründen bemerkenswert. In einem gewissen Sinne kann man die Allmächtigkeit des Auswahlprinzips behaupten, die aber andererseits durchgehende Abhängigkeit und Gebundenheit, also Untergeordnetsein nicht ausschließt. Eine Einschränkung, Ausschließung, Sichtung und dabei zugleich Einordnung, Aufbau. Ein Akt des Bewusstseins, ja ein vom historischen Bewusstsein unzertrennliches Moment und dabei doch viel mehr als ein Bewusstseinsakt, denn es handelt sich ja nicht um die Tätigkeit des Auswählens, sondern um logische Auswahl. Mit einem Worte: Sinn und Wert des Auswahlbegriffs müssen geklärt werden, über ihre Auffassung sind die Akten noch keineswegs geschlossen. Genügt es zur erkenntnistheoretischen Beleuchtung der Funktion des Auswahlprinzips, dass wir es auf Wertr beziehen, von Kulturwerten beherrschen lassen? Diese Grundfrage muss hier beantwortet werden. Daran schließt sich dann die allgemeine Frage: genügt die methodische Grundlegung der Geschichte mit ihrer individualisierenden Methode und mit ihrem wertbezogenen Auswahlprinzip zur erschöpfenden logischen Charakteristik der historischen Wissenschaften?

Die Werte, die diese Auswahl bestimmen, sind die Kulturwerte. Über den *Begriff* des Kulturwertes wollen wir hier nur die Bemerkung fallen lassen, dass er die Rangordnung der Wertr bei Seite lässt und sie ohne Rücksicht auf ihren qualitativen und inhaltlichen Gehalt nur in ihrer Funktion, (*Kulturwerte*) betrachtet. Historisch ausgedrückt: der Unterschied zwischen objektivem und absolutem Geist wird zu Gunsten der gemeinsamen Kultur begründenden Funktion aufgehoben.<sup>2</sup> Staat, Religion, Kunst, Wis-

senschaft, Wirtschaft und Recht, sie sind alle Kulturwerte, damit Massstäbe der Auswahl: sie entscheiden darüber, ob wir politische Geschichte oder Religionsgeschichte, Kunst- oder Wissenschaftsgeschichte treiben.

Damit ist ein einheitlicher Standpunkt gewonnen und eine logische Gesamtcharakteristik der historischen Wissenschaften erreicht, die aber in mehrfacher Hinsicht ergänzt werden muss. Die methodische Leistung der abstrakten Kulturwerte gehört nicht zum Wesen des geschichtlichen Erkennens. Das haben die Historiker gefühlt, die die werttheoretische Grundlegung nur ungern, oder gar nicht anerkannt hatten, aber ihrem Gefühl der Unbefriedigtheit keinen erkenntnistheoretisch geklärten Ausdruck geben konnten. Die wertbezogene Auswahl geht der historischen Begriffsbildung und Fragestellung voraus, ist ihre unerlässliche Bedingung, aber gehört nicht zu ihr, hat mit ihren eigentümlichen logischen Formen nichts zu tun! Die auf Kulturwert bezogene Auswahl bestimmt ebensowenig die eigentümliche Natur des geschichtlichen Erkennens, oder der historischen Wissenschaften, als die naturwissenschaftliche Erkenntnis durch die Bestimmung ihres Gegenstandes, z.B. der organischen oder der anorganischen Phänomene nicht logisch charakterisiert werden kann. Eine logische Bearbeitung der historischen Wissenschaft muss daher die spezifischen Formen der historischen Begriffsbildung in ihrer eigentlichen Funktion aufweisen. Dabei wird sich eine neue Art der Auswahl ergeben, die mit der auf Kulturwerte bezogenen nicht zusammenfällt. Wollen wir letztere als *erste* Auswahl bezeichnen, so kann man sagen, dass der Sinn des Auswahlprinzips und der historischen Erkenntnis in einer Stufenreihe der verschiedensten Auswahlgesichtspunkten aufgeht. Damit wir unsere Auffassung auch durch den Gegensatz schärfer beleuchten, zitieren wir Windelbands Worte: „Die Geschichtswissenschaft ..., welche die begrifflich geformte, allgemeingültige Gesamterinnerung unseres Geschlechtes darstellen soll, bedarf deshalb als ihrer obersten Voraussetzungen und Auswahlprinzipien eines Systems allgemeingültiger Werte, welches auf diesem Gebiete dieselbe Aufgabe zu erfüllen hat, wie in den theoretischen Disziplinen jenes System der ‚Grundsätze des reinen Verstandes‘“.

Durch das Prinzip der wertbezogenen Auswahl werden die Tatsachen in zwei grosse methodische Klassen geteilt; in ausgewählte und nichtausgewählte Singularitäten. Die ersteren sind dann die im engeren Sinne historischen, die letzteren die im allgemeinen Sinne historischen Tatsachen. Dagegen fragen wir: was geschieht mit den echt historischen, d.h. mit den ausgewählten Singularitäten, wenn wir sie einmal gewonnen haben? Ihre „Auffassung“ und „Darstellung“ bedarf spezifisch-historischer Prinzipien,

Gesichtspunkte; mit den allgemeingültigen Werten können wir hier nichts ausrichten.<sup>3</sup> Sie sind geschts*betimmende*, aber nicht geschichtliche Gesichtspunkte.

Es drängt sich daher die Frage auf: wie verhält sich das Prinzip der Auswahl zu den grundlegenden Forderungen der historischen Wissenschaften, zur Treue, Objektivität, Vollständigkeit, zu ihren Kategorien und Grundbegriffen? Worin besteht die erkenntnistheoretische Bedeutung der Auswahl? Solange wir nur im allgemeinen die Funktion der Auswahl überhaupt aufzuweisen hatten, war diese Frage nicht aktuell. Jetzt müssen wir aber anerkennen, dass die Objektivität der historischen Wissenschaften, die Windelband und Rickert durch die Objektivität der Werte, also durch die Objektivität der wertbezogenen Auswahl begründen, der Geschichtswissenschaft nicht genügt. Die Auffassung und Darstellung, worauf es in der historischen Begriffsbildung ankommt, kann dabei nicht nur ungenügend und einseitig, sondern geradezu falsch und irreführend sein. Die Objektivität der Kulturwerte schliesst Subjektivität und Willkür der Darstellung nicht aus.<sup>4</sup>

Um dies zu beweisen, wollen wir folgenden Weg einschlagen. Wir weisen im Betrieb der als historisch bezeichneten Wissenschaften ein Verfahren auf, das allen Bestimmungen der formalen Grundlegung der historischen Begriffsbildung entspricht und dabei doch keine Geschichte genannt werden darf. Die grosse methodologische Bedeutung, die die Charakterisierung dieses Verfahrens besitzt, rechtfertigt die Einführung eines besonderen Terminus für dasselbe. Wir bezeichnen es als Sachgeschichte und nehmen als ersten Anhaltspunkt einen Unterschied zwischen Ereignisgeschichte und Sachgeschichte an.

## II.

### *Ereignis-Geschichte und Sach-Geschichte*

In der Wissenschaftsgeschichte (aber auch in der Philosophiegeschichte, Kunstgeschichte und Literaturgeschichte) finden wir bei aufmerksamer Betrachtung zwei grundverschiedene Arten der geschichtlichen Darstellung. Als den Typus der ersten kann man den Satz anführen: „Zuerst trat dieser Gedanke allerdings in recht primitiver Form bei X. auf; hundert Jahre später, usw.“ Oder: „Spuren des Darwinismus in der griechischen

Philosophie." Beispiele aus der Philosophiegeschichte und Literaturgeschichte anzuführen ist hier überflüssig. Interessanter ist es den methodischen Grundgedanken dieser Art geschichtlicher Betrachtung zu entwickeln. Hier werden nämlich weit auseinanderfallende, zeitlich wie kausal in keiner Verknüpfung stehende Begebenheiten durch Beziehung auf eine andere Begebenheit in eine *spezifische* Reihe gestellt, sie werden historisiert. Sehen wir dann diesem Verfahren genauer zu, so stellt es sich heraus, dass die Historisierung von rein logischen, gedanklichen Momenten geleitet wird. Es handelt sich also um die Methode der „Wertbeziehung“, wobei aber das auswahlbestimmende Moment kein Kulturwert, sondern eine Begebenheit ist, die an sich als Prinzip der Beziehung funktioniert.

Ganz anders verhält es sich mit der zweiten Art geschichtlicher Untersuchung. Vergleichen wir die beiden „Geschichten“ zuerst auf ihre ganz allgemeine Struktur hin, so müssen wir sagen, dass die zweite Art *gegenständiglich fundierte Geschichtsbetrachtung* ist. Ihre grundlegenden Kategorien sind Kausalität und Kontinuität. Die Geschichte eines bestimmten Problems in der englischen Philosophie, oder eines andern in dem deutschen Idealismus, die Geschichte der Romantik, oder auch eines Zeitalters sind Entwicklungsgeschichten, deren leitender Begriff die Kontinuität, deren stillschweigend anerkannte Voraussetzung die kausale Bestimmtheit dieser Kontinuität ist. („Zusammengehörig“, nicht „zusammengeraten“.)

Aus diesem Unterschied ergibt sich eine Fülle von wichtigen logischen und methodischen Einsichten. Oft dreht sich der ganze Streit um die Frage, ob ein bestimmter Zusammenhang *konstruiert* oder *konstatiert* wurde, ob er „Sachgeschichte“, oder „Ereignisgeschichte“ ist.

Zuerst möchte ich den jetzt festgestellten Unterschied mit dem Prinzip der Auswahl in Zusammenhang bringen.

Gibt es einen erkenntnistheoretischen Unterschied zwischen Ereignisgeschichte und Sachgeschichte? (Es sei ausdrücklich gesagt, dass wir damit keinen *Wertunterschied* statuieren wollen. So treibt z.B. Windelband oft „Sachgeschichte“ und rückt dadurch grosse Gebiete in ganz neue Beleuchtung, während Dilthey nur Kontinuitätsgeschichte kennt.)

Diesen Unterschied sehen wir am klarsten, wenn wir ihn auf die Geltung des Auswahlprinzips projizieren. Im ersten Falle ist sie unbeschränkt und die Rickertschen Bestimmungen bewähren sich überall. Im zweiten verhält es sich anders.

Stellen wir dieselbe Frage noch einmal, aber in einer höhern Problemsphäre. Wir sagten früher, dass die auswahlbestimmende Funktion der Kulturwerte nicht immer dieselbe ist. Wir fragen nun: Was kommt zum

Begriff des Kulturwertes bei der Schageschichte hinzu, das als alleiniges Prinzip die Tatsachen auswählen und in eine Reihenfolge eingliedern kann?

Natürlich darf man bei einer derartigen Gegenüberstellung der Methoden nicht an die absichtlich grotesken Beispiele denken, mit denen wir zuerst den Grundunterschied hervorheben wollten. Hat doch eine philosophische Schule gerade in unseren Tagen der konstruierten Geschichte der konstatierten gegenüber ausdrücklich den Vorzug gegeben. (Die Marburger Schule. Eine Art Theorie der Marburger Auffassung versucht W. Löw zu geben. Schleiermachers Ethik, 1914, Erg.-Heft der Kantstudien, Vorwort.) Dass dies nur in Bezug auf die Geschichte der Philosophie behauptet wird, tut nichts zur Sache. Allerdings ist es klar, dass die Geschichte der Philosophie für die Beurteilung beider Methoden besonders wichtig ist. Denn die Wissenschaftsgeschichte – wobei man heutzutage sozusagen ausschliesslich an die Geschichte der Naturwissenschaften denkt, – kommt uns stets als Sachgeschichte vor, in der der auswahlbestimmende Gesichtspunkt der Fortschritt ist.<sup>5</sup> In der Literaturgeschichte und Kunstgeschichte ist wieder die Kontinuitätsgeschichte, die „reale“ Geschichte als vorherrschend gedacht worden. Ob mit Recht, oder Unrecht, das geht uns augenblicklich nicht an.

Zwischen diesen beiden Gebieten befindet sich nun die Geschichte der Philosophie. Ist sie Ereignis-Geschichte, oder Sachgeschichte? Die Entscheidung dieser Frage involviert unseren systematischen philosophischen Standpunkt. Der Skeptizismus hält die Philosophie für einen Haufen von Systemen, die sich gegenseitig aufheben, die einzelnen Philosophien sind „Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herumschlagen, absichtslos bemühen und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist.“<sup>6</sup> Der typische Vertreter dieser Auffassung ist nach Hegel Cicero.

Auf die schwierigen Methodenfragen der Philosophiegeschichte will ich an dieser Stelle nicht eingehen. Für unsern Zusammenhang ist nur die unleugbare Tatsache wichtig, dass beide Auffassungen, die ereignisgeschichtliche und die sachgeschichtliche, Vorzüge und Nachteile haben. Die sachgeschichtlichen „Epochen der Philosophie“, die drei Epochen Kants, die fünf Epochen Maimons, diese rein logischen Konstruktionen haben mit der heutigen Sachgeschichte natürlich nicht viel zu tun. Immerhin repräsentieren sie denselben Typus geschichtlicher Begriffsbildung und müssen daher in einer erschöpfenden Darstellung auch ihre Stelle finden.

Die Sachgeschichte hat das Verdienst feste Rückhalte zu geben, leitende Gesichtspunkte, die uns den Überblick erleichtern; aber ihre Ver-

dienste werden zu wissenschaftlichen Entgleisungen, wenn sie die Kontinuitätsgeschichte verdrängen, oder ihre zeitlosen und von Wertgesichtspunkten bestimmten Zusammenhänge in kausalem Sinne interpretieren will. Eine grosse Anzahl historischer, insbesondere methodischer Irrtümer sind darauf zurückzuführen, dass die Grenzen zwischen den beiden Betrachtungsarten nicht beobachtet worden sind. Die Verwechslung ist natürlich nicht immer so durchsichtig, dass sie ohne weiteres erkennbar wäre. Sehr oft wird ein sachgeschichtliches Schema aufgebaut, in das dann die Kontinuitätsgeschichte hineingedrängt wird. Der umgekehrte Fall ist aber auch nicht selten.

Die Konsequenzen, die sich aus diesem Sachverhalt ergeben, sind nach drei Seiten zu verfolgen. Wir sahen, dass der Panmethodismus, die blossere Vereinigung der auf Singularitäten gerichteten individualisierenden Methode mit der wertbezogenen Auswahl zu Konstruktionen führen kann, nicht aber zur begrifflichen Bearbeitung der historischen Totalität. Es fragt sich nun: wo liegt die Ergänzung zu den bis jetzt betrachteten Prinzipien, die für die sachliche, d.h. historische Richtigkeit der historischen Begriffsbildung eine hinreichende Bürgschaft bietet? Darauf kann man antworten: erstens in einer anderen Auswahl, oder geradezu in einer Stufenfolge von Anwendungen des Auswahlprinzips, wobei aber als bestimmende Gesichtspunkte nicht die Kulturwerte, sondern andere „Werte“, andere *Interessen*, die spezifisch historischen Interessen wirken. Würden nur die Kulturwerte als Prinzipien der Auswahl fungieren, so könnte dadurch die „heterogene Kontinuität“ noch lange nicht bewältigt werden, die ausgewählten Tatsachen würden noch immer eine unendliche Mannigfaltigkeit und keine Geschichte darstellen, in welcher der möglichen Bedeutungen man auch das Wort nehme.

Zweitens muss aber zugleich betont werden, dass mit der Stufenfolge der Auswahlprinzipien nur eine partielle Arbeit geleistet wird: die Tatsachen (Singularitäten) sind durch Beziehung auf Kulturwerte und auf andere Gesichtspunkte ausgewählt und mit Rücksicht auf ihre Individualität begrifflich dargestellt; sind sie dadurch *historisch* geworden? Ist die nun erreichte Erkenntnis geschichtliche Erkenntnis? In der Frage liegt schon die Antwort: dazu bedarf es noch einer *Ergänzung* dieser Singularitäten, historisch werden wir sie erst nennen, *wenn wir über die Individualität des Individuellen hinausgegangen sind*, es historisch eingestellt, in den entsprechenden Zusammenhang eingegliedert haben. In dieser Ergänzung liegt die Gewähr für die Richtigkeit der historischen Begriffsbildung, die wir bisher vermissten: sie soll daher als *das Prinzip der Ergänzung* neben

das Prinzip der Auswahl gestellt und als dritter Faktor der methodischen Grundlegung in dieser die ihr gebührende Stelle einnehmen. Das Verhältnis unseres Prinzips zu dem historischen „Zusammenhang“, dieser Grundkategorie Rickerts, wie überhaupt die Kategorien des Ganzen und des Teiles, bilden ein Hauptproblem der Geschichtslogik, dem wir jetzt unsere ganze Aufmerksamkeit widmen müssen.

*Anmerkung.* Fast alle Einwände, die sich gegen die kritische (wert-theoretische) Grundlegung der Geschichte richten, beziehen sich auf den Gegensatz zwischen generalisierender und individualisierender Methode, der durch diese Grundlegung statuiert wurde und gehen auf die Kombination dieses Moments mit dem Auswahlprinzip gar nicht ein. Daher sie den eigentlichen Sinn dieser Theorie auch gar nicht treffen. Nur Croce geht auf den Begriff der Auswahl polemisch ein, verwechselt aber Auswahl mit geschichtlicher Würde und Bedeutung und kommt daher natürlich zum Ergebnis: „es gibt kein logisches Kriterium, das sagen könnte, welche Nachricht, oder welches Dokument nützlich, oder wichtig sei, oder nicht?“ Seine geistreiche und anregende Schrift<sup>7</sup> ist auch sonst nicht frei von ähnlichen Missverständnissen.

### III.

#### *Das Prinzip der Ergänzung*

„Der Geschichtsschreiber, der dieses Namens würdig ist, muss jede Begebenheit als Teil eines Ganzen, oder was dasselbe ist, an jeder die Form der Geschichte überhaupt darstellen.“

Wilhelm von Humboldt

Es ist eine müßige Spielerei, so wird man sagen, längst bekannte und festgestellte Tatsachen in neue Formeln einzupressen und damit den Schein zu erwecken, dass man ihre erkenntnistheoretische Stelle zum ersten Male gefunden und bestimmt hat. Es ist von der neueren Geschichtslogik oft hervorgehoben worden, dass wir in der Geschichte nicht mit den Kate-

gorien des gattungsmässigen Allgemeinen und des ihm untergeordneten Exemplar zu tun haben. Rickert hat diesem Sachverhalt durch die Kategorie des historischen Zusammenhanges Ausdruck gegeben und das hier auftretende Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen ausführlich erörtert. Vorher hatte schon Dilthey in seiner Theorie der Geisteswissenschaften und des Verstehens diese Kategorie vor den Augen gehabt. Und neuerdings liess auch Windelband sein schwerwiegendes Wort in dieser Frage fallen, indem er auf die *organische* Struktur der historischen Gegenstände und auf die Kategorie des konkret *Allgemeinen* hinwies.<sup>8</sup> Es ist daher ganz überflüssig, ein neues Prinzip der Ergänzung aufzustellen und die terminologisch schon ohnehin so verworrene Methodologie der historischen Wissenschaften noch mehr zu komplizieren.

Auf diese Einwendung lautet die Antwort: nicht eine terminologische, sondern eine sachliche Klärung wird hier erstrebt. Die Kategorie des Ganzen und der Teile, der Bedeutungsgehalt soll aufgewiesen werden. Die bisher gewonnenen allgemeinen Wahrheiten sollen konkreter und bestimmter gefasst werden. Dazu aber musste das Prinzip der Ergänzung von der Kategorie des Ganzen unterschieden werden. Der Herrschaftsbereich des Prinzips reicht, wie wir es gleich sehen werden, viel weiter als die Sphäre innerhalb welcher die Anwendung des logischen Verhältnisses, der Kategorie des Ganzen möglich ist. Und diese Kategorie ist selbst nicht eindeutig. Sie wird von den Naturwissenschaften nicht unverändert übernommen, und ihren veränderten Gestaltungen müssen wir nachgehen. Darin liegt die Selbständigkeit der einzelnen historischen Wissenschaften, dass wie die Auswahl, so auch die Ergänzung unter immer anderen spezifisch bestimmten Gesichtspunkten erfolgt, die mit der abstrakten Funktion der Kulturwerte nicht zusammenfallen.

Das historische Prinzip der Ergänzung ist das korrelative Element zum historischen Prinzip der Auswahl. In der formalen Grundlegung ist ihre Stelle zu suchen. Nicht eine isolierte Auswahl und eine isolierte Aufsuchung des historischen Zusammenhanges, sondern eine sinnvolle Ergänzung, die unmittelbar auf die Auswahl folgt, macht das Wesen des historischen Erkennens aus. Gewiss ist isolierte Auswahl möglich; nur ist sie dann keine historische Auswahl. Die Korrelation, die hier besteht, ist ein Einzelfall der allgemeinen Korrelation des Allgemeinen und Besonderen. Wie das Gesetz seinen Sinn nur in seiner Anwendung oder Anwendungsmöglichkeit, in seiner Hinwendung zum Besonderen erhält und das Besondere ohne Beziehung auf das Allgemeine nur für den Begriffsrealismus besteht,<sup>9</sup> ist auch die historische Singularität, das historische Individuum

nur in Bezug auf das Ganze sinnvoll, zu dem es gehört. Man kann dieses Ganze auch als Individuum auffassen, wie es Rickert tut; dann aber stießen wir auf das Problem des *letzten Ganzen*, worüber weiter unten. Das Ganze ist aber auch für uns keine Wirklichkeit, sondern es ist das relative Ganze, die Möglichkeit und Notwendigkeit der *Ergänzung*, die keine Abgeschlossenheit, sondern im Gegenteil die *prinzipiell unendliche Ergänzungsbedürftigkeit* der historischen Singularität betont, ohne Rücksicht darauf, ob das, was dabei herauskommt, wieder ein Individuum ist, oder nicht. Das Bedenkliche dieser Auffassung, nach der „die italienische Renaissance ebenso ein historisches Individuum ist, wie Machiavelli, die romantische Schule ebenso, wie Novalis“,<sup>10</sup> liegt darin, dass das Ganze, in dem das Individuum seine Stelle und Bedeutung erhält, selbst keine historische Wirklichkeit, sondern vielmehr ein Bedeutungszusammenhang, ein Sinngebilde ist. Ob man aber dieses Sinngebilde als Individuum bezeichnen kann, darauf würde nur der psychologische Realismus mit unbedingtem Ja antworten.

Die Korrelation zwischen Auswahl und Ergänzung ist das bedeutendste Moment innerhalb der formalen Grundlegung. Man könnte mit gutem Rechte die Prinzipien der Auswahl und Ergänzung zugunsten eines gemeinsamen Korrelationsprinzips aufgeben und vom historischen Prinzip der Korrelation sprechen. Dies zeigt sich auch darin, dass der mannigfachen Stufenfolge der Auswahl eine Stufenfolge der Ergänzung genau entspricht, ja die Stufenfolge der Auswahl erst in dieser Korrelation ersichtlich, oder jedenfalls in eine ganz neue Beleuchtung gerückt wird. Die Korrelation bezieht sich aber nicht nur auf die Anwendungen der beiden Prinzipien, sondern auch auf ihre allgemeinste Funktion innerhalb der formalen Begründung. Denn die Auswahl selbst beruht auf irgend einem Verhältnis zwischen den auswahlbestimmenden Kulturwerten und den ausgewählten singulären Tatsachen. Dieses Verhältnis ist von den Begründern der werttheoretischen Geschichtslogik wenig entwickelt worden, kann aber doch nichts anderes als ein Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen sein.<sup>11</sup> Damit berühren wir die schwierige Frage über den Zusammenhang zwischen Wert und Wirklichkeit. Die Kulturwerte, Staat, Recht, Kunst, Religion, Wissenschaft, sind nicht als Kulturwirklichkeiten, sondern als Werte gemeint, die sich in diesen Kulturgestaltungen realisieren. Diese Realisation bedeutet aber zugleich einen Zusammenhang, ein Verhältnis, in dem ein metaphysisches und ein logisches Problem steckt. Auf das metaphysische Problem können wir nicht eingehen, denn sonst müsste hier die ganze Philosophie der Werte behandelt werden; das logische kann aber nicht umgangen werden. Die Ansicht, dass dieser Zusammenhang dem naturwissen-

schaftlichen Verhältnis zwischen Gesetz und Einzelfall entspricht, müssen wir unbedingt ablehnen.<sup>12</sup> Das die Kulturwerte Diltheys Typen gegenüber abstrakt sind, ist gewiss zuzugeben. Aber auf jenem Wege liesse sich ein greifbares Verhältnis zwischen diesen abstrakten Formen und den Singularitäten nie herstellen. Hegels Kategorie des Konkret-allgemeinen, die uns Windelband vorschlägt, könnte auch nur dan gebraucht werden, wenn wir anstatt vom Konkreten, von dem das Konkrete bestimmenden *Konkreszenten* ausgehen und die „abstrakte“ Natur der Werte demgemäss als *abstrahente* auffassen.<sup>13</sup>

Wie dem auch sei, es handelt sich um ein Beziehen der Tatschen auf Werte und in dieser Beziehung liesse sich am ehesten das Verhältnis zwischen Prinzip und dem auf das Prinzip Bezogenen erfassen. Eine Beziehung ist aber auch die Ergänzung, von der wir sprechen. Wird bei der Auswahl die singuläre Tatsache auf einen Kulturwert bezogen so tritt zu dieser Beziehung die Ergänzung – nicht der Tatsache, sondern eben dieser ihrer Beziehung hinzu. Ein historisches Individuum individualisierend darzustellen, bedeutet demnach es durch ein System von Beziehungen nicht zu vernichten oder aufzulösen, sondern begrifflich zu machen, ihre Individualität und Besonderheit zu bestimmen, zu erkennen. Dieser Konsequenz kann sich die werttheoretische Geschichtslogik nicht entziehen, wenn sie den transzendentalen Begriff der Erkenntnis nicht aufgeben will. Andererseits kann es nicht oft genug betont werden, dass damit die individualisierende und wertbetonte Natur der historichen Begriffsbildung nicht gelegnet wird. Nur müssen wir einmal klar sehen, was wir darunter uns vorzustellen haben.

In der Korrelation dieser zweifachen Beziehung liegt auch der Schlüssel zum Verständnis der historischen Allgemeinheit. Allgemein, nämlich allgemeingültig sind die Kulturwerte, auf die wir die Tatsachen beziehen und „allgemein“, nämlich ununterschieden, wiederholbar, unbestimmt [ist] auch die Tatsache, solange sie durch ein System von Beziehungen nicht die Würde einer historischen Individualität erhält. Rickert hatte zur Erklärung dieser Verhältnisse einen entscheidenden Schritt getan, indem er die noch unhistorische Individualität des Besonderen von der durch *wertbezogene* Auswahl bestimmten Individualität unterschied und im Zusammenhang damit die vier Arten des Allgemeinen in der Geschichte aufstellte.<sup>14</sup> Wie wir sehen, kann man das vorhistorisch Individuelle auch als etwas Allgemeines ansehen. Hier sollte man eigentlich eine rein-methodische und eine inhaltlich-bestimmte Bedeutung der Gegensätze „allgemein-individuell“, „Allgemeines und Besonderes“ unterscheiden, wobei

noch betont werden muss, dass das Besondere, das Singulare und das Individuelle nur solange nicht unterschieden werden müssen, bis sie ausschliesslich mit Rücksicht auf den Gegensatz zum Allgemeinen, Generellen, Universalen betrachtet werden. Sonst müssen diese drei Gegensatzpaare genau auseinandergehalten werden.

Wir sagten früher, dass wir um das Individuelle zu ergreifen über seine Individualität hinausgehen müssen. Das Prinzip der Ergänzung ist nichts anderes, als die geschichtswissenschaftliche Form dieses Hinausgehens. Die Korrelation des Auswahl- und des Ergänzungsprinzips ist ihrerseits nichts anderes, als die Korrelation der Beziehungen, nämlich der Wertbeziehung einerseits und der Bedeutungsbeziehungen andererseits, in denen der historische Gegenstand aufgeht. Welche Stufen und Richtungen dieser Ergänzung können wir in den historischen Wissenschaften unterscheiden?

#### IV.

##### *Die zwei Richtungen der Ergänzung*

Die landläufige Methodologie der Geschichtswissenschaft, die wir im Unterschiede von der philosophischen Methodenlehre Historik nennen, teilt die Geschichtswissenschaft in vier Gebiete ein, die jetzt unter Bernheims Einfluss meist mit den Namen Quellenkunde, Kritik, Auffassung und Darstellung bezeichnet werden. Obzwar diese nach empirischen Gesichtspunkte vorgenommene Einteilung für die tiefere Betrachtung ungenügend erscheint, kann sie hier als Ausgangspunkt angenommen werden. Nur anstatt des besonders vieldeutigen und m.E. unglücklich gewählten Terminus Auffassung will ich den alten, von Droysen eingeführten Ausdruck „Interpretation“ gebrauchen. Demgemäss bilden Quellenkunde und Kritik der Dokumente, d.h. die Feststellung des historischen Materials, der Dokumente die eine, Interpretation und Darstellung, d.h. die wissenschaftliche Verarbeitung des Stoffes die andere Gruppe. Das Prinzip der Ergänzung hat in beiden Gebieten eine grundlegende Bedeutung, nur ist ihre Anwendung in beiden Fällen eine ganz verschiedenartige. Man könnte sogar behaupten, dass eben diese Verschiedenartigkeit der Ergänzung dieser empirischen Einteilung der Historik eine gewisse logische Berechtigung verleiht.

In den bisherigen Arbeiten ist ausschliesslich auf die in der zweiten Gruppe auftretende Ergänzung Rücksicht genommen worden. Die Bezie-

hungen von denen gleich die Rede sein wird, fordern eine beziehende Ergänzung, wobei das Gegebensein der Singularität vorausgesetzt wird. Um ein literarisches Werk in seiner Individualität bestimmen zu können, muss es in einen grösseren Bedeutungszusammenhang eingestellt werden. Epoche, Perioden, Schule, Stil, zeitliche, gesellschaftliche, kulturelle Zusammenhänge bilden die Momente der Ergänzung. Die Kategorie des Zusammenhangs ist die Form der Ergänzung, das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen ist ein sehr freies, in dem die Teile vom Ganzen, das Ganze von den Teilen ihre Bedeutung erhalten, aber dabei eine gegenseitige Unabhängigkeit bewahren. Die Teile sind, um einen von Husserl geprägten Ausdruck zu gebrauchen, selbständige und nicht unselbständige Gegenstände. Mit anderen Worten: die Ergänzung geht von den Teilen aus und sucht das dazugehörige Ganze. Einer ganz anderen Richtung der Ergänzung begegnen wir in den historischen Operationen, die zur wissenschaftlichen Bearbeitung des Materials gehören.<sup>15</sup>

Es gehört zu den grössten Aufgaben der Geschichtsforschung, die Vollständigkeit des Materials so weit es möglich, zu erreichen. Man glaubt, die historischen Tatsachen wären gegeben und nur um die Echtheit oder Unechtheit der sogenannten Dokumente dreht sich der Streit der Methoden. Aber es genügt, einen Blick auf die Geschichte des Altertums zu werfen, um von diesem Glauben abzukommen. Wie wenig, wie unaussprechliche wenig ist das Erhaltene im Vergleich zum unwiderrufbar Verlorenen! Es ist die tiefste Sehnsucht der Geschichtswissenschaft, dieses Verlorene wiederzugewinnen, das Fehlende zu ergänzen. Der Materialhunger, der als die charakteristische Eigenart des modernen Historikers angeführt wird, entspringt eben dieser Sehnsucht nach Ergänzung. Dabei ist aber die Richtung der Ergänzung eine der vorherigen entgegengesetzte: von dem Ganzen, von der Epoche, von der Periode, von der Organisation des Kunstwerkes gehen wir aus und wollen das Individuelle bestimmen. Genau so verhält es sich mit der Interpolation zeitlicher Ereignisse, wichtiger Durchgangspunkte einer Reihe von Ursachen und Folgen usw. Allerdings ist auch hier oft nur ein Teil von den Teilen gegeben, wozu das Ganze gesucht wird. Ein Beispiel für diese Verhältnisse bildet die Rekonstruktion des Kunstwerks. Aber auch hier wird doch die Idee des Ganzen als Etwas aufgefasst, das uns in den erhaltenen Teilen als innere Form gegeben ist, und von dieser Idee gehen wir aus, indem wir die Teile rekonstruieren.

Und diese zweite Art der Ergänzung ist nicht eine spezielle Aufgabe, oder eine der Interpretation und Darstellung untergeordnete. Bevor das Singuläre durch individualisierende Begriffsbildung, durch wertbezogene

Auswahl und die dazu korrelativ gehörende Ergänzung dargestellt werden kann, muss es doch auf irgend eine Weise gegeben sein, als Material, als Stoff, als Gegenstand der Erfahrung.

Während in der Sphäre der „historischen Begriffsbildung“, d.h. in der Interpretation und Darstellung die Auswahl und die Ergänzung als korrelative Prinzipien erscheinen, hat in dieser „unteren Sphäre“ die Auswahl noch gar keine, dafür aber die Ergänzung eine umso entscheidendere Funktion. Je grösser die Vollständigkeit des historischen Materials, desto wichtiger die Rolle der Auswahl; je weniger Dokumente von einem Zeitalter, einer Periode, Schule erhalten bleiben, desto wichtiger die der Ergänzung. Die Stufenfolge der Auswahlgesichtspunkte hat hier keinen Platz. Man denke an die Wichtigkeit der Auswahl in der modernen Kunst, oder Philosophiegeschichte, wo die Geschichtswissenschaft ohne sie rettungslos in einem Meer von Einzelheiten untergehen würde, und an die spärlich erhaltenen Fragmente der Vorsokratiker oder der griechischen Malerei, von denen wir doch kein einziges vermissen möchten. Dass die Macht, die Herrschaftssphäre des Ergänzungsprinzips mit der Unvollständigkeit des Materials in gleichem Masse wächst, ist selbstverständlich. Damit stossen wir zugleich auf eines der schwierigsten Probleme der Historik: welche Kriterien bürgen für die Geltung, für die Richtigkeit der Ergänzung, d.h. der durch Ergänzung gewonnenen Beziehungen? Lässt sich die Frage nach den Kriterien innerhalb der formalen Grundlegung erledigen? Ist die logische Form der Geschichte zugleich die gute Geschichte, d.h. die richtige, wahre Darstellung? Bevor wir zur Beantwortung dieser Fragen schreiten, muss die Eigenart der historischen Ergänzung in ihrer Struktur ergriffen werden. Sonst könnte sie von der Synthesis überhaupt nicht unterschieden werden; ebenso musste auch die historische Auswahl um von der Auswahl überhaupt unterschieden werden zu können, durch die *Wertbeziehung* näher bestimmt werden. Welcher Art sind die Beziehungen, die durch die historische Ergänzung konstituiert werden?

## V.

### *Der Doppelsinn des Prinzips der Ergänzung: Zeitliche und sinnvolle Ergänzung*

Mit der Richtungsverschiedenheit der Ergänzung kreuzt sich eine andere Gliederung ihrer Gesamtbedeutung. Der historische Gegenstand, unter welchen Begriff natürlich nicht nur „Persönlichkeiten mit ihren Plä-

nen und daraus folgenden Handlungen“, sondern auch „Völker mit ihren Sprachen und Staaten, ihren Sitten und Rechten, ihren Gesellschaften und Religionen, ihren Künsten und Wissenschaften, personale oder überpersonale Einheiten“ gehören,<sup>16</sup> ist Teil eines zeitlichen und eines sinnvollen Bedeutungszusammenhanges. Beide Zusammenhänge sind unentbehrliche Bestandteile des Begriffs der Geschichte. Ein bloss zeitlicher Zusammenhang ist noch keine Geschichte, und wenn die Historik Geschichte gelegentlich mit Vergangenheit verwechselt und als Studium der Geschichte die Vergangenheit angibt, so ist das eine begriffliche Täuschung, der aber die Philosophie nicht verfallen darf.

Demgemäss gibt es auch zwei Bedeutungen der Ergänzung, die auseinandergehalten werden müssen: die eine liegt in der Richtung des zeitlichen, die andere in der des sinnvollen Zusammenhanges: aus ihrer Kombination entsteht die historische Ergänzung, ebenso wie das Ineinandergreifen zeitlicher und bedeutungsmässiger Zusammenhänge den inhaltlichen Sinn der Geschichte ausmacht.

1. *Zeitliche Ergänzung.* Da sich unsere beiden Unterscheidungen fortwährend kreuzen und im lebendigen Getriebe der historischen Forschung und Begriffsbildung sich überhaupt nicht sondern, ist es für die logische Reflexion umso wichtiger, die Richtungsverschiedenheit innerhalb der zeitlichen Ergänzung festzustellen. Die zeitliche Stelle des Individuums kann gegeben oder gesucht werden. Die Datierung der Dokumente, Kunstwerke, diese hochwichtige Angelegenheit der Geschichtswissenschaft, die in der farblosen Charakteristik der Historik als Quellenkunde bezeichnet und mit ganz verschiedenartigen Tätigkeiten zusammengewürfelt wird, muss vom Zusammenhange ausgehen um von hier aus die relative, oder genaue zeitliche Bestimmung des Individuums zu erreichen. Es handelt sich also um das Bestreben, das wir oben als Sehnsucht nach Vollständigkeit des Materials, als Materialhunger kennen lernten. Hierher gehören auch die Operationen der Interpolation, Lokalisation usw., deren logische Eigenart wir hier nicht weiter zu verfolgen haben.

Ihre eigentliche Bedeutung erhält die zeitliche Ergänzung in der höheren Sphäre der Interpretation und Darstellung, wo es sich nicht um die unbekanntes Chronologie handelt, sondern die Vollständigkeit des Materials vorausgesetzt wird. Die Ergänzung geht hier vom Individuum aus und führt zum zeitlichen Zusammenhang, zum umfassenden Ganzen. Epoche, Generation, Periode, Jahrhundert, geschlossene, einmalige Kausalzusammenhänge bilden den Zusammenhang, die aber ihrerseits selbst als historische Individuen aufgefasst werden können. Deshalb erhebt sich hier früher oder

später die unumgängliche Frage nach dem *letzten Ganzen*, das dieser uferlosen Ausbreitung der Ergänzungsbedürftigkeit ein Ende bereiten soll. Bevor ihre Beantwortung in Angriff genommen werden kann, muss noch der zweite Sinn der Ergänzung expliziert werden.

2. *Die sinnvolle Ergänzung oder Ergänzung der Bedeutung.* Auch hier unterscheiden wir die zwei Richtungen, die Sphäre der Materialbearbeitung und -ergänzung von der Sphäre der Interpretation und Dastellung (historische Begriffsbildung). Die Teile können gesucht werden, und die Ergänzung bewegt sich dabei in der Richtung vom Ganzen, oder von der Idee des Ganzen zu den Teilen. Das klassische Beispiel bietet für dieses Verfahren die philologische Rekonstruktion der Texte und die archäologische Rekonstruktion der Kunstwerke. Die Hermeneutik hat die Aufgabe Regeln und Methoden dieser Ergänzung näher auszuarbeiten, die Geschichtslogik ihre logische Funktion im Gesamtgewebe der historischen Erkenntnis hervorzuheben. Die innige Verflechtung der Rekonstruktion und Textkritik mit der Interpretation, die ohne einander gar nicht bestehen können, zeigt, dass die zwei Sphären der historischen Forschung und Begriffsbildung nicht so einfach zu sondern sind, wie es in der Historik angenommen wird. Daher auch die Hermeneutik beide Richtungen der sinnvollen Ergänzung in sich begreift, die rekonstruierende, wo das Glied oder die Glieder gesucht werden und die interpretierende, bei der es sich um die Einordnung des als Teil betrachteten Individuums in den sinnvollen Zusammenhang handelt. Alles, was die Historik als Interpretation behandelt, findet hier seine logische Stelle. Das Ganze, das den Bedeutungszusammenhang darstellt, ist in der philologischen Interpretation das *Werk*, in der philosophischen das System, in der historischpsychologischen der neuerdings als „politisches System“ bezeichnete Zusammenhang, oder die umfassenden Zweckzusammenhänge, deren Natur besonders Dilthey analysiert und in glänzenden historischen Darstellungen beleuchtet hat. Die für Philologie und Geschichtswissenschaft gelichsam fundamentale Maxime, dass die Teile nur in ihrer Beziehung auf das Ganze, auf den Zusammenhang aufzufassen und zu würdigen sind, ist die logische Konsequenz dieser Verhältnisse.

Hier müssen wir auch „der zentralen Schwierigkeit aller Interpretation“ gedenken, die nach Dilthey allem Verstehen eine Grenze setzt. „Aus den einzelnen Werten und deren Verbindungen soll das Ganze eines Werkes verstanden werden, und doch setzt das volle Verständnis des Einzelnen schon das des Ganzen voraus. Dieser Zirkel wiederholt sich im Verhältnis des einzelnen Werkes zu Geistesart und Entwicklung seines Urhebers und er kehrt ebenso zurück im Verhältnis dieses Einzelwerks zu seiner Litera-

turgattung.“<sup>17</sup> Dieser scheinbare Zirkel stellt sich nach unseren Ausmachungen als eine Folge der Relativität dar, die im Verhältnis des Ganzen zu den Teilen herrscht. Nicht als ob die Beziehungen, um welche es sich handelt, nicht bestimmt wären, sondern im Sinne, dass das erste Ganze in einem grösseren Zusammenhange als Teil auftreten kann, wie z.B. in der Zugehörigkeit des Einzelwerkes zu seiner Literaturgattung, von der Dilthey spricht. Es erhebt sich also auch auf diesem Gebiete die Frage nach der Möglichkeit einen umfassenden Zusammenhang aufzufinden, der für die sinnvolle Ergänzung das letzte Ganze bedeuten würde.

3. *Das letzte Ganze.* In dem Begriff des letzten Ganzen kreuzen sich geschichtsphilosophische, weltanschauungs- und geschichtstheoretische Motive. Indem wir dem ursprünglichen Plan dieser Arbeit gemäss uns auf die letzten beschränken, spitzt sich die Fragestellung auf das Verhältnis zwischen den beiden Arten der Ergänzung zu.

Oft ist in der Geschichtsphilosophie ein *inhaltliches* Ganze als letzter, umfassendster Zusammenhang gesucht worden; so ist z.B. in der augustinischen und im allgemeinen in der mittelalterlichen Geschichtsphilosophie der Zusammenhang, dessen Anfangsglied die Schöpfung und Ende das jüngste Gericht sind, als das letzte historische Ganze angesehen worden. Hier fliessen die zwei Bedeutungen zusammen, das letzte Ganze ist zugleich ein zeitlicher und sinnvoller Zusammenhang. Alle geschichtsphilosophischen Spekulationen, die den *Sinn* der Geschichte zu ihrem zeitlichen Ende hypostasieren, zeigen diese Verschmelzung, die Philosophie Hegels nicht minder, als die gnostische Weltansicht.

Rickert gebührt das Verdienst, die geschichtsphilosophische Betrachtung von der geschichtswissenschaftlichen gesondert und die Autonomie der letzteren hervorgehoben zu haben. „Die Geschichte hebt einen seiner Teile wegen seiner mit Rücksicht auf Werte bedeutsamen Individualität heraus und hat in ihm das *letzte* Ganze zu sehen, um das sie sich noch kümmert. Dieser durch Wertbeziehung individualisierend aufgefasste Teil des Weltalls ist dann der denkbar umfassendste historische Zusammenhang.“<sup>18</sup> Aber auch hier macht sich das Bedürfnis geltend die zwei möglichen Bedeutungen des Ganzen auseinanderzuhalten: was ist dieser Teil des Weltalls, von dem die Geschichte handelt? „Das letzte historische Ganze kann die Kulturmenschheit sein, oder die Menschheit überhaupt.“<sup>19</sup> Wiederum gelangen wir zu einer inhaltlichen Bestimmung, die aber hier gar nicht wichtig ist. Die Kulturmenschheit oder die Menschheit überhaupt ist Stoff. Material der Geschichte, aber weder ein umfassender zeitlicher, noch

ein sinnvoller Bedeutungszusammenhang und ist daher als das gesuchte letzte Ganze nicht zu gebrauchen.

Müssen wir also auf die Aufstellung eines solchen Zusammenhangs überhaupt verzichten oder uns mit dem empirischen Begriff der „Weltgeschichte“ begnügen? Weltgeschichte im Sinne einer Universalgeschichte ist eine ebenso problematische wie interessante historische Disziplin, eine Geschichte höherer Ordnung, die ihren Stoff den Einzelgeschichten entnimmt, selbst aber auf besonderen Auswahlprinzipien ruht, und daher auch nur einen Sonderzusammenhang darstellt. Wenn aber das letzte Ganze inhaltlich nicht bestimmt werden kann, folgt daraus noch nicht, dass wir überhaupt keine Möglichkeit zu ihrer Interpretation erblicken. Der Sinn des Ganzen ist ein formaler und kein materialer Zusammenhang; darauf kommt es in der Anwendung des Prinzips der Ergänzung an, dass das zeitlich bestimmte Individuum in die Totalität des denkbar allgemeinsten zeitlichen Zusammenhangs eingegliedert werde, der ist aber nichts anderes als die *Synthese von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*.<sup>20</sup>

Wie befremdend diese Definition auch erscheinen mag, nur sie ist im Stande, die Frage nach dem letzten Ganzen im zeitlichen Sinne befriedigend zu beantworten. Freilich entsteht damit eine Fülle von neuen Problemen und die formale Grundlegung weist – nicht zum ersten Male – über sich hinaus. Aber nur in ihren Konsequenzen und in ihrem Verhältnis zu den letzten sinnvollen Zusammenhängen wird dieses Hinausgehen, Transzendieren sichtbar. An sich ist der Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine formale und keine inhaltliche Synthese, ein Zusammenhang von Beziehungen und nicht von Inhalten und kann daher innerhalb der formalen Begründung als zu dem Formbegriff der Geschichte gehörig angesehen werden. Erst wo wir es nicht mehr mit dem Formzusammenhang sondern mit den inhaltlich erfüllten Zusammenhängen der Vergangenheit und der Gegenwart zu tun haben, ist es richtig, die Vergangenheit mit der Geschichte gleichzusetzen, einen Unterschied zwischen dem auf die Vergangenheit gerichteten historischen und dem praktischen Interesse zu statuieren, das auf die Gegenwart und die Zukunft gerichtet ist, während die Naturwissenschaften – erst hier ist *savoir* mit *prevoir* gleich – die Zukunft gesetzmässig zu erfassen trachten. Eine Vergangenheit, die nicht in der Gegenwart verankert, eine Gegenwart, die nicht als Beziehung zwischen Vergangenheit und Zukunft aufzufassen wäre, hätte für uns keinen verständlichen Sinn. Vollends ist die Zukunft ein reiner Formbegriff, eine „Verhältnissvorstellung“ dessen inhaltliche Fassung auf

eine Verdinglichung, auf eine Hypostasierung des Ergänzungsprinzips hinausläuft.

Dass diese Verhältnisse in der Geschichtswissenschaft nicht berücksichtigt werden müssen, kommt daher, dass die Frage nach dem letzten Ganzen in ihrer Arbeitssphäre gar nicht auftaucht. Umso wichtiger sind sie für die Geschichtesphilosophie, wo überhaupt die „*Letzten*“ Fragen der Geschichte ihren systematischen Ort haben. Aber auch eine tieferdringende Erkenntnistheorie der historischen Wissenschaften kann ihnen nicht aus dem Wege gehen. Wenn wir auch nicht mehr daran denken, eine „Geschichte der zukünftigen Dinge“ zu schreiben, bleibt das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart immer ein Grundproblem der Geschichte und nicht ohne Grund hat Croce die paradoxe These aufgestellt, dass geschichtliche Erkenntnis Gegenwartserkenntnis, geschichtliches Verständnis Gegenwartsverständnis, lebendige und tätige Geschichte, „Geschichte der Gegenwart“ sein müssen. Im Gegensatz zu der echten Geschichte, die sich „zur Erkenntnis des ewig Gegenwärtigen erhebt“, steht die auf Vergangenheit gerichtete tote und abstrakte Chronik.<sup>21</sup>

Die Synthesis und die drei Glieder der Synthesis, von denen wir handeln, haben übrigens eine doppelte Bedeutung. Sie können psychologisch und historisch aufgefasst werden. Meist wird nur ihre psychologische Bedeutung berücksichtigt und der anderen untergeschoben. Es ist aber klar, dass die Erlebnisse der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die Erinnerung, die Wahrnehmung und die Erwartung mit der Gliederung der historischen Zusammenhänge nicht zusammenfallen können. Psychologische Zeit und historische Zeit sind etwas Verschiedenes, wenn auch letztere nur eine Objektivierung der einzelnen psychologischen Zeiten ist. Das Zeiterlebnis des Individuums und das Zeiterlebnis der Menschheit wären passende Namen für die beiden Synthesen, wenn die historische Zeit überhaupt Erlebnis genannt werden kann (Geschichtsphilosophischer Psychologismus).

Ähnlich wie mit der zeitlichen Ergänzung und dem dazugehörigen Begriff des letzten zeitlichen Ganzen, verhält es sich mit dem Ganzen des Sinnes. Auch hier müssen wir bei einem letzten Ganzen stehen beliben und auch dieses Ganze soll nur als Form und nicht als Inhalt aufgefasst werden. Damit ergibt sich ohne weiteres der Begriff der Totalität der sinnvollen Zusammenhänge, die in zeitlichen Zusammenhängen auftreten. Den Begriff der Totalität wollen wir in Übereinstimmung mit dem richtig verstandenen Hegel „Geist“ nennen. Der Geist ist das historisch gewordene, unwirkliche Sinngebilde. Dass aber „Geist“ und „historisch“ sich wechsel-

seitig definieren, entgeht uns nicht. Immerhin ist diese wechselseitige Abhängigkeit keine „symmetrische Relation“; die Geschichte als geschichtswissenschaftliche Begriffsbildung hat nicht immer den Geist zum Gegenstand, wohl aber gehört es zum Begriff des Geistes in der Form der Geschichte aufzutreten.<sup>22</sup>

Indem sich zu der Wertbeziehung die zeitlichen und die von der Wertbeziehung ganz verschiedenen Bedeutungsbeziehungen gesellten, ergab sich ein System von Beziehungen als das Wesen der historischen Begriffsbildung. Damit ist die Stelle des geschichtlichen Erkennens im allgemeinen System der Erkenntnis nach seiner formalen Bedeutung bestimmt und die Geschichtslogik als Anwendung der transzendentalen Logik bei aller Aufrechterhaltung ihrer Eigenart in den allgemeinen Zusammenhang eingliedert, von dem sie nicht losgelöst werden darf.

# UMRISSE EINER THEORIE DER INTERPRETATION

## Erster Teil Theorie der immanenten Interpretation

### 1.

#### *Das Problem*

Das klassische Problem der neueren Erkenntnistheorie bildet das Verhältniss des Seins zum Bewusstsein, der Realität zum Denken, der „Aussenwelt“ zur „Vorstellung“. Die Besinnung auf Möglichkeit und Eigenart der mathematischen Erkenntnis, wie sie im Kritizismus auftritt, scheint den engen Rahmen der Realerkenntnis zu sprengen; aber auch hier wird die Reflexion in ihrer Zuspitzung auf Möglichkeit der Naturerkenntnis auf das alte Problem der Realgeltung zurückgeführt.

Auch der klassische erkenntnistheoretische Zweifel beschränkt sich trotz der ihm innenwohnenden Tendenz, Alles zu umfassen, lediglich auf das Verhältnis zwischen denkendem Subjekt und realer Aussenwelt. Es schien, als ob das einzige der Wissenschaft würdige Ziel der Erkenntnis mit dem Ergreifen der Realität klar und deutlich bezeichnet wäre. Wenn die allmähliche Entwicklung der Psychologie auch die prinzipiellen Schwierigkeiten in der Bemächtigung unserer „Innenwelt“ zum Bewusstsein brachte, änderte dies an der ursprünglichen Einstellung nur wenig: denn die Erweiterung der Erkenntnistheorie bedeutete nur eine Ausdehnung ihres Gebiets auf die ganze Realität. Psychisches Sein und „Aussenwelt“ bilden zwar scheinbar grundverschiedene Arten des *S e i n s*, aber wenn auch an dieser Verschiedenheit festgehalten wird, so stehen sie durch ihren Seincharakter auf ein und demselben ontologischen Niveau. Ob die Erlebnisse in ihrer ursprünglichen Einzigartigkeit und konkreten Fülle ergriffen und festgehalten werden können, ob das „Erschauen“ des Bewusstseins eine tatsächliche Möglichkeit oder eine ewige Forderung für die Erkenntnis bedeutet, das sind wichtige, ja schicksalsschwere Fragen, die aber das Ganze des Erkenntnisproblems nicht umspannen.

Auch die mächtige Umgestaltung, die die Gesamtlage der Philosophie durch den Ausbau des Geltungsgedankens erfahren hat, übte auf die Erkenntnistheorie in dieser Hinsicht keinen bestimmenden Einfluss aus. Der Gegenstand der Erkenntnis bleibt nach wie vor „Wirklichkeit“, Sein und

Gelten werden zwar scharf gesondert, aber das Interesse der Theorie richtet sich ausschliesslich auf das Problem der Seinserkenntnis.

Ganz anders gestaltet sich aber die Lage, wenn wir das Erkenntnisproblem anstatt wie bisher ausschliesslich an der Naturwissenschaften und der Psychologie zu orientieren, mit den **historischen Kulturwissenschaften** und Geisteswissenschaften in Zusammenhang bringen. Hier stehen wir vor dem Tatsbestand, dass theoretische, ästhetische, juristische, religiöse Geltungs- und Sinngebilde zu Gegenständen der Erkenntnis werden, und es genügt eine einzige philosophiegeschichtliche oder kunstgeschichtliche Untersuchung durchgeführt zu haben, um zu wissen, dass die Erkenntnis dieser Sinngebilde keine Selbstverständlichkeit sei, dass ihre **Möglichkeit** sehr wohl in Zweifel gezogen werden kann, dass wirklich objektive und adäquate Erkenntnis bisher nur an wenigen Punkten erreicht wurde und an vielen anderen überhaupt unerreichbar scheint. Überall, wo historisch gegebenen Wirklichkeiten, d.h. künstlerischen Denkmälern, Urkunden, schriftlichen Zeichen zugrundeliegende theoretische oder atheoretische Sinngebilde zu Gegenständen der Erkenntnis werden und wo diese Erkenntnis aus welchen Gründen immer problematisch wird, tritt die Notwendigkeit der **Interpretation** ein. Nennen wir die Erkenntnis der Sinnzusammenhänge, um ihre Eigenart auch terminologisch zu fixieren, **Verstehen**, so bedeutet **Interpretation** die Gesamtheit der das Verstehen ermöglichenden und begründenden methodischen Verfahrensweisen.

Mit diesen lediglich andeutenden, vorläufigen und notwendig unzureichenden Erwägungen scheint die Stelle des Interpretationsproblems im Ganzen der Erkenntnistheorie bezeichnet zu sein. Die Geltungs- und Bedeutungstheorie versetzt uns in die Lage, die Funktion der Interpretation in den einzelnen Geisteswissenschaften zu begreifen und sie zugleich durch die Beziehung auf ihre wissenschaftstheoretische Stellung normativ zu begründen. Doch ist der Umstand, dass die Interpretation, in der wir ein allgemeines Problem der Erkenntnis erblicken, bisher nur in spezialwissenschaftlichen Formulierungen auftrat, viel zu auffallend, als dass wir an ihm einfach vorübergehen könnten. Denn die vorige Behauptung, dass das Interpretationsproblem in seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung erst seit dem Ausbau der Geltungsphilosophie erkannt werden konnte, bezieht sich nur auf die begriffliche Fassung und letzte Begründung der Sachlage. Liegt eine solche aber überall vor, wo die Erkenntnis mit Sinngebilden zu tun hat, so müsste die Problematik der Interpretation sich auch überall fühlbar machen. Dies ist aber offenbar nicht der Fall. Es ergibt sich die Frage:

*warum kennen die Mathematik, die Logik und andere Wissenschaften kein Interpretationsproblem und warum gibt es ein solches in den historischen Kulturwissenschaften?* Um diese Frage beantworten zu können, muss auf die Erkennbarkeit der Sinngebilde näher eingegangen werden.

2.

*/: Der Gegenstand der Interpretation :/*

Der Ausdruck „Verstehen“ bildete bisher einen Sammelplatz für Begriffe verschiedenster Herkunft und Bedeutung. Schleiermacher hat das sprachlich-grammatische und das psychologische Verstehen von einander scharf gesondert und dadurch wenigstens die größten Missverständnisse aus dem Wege geräumt. Man kann es z.B. wörtlich aus dem Griechischen übersetzen, ohne es in einem anderen Sinne verstanden zu haben. Dieser „andere Sinn“ schmolz aber bei Schleiermacher mit dem „Seelenleben“, mit der Persönlichkeit des Verfassers zusammen. Und diese seine Auffassung wurde richtungsbestimmend für das gesamte 19. Jahrhundert. Erst uns ist [es] nach der logischen und künstlerischen Überwindung des Psychologismus möglich geworden, den dritten Begriff des Verstehens hier einzusetzen. Das Verstehen in seiner dritten Bedeutung ist das auf Sinngebilde gerichtete, einzig und allein um den Sinn interessierte theoretische Verhalten. Fülle ich das Urteil „Dieser Tisch ist ein kreisförmiger“, so ist das Urteil selbst nicht das Urteilen – ein wahrheitsgemässes oder wahrheitswidriges Sinngebilde. Aber der Tatbestand, auf Grund dessen ich das Urteil gefällt habe, ist selbst kein Sinngebilde, sondern je nach unserem erkenntnistheoretischen Standpunkte „Wirklichkeit“, „Vorstellung“, oder „Empfindung“. **V e r s t e h e** ich aber dieses Sinngebilde, so ist der Tatbestand der Sinnzusammenhang selbst und nicht die empfundene Wirklichkeit. Das psychologische Verstehen einer Persönlichkeit setzt „Gleichheit“ der seelischen Prozesse voraus, fordert also die Reproduktion gewisser Erlebnisse. Das Verstehen des Urteils setzt nur Identität der in beiden Fällen vorkommenden Sinngebilde voraus, ich als Verstehender habe dabei ganz andere Erlebnisse als der Erkennende.

Die Problematik der Erkennbarkeit der Sinngebilde fällt also mit der Problematik des psychologischen Verstehens nicht zusammen. Sie besteht an sich. Man wird versucht sein, den Umstand, dass diese Problematik sich am tiefsten in den geistesgeschichtlichen Wissenschaften geltend macht,

mit dem hier auftretenden psychischen Material in Zusammenhang zu bringen. Die eigentlichen Ursachen liegen aber tiefer.

Jedes Sinngebilde ist als Erfüllung einer Intention aufzufassen. Wir *verstehen* es, indem wir die ihm innewohnende Intention ergreifen. (In dieser Hinsicht weisen sprachliches Verständnis und Verstehen des Sinnes dem psychologischen Verstehen, der Einfühlung gegenüber eine Ähnlichkeit auf. In der Sprache richtet sich aber die Intention nur auf den *Ausdruck*; die Sinnesinterpretation geht um eine Schicht tiefer zurück.) Welcher Art diese Intention sein mag, bleibt jetzt vollständig dahingestellt. Nur so viel ist sicher: Die Erkennbarkeit der Sinngebilde fällt mit der Erkennbarkeit der Intention zusammen; sie wird problematisch, wo die *Eindeutigkeit* der Beziehung der Intention auf den erfüllten Sinn bezweifelt werden kann. Ich verstehe ein Sinngebilde nicht, wenn ich die Intention nicht bestimmen kann, ich *missverstehe* es, wenn ich ihm eine „fremde“, eine „falsche“ oder „ungenügende“ Intention unterschiebe. Ist aber das in Frage stehende Sinngebilde auf mehrfache Weise zu verstehen, dann muss ich unter den sich aufdrängenden Intentionsmöglichkeiten die „echte“ die „adäquate“ auswählen, bestimmen, das Sinngebilde mit Rücksicht auf diese Möglichkeiten *deuten, auslegen*.

Von hier aus ist es begreiflich, dass die Mathematik und andere Wissenschaften scheinbar keine Interpretationsprobleme kennen. Die strenge Eindeutigkeit der Begriffe, die in der Mathematik vorkommen, ermöglicht es, dass die Erkenntnis der Sinngebilde sich hier mit einer Selbstverständlichkeit vollzieht, die wir in der Philosophie vergebens suchen würden. Diese Eindeutigkeit ist aber in ihrer wahren Bedeutung ungeheuerlich überschätzt worden. Sie bedeutet nicht, dass die in der Mathematik vorkommenden Sinngebilde in ihrem *Sinngehalt* klar, widerspruchlos und eindeutig erkannt wären, sie bedeutet lediglich die Brauchbarkeit der Begriffe und die Möglichkeit mit ihnen operieren zu können, *ohne sich um die letzten intentionellen Sinnesmöglichkeiten überhaupt kümmern zu müssen*. Der Streit um die *Grundlagen* der Mathematik besteht fort, ohne dass die Mathematik in ihrer Arbeit dadurch gestört würde. Dieser Streit ist aber nichts anderes, als ein Streit zwischen zwei grundverschiedenen Interpretationsweisen der mathematischen Grundbegriffe. Mathematik, Logik und Naturwissenschaften sind Sinngebilde, die mit der Zeit in keinem Wesenzusammenhang stehen. Die Wahrheiten, die die Mathematik behandelt, sind nicht nur in ihrer *Geltung* zeitlos, das sind alle Wahrheiten ohne Unterschied – sondern auch in ihrem *Bedeutungsgehalt* völlig frei von jedem Zusammenhang mit zeitlich-geschichtlichen

Momenten. Die Naturwissenschaften behandeln zum Teil zeitlich bedingte Erscheinungen, aber auch hier ist die Zeit kein konstitutives Element der naturwissenschaftlichen Theorie. Dass gewisse mathematische Wahrheiten, dass Naturgesetze in diesem oder jenem Jahrhundert entdeckt wurden, ist für ihren inneren Sinn von keinem Belang. Gewiss haben diese Entdeckungen und der Umstand, dass z.B. [das] Mittelalter an naturgesetzlichen Vorstellungen ärmer was als die Neuzeit, ihre Ursachen, und sind daher in diesem Sinne nicht zufällig. Sie sind es aber im Hinblick auf das geschichtsphilosophische Ganze der Geistesentwicklung.

Vom Standpunkte der Geschichte der Wissenschaften ist daher der Sinn der Fortschritte eindeutig: je früher, je besser. Wenn die Entdeckung der Wahrheiten durch die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnis verzögert wird, so ist das nur ein beklagenswerter Verlust, wenn das Genie diese Schranken des Verstandes durchbricht, ist das Gewinn für die Wissenschaft.<sup>1</sup>

Und das ist der, wenn auch nicht einzige, doch schwerwiegendste Grund dafür, dass das Verstehen auf diesem Gebiete sich nicht zu einer methodischen Form erhärten musste. Denn unter allen Elementen, die zum Aufbau der geltenden Sinngebilde nötig sind, sind es die zeitlich, konstitutiv bestimmten, die zur Entstehung der Problematik am meisten beitragen. Sie hüllen die Intention in dichte Nebel ein oder umgeben sie mit dem starren Panzer ihrer unauflösbaren Individualität. Und wo das zeitliche Auftreten und Erleben im Aufbau der Sinngebilde einen problematischen oder absoluten Faktor bedeutet, dort tritt auch das Bedürfnis nach Interpretation mit unausweichbarer Notwendigkeit hervor. Das problematische Verhältnis der philosophischen Gedankens zu seiner „Entstehung“, das Verankertsein des Kunstwerkes in der empirisch-konkreten, der Religion, in der apriorischen Zeit, stehen hier im scharfen Gegensatze zu den zeitlos unangetasteten Gebilden der Mathematik und den zeitlich indifferenten der empirischen Wissenschaften. Dies alles sollte nur erwähnt werden, um die Tatsache begrifflich zu machen, dass die Interpretation nicht als die Universalmethode für die theoretische Bemächtigung der Sinngebilde, sondern als das spezifische Organ der historisch-geistigen Wissenschaften auftritt. Zwei Wege der Analyse stehen jetzt offen: der eine geht von dem apriorischen Begriff der Interpretation aus, und sucht die klassischen Probleme und Methoden der philosophischen, juristischen, theologischen, philosophischen Hermeneutik im Rahmen einer apriorischen Typologie zu behandeln. Der andere will in steter unmittelbarer Fühlung mit den Ergeb-

nissen und den geistigen Bedürfnissen der Gegenwart die Leistungen und Aufgaben der Interpretation begreifen. Den zweiten Weg hat Dilthey gewählt. Wir versuchen den ersten zu gehen.

### 3.

#### *Kritik der psychologischen und naturalistischen Interpretation*

Die psychologische Interpretation ist in der Geistesgeschichte keine selbstständige Erscheinung. Sie ist die methodische Konsequenz jener Auffassung, die in Kunst, Philosophie, Wissenschaft und Religion lediglich Produkte des Seelenlebens erblickte und sie als solche durch Selbstbesinnung begreifen wollte. Besteht der *Sinn* eines Kunstwerkes oder eines philosophischen Systems darin, dass sie Ausdrücke, Objektivierungen einer tiefen Persönlichkeit, einer grossen Seele sind, dann kann die Sinninterpretation in nichts anderem bestehen, als in der Zurückführung dieser Gebilde auf die sie hervorbringenden, persönlichen Eigenschaften und Erlebnisse des Schöpfers. Die Möglichkeit der adäquaten Erkenntnis der Sinngebilde fällt daher mit der Erkennbarkeit des Seelenlebens überhaupt zusammen.

Mit der Aufdeckung der verschütteten Struktur der Sinngebilde ist der Weg für eine andere Auffassung freigeworden. Wir wissen jetzt, dass der *Sinn* des Kunstwerkes ebenso wenig mit der Persönlichkeit des Künstlers zusammenfällt, als die philosophischen Systeme nicht Konfessionen, sondern geltende Sinnezusammenhänge, die Gesetze nicht das Seelenleben der Juristen, sondern geltende Normen bedeuten wollen. Die psychologische Interpretation kann den eigentlichen Sinn der Werke und Systeme nicht begreifen weil sie eine ihnen völlig fremde *Intention* unterschiebt, oder sich mit der Intention garnicht befassen will. Dass die im Prinzip psychologische Interpretation des XIX. Jahrhunderts den echten Sinn der Kunstwerke, der philosophischen Systeme, der Rechtsgebilde doch oft erkannt hat, ist gewiss. In allen diesen Fällen ist sie aber ihrem eigenen Prinzip untreu geworden. Wohlgermerkt: keine Theorie kann uns verbieten, die Erkenntnis des Seelebens eines Künstlers, eines religiösen oder philosophischen Genies zu erstreben. Nicht gegen eine solche Zwecksetzung, sondern ausschliesslich gegen ihre Verwechslung mit den Aufgaben der sinndeutenden Interpretation richten sich die Normen der Sinndeutung.

Die Zurückführung auf die Persönlichkeit ist natürlich nur eine, wenn auch die beliebteste der Möglichkeiten, den intentionellen Sinn aufzuheben. Methodisch mit der ihr völlig äquivalent ist es, wenn man in allen objektiven Sinnesstrukturen Produkte der Umwelt, der historischen Antezedentien, der soziologischen oder klimatisch-geographischen Verhältnisse sieht. Es ist hier nicht möglich auf die Frage einzugehen, inwieweit alle diese Faktoren die geistigen Objektivationen *k a u s a l* beeinflussen können: aber wie es auch mit dem ursächlichen Zusammenhang oder Gesetzeszusammenhang stehe, der intentionelle Sinn hat mit alledem nichts zu tun. Das absolute Unverständnis gegenüber dem spezifischen Wesen von Kunst, Philosophie, Recht oder Religion, das uns aus den Werken eines Taine entgegenstarrt, rührt eben daher, dass er den Sinn des Werkes u.s.w. [in] seinem Dokumentcharakter finden wollte. Die Bedeutung dieser Gebilde bestand für ihn und für die Zeitgenossen eben darin, dass sie die Gefühle, die Anschauungen ihrer Zeit, die ursprünglichen Gegebenheiten der Rasse, der Gesellschaft in charakteristischer Weise widerspiegeln und uns dadurch die Erkenntnis ihrer Zeit ermöglichen. Der Sinn der englischen Literatur besteht darin, dass sie als Ganzes ein unschätzbares Spiegelbild der englischen Psyche bietet. Taine gibt zu, die englischen Poeten, etwa Shakespeare hätten etwas anderes im Sinne gehabt, als psychologisches Material für Historiker künftiger Jahrhunderte zu sammeln. Dies war aber eben ihr Irrtum. Die Intention der Künstler ist nebensächlich und mit dem echten Sinngehalt nicht zu verwechseln. Die naivgrossartige Konsequenz des Taineschen Denkens lässt hier die eigentlichen methodischen Wurzeln dieses Interpretationstypus klarer als sonst irgendwo erkennen. Die prinzipielle Umdeutung aller atheoretischen Sinnstrukturen in theoretische Gebilde, wie sie in der „document“-Theorie durchgeführt wird, ist die Erbsünde aller unter der Aegide der *Kulturgeschichte* entstandenen Erklärungsversuche des geistigen Lebens.

Nicht als Wahrheit oder Falschheit will die Kulturgeschichte die philosophischen Systeme begreifen, sondern als Kulturprodukte und nicht als die Lösung einer bestimmten Aufgabe, z.B. der Raumdarstellung, sondern als Ausdruck der geistigen Gesamtkultur soll die bildende Kunst eines Zeitalters begriffen werden. Auf den gemeinsamen Nenner der Kulturbedeutung gebracht, verschwinden die spezifischen Differenzen der einzelnen Sinnesstrukturen und mit ihnen die tiefen und echten Intentionen, deren Erkenntnis die Aufgabe der Interpretation bilden sollte.

Doch wären alle diese prinzipiell verfehlten Versuche unbegreiflich, wenn ihnen nicht ein berechtigtes Motiv zugrunde läge. Dass die Interpre-

tation des Werkes als Ausdruck von Erlebnissen, des Systems als Spiegel der Individualität, des Gesetzes als Produkt des Volksgestes überhaupt möglich ist („möglich“ nicht im Kantischen, sondern im faktischen Sinne) rührt daher, dass sie wirklich Ausdruck, Produkt und Spiegelbild sind; nur wird daruch ihr eigentlicher Sinn gar nicht getroffen. Die einzige Möglichkeit, die psychologische Interpretation und die ihr typologisch verwandten Auffassungsweisen aufrechtzuerhalten, wäre die klare und bewusste Erkenntnis, dass mit allen diesen Auslegungen nicht der eigentliche intentionelle Sinn erhellt wird, sondern entweder die Elemente, auf denen sich der intentionelle Sinn aufbaut, oder die Beziehungen dieses Sinnes zu Sinneszusammenhängen ganz anderer Struktur, zu Kultur, Volksgest, Individualität. Damit ist aber zugleich die Notwendigkeit einer originären, allein und ausschliesslich auf die Intention gerichteten Interpretation zugegeben.

#### 4.

#### *Die immanent-intentionelle Interpretation*

Es wurde ausgemacht, dass Notwendigkeit der Interpretation und Problematischerwerden des eindeutigen intentionellen Sinnes einen unauflösbaren Zusammenhang bilden. Verstehendes Auslegen sei zwar jedem Singebilde gegenüber, das wir überhaupt erkennen wollen, erforderlich, doch unterscheidet sich diese Art des Verstehens von der wissenschaftlichen Interpretation ebenso, wie z.B. die alltägliche Beobachtung eines Ereignisses. Damit ist aber zugleich gesagt, dass die grundverschiedenen Sinnesstrukturen der theoretischen, ästhetischen, juristischen, religiösen Gebilde für die Interpretation bezüglich ihrer Tragweite, aber auch ihrer Durchführbarkeit völlig verschiedene Aufgaben darstellen. Und zwar in doppeltem Sinne. Einerseits lassen sich die verschiedenen Sinnesstrukturen in Bezug auf ihre Zusammengesetztheit und Auflösbarkeit in ihre Bestandteile in eine aufsteigende Stufenfolge ordnen, die von den verhältnismässig einfachen und durchsichtigen Sinngebilden der reinen Theorie durch die Philosophie und Kunst zur vielfach zusammengesetzten und mehrschichtigen Struktur der religiösen Gebilde führt. Andererseits ist die grössere oder geringere Distanz zwischen den theoretisch-begrifflichen Mitteln der Erkenntnis und den theoretischen oder atheoretischen Sinngebilden, die als Gegenstände der Erkenntnis auftreten, für die Interpretation von konstitu-

tiver Bedeutung. Die Frage „wie ist intentionelle Interpretation möglich“ muss für die Philosophie, für Jurisprudenz und Religion einzeln gestellt werden und die Beantwortung wird nicht nur je nach den einzelnen Strukturen, aber auch je nach den spezifischen Aufgaben in den konkreten Fällen verschieden ausfallen.

Mit den bedeutungstheoretischen Bedingungen, die Methodik und Möglichkeit der Interpretation determinieren, kreuzen sich die zeitlichen Faktoren. Hier erst wird die Funktion der Interpretation im Ganzen der Geisteswissenschaften deutlich. Hervorgerufen durch die erschreckende Entfremdung, die zwischen Gegenwart und Vergangenheit eingetreten ist, wird sie das Organ der Geistesgeschichte, in der die durch Interpretation erschlossenen Sinngebilde durch Kategorien der historischen Erkenntnis aufeinander bezogen und zu neuen Einheiten verbunden werden. Auf dem Gebiete der Ideengeschichte hat sich auch der grosse Schritt von den organischen, kulturgeschichtlichen, mechanischen Theorien des XIX. Jahrhunderts zur methodisch-bewussten intentionellen Interpretation vollzogen.

Nichts anderes bedeutet der epochemachende Versuch Aloys Riegls die Kunstgeschichte als Geschichte des Kunstwollens aufzubauen und der [des] ihm vorangehenden Iherings, die Gesetze und Rechtsgebilde als Äusserungen eines zwecksetzenden Wollens zu begreifen. Hierin liegt auch die methodische Bedeutung der philosophischen Problemgeschichte, die den intentionellen Sinn der Systeme von allen psychologischen und kulturgeschichtlichen Begleitumständen [sic], sondern einzig und allein als Problemstellung und Problemlösung begreifen will. Bei allen diesen Standpunkten kommt die Einsicht zur Geltung, dass der Gegenstand der Geistesgeschichte nur auf dem Niveau des intentionellen Sinnes zu erreichen ist. Doch konnte sich diese tiefe und echte Wesenserkenntnis zu keiner begrifflichen Klarheit durchringen, solange sie die Sinnesstrukturen nur in jener psychologischen Umhüllung sich zu eigen machen konnte, die in den Begriffen „Wollen“, „Zwecksetzung“, „Problemstellung“ vorliegt. Und die Verwechslung der psychischen Aktivität mit der Bedeutungsstruktur, der intentionellen Akte mit dem intentionellen Sinn lag so nahe, dass psychologische und intentionelle Interpretation selbst in der einzigen Theorie ungesondert neben einander stehen, die das Wesen und die Schranken der intentionellen Interpretation tiefer als irgend eine andere durchschaut hat. Der Begriff der „philologischen Auslegung“, wie er von Max Weber und Gustav Radbruch gebraucht wird, umfasst die Bedeutung der ursprüng-

lichen philologischen Auslegung ebenso wie jene der psychologischen Erlebnisdeutung und der intentionellen Interpretation. Aber auch in den ganz bestimmten speziellen und gar nicht massgebenden Fällen, in denen der Sinn eines Werkes sich im Erlebnis erschöpft, ist mit der Erkenntnis dieser Erlebnisse noch nicht alles getan, da es sich ja nicht um das Erlebnis, sondern um das Werk, also um die Strukturfrage handelt, wie durch Veranlassung dieser zeitlichen Erlebniswirklichkeit eine zeitlos geltende Bedeutungsstruktur, das Werk „entstehen“ konnte.

Die Erkenntnis des intentionellen Sinnes wurde möglich, als diese Loslösung des Werkes vom Erlebnis, des Systems von der Persönlichkeit in den konkreten kunstgeschichtlichen und philosophiegeschichtlichen Analysen sich vollzogen hat. Doch wäre diese Lösung eine nur negative Leistung geblieben, wenn sie nicht zugleich die Forderung einer an die Stelle der empirisch zufälligen Beziehungen tretenden neuen, wirklich konstitutiven Verbindung bedeutet hätte. Nach *Gundolf* ist dies zum erstenmale im Wilhelm Meister geschehen: „Das ist das prinzipiell neue in der Hamleterklärung Goethes: das erstmal wird ein Werk Shakespeare als absolute, in sich ruhende Schöpfung, als Wirklichkeit betrachtet ... gerade dadurch ist Goethe zu demjenigen neuen Prinzip der Deutung eines Werkes gekommen, welches Shakespeare vielleicht am ehesten gerecht wird und in der Ästhetik der Dichtkunst Epoche gemacht hat: dem Prinzip, Dichterwerke und Dichterfiguren absolut in sich zu betrachten, anstatt ihre Bezüge nach aussen und innen, und sei es zum Dichter selbst, aufzusuchen (Shakespeare und der deutsche Geist). Auch die intentionelle Interpretation erfordert die Beziehung des Werkes auf den gestaltenden Künstler, auf die Seelenwelt, auf die Persönlichkeit des Philosophen, diese sind aber nicht als Substitute oder Äquivalenten, sondern als Korrelate des intentionellen Sinnes zu begriffen; nicht von diesen aus führt der Weg zum Sinn, sondern das Werk, das philosophische oder religiöse System ist die wahre Gegebenheit, von der aus der Künstler als Künstler, der Philosoph als Philosoph, der Prophet als Prophet verstanden werden können. Der Künstler existiert nur insofern, als er sich in Kunstwerken ausdrückt – sagt Gundolf –, und die Seelenbiographie der „ideellen Persönlichkeit“ Kants hat bei Simmel dieselbe Bedeutung. Für die sogenannte „menschliche Betrachtung“ der Geistesgebilde muss diese Auffassung eine Verarmung, eine gewaltsame Einingung des Gesichtskreises bedeuten. Die Interpretation muss aber in Kunst, Wissenschaft, Recht und Religion nicht „das Menschliche“ erkennen, sondern den ihnen spezifischen, qualitativ eindeutig bestimmten Sinngehalt.

Es gilt ihre „Möglichkeit“ zu prüfen. Ist der Gegenstand der intentionellen Interpretation nicht das Erlebnis, sondern der Sinn des Erlebnisses, so fällt damit die ganze auf das Prinzip der Homogenität des Erkennenden und des Erkannten aufgebaute Lehre vom Verstehen. An ihre Stelle tritt das Problem der Struktur der sinndeutenden Erkenntnis. Hat hier die Zerlegung in Inhalt und Form dieselbe Bedeutung wie bei der Wirklichkeitserkenntnis? Besteht Wahrheit der Erkenntnis hier auch nur in einem Zusammengehören von Inhalt und Form, in einem „Umgoltensein des Kategorienmaterials von der kategorialer Form“ oder in dem „schlichten Ineinander von Inhalt und Form“, das intuitiv erkannt werden muss? In diesem Falle würde an die Stelle des intuitiven psychischen Einswerden mit dem Gegenstand, wo nach *Dilthey* „Leben Leben erfasst“, eine neue Form der Intuition treten: das schlicht-anschauliche Erkennen der Sinngebilde und nur der Sinngebilde. Das Orientieren der Logik der Philosophie an den Begriff des schlichten Ineinanders,<sup>2</sup> der Phänomenologie an den des ideativen Wesensschauens sind zwei verschiedene, doch von ähnlichen Motiven durchsetzte Versuche, diese von allen früheren Arten des Intuitivismus deutlich unterschiedene Auffassung zu begründen. Das Richtige, das ihnen zugrundeliegt, ist, dass die Erkenntnis hier keine Umformung und Neuschöpfung im Kantischen Sinne, keine logische Setzung, auch keine „selektive Synthesis“ bedeuten kann. Ist das „Schauen“ nicht wörtlich gemeint, sondern gleichsam das Korrelat adäquater und totaler Erfassung des Gegenstandes, so bedeutet das „schlichte Ineinander“ den Sachverhalt, dass der Gegenstand der Erkenntnis hier nicht jene notwendige Beziehung auf die Erkenntnis aufweist, die den Gegenstand der Wirklichkeitserkenntnis charakterisiert, dass er also in diesem Sinne „schlicht“ ist, dann hat dieser Intuitivismus seinen guten Sinn.

Ganz anders verhält es sich aber, wenn er, gleich dem mystischen Begriff der Intuition, die Absolutheit des subjektiven Verhältnisses bei Erkennen behauptet. Eine Absolutheit, die absolute Einfachheit, Unteilbarkeit und in weiterer Konsequenz Standpunktlosigkeit eines Hingebenseins des Subjekts an das Objekts bedeutet. Nur der Gegensatz zum Gegenstand der Wirklichkeitserkenntnis das Prädikat „absolut“ zukommt. Es gibt kein Erkennen eines Sinngebildes, das nicht die Verschiedenheit theoretischer, ästhetischer, ethischer Sinnstrukturen voraussetzt; das spezifisch individuelle Moment jedes Gebildes erkennen wir nur, wenn wir es von allen anderen unterscheiden können. *Auch das Erkennen des Sinnes setzt wie jede Erkenntnis, aber auch wie jedes echte*

*sinnliche Schauen*, eine Position, einen Standpunkt, ein Stehen in einem System voraus. Ohne Fragestellung keine Antwort, ohne Einstellung keine Antwort, ohne Einstellung keine Möglichkeit des Sehens. Und je komplizierter die Struktur des Sinngebildes, umso notwendiger das fortschreitende gegenseitige Beziehen und Rückbeziehen der Teile auf das Ganze, des Ganzen auf die Teile.

## 5.

Das alles ist von fundamentaler Bedeutung für das Grundproblem der Interpretationstheorie. Denn die Möglichkeit der Erkenntnis intentionellen Sinnes besteht für das Subjekt in der Möglichkeit eines Standpunktes, von dem aus einerseits das spezifisch-eigenartige, andererseits das mit anderen Intentionen gemeinsame Moment jedes Sinngebildes bestimmt werden kann. Es gehört zu dem innersten intentionellen Sinn jedes philosophischen Systems, etwas *A n d e r e s* zu lehren, als alle anderen Systeme, und diese im [ihm?] erste Bedeutung kann ohne Beziehung und Vergleichung und Entgegensetzung gar nicht erkannt werden. Der Idealismus Fichtes *k a n n* zwar ohne jede Bezugsnahme auf den Kritizismus interpretiert werden, und es wird sich zeigen, welche ungeheure Perspektiven eben diese Möglichkeit eröffnet: [in] diesem Falle haben wir es aber nicht mit dem intentionellen Sinn zu tun, bei dem die Beziehung auf Kant ein konstitutives Moment bedeutet. Und die Interpretation als Erkennen bleibt ein beziehendes Erkennen auch dann, wenn das Sinngebilde selbst von solchen Beziehungen unabhängig ist: um das Wesen des spätrömischen kunstwillens in seiner Eigenbedeutung zu bestimmen, musste *Riegl* die ihm zugrundeliegenden Intentionen mit den klassischantiken und mit denen der modernen Kunst in Zusammenhang bringen. Ein schlichtes Hingebensein an die niederländische Kunst hätte ihn nie zu den grossartigen Resultaten gebracht, die aus der Vergleichung und Entgegensetzung der italienischen und des niederländisch-germanischen Kunstwillens, der Prinzipien der Subordination und Koordination erwachsen.

An dieser Stelle wird die entscheidende Funktion der *Gegenwart* in der Interpretation aller zeitlich-bestimmten Sinngebilde greifbar. Die Intentionen der Gegenwart bilden die Grundlagen jedes echten Verständnisses, vorausgesetzt, dass sie selbst in voller Konkretion erfasst werden. Sollte dieser Weg zu einem historischen Subjektivismus führen? Das [Der] Vorwurf kann die Praxis vieler Historiker tatsächlich treffen, nicht aber

den prinzipiellen Sinn der positionsschaffenden Funktion von Gegenwartsintentionen. Subjektivismus würde die Gleichsetzung fremder und eigener vergangener und gegenwärtiger Problemstellung und Problemlösung bedeuten: die Umformung der Intentionen nach einem bestimmten Muster, wie es in der landläufigen Philosophie oder Kunstgeschichte so oft der Fall war. Die normative Bedeutung des Gegenwartsstandpunktes liegt aber einzig und allein in der Erfüllung der Forderung, dem beziehenden Erkennen einen festen Stützpunkt und Ausgangspunkt zu verschaffen, an dem die Eigenbedeutung anderer Strukturen überhaupt gemessen werden kann. Als Ausgangspunkt und Beziehungspunkt und nur als solcher kommen die Gegenwartsphilosophie, Gegenwartskunst, Gegenwartsrecht bei der Interpretation historischer Geistesgebilde in Betracht. Die strukturelle Verschiedenheit der einzelnen Sphären bedingt selbstverständlich eine weitgehende Divergenz hinsichtlich der heuristischen Bedeutung und der Anwendungsmöglichkeit des Gegenwartsstandpunktes. Die Intensität, mit der dieser Standpunkt undurchdringbar gewordene Komplexe, wie „spätromische Kunst“, „mittelalterliche Philosophie“ durchleuchtet, ist von vielen anderen Nebeneinflüssen abhängig. Die prinzipielle Bedeutung aber, die dem Verstehen der Gegenwartsintentionen bei der Ermöglichung der Interpretation überhaupt zukommt, ist allen Sphären des Sinnes gemeinsam.

Wenn also unserer Generation die Möglichkeit gegeben ist, in Hegels Intentionen tiefer einzudringen, als es dem ganzen XIX. Jahrhundert gelungen war, so wird diese Lage nicht auf positivistische Weise dadurch erklärt, dass „nachdem Hegels Philosophie durch viele Jahrzehnte keine Wirkung ausgeübt hatte“, sie jetzt auf einmal anfängt, die heutigen Denker „zu beeinflussen“. Es handelt sich nicht um eine solche handgreifliche Beeinflussung, deren Problematik jetzt ganz bei Seite gelassen werden kann, sondern um den Sachverhalt, dass wir durch unsere eigene Problemlage in eine der Helgel'schen analoge Position geraten sind, und das die Identität dieser Position uns ermöglicht, zu den letzten Intentionen Hegel's überhaupt in Beziehung treten zu können.

Die Verankerung in der Gegenwartsproblematik ist überhaupt eine der wichtigsten, ja die wichtigste Vorausrüstung aller Problemgeschichte. Denn wenn die letzte Intention der problemgeschichtlichen Methode auch auf die Beziehung aller historischer Gegebenheiten auf die zeitlos geltenden Problemzusammenhänge gerichtet ist, so sind diese Zusammenhänge uns nur soweit zugänglich, als sie von dem Gegenwartsdenken erfasst werden. Deshalb muss die konsequent zu Ende gedachte Problemgeschichte

von jeder Generation neu geschrieben werden; und dieses Neu-geschrieben-werden-müssen bedeutet keine „Subjektivität“, wie es von einem standpunktlosen Positivismus abgestempelt wird, sondern die einzig mögliche echte Gewähr der jeweils erreichbaren konkreten Objektivität.

## 6.

Ist die durch alle zeitlich-historischen Momente geschaffene Entfremdung zwischen Vergangeheit und Gegenwart auf diese Weise überwunden und ein normativer Standpunkt gewonnen, von dem aus die Erkenntnis der Sinngebilde überhaupt möglich wird, dann setzt die eigentliche Struktur-Analyse des Systems, des Kunstwerkes ein. Sie steht durchweg unter der Herrschaft der grossen Grundkategorie aller Geistesobjektivationen, der Beziehung des Ganzen zu seinen Teilen. Sämtliche Einzelnormen und Regeln, an deren Anwendung das auslegende Erkennen gebunden ist, werden in ihrer letzten Bedeutung erst verständlich, wenn sie auf ihren gemeinsamen Ursprung zurückgeführt sich als Konsequenzen dieses Grundverhältnisses erweisen. Die Urnorm aller Interpretation bezieht sich auf die Geltung der Kategorie des Ganzen selbst: jedes Sinngebilde ist als ein Ganzes aufzufassen, das aus Teilen besteht. Das philosophische System, das Kunstwerk, das Rechtsgesetz sind alle *Einheiten* und werden sie nicht als solche aufgefasst, verlieren sie ihren Sinn, sinken zu Erlebniswirklichkeiten herab. Jedes Ganze besitzt aber den anderen gegenüber eine spezifische Struktur: das Kunstwerk darf nicht als theoretisches System, der Zusammenhang religiöser Sätze nicht als Verknüpfung von Rechtsätzen ausgelegt werden. Wieviel gegen diese zweite Grundform [Grundnorm] gesündigt wurde, darüber müssen einst in der Geistesgeschichte des XIX. Jahrhunderts besondere Kapitel geschrieben werden.

Diese universelle Anwendung der Kategorie des Ganzen ist aber nur der Index für die verschiedensten Leistungen der interpretativen Erkenntnis. Ich habe an anderer Stelle den Versuch gemacht, die hier eintretenden Möglichkeiten systematisch zu ordnen und in ihren gegenseitigen Beziehungen aufzuweisen.<sup>3</sup> Je nachdem ob die Teile oder das Ganze Ausgangspunkt der wechselseitigen Bestimmung sind, wechselt das konkrete Verfahren in den philosophischen, kunsttheoretischen oder rechtsauslegenden Anaylsen.

In dem philosophischen System, im Mikrokosmos des Kunstwerkes und im Rechtsgesetz kristallisieren sich die Haupttypen der hier auftretenden

den Sinnesstrukturen. Sie stehen als **k o n s t i t u t i v e** Ganze denjenigen Ganzen gegenüber, die durch einen ebenfalls streng normativen, aber immerhin **m e t h o d o l o g i s c h e n** Gebrauch der Kategorie des Ganzen „entstehen“. Das „Werk“ eines Goethe, eines Rembrand, „der deutsche Idealismus“, die **R e n a i s s a n c e** sind Beispiele für das durch Begriffsbildung entstandene Relationsganze. Nichts charakterisiert den Unterschied der einzelnen Sinnesstrukturen besser, als der Umstand, dass dieselbe geistigen „Gegebenheiten“ in der einen Sphäre als konstitutive Ganze, in der anderen nur als Teile eines konstitutiven Ganzen in Betracht kommen. So sind Platons Dialoge als literarische Kunstwerke geschlossene Einheiten, Ganze, während sie für die philosophisch-immanente Interpretation nur die Teile eines Ganzen, des platonischen Systems bedeuten. Dagegen ist das **L e b e n s w e r k** eines Philosophen eine literaturgeschichtliche Kategorie, die in der Geschichte der Philosophie keinen Platz haben dürfte.

Unsere heutige, vornehmlich an dem Kunstwerk und dem philosophischen System orientierte Geisteshaltung, die axiomatische Ansicht, dass jedes System und jedes Kunstwerk eine absolute geschlossene Einheit darstelle, in der jeder Teil mit dem Ganzen und allen anderen Teilen so fest und unveränderlich verbunden sei, dass nichts daran ohne Aufhebung des Sinnes des Ganzen geändert werden könne, trifft gewiss für die *Idee* des Systems und des Werkes zu. Und wie jede echte Kunstschöpfung eine Paraphrase der ewigen Idee des Kunstwerkes bedeutet, ist auch die absolut strenge Beziehung des Ganzen auf die Teile und der Teile auf das Ganze die Hauptnorm aller Kunst und literaturgeschichtlichen Interpretation. Entstanden aus der vertieften Betrachtung antiker Meisterwerke, ist diese Auffassungsweise zuerst durch Friedrich Schlegel als Prinzip der Organisation des Kunstwerkes scharf formuliert und von August Wilhelm auf alle Gebiete der europäischen Literatur angewendet worden. Die Höchstleistungen moderner Interpretation, wie *Riegls* Rembrandanalysen, *Vosslers* Analyse der Lafontaineschen Fabel *Le corbeau et le renard*, *Gundolfs* Wahlverwandtschaften, *Lukacs's* Don Quixote, sie sind alle die Früchte dieser zur durchgebildeten Innigkeit gereiften Einsicht von der „vollendeten Organisation des Kunstwerkes“. Und diese heuristische Anwendung der Kategorie des Ganzen enthält zugleich die Normen für die konkreten Einzelanalysen in sich. Denn die letzte uns unerreichbare und einzig immanente Gewähr für die Richtigkeit der intentionellen Interpretation bildet immer das widerspruchslöse Zusammenpassen der Elemente, ihre funktionelle Unentbehrlichkeit und Eindeutigkeit im Aufbau des aus diesen seinen so und so geordneten Teilen restlos erklärbaren Ganzen.

Der erfüllte Sinn philosophischer Systemgestaltungen lässt sich ebenfalls nur durch die Anwendung der Kategorie des Ganzen und der Teile erfassen. Nichts anderes ist der Sinn des Begriffes System in der Philosophie nach *B. Zalai*, als der „einer absolut konsequenten und kohärenten Durchführung eines konstitutiven Prinzips über das Universeum“, in der selbstverständlich nur mit der Kategorie des Ganzen gearbeitet werden kann. Die weitgehenden Analogien zwischen philosophischen und künstlerischen Sinngebilden brachten es mit sich, dass in dem System eine Art Kunstwerk gesehen wurde. Hegels System, das sich in seiner inneren und äusseren Form wirklich an das Kunstwerk anlehnt, wurde massgebend für [das] System überhaupt. Es ist kein Wunder, wenn freiere Geister des XIX. Jahrhunderts, dieser starren Architektonik müde geworden, das System als eine der Philosophie inadäquate Form ein für allemal auflösen wollten. Auch die Interpretation kann auf Architektonik und quasikünstlerische Elemente im Aufbau des Systems nur dann eingehen, wenn sie wirklich, wie im Hegelschen System, wirklich zum immanenten Sinn gehören. Sonst liegt ihre Aufgabe in dem Nachspüren der grossen strukturellen Zusammenhänge, die zwischen den einzelnen Hauptteilen des Systems bestehen, im Nachweise der Widerspruchslosigkeit, eventuell in dem des Widerspruchs, der zwischen den logischen, ethischen und metaphysischen Elementen besteht, im Bestimmen der Priorität der Motive, die sich als letzte treibende Kräfte der Systembildung erweisen vor anderen, die sich als solche dem receptiven oder eventuell auch dem schöpferischen Bewusstsein aufdrängen. Durch solche Motivenanalyse ist es erst möglich, hinter dem inhaltlichen den eigentlich-funktionellen Sinn zu entdecken, der für das Ganze des Systems allein in Betracht kommt. Die Philosophiegeschichte ist bis auf heute im Ganzen und Grossen eine rein referierende Darstellung des Inhalts zeitlich aufeinanderfolgender Systeme geblieben. Die Geschichte der Motive, der Intentionen und der ihnen entsprungenen Systemfragmente und Mischsysteme gehört zu den grossen, noch ungelösten Aufgaben geistesgeschichtlicher Erkenntnis. Die konkrete Methodologie der immanenten Interpretation und der an sie anschliessenden Geistesgeschichte hat die weiteren Normen abzuleiten, die aus der Anwendung der Kategorie des Ganzen auf die verschiedenen Sinngebilde folgen: in dem rücksichtslosen Zuendedenken dieses Verhältnisses, in seiner unendlichen Ausnützung liegt die Zukunft und der Fortschritt der intentionellen Sinneserkenntnis.

## Zweiter Teil

### Theorie der transzendenten Interpretation

#### 1.

Mit dem immanent-intentionellen Sinn ist der Gegenstand der Interpretation für das moderne wissenschaftliche Bewusstsein in eindeutiger und abschliessender Weise festgelegt. Wie er der Wellenflut eines relativistischen Impressionismus gegenüber einen festen Rückhalt bildet, so weist er zugleich jede weitausholende Deutung zurück, durch die ganze Zeitalter, die schlechte Eindeutigkeit in ein künstlerisch-symbolisches oder allegorisches Gebilde verwandeln. „Solche geistreiche Deuteleien sind auch noch heute beliebt, doch sollten sie dem positiv gerichteten Sinne der Zeit gemäss nicht als ernste Erkenntnisse, sondern als ästhetische Spielerei gewertet werden. Deutebold Allegoriewitsch Mystifizinsky hat ausgespielt.“ Dies ist ungefähr der Standpunkt der heutigen exakten Geistesgeschichte. Dass jedes Verlassen dieses Standpunktes ihre Erkenntnisse aufhebt, dass der Gegenstand **h i s t o r i s c h e r** Forschung nur auf diesem Niveau möglich ist, daran kann und soll auch nicht geändert werden. Und doch wäre es ein Verzicht auf Erkenntnisse von unendlicher Bedeutung, wenn der Standpunkt der Geistesgeschichte als letztes Wort in dieser Frage angenommen würde. Denn nichts anderes ist der letzte Sinn dieser Position als dass es gegenüber allen Sinngebilden nur zwei geistige Verhaltensweisen gäbe: die der reinen Wertung (wahr-unwahr, richtig-unrichtig) und die der intentionellen Interpretation, die als Grundlage einerseits allen Wertungen wie auch andererseits der historischen Erkenntnis dient. Die Wahl zwischen Aufhebung der strengen Objektivität historischer Erkenntnis und Verzicht auf alle anderen Interpretationsmöglichkeiten ist aber nur solange notwendig, bis das Eingestelltsein auf positive oder negative Wertung und das Eingebettetsein in die geistesgeschichtliche Kontinuität die zwei einzig möglichen Dasiensformen für alle Sinngebilde abgeben. Mit der Möglichkeit einer die Geistesgeschichte transzendierenden **s i n n d e u t e n d e n G e s c h i c h t s p h i l o s o p h i e** ist aber auch der Weg für eine Interpretation freigeworden, die alle geistigen Objektivationen in ihrer Beziehung zu den geschichtsphilosophischen Sinneseinheiten erfassen, sie in dieser ihrer von dem intentionellen Sinn verschiedenen neuen Funktion innerhalb eines neuen Ganzen verstehen will. Im Gegensatz zur strengen Immanenz der intentionellen Interpretation soll diese dritte Form der Auslegung **t r a n s z e n d e n t e I n t e r p r e t a t i o n** genannt werden, wobei Transzendenz ausschliesslich mit Bezug auf die so

bestimmte Immanenz gebraucht wird. Die transzendente Interpretation ist aber nicht nur das Organ der Geschichtsphilosophie, ebenso wie die immanente Interpretation auch von ihrer geistesgeschichtlichen Funktion ganz unabhängig besteht. Als limitativer Begriff könnte die transzendente Interpretation jede normativ begründete Auslegung bedeuten, die sich auf einen von dem Intentionellen verschiedenen Sinn richtet. Was sie aber in ihrer prägnanten Bedeutung meint und nicht meint, was sie einschliesst und was sie ausschliesst, das kann nur auf Grund einer der theoretischen wie die atheoretischen Strukturen gleichmässig umspannenden Bedeutungstheorie bestimmt werden.

Es ist das Bedürfnis nach einem über die Intention hinausgehendem Verständnis der Sinngebilde, welches sich in den grossen Auslegungsmethoden der Metaphysik und der Theologie von jeher geltend machte. So verschieden auch die Motive seien, die bei allen diesen allegorischen und symbolischen Deutungen wirksam waren, es liegt ihnen die gemeinsame Ansicht zugrunde, dass der intentionelle Sinn nicht das letzte Wort sein könne, das uns die geistigen Gebilde zu sagen haben. Augustinus gab dieser Empfindung in den Konfessionen Ausdruck, und seine Auffassung ist in einem gewissen Sinne bis auf heute die paradigmatische geblieben: die Disjunktion zwischen Intention und transzendtem Sinn ist für ihn, wie für moderne Systematiker, mit der Frage nach dem *W a h r h e i t s w e r t* in unlösbarer Verknüpfung gegeben, (S. Confessiones P II. cap. XI.)

Die *a l l e g o r i s c h e I n t e r p r e t a t i o n* der heiligen Schrift, wie sie zum erstenmale in *Philons* grossartigem Versuche zu Tage tritt, beruht auf anderen Voraussetzungen. Hier wird ein durchgehender, dem Verfasser der Bibel unbekannter Sinneszusammenhang entwickelt, der sich aber ebenfalls als intentioneller Sinn, nämlich als Gottes Wort entfaltet. Das Wort Transzendenz kann hiermit nur in Bezug auf menschlichen Sinn gebraucht werden: in seiner Struktur ist der göttliche Sinn immanent und intentionell, nur dass es sich hier um zwei Schichten der Intentionalität handelt.

In den mittelalterlichen Interpretationslehren sind zu diesen beiden noch mehrere Schichten hinzugetreten. An der methodischen Bedeutung der Theorie wurde dadurch nichts geändert. Nach wie vor bleibt die Voraussetzung geltend, dass jedes Sinngebilde nur als Erfüllung einer immanenten Intention überhaupt interpretierbar ist. Dadurch wird der ganze prinzipielle Unterschied zwischen immanentem und transzendtem Sinn aufgehoben und zu einer Differenz verschiedener Intentionen umgedeutet. Jahrtausendlang wurde der auf richtige Weise gefundene transzendente

Sinn in den immanenten hineingedeutet, und während dadurch einerseits die originäre Struktur des intentionellen Sinnes völlig verschüttet wurde, konnte andererseits die in den formalen Rahmen der Immanenz hineingepresste transzendente Interpretation niemals zu voller Blüte reifen.

Auch die üblichen Interpretationen philosophischer Systeme lassen sich zum grössten Teile auf diese Einstellung zurückführen. Dass der Sinn der platonischen oder der Kantischen Philosophie ein zusammenhängendes und neues Ganzes bilden könne, ohne dass er der intentionelle Sinn gewesen wäre, dass man also dem Philosophen nicht zumuten müsse, er habe sich selber nicht verstanden, diese einfache Konsequenz des durch den transzendenten Sinn gekennzeichneten Sachverhaltes kann sich noch immer nicht durchsetzen.

*Für die Theorie der Interpretation erwächst daraus die grosse Aufgabe, sämtliche auf fremden Boden heimatlos umherirrenden transzendenten Auslegungen ihrer transzendenten Heimat zurückzuführen. Diese Aufgabe müsste, konsequent durchgeführt, zu einer vollständigen Revision der geschichtlich gegebenen Deutungen führen: denn die Geistesgeschichte kennt bis auf wenige Ausnahmen keine rein immanenten und rein transzendenten Interpretationen, sondern die verschiedenartigsten Mischformen der beiden „Idealtypen“,*

Diese Revision müsste sich aber ausser den jetzt betrachteten noch auf ganz andere Mischformen und Verschränkungen erstrecken. Über den intentionellen Sinn hinausgehen kann vieles Andere bedeuten, als den transzendenten Sinnesmöglichkeiten nachzugehen. Gilt es z.B. abstrakt-programmatisch gehaltene Lehren zu konkretisieren, ihren erfüllten Sinn durch Konkretisation zu gewinnen, so liegt in diesem Zuendedenken gewiss ein Hinausgehen über die reine Gegebenheit. Dieses Hinausgehen ist aber eine einfache Weiterführung der Intention, es vollzieht sich auf ihrem Niveau und in ihrer Richtung. Hat der Autor die volle Tragweite seiner Gedanken nicht zu zeigen vermocht oder gar überhaupt nicht gesehen und bezweckt die Interpretation nichts anderes als die Intention in ihrer virtuellen Fülle und Totalität zu begreifen, dann ist das hier erforderliche Hinausgehen über die Intention ein Weiterziehen der gegebenen Linie, aber kein echtes Transzendieren, als eine *q u a s i t r a n s z e n d e n t e* Interpretation mit eigenen Normen und Regeln, eine auf theoretischem Gebiete höchst fruchtbare, ja unentbehrliche, aber z.B. auf ästhetische Strukturen unübertragbare Methode. Die quasitranszendente Interpretation muss Schleiermacher vorgeschwebt haben, als er die Worte schrieb: „Zweck der Interpretation ist den Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber ver-

standen hat", — wobei er an die Stelle des Schriftstellers natürlich die Schrift, das Werk hätte setzen müssen. In *diesem*, aber auch *nur* in diesem Sinne ist Windelbands Ausdruck zu unterschreiben: *Kant verstehen heisst, über ihn hinausgehen.*

### 3.

Gerade die gewöhnte Deutung dieses Ausspruches verweist auf eine andere prinzipielle Verwechslung der Interpretation mit anderen Erkenntnisformen. Handelt es sich nicht um das Erkennen des Sinngehalts, der Bedeutung eines Sinngebildes, sondern um ihre Wahrheit oder ihre Unwahrheit, ihren heiligen oder weltlichen Charakter, ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit, Zweckmässigkeit oder Unzweckmässigkeit, dann haben wir es nicht mehr mit Interpretation, sondern mit Wahrheitsforschung, Philosophie, Theologie oder Jurisprudenz zu tun. (Auf diesen Unterschied weist gelegentlich Spinoza hin. Tract. theol. pol.) Gilt es nicht mehr die Intention in ihrer vollen Konkretion zu erfassen, sondern aus den in dem Sinngebilde erhaltenen *Wahrheiten* durch ihr Zuendenken *neue Wahrheiten* zu gewinnen, dann stehen wir trotz aller interpretativen Einkleidung und Darstellung nicht vor quasitranszendenten Interpretationsformen, sondern vor einer wissenschaftlichen, auf *neue inhaltliche Erkenntnisse* gerichteten Untersuchung. Gewiss bezweckt die Interpretation als solche auch wissenschaftliche Erkenntnisse und führt auch zu neuen Wahrheiten: es wäre aber überflüssig den *spezifischen* Charakter *dieser Erkenntnisse* weitläufig zu entwickeln.

Dass diese beiden Verfahrensweisen, die in der Methodologie der Geisteswissenschaften auf das schärfste zu trennen sind, in der Wirklichkeit meistens ineinanderfliessen, kann uns nicht Wunder nehmen. Es sind hauptsächlich zwei psychologische Motive, die hier ihre Wirksamkeit entfalten. Das eine: die eigentliche interpretative und als solche beabsichtigte Untersuchung wird durch das systematisch-inhaltlich orientierte Interesse des Erkennens gekreuzt oder durchbrochen. Die Kant-Interpretation der Gegenwart zeigt die typischen Strukturmöglichkeiten, die sich aus dieser Kreuzung ergeben. Die Interpretation verliert ihre Selbstständigkeit und wird zum Organ des auf inhaltliche Wahrheiten gerichteten, systematischen Philosophierens. Wieviel bei dem Endergebnis auf die Rechnung der mitgebrachten systematischen Lehren und wieviel auf die Rechnung der Interpretation kommt, wechselt von Fall zu Fall, je nach der Tiefe und der erreichten Konkretion der auslegenden Analyse. Das andere Motiv, das sich

durch die ganze Geschichte des europäischen Geisteslebens hindurchzieht, ist das aus den letzten Tiefen der Seele hervorquellende Bedürfnis nach geschichtlicher Rechtfertigung der Gegenwart durch die Apologetik. Psychologisch betrachtet war sie eine der mächtigsten Faktoren, die das historischgeistige Gesamtbild jeder Generation bestimmt haben. Noch heute stehen wir unter ihrem gestaltendem Einflusse. Die ganze Geschichte der theologischen Interpretation, der Bibelexegese ist in gewissem Sinne nichts anderes, als die Geschichte der verschiedenen apologetischen Versuche, die Heilige Schrift für einen oder anderen Standpunkt in Anspruch zu nehmen. Indessen liegen hier trotz weitgehender Analogien mit modernen Versuchen auch andere psychologische Motive vor: die mittelalterliche Interpretation musste ihren Standpunkt durch die Autorität der Bibel rechtfertigen, die Heilige Schrift galt als kanonischer Massstab für alle Wahrheiten. Was in ihr nicht enthalten war, oder mit ihr nicht in Zusammenhang gebracht werden konnte, das konnte selber nicht als Wahrheit gelten. Für uns Moderne liegt die Bedeutung der Rechtfertigung durch die Geschichte in wesentlich anderen Möglichkeiten. Im Gegensatz zu der unantastbaren Sichselbstgleichheit und ewigen Geltung der Heiligen Schrift gilt uns eben die Tatsache der Geschichtlichkeit, d.h. das wiederholte Vorkommen, die immer neue geistige Bereitschaft zu einem Standpunkt, zu einer Richtung, die mit der unserigen gleich ist, als Beweis dafür, dass es sich bei unserer Geisteshaltung nicht um eine zufällige Laune, sondern um ein normgemässes, in der innersten Struktur der Kunst, Religion, Philosophie verankertes Verhalten handelt.

Systematische Forschung und apologetische Tendenzen greifen auf diese Weise in die Auslegung ein. In beiden Fällen ist die Zwecksetzung eine von der Interpretation durchaus verschiedene, beide Verhaltensweisen sind daher keine echten Erfüllungsmöglichkeiten der im Begriff der transzendenten Interpretation enthaltenen Normen. In beiden Fällen aber liegen einem Sinngebilde gegenüber geistige Verhaltensweisen vor, die über den intentionellen Sinn hinausgehen, indem sie an seine Stelle einen ganz anderen Bedeutungszusammenhang einsetzen, den sie dann meistens als die ursprüngliche Intention angehen [ansehen]. In allen diesen Fällen ist daher die Möglichkeit der Verwechslung mit der echten transzendenten Interpretation in dem allen gemeinsamen Hinausgehen über die Intention begründet. Doch muss dieser Grundbegriff noch nach einer anderen Richtung hin eingeschränkt und begrenzt werden.

Es liegt die Versuchung nahe, in der transzendenten Interpretation ein Organ nicht nur der Geisteswissenschaften, der Geistes- und Geschichtsphilosophie, sondern der Metaphysik überhaupt zu erblicken. Wie anders sollte der wahre Sinn aller naturphilosophischen Spekulation, aller Teleologie begriffen werden? Jedes Glied des Natur- oder Weltganzen erhält seinen Sinn und Wert von dem übergreifenden Bedeutungszusammenhange, als dessen aufbauendes Element es ausgelegt wird. Wie die Geschichtsphilosophie sich von der Geschichte durch ihre Problemstellung unterscheidet, indem sie die Frage nach Sinn und Bedeutung der von der Geschichtsschreibung festgestellten Ereignisse erhebt, will die Naturphilosophie, die Tatsachen der Naturwissenschaft ebenfalls unangetastet lassend, den Sinn dieser ganzen Faktizität begreifen. Es war daher nur eine folgerechte Konsequenz in den Theorien der deutschen Romantiker, die sich in diese gedankliche Möglichkeit vollständig hineinlebten, wenn sie den Unterschied zwischen Natur- und Geistesphilosophie aufhebend, die ganze Natur nach geistigen Prinzipien ausgelegt hatten. Die Naturphilosophie des Novalis als Auslegung beruht auf der Voraussetzung, dass jede Naturerscheinung Sinn und Bedeutung habe. Dieses *H a b e n* kann aber in nichts anderem bestehen, als in einer symbolischen, allegorischen oder einfach signifikativen Beziehung (wie Physiognomik) zu einem ausserhalb der Erscheinung selbst liegenden Sinneszusammenhang. Ist Natur die Allegorie des göttlichen Weltplans, dann muss zu ihrer Auslegung zuerst dieser bekannt sein. Die freiere Möglichkeit der symbolischen Interpretation hebt aber die starre und mit der unendlichen Variabilität der Naturerscheinungen wenig zusammenstimmende Eindeutigkeit der allegorischen Beziehung auf und lässt die einzelnen Naturereignisse zugleich in mehrfache Symbolbeziehung eintreten. Die zuendegeführte Konsequenz davon ist eine allseitige Lockerung der Beziehungen zwischen Seele und Natur, so dass eine und dieselbe Naturerscheinung zum Symbol ganz entgegengesetzter Erlebnisse werden kann. Es wäre für die Geistesgeschichte von Interesse, den Gründen für die Wandlungen dieser Symbolzusammenhänge zwischen Natur und Seele nachzugehen. (Klassischer und romantischer Symbolismus, geschichtliche Wandlungen bei aufeinanderfolgenden Generationen etc.)

Darin liegt also der entscheidende Unterschied zwischen Naturphilosophie und transzendenten Interpretation, dass das Wort Transzendenz in beiden Fällen einer ganz anderen Bedeutung entspricht. Die *I n t e r p r e t a t i o n a l s s o l c h e* ist nur dann transzendent, wenn ihr eine in-

tionelle-immanente Interpretation gegenübergestellt werden kann: dies ist nicht der Fall bei der Naturphilosophie. Es gibt keine immanente Interpretation der Natur.

„Wie wunderbar sind diese Wesen  
Die, was nicht deutbar, dennoch deuten  
was nie geschrieben wurde, lesen...“

(Hofmannsthal)

Die Transzendenz besteht hier eben in der Anwendung einer auf geistigem Gebiete heimischen Methode auf das Gebiet der Natur, der als Immanenz nur die kausale Erklärung entgegengesetzt werden kann. Es hängt von unserer letzten metaphysischen Stellungnahme ab, ob wir naturphilosophische Interpretation für möglich halten oder nicht, und es kann hier nicht einmal andeutungsweise davon gesprochen werden, ob in der so entstandenen Interpretation kein innerer Widerspruch liegt. Nur ihre methodische Eigenart, die in der Beziehung einer *Wirklichkeit* auf einen Sinneszusammenhang besteht, sollte von der transzendenten Interpretation, d.h. von der über die Intention hinausgehenden Auslegung eines *Sinngesbildes* genau unterschieden werden.

Als eigentliche transzendente Interpretation bleiben somit jene Auslegungsversuche übrig, in denen zu dem intentionell immanenten Sinn *ohne denselben zu verdrängen* ein neuer Sinneszusammenhang hinzutritt. Da derartige Versuche in der Tat vorkommen, ja allem Anschein nach einem unaustilgbaren Bedürfnis des Geistes entsprechen, hat die Theorie die dreifache Aufgabe, die *Möglichkeit* dieses faktischen Vorkommens zu begreifen, eine Typologie der möglichen Formen zu entwerfen und die *Normen* der transzendenten Interpretationen [zu] bestimmen.

Die Voraussetzungen der folgenden Erklärung sind einer selbst noch im Werden begriffenen philosophischen Bedeutungslehre entnommen, deren Umriss hier angedeutet werden mögen. Ihre Grundlegung findet sich in Béla Zala's *Allgemeine [r] Theorie der Systeme*. (Auch „das Problem der philosophischen Systematisation“ und „die Typen des Realitätsbegriffs“.) Die dort sondierten Zusammenhänge wurden hier weitergebildet und auf das Problem der Interpretation angewendet.

### *Bedeutungstheoretisches*

Das Prinzip der Einteilung der Bedeutungen in logische, ethische und ästhetische Sphären beruht auf dem Unterschied zwischen den einzelnen Sphären zukommenden Geltungsqualitäten, deren allgemeine Natur durch die Analysen der modernen Geltungsphilosophie hinreichend beleuchtet wurde und hier als bekannt vorausgesetzt wird. Zu diesen spezifischen Differenzen der Geltungsqualität kommen noch grundlegende strukturelle Unterschiede hinzu, die Aufbau und Zusammenhang sowohl der einzelnen Elemente, als der ganzen Sphäre bestimmen. Sämtliche Sinngebilde zerfallen mit Rücksicht auf ihre formale Struktur in zwei Klassen, in die der *o f f e n e n* und der *g e s c h l o s e n e n* oder selbstständigen und unselbstständigen Bedeutungen.

Die ästhetischen Bedeutungseinheiten, d.h. die Werke sind geschlossene, autonome, von aller anderen Setzung unabhängig bestehende Sinngebilde. Das ist der „Mikrokosmoscharakter“ des Kunstwerkes. Es ist ein Mikrokosmos, weil es ebenfalls ein Kosmos ist, weil die Formen, die es konstituieren, ihm ebenfalls eine Absolutheit, eine innere Vollendung und eine immanente Erfüllung aller setzbaren Möglichkeit verleihen.<sup>4</sup>

Die Bedeutungszusammenhänge der theoretischen Sphäre bilden den grösstmöglichen strukturellen Gegensatz zu den ästhetischen Sinngebilden. Es ist oft versucht worden, das Reich der Wahrheit als eine lückenhafte Kette von aufeinanderfolgenden, aus einer einzigen oder wenigen Grundwahrheiten ableitbaren Sätzen aufzufassen: in diesem Falle gäbe es keine Spur von Unabhängigkeit, Selbstgenügsamkeit, sondern nur ein ununterbrochenes Ineinanderübergehen, von dem nur das Reich der Wahrheit, als Ganzes, das System selbst ausgenommen wäre. Die Durchführbarkeit dieser Konzeption leidet an der Tatsache Schiffbruch, dass die Theorie auch die irrationellen Gegebenheiten des Seins „umgelten“ muss. Da aber die Haecceitas der empirischen oder überempirischen, z.B. phänomenologischen Gegebenheiten durch dieses Umgelten nicht aufgelöst werden kann, greift sie folgerechterweise auch in die Struktur der Bedeutungseinheiten // eine Unableitbarkeit d.h. relative Unabhängigkeit von anderen Bedeutungen. Die tiefere Analyse zeigt in jeder Bedeutungseinheit zwei Faktoren auf: den materiellen Bestand, das *W a s* der Bedeutung, und die Funktionsbedeutung, den Stellenwert, der diesem *W a s* innerhalb eines gewissen Zusammenhanges zukommt. Ein und derselbe materielle

Inhalt kann innerhalb verschiedener Zusammenhänge eine durchaus verschiedene Bedeutung haben: das ist der bedeutungstheoretische Sinn der bekannten Regel jeder immanenten Interpretation, dass jeder Text nur extensiv interpretiert werden kann. „Mes propres phrases me font rire, je l'avoue et je les trouve absurdes grâce au soin que Vous avez pris de les isoler; mais laissez les où je les ai mises, vous les trouverez claires et mêmes énergiques” (Rousseau, La Nouvelle Heloise. II partie, lettre XVI). Wie wichtig sich aber auch hier der funktionelle Faktor für den Gesamtsinn einer Bedeutungseinheit erweist, diese bildet doch eine Einheit, jeder Satz ist ein Individuum, so dass der Sinn der Komplexe sich nicht wie in der Mathematik in lauter Beziehungen *auflösen* lässt. Wohl aber *steht* der Sinn eines jeden Satzes in Beziehung mit dem Sinn jedes anderen Satzes innerhalb des Gesamtzusammenhanges, den man als Reich der Wahrheit bezeichnet. Um also den erfüllten Sinn eines Satzes zu erkennen, müsste man ihn in jede denkmögliche Beziehung bringen mit jedem denkmöglichen Satze, der innerhalb der theoretischen Sphäre vorkommen mag. In dieser **prinzipiellen Ergänzungsbedürftigkeit** der theoretischen Bedeutungen liegt der entscheidende strukturelle Unterschied, der zwischen ihnen und den ästhetischen oder ethischen Sinngebilden besteht. Nur auf die ontologische Wirklichkeit des Seins und auf die Sphäre der theoretischen Bedeutung gilt der als Prinzip der Kohärenz bezeichnete Satz: Alles hängt mit Allem zusammen. Dass diese Ergänzungsbedürftigkeit praktisch, d.h. für das menschliche Erkennen ihre Grenzen hat, dass also von der Gesamtheit der Beziehungen nur ein unendlich kleiner Teil in den Kreis der wissenschaftlichen Besinnung gezogen wird, ändert nichts an der bedeutungstheoretischen Sachlage. Selbst die letzten Axiome sind, wenn auch aus allen anderen unableitbar, doch aufeinandergewiesen oder wenigstens mit dem Ganzen des theoretischen Systems aufs Innigste verbunden.

Für die Interpretation ergeben sich aus diesem Sachverhalt folgeschwere Unterschiede. Während die immanente Interpretation der geschlossenen Bedeutungen des Kunstwerks, der ethischen Tat, der Rechtsgesetzes, eine geschlossene Reihe von Beziehungen zwischen dem Ganzen und den Teilen erfordert, stehen wir in der theoretischen Sphäre offenen, relativ unselbstständigen Gebilden gegenüber, deren voller Sinn nur durch ihr Beziehen auf das System gedeutet werden kann. Es fragt sich nun, ob diese Interpretation eine immanent intentionelle genannt werden kann. Um den Sinn einer ethischen Behauptung zu erkennen, muss man sie extensiv, d.h. in ihrem Zusammenhang mit den ethischen Fundamentalsätzen mit dem System deuten, selbst wenn diese Zusammenhänge dem Urheber nicht be-

wusst waren. Was mehr, der Denker konnte seine Thesen als systematische, unzusammenhängende aufgestellt haben: die Interpretation muss sie, um ihren immanenten Sinn zu erhalten, dennoch auf das System beziehen, innerhalb dessen sie sinnvolle Geltung beanspruchen können. So fällt der *i n t e n t i o n e l l e* *Sinn auch hier nicht notwendig mit dem bewusst-g e m e i n t e n* *Sinn zusammen*. Der Künstler *m e i n t* die unmittelbare Gegebenheit „naturgetreu“ abgebildet zu haben und sieht nicht, welches *prinzipium stilisationis* er wählte und konsequent durchführte, ebenso wie der Psychologist die Normen der Logik aufgehoben zu haben meint, auf deren stillschweigender Anerkennung seine ganze Lehre beruht. Und doch ist das Kunstwollen des Künstlers eine Stilisation, deren konsequente und einheitliche Durchführung der beste Beweis für den Ernst seiner Gesinnung ist, ebenso wie der psychologisch orientierte Denker nichts anderes als eine unumstössliche, sich selbst nicht widersprechende, beweisbare Lehre liefern will. Die Intention wird erlebt, wenn auch nicht immer zu theoretischem Bewusstsein gebracht. Die extensive Interpretation bricht demnach die Schranken der Immanenz nicht durch, solange sie um Wert oder Unwert der in Frage stehenden Gebilde unbekümmert, sie als Teile eines gegebenen oder aufgegebenen Ganzen auszulegen sucht. Im letzten Falle erkennen wir die charakteristischen Eigenschaften der quasi-transzendenten Interpretation.

6.

### *Bedeutungstheoretisches* (Fortsetzung)

Die Unendlichkeit der möglichen Beziehungen zwischen den Sinngebilden wird aber mit den intersystematischen Relationen der Theorie bei weitem nicht erschöpft. Die durch ihre Geltungsqualität in bestimmte Sphären geordneten Sinngebilde können mit einer anderen Sphäre in Beziehung gebracht, die Systeme auf einander bezogen werden.

Diese Grundtatsache der Welt der Beziehungen begründet die Möglichkeit der transzendenten Interpretation. Ergibt das Beziehen einer ästhetischen, ethischen, oder logischen Bedeutung auf die metaphysische Sphäre einen konkreten, in sich verständlichen, aus der ursprünglichen Bedeutung unableitbaren Sinneszusammenhang, dann müssen sich für die

Auffindung und Deutung dieser Zusammenhänge „höherer Ordnung“ auch eindeutige Normen finden: ihren Komplex zu ermitteln ist Aufgabe einer Theorie der transzendenten Interpretation. Doch droht diese Auffassung die mühsam errungene Autonomie der einzelnen Geltungssphären nicht aufzuheben? Werden auf diese Weise nicht die Resultate problematisch, die für die eigenste philosophische Leistung unserer Zeiten, für die späte und reife Frucht des im weitesten Sinne verstandenen Kritizismus gelten? Einwände dieser Art sind naheliegend, gehen aber an dem eigentlichen Sinn des Sachverhaltes vorbei. Denn das Aufeinanderbeziehen können der Systeme lässt ihre Autonomie, ihre immanente Eigenbedeutung völlig unangetastet. Dem logischen Sinn eines Gebildes einen metaphysischen, dem ästhetischen Sinn eines Kunstwerkes eine ethische Bedeutung zu unterscheiden, heisst nicht transzendente Interpretation, sondern *Μεταβασις εις αλλο γενοσ* und bildet, wie auf allen Gebieten des Geistes, auch in der Interpretation den gefährlichsten aller möglichen Fehler. Dagegen ist die Theorie der transzendenten Interpretation wohlgeeignet, Verfahrensweisen, die heutzutage allzuleicht mit dem Vorwurf der *Μεταβασις* erledigt werden, in ihrem guten Recht zu verteidigen und normativ zu begründen. Die metaphysische Deutung der logischen, ethischen, ästhetischen Sinngebilde zu verbieten ist daher keine Konsequenz des Prinzips der Anatomie, sondern einfach ein unbegründeter, nur von positivistischen Voraussetzungen aus verständlicher Verzicht auf weite und in allen Zeiten sehnstuchvoll begehrte Möglichkeiten der philosophischen Erkenntnis.

Die Theorie der Interpretation steht zu diesem Sachverhalt in einem eigentümlichen Verhältnis. Die immanente Auslegung hat die gegebenen, unveränderlichen Beziehungen, die ein Sinngebilde aufbauen, zu verfolgen und in ihrem wirklichen Zusammenhang darzustellen. Dieselben Gebilde können nun ausser ihrem immanenten Sinn, der sich für die theoretischen Strukturen freilich bis zum ganzen System erweitert, auf andere Sphären bezogen werden. Ist aber dieses Beziehen normativ begründet, so kann dies nichts anderes bedeuten als dass ihm auch solche Beziehungen entsprechen, die schon vor dem Beziehen „dagewesen sind“ und die nur durch das Beziehen selbst zu Bewusstsein gebracht werden: dieses Beziehen wird durch die transzendente Interpretation bewerkstelligt. Der Unterschied zwischen immanenter und transzendenter Auslegung ist, dass die erstere in erkenntnistheoretischem Sinn genommen ein Hinnehmen des daseienden Sinnes ist, während die letztere diesen Sinnzusammenhang selber herzustellen hat. So stellt sich wenigstens die Sache für den modernen Geist dar.

Von den möglichen Gesichtspunkten, die sich aus der Sphärentranszendenz ergeben, ergreift die transzendente Interpretation nur wenige Grundbeziehungen. Hier wird die methodische Bedeutung der Unterscheidung zwischen geschlossenen und offenen Bedeutungen klar. Es ist die Geschlossenheit der Sinngebilde selbst, die die Anwendung der transzendenten Auslegung ermöglicht macht, ja geradezu herausfordert. Jedes einzelne theoretische Sinngebilde kann im Rahmen der logischen Sphäre als offene „unselbständige“ Bedeutung behandelt und weiter ergänzt werden. Die logische Sphäre selbst erfordert eine Deutung ihrer selbst, die nicht wieder logisch sein kann. Dass es Logik „gibt“, dass die Logik gilt, ist selbst ein metalogischer Sachverhalt, dem eine metaphysische, oder ästhetische Bedeutung zukommen kann. Die Geschichte der Philosophie liefert die Beispiele für die typischen Deutungs- und Missdeutungsmöglichkeiten dieser Sinnestranszendenz, die selbstverständlich in allen Bedeutungssphären ihre Analogie haben muss. So in der uns nächsts angehenden ästhetischen Sphäre. Hier sind die Verhältnisse noch verwickelter. Denn das Kunstwerk fordert als geschlossene Bedeutung selber eine transzendente Interpretation. Sehr schön sagt daher Balazs von Symbolik der Tragödie: „Durch diese ihre selbstgenügsame Totalität wird die Tragödie symbolisch; denn jeder Mikrokosmos ist Symbol des Kosmos. Deshalb wird auf der Bühne alles symbolisch, ob wir es wollen, oder nicht. Es ist eben die Gegenwart, die Realität der Dinge, die sie symbolhaft wirken lässt. Deshalb sind die gewollten Symbole so störend, so leer, so undramatisch, da sie keine relative Eigenbedeutung besitzen, immer nur ‘etwas andere’ bedeuten, also nicht wirklich gegenwärtig sind. (Man denke an Baumeister Solness’s Turm, überhaupt an Ibsens Bergspitzen und Schneefelder).“

Indessen kann und soll das einzelne Kunstwerk von der Transzendenz unabhängig, rein ästhetisch gedeutet werden, während *die ästhetische Bedeutungssphäre selbst nicht ästhetisch auszulegen ist. Die Existenz, das „Faktum“ der Kunst ist selbst keine künstlerische Tatsache*, sie transzendiert entweder auf die Ethik, oder auf die Metaphysik, oder auf beide Sphären hin, und fordert eine transzendent-ethische oder metaphysische Interpretation ihrer Sphärenwirklichkeit. Denn jede Sphäre kann nur von einer anderen aus gedeutet werden. Verlassen wir eine Sphäre mit allen ihren Gesichtspunkten und Einstellungen, so treten wir damit in eine andere hinein. Ein System zu transzendieren heisst, nicht den „standpunktlosen Standpunkt“ der Unbefangenheit, sondern nur einen andern Standpunkt einnehmen. Das ist es, worin [womit] sich Béla Zalai in seinem

Ringen um einen absoluten Standpunkt nicht abfinden konnte, hieraus entspringen die Paradoxien seiner ganzen Systemtheorie.

7.

Excurs: Geschlossenheit und Transzendenz in der Bibelexegese. „Im Tract. Pesachem wird erzählt, dass ein Gelehrter über einen einzigen, dazu äusserst einfachen Vers ausführliche Deutungen bot, die eine Last für vierhundert Kameele bilden konnten.“

(M. Maimuni: Kitob Alkafia)

Welche weltgeschichtliche Rolle dem Unterschied der geschlossenen und offenen Bedeutungen zukommt, zeigt am klarsten ein Blick auf die Gesichte der Bibelexegese. Hier wird der logische Zusammenhang zwischen Geschlossenheit und transzendenter Interpretation zu *leid- und freudfüllter seelischer Wirklichkeit*. Man sollte glauben, dass geschlossene Sinngebilde rein immanent, durch die Kategorie des Ganzen und der Teile ausgelegt werden. Das war auch das ursprüngliche Motiv von Esra und seinem Kreise als sie die Heilige Schrift abschlossen, d.h. für ein selbstständiges, autonomes geschlossenes Sinngebilde erklärten, zu dem Nichts hinzugefügt werden kann. In der Tat haben sie eben dadurch die Wege einer wenn auch uneigentlichen transzendenten Interpretation geöffnet. Das Abschliessen der Bibel bedeutet aber nicht nur ihre Möglichkeit, sie ist selbst eine transzendente Interpretation, indem sie zwischen den einzelnen Teilen der Bibel einen Sinneszusammenhang darstellt, der in ihnen intentionell nicht enthalten war.

Deshalb ist die Geschichte der jüdischen Bibelexegese seit der Bibelabschliessung nichts anderes, als der Kampf zwischen immanenter und transzendenter Interpretation. Die Prinzipien der Immanenz werden von Joseph ben Simon Kara mit methodischer Klarheit ausgesprochen: auf ihn geht die Kara zurück, die die Heilige Schrift rein in sich, ohne Zuhilfenahme der Midrasliteratur erklären will. Ihr gegenüber steht der Typus der Darschan, die auf Grund der im Derasch festgelegten Grundsätze die Autorität der Midrasliteratur behauptet. Im Hin- und Herwogen der beiden Richtungen legt *Raschi* die Grundnorm aller transzendenten Interpretation fest: „Kein Bibelvers kann seines einfachen Sinnes verlustig werden, wenn noch so verschiedenartiger Inhalt ihm durch die midraschartige Deutung zugeschrieben wird.“<sup>5</sup>

Dieselbe Sachlage spiegelt sich in dem Kampf zwischen protestantischer und katholischer Biblexegese. Der Katholizismus erklärt die Heilige Schrift für unverständlich und unsicher, er stellt die Lehre von der hermeneutischen Unselbstständigkeit und der ergänzenden Autorität der Tradition auf. Demgegenüber behauptet der Protestantismus: die Heilige Schrift sei ein absolutes, unabhängiges, geschlossenes Sinngebilde, dessen Interpretation auf dem Prinzip der Suffizienz der normativen Selbstgenügsamkeit und der durchgängigen immanenten Anwendung der sachlichen Beziehung zwischen dem Ganzen und den Teilen beruhen müsse.

Indessen ist die scheinbare Immanenz der protestantischen Biblexegese nur die Folge einer *doppelten Transzendenz*. Die eine ist, um mit Dilthey zu reden, „die unhistorische und abstrakt logische Fassung des Prinzips des Schriftganzen oder Kanons, das Herausreißen der Schriftstellen aus ihrem engeren Zusammenhang und die überwiegende Beziehung auf einen abstrakt logischen weiter gefassten Zusammenhang mit dem Schriftganzen.“ Diese Art Transzendenz entspricht dem Abschließen der Bibel bei Esra. Die andere besteht in einer später zu betrachtenden Form der transzendenten Beziehung, in der Auffassung des Neuen Testaments als Erfüllung der im Alten Testament enthaltenen Intention. Der Protestantismus kann demnach den Standpunkt der Immanenz innerhalb der Bibelerklärung nur so erhalten, dass er die Auslegbarkeit des Ganzen a priori und radikal in transzendente[m] Sinne auffasst.

Nur die Möglichkeit einer Begründung der Biblexegese mittels der transzendenten Interpretation konnte hier ins Auge gefasst werden. Die historischen Formen der Auslegung sind ja alle intentionelle Deutungen, in denen es hauptsächlich auf den Unterschied zwischen menschlichen und göttlichen Intentionen ankommt. Eine Ausnahme davon könnte höchstens die sogenannte moralische Bibelinterpretation bilden, wie sie der Kantische Versuch in seiner schlichten Unbekümmertheit um die Intention, sei es die Gottes, sei es jene der Verfasser der Bibel, verwirklicht. „Die Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Textes gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muss sie, wenn es nur möglich ist, dass dieser sie annimmt, einer buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moral in sich enthält, oder dieser ihrer Triebfedern wohl gar entgegen wirkt.“ Es bleibt sich gleich, ob das der Sinn des Schriftstellers sei, oder ob wir ihn erst hineinlegen, „wenn es nur für sich und ohne allen historischen Beweis wahr, dabei aber zugleich der einzige

ist, nach welchem wir aus einer Schriftstelle für uns etwas zur *Besserung* ziehen können, die sonst nur eine unfruchtbare Vermehrung unserer historischen Erkenntnis sein würde". (Die Religion innerhalb der Grenzen etc. Ed. Kehrbach S.45)

## 8.

### *Typologie der transzendenten Interpretationsformen*

Eine Typologie kann sich entweder auf die faktisch gegebenen Formen einer Gesamtheit beschränken oder als apriorische Idealtypologie die m ö g l i c h e n Formen ohne Rücksicht auf ihre Verwirklichung aufstellen. Auf die transzendente Interpretation angewendet hiesse die Realtypologie soviel, als die historisch bekannten Versuche zu ordnen, die Idealtypologie aber, diese historischen Gegebenheiten im Rahmen eines apriorisch-bestimmbaren Zusammenhanges als Verwirklichungen der einzelnen apriorischen Möglichkeiten aufzufassen. Idealtypisch betrachtet würde es demnach so viele Möglichkeiten der transzendenten Deutung geben, als es Beziehungen zwischen den Bedeutungsphären und den einzelnen ihnen zugehörigen Sinngebilden gibt. Ein theoretischer Satz kann in diesem Sinne auf die ethische, ästhetische, ontologische Sphäre, ein ethisches oder ästhetisches Gebilde ebenfalls auf alle anderen Systeme bezogen werden. Zu dieser Sphärentranszendenz kommt die andere grundlegende Beziehungsform, die zeitliche Transzendenz. Aus der Kreuzung beider ergeben sich die meisten historisch gegebenen Interpretationsversuche.

In der Tatsache der Sphärentranszendenz liegt die rechtliche Grundlage für Auslegungstypen verborgen, die für das moderne Denken nur als gewaltsame, künstliche Missdeutungen in Betracht kommen. Grosse Gedankenmassen der klassischen Philosophie können auf diese Weise in geltenden Erkenntnisse umwandelt werden. Die metaphysische Deutung der logischen Grundsätze und des Schlusses bei *Hegel*, ihre Auslegung bei *Fichte*, die Ontologie der Ethik bei *Kierkegaard* lassen sich alle unter diese Kategorie der Sphärentranszendenz bringen. Und die vielgeschmähte, von unserem modernen Lebensgefühl für spiessbürgerlich gestempelte und doch immer wieder durchbrechende ethische Interpretation der Kunstwerke ist

selbst nichts anderes, als die Folge der unzerreissbaren Bande, die sich von der ästhetischen zur ethischen Sphäre schlingen. Die religiöse Deutung des Lichts und des *clairobscur Rembrandts*, wie sie zwar mit ungenügenden Mitteln, aber zum erstenmale mit selbstbewusster Klarheit von *Simmel* versucht wird, erneuert ebenfalls nur altehrwürdige und tiefberechtigte, aber für das moderne Weltgefühl fremdgewordene Möglichkeiten. Die eigentliche Heimat der transzendenten Interpretation ist aber der *zeitbezogene Sinn*. Wie die immanente Interpretation, obzwar ihrer Idee und Gültigkeit nach völlig zeitlos, von besonderer Wichtigkeit für die Geistesgeschichte wurde, so ist die transzendente Interpretation das eigentlich **O r g a n d e r G e s c h i c h t s p h i l o s o p h i e**. Geschichtsphilosophie selbst ist nicht anderes, als die Deutung der zeitlich-historischen Wirklichkeit mittels eines Sinneszusammenhanges, eines Sinnesganzen, als dessen einzelne Teile die historisch gebundenen Sinngebilde sich enthüllen. Jede Geschichtsphilosophie, sei es die Augustinische, oder Hegelische, die von *Fichte* oder die eines *Comte*, deutet die einzelnen Sinngebilde in ihrer Beziehung auf den Sinn des ganzen geschichtlichen Prozesses. Die Periodik ist nicht eine an die Empirie gebundene, sondern die ganze Empirie im Rahmen eines Sinneszusammenhanges deutende Periodik: die vier Monarchien des *Augustinus* unterscheiden sich in dieser Hinsicht gar nicht von den vielfachen Periodisierungsversuchen des deutschen Idealismus. Die klassische Geschichtsphilosophie ist selbstverständlich nicht „nur“ transzendente Interpretation. Sie will mehr sein, indem sie die **m e t h a p h y s i c h e W i r k l i c h k e i t** der von ihr entwickelten Beziehungen behauptet. Die transzendente Interpretation weist nur die Beziehungen zwischen den einzelnen Sinngebilden und dem Sinnesganzen auf, ohne Rücksicht darauf, in welchem Masse dem übergreifenden Sinn, dem Zweck der Welt, der Freiheit, der Erlösung u. s. w. Wirklichkeit zukommt. Vom Standpunkte der Wirklichkeit ist sie eine „als ob“ Betrachtung. *W e n n* die Welt diesen oder jener bestimmten Sinn hat, *d a n n* haben die Kunst, die Religion bzw. die einzelnen Kunstwerke, Religionen, philosophischen Systeme diese oder jene bestimmte Funktion, eine bestimmte Aufgabe, deren Lösung mit ihrer zeitlichen Stellung zusammenhängt. Auf diese Weise werden sämtliche Sinngebilde aufeinanderbezogen, sie erhalten ausser ihrer Eigenbedeutung eine spezifische geschichtsphilosophische Bedeutung, die sie zugleich in Teile eines letzten Ganzen umwandelt.

Ob die bisherigen geschichtsphilosophischen Systeme im methaphysischen Sinne die Wahrheit enthalten, wissen wir nicht und wollen hier dahingestellt lassen: der Wahrheitsgehalt, der sich in ihnen als transzendente

Interpretation kundgibt, wird dadurch nicht beeinflusst. Als konsequent durchgeführte Deutungen aller Sinngebilde innerhalb eines Ganzen können sie wahr sein, indem sie objektiv geltende Beziehungen zwischen den Geistigen Bedeutungseinheiten erfassen. Damit sei nicht gesagt, dass alle geschichtsphilosophischen Systeme diesen Wahrheitsgehalt in sich bergen; nur wenn sie den Normen der transzendenten Interpretation entsprechen, können sie solche Geltungsansprüche erheben. Ein Mehr der Geschichtsphilosophie gegenüber der transzendenten Interpretation liegt auch darin, dass die Geschichtsphilosophie, ihre Deutung auch ausserhalb der eigentlichen Sinngebilde, auf *alles* erstreckt, was mit Sinngebilden in irgendwelche Beziehung gebracht werden kann. Recht und Möglichkeit dieses Verfahrens können aber im Rahmen dieser Erwägungen weder bewiesen, noch in Zweifel gezogen werden. Die eigentliche transzendente Interpretation bleibt das Organ nicht der allgemeinen Geschichtsphilosophie, sondern der Geschichtsphilosophie des Geistes, der Kunst, Philosophie, Wissenschaft, Recht, Religion.

An sich betrachtet bedeutet die zeitbezogene transzendente Interpretation nichts anderes, als die Beziehung eines Sinngebildes auf einen anderen von ihm durch zeitliche Distanz getrennten Sinneszusammenhang. Die Beziehung kann selbst innerhalb derselben Sphäre bleiben, wie dies die modernen Formen der Philosophiegeschichte, Kunstgeschichte, Religionsgeschichte zeigen, die alle mehr oder weniger in die Geschichtsphilosophie transzendieren. Und bei allem äusserlichen Reichtum der möglichen Gestaltungen stellt sich eine und dieselbe Beziehung als die gemeinsame Struktur aller Auslegungen dar, als die Beziehung der Sinngebilde, als die der Teile auf ein Ganzes. Ist dieses Ganze, wie zumeist, selbst kein geschlossenes Sinngebilde, sondern der durchgehende Zusammenhang, ein Richtungsganzes, das in die utopische Erfüllung der Erlösung, der Freiheit, des gelobten Landes mündet, dann erhalten wir die Typen der klassischen Geschichtsphilosophie.

Die einzelnen grossen Geistesschöpfungen sind die Stadien des ganzen Weges, den der Sinn durchwandern muss, bis er seine Heimat findet, sie sind Marksteine, aber keine Ziele, das Ziel selbst liegt in unendlicher, unerreichbarer utopischer Ferne. Die andere typische Form der zeitlich transzendenten Interpretation besteht in einer Setzung der Intention-Erfüllungsbeziehung zwischen zwei Sinngebilden ohne Rücksicht darauf, ob sie historisch-kausal in dieser Beziehung stehen oder nicht. Wie die Theologie Altes und Neues Testament im Verhältnis von Intention und Erfüllung auffasst, so verbinden sich in der modernen Philosophiege-

schichte Platon und Kant,<sup>6</sup> die Kritik der praktischen Vernunft und Hegels Phänomenologie,<sup>7</sup> Bolzanos Satz an sich und Lotzes Geltungslehre, Aristoteles und Kant als der „zuededachte Aristoteles“<sup>8</sup> zu Intention-Erfüllungseinheiten. Diese Beziehungen sind Sinnesbeziehungen und sind von den durch Einflüsse vermittelten kausal-wirklichen Beziehungen sorgfältig zu scheiden. Sie bilden das eigentliche Organ einer historischen Betrachtungsweise, die ich an anderer Stelle in ihrer methodischen Eigenart zu zeigen versuchte. Solange sie dieses ihres reinen Sinneszusammenhangwesens bewusst bleiben, kann sie auch kein Vorwurf „historischer Unrichtigkeit“, „gewalt-samer Konstruktion“ treffen. Nur wenn die Interpretation, ihres transzendenten Charakters unbewusst, in den von ihr aufgezeigten Bedeutungsbeziehungen Realbeziehungen setzt, wie dies heute eben nicht selten vorkommt, können jene Vorwürfe mit vollem Recht erhoben werden. In der modernen Philosophiegeschichte dient die Interpretation der Marburger Schule als Beispiel für die historisch-ontologische Hypostatierung der transzendenten Interpretation, während Hönigswalds „Philosophie des Altertums“ die selbstbewusste transzendente Interpretation zum ersten Male von aller Geschichtsphilosophie unabhängig anwendet.

## 9.

### *Die Normen der transzendenten Interpretation*

„Wem es gelingt, einen Bibelvers zu deuten, der aus einem Grunde der Deutung bedarf, der verdient göttlichen Lohn. Wer sich aber bei der Erklärung willkürliche Deutungen erlaubt, ist den Lügenpropheten gleich zu achten, von denen gesagt ist (Esechiel 13, 3) die ihrem eigene Sinne nachgehen und dem was sie nicht gesehen.“

Gaon Saadja

Das schwerste Missverständnis, das den ganzen Sinn dieser Ausmachungen aufzuheben droht, besteht in der Verwechslung der normativen „Mehrdeutigkeit“ der transzendenten Interpretation mit der willkürlichen Auslegung, wie sie sich im Laufe der Geistesgeschichte in den verschiedenen Formen durchsetzte. Zwar wäre es auch hinsichtlich des so oft missbrauchten Begriffs der Willkür nötig, durch eingehende

Strukturanalysen ihren eigentlichen Sinn festzulegen, wobei es sich herausstellen könnte, dass man von Willkür nur auf Grund eines bestimmten Standpunktes sprechen kann und dass gewisse für willkürlich angesehene Deutungen in anderen Zusammenhängen normgemäss werden.

Wir können aber bei der gewöhnlichsten Bedeutung dieser Wertung bleiben, die die eindeutige Normgemässheit der immanenten der Variabilität der transzendenten Interpretation entgegensetzt.

Dass der immanente Sinn von dem transzendenten nicht verdrängt werden darf, ist die Grundnorm aller Interpretation, die als normgemässe wird auftreten können. Mit dieser negativen Form sind aber die Beziehungen zwischen den beiden Methoden nicht abgeschlossen. Ihre durchgehende Scheidung ist nur nötig, um ihre Verbindung herstellen zu können. In dieser Verbindung liegen aber die Normen der transzendenten Interpretation. Nichts anderes will diese Verbindung besagen, als dass in jeder transzendenten Deutung der immanente Sinn auf zeitlich-sphärisch von ihm verschiedene Sinngebilde bezogen wird. Und so frei Richtung und Zeitpunkt des Beziehens gewählt werden können, so konsequent muss die ganze Deutung dem einmal gewählten Sinn gemäss durchgeführt werden. Das immanente Sinngebilde, z.B. das Kunstwerk kann auf die verschiedensten ethischen, metaphysischen, geschichtsphilosophischen Systeme bezogen werden und wird zu immer neuen Sinneszusammenhängen führe: die Normen der Interpretation fordern nur, dass die Deutung auf alle Teile des immanenten Sinneszusammenhängen anwendbar und durchgeführt werde, dass dabei kein Teil des immanenten Sinnesganzen, wie es durch die immanente Interpretation festgelegt wurde, „ihres einfachen Sinnes verlustig gehe“, dass das neue, durch Transzendenz entstandene Ganze mit dem ursprünglichen Ganzen in eindeutigem Zusammenhang bleibe, so dass jedem seiner Teilbeziehungen eine, und zwar eine bestimmte immanente Beziehung entsprechen soll.

Sind die durch transzendente Interpretation gesetzten Beziehungen wirklich nicht willkürlich, entsprechen ihnen objektive Sachverhalte, dann kann es sich auch nicht anders verhalten. Damit ist aber auch das wichtige Kriterium für die Richtigkeit transzendenten Leitung gegeben: die von ihr gesetzten Beziehungen sind „richtig“, wenn sie im Stande ist [sind], jeden Teil des neuen transzendenten Sinneszusammenhanges je einem bestimmten Teile des immanenten Sinnes zuzuordnen, den g a n z e n Sinn auf das G a n z e des immanenten Gebildes zu beziehen, ohne dass dadurch in dem letzteren etwas verändert werden müsste. Ist die Interpretation

richtig, d.h. die Sinndeutung einem Sachverhalt entsprechend, dann lässt sich dieses Entsprechen ohne Schwierigkeit durchführen. Führt sie zu Änderung des immanenten Sinnes, dann kann sie auf Normgemässheit nicht mehr Anspruch erheben.

Die Wirklichkeit der Geschichte kennt ausser diesen zwei Extremen viele Übergansformen, für deren Klassifikation Richtigkeit und Unrichtigkeit ungenügende Begriffe sind. **F r u c h t b a r k e i t** und **K o n k r e t i o n** sind die grundlegenden Forderungen, die an jede Interpretation ausser ihrer formalen Richtigkeit gestellt werden müssen. Und diese beiden Forderungen, die ja schliesslich identischen Sinnes sind, schreiben zugleich die Richtung für die transzendente Interpretation vor, in der sich ihre Zukunftsentwicklung bewegen muss. Die Auslegung, wie sie noch in den grossen Versuchen des deutschen Idealismus vorliegt, ist **a b s t r a k t**: sie entwirft die Beziehungsmöglichkeiten auf Grund eines grossartig geschauten methaphysischen oder geschichtsphilosophischen Gesamtsinnes, kann diesen aber mit der Struktur des immanenten Sinnes nur selten – wie in der Hegelschen Phänomenologie – in eindeutigen Zusammenhang bringen. Immanenter und transzendenter Sinn drohen anstatt einer immer strengeren Aufeinanderbezogenheit zuzustreben, bei jedem neuen Schritt wieder weit auseinanderzufallen. Wie sich demgegenüber die transzendente Interpretation für das Verständnis des immanenten Sinnes von entscheidender Bedeutung werden kann, das zeigten die Analysen in Georg Lukacs's **T h e o r i e** **d e s** **R o m a n s**, in denen geschichtsphilosophische Sinndeutung und reine ästhetische Forminterpretation die allgemeine Eigenheiten wie die spezifischen Merkmale der einzelnen Formen und Werke in straffem Entsprechen durchleuchten. So entsprechen – um nur ein einziges Beispiel anzuführen – der apriorisch-geschichtsphilosophischen Bedeutung des //

## DIE FALSCHEN PROPHETEN DER GEISTIGEN FÜHRUNG

Mehrere Gruppen von Schriftstellern, Künstlern, Denkern, die sich während des Weltkrieges keiner Regierung verkauft haben, haben in letzterer Zeit im Namen des *Geistes* den Kampf gegen die brutale Herrschaft der Gewalt aufgenommen. Während sich alle unabhängigen „geistigen Führer“ Frankreichs um die von Romain Rolland, Anatole France, Henri Barbusse geleitete Bewegung der *Clarté* scharen, mehren sich auch in Deutschland die Schriftsteller und andere Intellektuellen, nach denen der Augenblick gekommen ist, in dem der Geist, den die Machthaber bisher nicht zur Geltung kommen liessen, die Führung der Gesellschaft übernehmen und sich dem Aufbau des Reichs der Völkersolidarität, des Friedens, der Brüderlichkeit zuwenden muss. Kurt Hiller und seine Aktivisten im *Ziel*, der Verband für geistigen Sozialismus, Wilhelm Herzog und die anderen Pazifisten im *Forum*, die Expressionisten der *Weissen Blätter* führen in verschiedenen Variationen dasselbe Thema auf. Im Namen des Geistes erhebt auch der Theosoph Rudolf Steiner das Wort und schreitet zur Gründung eines neuen „Kulturweltbundes“, der die Führung der Menschheit an Stelle der unfähigen Politiker übernehmen soll. Das nennt er „praktischen Idealismus“.

Der Riesenerfolg der *Clarté* in Frankreich, Italien, England, in der Schweiz ist keine zufällige Erscheinung. Aber eben deshalb, weil es sehr leicht dazu kommen kann, dass sie die Leitung so vieler gutgesinnten, nur weltanschaulich und politisch noch nicht zur Selbstbesinnung gereiften Intellektuellen übernimmt, ist es gut zu wissen: Was ist es für ein Geist, den seine neuen Propheten verkünden?

Wer jedoch die Klagen des braven Romain Rolland über Kriegshetze und Völkerhass, oder die begeisterten Tiraden von Barbusse über Weltverbrüderung und ewigen Frieden mit einiger Aufmerksamkeit liest, wird bald über die weltanschauliche Bedeutung dieser Bewegung im klaren sein. Sie reden ganz wie Voltaire, vom Kampf der Vernunft und der Gerechtigkeit, gegen die Dummheit und Bosheit, vom kommenden Siege der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit.

Es ist eine schmerzliche, aber nicht zu verschweigende Tatsache, dass das weltanschauliche Niveau der sozialistischen Politiker jenes der Clarte-Leute nicht übersteigt – wobei von wenigen Ausnahmen abgesehen die Kommunisten sich von den Sozialpatrioten nicht unterscheiden – dass nur ein Teil der führenden Köpfe es dazu gebracht hat, einzusehen, dass unsere Zeit weder ihre Bedürfnisse, noch ihre Ideale einem anderen Zeitalter ent-

lehnen kann. Nicht als Philosophen, sondern als Marxisten müssten es wenigstens die revolutionär orientierten sozialistischen Politiker wissen, dass die Dreifaltigkeit der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit in ihrer sonderlichen Zusammensetzung, wie in ihrem abstrakten Rationalismus wohl als Ideologie der vorwärtstürenden bürgerlichen Klasse begreiflich ist, aber den für die vollständige Umwälzung der von dieser bürgerlichen Klassen geschaffenen gesellschaftlichen Ordnung Kämpfenden nicht genügen kann.

Aber auch von rein politischem Gesichtspunkte aus betrachtet ist es grundfalsch, in den „idealrevolutionären Geistigen“, „geistigen Internationalisten“ usw. wertvolle Verbündete zu erblicken. Die wirkliche Aufgabe der Intellektuellen besteht heute in dem Verständnis der heutigen Struktur der Gesellschaft, einem Verständnis, das nur durch vollständige Hingebung, durch innerstes Einswerden mit dem Gegenstande erreichbar ist.

Und diese Hingebung, wenn sie sich wirklich auf die Gegenwart, auf das geschichtsphilosophisch aktuelle, das in die Zukunft weisende Moment richtet, kann zu nichts anderem führen, als in theoretischer Beziehung zum Marxismus, in praktischer Beziehung zum Einswerden mit dem Proletariat.

Nur wer klar erkannt hat, woher die heutige Gesellschaft gekommen, was sie heute geworden und wohin der Prozess ihrer Auflösung führen wird, nur den kann sich mit gutem Gewissen zu ihrer „Führung“ geeignet erklären. Und wenn Clarte-Männer oder ihre deutschen Gesinnungsgenossen der Meinung sind, dass die Reinheit ihrer literarisch-künstlerischen und menschlichen Bestrebungen ein genügender Rechtsgrund für die beanspruchte Führung sind, so legen sie nur noch einmal über den unglaublichen Hochmut des modernen Intellektuellen Rechenschaft ab. Ihre hochmütige geistige Selbstgenügsamkeit zeigt sich in ihrer gegenständlichen Unwissenheit, sobald es sich um konkrete wirtschaftliche und politische Einzelfragen der Gesellschaft handelt, die sich nicht mit allgemeinen Redensarten erledigen lassen. Und diese Unwissenheit wieder ist die Wurzel ihres naiven Glaubens, dass die Solidarität der Völker durch Kulturbünde herzustellen wäre.

Es ist bezeichnend für den abstrakt-inhaltslosen Charakter dieser Bewegung, dass ihre Führer nicht einmal auf ihrem eigenen Gebiete konkrete Institutionen haben: kein Kulturprogramm, keine Stellungnahme zu den Problemen der Erziehung, keine Analyse der Zusammenhänge zwischen geistigem Leben und sozialer Umwälzung. Kommt es aber zur Aufstellung eines praktischen Programms, wie bei Rudolf Steiner (Die soziale Frage), der das Heil der Zukunft in der vollständigen Isolierung der drei grossen Sphären „Wirtschaft, Recht und Geist“ erblickt, dann wird die Idealität und Wesenslosigkeit der ganzen Bewegung nur in ein um so grel-

leres Licht gerückt. Solange geistige Freiheit nicht so viel bedeutet, als Aufhebung der wirtschaftlichen Autonomie, des „Reichs der Notwendigkeit“ und der dazugehörigen rechtlichen Institutionen, bleibt sie ein leeres Wort, hinter dem sich die Unfähigkeit unserer heutigen „Geistigen“ nicht nur das Wesen der Politik, sondern auch jenes des Geistes zu begreifen verbigt.

L. TROTZKY  
TERRORISMUS UND KOMMUNISMUS

*Anti-Kautsky*  
(Verlag Arbeiterbuchhanglung, Wien)

Das Buch Trotzky's, zu dem die Schrift Kautsky's desselben Titels Anlass gibt, bietet viel mehr als eine einfache Polemik. Obzwar der Verfasser schon wegen des zerfliessenden Inhaltes der bekämpften Schrift Kautsky's selber gezwungen war, weit auseinanderfallende Gebiete zu behandeln, gelang es ihm doch, ein einheitliches Werk zustandezubringen, in dem die Einheit der *Methode* sich auf allen Gebieten siegreich entfaltet. Handelt es sich um die Zurückweisung der falschen Gegenüberstellungen von Demokratie und Diktatur, Terrorismus und Humanität, oder um die Interpretation der Ansichten von Marx über die Pariser Kommune, gilt es, die Verhältnisse der Sowjetrepublik in bezug auf die Organisation der Räte, der Partei, der Militarisierung der Arbeit usw. klarzulegen, alles geschieht mittels Anwendung der *historisch-dialektischen* Methode, die die Dinge in ihren konkreten jeweiligen Zusammenhängen und nicht abstrakt-unhistorisch betrachtet.

Die glänzende Analyse des „Kräfteverhältnisses“, die die Einleitung zu dem ganzen Buche bildet, zeigt, dass man unter „Kräfteverhältnis“ alles verstehen kann, was man will; eben deshalb kann die Kautsky-Adlersche Formel des Kräfteverhältnisses als Rechtfertigung aller Unentschlossenheit dienen. Spricht *Kautsky* vom *Terror als solchem* und behauptet, dass „der Terror“ machtlos sein müsse, so untersucht Trotzky, von wem und *gegen* wen dieser Terror angewendet wird und stellt den Begriff des Terrors, einen Begriff des Mittels, in den entsprechenden konkreten *Zweckzusammenhang* ein, innerhalb dessen er überhaupt sinnvoll gedeutet werden kann. Will Kautsky Sätze über das Verhältnis zwischen Bürgerkrieg „im allgemeinen“ und Revolution „im allgemeinen“ aufstellen, so zeigt Trotzky, dass das Beispiel der Pariser Kommune nur gewählt und verallgemeinert wurde, um daraus die Unfähigkeit des Proletariats zur Kriegführung abzuleiten. In der vortrefflich historischen Analyse der „freien Arbeit“, (S. 119 bis 121) wird das Grundprinzip der Geschichtsbetrachtung Trotzky's ausgesprochen: „Dass die freie Arbeit produktiver ist als die zwangsmässige – das ist für die Epoche des Übergangs von der feudalen Gesellschaft zur bürgerlichen ganz richtig. Aber man muss ein Liberaler oder – in der Gegenwart ein Kautskyaner – sein, um diese Wahrheit zu verewigen und auf die

Epoche des Übergangs von der bürgerlichen Ordnung zur sozialistischen zu übertragen.“ Die Bedeutung der Schrift Trotzky's liegt selbst nicht in der einfachen prinzipiellen Anerkennung der historisch-dialektischen Betrachtungsweise, sondern in der konkreten Anwendung derselben auf die Hauptprobleme einer speziellen historischen Periode, *der Periode der proletarischen Diktatur*.

Nur einmal wird Trotzky seiner methodischen Haltung selber untreu; in dem Selbstzitat aus seiner Rede auf dem III. Kongress der Gewerkschaften Russlands wird die Notwendigkeit des Arbeitszwanges mit den Worten begründet: „Nach der allgemeinen Regel sucht der Mensch der Arbeit sich zu entziehen... Man kann sagen, dass der Mensch ein rechtes Faultier ist.“ Von der falschen Deutung der Entwicklung der Technik, die sich an diese Sätze anschliesst, ganz abgesehen, ist es klar, dass Trotzky an dieser Stelle selbst den Fehler jener unhistorischen Verallgemeinerung eines in einer bestimmten Periode gegebenen Tatbestandes begeht, die er sonst in seinem ganzen Werke mit so viel Scharfsinn und Energie bekämpft. Die Folge davon ist ein Rückfall in die naturalistische Psychologie „des Menschen“, die letzten Endes eine methodische Parallele zur Ideologie des „Kräfteverhältnisses“ bildet.

Es ist im Rahm einer kurzen Besprechung unmöglich, auf die Fülle von geistreichen Gedanken einzugehen, die in dem glänzend geschriebenen Buch Trotzky's enthalten sind. Wir erwähnen nur noch die eingehende Analyse des russischen Menschewismus (S. 138 bis 151), in der der „revolutionäre Idealismus“ und das Prinzip der „persönlichen Verantwortlichkeit“ den „lebensfremden Abstraktionen“ der Menschewiki gegenübergestellt werden. Wie hoch Trotzky über der Gedankenwelt des mechanischen Marxismus steht, das zeigt am besten die kurze, aber bedeutsame Auseinandersetzung mit Tolstoi (S. 142), in der „das neue Personalprinzip“ des verantwortlichen Arbeiters aufgestellt wird. – Als eine Ergänzung zu den sich auf historisch-politische wie auf praktisch-organisationische Fragen beziehenden Ausführungen kommt am Ende die knappe, ungewöhnlich lebendige Charakteristik der österreichischen Marxisten in Betracht, die Trotzky Gelegenheit bietet, seinen psychologischen Scharfblick zu zeigen.

Kein Kommunist versäume, Trotzky's Buch zu lesen!

## KOMMUNISMUS UND HUMANITÄTSIDEAL

Eine Auseinandersetzung mit den „Humanisten“ der Gegenwart ist für uns Kommunisten nicht so sehr aus dem Grunde nötig, weil etwa die Humanisten einen besonders aktiven Einfluss auf die heutige Gesellschaft ausüben. Wohl aber entsteht durch den Umstand, dass die modernen Humanisten, eigentlich verschämte Ideologen der kapitalistischen Gesellschaft, das tiefe und grosse Humanitätsideal früherer Zeiten monopolisieren und dem Kommunismus etwa entgegenstellen möchten, Verwirrung in den Köpfen, auch derer, die sich politisch schon von der Ideologie der Bourgeoisie emanzipiert haben. Deshalb ist es nötig, dass wir darauf hinweisen, wie das Humanitätsideal mit der Weltanschauung des Kommunismus historisch und sachlich zusammenhängt und warum wir sagen dürfen, dass der Kommunismus gleichzeitig die wirkliche Erfüllung des Humanismus und einen Schritt darüber hinaus bedeutet. Wir versuchen dies, indem wir den Sinn der Arbeit für das kommunistische Lebensideal auf Grund der Schriften von Marx und Engels aufzeigen.

In den gelegentlichen Äusserungen der sozialistischen Schriftsteller sind zweierlei Wertungen der Arbeit zu unterscheiden. Einerseits wird die Arbeit, ganz wie im 18. Jahrhundert, als harte Notwendigkeit bezeichnet, die der Arbeiter ausschliesslich wegen seiner Lebenserhaltung zu verrichten hat und deren höchstmögliche Verminderung (die Verkürzung der Arbeitszeit) die unerlässliche Bedingung jeder höheren menschlichen Entwicklung ausmacht.<sup>1</sup>

Für diese Auffassung über den Sinn der Arbeit ist folgende Stelle von Adam Smith charakteristisch: „Gleiche Mengen Arbeit sind, wie man zu sagen berechtigt ist, zu allen Zeiten und an allen Orten für den Arbeiter von gleichem Werte. Bei einem durchschnittlichen Stande seiner Gesundheit, Kraft und Stimmung, bei dem gewöhnlichen Grade seiner Geschicklichkeit und Fertigkeit muss er stets denselben Teil seiner Musse, seiner Freiheit und seines Glückes dafür einsetzen.“ (Adam Smith: *Reichtum der Nation* I. Buch, Kap. V.)

Andererseits wird eben von sozialistischer Seite diese sinnlose Arbeit als die Quelle der menschlichen Rechte und der menschlichen Würde dahingestellt. Wenn aber die Daseinsberechtigung der Individuen von ihrer Arbeit abhängt, wie sollen wir diese Arbeit abschaffen?

Hierauf wird man wohl damit antworten, dass die Arbeit in der sozialistischen Gesellschaft nicht abgeschafft, sondern nur verkürzt wird. Bei einer gewissen Stufe der technischen Entwicklung und bei der nationalen

Organisation der Produktion wird es möglich sein, die Arbeitszeit auf 4 bis 5 Stunden zu reduzieren. Damit sind wir aber an unsere eigentliche Hauptfrage gelangt: was werden die Menschen mit ihrer freien Zeit machen? Welcher Teil ihres Lebens wird derjenige sein, der diesem Leben einen Sinn gibt, der den Hauptinhalt und Wert dieses Lebens für uns ausmacht? Die eigentliche Arbeitszeit oder die „Mussestunden“? Die neuere Literatur des Sozialismus antwortet auf diese Frage im allgemeinen mit der Einführung des *Kulturbegriffs*. Das arbeitende Volk wird seine freie Zeit zu einer Weiterbildung gebrauchen: ein jeder wird gute Bücher lesen, gute Musik hören, die Meisterwerke der bildenden Kunst bewundern, ein jeder wird sich die Schätze der Weisheit und der Schönheit zu eigen machen, die ihm bisher unzugänglich waren. „Der Sozialismus ist eine einzige grosse Bildungsanstalt“ (W. Liebknecht).

Was ist nun das Wesen einer Anteilnahme an der Kultur in der Form, wie sich dies viele unter unseren Genossen auch heute vorstellen? Das Wesen dieser kulturellen Betätigung lässt sich aus ihrer Gegensätzlichkeit zur „eigentlichen“ Arbeit, zur Berufstätigkeit des Menschen ableiten: im Gegensatz zu der seelentötenden Einförmigkeit und harten Notwendigkeit der Tagesarbeit bietet einem die Kultur Erholung, Zerstreuung, geistige Erfrischung und Anregung. Es ist klar: die Kultur ist hier nicht Selbstzweck, sondern Gegenleistung für die verrichtete Tagesarbeit. Damit ist aber zugleich gesagt, dass sie in dieser Form nicht geeignet ist, dem Leben des Menschen einen einheitlichen zentralen, richtungsweisenden Sinn zu verleihen. Wo eine *Entschädigung* notwendig ist, da ist schon das Leben ein fragmentarisches, problematisches Gemisch von wertlosen und wertvollen Elementen, da kann die Idee des harmonischen Menschen nicht mehr verwirklicht werden.

Zweifelloso gibt es eine Form der kulturellen Aktivität, die dem Leben einen vollgültigen, seine Fragmente zu einem abgerundeten Ganzen vereinigenden Sinn gibt: das ist die produktive, schöpferische, geistige Arbeit. Die Arbeit des Gelehrten, des Künstlers, des Schriftstellers. Sie beruht auf einem, von unserem Erfassen, Verstehen fundamental verschiedenen Verhalten des Geistes den Inhalten gegenüber. Der Unterschied zwischen schöpferischer und verstehender geistigen Tätigkeit ist qualitativ, nicht quantitativ verschieden. Wir können, daher unsere Fähigkeit zu verstehen noch so sehr entwickeln, wir können die Rezeptibilität noch so sehr steigern, es bleibt bei einem Anschauen, einer Kontemplation der geistigen Werte.

Es gab Menschen und es gab Zeitalter, die den letzten Sinn des Lebens in einer derartigen passiven Kontemplation zu finden glaubten. Für sie bildete das reine Wissen, die Theorie, dieses „süßeste und grösste aller Güter“ (Aristoteles) den Schlussstein alles menschlichen Bestrebens. Das Lebensideal der Stoiker bis auf Spinoza steht unter dem Einfluss der mächtigen Suggestion, die die Idee des Weisen auf uns, leidende, kämpfende Menschen ausübt. Indessen lässt die geschichtsphilosophische Weltlage die Möglichkeit einer kontemplativen Lebensform für die *Menschheit* nicht mehr zu. (Sie war eigentlich für die Menschheit nie gangbar, nur für einzelne Individuen, wie ja die *Idee* der Menschheit überhaupt erst jetzt anfängt, aus ihrer nebeligen Verschwommenheit ans Licht des klaren Bewusstseins zu treten.) Für uns wurde ein Leben, dessen Sinn in der Kontemplation, im theoretisch-begreifenden, oder ästhetisch-geniessenden Anschauen besteht, eine gewaltsame Verengerung, ja Unterdrückung eben dessen bedeuten, was uns an diesem Leben das wichtigste ist. „Denn für uns ist handeln: leben“ – sagt Novalis – und dieses Handeln ist für den modernen Menschen die einzige Möglichkeit geworden, sein Wesen zu entfalten, seiner selbst bewusst werden zu können.

Können wir aber hoffen, dass die Wege der schöpferischen geistigen Arbeit für die breiten Massen der Menschheit jemals gangbar werden? Ich glaube, ein solcher Glaube würde mit letzten Gegebenheiten der heutigen menschlichen Natur nicht rechnen. Alles spricht dafür, dass die schöpferische Kulturarbeit nur das Werk von wenigen Auserwählten bleiben wird, selbst wenn keine künstlichen Schranken die Entwicklung der Menschen hemmen werden.

Indessen wäre der Wunsch, dass jeder an der schöpferischen Gestaltung der Kultur teilnehme, nur dann sinnvoll, wenn einerseits die Zukunft der Kultur davon abhängen würde, dass möglichst viele an ihrer Gestaltung teilnehmen, und andererseits, wenn das Leben der Menschheit nur durch diese einzige Sinngebung erfüllt werden könnte. Der Wert und das Wesen einer Kultur (wir sprechen jetzt nicht von Kulturleben, sondern von dem Werken selbst) hängt aber nicht von einer gewissen Quantität seiner Schöpfer ab. Was aber den Sinn des Lebens betrifft, so muss nach der Ausschaltung des passiven Bildungsideals und der für die meisten unerreichbaren schöpferischen Aktivität untersucht werden, ob eine einheitliche, zentrale Sinngebung nicht innerhalb der Arbeit selbst zu erreichen ist.

An eine solche Möglichkeit glauben Marx und Engels, wenn sie von dem Sozialismus als von einem Stadium gesprochen haben, wo „die Arbeit von einer Notwendigkeit in Lust verwandelt wird“, und es geschicht nicht

aus historischem Interesse, wenn wir auf ihre Schriften zurückgreifen, sondern weil die dort festgelegten Sätze in grossen Umrissen die Lösung unseres Problem enthalten.

Marx und Engels behaupten nämlich, dass die unleugbare Sinnlosigkeit der industriellen Arbeit (wir können ruhig hinzusetzen: auch der administrativen „geistigen Arbeit“, der Beamtenarbeit) keine Sinnlosigkeit der modernen Lohnarbeit in der kapitalistischen Gesellschaft bedeutet. Diese Sinnlosigkeit ist durch den Prozess der Arbeitsteilung entstanden.

„Gleich die erste grosse Arbeitsteilung, die Scheidung von Stadt und Land, verurteilte die Landbevölkerung zu Jahrtausende langer Verdummung, und die Städter zur Knechtung eines jeden unter sein Einzelhandwerk. Sie vernichtete die Grundlage der geistigen Entwicklung der einen und der körperlichen der anderen... Indem die Arbeit geteilt wird, wird auch der Mensch geteilt. Der Ausbildung einer einzigen Tätigkeit werden alle übrigen körperlichen und geistigen Fähigkeiten zum Opfer gebracht. Die Verkümmerng des Menschen wächst im selben Masse, wie die Arbeitsteilung, die ihre höchste Entwicklung in der Manufaktur erreicht. Die Manufaktur zerlegt das Handwerk in seine einzelnen Teiloperationen, weist jede derselben einem einzelnen Arbeiten als Lebensberuf zu, und kettet ihn so lebenslänglich an eine bestimmte Teilfunktion und ein bestimmtes Werkzeug.“ (Engels) „Sie verkrüppelt den Arbeiter in eine Abnormität, indem sie sein Detailgeschick treibhausmässig fördert durch Unterdrückung einer Welt von produktiven Trieben und Anlagen... Das Individuum selbst wird geteilt, in das automatische Triebwerk einer Teilarbeit verwandelt.“ (Marx) „Aus der lebenslänglichen Spezialität, ein Teilwerkzeug zu führen, wird die lebenslange Spezialität einer Teilmaschine zu dienen.“ (Marx) „Und nicht nur die Arbeiter, auch die Arbeiter direkt oder indirekt ausbeutenden Klassen werden vermittels der Teilung der Arbeit geknechtet unter das Werkzeug ihrer Tätigkeit; der geistesöde Bourgeois unter sein eigenes Kapital und seine eigene Profitwut, der Jurist unter seine verknöcherten Rechtsworstellungen, die ihn als eine selbständige Macht beherrschen.“ (Engels)

Darüber waren schon übrigens auch die Utopien im Klaren, dass das System der modernen Arbeitsteilung zertrümmert werden muss, wenn die Fähigkeiten des Menschen zur freien Entwicklung gelangen sollen. Die Ansichten von Fourier und Owen über das Ideal der menschlichen Lebensform haben auf Marx und Engels grösseren Einfluss ausgeübt, als wir heute uns vorstellen. Sie fordern nicht nur die Aufhebung des Gegensatzes von Stadt und Land, sondern auch „innerhalb des Ackerbaues die möglichs

grosse Abwechslung der Beschäftigung für jeden einzelnen und dementsprechend die Ausbildung der Jugend für möglichst allseitige technische Tätigkeit.“ „Bei beiden soll der Mensch sich universell entwickeln durch universelle praktische Betätigung...“, schreibt Engels. Hier sind die Gedanken, die auf die weltanschauliche Kontinuität zwischen Marx und Engels und ihren Vorgängern hinweisen. Denn das Lebensideal Fouriers und Owens führt direkt, ohne Vermittlung des klassischen deutschen Idealismus zu der marxistischen Forderung: „Die Ungeheuerlichkeit einer elenden, für das wechselnde Exploitationsbedürfnis des Kapitals in Reserve gehaltenen disponiblen Arbeiterbevölkerung zu ersetzen durch die absolute Disponibilität des Menschen für wechselnde Arbeitererfordernisse: das Teilindividuum, den blossen Träger einer gesellschaftlichen Funktion durch das totalentwickelte Individuum, für welches verschiedene gesellschaftliche Funktionen einander ablösende Betätigungsweisen sind. (*Das Kapital*)

\*

In den bisher angeführten Sätzen sind die Ansichten von Marx und Engels in bezug auf den Zusammenhang von Arbeit und sinnvollem menschlichen Leben enthalten. Sie liegen in der Linie einer geistesgeschichtlichen Entwicklung, die von der Renaissance bis zum heutigen Tage führt. Das Ideal des *uomo universale* (Universalmensch) in der italienischen Renaissance, die Forderung nach universeller und nicht einseitiger Berufsbildung in den Schriften Montaignes und Pascals, die Kritik der Deutschen in Hölderlins Hyperion („Handwerker sehe ich, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Philosophen, aber keine Menschen, Könige, aber keine Menschen“) bis auf Tolstoljs meisterhafte Charakteristik des verdinglichten Beamtenlebens in der Erzählung *Der Tod des Iwan Iljitsch*, ja wenn man will, bis auf Georg Kaisers „Gas“, sie sind alle Variationen einer und derselben Grundansicht: dass der Mensch zu seinem wahren menschlichen Wesen nur gelangt, wenn er alle seine Fähigkeiten frei entfalten kann, und dass die Bestimmung des Menschen, der Sinn und Wert des Menschenlebens eben in dieser freien Entfaltung seines Wesens besteht. Im Gegensatz zur transzendenten Weltauffassung, die ein Hinausgehen des Menschen über sich selbst oder ein Unterordnen seiner körperlichen Triebe und Fähigkeiten unter spirituelle Kräfte (das Wesen der Askese) fordert, bedeutet die Lebensauffassung von Marx und Engels einen freudigen Glauben an die Erfüllung des Menschenlebens durch sich selbst, an den immanenten Sinn des Menschenlebens.

Dieser Glaube an den, dem menschlichen Leben innewohnenden Sinn im Gegensatz zur transzendenten Weltauffassung – das ist das *Wesen* der humanistischen Weltanschauung, so wie sie ihre grossen Schöpfer von Montaigne bis Goethe und Humboldt aufgefasst haben. In diesem Sinne hatte der geistige Führer des revolutionären Sozialismus in Ungarn, Erwin Szabó recht, wenn er sagte, dass der Sozialismus nur die Rückkehr zu den Idealen des klassischen Humanismus bedeute. (In seiner, während des Weltkrieges erschienenen Schrift: *Imperialismus und Weltfriede*, 1918.) Er hätte aber hinzufügen müssen: nicht nur die ideelle Rückkehr, sondern auch die *praktische Verwirklichung* dieser Ideale. Denn solange die „Ideale der Menschheit“ – um den Lieblingsausdruck des Humanisten Masaryk zu gebrauchen – nur *Ideale* beliebten, haben sie die Jenseitigkeit der religiös-transzendenten Weltauffassung in der Theorie zwar überwunden, aber *praktisch* aufrechterhalten. Der Utopismus der Humanisten ist der Ersatz für das Jenseits des Platonismus und des Christentums. Und diesen Utopismus zu überwinden, gibt es nur einen Weg: die *Bedingungen* zu schaffen, unter denen das Bildungsideal der Humanisten verwirklicht werden kann; „die Schöpfung von materiellen Produktivkräften, welche allein die reale Basis einer höheren Gesellschaftsform bilden können, deren Grundprinzip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist.“ (Marx: *Das Kapital*.)

## UTOPISTISCHER KOMMUNISMUS

(Ernst Bloch: „Thomas Münzer, der Theologe der Revolution“,  
Kurt Wolff Verlag, München)

Das offizielle, „geistige“ Deutschland steht der Gedankenwelt der theoretischen und ethischen Grundeinstellung der kommunistischen Bewegung verständnislos gegenüber. Was da geschrieben wird, ist zumeist ein Gemisch von abgedroschenen Gemeinplätzen über den rein materialistischen, ungeistigen Charakter des Bolschewismus. Misstrauen, Mangel an Verstehenwollen, gegenseitiges Vermeiden der Auseinandersetzungen sind der Grund dafür. Aber die besten Köpfe werden doch unwiderstehlich von dem weltgeschichtlichen Charakter der kommunistischen Bewegung angezogen. Ihr Denken, ihre Probleme werden irgendwie durch die Revolution bestimmt. So kam Ernst Bloch dazu, über Thomas Münzer zu schreiben.

Das Buch ist keine historische Monographie. Der Verfasser, kein Historiker, sondern ein *Denker*, einer der ganz wenigen, die heute dieses Wort verdienen, will als „tätig Betrachtender“ den Geist des *religiösen-revolutionären Kommunismus* erneuern. So heisst es gleich auf der ersten Seite: „Münzer vor allem ist Geschichte im fruchtbaren Sinn: er und das Seine und alles Vergangene, das sich lohnt, aufgeschrieben zu werden, ist dazu da, uns zu verpflichten, zu begeistern, das uns stetig Gemeinte immer breiter zu stützen.“ In diesem Sinne müssen auch wir zu Blochs Werk Stellung nehmen.

Wer übrigens zuerst Münzers Persönlichkeit, sein Leben und Wirken, seine Stellung zu seiner Zeit kennen lernen will, kommt bei Bloch auch auf seine Rechnung. In dem ersten Teile wird alles Wesentliche über Münzers Leben, über den äusseren Ablauf der Wiedertäuferbewegung, über Münzers kühnen, unerschrockenen Kampf gegen Fürstengewalt, Unterdrückung der Armen, gegen Luthers Verrat an der Sache der Befreiung gesagt. Bloch stützt sich auf die Bisherigen Forschungen, verwendet das wertvolle Material über den sozialökonomischen Zusammenhang zwischen den Bauernkriegen und dem religiösen Kommunismus Münzers, das Kautsky zusammengestellt hat, zeichnet in grossen Umrissen mit visionärer Lebendigkeit das Bild dieser ungeheuer bewegten, gestaltenreichen Zeit. Doch ist die Lebensgeschichte Thomas Münzers nur Nebensache. Es kommt auf das Problem an: was bedeutet Münzer für die Gegenwart?

Bloch bejaht das Revolutionäre an Münzers Handeln. In einem *Über das Gewaltrecht des Guten* überschriebenen Kapitel entlarvt er die bewusste

oder unbewusste Verlogenheit des Pazifismus, der zur Ideologie der Herrschenden werden muss. „Nicht nur der noch Schwache, sondern sicherer noch der Herrschende erträgt die Lage, wie sie ist, liebt Ruhe, und sie scheint ihm friedlich. Droht Angriff von unten her, und die Hilfsmittel zeigen sich als noch nicht oder nicht ausreichend gesammelt, so wächst oben erst die scheinfriedfertige Gesinnung: solange bis der Weisse Terror explosiv zustande bringt, was bisher ruhig, apparatmässig gelang, und heimzahlt und überbietet, wie nur je der Galgen Holzdiebstahl überbot.“ Luthers christlicher Friede wird glänzend als „die blosse statische Diktatur von Unrecht“ definiert. Vielsinnige Analysen zeigen die ganze Hohlheit dieser lutherischen Frömmigkeit und Askese, „das evangelische Armutsideal als Mittel propagiert, um die Bauern zu kastrieren und mit ihrem Raspelhans zu befreundeten.“

Nun aber kommt das Entscheidende: die Münzersche Revolution wird bejaht, weil sie eine nicht nur sozial-ökonomische, sondern zugleich eine religiös-metaphysische Umwälzung, eine vollständige Erneuerung, Verinnerlichung unseres menschlichen Wesens bedeutet hat. Bloch drängt auf eine Revolution, die sich nicht auf die politisch-ökonomische Sphäre beschränken soll. Er sieht darin Einengung, Armut, Minderwertigkeit der heutigen kommunistischen-bolschewistischen Revolution gegenüber der religiös-utopistischen der Wiedertäufer, der allein fähig ist, die Schranken unserer geistigen Unfreiheit zu durchbrechen. Für ihn ist das Prinzip jeder echten und grossen Revolution „metaphysisch“ (unpolitisch), ja „metareligiös“: der Anbruch der Freiheit der Kindern Gottes.

Dieses nicht mehr auf Politik und Wirtschaft gerichtete Prinzip soll Marx am Sozialismus übersehen haben. Bloch sieht die Zeit kommen, wo die sozialistische Bewegung sich zu einer neuen religiös-utopistischen Revolution „mit messianistischer Gesinnung“ erweitert. „Die Zeit kommt wieder, der proletarische Stoss vom Westen wird sie bringen, in Deutschland und Russland wird sie kulminieren.“ „Derart also vereinigen sich Marxismus und Traum des Unbedingten im gleichen Gang und Feldzugsplan.“

Hier wird der tiefe Gegensatz zwischen der marxistisch-kommunistischen Weltanschauung und einer jeden, selbst revolutionären Erlösungsmythik klar. Denn die ganze Überlegenheit der historisch-materialistischen Geschichtsauffassung gegenüber dem Geist der Utopie, dem Geist Münzers und Blochs, liegt darin, was Bloch als Armut, Einengung, einseitige politisch-wirtschaftliche Zielsetzung empfindet. Wenn sich die heutige kommunistische Bewegung auf die sozial-ökonomische Revolution „beschränkt“, so bedeutet dies nicht, als ob sie *letzten Endes* nicht eine vollständige Erneue-

rung der menschlichen Verhältnisse herbeiführen wollte. Das Ziel, das uns vorschwebt, ist, wie Marx in der berühmten Stelle betont: „*das wahre Reich der Freiheit*, das sich jenseits der Sphäre der materiellen Notwendigkeit erhebt“. Aber es ist ein unendlich weiter Weg, der zu diesem Reich der Freiheit führt. Nicht durch messianistische Verkündigungen, unmerklichen Prozess der Entwicklung des proletarischen Klassenbewusstseins, das sich, am Ziel angelangt, als *Klassenbewusstsein* aufhebt und zum Bewusstsein der ganzen Menschheit wird, wird die Revolution das Ziel, das Bloch vorschwebt, erreichen. „Ein Schritt vorwärts“ – ist die Forderung des Tages, nicht nur im politischen, sondern auch im ethisch-weltanschaulichen Sinne.

Das Buch ist keine leichte Lektüre. Es erfordert angestrengte Mitarbeit des Lesers. Wer aber die Probleme der kommunistischen Weltanschauung im weltgeschichtlichen Zusammenhange durchdenken will, der darf an Blochs Versuch nicht vorübergehen.

## REVOLUTIONÄRE WISSENSCHAFTSKRITIK

(Karl August Wittfogel: „Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft“. Kleine revolutionäre Bibliothek, Band 8., Der Malik-Verlag, Berlin 1922.)

Die grösste Gefahr, die der Entwicklung des Marxismus drohen könnte, wäre der Glaube, dass nach den Werken des Meisters uns nichts mehr übrig bliebe, als das Studium und die Auslegung der in diesem enthaltenen Gedanken. Immer und immer müssen wir wiederholen, dass der Marxismus kein abgeschlossenes *Lehrgebäude*, sondern eine *Methode* ist, deren Wert in der lebendigen Anwendung auf immer neue Gebiete der menschlichen Erfahrung sich überhaupt erst geltend macht. Die Kritik der gesellschaftlichen Zustände im Zeitalter des Kapitalismus, die in den Schriften des jungen Marx zum ersten Male ihren bewussten Ausdruck fand, bildet für den Marxisten eine immer aufs neue zu bewältigende Aufgabe. Die junge sozialistische Wissenschaft steckt noch in ihren ersten Anfängen: ihre systematische Form wird sie erst nach der mühevollen Arbeit von Generationen gewinnen können.

Mit richtigem Instinkt hat Genosse *Karl August Wittfogel* in seinem Büchlein, das die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft behandelt, das Problem auch in dem gesellschaftskritischen Sinn behandelt. Aus der ganzen Schrift spricht ein Kämpfer, der das Proletariat und die Verbündeten des Proletariats, die revolutionären Intellektuellen, Akademiker, in ihrem Kampf gegen die Ideologie der herrschenden Klassen unterstützen will. Das Buch setzt sich zum Ziele, die Klassengebundenheit, die Bürgerlichkeit der gesamten heutigen akademischen Wissenschaft nachzuweisen.

In diesem Gesamtzusammenhange gibt der Verfasser eine skizzenhafte Soziologie des heutigen Akademikers und der heutigen akademischen Lehre. In einer Übersicht über die Naturwissenschaften und die Kulturwissenschaften soll der Nachweis geliefert werden, dass die heutige offizielle Wissenschaft infolge ihrer durch Klasseninteressen bestimmten Einstellung überall auf bestimmte Schranken stösst, die nur durch die Anwendung der revolutionären marxistischen Methode beseitigt werden können. Es ist hier nicht der Ort, auf die einzelnen Analysen des Genossen Wittfogel ausführlich einzugehen. Vieles wäre da im einzelnen zu kritisieren: die skizzenhafte feuilletonistische Behandlung schwieriger wissenschaftlicher Fragen birgt die Gefahr in sich, dass der Verfasser mit der bürgerlichen Wissenschaft manchmal zu leicht fertig wird. Oft glaubt er auch den Geist der

bürgerlichen Wissenschaft kritisieren zu können, während er eigentlich nur den noch feudalen Geist der deutschen Universitäten – diesen allerdings sehr glücklich – kritisiert. Diese und andere Einzelirrtümer sind aber bei einem ersten Versuch, dieses wichtige und schwierige Gebiet vom revolutionären Standpunkte aus zu behandeln, unvermeidlich gewesen. Selbst wo er zum Widerspruch anregt, hat der Verfasser das Verdienst, die Bedeutung der gewaltigen Aufgaben, die uns hier bevorstehen, in scharfe Beleuchtung gerückt zu haben.

Der wertvollsten Teil des Buches bilden die Abschnitte über die Popularisierung der Wissenschaft, über das Verhältnis des Popularisators zum Proletariat, über die Verbreitung der Wissenschaft. Eine Fülle von wertvollen organisatorischen und pädagogischen Anregungen, ausgezeichnete Ideen über die Hochschule und die Volksschule, überhaupt über die organisatorischen Diktatur, die ein jeder, der über diese Fragen nachdenkt, lesen sollte! Es ist übrigens interessant festzustellen, dass Genosse Wittfogel offenbar – ohne das erst nach dem Erscheinen seiner Schrift veröffentlichte nachgelassene Werk von Karl Liebknecht gekannt zu haben – zu Begriffsbestimmungen wie die der „geistigen Akkumulation“ gelangte, die mit denjenigen Liebknechts eine starke Verwandtschaft haben.

Der anschaulich temperamentvolle, allgemeinverständliche Stil des Verfassers ermöglicht es auch dem denkenden Proletarier, seinen Gedankengängen ohne besondere Schwierigkeiten zu folgen; in studentischen und intellektuellen Kreisen kann das Buch als erste Einführung und als Grundlage zu weiteren Diskussionen mit besonderem Nutzen gebraucht werden.

## BUCHARINS LEHRBUCH DES HISTORISCHEN MATERIALISMUS

(N. Bucharin: „*Theorie des historischen Materialismus. Gemeinerständliches Lehrbuch der Marxistischen Soziologie.*“  
Verlag der Kommunistischen Internationale, 1922.)

Eine zusammenfassende Darstellung des historischen Materialismus, die dem *revolutionär-aktiven Geiste* dieser Lehre gerecht wird, hat bisher bekanntlich gefehlt. Marx und Engels haben die Theorie des historischen Materialismus niemals in der Form einer systematischen Darstellung, sondern – den tiefsten Sinn ihrer Lehre auch darin zum Ausdruck bringend – in *kritisch-polemischen Anwendungen* entwickelt. Inzwischen haben weniger die tatsächlich erreichte Entwicklungsstufe der historisch-materialistischen Forschung als die Aufgaben der politischen Bildungsarbeit das Bedürfnis nach einer abgerundeten Darstellung der marxistischen Gesellschaftslehre hervorgerufen. Zur Befriedigung dieses Bedürfnisses kamen bisher nur die aus vielerlei Gründen veralteten Büchlein von Plechanov und Gorter und neuerdings das umfassende Werk von Cunow in Betracht, das aber einen reformistisch präparierten und zugestutzten Marxismus und nicht den historischen Materialismus in seiner unverfäschten Form darstellt.

Angesichts dieser mangelhaften literarischen Ausrüstung der revolutionären Bewegung ist das Erscheinen von Bucharins *Theorie des historischen Materialismus* in deutscher Sprache ein Ereignis von ungewöhnlicher Bedeutung. Das Werk des Genossen Bucharin nennt sich ein gemeinverständliches *Lehrbuch* der marxistischen Soziologie. Es fragt sich nun, ob und in welchem Sinne es den Anforderungen, die wir an ein solches Lehrbuch für das deutsche und für das west-europäische Proletariat stellen müssen, genügt.

Was die *Form* der Darstellung betrifft, so kann der Kunst Bucharins, der äussersten Grad der Gemeinverständlichkeit mit wissenschaftlicher Gründlichkeit zu vereinigen, nur mit der grössten Anerkennung gedacht werden. Hunderte von den buntesten, dem alltäglichen Leben entnommenen trivialen, witzigen oder drastisch-anschaulichen Beispielen sollen das Verständnis der begrifflichen Abstraktionen erleichtern, dem im wissenschaftlichen Denken ungeübten proletarischen Leser Ruhepausen gewähren. Diese Fülle von Beispielen hat natürlich nur dann einen Sinn, wenn wir nicht glauben, dass dadurch die abstrakt-begriffliche, d.h. wissenschaftliche

Darstellung *erspart* werden könnte. Man erinnere sich an Marx' Ausspruch: „Nur jene dürfen erwarten, die lichtvollen Gipfel der Wissenschaft erreichen zu können, die nicht vor der Mühe zurückschrecken, ihre steilen Pfade zu erklimmen.“ Das Buch von Bucharin ist in dieser Beziehung ungleich: zuweilen kommt es ihm vielmehr auf die *Inhalte* als auf die *Methode* der marxistischen Lehre an (so in den Abschnitten über den „Überbau“), wodurch der Anschein entsteht, als ob die mühevollen Anstrengung, wovon Marx spricht, dem Leser erspart werden könnte, ohne dass dabei der tiefste Sinn des Marxismus nicht geopfert werden müsste.

Inhaltlich genommen, zerfällt das Werk Bucharins in drei grosse Teile. Der erste Teil (Kap. 1 u. 2) enthält eine philosophische Grundlegung, der zweite (Kap. 3 bis 6) die eigentliche Darstellung der marxistischen Gesellschaftslehre, endlich der dritte Teil (Kap. 7 u. 8) die Grundgedanken der „Ökonomik der Transformationsperiode“ in populärer Form.

Was nun den ersten Teil betrifft, so muss es hier mit unzweideutiger Klarheit ausgesprochen werden: der philosophische Standpunkt, den Genosse Bucharin hier vertritt, entspricht einem völlig veralteten Stadium der modernen philosophischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Es ist der Standpunkt des naturalistischen *Materialismus*. Materie und Geist werden als Gegensätze behandelt, wobei dann der Primat (Vorang) der Materie über den Geist behauptet wird. Diesen theoretisch anschauenden Materialismus hat schon Marx in seinen genialen *Aphorismen über Feuerbach* [sic] (die übrigens von Bucharin in seiner ganzen Darstellung konsequenterweise nicht verwertet werden) entschieden zurückgewiesen. Genosse Bucharin soll sich nicht fürchten: wir wollen nicht etwa eine spiritualistische Metaphysik in den Marxismus hineinschmuggeln, sondern wir behaupten, dass das epochemachende Verdienst von Marx eben darin besteht, jedes *Ding an sich, sei es Materie, sei es Geist*, und damit jede materialistische oder spiritualistisch-religiöse Metaphysik aus den Gesellschaftswissenschaften, deren einzigen Gegenstand *gesellschaftliche* Verhältnisse, Funktionen, Relationen bilden, *ausgeschaltet zu haben*. Dieser grundlegende Charakterzug des Marxismus, der methodische Relativismus ist es, der in der heutigen Entwicklung der Naturwissenschaften, in der Relativitätstheorie, ihr entsprechendes Analogon findet. Diesen ungeheuer fruchtbaren Gesichtspunkt konnte aber Bucharin infolge seines Festhaltens an einem veralteten mechanischen Materialismus nicht verwerten.

Glücklicherweise hinderte seine philosophische Einstellung Bucharin nicht, mit jener Verfälschung des Marxismus, die aus der Soziologie eine Art angewandte Biologie oder Physiologie machen möchte, scharf abzurechnen.

Überhaupt ist seine Darstellung der Grundprobleme der marxistischen Gesellschaftslehre nicht nur ein Musterbeispiel der Popularisation, sondern bringt dabei auch eine Fülle von neuen Gesichtspunkten und ausgezeichneten, sehr lehrreichen polemischen Auseinandersetzungen. Es ist im allgemeinen ein besonderes Verdienst Bucharins, dass er die Ergebnisse der heutigen bürgerlichen Wissenschaft weitgehend berücksichtigt. Nicht derjenige ist der gute Marxist, der die bürgerliche Wissenschaft ignoriert oder kritiklos auf die bürgerliche Gelehrten schimpft, sondern wer ihre brauchbaren Resultate in das Gebäude der marxistischen Lehre einzufügen versteht. Obwohl Bucharin von drastischen Ausdrücken in der Polemik auch reichlich Gebrauch macht, weiss er doch die wertvollen religionssoziologischen Forschungen von Max *Weber*, die Standortslehre von Alfred *Weber*, die feinen sozialpsychologischen Analysen von *Simmel* zu würdigen und mit dem historischen Materialismus in lebendige Beziehung zu setzen. Wir vermissen dagegen eine Berücksichtigung der Errungenschaften der modernen *Psychologie*, die es dem Verfasser ermöglicht hätte, insbesondere die Zusammenhänge zwischen gesellschaftlicher Psychologie und Ideologie viel schärfer zu fassen und mit einer sehr verbreiteten, falschen Auffassung über die Rolle der Psychologie innerhalb des historischen Materialismus, dem sogenannten Psychologismus, ebenso abzurechnen, als er mit den Theorien über „Volkgeist“, „Rasse“ usw. tatsächlich abgerechnet hat.

Die Übersetzung von Frida *Rubiner* ist ausgezeichnet. Mit der zumeist russisches Material enthaltenden Bibliographie kann dagegen der deutsche Leser nichts anfangen. Eine Revision bzw. Ergänzung der Bibliographie und die Berücksichtigung der neueren, in deutscher Sprache zugänglichen marxistischen Literatur wäre bei einer zweiten Auflage sehr wünschenswert.

## KARL KORSCH: „MARXISMUS UND PHILOSOPHIE“

(Leipzig 1923, C. L. Hirschfelds Verlag)

Die vorliegende Untersuchung, die den ersten Abschnitt einer in Aussicht gestellten grösseren Schrift: „Historisch-logische Untersuchungen zur Frage der materialistischen Dialektik“ bildet, stellt den ersten bewussten Versuch einer *Anwendung der historisch-materialistischen Methode auf die Geschichte des historischen Materialismus selbst* dar. Gleichzeitig enthält sie aber auch durchaus originelle und aufschlussreiche *Anwendungen dieser Methode auf die Geschichte der bürgerlichen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts*.

Um das Verhältnis zwischen Marxismus und Philosophie zu klären, untersucht der Verfasser die Auffassungen über dieses Verhältnis im bürgerlichen und marxistischen Lager. Das überraschende Ergebnis ist zunächst eine *Übereinstimmung* dieser Auffassungen: sowohl die bürgerliche Philosophie wie auch die führenden Theoretiker der Sozialdemokratie fassen dieses Verhältnis in negativer Weise auf. Franz Mehrings Absage an „alle philosophischen Hiernwebereien“ ist das charakteristische Beispiel für diese Einstellung.

Die bürgerliche Philosophiegeschichte ihrerseits hat „das selbständige Wesen der marxistischen Philosophie und ihre Bedeutung innerhalb der gesamten Entwicklung der philosophischen Ideen des neunzehnten Jahrhunderts“ ganz und gar nicht zu erfassen vermocht.

Korsch untersucht die *Gründe*, die zu dieser Unfähigkeit der bürgerlichen Philosophiegeschichte geführt haben. Diese durch einen *bewussten* Klassenstandpunkt der bürgerlichen Philosophie zu erklären, wäre eine grobe, durchaus unmarxistische Vorstellung, die der Verfasser mit Recht abweist. Die völlige Verständnislosigkeit der bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreiber ist vielmehr ein Resultat von komplizierten „Vermittlungen“, die von dem Verfasser sorgfältig aufgezeigt werden.

In der offiziellen Geschichte der Philosophie klappt zwischen der Zeit nach Hegels Tode und dem Neokantianismus der 60iger und 70iger Jahre, der sogenannten „Wiedergeburt der Philosophie“, ein tiefer Riss, der durch den landläufigen Ausdruck „Zersetzung der Hegelschen Schule“ ganz unzureichend, dazu noch rein negativ charakterisiert wird.

In dieser Auffassung der deutschen Philosophiegeschichte stecken nach Korsch drei grosse *Borniertheiten*. Die erste (die hochphilosophische!) besteht darin, dass die Philosophen nicht bemerken, dass der Ideengehalt einer Philosophie auch in den positiven Wissenschaften weiterleben

kann, wie dies in bezug auf Hegel besonders der Fall war. Diese Schranke konnte noch innerhalb der bürgerlichen Ideeengeschichte durch *Dilthey* und seine Schule überwunden werden. Die zweite die *lokale* Borniertheit: die guten deutschen Professoren übersahen, dass es ausserhalb Deutschlands auch Philosophen gab: speziell Hegelianer. Die dritte Borniertheit beruht auf der *prinzipiellen* Schranke der bürgerlichen Philosophie und Ideeengeschichte selber. Wie die Entwicklung von *Kant bis Hegel* nicht als eine reine ideengeschichtliche Bewegung begriffen werden kann, so und viel weniger die Entwicklung *nach Hegel*. Hegel selbst hat eindringlich darauf hingewiesen, dass in der ganzen Bewegung des deutschen Idealismus die Revolution „in der Form des Gedankens“ ausgedrückt wurde (die frappanten Gegenüberstellungen von Stellen aus Hegel und Marx bei Korsch, Seite 14. beweisen, wie konkret die Anknüpfung Marxens an Hegel aufgefasst werden muss). Hegel hat den Zusammenhang von Philosophie und Wirklichkeit klar erkannt, aber als ab Mitte des 19. Jahrhunderts die deutsche bürgerliche Klasse aufgehört hatte revolutionär zu sein, musste sie auch im Denken die Fähigkeit verlieren, den Zusammenhang zwischen ideellen und realen Faktoren der Geschichte zu begreifen.

Die wirkliche Entwicklung musste ihr unsichtbar werden. Diese aber war nicht, wie sich bürgerliche Philosophiehistoriker einbilden, eine „Zersetzung“, „Ermattung“ der Philosophie, sondern der *Übergang* der Philosophie, des ideologischen Ausdrucks der revolutionären Bewegung des Bürgertums, in den *wissenschaftlichen Sozialismus*, den Ausdruck der revolutionären Bewegung des Proletariats. Der Marxismus steht zu den Systemen der deutschen Idealphilosophie genau in dem Verhältnis wie die proletarische Bewegung zur revolutionären bürgerlichen Bewegung.

Nach Untersuchung der bürgerlichen Philosophiegeschichte wendet sich der Verfasser der Entwicklung der Ansichten über das Verhältnis vom Marxismus zur Philosophie innerhalb der *Marxistischen Bewegung* selbst zu.

Indem die Analyse sich über den Rahmen der philosophischen Probleme zu einer historisch-materialistischen Gesamtbetrachtung der Entwicklung des Marxismus im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Gesamtentwicklung erweitert, werden drei Perioden unterschieden; die erste Periode, die etwa mit der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* anhebt und die realgeschichtlich mit der Revolution 1848, ideengeschichtlich mit dem *Kommunistischen Manifest* endet. Die zweite Periode von der Niederwerfung des Pariser Proletariats in der Junischlacht 1848 bis ungefähr zur Jahrhundertwende. Die dritte Periode: die revolutionäre Epoche unserer Zeit.

Der Wert dieser Untersuchung besteht nicht in der schematischen Periodisierung, sondern in den konkreten Analysen, wobei die einzelnen Phasen des Marxismus selbst historisch-materialistisch erklärt werden. So ist es besonders zu begrüßen, dass Korsch auch die *eingene Entwicklung von Marx und Engels* selber unter diesem Gesichtspunkt auffasst. Da die Theorie keinen Platz ausserhalb der realen gesamtgesellschaftlichen Bewegung hat, musste auch die Marx-Engelsche Theorie der sozialen Revolution in der Epoche 1865–1894 (Kapital I–III) gegenüber der ersten Periode „als eine in vieler Hinsicht veränderte und weiterentwickelte Erscheinungsform der Gesamtheorie ‘auftreten’“. Sie bleibt auch jetzt noch *das umfassende Ganze einer Theorie der sozialen Revolution*, aber die verschiedenen Teile dieses Ganzen, Ökonomie, Politik, Ideologie, wissenschaftliche Theorie und gesellschaftliche Praxis treten weiter auseinander und werden exakter herausgearbeitet, als in der Theorie der ersten Periode, die eine Theorie der ‘als lebendige Totalität begriffenen und betätigten sozialen Revolution’ war und ‘keine einzelwissenschaftlichen Trennungen kannte’”.

Der Zerfall dieser einheitlichen Theorie des Ganzen in selbständige Teile ist bei den „Marxisten“ der Zweiten Internationale eingetreten. Der wissenschaftliche Sozialismus fällt für diese Theoretiker in eine Summe von einzelwissenschaftlichen, sogenannten voraussetzungslosen Erkenntnissen, ohne unmittelbare Beziehung zur Praxis, auseinander. Das Schulbeispiel für diese Auffassung bietet Hilferdings Vorwort zum *Finanzkapital*, wo der Marxismus als Wissenschaft und die sozialistische Politik als zwei unabhängige Erscheinungen auftreten, die jede für sich allein bestehen können.

Die dritte Periode endlich ist die heranbrechende revolutionäre Epoche, wo die Weiterentwicklung der Theorie als „Widerherstellung“ der reinen Lehren von Marx auftritt. Im Mittelpunkt dieser Bewegung steht *Lenin*. In diesem Zusammenhange, als einen Teil dieser Wiederherstellungsarbeit, sieht Korsch auch seine eigene, der Klärung der *Beziehungen zwischen Philosophie und sozialer Revolution des Proletariats* dienende Arbeit an. Die grundlegende These des Verfassers ist dass Marx und Engels die Philosophie, wie jede andere Ideologie, im Gegensatz zu den Vulgär-Marxisten nicht als leere Hirngespinnste, sondern materialistisch d.h. als *Wirklichkeit* theoretisch auffassen und praktisch behandeln. *Als aufzuhebende Wirklichkeit aber gerade darum als Wirklichkeit*. In der frühesten Periode seiner Entwicklung war der dialektische Materialismus von Marx und Engels noch selber Philosophie. Die Philosophie hat später für Marx und Engels als Bestandteil der gesellschaftlichen Wirklichkeit an Bedeutung ver-

loren aber die philosophische Ideologie, wie jede andere Ideologie blieb für sie immer ein *materieller* Bestandteil der gesellschaftlich-geschichtlichen Gesamtwirklichkeit. Mit einer reichen Fülle von wenig bekannten Stellen, denen sich oft eine lehrreiche historisch-sachliche Interpretation der marxistischen Terminologie anschliesst, belegt Korsch seine Auslegung. Ebenso interessant sind die Ausführungen über die Auffassung der Ideologie als blosser Schein, Irrtum, Einbildung, bei den „ortodoxen Marxisten“ der Zweiten Internationale und über den engen Zusammenhang dieser Auffassung mit dem gleichzeitigen Opportunismus in der praktischen Politik. Die positive Aufzeigung der Konsequenzen des wirklichen dialektisch-materialistischen Prinzips für die Auffassung der geistigen Wirklichkeiten wird wiederum durch eine sachliche und philosophische Interpretation der marxistischen Terminologie eingeleitet. Korsch verkennt nicht das *Schwankende* in der von Marx und Engels verwendeten Terminologie speziell auf philosophischem Gebiete, erklärt aber dieses scheinbare Schwanken durch die verschiedene Adresse, an die die gelegentlichen polemischen Bemerkungen in den späteren Schriften von Marx und Engels gerichtet sind. Das allgemeine Ergebnis der Analyse: die grundlegende Einstellung von Marx und Engels ist das *Zusammenfallen von Bewusstsein und Wirklichkeit*, welches bewirkt, „dass auch die *materiellen Produktionsverhältnisse* der kapitalistischen Epoche das was sie sind, nur zusammen mit denjenigen *Bewusstseinformen* sind, in denen sie sich sowohl im vorwissenschaftlichen, wie im (bürgerlich) wissenschaftlichen Bewusstsein dieser Epoche widerspiegeln, und ohne diese Bewusstseinformen in Wirklichkeit nicht bestehen könnten“ (Seite 62). Sonst hätte ja eine *Kritik der politischen Ökonomie* nie zu dem wichtigsten Bestandteil einer *Theorie der sozialen Revolution* werden können! Aus dieser unzerreissbaren Einheit von Bewusstsein und Wirklichkeit folgt für die Philosophie einerseits, dass wie jede andere Bewusstseinsform der bürgerlichen Gesellschaft, so auch die Philosophie durch das Denken allein nicht aufgehoben werden kann. Die bürgerlichen Bewusstseinsformen können nur aufgehoben werden „unter gleichzeitiger praktisch-gegenständlicher Umwälzung der in diesen Formen begriffenen materiellen Produktionsverhältnisse selbst“ (Seite 66). Die Philosophie ist aber andererseits auch kein blosses Hirngespinnst, das sich nach Aufhebung der bürgerlichen Produktionsverhältnisse „von selbst“ in blosses Nichts auflösen würde: Kunst, Religion und Philosophie bilden vielmehr einen Teil der *geistigen Struktur* der bürgerlichen Gesellschaft, welche der *ökonomischen Struktur* dieser Gesellschaft entspricht. Ihre Aufhebung, die geistige Aktion wird durch die ökonomische und politische Aktion nicht

überflüssig gemacht, sondern bildet einen Bestandteil derselben. Daraus folgt auch die Notwendigkeit einer speziell philosophischen Aktion: das bürgerliche philosophische Bewusstsein muss durch die revolutionäre materialistische Dialektik auch philosophisch bekämpft werden und dieser philosophische Kampf bildet einen auch praktisch wesentlichen Bestandteil innerhalb des Gesamtprozesses der Umwälzung der bisherigen Gesellschaft.

So fügt sich der Kampf gegen die *bürgerliche Ideologie* in die Gesamtheit der revolutionären Praxis ein. Es ist ein grosses Verdienst des Verfassers, diesen, auch von Kommunisten nur allzu übersehenen Zusammenhang in scharfe Beleuchtung gerückt zu haben. Und dieser Zusammenhang ist es, der seinem Ausführungen nicht nur theoretische, sondern auch praktisch-politische Bedeutung verleiht. Nicht durch abstrakte Ablehnung, durch summarische Negation der bürgerlichen Ideologie wird sich die „Überlegenheit“ die höhere historische Berechtigung des Marxismus erweisen, sondern durch konkrete, inhaltliche Auseinandersetzungen mit der bürgerlichen Ideologie, deren Einfluss gerade auf diesem Gebiete – selbst in unseren eigenen Reihen – noch viel stärker ist, als man im allgemeinen annimmt. Wir stehen hier noch ganz im Anfang des Weges, Korsch's Abhandlung ist ein Schritt vorwärts zur Bekämpfung dieser Reste der bürgerlichen Weltanschauung innerhalb der revolutionären Bewegung.

## BERGSON/:S PHILOSOPHIE:/:

### I.

Die gesamte Philosophie *Bergsons* ist ein leidenschaftlicher Protest. Ein Protest, wobei man in verhängnisvoller Weise nur das verkennt, wogegen man protestiert. *Gesellschaftlichen* Motiven entsprungen, wird die Philosophie *Bergsons* dennoch teils zu einer phantastisch-kosmischen Metaphysik, teils zu einer individuellen Psychologie, die die Wirklichkeit der Gesellschaft beide verneinen. Wie kommt es zu diesen sonderbaren Widersprüchen?

Die Gedankenwelt *Bergsons* können wir schematisch nach drei grossen Problemerkreisen gruppieren: Bewusstseinslehre, Erkenntnistheorie, Naturphilosophie.

Die Darstellung seiner Bewusstseinslehre findet sich in seinem Jugendwerk, in dem *Essay über die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewusstseins*.<sup>2</sup> Ihr Grundgedanke ist, dass das Bewusstseinsleben nicht mechanistisch-quantitativ zu zergliedern, sondern in intuitiv-unmittelbarem Erleben zu erfassen sei. *Bergson* protestiert gegen die Anwendung der Messungen, der psychophysischen Methoden auf das Bewusstsein, die in diesem etwas sehen, was sich ebenso berechnen, messen und kalkulieren lässt, wie die Gegenstände, mit denen die Mechanik zu tun hat.

Einen derartigen Protest haben schliesslich, so wird man sagen können, alle Spiritualisten seit den ersten Anfängen der modernen Psychologie erhoben. Das originelle und bedeutsame bei *Bergson* gegenüber den Spiritualisten ist aber folgende Wendung: die Anhänger einer spiritualistischen Auffassung des Seelenlebens verwahren sich gegen jede Angleichung des Bewusstseins an die uns umgebende soziale und materielle Welt. *Bergson* gibt dagegen zu, dass das Bewusstsein einem fortschreitenden Mechanisierungsprozess unterworfen wurde. Und er gibt als Hauptquelle dieser Mechanisierung den Einfluss der *sozialen Umwelt* an. In der sozialen Umwelt, heisst es bei *Bergson*, herrschen *gleichsam* mechanische Gesetze. Das soziale Handeln geht in einer Welt vor sich, wo auf Grund der Gesetze der Geometrie die Wirkungen des Handelns ebenso berechnet werden, wie die mechanischen Vorgänge. In dieser gleichförmigen, mechanisierten quantifizierten Welt nimmt das Bewusstsein auch mechanische Eigenschaften an. Dazu kommt als mächtiger Vermittlungsfaktor der sozialen Einflüsse die *Sprache*. Die Sprache ist für die Bedürfnisse des sozialen Handelns zugeschnitten. Das heisst, dass sie in erster Linie zur Benennung von festen,

unverändlichen *Dingen* gebraucht wird, die die Menschen für ihre Zwecke gebrauchen wollen. Indem die Sprache auf das Bewusstsein angewendet wird, wird zugleich das Bewusstsein als ein Ding charakterisiert und diese Charakteristik, die die Qualität vollständig opfert und nur das gemeinsame, vergleichbare, gleichsam messbare behält, beeinflusst weitgehend unser ganzes Bewusstseinsleben. So legt sich um die qualitative Wirklichkeit des Bewusstseins eine feste Kruste, die dann von den mechanistischen Psychologen für das Wesen des Bewusstseins gehalten wird.

Diese ganze Gedankenfolge ist geradezu ein Schulbeispiel dafür wie eine richtige <und tiefe> Einsicht durch die Grundfragen des bürgerlichen Denkens unvermeidlich <umgemodelt wird> /:verfälscht werden muss/. War *Bergson* eigentlich erfasst hat, ist die historisch-gesellschaftliche Tatsache, dass in der *warenproduzierenden Gesellschaft* die lebendige Totalität der Menschlichen Natur in Teile zerschlagen wird, dass der Produzent unter die Herrschaft des Produkts gerät, dass die menschlichen Beziehungen und darunter die Bewusstseinsbeziehungen unter der Einwirkung des Mechanismus der Gesetze der Waren-produzierenden Gesellschaft – also eines ganz speziellen Mechanismus einer ganz besonderen Gesellschaftsform – *verdinglicht* werden. Indem in dem Waren-produzierenden Gesellschaft an Stelle des *Gebrauchswertes* der Waren deren *Tauschwert* als einziger entscheidender Gesichtspunkt tritt, wird die Mannigfaltigkeit die Besonderheit, kurz die Qualität zugunsten der Quantität verdrängt. Wie dies im *Verlauf* der Entwicklung der warenproduzierenden, insbesondere der kapitalistischen Gesellschaft zu einer allmählichen Entpersönlichung und Entmenschlichung der gesellschaftlichen Welt und damit der ganzen Wirklichkeit des menschlichen Seins samt Bewusstseins geführt hat, wird aus der Darstellung des historischen Materialismus ersichtlich. Diese Erkenntnis des historischen Materialismus war in der europäischen Philosophie der letzten Jahrzehnte natürlich so gut wie völlig unbekannt und es ist ganz entschieden ein Verdienst *Bergsons* und ein Beweis seines Scharfsinns, die Zusammenhänge zwischen Mechanisierung des menschlichen Bewusstseins, Verdinglichung und dem sozialen Faktor erkannt zu haben.

Diese bedeutsame Erkenntnis wurde aber bei *Bergson* von Anfang an durch die Schranken des bürgerlichen Denkens eingeengt. Der bürgerliche Charakter seines Denkens äussert sich nicht nur darin, dass *Bergson* bei seiner von der gesamten spiritualistischen Philosophie beeinflussten Einstellung die Wirkungen der Verdinglichung nur auf das Bewusstseinsleben bezieht und nicht sieht, dass sie die Totalität des Menschen zerstückelt, dass die Verkümmerng des Bewusstseins nur eine Folge der Zerreissung

dieser Totalität der menschlichen Natur ist. Bei aller dieser Verkehrtheit hätte *Bergson* zu einer *sozialen Theorie* des Bewusstseins und des Erkennens gelangen können, wenn er daran durch die *methodischen* Schranken des bürgerlichen Denkens nicht gehindert worden wäre. Das bürgerliche Denken ist in seinem tiefsten Grunde *unhistorisch*. Diesen seinen Charakter hat *Marx* in seiner Kritik der politischen Ökonomie immer und immer wieder aufgezeigt. Und dieser Zug charakterisiert nicht minder die Philosophie der Gegenwart. *Bergson*, der nicht müde wird, die Wirklichkeit der Zeit gegenüber der unzeitlichen mathematischen Betrachtungsweise mit dem grössten Pathos zu bejahen, fasst das Verhältnis des Bewusstseins zum „Sozialen“ und das Verhältnis des „Sozialen“ zum Mechanischen, zum Maschinenmässigen in einem ganz unzeitlichen, absoluten Sinne auf. Als ob das soziale Leben nach seinem Begriff das Gebiet der berechenbaren, und auf Rechnung und Messung reduzierten menschlichen Handlungen bedeutet hätte! Diese Züge weist allerdings die kapitalistische Gesellschaft, im weiteren Sinne die warenproduzierende Gesellschaft, nicht aber „*die Gesellschaft*“ als solche in aller Ewigkeit auf. *Bergson* hat, indem er die Wirkungen und die Struktur „des Sozialen“ beschreiben wollte, ein gut Stück unbewusst-marxistischer Analyse der modernen Gesellschaft gegeben. Es würde sich lohnen, Satz für Satz einige Stellen aus seiner *Schöpferischen Entwicklung* mit der marxistischen Analyse des Warenfetischismus zu vergleichen, um zu sehen, wieweit die bürgerliche Analyse gelangen kann und wie sie gezwungen wird, ihre besten Erkenntnisse in „zeitlose Wahrheiten“ umzudenten und dadurch zu verfälschen, in unfruchtbare Abstraktionen zu verwandeln.

Wie nahe *Bergson* daran war, den unmenschlichen, unpersönlichen Charakter des Sozialen in einem richtigen, nämlich zeitlich beschränkten Sinne aufzufassen, zeigt sein Vergleich zwischen Gesellschaft und *Maschine*. Indem er die Bedeutung der Maschine für das gesamte menschliche Leben erkannt hat, hätte er nur einen Schritt weiter gehen müssen, um zu der Einsicht zu gelangen, dass die Herrschaft der Maschine über den Menschen, die Tatsache, dass der Arbeiter zu einem blossen Zubehör der Maschine wird, die damit verbundene fundamentale Verkümmern und Einengung der menschlichen Fähigkeiten und Dispositionen nicht zur menschlichen Natur selbst gehören, sondern nur innerhalb bestimmter Produktionsverhältnisse entstehen konnten.

Statt dieser neheliegenden Erkenntnis deutet *Bergson* den Begriff der Maschine in einer Weise um, dass sie jeden konkreten historischen Sinne und Bedeutung verliert, dafür allerdings auf die gesamte Menschen-

geschichte verwendbar wird. *Bergson* identifiziert das *Werkzeug* des primitiven Menschen mit der Maschine, mit der Technik überhaupt und sieht in dem Gebrauch des Werkzeugs die grundlegende geschichtsphilosophische Abkehr des Menschen von dem unmittelbar intuitiven Einssein mit der Wirklichkeit und den Ausgangspunkt des Rationalismus. *Bergson* sieht nicht den ungeheuern qualitativen Unterschied, der zwischen Werkzeug und Maschine, zwischen Herrschaft des Produzenten über das Produkt und der der Produkte über den Produzenten besteht: er opfert diesen Unterschied zugunsten der *formalen* Gemeinsamkeit zwischen Werkzeug und Maschine und opfert damit die Möglichkeit einer historisch-gesellschaftlichen Erkenntnis zugunsten einer scheinbar entwicklungsgeschichtlich-biologischen, dem Wesen nach zeitlosen Theorie. So musste der Begriff des Sozialen leer und abstrakt bleiben. Kein Wunder: denn eine historische Betrachtung hätte zu dem Ergebnis führen müssen, dass jene Ertötung der lebendigen Wirklichkeit des menschlichen Seins und Bewusstseins, die *Bergson* in ihren Konsequenzen teilweise so tief erfasst hat, nicht vom Sozialen als solchen, sondern von dem kapitalistischen System herrührt. Es ist das *Interesse* des bürgerlichen Denkens, abstrakt und ungeschichtlich zu bleiben und dieses oberste Interesse setzt sich auch in den Fällen durch, wo, wie bei *Bergson* Tendenzen zu einer historischen Betrachtungsweise vorhanden sind.

Für diesen Kampf der verschiedenen Tendenzen und für den schliesslichen Sieg des unhistorischen Denkens ist *Bergsons* Theorie des Intellekts ein überaus lehrreiches Beispiel. Sie bietet uns gleichzeitig Gelegenheit zu der gesamten biologischen Erkenntnistheorie unserer Zeit vom Standpunkt des historischen Materialismus aus Stellung zu nehmen.

## II.

### *Die Lehre vom Erkennen*

Wie die Theorie des Bewusstseins, so ist auch die Theorie des Erkennens bei *Bergson* ursprünglich eine Reaktion, eine Empörung über die künstliche Einseitigkeit und starre Unbewegtheit einer Denkweise, die er in der modernen Philosophie und Wissenschaft als die herrschende vorfindet, und die er infolgedessen mit dem Verstand, mit dem Intellekt überhaupt identifiziert.

Das erste und letzte Wort der ganzen grossangelegten Kritik des Intellekts ist, dass dieser die Wirklichkeit der *Bewegung* und die Bewegung der Wirklichkeit, mit einem Worte: die bewegte Wirklichkeit nicht zu erfassen vermag. Nicht ohne Grund greift *Bergson* öfters auf die Paradoxien Zenos zurück (Achilles und die Schildkröte etc.), in denen die Unfähigkeit des Intellekts, die Bewegung zu erfassen, sich zum ersten Male gezeigt haben soll.

Solange er bei dieser negativen kritischen Feststellung bleibt, wiederholt *Bergson* nur die Kritik, die die *Dialektik* an der unhistorischen, dogmatisch-metaphysischen Denkweise geübt hätte. Die ganze Einleitung zum *Anti-Dühring* enthält in der Tat alle wesentlichen Einwände des Irrationalismus gegen den Verstand, wobei es Engels allerdings auch unterlassen hat, das dogmatisch-metaphysische Denken im Sinne des historischen Materialismus als soziales Produkt ausdrücklich zu bezeichnen und als solches in seiner unvermeidlich *notwendigen* Beschränktheit und Einseitigkeit zu begreifen. Dadurch aber dass *Engels* die dogmatisch-metaphysische Denkweise als die spezifische Borniertheit der letzten Jahrhunderte<sup>3</sup> bezeichnet, wird die soziale Bedingtheit dieser Beschränktheit eigentlich schon als etwas, was aus der Theorie des historischen Materialismus mit Selbstverständlichkeit folgt, hinzugedacht.

„Für den Metaphysiker“ heisst es bei *Engels*, „sind die Dinge und ihre Gedanken Abbilder, die Begriffe vereinzelte, eins nach dem andern und ohne das andere zu betrachtende, feste starre, ein für allemal gegebene Gegenstände der Untersuchung. Er denkt in lauter unvermittelten Gegensätzen: sein Rede ist Ja, ja, Nein, nein, was darüber ist, ist vom überl, für ihn existiert ein Ding entweder, oder es existiert nicht: ein Ding kann ebensowenig zugleich es selbst und ein anderes sein. Positiv und negativ, schliessen einander absolut aus; Ursache und Wirkung stehen in ebenso starrem Gegensatz zueinander.“<sup>4</sup>

Wie ersichtlich, die Dialektik richtet sich genau so gegen den starren, statischen Intellektualismus, wie *Bergsons*. Auch die von *Bergson* mit soviel Emphase betonte Feststellung, dass diese Denkweise notwendigerweise und überall zu unüberbrückbaren *Gegensätzen* gelangt<sup>5</sup>, wird von *Engels* mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen. Und wenn *Bergson* die entscheidende Wendung des modernen Denkens vom Statischen zum Dynamischen, vom Starren zum Flüssigen mit der Entdeckung der infinitesimalen Methode in der Mathematik datiert, so hätte er auch diesen Gedanken bei *Engels* finden können. Und nicht anders steht es mit der so richtigen Feststellung *Bergsons*, dass die Tendenz zu festen, starren Be-

griffen im Wesen des *gesunden Menschenverstandes* begründet ist. Wie schlagend diese Parallelen sind, soll nur eine einzige Stelle zeigen.

*Bergson: Einführung in die  
Metaphysik (1900)*

„Der menschliche Verstand setzt für das Kontinuerliche das Diskontinuerliche, für die Bewegung die Stabilität, für die veränderliche Tendenz die abgesteckten Punkte, die die Richtung der Veränderung angeben. Dieses stellvertretende Einsetzen ist eine existenzielle Bedingung für den gesunden Menschenverstand, für die Sprache, für das praktische Leben, ja in gewissem Sinne für die Wissenschaft.“

(Da mir die deutsche Übersetzung nicht zugänglich ist, übersetze ich die Stelle nach dem französischen Original.)

*Engels: Anti-Dühring (1878)*

(In Fortsetzung der oben zitierten Stelle): „Diese Denkweise (die der starren Gegensätze) erscheint uns auf den ersten Blick deswegen äusserst plausibel, weil sie diejenige des sogenannten gesunden Menschenverstandes ist. Allein der gesunde Menschenverstand, ein so respektabler Geselle er auch in dem hausbackenen Gebiet seiner vier Wände ist, erlebt ganz sonderbare Abenteuer, sobald er sich in die weite Welt der Forschung wagt; und die metaphysische Anschauungsweise, auf so weiten, je nach der Natur des Gegenstandes ausgedehnten Gebieten sie auch berechtigt und sogar notwendig ist, stösst doch jedesmal früher oder später auf eine Schranke, jenseits welcher sie einseitig, borniert, abstrakt wird und sich in unlösbare Widersprüche verirrt, etc.“

Zu dieser Gegenüberstellung wird die deutsche Geschichtsschreibung der Philosophie bemerken, dass die ganze irrationalistische Erkenntniskritik *Bergsons* den werken *Schellings*, besonders aber *Schopenhauers* entnommen sei. Hierzu an dieser Stelle nur soviel, dass die These *Wundts*, wonach *Bergson Schopenhauer* plagiiert hätte, ein nationalchauvinistischer Unsinn ist, den man selbst von *Wundt* nicht erwarten hätte und der ebenso nur durch die Kriegspsychose zu erklären ist, wie die ähnlichen Äusserungen *Bergsons* über die deutsche Philosophie. Richtig ist davon, dass die irrationalistische Erkenntniskritik in der Geschichte der Philosophie nicht zum

erstmal hervortritt: das neue und charakteristische bei *Bergson* ist aber gerade, dass bei ihm in der bürgerlichen Philosophie zum ersten Male die sozialen Grundlagen des Irrationalismus hervortreten. Eine Darstellung des Irrationalismus bei *Schopenhauer* und *Nietzsche*, die für das Verständnis das gesamten Geisteslebens des 19. Jahrhunderts von der grössten Wichtigkeit ist, werde ich in meiner Darstellung der Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts geben.

Der grundlegende Unterschied zwischen der dialektischen Kritik der metaphysischen Denkweise und der *Bergson*'schen Kritik des Verstandes besteht bei allen diesen Gemeinsamkeiten darin, dass *Bergsons* Kritik sich nicht gegen die Methoden des *fetischistischen, verdinglichten modernen Denkens* sondern gegen den Intellekt überhaupt, gegen den zeitlosen, mit der menschlichen Natur gegebenen Natur des Verstandes, gegen eine unbestimmte nebelhafte Abstraktion richtet. (In welchem Sinne der Ausdruck: zeitlos hier scheinbar unberechtigt und zuletzt dennoch berechtigt ist, darüber weiter unten. Zur Vermeidung von Missverständnissen noch eine terminologische Bemerkung: die obigen Gemeinsamkeiten werden durch eine verschiedene Terminologie verdunkelt: *Bergson* nennt gerade das dialektische Denken in seinen Werken *Metaphysik*, während bei Engels metaphysische Denkweise als undialektische gebraucht wird. Auch hier gebraucht *Engels* den Begriff in historisch-begrenzten Bedeutung – die klassische /:deutsche:/ Philosophie bezeichnet er *nicht* mehr als *Metaphysik* –, während *Bergson* ein ewiger Sinn der klassischen *Metaphysik* vorschwebt.)

Und diese charakteristische Umdeutung und Umwandlung fruchtbarer, ursprünglicher Erkenntnisse tritt in der weiteren Entwicklung der *Bergsonschen* Erkenntnistheorie in gesteigertem Grade hervor. Der springende Punkt dieser Theorie ist die Erklärung des begrifflichen Denkens aus dem Gesichtspunkt des *Handelns* heraus. Während bei allen früheren irrationalistischen Theorien von den mittelalterlichen Voluntaristen bis auf *Schelling* und *Schopenhauer* die Abhängigkeit des Verstandes vom *Wollen* behauptet wurde, tritt bei *Bergson* an die Stelle des psychologischen Gegensatzes zwischen Denken und Wollen der an der sozialen Wirklichkeit orientierte Gegensatz von *Erkennen* und *Handeln*, Reflexion und Praxis.

*Bergsons* Erkenntniskritik lässt sich auf wenige grundlegende Tatsachen reduzieren, die er nicht müde wird, in allen Variationen auszuführen. Diese Thesen sind die folgenden:

1. Das diskursive (begriffliche, analytische) Denken bezweckt nicht Erkenntnis um der Erkenntnis willen, sondern Erkenntnis, „um Stellung

zu nehmen, daraus Nutzen zu ziehen, irgendwelche Interessen zu befriedigen." Ein Ding zu erkennen, heisst soviel, als zu erkennen, zu welchen Handlungen dieses Ding uns veranlassen wird oder veranlassen kann. Begriffe sind Wegweiser inmitten dieser Handlungsmöglichkeiten.

2. Wir handeln inmitten einer Welt von fixen, starren Dingen; richtiger: es sind nur die fixen und starren Dinge, die geometrisch fixierte Welt, die uns beim Handeln interessieren, und auf die sich das diskursive Denken richtet.

3. Das Handeln bewegt sich in dieser räumlich-mechanisch-sozialen Wirklichkeit, in einer Welt, die nur die erstarrte, fertige Erscheinungsform der Wirklichkeit ist. Das wahre Wesen der ewig fliessenden Wirklichkeit des Lebens kann nicht der *interessierte* Intellekt, sondern nur die *desinteressierte Intuition* erfassen. Diese interesselose, dem Handeln entrückte Betrachtungsweise, die im Gegensatz sowohl zu dem gesunden Menschenverstand als zu den Einzelwissenschaften steht, wird in der Philosophie, in der Metaphysik erreicht.

4. Die begriffliche Erkenntnis gibt uns nicht das Wesen des Gegenstandes, sondern nur Symbole, Zeichen desselben, die zum Handeln genügen. Sie bewegt sich in *Vermittlungen*; nur die Intuition ist *unmittelbares* Sich-hineinversetzen in die Wirklichkeit, deren innersten Kern sie durch ein Einswerden mit ihr erfasst.

5. Der Intellekt ist das auf das praktische Handeln eingestellte Denken, ist die besondere Art des *Menschen*, sich den Dingen gegenüber zu verhalten, diese Dinge zu beherrschen, seine Interessen zu befriedigen. So ist auch die Entstehung des Intellekts, kosmisch-geschichtlich betrachtet mit der Entstehung der menschlichen Gattung, mit der Erfindung des Werkzeugs, mit der Sprache unzertrennlich verbunden.

Der gesellschaftliche Hintergrund der Erkenntniskritik des Irrationalismus spiegelt sich in diesen Thesen deutlich wieder. Wir sehen, dass es *dieselben Probleme* sind, die hier auftauchen, mit denen der neukantische Idealismus vergeblich gerungen hatte: das Problem des Verhältnisses zwischen Erkennen und Handeln, zwischen Begriff und Wirklichkeit, Vermittlung und unmittelbarem Hinnehmen. Wie erklärt sich nun gesellschaftlich die Tatsache, dass der Bergsonismus auf diese Grundfragen Antworten gibt, die denen des neukantischen Idealismus völlig entgegengesetzt sind? Wenn wir den erkenntnistheoretischen Idealismus mit seiner schroffen Trennung der Theorie und Praxis, mit seiner Zerlegung der Einheit des menschlichen Seins in isolierte Sphären, mit seinen Reflexionsbestimmungen und mit seiner wirklichkeitsentrückten Philosophie der Philosophie

als den Ausdruck der kapitalistischen Produktionsverhältnisse in der Epoche des „stagnierenden und parasitären Kapitals“ bezeichnet haben, kann dann der Irrationalismus mit seiner Ablehnung der Erkenntnistheorie, mit seiner Erklärung des Erkennens als eines Instruments des Handelns, seiner Forderung nach Aufhebung der starren Gegensätze und seiner These vom fließenden Strom des Lebens, das wir intuitiv zu erfassen haben, mit all seinem Wirklichkeitshunger und Lebensdrang, kann dieser Irrationalismus ebenfalls als der Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft in der Gegenwart angesehen werden? Haben nicht diejenigen Recht, die den Irrationalismus als die Überwindung der bürgerlichen Ideologie begrüßen und in ihm ein tragfähiges Fundament für die revolutionäre Ideologie erblicken?<sup>66</sup> Wenn aber der Bergsonismus und die verwandten Richtungen dennoch als bürgerliche Philosophie bezeichnet werden, wird der historische Materialismus zu einer abstrakten Formel, die Bezeichnung „bürgerlich“ so inhaltsleer, dass sie sich infolge ihrer abstrakten Leere und nur infolge dieser auf die entgegengesetzten, verschiedensten philosophischen Richtungen anwenden lässt? Diese Einwände verkennen den Umstand, dass dem antagonistischen, widerspruchsvollen Charakter des Kapitalismus auch die *Ideologie* der bürgerlichen Gesellschaft in steigendem Masse widerspruchsvoll und uneinheitlich wird. Die moderne bürgerliche Gesellschaft ist keine „einfache und unteilbare Substanz“, wie die Seele nach der Begriffsbestimmung der Scholastik, sondern sie ist von antagonistischen Tendenzen durchdrungen. Die bürgerliche Ideologie ist keine einheitliche, ungegliederte Welt: wenn die Thesen des Irrationalismus denen des logischen Idealismus entgegengesetzt sind, so folgt daraus noch lange nicht, dass sie nicht vom bürgerlichen Geist durchdrungen wären: es folgt nur, dass sie *andere* Tendenzen der bürgerlichen Ideologie ausdrücken, als die bürgerlich-nationalistischen Richtungen. Aufgabe der materialistischen Analyse ist, die gesellschaftlichen Grundlagen aufzudecken, die diese Gegensätzlichkeit erklären. Gerade die fundamentale Tatsache, dass die ganze Geschichte der Philosophie stets in Gegensätzen verlief, dass stets gleichzeitig die verschiedenen Richtungen auftraten und sich bekämpften, und um deren Aufhellung die ideologische Geschichte der Philosophie sich fruchtlos bemüht hat, ist der beste *Beweis* für die Fruchtbarkeit des historischen Materialismus.

Es gilt nun festzustellen, ob eine wirkliche, gesellschaftlich bedeutende Gegensätzlichkeit vorliegt.

1. *Der Gegensatz von Erkennen und Handeln.* Die Erkenntnistheorie der bürgerlichen Idealisten kennt eine absolute Kluft zwischen Erkennen und Handeln, wogegen der Irrationalismus das begriffliche Erkennen als

ein Instrument, eine Funktion des Handelns betrachtet. Ist aber damit der Gegensatz zwischen Erkennen und Handeln, dieses Fundament des bürgerlichen Dualismus wirklich überwunden?

Statt einer Aufhebung der Gegensätzlichkeit bedeutet die Philosophie der Intuition nur eine *neue Formulierung* derselben. Wir sahen soeben, dass es sich bei *Bergson* um zwei Arten von Erkenntnis handelt. Die eine ist das begriffliche Erkennen, das Instrument der Wissenschaften und der gesunden Menschenverstandes, das andere ist: die Intuition. *Bergson* selbst nennt die Intuition nicht „reines Erkennen“: aber die Intuition trägt alle Merkmale des „reinen“ Erkennens an sich: sie ist desinteressiert, sie hat mit dem Handeln, mit der Praxis nichts mehr zu tun. Und sie kann *gerade deshalb* die wahre Wirklichkeit ergreifen, *weil* sie mit der Praxis nichts mehr zu tun hat. Wir sehen: die Kluft zwischen Erkennen und Handeln wird – dem Wesen nach – nur vertieft, während sie vermittels einer Terminologie scheinbar überbrückt wird. *Bergson* erklärt oft, dass die Intuition nicht als ein passiver Prozess des Hinnehmens aufzufassen ist, sondern als eine aktive Anstrengung des Geistes. Dies ist aber nur *psychologisch* gemeint: in Bezug auf das Verhältnis des Menschen zum Gegenstand, zur Wirklichkeit, bleibt es dabei, dass die Intuition, ebenso wie die reine Erkenntnis, um ihrer selbst willen da ist. Sie ist also methodisch, ihrer Funktion nach, vollständig mit der passiven Reflexion, mit der Kontemplation gleichwertig.

Auf die Intuition selbst kommen wir später noch zurück. Hier musste nur auf die Rolle hingewiesen werden, die ihr in ihrem Verhältnis zur *Praxis* zukommt. Diese Praxis selbst wird nun von *Bergson* in die Welt der starren, mechanischen geometrischen Beziehungen verlegt, d. h. das Soziale und das Mechanische werden gleichgesetzt.<sup>7</sup> Das ist die Welt, in der wir handeln und im Interesse des Handelns die Dinge begrifflich erkennen wollen. Mit andern Worten; *eine Welt, die nicht die wahre Wirklichkeit ist, eine Welt des Scheins, eine minderwertige Welt*. Dies ist der Sinn der ganzen Bergsonschen Lehre, das aus unzähligen gleichlautenden oder einander ganz ähnlichen Wendungen klar hervorgeht. (Eine einzige Stelle seiner *Schöpferischen Entwicklung*, in der es heisst, das Erkennen lässt uns beim Relativen, das Handeln erreicht aber das Absolute, scheint dem allerdings zu widersprechen. Diese Andeutung steht aber so ganz isoliert da, und wird nicht näher erklärt: sie kann daher hier auch nicht weiter berücksichtigt werden.)

Hier sind wir bei den gesellschaftlichen Motiven der Bergson'schen Lehre angelangt. *Bergsons* Verdienst war, die Bedeutung des Sozialen für

das gesamte Bewusstseinsleben erkannt zu haben: aber diese fruchtbare Erkenntnis wurde alsbald durch die bürgerliche Verewigung, abstrakt-unhistorische Fassung des „Sozialen“, verfälscht. Dasselbe ist der Fall mit dem Erkennen und Handeln. *Bergson* glaubt, das Erkennen, den Verstand, das Handeln zu charakterisieren, während er in der Wirklichkeit die Formen charakterisiert, die „das Handeln“ und „das Erkennen“ in der bürgerlichen Gesellschaft annehmen mussten, jene Verkümmerng, Mechanisierung, Einengung, des menschlichen Handelns, der es in der kapitalistischen Gesellschaft in zunehmendem Masse unterworfen wurde. Und dieses Handeln hat *Bergson* allerdings höchst anschaulich vor Augen geführt. Es ist nicht „das Handeln“, es ist nur das Scheinhandeln der Menschen, das Handeln, wie es „ökonomischen Charaktermasken“, blossen Personifikationen zu eigen ist, das *Bergson* als Handeln beschrieben hat.

*Bergson* bezieht das Handeln ausschliesslich auf die äusseren Dinge; der Typus des Handelns ist für ihn die Benutzung der Maschine, bzw. des Werkzeugs. Dass ein Handeln im gesellschaftlichen Sinne möglich ist, wo es auf die Beziehungen zwischen den Menschen, auf die Veränderung dieser Verhältnisse ankommt, ja dass von hieraus erst der Sinn des Menschlichen Handelns auch gegenüber und inmitten der Naturdinge erst begrifflich wird, davon wissen *Bergson* und die andern Intuitivisten nichts. Indem sie gegen die Herrschaft der Dinge über den Menschen anzukämpfen glauben, haben sie diese Herrschaft methodisch schon von vornherein anerkannt.

Von heraus wird es begrifflich, dass *Bergson* statt das Handeln als den Weg zur Wirklichkeit zu erblicken, zu der Ansicht gelangen konnte, dass das am Handeln orientierte begriffliche Erkennen, der Verstand die Wirklichkeit entstellen, verfälschen muss, wenn er dem Handeln dienen soll. Ebenso begrifflich ist es, dass der Begriff des Begriffs, die Auffassung der Wissenschaft u. s. w. restlos unter dem Einfluss dieser Verwechslung stehen.

*Bergsons* Kritik der starren Abstraktionen, die sich als die Wirklichkeit selbst aufdrängen und diese selbst verdrängen, ist eine Kritik der bürgerlichen Abstraktion, gegen die undialektische Denkweise, die das Ganze von den Teilen aus begreift und nachher zur Ansicht kommt, dass in der Wirklichkeit auch nur Teile, Elemente bestehen, und das Ganze nur eine gedankliche Abstraktion sei. Man sieht: es ist dasselbe Problem, wie bei der Analyse des Bewusstseins, nur ins Gedankliche übertragen. Hat *Bergson* dort die Unwirklichkeit der kapitalistischen Verkehrung und Verrückung als die Unwirklichkeit der sozialen Welt überhaupt empfunden, so steigert sich seine ursprünglich gegen die falschen bürgerlichen Abstraktionen ge-

richtete Kritik zu einer Kritik des begrifflichen Denkens, des Denkens überhaupt<sup>8</sup> /:und zerstört damit die Grundlagen:/.

### III.

#### *Bergsonismus und Pragmatismus*

Nachdem der Irrationalismus auf diese Weise Denken und Handeln aufeinanderbezogen hat, erhebt sich die Frage nach dem Wert des Erkennens. Hier trennen sich nun die Wege des Bergsonismus und des *Pragmatismus*, die in der Charakteristik des Erkennens eine weite Strecke gemeinsam gegangen sind. Diese Trennung, die in dem Bewusstsein der Philosophen in einer rein ideologischen Form auftritt, ist ebenfalls nur die Spiegelung der verschiedenen *gesellschaftlichen Tendenzen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft*, als deren gedankliche Ausdrücke diese Richtungen auftreten. Bergsonismus und Pragmatismus sehen beide das Erkennen als ein Instrument des Handelns an. Bergsonismus und Pragmatismus verstehen ferner beide unter Handeln jenes auf die rationelle Kalkulation eingestellte Verhalten, als welches sich das Handeln in der warenproduzierenden Gesellschaft darstellt, unter der Umwelt des Handelns die Umwelt, die uns aus der heutigen bürgerlichen Gesellschaft (samt der Erscheinung der Natur für den Menschen der bürgerlichen Gesellschaft) bekannt ist. Diese Welt und dieses Handeln werden von Bergson abgelehnt: nicht um eine von den fetischistischen Formen befreite soziale Welt und ein bewusstes, aus der Totalität der menschlichen Natur herauswachsendes Handeln, sondern um eine transzendente metaphysische Welt und eine vom praktischen Handeln losgelöste Intuition an ihre Stelle zu setzen. Aber /:immerhin:/ diese Welt, die bürgerliche Gesellschaft in ihrer heutigen Form und das Handeln in ihr werden von *Bergson* als eine minderwertige Realität abgelehnt.

Der Pragmatismus dagegen bejaht gerade diese Welt. Wie wir bei der Analyse des Pragmatismus noch sehen werden, ist sie die frischfröhliche, problemlose Bejahung eines Kapitalismus ohne die Problematik und die Brüchigkeit der Ideologie, die der fortschreitende Zerfall der bürgerlichen Gesellschaftsordnung mit sich bringt. Für den Pragmatismus ist die Welt, in der das Handeln sich bewegt, schlechthin die Welt, das nützliche, geschäftige Handeln schlechthin das Handeln. Infolge dieser grundsätzlich verschiedenen Stellungnahme zur sozialen Welt, zur Welt der Praxis ist

auch die *wertung des Erkennens* verschieden. In den Augen *Bergsons* ist das begriffliche Denken als Instrument des Handelns unfähig, die wahre Wirklichkeit, das innere Wesen der Welt zu ergreifen; für den Pragmatismus dagegen ist das Denken *gerade darum und nur insofern wahr, weil und insofern* es „nützlich“, zum Handeln geeignet, „praktisch“, „efficient“ ist. Wir sehen: der Pragmatismus ist von Grund aus und seinem Wesen nach eine bürgerliche Ideologie – die wir hier nicht näher charakterisieren wollen – während bei *Bergson* bedeutsame Ansätze zu einer Auflehnung gegen das Sein und Denken der bürgerlichen Gesellschaft vorhanden sind, die ihn in die Nähe der Dialektik bringen, ja ihn in einer anachronistischen Weise zu einem „Vorläufer“ der Dialektik machen würden, wenn er in die fetischistischen, unhistorischen Denkformen des bürgerlichen Denkens dann nicht zurückfiele. Und merkwürdigerweise werden wir letzten Endes trotz alledem der Ansicht zustimmen müssen, dass *Bergson's* Philosophie *reaktionär orientiert sei*, reaktionärer als der Pragmatismus. *Bergson's* Philosophie repräsentiert – bis zu einem gewissen Grade – die Auflehnung der kleinbürgerlichen Intelligenz gegen den Geist des Kapitalismus, einer Auflehnung, die aus Angst vor den Konsequenzen des eigenen Verhaltens, vor dem Zuendedenken der Probleme auf dem zuerst betretenen Wege zuerst stehen bleibt und dann – da man nie stehen bleiben kann – sich rückwärts wendet, um statt der Überwindung der Herrschaft der Dinge über den Menschen in eine jenseitige metaphysische Wirklichkeit ihre Zuflucht zu nennen.<sup>19</sup>

### *Genetische Theorie des Intellekts*

Eine wesentliche Rolle spielt in dieser ganzen Umwandlung der inneren Motive des *Bergson's*chen Philosophierens die *genetische* Theorie des Intellekts. Der Intellekt hat sich als Waffe des Menschen im Kampf ums Dasein allmählich entwickelt und vervollkommenet. Die Trennung des Menschen von dem unmittelbaren Einssein mit der Natur führte im Zusammenhang mit dem Gebrauch des Werkzeugs zum Herauspräparieren der starren, fixen, toten Elemente in der Natur, der materie-artigen Tendenzen im Gegensatz zu den organisch-biologisch-psychischen Tendenzen, die das Wesen jener wahren Wirklichkeit ausmachen. Die zugespitzte Form des Gegensatzes lauter: Leben und Maschine.

*Bergson* gibt also eine genetische Theorie des Intellekts. Eine biologisch-genetische Theorie. Werden dadurch die unhistorisch-abstrakten Fest-

stellungen über Erkennen und Handeln, über Umwelt und Bewusstsein korrigiert? Sie könnten wohl korrigiert werden: bei *Bergson* und bei den modern biologistischen Erkenntniskritikern *dient aber die biologisch-genetische Erklärung nur dazu, um die entscheidenden sozialgeschichtlichen Momente in der Entwicklung und Veränderung der menschlichen Bewusstseinsformen zu umhüllen.*

An diesem Punkte ist es notwendig, die moderne biologistische Erkenntnistheorie mit dem historischen Materialismus zu konfrontieren, umso mehr als über das Verhältnis der beiden im marxistischen Lager auch vielfach irrtümliche Ansichten verbreitet sind.

#### IV.

##### *Der Biologismus*

Gemeinsam ist den beiden Richtungen, der biologischen, wie der historisch-materialistischen Methode ihr diesseitiger naturalistischer Ursprung, die Eingliederung des Menschen in die natürliche, diesseitige Entwicklungsgeschichte. Der Biologismus bleibt aber bei diesem ersten Schritt, bei der Ablennung eines inhaltlichen Jenseits, eines übernatürlichen Ursprungs des Menschen (Schöpfung durch Gott und andere mythologische Formen) stehen. Indem die gesamte Entwicklung der Menschheit als unter der Herrschaft unveränderlicher konstanter Naturgesetze und *nur* unter der Herrschaft dieser stehend gedacht wird, entstehen gleichzeitig mit der Kampagne gegen die theologische übernatürliche Schöpfungsgeschichte im 17. Jahrhundert die ersten Grundformen der unhistorisch-bürgerlichen Auffassung von Geschichte und Gesellschaft (*Hobbes, Descartes, Spinoza*, die nationale Bibelkritik).<sup>10</sup> Diese Erklärung die nur einige mechanische Naturgesetz kannte, wurde im 19. Jahrhundert zu eng: sie wurde von den Biologen zu einer biologisch-genetischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit erweitert. An der grundsätzlichen bürgerlich-ungeschichtlichen Methodik wurde insofern nichts geändert, als eine naturgeschichtliche Entwicklung zwar zugegeben wurde, eine sozialgeschichtliche aber nicht.

Der epomachende Verdienst des historischen Materialismus ist der Nachweis, dass die menschliche Entwicklung, die im Anfang durch rein „naturwüchsige“ Momente bestimmt wird, im Laufe der Geschichte in *steigendem Masse* unter die Herrschaft der gesellschaftlichen Momente gerät, die gegenüber der relativen Konstanz der Natur für den Marxismus als die

Träger der spezifischen historischen Elemente in Betracht kommen. Hierin liegt die ungeheure Überlegenheit des historischen Materialismus gegenüber den positivistischen Milieu-Theorien, gegenüber den biographischen und auch den biologischen Erklärungen der Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung einerseits, den historischen, aber rein ideologischen Ableitungen der klassischen Geschichtsphilosophie andererseits, dass sie sowohl die konstanten Naturbedingungen, als die veränderlichen historisch-gesellschaftlichen Faktoren zu berücksichtigen vermag.

Dies gilt sowohl im allgemeinen für die Geschichte der ökonomischen Gesellschaftsformen, wo der Unterschied zwischen der historisch-dialektischen und den biologistischen Methoden genügend bekannt ist,<sup>11</sup> als auch speziell für die Geschichte der Bewusstseinsformen. Die biologische Theorie des Erkennens ist ungeschichtlich-bürgerlich; sie verlegt das Schwergewicht in der genetischen Ableitung auf die „mythischen Ursprünge“ des Intellekts überhaupt – ein Verfahren, auf dessen Unfruchtbarkeit *Marx* bei ähnlichem Anlass mit Recht aufmerksam gemacht hat – um dann die gesellschaftliche Genesis des bürgerlichen Denkens stillschweigend verschwinden zu lassen. Nicht umsonst heisst die genetische Erklärung bei *Bergson* „genese ideale“. Am klarsten tritt diese ungeschichtliche Tendenz bei *Bergson* zutage, der in seiner Theorie das *Werkzeug* und die *Maschine* miteinander identifiziert. Dass diese Analogie nur in einem Weltbild überhaupt möglich ist, in dem die *Produktion* keine besondere Stelle hat und innerhalb der nebelhaften Bezeichnung der „nützlichen Handlungen“ mit anderen zusammenfällt, ist ohne weiteres klar und braucht nicht ausführlich erörtert zu werden.

Mit der genetischen Theorie des Intellekts schliesst der kritische Teil der *Bergson*'schen Philosophie, die irrationalistische Erkenntniskritik ab. Wir haben sie ausführlich behandelt, weil dieser Teil seiner Lehren am stärksten gewirkt hat, mit der dialektischen Methode in wichtigem sachlichem Zusammenhang steht, und weil sie als der Typus zahlreicher ähnlicher Theorien angesehen werden konnte, die in der Philosophie der Gegenwart auftreten. Es gilt nun nur noch einen Blick auf die sozialen Grundlagen der positiven Lehren *Bergson*'s zu werfen.

*Die reaktionäre <Mythologie> /:Mystik:/ des Bergsonismus*

Wenn wir von der Auflehnung gegen den Mechanismus der kapitalistischen Gesellschaft sprachen, die in dem Irrationalismus zum Ausdruck kommt, so gilt es jetzt hinzuzufügen, dass dies eine Auflehnung *innerhalb* des Rahmens der bürgerlichen Weltanschauung war. Es war die Auflehnung des bürgerlichen Individualismus gegen eine Welt, in der es für diesen Individualismus keinen Platz mehr gab, gegen die ökonomische Struktur des entwickelten Kapitalismus, der mit den inneren Voraussetzungen der bürgerlichen Gesellschaft in Widerspruch gerät.<sup>12</sup>

Statt der revolutionären Umwälzung dieser Welt, in der es keinen Platz mehr für die freie Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit gibt, sucht der bürgerliche Individualismus die Zuflucht in eine Welt, wo er noch einen Platz für sich zu finden glaubt. Es wiederholt sich derselbe Prozess, wie zur Zeit der deutschen Romantik, jedoch mit unvergleichlich schärferer Betonung der Gegensätze. (Und hierin liegt wohl auch der gesellschaftliche Grund für gewisse Ähnlichkeiten zwischen der Philosophie der deutschen Romantik und des Bergsonismus, was *Wundt* und andere deutsche nationalistische Philosophen in höchst primitiver Weise als ein Plagium gedeutet haben.) Diese Flucht vor der Wirklichkeit des Kapitalismus hat bei den Romantikern einen historischen Weg genommen und zur Verherrlichung des Mittelalters, zur Restauration geführt. Bei *Bergson* verläuft der Prozess ander: unter dem übermächtigen Einfluss der psychologischen und biologischen Denkrichtung seines positivistischen Zeitalters nimmt die Flucht vor der Wirklichkeit selber einen psychologischen und biologischen Charakter an. Es braucht nicht gesagt zu werden, dass diese Flucht vor der Wirklichkeit gerade unter der parole der Ergreifung der wahren Wirklichkeit geschieht. So führt der Weg *Bergson* „nach innen“, in jene innere Tiefen des Bewusstseins, wo es noch nicht von dem Handeln, von den sozialen Faktoren mechanisiert wurde, wo es noch lauter Qualität, Bewegung, Veränderung, Prozess, Dauer, d. h. qualitative Zeit, Individualität, Freiheit ist. Die Intuition führt nach Innen, zu diesem ewigen Werden des Ich, und von hier nach aussen, zum „Leben“, zur schöpferischen Entwicklung in der Natur, zum „Lebensschwung“, dessen Kern Bewusstsein sei.

Das Wesen der Bergson'schen Metaphysik ist: eine *psychologische und biologische Mythologie*. Vergleicht man diese Mythologie mit den metaphysischen Mythologien der klassischen Periode der Philosophie, so wird

man feststellen, dass sie trotz des farbenreichen Impressionismus eine verkümmerte und eingeengte, verwässerte Mythologie ist, die nur bei gewissen, ganz abstrakten Beschreibungen jenes geheimnisvollen Lebensschwungs bleibt. (Die Extase hilft über die Armut der inhaltlichen Bestimmungen nicht hinweg.) *Bergson's* Metaphysik ist ein *Programm* geblieben, seine Philosophie eine Program-Philosophie in ausgesprochenen Gegensatz zu den klassischen Systemen.

In dieser Programmythologie tritt der *reaktionäre* Charakter des Bergson'schen Irrationalismus, von dem schon öfters die Rede war, offen hervor. Es ist die philosophische Spiegelung des bekannten Umschlagens der kleinbürgerlichen Auflehnung in die Reaktion. Es kommt aber, wenn wir die Philosophie marxistisch analysieren wollen, darauf an, den *dialektischen* Charakter dieser Reaktion zu begreifen und sie nicht mit der schematischen und schablonenhaften Bezeichnung „mystischreaktionär“ nach der Art der bürgerlichen Monisten für erledigt zu halten.

*Sozialgeschichtlich* betrachtet bedeutet also der Irrationalismus die Auflehnung des bürgerlichen Denkens gegen sich selbst, die aber innerhalb der Schranken der bürgerlichen Ideologie verbleibt, und deshalb nach den ersten fruchtbaren Ansätzen der Auflehnung in unauflösbare Widersprüche gerät, aus denen sie sich nur durch die Flucht in eine reaktionäre Mythologie zu retten vermag. Diesem sozialen Charakter des Irrationalismus entspricht rein theoretisch *Bergson's mechanischer Materialismus*.

*Bergson* ein mechanischer Materialist? Der dualistische Metaphysiker, der Verteidiger der Freiheit des Willens, ein mechanischer Materialist? Das ist zu stark! So werden uns Anhänger und Gegner seiner Lehre in diesem einen Punkte gleichgesinnt gegenüberreten. Und doch ist es keine Spielerei, wenn wir diese These aufstellen und sie ergänzend und unterstreichend hinzufügen: *Bergson's* Philosophie ist das Gegenstück, die Kehrseite, die denotwendige Ergänzung des mechanischen Materialismus.

Der mechanische Materialismus *Bergson's* ist nicht etwa ein Resultat einer Unkenntnis der Naturwissenschaft. Es gibt vielleicht kaum einen zweiten unter den Philosophen der Gegenwart, der mit den Ergebnissen und Methoden der modernen Physik so vertraut wäre wie *Bergson*.

Er *deutet* aber diese Ergebnisse in einem Sinne, der darauf hinausläuft, aus dem Begriff der Materie systematisch alle Elemente zu entfernen, die eine *dialektische* Auffassung, überhaupt eine Eingliederung der materialen Vorgänge in die Dialektik ermöglichen würden. Schritt auf Schritt entfernt er aus der Materie jede Qualität, jede Beziehung zur Zeit, schliesslich auch jede *Bewegung*. Dies wiederum nicht auf eine brutale Weise, wo-

durch die Lehre in Gegensatz zu den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft geraten könnte. Der Kunstgriff *Bergson's* besteht darin, dass er die Materie als Materialität, als *Tendenz* zur ewigen erstarrten Sichselbstgleichheit, Wiederholung ihrer selbst darstellt. So wird schliesslich die Gleichsetzung der beiden Bestimmungen „materiell“ und „mechanisch“ vollzogen. Und nachdem auf diese Weise aus der Materie alles entfernt worden ist, was irgendwie über das Mechanische hinausweist, nachdem man *diese* Materialität, die Dinghaftigkeit mit dem „Sozialen“ (d. h. mit der Verdinglichung in der bürgerlichen Gesellschaft) identifiziert hat, lehnt man sich gegen das Sinnlos, zum leeren Nichts degradierte Diesseits auf und errichtet ein neues Jenseits in der von der Materie losgelösten organischen Natur, deren Kern seelenhafter Lebensschwung ist. Die Widersprüche eines *ins Absolute* gesteigerten mechanischen Materialismus rufen eine Reaktion hervor, die in einem *ins Absolute* gesteigerten Spiritualismus ausläuft. *Ins Absolute*: das bedeutet, das Verlassen der diesseitig-menschlichen Welt, die Mythologie. So viel auch *Bergson* daran liegt, die Intuition, die Metaphysik als etwas, dem wahren Wesen des Menschen entsprechendes, als innere Erfahrung, als etwas „garnicht geheimnisvolles“ zu charakterisieren, so wird er durch die innere Logik des metaphysischen Denkens zur Errichtung eines Jenseits gezwungen. Und so heisst es in der *Einführung in die Metaphysik*: „Die Aufgabe des Verstandes besteht darin, in der lebendigen Bewegung der Dinge wirkliche oder mögliche Stationen abzustechen; er vermerkt die Abfahrten und die Ankünfte: das ist alles, was das Denken des Menschen, als nur menschlich Denken interessiert. Zu ergreifen, was innerhalb des Intervallums vor geht: das ist mehr als menschlich, aber *die Philosophie kann nichts anderes sein, als das Bestreben, über die menschlichen Bedingungen hinauszugehen.*“ Und in der mythischen Sprache der Naturphilosophie: //

## VI.

### *Die reaktionäre Praxis*

Zu diesem theoretischen Hinweis auf das Himmelreich kam nach 1914 die praktische Wendung *Bergson's* zur Reaktion im irdischen Diesseits. *Bergson*, der offizielle Philosoph und Präsident der französischen Akademie der Wissenschaften, wurde einer jener *apologetischen* Theoretiker von der schlimmsten Sorte, die ihre Philosophie in den Dienst des

offiziellen Kriegspatriotismus gestellt haben. Nach der Flucht vor der gesellschaftlichen Wirklichkeit, nach der Desinteresseiertheit der intuitiven Philosophie gegenüber den Fragen der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt, nach dem Verlassen der menschlich-diesseitigen Welt wäre die einzig ehrliche und konsequente Haltung der irrationalistischen Lebensphilosophen gegenüber dem Weltkrieg ebenfalls die der Desinteressiertheit gewesen. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ Sie hätten höchstens den Krieg nur als den Gipfelpunkt der Entmenschlichung charakterisieren können. Statt dessen hat *Bergson* den Dualismus zwischen Leben und Maschine, ein vital und Mechanismus in höchst einfacher Weise zur philosophischen Formel des Weltkriegs erniedrigt. Er stellt die These auf, dass der französische Geist die Ordnung des Lebens, des Geistes, der deutsche dagegen die Ordnung der Maschine, der toten Geometrie vertritt, und dass der Weltkrieg den Kampf dieser beiden Tendenzen bedeutet. Der Schwindel ist allzu durch xxx dass man mit seiner Entlarvung sich eingehend befassen müsste. Er folgt aber auch nicht aus dem Wesen der irrationalistischen Philosophie als solcher, als einer der Formen, in der sich die bürgerliche Gesellschaft ihrer Antinomien, wenn auch in verkehrter Weise, bewusst wird. Im Gegenteil: *Bergson* kann diese schmutzige Apologie des Weltkriegs vermittels der Formeln seiner Philosophie nur „erschleichen“, indem er seiner eigenen Methode untreu wird und die biologisch-kosmischen Gegensätze: Leben und Maschine mit einer Selbstparodie mit dem für ihn so unwesentlichen Gegensatz zweier Staaten innerhalb der mechanisch-sozialen Welt identifiziert. Parallel mit dieser Prostitution geht aber bei *Bergson* auch die vollständige Erstarrung seines philosophischen „Lebensschwunges“. Seit dem Erscheinen der *Evolution creatrice* (1907), hat diese Philosophie, die jede Wiederholung für den Tod, für die Herrschaft der mechanischen Gesetze erklärt, nur sich selber wiederholt. *Bergsons* Aufsätze, Kongressreden, sein Buch (*L'énergie spirituelle*, 1919) und sein Essay über *Einstein* (1921) sind nur monotone Variationen auf die alten Themata. Dieses Versagen der Programmphilosophie bei der Ausführung halten wir für wesentlicher und symptomatischer als die akademisch-apologetischen Tendenzreden des offiziellen Philosophen. Wäre es gegenüber der Philosophie *Hegels* ungerecht, das reaktionäre Treiben des Universitätsrektors und Polizeispitzels *Hegel* als Erfüllung der Dialektik anzusehen, so ist auch dem Irrationalismus der Gegenwart gegenüber zuzugeben, dass seine Bedeutung nicht an den Kriegsreden seiner Vertreter, sondern an seinem, von den Vertretern unabhängigen objektiven ideologischen Gehalt und an den von diesem ausgehenden Wirkungen zu messen sei. //

## Fr. ENGELS: NATURDIALEKTIK

(Marx–Engels-Archiv, II. Bd. Staatsverlag Moskau–Leningrad, 1925.)

Vor eineinhalb Jahren berichteten wir an dieser Stelle über die Tätigkeit des Marx–Engels-Instituts und konnten dabei auf die Tatsache hinweisen, dass der Schwerpunkt der marxistischen Forschung von Westeuropa sich nach Sowjetrußland verschoben hat.

Eine schlagende Bestätigung dafür bietet der II. Band des von Rjasanoff redigierten Marx–Engels-Archivs. Unter der Sammelüberschrift: *Fr. Engels: „Naturaldialektik“*, werden 16 zum grössten Teil *bisher unveröffentlichte* Arbeiten von Engels im deutschen Original und in einer sorgfältigen russischen Übersetzung publiziert. Die grösste Bedeutung kommt den Manuskripten *Dialektik und Naturwissenschaft* (1873–76), *Alte Einleitung zur Naturaldialektik* (1880), *Notizen* (1881/82), *Allgemeine Natur der Dialektik als Wissenschaft* zu. Diese Manuskripte von Engels bilden eine unschätzbare Ergänzung zu den bisher bekannten Werken von Marx und Engels. In *historischer* Hinsicht liegt ihre Bedeutung vor allem darin, dass sie den Einfluss Hegels auf Engels in ganz neue Beleuchtung rücken. Gegenüber dem seichten Empirismus der bewussten und unbewussten philosophischen Spekulationen der zeitgenössischen Naturwissenschaftler, der seine Polemik in erster Linie gilt, hebt Engels immer wieder aus dem unerschöpflichen Reichtum der Hegelschen Logik neue Momente hervor. Die fortlaufenden Kommentare zur Hegelschen Naturphilosophie sind ein Beweis dafür, dass die marxistische Dialektik allein fähig ist, das Wertvolle und Bleibende aus der alten Philosophie herauszuholen, während die heutige bürgerliche Philosophie (der sogenannte Neuhegelianismus inbegriffen) mit der Hegelschen Naturphilosophie nichts anzufangen weiss.

In systematischer Hinsicht ist die Bedeutung der Manuskripte nicht weniger gross. Sie liegt nicht nur darin, dass der Versuch Engels, die dialektischen Gesetze in der Natur nachzuweisen, hier in viel umfassenderer Weise vorgenommen wird, als im *Antidühring*, sondern vor allem darin, dass der Nachweis der Dialektik in der Natur von Anfang bis Ende, in ganz konkreter Weise mit dem Nachweis der *Gemeinsamkeit der Naturgesetze und der Denkgesetze* verbunden wird. In den Notizen von Engels haben wir die Bausteine zu einer wahren *dialektischen Logik*. Überall ist Engels bestrebt, das dialektische Ineinanderübergehen der Gegensätze nachzuweisen. Seine Analysen sind eine einzige fortlaufende Bestätigung für Lenins Formulierung: „Dialektik ist die Lehre dessen, wie Gegensätze iden-

tisch sein können und sind und wie sie es werden..." (S. Lenin: „Zur Frage der Dialektik“ *Unter dem Banner des Marxismus*, Heft 2.)

In engster Anlehnung an Hegel gibt Engels eine köstliche Kritik der platten, „induktiven Logik“ (die noch heute in Millionen Schulbüchern herrscht), Analysen der Logisch-erkenntnistheoretischen Grundbegriffe (Kausalität, Zufall und Notwendigkeit, Identität) sowie der naturphilosophischen Grundbegriffe. Die Analyse des Begriffs der *Kraft* in dem Manuskript *Grundformen der Bewegung* (gegen Helmholtz) stellt den Höhepunkt der dielektischen Begriffskritik dar.

Die im engeren Sinne genommen naturwissenschaftlichen Arbeiten („Flutreibung“, „Wärme“, „Elektrizität“) sind *inhaltlich* stofflich mehr oder minder veraltet; trotzdem bietet ihr Studium für das Verständnis der Dialektik in methodischer Hinsicht auch höchst wichtiges Material.

Das Studium der Engelschen Manuskripte erfordert sehr verschiedene Voraussetzungen. Die Manuskripte sind *keine Sensationslektüre*. Nur eine genaue Kenntnis der auch bisher zugänglichen Schriften von Engels und der Hegelschen Logik ermöglicht die fruchtbare Auswertung der fragmentarischknappen Aufzeichnungen. Andere, für die Veröffentlichung bestimmte, ausgearbeitete Manuskripte, wie z.B. die wunderbare *alte Einleitung zur „Naturdialektik“* sind Musterstücke populärer Darstellung schwieriger Probleme. Wir sprechen hier den Wunsch aus, dass diese Stücke möglichs bald in einer billigen Sonderauflage erscheinen, die allen Arbeitern und nicht nur Forscherkreisen zugänglich ist.

Die *Einleitung* des Genossen Rjasanoff bietet eine ausgezeichnete historische Darstellung der inneren und äusseren Entstehungsgeschichte der Engelschen Manuskripte.

## DER KAMPF GEGEN DEN PHILOSOPHISCHEN REVISIONISMUS

### In welchem Sinne soll man Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus“ studieren?

Das Erscheinen des grundlegenden philosophischen Werkes von *Lenin* muss unsere Partei zum Anlass nehmen, ein gründliches Studium der Frage der materialistischen Dialektik zu organisieren. Wir wollen diese Arbeit durch eine Reihe von Artikeln, die diese Fragen von verschiedenen Seiten aus beleuchten, unterstützen. Als ein solcher Beitrag ist der folgende Artikel zu betrachten.

*Die Redaktion*

Nach langjähriger Vorbereitung ist das erkenntnistheoretische Werk Lenins *Materialismus und Empiriokritizismus* in deutscher Sprache erschienen.<sup>1</sup> Nachdem in der Parteipresse schon zwei Arbeiten erschienen sind, die den Gedankengang des Werkes in vorzüglicher Weise wiedergeben,<sup>2</sup> erübrigt es sich, den Inhalt noch einmal in referierender Weise darzustellen. Um so wichtiger erscheint es uns, darüber klar zu werden, welche Bedeutung dem Buche vom Standpunkt des revolutionären Klassenkampfes in der Gegenwart zukommt, unter welchen Gesichtspunkten das Werk nicht nur gelesen, sondern innerhalb der revolutionären Arbeiterbewegung überhaupt ausgewertet werden soll. Lenins Werk ist selbst keine „rein“ philosophische Arbeit, die um der Philosophie willen geschrieben wurde, sondern ein Produkt des politisch-ideologischen Kampfes gegen den *philosophischen Revisionismus*, gegen den Versuch, den Bolschewismus mit dem erkenntnistheoretischen Idealismus zu vereinigen; somit ein Teil des Kampfes gegen den Revisionismus überhaupt. So gilt es auch, die Lage, in der sich die revolutionäre Arbeiterbewegung heute befindet, zu prüfen und ein *systematisches Studium* des Leninschen Werkes unter diesem Gesichtspunkte anzuregen. Diesem Zwecke sollen die folgenden Bemerkungen dienen.

\*

1. Die oberflächliche Beobachtung könnte leicht zu dem Ergebnis gelangen, dass die revolutionäre Arbeiterbewegung in Deutschland mit der im engeren Sinne genommenen philosophischen Problemstellung wenig

oder gar nichts zu tun habe. Auseinandersetzungen über den dialektischen Materialismus finden innerhalb der kommunistischen Bewegung nicht statt. Dieser Zustand ist im allgemeinen für das ideologische Leben auch in unseren Bruderparteien in England, Frankreich, in der Tschechoslowakei bezeichnend. Soweit einzelne Genossen Arbeiten vorbereiten und publizieren, die auf diesem Gebiete liegen, vollzieht sich ihre Tätigkeit im Rahmen der marxistischen Forschungsarbeit in der Sowjetunion.

Wir wollen mit voller Offenheit erklären, dass diese Interesselosigkeit gegenüber den theoretischen Grundfragen eine Schwäche unserer Bewegung offenbart und eine *Gefahr* in sich birgt. Solche ideologischen Gefahren für die internationale Arbeiterbewegung, wie die *ultralinken* und opportunistischen Strömungen, wie den *trotzkistischen* Neo-Menschewismus können wir (wenn der Erfolg nicht nur ein vorübergehender, sondern ein dauerhafter sein soll) nur bekämpfen, indem wir die letzten Wurzeln dieser Abirrungen, die *Unfähigkeit zum dialektischen Denken*, aufzeigen. Dies verpflichtet uns aber auch dazu, positiv zum dialektischen Denken zu erziehen, und diese revolutionäre Erziehungsarbeit erfordert die Verbindung der praktischen politischen Arbeit mit dem lebendigen, umfassenden Studium der Probleme der materialistischen Dialektik. Das unendlich tiefe politische Niveau der ultralinken Angriffe auf die KPD in Deutschland lässt die Zusammengehörigkeit dieser Richtung mit irgendeiner weltanschaulichen und theoretischen Stellungnahme überhaupt zweifelhaft erscheinen. Aber die „klassische“ Form des ultralinken Denkens, wie sie in *Bordigas* politischer Tätigkeit zum Ausdruck kommt, offenbart mit voller Deutlichkeit die Züge eines *voluntaristischen Idealismus*. Und wenn manchem unserer RFB – Kameraden auch die Haare zu Berge stehen würden, wenn er hörte, dass er dem „voluntaristischen Idealismus“ zuneigt, so ändert dies nichts daran, dass er tatsächlich den *Willen* zur Revolution als den alleinigen Faktor sieht und das dialektische Verhältnis zwischen Wirklichkeit, Erkenntnis, Wille und Handeln nicht erfassen kann.

2. Von einer anderen Seite aus muss man den Zusammenhang zwischen philosophischen Problemen und revolutionärem Klassenkampf ebenfalls scharf herausarbeiten. Das Proletariat ist dem zersetzenden Einfluss des bürgerlichen Denkens ständig ausgesetzt. Im Denken breiter Schichten der Arbeiterschaft greifen der Skeptizismus, Agnostizismus, Relativismus um sich. Dem Arbeiter sind diese Fachausdrücke fremd, wie der bildungseifrige Kleinbürger nicht wusste, dass er jeden Tag Prosa sprach, bis er dies von seinem Lehrer erfuhr. Nichtsdestoweniger unterliegt er dem Einfluss des Skeptizismus, des Agnostizismus, des Relativismus in

tausend Formen. Die Aufgabe der Kommunisten ist, das Proletariat als Klasse zu einem Standpunkt zu bringen, der den Interessen des Proletariats, seiner historischen Mission allein entspricht, der allein die Grundlage für den Kommunismus bildet. Dies ist der Standpunkt, den der dialektische Materialismus zur Frage der *Wahrheit*, der *Erkennbarkeit der Wahrheit* einnimmt. Was in den kompliziertesten Formen des erkenntnistheoretischen Relativismus zum Ausdruck kommt, erscheint im praktisch-politischen Leben in solchen Äusserungen, wie: „Wer kann sich da noch zurechtfinden, ob die Kommunisten oder die Sozialdemokraten recht haben?“ – „Der eine sagt dies, der andere jenes.“ „*Was ist Wahrheit?*“ – fragt verzweifelt der moderne Pontius Pilatus, der indifferente Prolet, indem er angesichts der widersprechenden Darstellungen die Überzeugung überhaupt verliert, *dass* es eine Wahrheit gäbe.

Die Kommunisten können dem Proletariat aus dieser schweren *Krise des Relativismus* nur heraushelfen, wenn sie über das Wesen der Wahrheit, die Erkenntnis der Wahrheit einen theoretisch festen und klaren Standpunkt haben. Dazu gehört, dass sie den bürgerlichen Ursprung der relativistischen Weltauffassung erkennen und den Weg vom Relativismus, der Auflösung und Zersetzung, zur *Dialektik* selbst finden und dem Proletariat zeigen können.

3. *Lenins Materialismus und Empiriokritizismus* bietet uns die Grundlage zu einer ideologischen Befestigung und Vertiefung der revolutionären Arbeiterbewegung in Westeuropa, sie gibt uns Waffen in die Hand, um die aufgezeigten Gefahren zu bekämpfen. Aber wir müssen auch diese Waffen in richtiger Weise gebrauchen. Ohne Bild gesprochen bedeutet dies folgende Aufgabe: es gilt zu zeigen, dass Lenins Kampf nicht nur gegenüber Bogdanow, gegenüber Mach und den russischen Machisten und anderen idealistischen Erkenntnistheoretikern gegenüber nötig war. Es gilt, das Weltbild des dialektischen Materialismus von der Polemik losgelöst darzustellen und zu zeigen, wie sich dieses Weltbild als eine Waffe im *praktischen Klassenkampf* erweist. Von einer solchen Anwendung werden unsere philosophisch wenig oder überhaupt nicht geschulten Funktionäre viel mehr Nutzen haben, als wenn sie das Buch Lenins ohne die zu einem fruchtbaren Studium unbedingt nötigen Vorarbeiten zu lesen anfangen.

Lenin hat in seinem Buch den grössten Teil der kritischen Auseinandersetzungen dem Nachweis der Grundthese der materialistischen Philosophie gewidmet. Es gibt eine objektive, vom Bewusstsein unabhängige, früher als das Bewusstsein daseiende Wirklichkeit. Diese These ist die *Grundlage* des Weltbildes des handelnden, d.h. in der Wirklichkeit lebenden, ge-

schichtlich-gesellschaftlichen Menschen, damit die Grundlage der Weltanschauung des Proletariats. In *diesem* Werk legte Lenin das Hauptgewicht auf die Betonung des dialektischen *Materialismus*, weil das vorliegende Werk den bestimmten Zweck verfolgt, die Verfälschung des Marxismus durch eine „Synthese“ von Marxismus und erkenntnistheoretischem Subjektivismus zu bekämpfen. In der *Gesamtheit* seines Lebenswerkes hat Lenin – und dies kann nicht genug betont werden – genau wie Marx und Engels auf die Herausarbeitung der materialistischen *Dialektik* die Kräfte konzentriert: hier lagen die *neuen* Aufgaben, hier gilt es, das materialistische Prinzip auf die Erkenntnis der gesellschaftlich-ökonomischen Wirklichkeit anzuwenden. Das Lebenswerk Lenins ist eine einzige Darstellung und Anwendung der Dialektik auf die Gesellschaft im Zeitalter des Imperialismus.

„*Die Dialektik ist eben die Erkenntnistheorie des Marxismus*“, sagt Lenin in den dem vorliegenden Bande erfreulicherweise beigelegten höchst wichtigen Bemerkungen *Zur Frage der Dialektik*. Auch das Buch *Materialismus und Empiriokritizismus* soll nicht als eine erschöpfende Darstellung der Materialistischen Erkenntnistheorie aufgefasst werden: denn dies ist ja vom marxistischen Standpunkt nur die Dialektik überhaupt. Die Erkenntnistheorie als solche ist eine eingeengte, willkürliche, von der Gesamterfassung der Wirklichkeit losgelöste Disziplin, eine der Ausdrucksformen der bürgerlichen Ideologie. Misst man die verschiedenen Richtungen der Erkenntnistheorie mit dem immanenten (eigenen) Massstabe dieser Disziplin, so wird man Lenins Kritik an den verschiedensten idealistisch-erkenntnistheoretischen Richtungen einseitig, „oberflächlich“, „primitiv“ und „vulgär“ finden. So wird zweifellos die offizielle Universitätsphilosophie auf das Werk Lenins reagieren. Die befreiende, schöpferische Tat Lenins besteht aber gerade in der Beseitigung der gesamten idealistisch-erkenntnistheoretischen Fragestellung.

An Stelle der von vornherein zur Unfruchtbarkeit verurteilten erkenntnistheoretischen Spekulationen tritt in der Dialektik die Aufgabe, die *Einheit der Gesetze der Natur, der Gesellschaft und des Denkens aufzuzeigen*. Diese Aufgabe hat Lenin im vorliegenden Buch gar nicht lösen wollen. In den Bemerkungen „*Zur Frage der Dialektik*“ stellt er sie als das *Zentralproblem* der materialistischen Dialektik. Lenin kannte die Manuskripte von Engels über Naturdialektik nicht; die volle Übereinstimmung in den Auffassungen der beiden grossen Dialektiker, die wir heute, nach Veröffentlichung der Arbeiten Engels, feststellen können, ist um so wichtiger.

4. Wenn die Kritik des Machismus und seiner Variationen auf diese

Weise als eine Vorbereitung zum Ausbau der Dialektik selbst zu werten ist, so enthält Lenins Werk auch eine Fülle von *positiven* Beiträgen zur Dialektik. Im Kampfe gegen den Agnostizismus, der die Erkennbarkeit der Außenwelt leugnet, entwickelt Lenin die *Stellung der Dialektik zum Relativismus, die Stellung des revolutionären Proletariats zum Problem der Wahrheit und der Erkenntnis*. Der *Kommunismus* beruht als praktischer Materialismus auf der Auffassung, dass die Wahrheit vom Bewusstsein unabhängig und durch das Bewusstsein erkennbar ist, dass wir auf Grund der Erkenntnis der Wahrheit handelnd in die Gestaltung der Entwicklung eingreifen können. Wir haben schon angeführt, welche entscheidende Rolle diese Fragen im Klassenkampf spielen, wie sie – in primitivsten Formen auftretend – für die Stellungnahme des Proletariats zur Revolution von ausschlaggebender Bedeutung werden. Es sei nochmals betont: was Lenin in bezug auf die Krise der modernen Physik ausführt, gilt auch allgemein für die Ideologie. Die Krise, die durch die Auflösung der alten, feststehenden Begriffe und Urteile entsteht, führt unvermeidlich zum Relativismus, zur Auflösung des Wahrheitsbegriffs überhaupt, wenn der Weg der Dialektik nicht beschritten wird. Diese Krise machen gegenwärtig breite Schichten der Arbeiterschaft und der Werktätigen (Intelligenz, städtisches Kleinbürgertum) in politischer Beziehung durch. Die Ausführungen Lenins über die objektive Wahrheit sind geeignet, die Stellung des Kommunismus zum Wahrheitsproblem über den Rahmen der behandelten Fragen hinaus aufzuzeigen. Unbewusst, begrifflich ungeformt leben sie im Denken jedes Revolutionärs. Aber indem die grundlegenden Voraussetzungen, die der Stellungnahme des revolutionären Proletariats überhaupt zugrundeliegen, zum Bewusstsein erhoben werden, wird damit eine Festigung des Denkens, eine methodische Vertiefung überhaupt erreicht. Die dem Handeln der revolutionären Klasse zugrundeliegende unbewusste Dialektik wird in bewusstes dialektisches Denken und Tun umgewandelt.

Um welche Stellungnahme handelt es sich? Lenin, der nüchternste aller Denker, verkündet mit Pathos und Begeisterung die *Macht der Erkenntnis*. Es spricht vom „*lebendigen Baum der lebendigen, fruchtbaren, wahren, machtvollen, allmächtigen, objektiven, absoluten menschlichen Erkenntnis*.“ Dieses prachtvolle Bild enthält die wahre Philosophie des Bolschewismus, die Philosophie des revolutionären Proletariats! Sie atmet den Geist des positiven, schöpferischen *sozialistischen Aufbaues!*

# DIE SOZIOLOGIE DER INTELLIGENZ UND DIE INTELLIGENZ DER SOZIOLOGIE

(Beiträge zur Theorie der Ideologie)

## Einleitung

Es gehört zu den wichtigsten Aufgaben des kämpfenden Materialismus, die neuen Strömungen der bürgerlichen Philosophie und Soziologie aufmerksam zu verfolgen und die Ideologie, die ihnen zugrunde liegt, schonungslos zu bekämpfen. Ganz besonders gewinnt diese Aufgabe an Bedeutung, wenn es sich um solche Arbeiten und Richtungen handelt, die sich die Widerlegung des Marxismus zum Ziele setzen. Die mit hartnäckiger und verzweifelter Ausdauer wiederholten Versuche der bürgerlichen Klassen, den hundertmal totgesagten Marxismus immer wieder neu zu „vernichten“, sind schliesslich nur Beweise dafür, dass der Marxismus lebendiger denn je dasteht. Gleichzeitig verpflichten sie aber die revolutionären marxistischen Dialektiker zur grössten Wachsamkeit, zur energischen und vernichtenden Offensive an der ideologischen Front des Klassenkampfes.

In diesem Sinne ist es unsere Aufgabe, die neueste philosophisch-soziologische Strömung, die *Soziologie des Wissens*, einer gründlichen Analyse und Kritik zu unterziehen. Dies ist wichtig, weil es sich nicht nur um eine abstrakt-methodologische Schule handelt, sondern um eine Strömung, der eine tiefere soziale und politische Bedeutung zugrunde liegt. Es geht um die klassenmässige Einordnung der sogenannten freien Intelligenz, es geht aber gleichzeitig um das viel weittragendere Ziel der Rettung der bürgerlichen Ideologie, um die Bekämpfung des Marxismus, um seine „endgültige“ Widerlegung überhaupt. Und schliesslich geht es um einen äusserst raffinierten, mit viel Wissen und Scharfsinn durchgeführten Versuch, dem *Sozialfaschismus* das ihm fehlende ideologisch-weltanschauliche Fundament zu geben.

Diese Gründe genügen, um die „Wissensoziologie“ uns im Lichte des Marxismus näher anzusehen. Eine solche Untersuchung kann sich aber nicht auf die blossе Kritik beschränken. Es gehört sozusagen schon zu den klassischen Traditionen der marxistischen Literatur, die Polemik auch positiv zu gestalten und im Anschluss an die kritische Polemik die marxistische Behandlung der Frage selbst zu geben. Für die Zwecke der Popularisierung ist die Verbindung der Polemik und der Forschung nicht sehr vor-

teilhaft, sie liegt aber in der dialektischen Stellung des Marxismus selbst begründet. So erwächst auch uns aus der Notwendigkeit der Widerlegung der bürgerlichen „Soziologie des Wissens“ die weitere Aufgabe, die marxistische Problemstellung und Lösung selbst zu präzisieren. Der raffinierte Versuch einer neuen politischen „Soziologie der Intelligenz“ und soziologischen Politik für die Intelligenz stellt uns die Aufgabe, die Rolle der Intelligenz in der Klassengesellschaft vom Standpunkt des unverfälschten Marxismus auch positiv zu behandeln und den ehrlichen Intellektuellen, die aus der Krise der bürgerlichen Ideologie einen Ausweg suchen, den Weg zu zeigen, den ihnen der revolutionäre Marxismus weist. Und dies alles um so mehr, als die historisch-materialistische Wissenschaft zu diesen sehr aktuellen wissenschaftlichen und politischen Problemen und Aufgaben unseres Wissens bisher so gut wie überhaupt nicht Stellung genommen hat.

Aus dieser Situation ergibt sich der Rahmen und die Disposition unserer Abhandlung. Der erste Teil behandelt die „Wissensoziologie“, und zwar hauptsächlich an Hand des im Jahre 1930 erschienenen Buches von Karl Mannheim *Ideologie und Utopie* [Bonn, 1929.], einer Arbeit, die die früheren Versuche ähnlicher Tendenz zusammenfasst, weiterführt und die in den Kreisen der bürgerlichen Soziologie und der Sozialdemokratie die grösste Anerkennung gefunden hat. Im zweiten Teil der Arbeit wird die Stellungnahme des Marxismus selbst, soweit dies in der Polemik schon nicht geschach, zusammenfassend aufgezeigt.

### *I. Die „Wissensoziologie“ über die Theorie der Ideologie*

Ausgehend von der Erkenntnis, dass das Denken sich in einer krisenhaften Situation befindet, wird diese geistige Krise als ein Problem gestellt, das im Problem der Ideologie seinen schärfsten Ausdruck findet. Nun aber wird der Begriff der Ideologie in vielen verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Der Verfasser will in diese Vieldeutigkeit dadurch „Ordnung bringen“, dass er zwischen einem „partikularen“ und einem „totalen“ Ideologiebegriff unterscheidet. Als partikularen Ideologiebegriff bezeichnet er eine Auffassung, wonach man bestimmten „Ideen“ oder „Vorstellungen“ nicht glauben will. Denn man hält sie für mehr oder minder bewusste Verhüllungen eines Tatbestandes, „dessen wahre Erkenntnis nicht im Interesse des Gegners liegt“ (S. 8). Vom einem *radikalen* oder *totalen* Ideologiebegriff eines Zeitalters, einer Gruppe oder Klasse kann man dagegen reden, „wenn man dabei die Eigenart und die Beschaffenheit der totalen Bewusst-

seinsstruktur dieses Zeitalters, bzw. dieser Gruppen meint" (S. 8). Demnach wird der partikulare Ideologiebegriff auf ein psychologisches, der totale auf ein Kollektivsubjekt bezogen. (S. 10). Im Anschluss an diese Unterscheidung versucht der Verfasser die Geschichte des totalen Ideologiebegriffs aufzuzeigen. Die klassische deutsche Philosophie hat den Begriff des „Bewusstseins überhaupt" aufgestellt. Hegel hat ihn historisch und Marx diesen Begriff „sozial funktionalisiert". Mit dem totalen Ideologiebegriff sind wir aber bei dem Problem des *falschen Bewusstseins* angelangt, denn durch ihn wird die ganze Bewusstseinsstruktur der angegriffenen Ideologie „diskreditiert", „destruiert" (S. 23), „entwertet" (S. 26). Das gegnerische Denken wird als „irreal" gewertet, und zwar „der Praxis des Politikers gegenüber" (S. 26). Der Marxismus hat diese Denkweise konsequent ausgebaut, und deshalb ist es erklärlich, dass man die Theorie der Ideologie „mit dem marxistisch-proletarischen System verbunden und geradezu identifiziert hat" (S. 28). Dieses Stadium ist aber überholt.

„Es ist nicht mehr Privileg sozialistischer Denker, das 'Bürgerliche' auf seine Ideologiehafteigkeit hin zu sichten: In allen Lagern wird diese Methode angewandt, und dadurch geraten wir in ein neues Stadium" (S. 29).

*Dieses Stadium wird durch die Ideologietheorie Mannheims gekennzeichnet. Es gehört zu den Grundgedanken seines Buches, ja es ist der Grundgedanke, dass man den Marxismus bzw. die marxistische Ideologietheorie überwinden kann, indem man diese auf sich selber anwendet.* Mit einem deutlichen Akzent der Defensive und des Ressentiments, der für ehemalige Anhänger des Marxismus, zu denen Mannheim gehört, charakteristisch ist, erklärt der Verfasser:

„Das Ideologieproblem ist ein viel zu allgemeines und viel zu prinzipielles, als dass es auf die Dauer das Privileg einer Partei bleiben könnte, und niemand konnte es dem Gegner verbieten, auch den Marxismus auf seine Ideologiehafteigkeit zu analysieren". (S. 30).

Der Gedanke ist nicht neu. Mannheim selbst beruft sich auf seine Vorläufer in der bürgerlichen Soziologie, auf Max Weber, Sombart und Troeltsch und zitiert ein Wort von Max Weber, wonach „die materialistische Geschichtsauffassung auch nicht vor den Trägern der Revolution haltmacht". Aber der Verfasser arbeitet diese vermeintliche Entdeckung systematisch aus. Der Marxismus selbst sei der Ansicht, dass nur alle anderen Theorien ideologiegebunden seien. Der Marxismus habe demnach den „entscheidenden Schritt in der kritischen Analyse" noch nicht getan. Erst wenn man auch „den Mut hat", nicht nur die gegnerischen, sondern *alle*

Standpunkte, auch den eigenen Standort als ideologisch anzusehen, habe man die „allgemeine Fassung des totalen Ideologiebegriffs“ (S. 32) erreicht. Und damit gelangt man erst von der „blossenen Ideologielehre“ zur Wissenssoziologie. Die Wissenssoziologie ist nach der Ansicht des Verfassers die wahre Methode, die eine wirklich über den Parteien und Klassen stehende kritische wissenschaftliche Begründung der Politik ermöglicht.

Der Gedankengang Mannheims bietet zu drei Erwägungen Veranlassung. Erstens: *Was bedeutet die Anwendung eines Satzes auf sich selbst in der Logik und in der Dialektik?* Zweitens: War das Problem Marx selbst und dem Marxismus vor der „Entdeckung“ Mannheims unbekannt? Drittens: Ist der Marxismus „Ideologie“?

Zum ersten Punkt: Die Anwendung eines Satzes, einer These auf sich selbst ist ein altes, bekanntes Problem der *formalen Logik*. Die Logik hat den Skeptizismus mit dem Argument widerlegt, dass der Skeptizismus sich selbst widerspricht. Denn der Skeptizismus behauptet: alle Wahrheiten sind zweifelhaft. Nun aber ist *dieser Satz* nach dem Skeptizismus selbst eine Wahrheit, die nicht zweifelhaft ist. Also haben wir, indem wir den Satz auf sich selbst angewendet haben, ihn widerlegt, aufgehoben. Dieses Problem führte in der modernen Mathematik zu den Bolzanoschen Paradoxien des Unendlichen und zu dem Problem der sich selbst enthaltenden Mengen in der Cantorsche Mengenlehre. In der idealistischen bürgerlichen Philosophie spielte der Gedanke der Anwendung von Sätzen, Kategorien und Begriffen auf sich selbst auch eine charakteristische Rolle. So ist die „Philosophie der Philosophie“ entstanden bei Croce, Bergson usw. So die besonders charakteristische und interessante Logik der Philosophie, eine Art Logik der Logik bei dem Neukantianer Emil Lask. Und schliesslich hat Mannheim selbst unter dem Einfluss des verstorbenen ungarischen Philosophen Zalai und unter dem Einfluss von Georg Lukacs eine Art Erkenntnistheorie der Erkenntnistheorie entworfen. Für einen Typus von Philosophen ist die Anwendung eines Satzes, einer Theorie auf sich selbst eine Art universales Zaubermittel zur Lösung aller ungelösten Probleme. Der hohle Formalismus des Idealismus feiert wahre Orgien in diesen Versuchen. Lask ging von der Logik der Logik zu der Logik der „Logik der Logik“ über und bemerkte nicht, dass man damit um keinen Deut in der Logik selbst weiterkommt, sondern sich nur im luftleeren Raum der formallogischen Kategorien herumtreibt. Leerlauf in Reinkultur! Eine Art Selbstzersetzung, Selbstauflösung der bürgerlichen Philosophie, die nichts mehr zu sagen hat. Mannheim hat nun, nachdem er mit seiner „Erkenntnistheorie der Erkenntnistheorie“ bald am Ende seines philosophischen Lateins angelangt ist,<sup>1</sup>

sein Glück mit diesem philosophischen Universalrezept in der Soziologie versucht. Er entdeckte die „Soziologie der Soziologie“. Dieser formal logische Begriff ist ein Werkzeug zum Aufbau der *Marx-Kritik*. Denn der Marxismus bedeutet – nach Auslegung von Mannheim – die Anwendung des soziologischen Gesichtspunktes. Aber ebenso wie der Fehler der alten Erkenntnistheorie darin bestand, dass sie zu sich selbst nicht erkenntnistheoretisch stand, verhält sich der Marxismus zu sich selbst auch nicht „soziologisch“. In der Erkenntnistheorie meinte Mannheim – den Lehren von Zalai und Georg Lukacs folgend –, dass die Anwendung der Erkenntnistheorie auf sich selbst alle einzelnen Richtungen relativiert. D.h. sie hebt ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit auf. Idealismus und Realismus sind dann gleich relativ, gleich relativ gültig und ungültig. (Man kennt diese Gedanken in anderen Zusammenhängen: sie führen zu *Bogdanows Theorien*). Zusammenfassend: die Anwendung der Erkenntnistheorie (des erkenntnistheoretischen Gesichtspunktes) auf sich selbst zeigt ihre *Einseitigkeit*, ihre beschränkte Gültigkeit, ihre unkritische Haltung auf. Genau so steht es, meint Mannheim, mit dem Marxismus. Der Marxismus führt den soziologischen Gesichtspunkt für andere Theorien durch. Wenn wir ihn auf ihn selbst anwenden, zeigt sich, dass der Marxismus auch Ideologie ist, zeigt sich seine Beschränktheit, Einseitigkeit, unkritische Gesinnung.

Die Konsequenz dieser Kritik der Erkenntnistheorie war bei den Meistern von Mannheim, bei Zalai und Lukacs sowie bei Lask klar. Zalai, Lukacs und Lask strebten von der *Erkenntnistheorie zur Metaphysik*. Sie wollten die Erkenntnistheorie überwinden, um zur Metaphysik zu gelangen. Mannheim spricht dies weniger deutlich aus, doch ist seine Tendenz genau dieselbe. Dies muss festgehalten werden, um den Charakter seiner Marx-Kritik klar zu erkennen.

Soviel über die geistige Herkunft der Mannheimschen Entdeckung. Und nun zur Sache selbst. Die Anwendung eines Satzes auf sich selbst ist ein typisches Problem der *formalen Logik*. Die Anwendbarkeit eines Satzes, einer Theorie auf sich selbst als Kriterium der Wahrheit dieses Satzes beruht auf dem Prinzi A ist A und verliert jeden Sinn, sobald der logische Grundsatz der Identität und des Widerspruchs nicht mehr die letzte Weisheit ist. Das ist aber der Fall in der Dialektik, das ist der Fall auf dem Gebiete der geschichtlichen Wirklichkeit. Für Formallogiker wie Bolzano wurde der Skeptizismus dadurch widerlegt, dass er auf sich selbst angewendet sich selbst widersprach. Für uns ist es klar, dass der Skeptizismus ebenso wie der Idealismus, dessen Abart er ist, überhaupt nie durch formallogische Erwägungen, sondern durch die Praxis widerlegt wird.<sup>2</sup> Genau so

verhält es sich mit der Erkenntnistheorie und genau so mit der „Soziologie“. Es bedeutet den Gipfelpunkt des hohlen, leeren idealistischen Formalismus, das Kriterium der Erkenntnistheorie in ihrer Anwendung auf sich selbst zu suchen. Denn um diese Theorie mit ihren eigenen Waffen ad absurdum zu führen und zu erledigen, genügt es, darauf hinzuweisen, dass dann das Kriterium dieser Erkenntnistheorie zweiten Grades eben in einer Erkenntnistheorie der Erkenntnistheorie der Erkenntnistheorie zu suchen wäre. Was herauskommt, ist ein ödes, inhaltsleeres Formelspiel. Und dieses Scheinargument wendet Mannheim auf die Ideologietheorie von Marx an und glaubt, sie so zu „widerlegen“. Er hat keine Ahnung davon, dass in der geschichtlichen Wirklichkeit wir es nicht mit formallogischen Kategorien zu tun haben! Die ganze Fragestellung der Anwendung wird sinnlos. Die Marxsche Lehre von der Ideologie könnte rein theoretisch gesehen zweifellos auch falsch sein. Aber ob sie richtig ist oder falsch ist, das hängt nicht davon ab, ob sie auf sich selbst angewendet wurde oder nicht. Denn die soziologische „Gebundenheit“ des Marxismus stellt etwas *prinzipiell* anderes dar als die soziologische „Gebundenheit“ der bürgerlichen Ideologie. Sicherlich haben sowohl die bürgerliche Ideologie als auch der historische Materialismus und sein Bestandteil, die Marxsche Ideologielehre, ihre *verschiedenen sozialen* Wurzeln. Also folgert daraus Mannheim als idealistischer Formallogiker: dann ist auch der Marxismus „Ideologie“. Denn A ist A, und wenn die „soziologische Gebundenheit“ in dem einen Falle soviel bedeutet, dass alle Theorien Ideologien sind, dann muss es auch im anderen Falle, im Marxismus so sein. Unser Formallogiker versteht nicht, dass die sozialen Wurzeln einer Theorie in dem einen historischen Falle für die Wahrheit der Theorie vollkommen andere Folgen haben können als im anderen historischen Falle. Die „Gebundenheit“ an die Bourgeoisie führt zur Scheinwissenschaft, führt zum falschen Bewusstsein, zur Umhüllung des Bewusstseins und zum verbohrteten Bewusstsein, die „Gebundenheit“ an das Proletariat führt zur Erkenntnis der Bewegungsgesetze der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Die grosse Entdeckung von Mannheim, dass der Marxismus die Ideologiekraftigkeit des Denkens erkannt habe, dass aber dieser Gesichtspunkt auch auf den Marxismus selbst angewendet werden muss, reduziert sich also auf ein banales logisches Formelspiel, durch welches über das Wesen des Marxismus nichts ausgesagt wird bzw. Wes nur in verfälschter und entstellter Form erfasst wird. Und mit Hilfe dieser armseligen, banalen Formel will Mannheim den Marxismus „erledigen“.

Untersuchen wir nun das tatsächliche Verhältnis des Marxismus zu

den Klassenideologien! Ist der historische Materialismus eine naive, unkritische Theorie, die ihr eigenes Verhältnis zur Geschichte nicht untersucht hat? Keineswegs. Aber freilich gibt der Marxismus auf die auftauchenden Fragen seine Antwort nicht in formallogischen Abstraktionen, sondern in der Form von konkreten historischen inhaltlichen Feststellungen.

Vor allem muss an die Formulierungen von Marx über die ideologischen Formen erinnert werden, damit wir das Wesen der Mannheimschen Fälschungen klar erkennen. Marx spricht überhaupt nicht von einer soziologischen oder klassenmässigen „Gebundenheit“ an sich. Die Gebundenheit ist eine verschwommene, unklare, unsaubere Kategorie, die mit dem begreiflichen Wesen der marxistischen Gesetze nichts zu tun hat. Das Marxistische Gesetz, das für die Frage der Ideologie entscheidend ist, lautet: „Es ist nicht das Bewusstsein, welches das Sein, sondern das gesellschaftliche Sein, welches das Bewusstsein bestimmt.“ *Bestimmtheit* und nicht „Gebundenheit“ – darauf kommt es an. Diese These wird ferner nicht als blosser Behauptung aufgestellt, sondern als Tatsache festgestellt, und die in ihr zum Ausdruck kommende Gesetzmässigkeit wird als *Notwendigkeit* erkannt, die in der Struktur der Gesellschaft, in dem Verhältnis zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen wurzelt. Für die kapitalistische Gesellschaft ist die Wesensform des Produkts, der Fetischcharakter der Ware ein weiteres besonderes bestimmendes Moment, das die Natur der Ideologie in der kapitalistischen Gesellschaft näher bestimmt. Wir weisen diesbezüglich auf die genialen Ausführungen Marxens im „Kapital“ hin, die Inhalt und Form der Ideologie in ihrer *Bestimmtheit* durch die Gesetzmässigkeiten des kapitalistischen Produktionsprozesses beleuchten.

Mit einem Wort: keine vieldeutig-nichtssagende „Gebundenheit“, sondern Bestimmtheit ist die Beziehung zwischen gesellschaftlichem Sein und Bewusstsein. Die bürgerliche Ideologie ist aber nicht deshalb unwahr und falsch, weil das Bewusstsein durch das gesellschaftliche Sein überhaupt bestimmt wird. Nicht die Kategorie der Bestimmtheit des Bewusstsein durch das Sein bedeutet die „Relativität der Erkenntnis“, wie Mannheim den Marxismus ungetrübt von aller Sachkenntnis deutet. Wenn das Bewusstsein das gesellschaftliche Sein „adäquat“, d.h. wirklichkeitsgemäss widerspiegelt, dann ist es keine Ideologie.<sup>3</sup>

Das Denken wird in der kapitalistischen Gesellschaft zur Ideologie, nicht weil es überhaupt *bestimmt* wird, sondern weil es durch die *antagonistischen Produktionsverhältnisse* der kapitalistischen Gesellschaft bestimmt wird, weil der Fetischcharakter der Ware die Erkenntnis seines Wesens umhüllt und verdunkelt, weil die Beziehungen, die Produktionsverhält-

nisse in der Klassengesellschaft nicht durchsichtig sind, sondern die besondere Form der kapitalistischen Produktionsweise den ständigen *Schein* erzeugt, der das Sein verkehrt und transponiert widerspiegelt.

Nun wird die „soziologische Soziologie“ Mannheims in ihrer ganzen Unhaltbarkeit klar. Wahrlich, eine Art „kritische Kritik“ nach dem Muster derjenigen von Bauer, die Marx und Engels so gründlich erledigt haben. Wenn wir die These des Marxismus über das Verhältnis von Sein und Bewusstsein auf den Marxismus selbst wirklich anwenden, was folgt daraus, vorausgesetzt, dass wir die *wirkliche These* des Marxismus anwenden? Folgt daraus, dass auch der Marxismus eine Ideologie ist, und wie Mannheim meint, ebenso relativiert und relativ ist, wie die bürgerliche Ideologie? Keineswegs! Es folgt daraus nur, dass wir die Frage untersuchen müssen: *welches Bewusstsein* stellt der Marxismus dar, welches Bewusstsein bedeutet die marxistische Erkenntnis der Gesetze, die das Verhältnis von Sein und Bewusstsein bestimmen, warum kann der Marxismus eine „adäquate“, d.h. wirklichkeitsgemäße Darstellung des gesellschaftlichen Seins und des Bewusstseins geben? So gelangen wir anstatt der armseligen Taschenspielerkünste der Soziologen, mit Hilfe welcher sie die bürgerliche Ideologie mit dem Marxismus identifizieren, zu einer Fülle von konkreten sachlichen Problemen, deren richtige Lösung zum Verständnis der tieferen Bedeutung der marxistischen Ideologielehre führt. In der Nacht sind alle Katzen grau, und in der Nacht der Soziologie ist alles „Ideologie“. Die bürgerliche Soziologie hat aber den Sinn des Ideologiebegriffes von Marx gar nicht verstanden. Das zeigt in der krassesten Form gerade der Fall Mannheim.

Die Antwort auf die eben gestellten Fragen ergibt sich aus dem grundlegenden Gegensatz zwischen dem *bürgerlichen und dem proletarischen Klassenstandpunkt*. Das Wesen des Marxismus kann überhaupt nicht begriffen werden, wenn wir nicht verstehen, dass der Marxismus den proletarischen Klassenstandpunkt darstellt, aber auch dann nicht, wenn wir nicht gleichzeitig verstehen, was das Wesen, die dialektische Natur des proletarischen Klassenstandpunktes ausmacht.

Es ist eine reine Erfindung, zu behaupten, dass der Marxismus für sich selbst keine klassenmäßige „Gebundenheit“ kennt. Der Marxismus ist die objektive Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit, und der Marxismus ist der Standpunkt des revolutionären Proletariats. Also ein Klassenstandpunkt, erklären die bürgerlichen Ideologen im Chor. Und Mannheim formuliert diesen Einwand in der Sprache der Sozio-Soziologie. Aber die bürgerliche Ideologie ist nicht deshalb ein falsches Bewusstsein, weil sie ein Klassenstandpunkt überhaupt ist, sondern deshalb, weil sie ein

*bestimmter* Klassenstandpunkt, der kapitalistische Klassenstandpunkt ist, und weil von *diesem* Standpunkt aus die Wirklichkeit notwendig verkehrt erscheint. Marx hat schlagend nachgewiesen, dass die kapitalistische Gesellschaft gar kein Interesse an der Erkenntnis der ökonomischen Gesetze hat, die sie beherrschen, ja, dass eine solche Erkenntnis nur eine Bedrohung ihrer Herrschaft bedeutet. Umgekehrt steht es mit dem Proletariat. Wir können uns hier nur auf den Grundgedanken beschränken. Der Klassenstandpunkt des Proletariats ist mehr als ein „Standpunkt“ im üblichen Sinne des Wortes, der eine idealistische Einschränkung der Erkenntnis bedeutet.<sup>4</sup> Und mehr als ein *Klassenstandpunkt*, indem an Stelle des einseitigen Klassenstandpunktes das *allseitige dialektische* Denken tritt. Nur das Proletariat, das keine einseitigen Klasseninteressen hat, sondern dessen Klasseninteressen mit der Aufhebung der Klassen zusammenfallen, hat ein *Interesse* an der Überwindung der *klassenmässigen* Bestimmtheit des Bewusstseins. Nur das Proletariat als Klasse kann infolgedessen die dialektische Allseitigkeit zum Prinzip erheben und verwirklichen.

Wir sehen also, dass die klassenmässige „Gebundenheit“ nur für Formallogiker, die ausser dem Grundsatz  $A = A$  nichts kennen, eine Relativierung der Erkenntnis, eine Ideologienhaftigkeit überhaupt behauptet. Sobald wir uns auf dem Boden der lebendigen geschichtlichen Wirklichkeiten bewegen, wird es klar, dass klassenmässige Bestimmtheit in dem einen und in dem anderen Falle etwas völlig anderes bedeuten.

So führt der Klassenweg des Proletariats zur Überwindung der Ideologie. Wohin führt aber der „klassenlose“ Standpunkt der Soziologie? Zur Ideologie in Reinkultur. Dies wird durch die „Soziologie des Wissens“ wie an einem Schulbeispiel illustriert.

## II. Die Wissenssoziologie

Wenn man den „partikularen Ideologiebegriff“ zum „totalen Ideologiebegriff“ erweitert, dann wird die Ideologienlehre zur Wissenssoziologie. Die Wissenssoziologie unterscheidet sich vom Marxismus (d.h. vom Marxismus, den sich Mannheim zurecht gemacht hat) dadurch, dass sie die „Seinsgebundenheit“ eines *jeden* Denkens anerkennt. So kommt man zu einem „wertfreien“ Ideologiebegriff, der die Ideologie nicht wertet, d.h. nicht auf ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit hin prüft, sondern den Fluss des Lebens schauen und erforschen will. Die Soziologie des Wissens ist eine Art soziologische Geistesgeschichte. Nur keine „politisch-parteimässige Einkapse-

lung"! Nur nicht wertan! Aber trotzdem: es ist eine Illusion, zu glauben, dass ein völlig neutraler, bloss betrachtender Standpunkt möglich wäre. Es gibt immer einen „Rest der Parteilichkeit“ im Denken. Wie kann sie überwunden werden? Durch Selbsterkenntnis, indem man sich dieser Sachlage bewusst wird. Alle Gesichtspunkte sind nur Teilaspekte, alle „Standorte“ nur partikulär, teilhaftig. (Die Übertragung des Standortbegriffs, den Alfred Weber in der Ökonomie eingeführt hat, auf die Erkenntnistheorie ist nicht neu. Aber bei Mannheim wird sie als Universalmedizin benützt.)

„Nur wenn man die Teilhaftigkeit aller Standorte sieht und sie immer wieder herausstellt, ist man zumindest auf dem Wege zur Totalität“. (62). Die Wissenssoziologie verwahrt sich verzweifelt gegen die Beschuldigung, dass sie dadurch Relativismus lehre. Sie konstatiert „die Denkkrise“, nur um sie zu überwinden. Und wie wird sie überwunden? Mannheim bietet den ganzen Begriffsapparat der idealistischen Erkenntnistheorien von Husserl, Lask, Scheler, Heidegger und der Max Weberschen Soziologie auf, um auf möglichst komplizierte Weise einen unsäglich primitiven, banalen Gedanken auszudrücken: den Standpunkt des *Eklektizismus*. In allen Standpunkten und Standorten ist etwas wahr, jeder Gesichtspunkt ergibt einen Teilaspekt. Alle politischen Aspekte sind Teilaspekte. *Zusammen* ergeben sie die Totalität. Das wird in der Sprache der Wissenssoziologie mit höchst gelehrter Miene „*Zusammenschau*“ genannt. Synthese! Aber freilich keine absolute Synthese! Die *Zusammenschau* ist ein Versuch, sie ist dynamisch, sie muss immer erneuert werden, usw.

Das Charakteristikum dieser Theorie wollen wir zunächst in rein theoretischer Hinsicht geben und seine klassenmässige Bedeutung später untersuchen.

Die Wissenssoziologie war von Anfang an, nicht nur bei Mannheim, sondern schon bei Scheler und seinen Schülern, nichts anderes als die Entstellung des Grundgedankens des historischen Materialismus.

Wir haben gesehen, dass die Widerlegung des Marxismus mit dem Argument, man müsse ihn auch auf sich selbst anwenden und dann erweise sich der Marxismus auch als Ideologie, völlig misslungen ist. Denn erstens kann man mit formallogischen Argumenten das Wesen des Marxismus nicht erfassen, zweitens ist dem Moment der *Selbsterkenntnis* durch den historischen Materialismus genügend Rechnung getragen worden und drittens ist der Marxismus überhaupt keine Ideologie.

Damit ist auch die Frage des „totalen“ oder „partikularen“ Ideologiebegriffes erledigt. Es ist eine völlig missverstandene, relativistische Auslegung des Marxismus, zu glauben, dass die Ideologiehaftigkeit jedem Den-

ken, jeder Wissenschaft innewohne. Die Ideologie ist eine *bestimmte historische Bewusstseinsform*, die Form, die das Bewusstsein in einer Gesellschaft annimmt, wo die Beziehungen zwischen den Menschen undurchsichtig werden. Die Überwindung der Ideologiehafteigkeit des Denkens ist möglich durch die *Theorie und Praxis des Marxismus*, indem der Marxismus die Ursachen der Ideologiehafteigkeit selbst aufhebt. Theoretisch, indem die Beziehungen der Menschen von der dinglichen Hülle, in der sie in der warenproduzierenden Gesellschaft erscheinen, befreit und in ihrer wirklichen Gestalt dargestellt werden und praktisch, indem die kapitalistischen Produktionsverhältnisse selbst durch den Marxismus als Tat, als Revolution abgeschafft werden. Indem die Menschen nach dem Worte von Friedrich Engels die Gestaltung ihres Schicksals bewusst in ihre Hände nehmen, hört auch die Ideologie als Grundform des Bewusstseins für die Menschheit auf.<sup>5</sup>

Das ist die *materialistische* Aufhebung der Ideologie! Was tut aber die Wissenssoziologie? Sie will die Ideologie rein ideologisch überwinden. Sie fasst Krise der bürgerlichen Ideologie als reine Denkkrise auf und sieht nicht, dass sich in dieser relativistischen Krise des Denkens nur die tiefere Krise des kapitalistischen Systems selbst widerspiegelt. Da sie aus begreiflichen Gründen bei der Fragestellung nicht in die Tiefen steigt, belibt ihre Lösung auch an der Oberfläche. Es genügt, sich der Ideologiehafteigkeit „jedes Denkens“ stets bewusst zu sein, um dadurch die Ideologie zu überwinden. Dann ist der Weg frei zur „Zusammenschau“.

Die *erste* grundlegende Täuschung und Selbsttäuschung ist hier, dass man die Ideologie überwinden kann durch abstrakte Erwägungen über die Relativität jeder Ideologie. (Man sieht, dass Mannheims letztes Heilmittel immer das Spiel mit den auf sich selbst angewendeten Verhältnissen ist, eine Denkweise, in der die Flucht des Idealisten vor der materiellen Wirklichkeit eine wirklich charakteristische Gestalt erhält.)

Der *zweite* grundlegende Fehler ist die eklektische Ansicht, dass man von *jedem* Standort einen bestimmten Teil der Wirklichkeit erfassen kann.

Nach dieser Auffassung besteht dann der Mangel der verschiedenen Standpunkte und Aspekte nur in ihrer *Einseitigkeit*. Ein wahrlich elender Brei, was da nach allen subtilen Tüfteleien der erkenntnistheoretischen Kochkünste herausgekommen ist. Dass die bürgerliche Ideologie nicht „einseitig“ ist, sondern eine *verdrehte* Auffassung der Wirklichkeit, dass sie unbewusst und bewusst die Wirklichkeit verfälscht und verfälschen muss, das will Mannheim nicht wissen. Hier wird schon in der theoretischen Sphäre die bürgerliche „Seinsgebundenheit“ der Wissenssoziologie klar.

*Drittens:* Die „Zusammenschau“. Der Eklektizismus verbindet sich mit dem üblichen irrationellen Antiintellektualismus der modernen bürgerlichen Philosophie. Die „Schau“ ist bekanntlich der Ausweg der Husserl-Schule, von der Mannheim unter anderen Richtungen auch beeinflusst ist. Die Totalität wird durch die „Zusammenschau“ erreicht. Zwar verwahrt sich Mannheim dagegen, dass diese Zusammenschau eine mechanische Addition der Teile sei. Aber was hilft die Abwehr, wenn der Begriff keinen anderen Sinn haben kann.

Es ist hier nicht der Ort, die philosophische Theorie des Schauens ausführlich zu widerlegen,<sup>6</sup> begnügen wir uns hier damit, festzustellen, dass sie bei Mannheim nicht einmal den Funken einer Originalität enthält und bloss die plumpe Übertragung des erkenntnistheoretischen Begriffes der „Schau“ auf die gesellschaftliche Wirklichkeit bedeutet. Die „Schau“ ist dadurch nicht weniger widerspruchsvoll geworden. Die Flucht vom formallogischen Intellektualismus zur mystischen Schau ist der Weg des *Verzichts auf die wissenschaftliche Erkenntnis*. Mit Mystik kann man „Gott erleben“, aber keine Wissenschaft treiben. Mannheim, der in seinem Buche wiederholt mit der Mystik kokettiert, versucht auch hier eine „Synthese“, die aber praktisch nur den Bankrott der Wissenssoziologie als Wissenschaft bedeutet.

Die Totalität ist eine Kategorie der Dialektik. Nur das *dialektische Denken* kann die Totalität der Wirklichkeit in der Gesellschaft erkennen. Nicht durch „Schau“, sondern durch Denken und nicht durch „Zusammenschau“, sondern durch ein allseitiges dialektisches Denken, das die Einheit und den Kampf der *Gegensätze* zu erfassen imstande ist, wird die allseitige Wirklichkeit in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit, in ihrem Reichtum, in ihrer konkreten Gestalt erfasst. Die Wissenssoziologie hat aber keine Ahnung vom Wesen der Dialektik,<sup>7</sup> trotzdem sie durch den Drang, aus der Krise der bürgerlichen Philosophie und Soziologie einen Ausweg zu suchen, wiederholt in die *Nähe der Dialektik* gerät. (So in den Ausführungen über den „dynamischen Relationismus“, über das „Gleiten der Begriffe“.)

Aber diese Stufe der tastenden Annäherungen an die Dialektik haben auch schon andere bürgerliche Denker und Naturwissenschaftler erreicht. Ein tieferes Eindringen in die Dialektik ist auch hier nicht zu finden. Den Weg dazu versperren theoretisch der logische Formalismus der modernen Erkenntnistheorie, praktisch die bürgerliche klassenmäßige Stellung der Wissenssoziologen.

Wir treten damit den politischen und sozialen Konsequenzen der Wissenssoziologie näher.

### *III. Die Soziologie der Intelligenz und die Intelligenz der Soziologie*

Ein Leitmotiv des ganzen Buches „Ideologie und Utopie“ ist die immer wiederkehrende Behauptung von der Krise des Denkens. Auch dieser Gedanke ist nicht neu und wurde von dem feinhörigen Relativisten Simmel als „Krise der modernen Kultur“ schon zu einer Zeit formuliert, als auf den deutschen Universitäten noch die „ewigen, zeitlos gültigen, absoluten Werte“ anzuerkennen zum guten Ton gehörte, ohne den man nicht gesellschaftsfähig war. Der langweilige Eklektiker Arthur Liebert hat ein Buch geschrieben über die „geistige Krise der Gegenwart“, und das Thema wurde auch sonst in unzähligen Variationen, die aber samt und sonders nur ein monotones Geklapper sind, wiederholt.

Dass dieses Geschreibsel die Krise nicht gelöst hat, braucht nicht gesagt zu werden. Tatsache ist, dass wir in Deutschland und im internationalen Masstabe eine tiefgehende, sich immer mehr zuspitzende Krise der bürgerlichen Ideologie, in der Wissenschaft, in der Philosophie, in der Kunst feststellen können. Diese Krise haben die Philosophen mehr oder minder oberflächlich als geistige Krise begriffen. Keiner dieser Denker hat erkannt, dass es sich um die Widerspiegelung der Krise des Kapitalismus selbst handelt. Sie sahen wohl, dass es sich um das Problem des Relativismus handelt. In der Physik wie in der Soziologie oder in der Kunst. Aber sie konnten nicht erfassen, warum gerade in unserer Epoche das Problem der Relativität auf allen Gebieten mit ungeheurer Schärfe gestellt wurde, und konnten deshalb der bürgerlichen Intelligenz, die von dieser ideologischen Krise betroffen wurde, auch keinen Weg zeigen. Die herkömmliche weltfremde Art, wie die akademische Philosophie an alle diese Probleme herantritt, engt ihren Einfluss immer mehr ein.

In dieser Situation versucht die Soziologie, die Führung der Intelligenz zu übernehmen. Nicht jede Richtung der bürgerlichen Soziologie vermag die Sprache der Intelligenz zu finden: dazu ist nur die „Intelligenz der Soziologie“ fähig, die begriffen hat, dass man dem Marxismus scheinbar Konzessionen machen muss, um von dem denkenden Teil der Intelligenz angehört zu werden. Ihre Sprache ist moderner als die der vertrottelten reaktionären Professoren der alten Schule, sie hat die Bildungselemente der Gegenwart mehr verarbeitet. Die Intelligenz der Soziologie, im Namen deren Mannheim auftritt, will auch die Krise nicht durch pathetische Phrasen über die sittliche Erneuerung der Nation und dergleichen lösen, sondern verspricht eine wissenschaftliche Lösung: die Soziologie der Intelligenz.

Sehen wir nun zu, wie diese Soziologie der Intelligenz aussieht.

Die Wissenssoziologie als überparteiliche, über den Klassen stehende Wissenschaft wäre gefunden. Nun muss man aber auch einen politischen „Träger“ der Synthese, der Zusammenschau finden. Die Wissenssoziologie ist auf der Suche nach einer klassenlosen Schicht. Da aber die Intelligenz der Soziologie sehr gut weiss, dass man mit der blossen Behauptung der Klassenlosigkeit schwer Kredit findet, ist sie auf der Suche nach einer „relativ klassenlosen (!), nicht allzufest gelagerten Schicht im sozialen Raume (!!)"'. Zur gleichen Zeit fehlt auch der Intelligenz eine wissenschaftliche Grundlage als Rettung aus der Krise. Hier kann beiden geholt werden. Denn:

„Jene nicht eindeutig festgelegte, relativ klassenlose Schicht ist (in Alfred Webers Terminologie gesprochen) die sozial freischwebende Intelligenz“ (S. 123).

Wir können uns ersparen, auf die tausend Wenn und Aber einzugehen, mit denen diese Theorie der freischwebenden Intelligenz verklau-suliert wird, da sie am Wesen der Sache nichts ändern. Uns interessiert nur noch die *politische Auswertung* dieser Lösung. Diese erfolgt in zweierlei Weise. Erstens, indem zur freischwebenden Intelligenz auch die freien Berufe (Ärzte, Schriftsteller, Künstler) und die *Beamten-schichten* hinzuge-rechnet werden. Dieser letztere Punkt hat eine besondere Wichtigkeit für die *Beziehungen der Weber-Mannheimschen Theorie zum Sozialfaschismus*, womit wir uns gleich beschäftigen werden. Zweitens wird die politische Quintessenz der freischwebenden Soziologie gezogen, indem die Intelligenz „als eine Mitte, aber keine klassenmässige Mitte“ (S. 126) definiert wird. Diese Lage erlaubt es ihr, Anwalt der geistigen Interessen der ganzen (!) Menschheit zu sein. Da diese klassenlose Schicht keine Klasse ist, kann sie auch kein Klassenbewusstsein haben, aber doch ein Bewusstsein von ihren Aufgaben (S. 130). Aus der Soziologie der Intelligenz folgt eine Politik. Natürlich eine „parteilose Politik“! Diese parteilose Politik soll nach Mannheim als Wissenschaft auf Universitäten oder eigenen Politischen Hoch-schulen gepflogen werden. Nur keine Parteischulen! Sollte Mannheim wirk-lich nicht wissen, dass die Universitäten und Hochschulen ebenfalls eine Form der Parteischulen der Bourgeoisie sind? Sollte die „Intelligenz“ der Soziologie nicht wissen, warum der bürgerliche Staat für diese Institutionen Geld hergibt? Natürlich kann *soviel* Ignoranz Mannheim nicht zuge-traut werden! Und schliesslich, nachdem dreissig Seiten lang an dem Begriff „Politik als Wissenschaft“ herumgetüftelt wird, wird die Katze aus dem Sack gelassen. Wenn schon eine politische Entscheidung unumgäng-lich ist, dann eben „die Entscheidung zur dynamischen Mitte“ (S. 165).

Diese ganze Theorie ist nicht allzu neu: die Gedanken, die ihr zugrunde liegen, wurden von der Heidelberger soziologischen Schule, Max Weber und Alfred Weber, schon ausgesprochen. Aber die beiden bürgerlichen Professoren haben diese Theorie in allzu plumper Weise mit der Sache der Deutschen Demokratischen Partei verbunden, die als sogenannte Partei der Mitte eben allzu drastisch eine klassenmässige „Mitte“ war, als dass man sie hätte für ein klassenloses Gebilde erklären können. Inzwischen hat der Bankrott der bürgerlichen Parteien, insbesondere der Parteien der Mitte, solche Katastrophale Formen angenommen, dass die Versuche von Weber modernisiert werden mussten. Ausserdem hat Mannheim die Theorie systematisiert und in eine Form gekleidet, die den geistigen Bedürfnissen einer völlig desorientierten, in voller Krise befindlichen Schicht der Intelligenz sehr entgegenkommt.

Die „Soziologie“ der Intelligenz ist ein Versuch – und zwar trotz der raffinierten Subtilität der einzelnen Begriffsspielereien ein im Grunde genommen plumper Versuch, die bürgerliche Ideologie zu maskieren. Wir können dabei feststellen, in welchem weitgehenden Masse die bürgerliche Ideologie gegenüber der Waffe der marxistischen Kritik schon in die Defensive geraten ist. Aber gerade ein solcher defensiver Versuch, wenn überhaupt einer, hat heute Aussicht, schwankende Schichten der Intelligenz zu beeinflussen.

Die Fortsetzung des Betrugs mit der parteilosen und klassenlosen Wissenssoziologie ist der Schwindel mit der klassenlosen freischwebenden Intelligenz. Konnte man dort noch von einer Selbsttäuschung, also von subjektiver Ehrlichkeit reden, so ist der bewusst-betrügerische, bürgerlich-apologetische Charakter der „Soziologie“ der Intelligenz ganz offensichtlich. Wir können uns auch deshalb in der kritischen Behandlung dieser wissenschaftlichen Charlatanerie viel kürzer fassen.

Der Nerv der ganzen Theorie ist der sophistische *Schwindel mit dem Begriff der Intelligenz*. In Wirklichkeit ist die Intelligenz keine klassenmässig einheitliche, homogene Schicht. Die Intelligenz ist ein Sammelname für eine Reihe von Angehörigen verschiedener Berufe, mit verschiedener Stellung und Bedeutung für den Produktionsprozess und für den gesellschaftlichen Gesamtprozess. Aber abgesehen von der Ungeklärtheit des *Umfanges* des Begriffs der Intelligenz verschweigt die „Soziologie der Intelligenz“ voll und ganz die grundlegende Tatsache, dass die Intelligenz *selbst klassenmässig gespalten ist*. Ein Teil gehört zur Bourgeoisie, ein anderer Teil, die werktätige, arbeitende Intelligenz, gehört als ausgebeutete Schicht klassenmässig zum Proletariat, wenn auch diese Schicht subjektiv noch zu-

meist Gefangene der bürgerlichen Ideologie ist. Diese grundlegenden Tatsachen zu leugnen, heisst den Interessen der Bourgeoisie zu dienen. Die „Intelligenz“ der Soziologie, deren Ideologe Mannheim ist, ist eine Schicht, die klassenmässig entweder von vornherein zur Bourgeoisie gehört, wie die akademische Rentnerintelligenz, oder eine von der Bourgeoisie *gekaufte* Schicht, wie die sozialdemokratische Intelligenz. Diese letztere Schicht spielt in Deutschland seit 1918 eine bedeutende Rolle, sie liefert die theoretischen Kader des Sozialfaschismus. Die Korrumpierung dieser Schicht durch die Bourgeoisie ist eine Parallelscheinung zur Korrumpierung der *Spitzenschicht der Arbeiterschaft*. *Teilst ist sie direkt identisch damit, in dem die Sozialdemokratie in ihren Schulen eine eigene arbeitendaristokratische, von der Produktion losgelöste, „staatspolitische“ Intelligenz ausbildet.*

Daraus ergeben sich die Beziehungen der „Intelligenz“ der Soziologie zum *Sozialfaschismus*. Der Sozialfaschismus ist in *noch viel höherem Masse als die Grossbourgeoisie* an einer Theorie interessiert, die den Klassencharakter der bürgerlichen Wissenschaft verschleiert, den Marxismus gleichzeitig „verwertet“ und wiederlegt und die Überwindung der Klassen durch die freischwebende Intelligenz proklamiert. Dieses „Über-den-Klassen-Schweben“ ist ja das gemeinsame Wesen der sozialfaschistischen und der faschistischen Ideologie. Und die Anwendung dieser Theorie auf die Intelligenz ist für den Sozialfaschismus von ganz eminenten Bedeutung, da die Intelligenz, zu der nach der Mannheimschen Fassung der gesamte riesenhafte staatliche Beamtenapparat auch gehört, das Organ ist, mittels dessen das Verwachsen der Sozialdemokratie mit dem Staatsapparat sich vollzieht. Nichts kann daher für den Sozialfaschismus so erwünscht sein, wie eine Theorie vom Typus der Soziologie der Intelligenz.

So ist es kein Wunder, dass die Sozialfaschisten der Arbeit Mannheims eine begeisterte Aufnahme bereiteten. Hilferdings „Gesellschaft“ veröffentlicht einen Aufsatz nach dem anderen über die „Wissenssoziologie“, und der neue sozialdemokratische Kultusminister Preussens hat sich beeilt, den Verfasser zum Professor an der Frankfurter Universität zu ernennen.

In Hilferdings „Gesellschaft“ hat einer der Artikelschreiber ausgeplaudert, welchen besonderen Wert die Soziologie der Intelligenz noch für die Sozialdemokratie hat: Solche Arbeiten befruchten den Marxismus (d.h. den „Marxismus“ sozialfaschistischer Prägung).

„Er wird nicht zuletzt erst dadurch den geistigen Stand erreichen, von dem aus allein der geistige Kampf gegen die kommunistische Ortho-

doxie mit Überlegenheit durchgeführt werden kann, weil erst nach Überwindung der Orthodoxie im eigenen Lager die Orthodoxie des Gegners restlos zu entlarven ist" (Hans Speier: Soziologie oder Ideologie. *Die Gesellschaft*, Jahrg. 1930, Nr. 4, S. 370).<sup>8</sup>

Mit anderen Worten, „der orthodoxe Marxismus“ genügt nicht zur Widerlegung des Kommunismus. (Kein Wunder, denn der orthodoxe Marxismus ist nicht anderes als der Kommunismus.) Den Wert der Soziologie der Intelligenz erblickt der sozialdemokratische Parteiideologe darin, dass er helfen wird, den Kampf gegen die „kommunistische Orthodoxie“ erfolgreicher zu gestalten. Schliesslich kommt er zu der Forderung, dass die freischwebende Intelligenz in der Sozialdemokratie festen Halt finden kann und die Sozialdemokratie ihrerseits sich nach dem Rezept Mannheims auf die „Totalsicht“ einstellen soll. Damit werden die Beziehungen der Soziologie der Intelligenz zum Sozialfaschismus auch organisatorisch befestigt.

Was bleibt nun von der freischwebenden Intelligenz übrig, wenn wir die Klassenlage der Intelligenz ernsthaft und nicht nach der dilettantisch-scholastischen Typologie Mannheims betrachten? Das „freie Schweben“ ist natürlich Unsinn. Ein gewisser *Schein* einer solchen Möglichkeit entsteht aber infolge der schwankenden Stellung der werktätigen Intelligenz, der schwankenden Haltung der Intellektuellen, die ihre Ursachen wiederum im Widerspruch zwischen ihrer klassenmässigen Lage und ihrer subjektiven Ideologie hat. Die ökonomische, politische und weltanschauliche Krise der Intelligenz ist eine Tatsache, der eine grosse Bedeutung zukommt und an der der revolutionäre Marxismus nicht vorbeigehen kann. Vielmehr ist es die Aufgabe des revolutionären Marxismus, das Problem der sogenannten Intelligenz als Klassenfrage aufzurollen, gründlich zu analysieren und die besten Elemente dieser Schicht auf die Klassenfront des kämpfenden Proletariats herüberzuziehen.

Die Behandlung dieser Frage soll den Gegenstand eines besonderen Aufsatzes bilden.

# DIALEKTIK UND SOZIALDEMOKRATIE

## I.

### *Der Reformismus und sein Verhalten zur Hegelschen und zur materialistischen Dialektik*

Welches Schicksal hat die marxistische Dialektik im Verlauf der Entwicklung der deutschen Sozialdemokratie erfahren? Diese Frage ist nicht nur für die Geschichte der Sozialdemokratie von hohem Interesse, und ihre Beantwortung dient nicht nur zu Klärung einer ganzen Reihe von Unklarheiten in der geschichtlichen Auffassung der Sozialdemokratie. Sie ist auch von grösster praktisch-politischer Bedeutung. Denn die Verfälschung der marxistischen Theorie in allen Grundfragen der politischen Ökonomie, der Staatstheorie, der Strategie und Taktik des Klassenkampfes kann nur unvollkommen nachgewiesen werden, solange wir nicht die Entstellung des Marxismus in *seiner Gesamtheit*, die Preisgabe seines Wesenskerns, des dialektischen Materialismus, der dialektischen Methode durch die Sozialdemokratie erkannt und nachgewiesen haben. Das Thema „Dialektik und Sozialdemokratie“ verwandelt sich bei der Durchführung dieser Untersuchung in das Thema: Der Kampf der Sozialdemokratie gegen die marxistische Dialektik. Und dieses Thema selbst hat eine theoretisch-geschichtliche und eine praktisch-politische Seite. Genau so wie Marx, Engels und Lenin die materialistische Dialektik einerseits theoretisch-methodologisch, andererseits in ihrer Anwendung auf die politische Praxis ausgearbeitet hatten, hat der Kampf der Sozialdemokratie gegen die Dialektik auch zwei Seiten. Die theoretische Bekämpfung der Dialektik durch die reformistischen Theoretiker, die Vulgarisierung und Entstellung derselben durch jene sozialdemokratischen Theoretiker, die sich scheinbar zur marxistischen Dialektik bekannt haben, erfolgt gleichzeitig mit dem Beiseiteschieben, dem Verfälschen der Dialektik in Sophistik dort, wo es auf ihre Anwendung auf die praktischen Probleme des revolutionären Klassenkampfes, auf die Stellungnahme zu den Fragen Krieg, Staat und Revolution ankommt.

In dem vorliegenden Aufsatz wird der Versuch gemacht, diesen Zusammenhang zwischen dem „theoretischen“ Kampf gegen die revolutionäre Dialektik und der politischen Linie des Reformismus aufzuziegen. In welchem Sinne dies gleichzeitig eine revolutionäre Würdigung der Hegelschen Dialektik bedeutet, wird aus den Ausführungen selbst ersichtlich werden.

Der theoretische Kampf der Sozialdemokratie gegen die marxistische Dialektik zerfällt in verschiedene Etappen. Er wurde und wird in den verschiedensten Formen geführt. Dieser Umstand fördert die Unklarheit und Verwirrung, die auch bei vielen Anhängern des Marxismus über das Verhältnis der Sozialdemokratie zur Dialektik entstanden ist. Es ist namentlich eine weit bis in die Kreise von revolutionären Marxisten verbreitete Auffassung gewesen, dass die deutsche Sozialdemokratie theoretisch im grossen und ganzen auf dem Boden der marxistischen Dialektik gestanden, jedoch diese Theorie in der Anwendung oft fallen gelassen und schliesslich schmachvoll verraten habe. Die Klärung dieser Frage ist für das Verständnis der gesamten Entwicklung der Sozialdemokratie bis zu ihrer heutigen sozial-faschistischen Entartung und ihrem theoretischen Bankrott sehr wichtig. Gegenüber dem *Schein*, dass die Sozialdemokratie in der Vorkriegszeit auf dem Boden der materialistischen Dialektik gestanden habe, gilt es den *wesentlichen*, nämlich durchaus undialektischen Charakter der sozialdemokratischen Theorie auch in der Vorkriegszeit – und später – aufzuziegen. Gerade in diesem antidialektischen Charakter, in dem Nichtverstehen, dem Beiseiteschieben und Entstellen der marxistischen Dialektik, in ihrer Ersetzung durch die Methodologie und Erkenntnistheorie des *Neukantianismus* liegen die Keime der gesamten späteren Entartung der sozialdemokratischen Theorie. Der Kampf gegen die Dialektik bildet einen Teilabschnitt, man kann sagen, die philosophische Vorbereitung für die Abkehr vom Marxismus, für den Verrat am Marxismus auf der ganzen Linie.

Wollen wir aber das Verhältnis der Sozialdemokratie zur *marxistischen*, d.h. zur materialistischen Dialektik, beleuchten, so ist es unerlässlich ihr Verhältnis zur *Hegelschen Dialektik* eingehend zu untersuchen. In dieser Frage hat Lenin in einem seiner tiefgründigen philosophischen Aphorismen das Entscheidende gesagt:

„Es ist unmöglich, das ‘Kapital’ von Marx, insbesondere dessen I. Kapital, völlig zu verstehen, wenn man die *ganze* Logik Hegels nicht durchstudiert und begriffen hat. Folglich hat im Laufe eines halben Jahrhunderts keiner der Marxisten Marx verstanden!“<sup>1</sup>

Um so wichtiger ist die Feststellung, wie die sozialdemokratischen Theoretiker die Hegelsche Dialektik auffassten und darstellten, als sie ihren Kampf gegen die marxistische Dialektik in der Form einer Kritik der Hegelschen Dialektik führten und diese Kritik zum Deckmantel für die wesentliche Verfälschung des Marxismus selbst wurde.

Indem die sozialdemokratischen Theoretiker, deren Reigen Eduard Bernstein eröffnete, sich gegen die Hegelsche Dialektik wenden, stehen

sie unter dem Einfluss der in den achtziger und neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts zur Herrschaft gelangenden Richtung der bürgerlichen Philosophie, des *Neukantianismus*. Es ist von Bedeutung, dass der *Reformismus*, der die Revision nicht nur der marxistischen Grundsätze der Strategie und Taktik, sondern auch der Weltanschauung des Marxismus, des dialektischen Materialismus und seiner Methode am klarsten und radikalsten forderte, die philosophisch-methodologische Revision des Marxismus unter den Fahnen desselben Neukantianismus vornahm, der von der „linken“ Sozialdemokratie, von dem *Austromarxismus* zur „Erkenntnistheorie“ des Marxismus erhoben wurde. „Kant und Marx“ — dies ist die Losung, unter der eine lange Reihe von reformistischen Theoretikern und Politikern den Feldzug gegen die materialistische Dialektik geführt haben. Es genügt, neben E. Bernstein auf Conrad Schmidt hinzuweisen, dessen Rolle bei der Wendung vom Marxismus zum Neukantianismus ausserordentlich gross war (er beeinflusste den ganzen Kreis der *Sozialistischen Monatshefte*), weiter auf J. Staudinger, den Führer der sozialdemokratischen „ethischen“ Genossenschaftsbewegung, auf Karl Vorländer, der den sozialdemokratischen Politikern, Redakteuren und Sekretären die ihnen fehlenden Bildungsbrocken über die Geschichte der Philosophie lieferte. Diese Entwicklung, oder besser gesagt Entartung, erreicht ihren Höhepunkt in Max Adlers Neukantianismus.

Verfolgen wir nun diese Entwicklung genauer. Wir schildern den Kampf des Reformismus gegen die marxistische Dialektik and Hand der Schriften von Bernstein, Kautsky und Max Adler, da diese Autoren die charakteristischsten Arbeiten verfasst und ihre Schriften den grössten Einfluss innerhalb der deutschen und der internationalen Sozialdemokratie ausgeübt haben.

Die folgenden Ausführungen erheben natürlich nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Es kam hier nur darauf an, die wichtigsten Momente des Problems herauszuarbeiten. Eine erschöpfende Darstellung des Verhältnisses der Sozialdemokratie zur Dialektik muss späteren Arbeiten vorbehalten bleiben.

## II.

### *Bernsteins Feldzug gegen die Dialektik*

Das Buch Bernsteins *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899), das erste Werk des Reformismus, das die offene Revision der marxistischen Ökonomie und Politik unternimmt, enthält gleichzeitig die erste offene Auseinandersetzung mit der marxistischen Dialektik innerhalb der Sozialdemokratie. Bernstein ist nicht nur, wie manche vor ihm, Antidialektiker in der Praxis, sondern bewusster Antidialektiker. Er begnügt sich auch nicht mit der Ablehnung des Materialismus, worauf es den bürgerlichen Gegnern des Marxismus in erster Reihe ankommt, sondern macht sich mit dem klaren *Instinkt* des konterrevolutionären Ideologen an die Entfernung der dialektischen Methode aus dem Marxismus. Wir sagen mit dem *Instinkt*, denn von einer wirklichen tieferen Kenntnis der marxistischen Dialektik und ihrer Beziehungen zur Hegelschen Dialektik ist bei Bernstein keine Rede.

Das zweite Kapitel der *Voraussetzungen* behandelt das Problem: „Der Marxismus und Hegelsche Dialektik“. Nachdem auf einer halben Seite die materialistische Dialektik im Anschluss an die Schrift von Friedrich Engels *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* referierend abgehandelt wird, geht Bernstein gleich zur Attacke über. Dieser Angriff, dem eine so grosse historische Bedeutung zukommt, ist alles eher als eine scharfe, kühne begriffliche Auseinandersetzung, die auf die vielseitige, gewaltige Problematik der Dialektik gründlich einginge. Eklektisch bis zur Prinzipienlosigkeit, unendlich vulgär und seicht, greift Bernstein nur jene Momente der Dialektik heraus, die in den populären Darstellungen der Dialektik eine Rolle spielen. Die Grundsätze der Hegelschen Dialektik, schreibt Bernstein, „mögen für die Formulierung wissenschaftlicher Probleme von grossem Nutzen gewesen sein und zu wichtigen Entdeckungen Anstoss gegeben haben. Aber sobald auf Grund dieser Sätze Entwicklungen deduktiv vorweggenommen werden, fängt auch schon die Gefahr willkürlicher Konstruktion an.“<sup>2</sup>

Hier haben wir den armseligen Grundgedanken der Bernsteinschen Kritik der Hegelschen Dialektik in Kürze. Die Dialektik ist eine „Konstruktion“, sie setzt an Stelle der wirklichen Ereignisse Schemata, sie nimmt „deduktiv“ die Ergebnisse der Untersuchung vorweg. Vergebens sieht man auch nach einer einzigen gründlichen sachlichen Betrachtung der Hegelschen Dialektik. Es ist offensichtlich, dass Bernstein, unberührt von jeder

auf eigenen Studien beruhenden Kenntnis Hegels, sich angemasst hat, die gewaltige Hegelsche Dialektik in Grund und Boden zu verurteilen.

Aber es kam ihm eben nicht auf Hegel, sondern auf die marxistische Dialektik an. Bernstein erkannte als einer der ersten Reformisten, dass es ohne die *Entfernung der Dialektik* nicht gelingen wird, den Marxismus in eine bürgerlich-reformistische Lehre umzuwandeln. Das ist der Sinn der berühmten Bernsteinschen Formulierung:

„Sie (die Hegelsdialektik) ist das Verräterische in der Marxschen Doktrin, der Fallstrick, der aller folgerichtigen Betrachtung der Dinge im Wege liegt, über sie konnte oder mochte Engels nicht hinaus.“<sup>3</sup>

In klares Deutsch übersetzt, heisst dies soviel, dass das „Verräterische in der Marxschen Doktrin“, die Methode des Marxismus selbst, die marxistische Dialektik ist. Denn Bernstein drückt es nur zu deutlich aus, dass er die marxistische Dialektik für nicht wesentlich verschieden von der Hegelschen hält. Er meint, dass bei Marx die Hegelsche Dialektik nur *scheinbar* „vom Kopf auf die Füsse gestellt wurde“. So heisst es bei Bernstein:

„Es ist indes mit dem ‘Auf-die-Füsse-stellen’ der Dialektik keine so einfache Sache. Wie immer sich die Dinge in der Wirklichkeit verhalten, sobald wir den Boden der erfahrungsgemäss feststellbaren Tatsachen verlassen und über sie hinausdenken, geraten wir in die Welt der abgeleiteten Begriffe, und wenn wir dann den Gesetzen der Dialektik folgen, wie Hegel sie aufgestellt hat, so befinden wir uns, ehe wir es gewahr werden, doch wieder in den Schlingen der ‘Selbstentwicklung des Begriffes’“.<sup>4</sup>

Diese gegen die materialistische Dialektik gerichtete Stelle zeigt klar, dass nach Bernstein Marx und Engels innerhalb der „Hegeldialektik“ steckengeblieben sind, und so gelten die Sätze über die Unwissenschaftlichkeit der Dialektik samt und sonders auch für die marxistische Methode. Wenn Bernstein seine Thesen dann in einigen Nachsätzen und Anmerkungen dadurch etwas abzuschwächen versucht, dass er einerseits Hegel wohlwollend auf die Schulter klopft, andererseits von „Resten“ der Hegelschen Dialektik bei Marx und Engels spricht, so ändert dies nichts am Wesen der Sache.

Um das Bild der Bernsteinschen „Kritik“ der Dialektik vollständig zu machen, erwähnen wir noch, dass er den Satz vom Umschlagen der Quantität in Qualität als „eine zumindestens sehr schiefe und äusserliche Ausdrucksweise“ und die Negation der Negation als einen „Analogiesatz“ in Bausch und Bogen ablehnt.

Wir sehen, dass Bernsteins Angriffe auf die Dialektik in theoretischer

Hinsicht auf dem denkbar tiefsten Niveau stehen. Es sind dieselben abgeschmackten Argumente gegen die Dialektik, die in der bürgerlichen Philosophie des 19. Jahrhunderts alle bekannten reaktionären Gegner der Dialektik (Schopenhauer, Tredelenburg, Eduard von Hartmann u. a.) wiederholten, die auch bei Bernstein auftauchen. Indessen hat der Bernsteinsche Angriff doch eine viel grössere Bedeutung, als ihm in rein philosophischer Beziehung zukommt. Denn diese Verflachung des theoretischen Denkens in der Sozialdemokratie, dies Nicht-werstehen-können und Nicht-verstehen-wollen des Wesens der marxistischen Methode selbst, der Dialektik, ist nur die *Kehrseite und der ideologische Ausdruck der praktisch-politischen, reformistischen Verfälschung des Marxismus*.

Als Beweis für die Richtigkeit seiner These vom „Fallstrick“ führt Bernstein einige historische Beispiele an, die zeigen sollen, dass Marx und Engels, gefangen in den Schlingen der Dialektik, die historische Entwicklung falsch eingeschätzt, bzw. den Tatsachen Gewalt angetan haben. Es lohnt nicht auf diese „Beweise“ näher einzugehen, die übrigens darin gipfeln, dass Engels angeblich in dem Vorwort zu den *Klassenkämpfen in Frankreich* politisch mit seinen und Marxens Fehlern selbst abgerechnet habe und dass es ihm nur an Folgerichtigkeit gefehlt habe, die „nötige Revision der Theorie“ selbst vorzunehmen und mit der Dialektik zu brechen. Bekanntlich hat es sich seitdem herausgestellt, dass *dieses* Vorwort, auf das Bernstein sich bezieht, eine infame Fälschung darstellt, indem die entscheidenden revolutionären Formulierungen, die gerade die *dialektische* Einheit der Gedankengänge des Engelschen Vorworts herstellen, vom Parteivorstand der SPD und Bernstein unterschlagen wurden.

Hat auch Bernstein statt der Dialektik nur eine *Karikatur* der Dialektik dargestellt und kritisiert, so hat er, wie wir es schon oben andeuteten, den Zusammenhang zwischen der Dialektik und dem revolutionären Wesen des Marxismus doch mit sicherem *politischen* Instinkt begriffen. So schreibt er in dem Abschnitt „Marxismus und Blanquismus“ des Kapitels über Dialektik:

„In Deutschland kamen Marx und Engels auf Grund der radikalen Hegelschen Dialektik zu einer dem Blanquismus durchaus verwandten Lehre.“<sup>5</sup>

Das Programm des „Kommunistischen Manifests“ wird dabei als durchaus blanquistisch, bzw. „babouvistisch“ bezeichnet. Man sieht, dass das Stichwort, das zwanzig Jahre später Kautsky dem Antibolschewismus gab: der Bolschewismus sei kein Marxismus, *sondern* Blanquismus, gar nicht neu ist. Bernstein hat dem revolutionären *Marxismus* gegenüber den

Vorwurf des Blanquismus, worunter er die Anwendung der revolutionären Gewalt verstand, schon lange vor Kautsky erhoben. Es ist eine tiefe historische Bestätigung der marxistischen Folgerichtigkeit des Leninismus, dass heute Kautsky mit demselben Argument gegen den Leninismus kämpft, mit dem der Begründer des Revisionismus, Bernstein, den Kampf gegen Marx und Engels eröffnet hat, und es ist eine nicht weniger tiefe Bestätigung der revolutionären Bedeutung der dialektischen Methode, dass dieser Kampf als ein Kampf gegen die Dialektik eröffnet wurde.

Die Lehre vom friedlichen, allmählichen Hineinwachsen in den Sozialismus präsentiert sich bei Bernstein als eine Lehre von der *Entwicklung*. Um die reformistische Grundthese zu begründen, musste die dialektische Entwicklungstheorie aus der Ideologie der Sozialdemokratie ausgemerzt werden. An ihre Stelle musste eine bürgerlich-harmonistische Entwicklungslehre treten, in der der „*Radikalismus*“ der Hegelschen (verstehe Marxschen) Dialektik aufgehoben und den konservativen Bedürfnissen der Bourgeoisie angepasst wird.

Bernstein hat besonders diese politischen Zusammenhänge gut begriffen.

1. Aus politischen Gründen wendet er sich gegen die revolutionären Grundgedanken der Dialektik, die die *dingliche*, metaphysische, starre Auffassung der Wirklichkeit überwindet und die starre dingliche Welt in lauter in ständiger Veränderung begriffene Prozesse auflöst. Bernstein will die metaphysische Betrachtungsweise scheinbar *neben* der dialektischen, in Wirklichkeit aber als die wesentliche gelten lassen:

„Es ist danach also nicht ganz richtig ausgedrückt, dass die Welt ‘nicht als ein Komplex von fertigen *Dingen*, sondern als ein Komplex von Prozessen’ zu fassen ist. Wenn wir die Welt richtig begreifen wollen, so müssen wir sie viel mehr als einen Komplex von *jeweilig fertigen Dingen* und Prozessen fassen.“<sup>6</sup>

2. Eine der grössten Errungenschaften der Dialektik ist: die Entwicklung als Einheit und *Kampf der Gegensätze* gefasst zu haben. Über die revolutionäre Bedeutung dieses Gedankens haben Marx und Engels sich oft geäussert. Bernstein gibt eine geradezu klassische Formulierung des reformistischen, kastrierten, vom Geist der Revolution befreiten Entwicklungsbegriffs:

„Ich bin nicht der Ansicht, dass der Kampf der Gegensätze die Triebkraft *aller* Entwicklung ist. Auch das Zusammenwirken verwandter Kräfte ist eine grosse Triebkraft der Entwicklung.“<sup>7</sup>

So entsteht geradezu eine besondere neue eklektische Metaphysik für

den Zweck der Rechtfertigung der reformistischen Zusammenarbeit mit der Bourgeoisie, der Koalitionspolitik, der Lehre von der Klassenharmonie und Arbeitsgemeinschaft. Denn alles dies ist in der Bernsteinschen Formel schon im Keime enthalten.

3. So gelangt der Reformismus auf dem Wege der völligen Liquidierung der revolutionären Entwicklungstheorie der Dialektik zur harmonistischen bürgerlichen Evolutionslehre Herbert Spencers. Ja Bernstein unternimmt den unglaublichen und dennoch höchst konsequenten Versuch, die Lehren von Marx und Engels als Anwendung der Spencerschen Theorie zu deuten. Dieses für die ideologische Entwicklung der Sozialdemokratie sehr wichtig Bekenntnis zu Spenser enthält z.B. die folgende Stelle:

„Und gehen wir zu Marx und Engels selbst über, so werden wir finden, dass, was sie an wissenschaftlicher Erkenntnis dem Werke ihrer sozialistischen Vorgänger hinzugefügt haben, weit mehr auf die präziseren Formeln hinausläuft, welche die Spencersche Schule für die Evolutionslehre aufgestellt hat, als auf die berühmte 'Negation der Negation'.“<sup>8</sup>

Diese „präziseren“ Formen Spencers sind die nichtssagenden Begriffe der Differenzierung und Integrierung, oder Spezialisierung und neuen Zusammenfassung. Sie haben aber vom Standpunkt der Bourgeoisie und des Reformismus den Vorteil, dass sie den Kampf der Gegensätze durch eine gleichförmig dahinfließende Entwicklung ersetzen, und aus dem Begriff der Entwicklung das entscheidende dialektische, von Hegel genial erkannte Element des Sprunges, das „Abbrechen des Allmählichen“ entfernen.<sup>9</sup>

Diese Umformung der dialektischen Entwicklungslehre in die Spencersche hat für die theoretische Begründung der Politik des Reformismus weittragende Folgen gehabt. Sie dient als Grundlage für die Theorien des friedlichen Hineinwachsens in den Sozialismus, der „Durchdringung“ des Staates bis zu der berühmten Tarnowschen Theorie vom „Artz des Kapitalismus“, die auf dem Leipziger Parteitag der SPD 1931 vorgetragen wurde.

Was ist der wesentliche Charakter der Spencerschen Entwicklungslehre? Sie lässt alles *neue* aus den Formeln der Differenziation und Integration hervorgehen, so dass sich praktisch alles *neue mechanisch* aus dem alten ableiten lässt. Die Spencersche Philosophie ist eine Philosophie der *Identität*, der Gleichheit des Seienden, die sich in die Maske der Entwicklungstheorie hüllt. Ihre Hauptformel ist die alte Formel der formalen Logik: „*A est A*“. Die Spencersche Lehre ist die Form der Anpassung der Entwicklungslehre an die Bedürfnisse der Bourgeoisie.<sup>10</sup>

So sehen wir, dass Bernstein in seinem Kampfe gegen die Dialektik neben dem Neukantianismus auch bei der mechanisch-naturalistischen Philosophie Spencers seine geistigen Waffen holt. Dieses *eklektische Durcheinander* stört Bernstein nicht im mindesten. Im Gegenteil, er macht eine *Theorie dazu* und wird auch in dieser Beziehung zum eigentlichen geistigen Führer der gesamten heutigen Sozialdemokratie, in der die prinzipienlose Eklektik, die wahllose Benützung der verschiedensten bürgerlichen Modetheorien wahre Orgien feiert. Die Grundformel des Eklektizismus gegen die marxistische Dialektik lautet:

„Wo die Doktrin sich zur Herrscherin aufwirft, ist es die Eklektik, die als Rebellin für die freie Wissenschaft Bresche legt.“<sup>11</sup>

„Freie Wissenschaft“ gegen den orthodoxen Marxismus! Wie gut hat doch schon Bernstein der ideologischen Faschisierung der Sozialdemokratie vorgearbeitet!

### III.

#### *Kautskys Polemik gegen Bernstein und die Dialektik*

Als Antwort auf den Bernsteinschen Angriff gegen die marxistische Dialektik hatte Kautsky in der *Neuen Zeit*<sup>12</sup> einen Artikel unter dem Titel „Bernstein und die Dialektik“ veröffentlicht.

Dieser Artikel sollte Marxens Dialektik gegenüber Bernstein rechtfertigen und die ganze Tragweite der Verfälschung des Marxismus, wie sie in der Beseitigung der materialistischen Dialektik zum Ausdruck gelangt, aufzeigen. Nur durch eine wahrhaft tiefgründige und schonungslose Bekämpfung der *methodologischen Tendenzen* Bernsteins hätte deren weiteres Vordringen in der Sozialdemokratie verhindert werden können.

Allem Anschein nach war sich der damalige Kautsky der Tragweite des Bernsteinschen Angriffs auf die Dialektik auch bewusst. Wenigstens deutet darauf die Kautskysche Fragestellung hin: „*Was bleibt vom Marxismus übrig, wenn man ihm die Dialektik nimmt?*“

Indessen enthält der Artikel Kautskys alles eher, denn ein Aufzeigen der wirklichen Rolle der dialektischen Methode innerhalb der Gesamtheit der marxistischen Lehre. Vielmehr zeigt es sich, dass Kautsky in das tiefere Verständnis der Dialektik nicht eingedrungen ist, ja von dem *Wesen* der materialistischen Dialektik keine Ahnung hat. So reduziert sich seine Pole-

mik gegen Bernstein auf die *eine* These des letzteren, dass nämlich die Dialektik die Entwicklung in ein Schema zwingt und dementsprechend Marx und Engels den Tatsachen Gewalt angetan, bzw. die historischen Ereignisse falsch vorausgesehen hätten. Kautsky kritisiert Bernstein, indem er sich auf die einzelnen von ihm angeführten historischen *Beispiele* beschränkt. Von einer *prinzipiellen* Kritik der antidialektischen Position Bernsteins, von einem gründlicheren, sachlichen Hinweis auf die Bedeutung der Hegelschen Dialektik für den Marxismus ist bei Kautsky keine Rede. Ohne diesen hat aber der Artikel Kautskys die grundsätzliche Position Bernsteins unberührt gelassen.

Der tiefere Grund dafür ist, dass Kautsky selbst von Hegels Dialektik nichts verstanden und sich die marxistische Dialektik schon damals im Sinne der biologisch-naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre Lamarcks (und teilweise Darwins) zurechtgemacht hat. Von hier aus führt ein konsequenter Weg zu jener traurigen Karikatur der Dialektik, die Kautsky unter diesem Namen in seinem Wälzer, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, präsentiert und auf die wir noch unten zurückkommen werden.

#### IV.

##### *Kautskys eigener Dialektik-Ersatz*

In der Besprechung der Kautskyschen „Kritik“ an Bernsteins Antidialektik bemerkten wir, dass Kautsky trotz aller scheinbaren Gegensätze in den Grundfragen auf demselben Boden steht wie Bernstein. Diese Feststellung wird durch die eigene Darstellung der Dialektik, die Kautsky später und zuletzt in zusammenfassender Form 27 Jahre nach seiner Polemik mit Bernstein gegeben hat, vollkommen bestätigt.

In seinem bekannten Werk *Die materialistische Geschichtsauffassung* wird in einem besonderen Abschnitt die Dialektik behandelt. Was ist das Charakteristische an dieser Behandlung der Fragen der Dialektik?

Genau wie bei Bernstein ist für Kautsky die Dialektik ein „Schema“, und zwar das Schema der These, Antithese, Synthese. Genau wie bei Bernstein greift Kautsky aus dem ganzen Gedankenreichtum, aus den grundlegenden Elementen der Dialektik fast ausschliesslich nur die Negation der Negation heraus und gibt diesem Gesetz der Dialektik eine vulgäre, seichte und falsche Fassung. Kautsky führt eine ebenso pedantische wie unwichtige

Polemik gegen Engels, indem er endlose Ausführungen darüber macht, dass das Vergehen des Gerstenkorns, seine Verwandlung in Pflanze oder die Verwandlung des Eis in das Huhn usw. dem Schema der Negation der Negation nicht genau entsprechen. In diesem ganzen pedantischen Rasonieren zeigt sich, dass Kautsky die durchaus richtigen populären Beispiele, die Engels im Anti-Dühring zur Veranschaulichung der Vorgänge gegeben hat und die er als Negation der Negation bezeichnet, für das Wesen der Dialektik hält. Keine Spur auch nur der geringsten Bemühung, in das Gesetz der Durchdringung der Gegensätze, der Einheit der Gegensätze einzudringen und von hier aus zum Verständnis der dialektischen Prozesse zu gelangen.

Auf diese Weise kommt Kautsky in der Beurteilung des sogenannten Hegelschen Schemas zu denselben Folgerungen, wie Bernstein. Ja, seine Formulierungen stimmen stellenweise wörtlich mit denen von Bernstein überein. So heisst es z.B. bei Kautsky:

„Als Schema zur Kennzeichnung mancher Vorgänge, nicht aber als allgemeines Gesetz kann die Negation der Negation im Hegelschen Sinne unter Umständen ganz am Platze sein. Ich selbst habe sie wiederholt so angewendet, bin aber sehr vorsichtig damit geworden, weil ihr leicht eine gewisse Willkür innewohnt.“<sup>13</sup>

Und genau so wie bei Bernstein hat das Gerede über die Willkür des Schemas bei Hegel auch bei Kautsky nur den Sinn, die materialistische Dialektik zu diskreditieren. Hat Bernstein die Sache so aufgefasst, dass Marx und Engels in den „Schlingen“ der Hegelschen Dialektik gefangen blieben, so meint Kautsky, dass die materialistische Umstülpung der Dialektik, die Marx und Engels vorgenommen haben, eben nicht möglich sei:

„Gegen das Hegelsche Schema der Dialektik als notwendige Form der Bewegung und Entwicklung aller Erscheinungen erheben sich gerade nach erfolgter materialistischer ‘Umstülpung’ sehr grosse Bedenken.“<sup>14</sup>

Diesen Gedanken wiederholt Kautsky in den verschiedensten und teilweise einander krass widersprechenden Formen. Bald bekämpft er offen die materialistische Dialektik, bald „verteidigt“ er sie, indem er erklärt, dass Marx und Engels das Schema erfreulicherweise nicht schematisch angewendet hätten und dass die Dialektik für sie gar kein universelles Gesetz, sondern nur eine Art Arbeitshypothese, ein sogenanntes „heuristisches Prinzip“ bedeutet hätte. Man sieht, dass diese angebliche Verteidigung von Marx und Engels gegenüber den Vorwürfen Bernsteins ebenfalls auf eine völlige Entstellung der marxistischen Dialektik hinausläuft.

Doch begnügt sich Kautsky nicht mit diesen vulgären Entstellungen

der materialistischen Dialektik. Seine „Originalität“ gegenüber Bernstein und anderen Antidialektikern besteht darin, dass er uns eine „eigene“ Dialektik aufischt. Das Wesen der Dialektik hätten nämlich weder Hegel noch Marx und Engels erkannt. Dazu musste erst Kautsky geboren werden. Dieses Wesen der Dialektik ist nichts anderes als ein Prozess, der zwischen dem menschlichen oder tierischen Organismus und der Aussenwelt stattfindet. Dieser Prozess ist genauer gesagt der Prozess *der Anpassung des Organismus an die Aussenwelt*. Und schliesslich erklimmt Kautsky den Gipfel-punkt der Weisheit und gelangt zu der höchsten Erkenntnis: dieser Prozess sei eine gegenseitige Anpassung zwischen Organismus und Aussenwelt. Der Ausgangspunkt dieser Prozesse ist stets der Organismus, das Ich. Dieses Ich bezeichnet Kautsky als die These. Die Umwelt erklärt er als die Negation des Organismus, d.h. die Antithese. Das Schlussergebnis ist „die Überwindung des Gegensatzes, die Verneinung der Verneinung, die erneute Bejahung des Organismus durch Anpassung, die Synthese“.<sup>15</sup>

Auf diese Weise wird die Dialektik bei Kautsky durch eine biologische Anpassungstheorie, sagen wir noch dazu, eine ausserordentlich vulgäre und auch rein biologisch unrichtige Theorie ersetzt. Nichts, aber auch nicht einmal ein Fünkchen wirklicher Dialektik ist hier mehr enthalten. Im ersten Augenblick könnte man sich fragen, wozu diese ganze biologische Maskerade nötig ist. Wozu das sinnlose Herumhantieren mit den nichtverstandenen Formeln der These, Antithese, Synthese?

Doch in dem Unsinn liegt Methode! Die biologische „Dialektik“ von Kautsky ist nämlich nichts anderes als maskierte Politik! Die ganze Banalität läuft doch schliesslich darauf hinaus, dass die Dialektik als ein Prozess der *Anpassung* dargestellt wird, also kein Kampfprozess, kein Prozess der „sich ausschliessenden Gegensätze“ (Lenin), sondern eine Überwindung der Gegensätze durch „gegenseitige Anpassung“. Es ist nicht schwer, hinter diesen scheinbar biologischen Formeln die waschechte reformistische Theorie von der Klassenharmonie, von der Interessengemeinschaft zwischen Kapital und Arbeit, die Absage an den Klassenkampf zu erkennen. In diesem Sinn besteht zwischen den Ausführungen über Dialektik und den politischen Abschnitten des Kautskyschen Werkes eine völlige Einheit.

Die Naivität, mit welcher Kautsky die Dialektik als eine Art volkstümlicher biologischer Anpassungslehre behandelt, ist also gar nicht so unschuldig. Die Kautskysche „Dialektik“ erweist sich als eine ganz ordinäre Apologetik der kapitalistischen Gesellschaft.

Von Bedeutung ist im Zusammenhang mit der Dialektik noch der Umstand, dass der Kampf gegen die revolutionäre materialistische Dialektik

unseren Autor, der sich sonst für einen Materialisten ausgibt, zu dem eindeutigsten Bekenntnis zum Idealismus zwingt. So heisst es an einer Stelle:

„Wenn auch im anderem Sinne als Hegel betrachten wir den dialektischen Prozess *vornehmlich als einen geistigen...*“<sup>16</sup>

Warum die Sozialdemokratie es für nötig hält, die dialektischen Prozesse als geistige Prozesse anzusehen, diese Frage werden wir im Zusammenhang mit Max Adlers Auslegung der Dialektik behandeln.

Zusammenfassend muss gesagt werden: die Kautskysche Behandlung der Dialektik ist eine Variante der Versuche, die verhasste materialistische Dialektik aus der Welt zu schaffen. Eine Variante, die wesentlich plumper und gröber ist als die von Max Adler, in methodischer und politischer Beziehung aber sowohl mit den Versuchen von Adler als denen von Bernstein und der bürgerlichen Antidialektiker in allem Wesentlichen übereinstimmt.

## V.

### *Max Adler und die Dialektik*

„Sie nennen sich Marxisten, aber sie verstehen den Marxismus im unmöglichen Grade pedantisch. Das Entscheidende am Marxismus haben sie absolut nicht begriffen: nämlich seine revolutionäre Dialektik“. (*Lenin: Über unsere Revolution*)

In den Schriften Max Adlers kommt das Verhältnis der Sozialdemokratie zur Dialektik in einer anderen Form zum Ausdruck als in Bernstein offenem Kampf gegen die Dialektik. Die marxistische Dialektik wird nicht in Bausch und Bogen abgelehnt, sondern formell anerkannt und... interpretiert. Die Auslegung der Dialektik erfolgt aber vom Standpunkt der neukantianischen, erkenntnistheoretischen Einstellung Max Adlers. Die Bedeutung der Schriften Adlers liegt darin, dass in ihnen der neukantianische Standpunkt in der Sozialdemokratie den konsequentesten und man kann sagen „geschultesten“ Ausdruck gefunden hat. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, den Neukantianismus im allgemeinen zu behandeln. Unsere Aufgabe ist, die besondere Form der Verfälschung und Entstellung der marxistischen Dialektik zu studieren, die durch die Max Adlersche Auslegung fertiggebracht wird, und festzustellen, welchen allgemeinen politischen Bedürfnissen der Sozialdemokratie diese Auslegung entspricht.

Zur Grundlage der Darstellung und Kritik nehmen wir das Buch M. Adlers *Marxistische Probleme. Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik*.

Wir können auf die Berücksichtigung seiner übrigen Schriften in diesem Zusammenhang verzichten, weil sie nur Wiederholungen enthalten, oder wie das neueste Werk Adlers (*Lehrbuch des historischen Materialismus*) den Problemen der Dialektik aus dem Wege gehen.

Die Auslegung der marxistischen Dialektik beruht auch bei Adler auf einer vorhergehenden Erörterung der Dialektik Hegels, der folgender Gedanke zugrunde liegt. Hegel verstände unter Dialektik sowohl eine bestimmte Methode des Denkens als die Gegensätze des realen Verlaufs, den Antagonismus. Das sind aber nach Adler „zwei ganz verschiedene Dinge“. Adler erblickt in dieser mangelhaften Doppelbedeutung die Quelle aller Missverständnisse, die dem Begriff der Dialektik anhaften. Dementsprechend erfindet er auch eine geniale Lösung. Es genüge, die Methode des Denkens Dialektik und die reale Gegensätzlichkeit Antagonismus zu nennen, dann werde alles klar.

Diese fabelhafte Patentlösung hat leider einen „kleinen“ Fehler. Adler hat nämlich durch nichts *bewiesen*, sondern vielmehr bloss angenommen, dass die Dialektik des Denkens und des Seins „zwei ganz verschiedene Dinge“ sind. Die materialistische Dialektik stellt gerade fest, dass es *dieselben* Gesetze sind, die für die Natur, für die Gesellschaft und für das Denken gelten, weil das menschliche Denken selbst ein „naturhistorisches“ Produkt ist.

Es erhebt sich die Frage: Warum muss Adler die Einheit der Dialektik zerreißen, diese *nur* als Denkmethode betrachten? Warum den Grundgedanken der materialistischen Dialektik unter der Vorspiegelung bloss terminologischer Verbesserungen preisgeben? Die Untersuchung des Adler'schen Gedankenganges wird ergeben, welche methodologischen und *politischen* Gründe dabei bestimmend waren. Was die dabei mitwirkenden ideologischen Einflüsse betrifft, ist es nicht schwer zu erkennen, dass Adler durch Kants Lehre vom Antagonismus der Triebe in der Geschichte beeinflusst ist. Seine Auffassung bedeutet einen Schritt zurück von Hegel zu Kant. Doch haben derartige Einflüsse immer tiefere Gründe, sie sind sekundäre und nicht, wie so viele bürgerliche Historiker annehmen, primäre Zusammenhänge.

Nachdem so die Dialektik auf eine Methode des Denkens reduziert wurde, wird sie von Adler als eine grossartige Entdeckung gepriesen. Aber wenn Bernstein als Feind und Adler als „Freund“ der Dialektik auftreten,

so muss die Dialektik hier mit dem Spruch Napoleons antworten: „Gott schütze mich vor meinen Freunden. Mit meinen Feinden werde ich schon selbst fertig werden.“

Unendlich banal und seicht wird von Adler die Dialektik als Methode interpretiert. Das urteilsmässige Denken erfasse nicht alles, sei starr unbeweglich, deshalb tue Dialektik not.

„Das urteilsmässige Denken ist ein Denken in *Sätzen*, ist beeinflusst durch die Zerstückeltheit unserer Sprache... Das Wesentliche an der Dialektik ist der Appell von dem sprachlichen Denken an das Denken selbst.“<sup>17</sup>

Wird so einerseits der gewaltige tiefgehende Unterschied zwischen formaler und dialektischer Logik auf eine psychologische Frage reduziert, so wird andererseits auch der Grundbegriff der Dialektik, der *Widerspruch* in eine blosse *Beziehung* des Denkens umgewandelt. „Der Widerspruch bei Hegel... ist ganz wesentlich bloss beziehentliche Gegenüberstellung im Denken.“<sup>18</sup> Vergebens beruft sich Adler dabei auf Marx und Engels. Niemals haben diese z.B. die Widersprüche der kapitalistischen Produktionsweise als „bloss beziehentliche Gegenüberstellung im Denken“ aufgefasst, ebensowenig wie dies je bei Hegel der Fall gewesen ist.

Die Hegel-Interpretation Max Adlers läuft dem Wesen nach darauf hinaus, dass Hegel ein grosser Denker war, weil er eigentlich nur das meint, was Max Adlers Meister, die Neukantianer Cohen und Natorp, geschrieben haben. War Bernstein ein ausgesprochener „Hegelfresser“, so hält es Max Adler für zweckmässiger, die grosse Hegelsche Dialektik zeitgemäss, d.h. neukantisch, zu frisieren.

Diese Frisierkünste werden aber nicht nur gegenüber Hegel, sondern auch gegenüber Marx und Engels angewendet.

Bekanntlich haben Marx und Engels ihr Verhältnis zur Hegelschen Dialektik mit dem treffenden Bilde beleuchtet, dass die Hegelsche Dialektik vom Kopfe auf die Füsse gestellt wurde und dass der wertvolle Kern der Dialektik von der mystischen Hülle befreit wurde, in der sie bei Hegel erscheint. Max Adler unternimmt unter Benutzung dieses Bildes ein freches Betrugsmanöver. Er begrüsst in begeisterten Worten die historische Tat Marxens, die darin bestehe, dass es ihm gelungen sei, die Dialektik von der mystischen Hülle zu befreien, und schiebt dabei Marx wieder nur seine These unter, wonach die Dialektik sich auf das Denken beschränke. Die Befreiung von der mystischen Hülle heisse soviel, wie das Denken als einen Prozess der Selbstbewegung zu erkennen.

Diese durch und durch idealistische Einschränkung des Bereiches der Dialektik, die *gerade* ihre Mystifizierung ausmacht, ist für Adler die Haupt-

sache. Er zitiert sämtliche Stellen von Marx und Engels, in denen von der Dialektik als Methode die Rede ist und übergeht mit Schweigen sämtliche Stellen, wo auf die reale, sachliche Dialektik, auf den dialektischen Gang der Entwicklung hingewiesen wird. Nach diesen Zitatenkünsten kommt er zum Ergebnis, dass die Dialektik bei Marx und Engels einen „bloss methodologischen Sinn“ habe und dass ihre Identifizierung mit dem realen Prozess der sozialen Gegensätzlichkeit ein verhängnisvoller Fehler ist.

Hier ist der Hund begraben! Alles kommt M. Adler darauf an, diesen Gedanken in der marxistischen Theorie zur Geltung zu bringen. Indessen kann Adler nicht umhin, eine ihm sehr peinliche Tatsache feststellen zu müssen: dass nämlich Marx und Engels über die Dialektik eine ganz andere Auffassung hatten als Max Adler. Das drückt Adler, da man schliesslich nicht *alles* leugnen kann, in der Weise aus, dass Marx und Engels an der Dialektik „als Methode“ nicht konsequent festgehalten hätten.

Worin besteht die „Inkonsequenz“ von Marx und Engels? Darin, dass sie vom Sein und Denken eine „dogmatische“ Auffassung hatten und deshalb Methode und Antagonismus bei ihnen abermals zusammenfliessen. So wird bei ihnen die Dialektik, die nur Methode sein sollte, zugleich auch Universalgesetz der Natur.

Gerade diese Grundthese der materialistischen Dialektik ist für Adler unerträglich. Um ihr die revolutionäre Spitze abzubrechen, entdeckt Adler die abenteuerliche Geschichte von den Irrungen und Wirrungen von Marx und Engels, die zunächst eine bloss methodologische Dialektik der Hegelschen gegenüberstellten, dann aber mangels erkenntnistheoretischer (d.h. kantianischer) Schulung beauerlicherweise Sein und Denken miteinander identifiziert hatten und so schliesslich der Dialektik eine metaphysische Bedeutung zuschrieben.

Wie liegen die Dinge in Wirklichkeit? Bleibt man auf dem Boden des dialektischen Materialismus, dann ist es nicht nötig, zu diesen abenteuerlichen, tollen Missdeutungen der Marxschen Lehre zu greifen. Die Dialektik ist als Methode des Denkens nur deshalb die richtige Methode, weil sie die Dialektik des Seins widerspiegelt. Würden die Gesetze des Seins und die Gesetze des Denkens nicht zusammenfallen, dann wäre es eben nicht möglich, das Sein mittels des Denkens zu erkennen, abzubilden. Hegel hat die gemeinsamen Gesetze des Seins und des Denkens mit genialem Blick entdeckt – „erraten“, wie Lenin sagt –, sie jedoch als Gesetze des Denkens, des Geistes begriffen. Marx und Engels haben die Dialektik „vom Kopf auf die Füsse gestellt“, indem sie die Dialektik des Seins als die primäre, ursprüngliche auffassten und die des Denkens als das Abbild dieser.

All dies ist klar, einfach, überzeugend, sobald wir nicht, befangen in den Vorurteilen des Kantischen Kritizismus, den materialistischen Standpunkt als „Dogmatismus“ und „Metaphysik“ ablehnen. Damit versperrt man sich aber auch jeden Weg zum Verständnis der marxistischen Dialektik.

Es ist hier nicht der Ort, die idealistische, neokantianische Erkenntnistheorie, auf deren Boden Adler steht, ausführlich zu widerlegen. Es kommt uns in erster Linie darauf an, zu zeigen, dass die Adlersche „Verteidigung“ der marxistischen Dialektik eine nicht weniger krasse Fälschung derselben darstellt als die Angriffe eines Bernstein, Sombart oder Masaryk. Immerhin muss ein prinzipielles Wort auch über die Adlersche „erkenntnistheoretische Höhe“ gegenüber dem „Dogmatismus“ von Marx und Engels gesagt werden.

Wenn von einem Dogmatismus mit Recht gesprochen werden kann, so ist dies keineswegs der angebliche Dogmatismus von Marx und Engels, wohl aber der *Dogmatismus von Kant und den Neukantianern, einschliesslich aller neukantianischen sozialdemokratischen Scheinmarxisten vom Typus Max Adlers*. Das ist der Dogmatismus der Erkenntnistheorie, der Glaube, dass das Verhältnis des Seins zum Denken nur vom Denken ausgehend betrachtet werden kann, dass dementsprechend der erkenntnistheoretische Standpunkt der einzig berechtigte „kritische“ Standpunkt ist. Marx und Engels haben diesen scholastischen, beschränkt erkenntnistheoretischen Standpunkt nicht ignoriert (wie Adler behauptet), sondern *abgelehnt* und durch den einzig wirklich *kritischen* Standpunkt ersetzt, indem sie die Frage des Verhältnisses zwischen Sein und Denken von der *menschlichen Praxis* ausgehend stellten und behandelten. (Siehe die Aphorismen über Feuerbach, § 2: „Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein scholastische Frage.“)

Mit prägnanter Klarheit hat Lenin auf das Geschwätz von Adler und der Machisten, dass dem Marxismus die Erkenntnistheorie fehle, die Antwort erteilt:

„Die Dialektik *ist* eben die Erkenntnistheorie (Hegels und) des Marxismus. Gerade diese Seite der Sache (es handelt sich hier nicht um die ‘Seite’, sondern um das *Wesen* der Sache) liess Plechanow unbeachtet, von anderen Marxisten ganz zu schweigen.“<sup>19</sup>

In derselben Weise wie das Grundgesetz der Dialektik werden bei Adler auch die besonderen Fragen, wie die Negation der Negation, die Ent-

wicklung, der Antagonismus behandelt. So bestreitet er, dass der Negation der Negation eine reale, gegenständliche Bedeutung zukommt. Nach Adler ist die Negation der Negation genau so wie das Umschlagen der Quantität in Qualität ein *psychologischer* Prozess. Diese Prozesse hat die moderne Psychologie neu entdeckt. Dabei wird Marx und Engels auch die „Ehre“ erwiesen, dass sie als Vorgänger von ... Wilhelm Wundt anerkannt werden! Ein des Adlers würdiger Streicht, die tiefgründig-umwälzenden Gedanken eines Marx und Engels in die Banalitäten der psychologischen „Beziehungsgesetze“ von Wundt umzuwandeln! So soll der Inhalt der Negation der Negation die magere These sein, dass alle Denkinhalte aufeinander bezogen sind. Ein *universelles Gesetz der Dialektik* – der universelle Zusammenhang aller Prozesse, Gedanken, alles Seienden, aller Beziehungen – wird auf diese Weise wiederum auf ein inhaltsleeres, sogenanntes psychologisches Gesetz reduziert.

In bezug auf die Entwicklung ist es äusserts charakteristisch, dass Max Adler, der auf die antidialektischen Ausfälle Bernsteins sonst in Worten ziemlich schäfr erwidert, zu derselben grundfalschen Einschätzung des Verhältnisses der marxistischen Dialektik zu *Spencer* kommt wie Bernstein. Auch Adler sieht in den Spencerschen Formeln der Differentiation und Integration, wobei das wirkliche Wesen der Differentiation und Integration gründlich verkannt wird, die Bestätigung und die „wissenschaftliche“ Formulierung der Negation der Negation. Solche Begegnungen sind natürlich durchaus nicht zufälliger Natur und haben eine tiefe symptomatische Bedeutung. Denn hinter der scheinbar harmlosen Verwechslung des dialektischen Entwicklungsbegriffs mit dem Spencerschen positivistischen Entwicklungsbegriff steckt die Beseitigung des *Kampfes der Gegensätze* als des entscheidenden Moments der Entwicklung. Mit anderen Worten: Max Adler landet philosophisch genau so wie Bernstein bei der Begründung des Reformismus.

Wie *konsequent* alle diese Auslegungen und Anspielungen, alle Versuche, den Marxismus mit der modernen Wissenschaft in falsche Zusammenhänge zu bringen, denselben Zweck verfolgen, zeigt u. a. auch die Adlersche Behauptung, dass die Biologie der Gegenwart von *Darwin zu Lamarck* übergehe. Diese These ist ebenso unwahr, wie es die vorigen sind, und nicht weniger charakteristisch. Die Biologie der Gegenwart bestätigt vielmehr den Grundgedanken der Darwinschen Abstammungslehre. Die Versuche, sie durch die Lamarckische Anpassungstheorie zu ersetzen, haben Schiffbruch erlitten.<sup>20</sup>

Die ganze Argumentation Adlers, dass die moderne Psychologie und

Philosophie, sei es Wundt, Spencer oder Cohen, Natorp und Cassirer, die Entdeckungen der Dialektik in präziserer wissenschaftlicher Form bestätigen, dass die Entdeckungen der Dialektik neu gemacht werden, stellt die Dinge auf den Kopf. Gewiss begegnen wir in der Wissenschaft der Gegenwart, in erster Linie in den Naturwissenschaften, über die sich Adler ausschweigt, glänzenden Bestätigungen der Dialektik, und fragmentarischen, vereinzelt dialektischen Teilerkenntnissen auch in der Psychologie und in der idealistischen Philosophie. Aber die Aufgabe des materialistischen Dialektikers besteht dann darin, zu zeigen, dass diese Erkenntnisse *trotz* der allgemeinen metaphysischen Einstellung der bürgerlichen Wissenschaftler gemacht wurden. Sie besteht darin, die Grenzen und Schranken all dieser Teilerkenntnisse aufzuzeigen, zu beweisen, dass sie nur durch die *bewusste* und *allseitige* Anwendung der dialektischen Methode durchbrochen werden können, während innerhalb der idealistischen Erkenntnistheorie und der idealistisch oder mechanisch-materialistisch orientierten Psychologie selbst richtige Teilerkenntnisse unfruchtbar bleiben müssen. Von alldem ist bei Adler keine Rede. Er begreift nicht, dass die dialektische Durcharbeitung aller Wissenschaften tiefgehende kritische Auseinandersetzungen mit der herrschenden Wissenschaft erfordert, sondern blickt mit der Ehrfurcht des Dilettanten auf jede neue wissenschaftliche und philosophische Milderichtung.

Auf Grund der obigen Untersuchung der Adlerschen Ausführungen ist es nun klar, welche Beweggründe Max Adler zu seinem hartnäckig wiederholten Versuche veranlassten, die Einheit der Dialektik zu zerreissen und die Dialektik als eine bloße Methode des Denkens darzustellen. Diese Einschränkung der Dialektik ermöglicht es ihm, die Dialektik zu *subjektivisieren*, auf das Bewusstsein einzuschränken und schliesslich in Psychologie aufzulösen. So wird auf der einen Seite die Dialektik ihres materialistischen Charakters entkleidet und so lange vulgarisiert, bis schliesslich so gut wie nichts von ihr übrig bleibt. Andererseits wird die Dialektik aus der Gesellschaft entfernt und an ihre Stelle „der reale Antagonismus“ gesetzt. *Der Antagonismus ist aber bloss ein Teil, ein Gebiet der realen Dialektik!* Und der „Antagonismus“ von Max Adler ist nur ein Versuch, die Dialektik zu mechanisieren; sie auf einen Zusammenstoss der mechanischen Kräfte zu reduzieren. Der generelle, universelle Zusammenhang aller Kräfte, Dinge, Prozesse, der Übergang, der Kampf und die Einheit der Gegensätze: das ist die reale objektive Dialektik. Ohne die Anerkennung dieser Dialektik gelangen wir auch methodologisch unvermeidlich zum Subjektivismus, zum Agnostizismus, verlassen den Boden der revolutionären Dialektik.

Einheit und Kampf der Gegensätze: das ist das Wesen aller und so auch der gesellschaftlichen Dialektik. Die politische Tragweite der Adlerschen Entstellung und Verfälschung des Marxismus wird nun ganz offensichtlich. Lernen wir die gesellschaftliche Entwicklung nicht dialektisch als Einheit und Kampf der Gegensätze begreifen und die bewusste Dialektik als Methode, als Widerspiegelung dieser Einheit und des Kampfes der Gegensätze, dann hat die dialektische Methode ihre Bedeutung als *revolutionäre Kampfmaschine im Klassenkampf verloren*.

Darauf kam es aber Adler bei seinen langatmigen Auslegungsmanövern an. Die Adlersche „Verteidigung“ der Dialektik ist ein „linkes“ Manöver, die Anerkennung des Marxismus in Phrasen und ihre Preisgabe in Wirklichkeit, eine würdige theoretische Ergänzung der „linken“ Manöver der Sozialdemokratie in der Praxis.

Genau so wie Bernstein und Kautsky, nur raffinierter, will Adler die *Gegensätzlichkeit aus dem Begriff der dialektischen Entwicklung ausschalten*. Er rühmt das Revolutionäre an dem Marx'schen Entwicklungsbegriff, der nicht nur Kontinuität, sondern auch Diskontinuität enthält. Soweit könnte man noch bei Adler von der unrichtigen Formulierung eines richtigen Gedankens sprechen. Aber sofort darauf gibt er sich zu erkennen. Die Gegensätze in der Entwicklung und die Durchdringung der Gegensätze existieren nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in der Betrachtungsweise, der Wertung! So schreibt Adler!

„Man sieht daraus, wie kläglich jene Kritiker den Begriff der Entwicklung verkannt haben, welche ihn unter dem lendenlahmen Gedanken einer Evolution im Gegensatz zur Revolution bringen wollten. Evolution und Revolution sind überhaupt keine Gegensätze, sondern *blosse Verschiedenheiten der geschichtlichen Wertung eines und desselben Entwicklungsvorganges*.“<sup>21</sup>

Des weiteren führt Adler aus, dass die Unterscheidung zwischen Revolution und Evolution „gar keinen sachlichen Unterschied im Begriff der Evolution selbst“ bedeute, nur auf die praktische Stellungnahme bezogen sei.

Das konsequente Streben der Bernstein, Max Adler, Kautsky und der gesamten reformistischen Gesellschaft nach der Beseitigung der Gegensätzlichkeit und des Kampfes bestätigt Lenins treffendes Kommentar zu einer Stelle der Hegelschen Logik. Lenin exzerpiert folgende Stelle aus Hegel:

„Die gewöhnliche Zärtlichkeit für die Dinge aber, die nur dafür sorgt, dass diese sich nicht widersprechen, vergisst hier wie sonst, dass damit der Widerspruch nicht aufgelöst, sondern nur anderswohin, in die subjektive

oder äussere Reflexion überhaupt geschoben wird, und dass diese in der Tat die beiden Momente, welche durch diese Entfernung, und Versetzung als blosses Gesetzsein ausgesprochen werden, als aufgehobene und aufeinander bezogene in einer Einheit enthält."

Lenin schreibt dazu:

„Das ist liebeswürdige Ironie, 'Zärtlichkeit' für Natur und Gesellschaft (bei den Philistern) – streben diese von den Gegensätzen und vom Kampf zu reinigen.“<sup>22</sup>

Der erste Platz unter diesen Philistern gehört den Revisionisten. Äusserst interessant ist auch, dass Hegel den Versuch, die Gegensätzlichkeit in das Denken als psychologischen Prozess zu verlegen, von vornherein widerlegt und das „harmonische“ Streben der revisionistischen Philister lächerlich macht.

Die Tendenz, die Gegensätze und den Kampf der Gegensätze als Grundprozess der Wirklichkeit zu leugnen, zu beseitigen, seiner Bedeutung zu berauben, diese Tendenz vereinigt die sozialdemokratischen Antidialektiker mit den breiten antidialektischen Strömungen der bürgerlichen Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts.<sup>23</sup> Diese Einheitsfront umfasst nicht nur jene, die die Dialektik in ihrer Hegelschen Form, später die materialistische Dialektik bekämpften, sondern auch alle logischen und erkenntnistheoretischen Richtungen, die die Bedeutung des *Negativen* im Denken leugneten, ja das Negative für eine Illusion, eine Fiktion, einen bloss subjektiven irrealen Denkbegriff kennzeichneten. So die Sigwartsche Logik, dann besonders Bergson. Hierher gehören auch die antidialektischen Theorien von Rickert und die Versuche der südwestdeutschen Neukantianer (Lask), die Gegensätzlichkeit sogar aus der Logik durch die „Übergegensätzlichkeit“, die wahre Wahrheit zu überwinden.

Wir haben in unserer Auseinandersetzung das Schwergewicht auf die Entstellung und Verfälschung der Dialektik durch Adlers Darstellung gelegt. Das gefällt allerdings Adler nicht. Max Adler beklagt sich in seinem neuesten Buch darüber, dass Lenin und die leninistischen „Neomaterialisten“ auf die „sachlichen“ Argumente ihrer Gegner (der Idealisten) gar nicht eingehen, sondern sich einfach damit genügen, festzustellen, dass deren Ansichten sich im Widerspruch zu den Lehren von Marx und Engels befinden. Desgleichen seien sie gar nicht bestrebt, ihren Standpunkt, den dialektischen Materialismus, zu begründen, sondern sie begnügten sich mit Zitaten aus Marx und Engels.

In der Tat, einer sonderbare Beschwerde! Solange sich die Bernstein, Kautsky, Adler und andere Sozialdemokraten als Marxisten bezeichnen

und damit breite Schichten des Proletariats betrügen, solange sie mit dem Marxismus Schindluder treiben, ist es und bleibt es die Hauptaufgabe der marxistischen Kritik, überall alle Entstellungen und jede Verfälschung des Marxismus bis zum Ende konsequent zu entlarven. Was die Begründung des dialektischen Materialismus betrifft, so erscheint uns allerdings keine *neue* Begründung nötig, da wir die marxistische als vollkommen richtig erachten. Nicht auf „neue“, den bürgerlichen philosophischen, erkenntnistheoretischen und psychologischen Moderichtungen entlehnte Begründungen, sondern auf die allseitige *Anwendung*, auf die Fortbildung und auf die breite Popularisierung, Massenpropaganda der materialistischen Dialektik kommt es heute an!

## VI.

### *Die „kritische“ Dialektik (Siegfried Marck)*

Der jüngste Versuch, der von sozialdemokratischer Seite unternommen wurde, um die materialistische Dialektik im Namen der Dialektik zu bekämpfen, ist derjenige des Breslauer Universitätsprofessors und „linken“ Sozialdemokraten Siegfried Marck. In seinem zweibändigen Buch, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* (1930/31), nimmt Siegfried Marck zu den Fragen der Dialektik Stellung. Seine Arbeiten unterscheiden sich von denen Bernsteins, Kautskys, Max Adlers dadurch, dass bei Marck jede Beeinflussung durch die marxistische Dialektik und sei es auch nur in der Terminologie völlig verschwunden ist. Marck kommt es nicht mehr auf die Entstellung der marxistischen Dialektik an. Die Verbürgerlichung der sozialdemokratischen Ideologie erreicht bei ihm ihren Abschluss. Er denkt nur in den Kategorien der idealistischen bürgerlichen Universitätsphilosophie der Gegenwart. Jene Beziehungen zur Arbeiterbewegung, die bei den Reformisten sonst zur Folge haben, dass sie ihrem Kampf gegen die Dialektik die Form einer „Auslegung“ des Marxismus geben, sind bei Marck nicht vorhanden. Indessen verfolgt Marck denselben Zweck wie Bernstein, Vorländer, Kautsky, Max Adler. Nur dass er den Kampf gegen die materialistische Dialektik nicht im Rahmen des sozialdemokratischen Scheinmarxismus, sondern im Rahmen der bürgerlichen Philosophie selbst führt.

Marcks „kritische Dialektik“ ist ein Gemisch von verschiedenen Gesichtspunkten, die alle den herrschenden Richtungen des gegenwärtigen Neukantianismus entnommen werden. Man sieht, die Bernsteinsche Tra-

dition wird treu gewahrt. Gemeinsam ist diesen Richtungen die Bekämpfung der Dialektik Hegels, genauer gesagt, der revolutionären Elemente in der Hegelschen Dialektik und der revolutionären Konsequenzen, die aus ihr folgen. Marck ist daher einverstanden mit dem Neukantianer Ernst Cassirer, insofern dieser den Hegelschen Grundbegriff der *Gegensätze*, der Durchdringung der Gegensätze ablehnt und an seine Stelle den Begriff der Korrelation setzt, aus dem das Element der Spannung, des Kampfes, der Bewegung entfernt wurde. Er schliesst sich der Kritik an, die der fähigste Kopf der ganzen reaktionären Erkenntnistheorien der Gegenwart, Heinrich Rickert, an der Hegelschen Dialektik, insbesondere an der Lehre von der Negation übt. Marck bezeichnet die Methode, die die „kritische Dialektik“ befolgen muss, als Denkpsychologie und glaubt, aus den hoffnungslosen Widersprüchen des Neukantianismus durch die Psychologie einen Ausweg zu finden. Das Ergebnis ist ein verzweifelt Hin- und Herschwanken zwischen dem offenen Subjektivismus und dem Anerkennen einer objektiven Realität, ein nichtssagender schwammiger Eklektizismus.

Mit welchem Recht glaubt Marck den Ausdruck Dialektik überhaupt gebrauchen zu können? Er scheint selbst die Berechtigung dieser Frage zu spüren. Er stellt die Frage, was von der Hegelschen Dialektik in der „kritischen Dialektik“ erhalten bleibt, und gibt darauf folgende Antwort:

„Es bleiben erhalten die Dialektik des Selbstbewusstseins und mit ihm des Erkenntnisprozesses, das dialektische Motiv in allem Ganzheitsdenken und die dialektische Funktion des Durchgangs durch den Widerspruch für das erreichte Denkresultat.“

In ein klares Deutsch übersetzt, heisst dies soviel, dass die Dialektik nur als ein Moment des Bewusstseins anerkannt wird, und zweitens, dass der Widerspruch, der ebenfalls nur im Denken anerkannt wird, auf die Stufe einer Durchgangsstation herabgesetzt wird.

Der Ausdruck „kritische Dialektik“ selbst hat einen tiefen berechtigten Sinn, wenn man sie im marxistischen Sinne versteht. Nicht umsonst bezeichnet Marx im Vorwort zum *Kapital* seine Dialektik als *kritisch und revolutionär*. Bei dem Sozialdemokraten Marck wird der Ausdruck „kritische Dialektik“ zu einer irreführenden Bezeichnung, hinter der sich die Beseitigung des revolutionären Inhalts der Dialektik verbirgt.

Bemerken wir noch, dass Marck, bei seinem Versuch die Dialektik auf das Selbstbewusstsein zu beschränken, von Georg Lukacs' *Geschichte und Klassenbewusstsein* beeinflusst wurde, wie überhaupt die vom Verfasser zwar ungewollte aber nicht zufällige Wirkung dieses Buches darin bestand, allen möglichen sozialdemokratischen und bürgerlichen Marxfäl-

schern Argumente zu ihren antimarxistischen Auffassungen geliefert zu haben.

Trotzdem Marck gegenüber Max Adler nichts prinzipiell Verschiedenes bietet, ist sein Buch für uns nicht ohne Interesse. Es zeigt die Verbürgerlichung der Sozialdemokratie in ihrer jüngsten Gestalt in der Form jener vollkommen offiziellen bürgerlichen Universitätswissenschaft, für die Marx, Engels und Lenin selbst stets nur Ausdrücke des beissenden Spottes und der ätzenden Verachtung übrig hatten. Losgelöst von der Wirklichkeit des Klassenkampfes, ohne Zusammenhang mit der Entwicklung der Technik und der Naturwissenschaften wird in dieser Universitätsphilosophie die Beschäftigung mit der Dialektik zu einer begrifflichen Spielerei, zu einem Jonglieren mit einer inhaltsleeren Terminologie. Dafür bietet aber diese Art „Dialektik“ die völlige Gewähr, dass hier der dialektischen Methode die revolutionären Giftzähne endgültig ausgebrochen werden. Und diese Beruhigung muss sich der Sozialfaschismus um jeden Preis verschaffen. Daher der Anschluss an alle möglichen Modeströmungen der Philosophie, der Psychologie und der Soziologie, daher die Versuche vom Typus der „kritischen Dialektik“ Marcks.

\*

Zusammenfassend ergibt sich aus dem bisherigen, dass in der sozialdemokratischen theoretischen Literatur völliges Unverständnis der wahren Bedeutung der marxistischen Dialektik und weitestgehende Verfälschung derselben nebeneinander einhergehen. Insofern zur Dialektik Stellung genommen wird, zeugt diese Stellungnahme davon, dass die sozialdemokratischen Autoren entgegen dem Beispiel von Marx und Engels die Hegelsche Dialektik nicht studiert und von ihr sich nur die vulgären Vorstellungen angeeignet haben, die die bürgerliche Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts übermittelt hat. Ihre Stellungnahme zur Dialektik wird dementsprechend charakterisiert durch:

1. Beschränkung der Dialektik auf einige allgemeine Gemeinplätze („Negation der Negation“, „dialektisches Schema“).
2. Umwandlung, Umfälschung der *universalen* dialektischen Gesetze in psychologische (M. Adler) oder in
3. biologische Sätze (Kautsky).
4. Beseitigung des fundamentalen Moments der Gegensätzlichkeit (Bernstein, Adler).

5. Ablehnung des Unterschiedes zwischen formaler und dialektischer Logik und damit ein Stehenbleiben bei der formalen Logik.

Das theoretische Verhältnis der Sozialdemokratie zur Dialektik spiegelt einerseits ihr praktisches Verhältnis zu derselben wider, andererseits wirkt es auf dieses in hohem Masse ein. So ist das Unverständnis für die Dialektik, der Mangel an Wollen und Können, die materialistische Dialektik von Marx und Engels sich anzueignen, geschweige denn fortzubilden, nicht nur Ausdruck des umsichgreifenden Opportunismus in der deutschen Sozialdemokratie, es ist auch zu einem diesen kräftig fördernden Faktor geworden. Im grossen und ganzen ist der Bernsteinsche Standpunkt gegenüber der Dialektik in der deutschen Sozialdemokratie schon vor dem Kriege der uneingestandene Standpunkt auch der Parteileitung gewesen. Der „gesunde Menschenverstand“, hinter dem sich die Unbekümmertheit um jede methodologische Selbstverständigung, seichter Eklektizismus und bequeme formal logische Schulmeisterei verbergen, verdrängte die Dialektik. Damit war aber auch eine Verschwommenheit in den Fragen der Methode, ein für das „Zentrum“ charakterisches Zurückweichen vor offenen Angriffen gegen die Dialektik nach dem Muster Bernsteins verbunden.

Die Dialektik der Weltgeschichte hat diesem Stadium ein Ende bereitet. Der imperialistische Weltkrieg, seine Probleme stellten einerseits die höchsten Anforderungen an die Theorie, Forderungen, denen nur durch die vollkommene Beherrschung, folgerichtigste Anwendung und Weiterentwicklung der materialistischen Dialektik, wie sie in Lenins Werken zutage trat, Genüge geleistet werden konnte. Und andererseits wurde im Lichte des Weltkrieges nicht nur der schmachvolle Verrat der Zweiten Internationale am Weltproletariat, sondern auch der engste Zusammenhang zwischen diesem Verrat und der Preisgabe der materialistischen Dialektik, ihre Umfälschung in Sophistik besonders deutlich sichtbar.

So ist das Schicksal der materialistischen Dialektik mit dem dialektischen Gang der Geschichte selbst aufs engste verknüpft. Der Kampf zwischen materialistischer Dialektik und Sophistik geht weiter. Er ist nichts anderes als die methodische Ausdrucksform für den Kampf zwischen Bolschewismus und Menschewismus, zwischen Kommunismus und Sozialfaschismus, zwischen Dritter und Zweiter Internationale.

\*

*Nachbemerkung:* In den vorstehenden Ausführungen wurde die Stellung der linken Sozialdemokraten in der Vorkriegszeit, insbesondere von

Rosa Luxemburg und Franz Mehring nicht behandelt. Die Prüfung dieser Frage ergibt, dass die linken Sozialdemokraten in den Fragen der Theorie der Dialektik genau dieselben Fehler begingen, wie in einer Reihe grundlegender politischer Fragen – Fehler, gegen die die Bolschewiki unter Führung Lenins einen unversöhnlichen Kampf führten. Die Stellung der linken Sozialdemokraten zu den Problemen der Dialektik soll – auf Grundlage der richtunggebenden Anweisungen Stalins zu diesen Fragen (*Zu einigen Fragen der Geschichte des Bolschewismus*) in einer besonderen Arbeit eingehend behandelt werden.

## AUFZEICHNUNGEN ZUR FASCHISTISCHEN IDEOLOGIE

Moskau, den 9. XI. 1936.

Seit vielen Jahren bereite ich mich vor meine philosophischen und politischen Gedanken in einer systematischen Form darzustellen. Es schweben mir vor eine neue Darstellung der Logik, der Dialektik, eine Art Geschichte der Philosophie, der Grundgedanken der Menschheit, eine Darstellung und Kritik der faschistischen Ideologie, ein zeitgenössischer Kommentar zu Hegels Logik und so manches andere. Die Zeit, die Umstände, die strenge Planmässigkeit <der> /:anderer:/ mir vorgeschriebenen /:Tages:/Arbeiten machten es und machen es unmöglich diese Werke in systematischer Form niederzuschreiben. Ich habe mich entschlossen meine Auffassungen in aphoristisch-tagebuchartiger Form aufzuzeichnen. Sind sie mehr, als leere, abstrakte Formen, Ideensplitter, dann wird es sich schon zeigen, was man damit machen kann, ob sie in dieser oder anderer Form der Veröffentlichung wert sind. Was ich will, das ist die Wahrheit zu erforschen, die Wirklichkeit wie sie ist, an den Punkten, wo ich dazu in der Lage bin, ganz konkret, ganz *intim*, ganz echt zu packen, und auf Grund der gewonnenen Resultate allgemeine Folgerungen zu ziehen.

(Ich glaube mein /:geistiger:/ Standort ist für die Erfassung gewisser Zusammenhänge nicht ungünstig: deutsche Philosophie, deutsche Arbeiterbewegung und sechs Jahre Sowjetunion. Ich möchte keine Etappe vermissen, trotzdem die Produktion zersplittert ist und statt Philosophie die Leitartikel des „Klassenkampf“ und „Pressedienst“ entstanden sind, die heute keiner mehr liest und kennt.)

<Prolegomena, Parerga und Paralipomena >

Zum Thema: Die faschistische Ideologie.

(Prolegomena hat Kant geschrieben. Parerga und Paralipomena, Schopenhauer. Ich bin weder Kantianer noch Schopenhauerianer. Aber ich glaube, man und *wir* müssten *solche* Bücher schreiben, glänzende Popularisationen *ohne* Verflachung.)

Ich beginne mit einem Zitat aus einem Leitartikel der russischen

Zeitschrift *Pod znamenem marksisma* den ich eben gelesen habe. „Die Welt des Faschismus wird vertreten durch „Führer“ anderer Art: sie wird vertreten durch Leute, die jedes menschliche Antlitz verloren haben, für die es nichts Heiliges und Ehrliches gibt und nicht geben kann, die in ihrer gesamten Tätigkeit ein einziges „Prinzip“ verfolgen – den Mord und Terror.

Die Welt des Faschismus und ihre Führer – das ist die Welt von durch und durch prostituierten Scheusalen (merzawcew) professionellen Verbrechern, Menschen, die jedes Mass von Zynismus, Scheinheiligkeit und Heuchelei übertreffen“ (wörtlich in Eile übersetzt).

Man müsste Zeile für Zeile diese Sätze durchgehen, so mehr ist hier wahres – wenn auch allzubekanntes – mit falschem – wenn auch noch so oft wiederholten – vermischt. Und dabei sind sie so typisch für die Art wie viele Kommunisten den Kampf gegen den Faschismus führen. Zu sagen, ihr einziges „Prinzip“ ist Mord und Terror – das ist reiner Unsinn. Es gibt überhaupt keine Menschen, ausser Wahnsinnigen, deren einziger Prinzip Mord und Terror ist, „an sich“ ist. (Und zu behaupten wie der gute alte Professor Jakobson, der Faschismus ist eine Geisteskrankheit – das ist nicht der Widerlegung wert.) Die Faschisten gebrauchen Mord und Terror, aber ihr *Prinzip* und zwar ohne Anführungszeichen – ist der Kapitalismus. /:Ebenso Trotzky, Sinowjew etc.: Agenten des Faschismus. Ihr Prinzip: die Restauration des Kapitalismus!:/

Die Darstellung des Verfassers im *Pod znamenem marksisma* (ich wiederhole, ich hätte beliebige andere Artikel und Aufrufe von Antifaschisten nehmen können) ist aus zwei Gründen *falsch und schädlich*: Erstens wird der Kampf gegen den Faschismus und seine Führer damit von der politischen auf die Mord-Linie und von der Politik auf die Moral verschoben.

Zweitens vergisst der Verfasser eine „Kleinigkeit“: dass der Faschismus ausser Mord und Terror mit den Methoden der sozialen und nationalen Demagogie arbeitet. Mit Mord und Terror kann man Kommunisten hängen und einsperren, aber nicht die grosse Massen gewinnen: z.B. in Italien oder Deutschland. Die Charakteristik der Führer des Faschismus ist ebenfalls durch und durch moralish-idealistisch. Natürlich sind sie Verbrecher, aber eben von einer ganz besonderer Art! Und das sagt der Verfasser nicht, welcher Art. Nicht jeder Verbrecher, Prostituiertes und Heuchler versteht die Massen zu verführen und leider auch führen. Ganz in dem Geiste dieses Artikels ist das Sammelbuch über die faschistische Ideologie geschrieben, das im Herbst 1936 im Verlag Sozekgis erschienen ist. Die Autoren gebrauchen die stärksten Ausdrücke; sie sind empört darüber, dass

die Faschisten lügen, sie erklären alles für Lüge, was die Faschisten schreiben. Sie sind in – zu 99,99% sogar Recht – aber der fehlende 0,01 *verdirt* alles! Nämlich: nicht Lüge ohne weiteres, sondern gemischt mit soviel Wahrheitsgehalt, besser gesagt: Wirklichkeitsgehalt, Tatsachengehalt, der genügt um die unkritischen, naiven Objekten der Demagogie *glaubhaft* zu machen. Winterhilfe, Ferienfahrten Berufsbildung u.s.w. Die *Proporz* macht die Lüge!

Wir Täuschen uns mit diesen Primitivizmen. Wir treiben sogar Vogelstrausspolitik gegenüber den Wirkungen der faschistischen Ideologie. (Jedenfalls *war* das der Fall.) In Italien und in Deutschland. Es ist eine Riesenaufgabe die faschistische Ideologie *effektiv* zu bekämpfen. (Nicht schimpfen. Auch nicht einmal durch Zitate nachweisen, dass sie dem Marxismus widerspricht. Viele Kommunisten – so die Autoren des genannten Sammelbuches, glauben, dass Zitate schon Argumente sind. Sie sind es – für *uns*. Aber es ist nicht nötig uns gegenseitig von der Verlogenheit der faschistischen Doktrinen zu überzeugen. Überzeugen muss man die Massen die wir vom Gegner lossreissen wollen.)

Was tun? So einfach es klingt: man muss die faschistische Ideologie wirklich von Grund aus, radikal in *diesem* Sinne, von der Wurzel aus niederlegen. Auch genügt es nicht sie lächerlich zu machen, oder lächerlich machen zu *wollen*. Zwar sagt Voltaire: c'est le ridicule qui tue. Aber erstens muss man *verstehen* lächerlich zu machen, zweitens liegen die Dinge *heute* anders. (Deshalb fangt die ganze Witzelei unserer linken Literaten /:Das Wort, Internationale Literatur, Weltbühne:/ nicht viel.)

Man muss *gründlich* widerlegen. Was bedeutet aber gründlich? Das heisst man muss ständig *unsere* Ideologie aufzeigen. Antifaschistische Ideologie. Ist der Antifaschismus nur ein Negativum?

Zum Teil ja, insofern wir heute noch keine ausgearbeitete antifaschistische Ideologie haben. Aber nicht, dass der *objektive* Gehalt des Antifaschismus nur eine Negation darstellte. Es gibt keine Negation, die nicht auf einer *Grundlage*, von einem *Standpunkt* aus negiert. Ich will hier meine Rosinen nicht vor dem Kuchen preisbieten und die Essenz der antifaschistischen Ideologie vorausschicken, die das Ergebnis einer langen Entwicklung sein (müssen) werden.

Überzeugend widerlegen, unsere Ideologie entgegensetzen. Verhältnis der par Excellence marxistisch–leninistischen Ideologie zur antifaschistischen.

Aber zu allererst: klar zu werden darüber, was ist die faschistische Ideologie.

Der dritte Fehler des Sammelbandes (und unzähliger anderer Veröffentlichungen über das Thema) ist, dass die Autoren wohl eine richtige politische Einstellung zur faschistischen Ideologie haben (Lüge, Betrug der Massen usw.) aber keine *soziologische* Analyse machen – wie kommt es, dass sie wirksam ist und wo sie wirksam ist. (Das Wort Soziologie habe ich nicht gerne, weil so viele es missbraucht haben, und es einen fremden Klang hat, aber es ist eigentlich *richtig*, und andere Ausdrücke sind nicht so präzise.) Thesen: man hat bis zum Überdruß dargetan, dass der Faschismus seine *Ideen* von allen möglichen Autoren zusammengestohlen hat.

Aber man hat nicht bemerkt, dass das *Neue* eben in der neuen <soziologischen> sozialen Funktion dieser Ideen besteht.

Die Aufhebung der bestehenden <Reste> Form von Pressefreiheit in der bürgerlichen Demokratie, Versammlungsfreiheit, Koalitionsfreiheit, Wählbarkeit etc. hat ungeheure Wirkungen.

Die faschistische Ideologie unmittelbar verbreiten und nicht mittelbar wie die Sozialdemokratie, aber die Rolle der Massen soll nur rezeptiv passiv bleiben. Trotzdem Aktivisierung der Kleinbürgerschicht.

### *Das Verhältnis der faschist[ischen] Ideologie zur Wirklichkeit*

Man ist immer wieder erstaunt über die phantastische, kolossale einfach ungeheuerliche Verdrehung der Wirklichkeit bei den Faschisten. Z.B. bei der Rassenfrage usw. Wie kommt es, dass alles doch wirken kann?

Natürlich gibt es Schranken und Grenzen. Die statistische Prüfung, die leider nicht möglich ist, würde zeigen, dass die geschulten Arbeiter und Intelligenz die Faschisten für gerissene Betrüger halten. Ein Wissenschaftler, wie Korányi, sehr konservativ, muss feststellen, dass die faschistische ärztliche Theorie und Praxis eine Kurpfuscherei ist. And so on. Aber dennoch. Die Gründe sind:

Die Krise hat ungeheure Wirkungen auf das Bewusstsein gehabt. Nationale Idee. < seine Wir > Verzweiflung der Erwerbslosen und Jugendlichen. „Irrationalismen“ von Bloch.

Empfänglichkeit für die primitiv-massiv-demagogische Ideologie. Realismus. z.B. Aussenpolitik.

Die Unwirklichkeit der faschist. Ideologie ist aber keine „Träumerei“ wir die deutsche Ideologie in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts.

## *Theoretische Fragen*

Die theoretische Hauptfrage ist die: wie unterscheidet sich die neue Ideologie von der alten?

1. Es fehlt ihr selbst der kleinste *Wahrheitsdrang!* Lessing!

2. Statt kunstvoller Anpassung an die Wirklichkeit um die Widersprüche zu verdecken, Unbekümmertheit, die neue Schichten an die der Faschis[us] sich wendet, sind kritiklos. Sie verkünden es manchmal selbst. (Hitler)

Zur Not hilft immer der Terror und die Einschüchterung.

Eine ausgesprochene *Zwangsideologie*, die man annehmen *muss*.

Wie würde Italien aussehen bei Meinungsfreiheit? Es wäre sehr lohnend die geistige Lage Italiens zu studieren, solange der Faschismus nicht fest an der Macht war.

3. Die faschist[ische] Ideologie ändert sich sehr schnell. Sie ist journalistik, sie < will > braucht nicht zu befürchten, dass man ihr Widersprüche nachweist.

Exkurs I. *Nietzsche*. Falsch ist die Identifikation von Nietzsche mit der faschist[ischen] Ideologie. Er war eben kein bewusster Lakai des Imperialismus, wie die heutigen Faschisten. Bei ihm die Illusion der klassenlosen Verherrlichung des Übermenschen. Er glaubte, er sei in Opposition. Z. T. war er auch, – obzwar er objektiv ein Ideologie des Imperialismus. Der Nietzsche'sche *Kultus des Individualismus* stellt solche Forderungen der Freiheit der Persönlichkeit, die mit dem Kapitalismus u. der bürgerl[ichen] Demokratie unverträglich sind.

Sein tragischer Irrtum, das er den Sozialismus so verstand wie die deutschen Bürger. Aber nicht umsonst haben progressive < D > Geister wie Rolland, A. Gide, Brandes von Nietzsche Inspiration geholt.

Exkurs II. Demokratie. Ich glaube, ich muss mein Buch so fassen: Grösse und Niedergang der bürgerlichen Demokratie. Oder: Liberalismus und Demokratie.

Demokratie. Der Kampf um die Verteidigung der Demokratie. 1937 und 1917. 1917: um die Entfaltung der Demokratie, Weitertreibung der Demokratie. Lenins Verdienst war die allseitige Beleuchtung der Demokratie. Kräfteverteilung für und gegen die Demokratie

Wirkung

Einheit von polit. und ideolog. Führer.

1.

<Eine wirkli> Geschichte der faschistischen Ideologie. Man sieht folgende Etappen: *Vorgeschichte* (Keine Partei, keine Massenbewegung, einsame reaktionäre Denker. In Italien Pareto. In Deutschland Nietzsche, dann eine ganze Serie von reaktionären, die in Spengler (auch ein allein-stehender) gipfeln.

Zweite Etappe: *Im Kampf um die Macht*. Üppige Blüte der sozialen Demagogie. Vergleich von Hitler, Mussolini, de la Rocque. Hauptsache, – darin Mussolini Bannerträger, entschlossener Kurs auf *Massenbasis* unter dem Kleinbürgertum. Sehr „revolutionäre“ Losungen. Sowohl Mussolini, als Hitler. Wenig allgemeine Ideologie. *Dritte Etappe: Nach der Macht*. Verstaatlichung der Ideologie. *Kanonisierung*. Mussolinis gesammelte Werke. Hitlers Mein Kampf. Goebbels u.a. „Aussarbeitung“ der faschist[ischen] Doktrin. Recht, Geschichte, Philosophie, Pädagogik, Biologie, Medizin, Theater-Kunst-Literatur, and so on.

Etwa in Italien Rocco, Bottai, Gentile

Wie in Japan, Polen, Spanien?

2.

Wirkung der faschist[ischen] Ideologie. Man müsste Analogien in der Geschichte suchen: Massenhafter Volksbetrug, aber jeder hält das Maul. Die griechischen Götter, an die niemand mehr glaubte? Kirche im Mittelalter bis Descartes etc.! Aber die Wirkung der faschist[ischen] Ideologie *erfasst grosse Massen*. Sie ist verwandt mit der Religion: sie ist Opium, das dritte Reich. Sie verkündet *Erlösung*, Bruch mit der alten Welt, Hitler ist Magier. Mussolini ist jettatore. Er hat Glück! Aberglaube und Faschismus.

Gleichzeitig in Italien und Deutschland bedeutende Massen sehen die ganze Ideologie des Faschismus als Betrug an. Klassenbewusste Arbeiterschaft, *begabte* Intelligenz, konservative aber fachgeschulte Bürokratie, etc. Es bildet sich eine ungeschriebene illegale Ideologie das Alltagslebens aus. Dann: die ideologische Zwangsjacke, die Narrenkappe. Man müsste umfassende Studien machen: welche Schichten und wie sie reagieren?

### 3.

Früher waren Staatsmann und Ideologie getrennt. Jedenfalls bildete sich im Feudalismus eine starke Arbeitsteilung hinaus. Gar nicht zu reden vom König. Nur Plato war dafür, dass die Philosophen die Könige sein sollen. Bourgeoisie anders, aber weder Bismarck, noch sagen wir Stresemann sind Ideologen. Das führt – unter Nachahmung der Tradition der Arbeiterbewegung Mussolini ein, auch Hitler. Sie monopolisieren auch persönlich die Wirkungsmittel der Ideologie, sie wollen geistige Führer sein, weil dies die Machtfülle, die sie in ihrer eigenen Händen konzentrieren, wesentlich erhöht.

### 4.

Der Inhalt der faschistischen Ideologie ist <durch >, wenn man den kommunistischen Genossen glauben soll, einerseits voll von hemmungslosesten demagogischen Versprechungen, andererseits zynische Verhöhnung der Massen, /:voll:/ schamlos offener arbeitferndlicher Äusserungen. Wie is das zu verstehen?

(Zur Entwicklungsgeschichte der Krise des demokratischen Gedankens und der geistigen Strömungen im XIX. und XX. Jahrhundert.) Sehr wichtig ist der *Formalismus* in den Gesellschaftswissenschaften. Z. B. Hans Kelsens Staatslehre. Ebenso Jellinek. Stammlers Neokantianismus. Der Formbegriff des Neokantianismus. Ricker-Lask-Max Weber. Webers Soziologie. /:Wiese Beziehung, Mannheim:/

Das Wesen des Formalismus ist methodologisch gesehen ein Begriffsidealismus, inhaltlich: *Flucht vor der Wirklichkeit*. Nur ein Teil der bürgerlichen Ideologen, man kann sagen, die Propagandisten und Publizisten haben den Imperialismus *offen propagiert*. Heller und anderen <Th> Staats-theoretiker.

Man hat einen kunstvollen Formalismus der Beziehungen etc. entwickelt um von den Klassen zu abstrahieren.

Andere Linien: Positivismus, Neokantianismus.

### 5.

Die fasch[istische] Ideologie könnte nicht ihre Ungeheuerlichkeiten überhaupt propagieren, wenn sie nicht in *negativer* Beziehung einen gewissen Boden hätte. Die demokratischen Ideen waren in Deutschland diskredi-

tiert, um den Parlamentarismus krächte kein Hahn. Versailles war verhasst, die nationalen Gefühle stark, die Wissenschaft als Grundlage der Politik, insbesondere der Marxismus infolge der Politik der Sozialdemokratie in Misskredit geraten. Die Demokratie hatte keinen Pathos, kein „Ehrgefühl“, weil...

19. XI.

Heute Rede von Rust über die Wissenschaft angesehen. Wieder ein Beweis dafür, dass der Faschismus nicht so plump ist, wie man ihn darstellt. Rust erklärt feierlich, Freiheit der Wissenschaft sei nicht unvereinbar mit Nationalsozialismus, verlangt Geist der Wissenschaft, Objektivität, weise: der Teufel noch was. Das B[erliner] Tageblatt plädiert für die Eigenart der Individualität des Lehrers (das heisst Liberalismus) und unterscheidet zwischen echt Nationalsozialistischer (als solcher anerkannter) Wissenschaft, z.B. Günther, Frank und der sonstigen. Rust verlangt mehr Achtung für die alten Lehrer, gegen Reinigung (nach dem man die Besten herausgeschmissen hat) eine Tendenz zum *Normalisieren* ist doch zu spüren, im Sinne der „normalisierten“ bürgerlichen Kultur.

### *Geschichtliches*

Die Bourgeoisie war auch in ihrer Blütezeit nicht im Stande eine *Einheit* in ihr Weltbild zu bringen. Sie war vielmehr *widerspruchsvoll*. Der Unterschied zwischen einst und jetzt ist, dass die Widersprüche der bürgerlichen Ideologie offen ausgesprochen wurden und nicht geleugnet wurden, während heute der Faschismus sie durch Taschenspielerkunststücke „verschwinden“ lässt.

Die Spezialisierung der Wissenschaften etc. ausführen.

4. XII.

Polemik gegen mich selbst. Göbbels verbietet die Kunstkritik. Das ist nicht Normalisieren!

Bibliographie unveröffentl[ichter] und posthumer Werke, Seltenheiten etc. Die Welt als Wille und Manöver. III. Bd. von der Welt als Wille und Vorstellung von Wilhelm Knopenhauer.

## *Der Mensch*

Eine der wichtigsten Seiten der faschistischen Ideologie ist, dass sie den Menschen in seiner Universalität nicht anerkennt. Damit wird eine jahrtausendalte Errungenschaft des Denkens aufgegeben. Sehr tief ist dazu Hegels Enzyklopädie (der Begriff als solcher) Zusatz 1. Der Mensch als solcher den Griechen noch unbekannt. Nicht ein Irrtum? Stoa! Hegel meint, das Christentum hätte den Menschen in seiner Unendlichkeit, als Person entdeckt. „Das Prinzip der Persönlichkeit ist aber die Allgemeinheit.“ Eher ist es richtig, dass die Renaissance den Menschen entdeckt, z. B. Montaigne. De l'homme (christlich oder nicht). Aber hauptsächlich: Kant-Fichte-Hegel selbst haben das Prinzip der Person des Menschen über alle Grenzen und Rassen und Stände entdeckt.

Jedoch „der Mensch“ allgemein – wie Engels sagt, vom Affen bis Goethe – tagut nichts!

## *Faschismus und Ideologie*

Das deutsch-japanische Bündnis gegen die Ideologie des Kommunismus. Der ganze Kampf gegen den Bolschewismus ein ideologischer. Etc. England erklärt nicht einen Krieg mitzumachen wegen ideologischer Differenzen. Also die Faschisten wollen um jeden Preis sich als eine ideologische Bewegung ausgeben. Die Ideologie dient zur Maske der Politik. Idealismus im Dienste des Imperialismus, schrieb Lenin 1915/16. Und jetzt erst Recht! Das ist die Ideologie auf zweiter Stufe von der ich sprach. Mein /:Grund:/-gedanke ist: 1. die Widersprüche der bürgerlichen Ideologie aufzuzeigen, die zum Faschismus führen *konnten*. 2. zeigen, dass die faschistische Ideologie doch etwas *neues* vorstellt, nicht bloss Nachahmung, Sammel etc. Worin, weshalb. Soziologisch neues. 3. Wie man gegen die Faschist[ische] Ideologie kämpfen muss.

Anfang: 18. Jahrhundert und deutscher Idealismus.

Die erhabenen Gedanken des deutschen Idealismus in der Luft.

Wir und das Erbe der Klassiker.

## *Irrationalismus*

Keine faschistische Erfindung, sondern eine Reaktion auf den flachen fetischisierten Rationalismus des Industrie- und Monopolkapitalismus. Diese Reaktion *kann* in Mystik, Intuitivismus etc. umschlagen. Die junge Intelligenz die so orientiert, dabei gar nicht reaktionär, sondern einfach chaotisch, schwankend, suchend. Die Dialektik – a la Marx und Lenin ist im Stande den Rationalismus /:im Sinne:/ wissenschaftliche[r] Weltanschauung mit Leben, Drang, Aktivität zu vereinigen. Also nicht a la Bloch, rückwärts, sondern vorwärts.

## *Studien zur Ideologie*

< Zur > Vorbemerkung zur Geschichte des historischen Materialismus. Die Methodologie des historischen Materialismus wurde mit den neuen Problemen zuletzt von Engels in den Jahren 1891–95 in enge Verbindung gebracht. Seitdem haben dazu Plechanow und Bucharin geschrieben, beide im Grunde unrichtig. Immerhin Probleme gestellt. Um die Fragen, die ich behandeln will, richtig zu stellen, muss man die Fragen der Methode des historische Materialismus, der Theorie der Ideologie neu aufzunehmen. Ohne das kann man den Faschismus nicht behandeln.

## *Geschichte der Ideologie*

Reihen: die Entstehung von Ideen –  
die Wirkung und Verbreitung –

einige Beispiele: Stendhal schreibt 1832 *Rouge et Noire*, aber erst Taine um 1860, entdeckt ihn und erst um 1900 wird er populär. Warum?  
Marx: II. Internationale – Lenin (Die Lehre von der proletarischen Diktatur)

Schopenhauer 1820–1830 Hauptwerk, aber erst ab 1870 Massenwirkung. Ursache?

Die Geschichte der *Wirkung* der Ideen von Marx in den Köpfen. In dieser Beziehung spielt auch der Zufall eine Rolle. Z. B. dass die Jugendwerke von Marx, *Deutsche Ideologie* und *Ökonomisch-philosophische* Manusk[ripte] erst vor kurzem veröffentlicht. (Natürlich auch *kein* Zufall in anderer Beziehung.)

Jedenfalls entscheidend folgender Zusammenhang: soz. Aufbau in Sowjetunion, <aber> dadurch werden die damals utopischen Gedanken von Marx heute real-aktuell. Marx hat ideell den Idealismus überwunden, wir reell. Die Marx'schen Gedanken über den *Menschen*. Eine Problematik, die damals aktuell war, dann (für Marx selbst auch weiter aktuell, siehe „Kapital“) aber für die andere nicht, und heute wieder!

### *Das Problem der Zwangsideologie (Faschismus)*

Marx hat die Grundgesetze der Ideologie untersucht, die mit gleichsam natur<wiss>gesetzlicher Notwendigkeit sich vollziehen. Wie nun mit der Zwangsideologie? Was geht vor sich? Man versucht den Klassen eine Ideologie einzufließen, die ihren Interessen entgegengesetzt. Und? Auch nicht früher? Aber jetzt darf keine andere Meinung. Frage: wie weit möglich? Geschichte des Freidenkertums. Prinzip: nicht Dogma und Autorität, sondern kritische Untersuchung, demokratisch – jeder auf Grund Überzeugung.

Progressive Strömungen in der bürgerlichen Denkers.

1. deutsche Philosophie – hier nachweisen das Progressive im Kritizismus!

2; engl[ische]. Ökonomie – Ricardo.

3. Sozialismus in Frankreich, auch wie entstanden.

4. Franz[ösische] Aufklärung – sogar Liberalismus! Wellen der Ideengeschichte – Wellenlinie. Gedanken zum historischen Materialismus.

Marx hat im „Kapital“ die Besonderheit der gesellschaftlicher Wirklichkeit im Unterschiede zur physischen Natur genial herausgearbeitet. Er hat die dinghafte Auffassung der Arbeit aufgelöst. Er hat – echt dialektisch – gezeigt, dass die falsche, verdinglichte Auffassung der Arbeit gewissermassen notwendig ist, – war – da dieser *Schein* durch den Kapitalismus selbst erzeugt wird. Marx hat erkenntnistheoretisch <den> gesprochen *den Gegenstand der sozialen Erkenntnis* aufgezeigt, und eine Begründung dieser Erkenntnis gegeben. Das alles wird von den Soz[ial]dem[okraten] idealistisch gefälscht, ist aber gut marxistisch-materialistisch. Max Adler hat dies neokantianistisch gedeutet, aber in Wirklichkeit ist auch hier objektive, vom Subjekt unabhängige Wirklichkeit, materiale Welt vorhanden – das *gesellschaftliche Sein* und Abbild in der Erkenntnis.

Was ist aber das *gesellschaftliche Sein*? Die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse?) (Unter – frage: was sind Produktionsverhältnisse?)

Oder auch die Produktivkräfte? Die Produktivkräfte sind bei Marx *einerseits* teils physikalische Kräfte, teils das Proletariat selbst, bzw. der Mensch selbst, *andererseits* diese Physikalische Kräfte werden nur von Menschen benützt zu Produktivkräften. (Hier auch die Frage: was sind Kräfte?) <Bei den Prod. verhältnissen unklar, was>

Die Bestimmung der Produktivkraft ist bei Marx an den verschiedenen Stellen sehr verschiedene, teilweise widerspruchsvoll – und nur so zu verstehen welche *Funktion* sie haben.

Wesentlich ist – in dem Zusammenhange, der mich hier interessiert folgendes: die Produktivkraft ist nicht *ausser-gesellschaftlich*. Sie ist nicht Natur. Sie ist eine Erscheinungsform der menschlichen Tätigkeit. Die potentielle Kraft der Menschen, zu produzieren, deshalb einschliesslich Technik und Proletariat, der Mensch und die Klasse selbst. Insofern ist es ungenau rein physikalische Arbeitsmittel (Erde etc.) zu den Prod[uktiv]kräften zu zählen.

Ich glaube also, dass die *Prod. Kräfte* zum gesellsch[aftlichen] Sein gehören als dessen Natur-Grundlage, materielle Grundlage.

Es wäre besser die Terminologie zu modernisieren, präzisieren, exacter zu fassen. Aber dem Wesen nach ist Marx hoch modern. Der Mensch und wieder der Mensch ist bei ihm das A und O.

Quasi: auch die Notwendigkeit die über den Menschen herrscht, ist eine aus menschlicher Tätigkeit entstandene, – dann über uns Herr geworden. Also: aufhebbar. Alles läuft auf die Begründung der Freiheit hinaus! Marx ist der Philosoph der Zukunft, der Philosoph der kommunistischen Gesellschaft. Alles ist bei ihm letzten Endes auf dieser Ziel der Entwicklung gewidmet. Aber das hat heute eine grosse Bedeutung, weil wir in der USSR die Probleme des Kommunismus als aktuelle Probleme fassen können.

### *Krise der bürgerlichen Ideologie*

*Probleme:* Imperialismus und Demokratie

Die Funktion der Demokratie in der allgem[einen]. Krise des Kapitalismus.

*Durcharbeiten:* Paretos Soziologie (Humanismus)

Lloyd George! Technik und Ideologie. Technokratie.

Plangedanke.

*Faschismus, Recht* und Staats-Theorien  
Geschichtsschreibung  
Weltanschauung  
Naturwissenschaft und Anwendung  
Technik

Totaler und partieller Charakter der faschistischen Ideologie (weiter).

*Schicksale der demokratischen Ideologie*

England – Krise des Liberalismus – aber wann? Sehr spät! Und was wichtig ist Etappenweise!

Deutschland – Tragödie der bürger[lichen] Demokratie. Von Anfang an innerlich ausgehöhlt, letzter Erfolg 1927–1929. Keine Zeit gewesen <Verb> Herausbindung der Volksfront. Warum konnte sich in Deutschland die fasch[istische] Ideologie ausbreiten. Weil in D[eu]tschland] die Krise schon so ungeheuer tief war, und die Wissenschaft – /:keine:/ Literatur etc. keine Gegenkräfte –

Frankreich – Krise des Parlamentarismus. – Grosse Gegenkräfte, siehe sogar Tardieu. Höhepunkt etwa 1934. Seitdem Niederlage des Faschismus, aber noch nicht entschieden. Charakter der Krise der Ideologie.

*Amerika* – Roosevelt Reformen. In vieler Beziehung kommt Am. erst jetzt in ein Stadium, dass in Europa längst da, ja *vorbei* ist. Aber doch keine einfache Verspätung, denn *gleichzeitig* ist da 1. die faschistischen Tendenzen 2. KP Amerikas 3. revolutionär anti-kapitalistische, kommunistische Intelligenz.

So sind mehrere *Typen* da! Drei Krisen in Europa.

*Die Perspektive*

die Volksfront stellt unmittelbare Ziele im Kampf gegen Faschismus. Verteidigung bzw. Wiederherstellung der demokratischen Freiheiten. Aber man muss auch Perspektiven stellen! Welche Perspektive ist da möglich?

„Übergangsperiode“ der Demokratie. Die *Dialektik* ist die: die bürgerliche formale Demokratie kann man heute nur *erhalten* („auch“, „sogar“, „nur“ erhalten) wenn man sie gründlich erweitert – in inhaltlicher Beziehung, – und auch formell.

Warum? Abstrakt gesagt: nichts ist stabil auf der Welt. Konkret; wer *braucht* heute die Demokratie? Arbeiter + Kleibürgertum + die Intelligenz. <sehr> Schmale Schicht der Bourgeoisie. Die Hauptstütze: Arbeiterklasse. Bourgeoisie viel weniger bereit zu Konzessionen? Schwächung der /:sozialen:/ Basis seiner Stärkung nach anderer Seite. Marx hat eine Erklärung der Ideologien gegeben, in den bekannten Sätzen wo er den historischen Materialismus resumiert und wo es ihm darauf ankam, die gleichsam naturgesetzliche Entstehung des Überbaus und der Ideologie auf der Grundlage der ökonomischen Entwicklung zu erklären. Es kam ihm in diesem Zusammenhange nicht darauf an zu zeigen, wie die Ideologien *produziert* werden. Darüber ein-zwei gewichtige Stellen in der Deutschen Ideologie. Bildung auf Grund der Arbeitsteilung und eine relative Verselbständigung dieser Schicht.

„Die aktiven Konzeptiven Ideologen (die Denker der Klasse) welche die Ausbildung der Illusion dieser Klasse sich selbst zu ihrem Hauptnahrungszweige machen, während die Anderen sich in diesem Gedanken und Illusionen mehr passiv und rezeptiv verhalten, weil sie in der Wirklichkeit die aktiven Mitglieder dieser Klasse sind und weniger Zeit dazu haben sich Illusionen und Gedanken über sich selbst zu machen.“

(Aber ich will nicht mehr Marx zitieren. Wir zitieren zu viel und denken *selbst* wenig.)

Glänzende Entwicklung bei Marx. Aber heute eben andere Situation <die im Lichte von Marx> Und zwar: Marx spricht von den „Illusionen und den dogmatischen Träumereien und (!) Verdrehungen der Ideologien überhaupt, der Juristen, Politiker, auch der praktischen Staatsmänner darunter“.

Wie weit sind wir heute davon? Kann man sagen, dass bei den faschistischen Ideologien Illusionen, Träumereien herrschen und gar erst bei den praktischen Staatsmännern? Nein, Genossen, das kann man nicht mehr sagen.

*Die Funktion der Ideologie hat sich <grundlegend> geändert, (seit Marx, eben in Folge von Marx! Was heisst das? )*

Früher – zu Zeiten von Marx und Engels – war die Ideologie *hauptsächlich* Illusion der herrschenden Klassen, über sich selbst, Austragung der Gegensätze der herrschenden Klassen, Schein-Gegensätze zwischen den aktiven Trägern der Klasse und den Ideologen, and so on. Ferner: richtig, wie Marx schreibt, die Herrschenden Ideen waren die Ideen der herrschenden Klasse, die Ideen waren der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse.

Aber dies alles durch den „Mechanismus“ des Gesetzes des Illusionismus des Bewusstseins, den Marx Hegels Ideen benützend – entdeckt und formuliert hat.

(Diese marxistische Theorie der Ideologie ist es, die Mannheim <und> in seinem Buche entstellt hat um seine entstellte Widergabe zu widerlegen und damit im vorfaschistischen Krisen-Deutschland einen frenetischen Erfolg erzielte. Ich habe seine Tricks und Quatsch im Banner [Unter dem Banner des Marxismus] so wie es /:sich:/ gehört, behandelt.)

<Auf diesem> Was Marx festgestellt hat, bleibt. Aber über diesem – von Marx behandelten – unbewusst entstandenen Überbau hat sich ein *zweiter Überbau gebildet*. Das ist die faschistische Ideologie. Das zweite Stockwerk.

Oder man kann auch andere bildhafte Analogien gebrauchen. Was bedeutet soziologisch, oder sozialgeschichtlich der Marxismus als geschichtliche Erscheinung?

Bis zum Marxismus war die Ideologie der objektive-ideelle Ausdruck der Ideen einer dünnen Schicht der Gesellschaft. (Die Religion muss man für sich nehmen und erklären.) Die Massen blieben bewusstlos. (Beziehungsweise von den Ideen der herrschenden Klasse aber nicht.) Wer hat die Philosophen gelesen? Einige tausende Leute.

Der Marxismus befreit die Philosophie, Ökonomie, Politische Wissenschaft von ihrer ideologiehaften Basis in der sich alles verkehrt widerspiegelt.

Der Marxismus findet nach dem Weltkriege und der Oktoberrevolution massenhafte Anwendung. Die Theorie wird zu einer Gewalt, weil sie die Massen ergreift.

Zwei Fundamente Tatsachen. <Aber> Die konkrete historische Entwicklung wird dadurch kompliziert, dass die Sozialdemokratie dem Marxismus eine bürgerlich-entstellte Form gibt, dadurch ihn „verideologisiert“ und erst Lenin ihn wiederherstellt und weiterbildet. Aber hier gebe ich nur die Ergebnisse.

Kommintern, Kommunistische Parteien. Die herrschende Klasse steht vor einer neuen Lage.

Ertens: so merkwürdig es ist, wird die herrschende Klasse durch den Marxismus, auch zur Selbsterkenntnis gestossen. Zwar begreift sie durch Bruchstücke des Marxismus, eine volle und tiefere Erkenntnis würde für sie geistigen Selbstmord bedeuten – aber sie begreift doch folgendes:

nachdem die marxistische <Ideo>Theorie in die Massen eindringt und sie aus einer geistig schlafenden (nicht träumenden!) Masse in eine be-

wusste verwandelt oder zu verwandeln droht, muss die Bourgeoise auch die *Massen* ideologisch beeinflussen. Sie hat es auch früher. Aber ihre Hauptstärke war die Indifferenz der Massen, die apolitische Indifferenz der Kleinbürger und der rückständigen Arbeiter. Jetzt muss man die Massen durch systematische ständige Agitation und Propaganda erfassen, riesenhafte Massen (und zwar erfassen indem man sie gegen den Marxismus fanatisiert), die neu als aktive Elemente in die Geschichte, in die Politik eintreten.

Es ergibt sich die Notwendigkeit neuer massenfafter Formen der bürgerlichen Ideologie. Ich werde darstellen warum die sozialdemokratische nicht genügt.

Zweitens; ausser den neuen Konsumenten der bürgerlichen Ideologie ergibt sich die Notwendigkeit neuer Produzenten.

Die klassischen Vertreter der Ideologie, über die Marx die Äusserungen in der Deutschen Ideologie tat, eignen sich nicht für die neuen Aufgaben aus verschiedenen Gründen.

Natürlich hatten die bürgerlichen Professoren und Ideologen nicht nur Illusionen und Träumereien, sondern sie waren auch /:bewusste:/ Apologeten der Bourgeoise und kein anderer als *Marx* hat die klassischen Formen ihrer Apologetik dargestellt. Auch hat der Imperialismus diese apologetische Tendenz der bürgerlichen Wissenschaft mächtig gefördert.

Trotzdem hatten die Vertreter der Wissenschaft und Philosophie viele Hemmungen.

(Die Schriftsteller und Künstler der Bourgeoise, die *Schriftsteller* und *Künstler* sein wollten, gerieten in einen Gegensatz zu den Interessen der herrschenden Klasse, je mehr sie es waren.)

Die Formen der ideologischen Produktion waren nur für die Beeinflussung bestimmter Schichten und unter bestimmten Umständen, Bedingungen (friedliche, ruhige Umstände) geeignet. Die Illusionen der wertfreien, objektiven Wissenschaften, der parteilosen Gesetze, der reinen Kunst!

Infolge der Weltkrise ist eine wachsende Anzahl der Ideologen der Bourgeoise an der Beständigkeit der Kapitalismus wankend geworden (Besser ausdrücken).

Die Träger der Ideologie, eben weil sie infolge der Arbeitsteilung eine relative Selbständigkeit erhielten, geriet[en] in einen relativen Gegensatz zu den Interessen der Bourgeoise <nur an der „Objektivität“ „Parteilosigkeit“ selbst interessiert.> Dies gab der Intelligenz den Schein und die Position der „freischwebenden Schicht“ über die Weber und Mannheim Theorien machten. Der relative Gegensatz drohte – teilweise in einen

realen, dauerhaften umzuschlagen. Viele Gründe die eine Änderung notwendig machen. Die deutschen Industriemagnaten haben in der Bergwerkerzeitung nicht ohne Grund Artikel losgelassen, dass die Tätigkeit der Professoren der Nationalökonomie einen Dreck wert ist! (Neue Produzenten der Ideologie: neue Formen der Ideologie. Vor der Machtergreifung, nach der Machtergreifung.)

Die neue Ideologie der Bourgeoisie ist die faschistische. Sie ist bewusster, methodischer, systematischer, organisierter Betrug. Mussolini, Göbbels, der Typ der Zyniker unter ihnen, geben es manchmal, freilich auch in ideologisierte Form zu. („Mythos“)

Die Apologetik der Bourgeoisie. Ideologen vom alten Schlage war[en], mehr oder minder illusionsbedingt. Gewiss wollte Max Weber ein Vertreter seiner Klasse sein. Aber er meinte, auch Marx wollte nichts anderes sein, er *glaubte*, dass der Marxismus ein Irrtum sei und die Unehrlichkeit dabei lag wohl in der tiefsten Schicht des Bewusstseins. Die äusseren und mittleren Schichten lagen auf der Ebene der „Ehrlichkeit“. (Das habe ich oft erlebt in Diskussionen mit ihnen.)

Oder nehmen wir Lenin über die Professoren. Als Physiker sind sie (Poincare, Duhem u. a.) Wissenschaftler, als Philosophen sind sie Fideisten, Lakaien der Bourgeoisie, gelehrte Pfaffen etc. Sat. Aber als Physiker nicht! Die Faschisten machen aber aus der Physikern *auch als Physikern Fideisten! Darin besteht der grosse Unterschied.* /:Beleg:/ /:Stark!! Auch die ärztliche Wissenschaft!:/

Hier ist ein prinzipieller Unterschied zwischen der Ideologie der französischen Aufklärung und des deutschen Idealismus und des heutigen Faschismus. Die Periode der Entartung der bürgerlichen Demokratie ist quasi ein Übergangstadium. Die erste Form ist eine *illusionistische* Form der Ideologie. Die zweite nicht. Natürlich mutatis mutandis: Die gläubigen faschistischen Kleinbürger *haben* Illusionen. Aber Rosenberg und Göbbels nicht.

Soziologisch ist aber die Produktion und Rezeption der faschist[ischen]. *Ideologie* durch eine Reihe weiterer Unterschiede charakterisiert. Eine gewisse Gesetzmässigkeit in der Entwicklung der faschistischen Ideologie die folgende: erst engere *Partei*ideologie, mit demagogischen sehr radikalen, sozialen, oft demokratischen, antikapitalistischen Forderungen, dann Verbindung, Anschluss, Anleihe bei älteren und gegenwärtigen reaktionären Ideologien, etwa Nietzsche, schliesslich Faschismus an der Macht. Auch hier zwei Formen. Die totale fasch[istische] Ideol[ogie] und die, die

herrschende bürgerliche Ideologie auf einer Anzahl von Gebieten unangestastet lässt.

In Italien: sehr langsam ausgearbeitet. In anderen Ländern überhaupt nicht (z.B. Ungarn). In Deutschland sehr schnell, fieberhaft. Etc. Einige Charakteristiken der fasch[istischen] Ideol[ogie]: „Sauce“ *leer* auf ganzen Spalten, Seiten, Büchern *nichts*, buchstäblich *nichts* sagen. Ebenso ihre Statistik. Faschismus versus Wirklichkeit.

### *Demokratismus – Ideologie*

Etappen:

1. Die Bourgeoisie hatte den Pathos des Demokratismus solange *sie* um ihn gekämpft hat. Der Pathos der französ[ischen] Revolution von 1789 und vorher gehört zu den schönsten und grössten geistigen Schöpfungen der Menschheit. Meisterhaft Anatole France Les dieux ont soit! Die demokrat. Ideologie schuf *Formen* die wir heute noch gebrauchen, nur mit neuem Inhalt erfüllen.
- <2. > Jakobinismus.
2. Wie war es 1848? Die Demokratie übergeht in die geistige Erbschaft des Proletariats. Proletariat kämpft um die Demokratie in Wien, in Deutschland. Frankreich?  
Italien – Mazzini. (Darüber Marx–Engels–Lenin).  
Frühe Korruption und Erschlaffung der demokratischen Bewegungen (Italien, Lenin)
3. Imperialismus und allgem[eine] Krise des Kapitalismus.  
Die *grosse* neue Sache: Verbindung des Kampfes um Demokratie mit dem Kampf um den Kommunismus. Das hat gefehlt von 1918 bis 1935. Trotz aller schwerer Niederlage ist die *Lehre* ungeheuer viel wert. Aber man muss sie hüten und halten, kost was kost! Auch eine Einheit der Gegensätze die uns gefehlt. /: *Reserven des Faschismus*. Einbeziehung neuer Schichten in Politik und Ausschaltung).

## *Krise der Ideologie*

Sehr wichtig dies /:die:/ kapitalistische Gesellschaft <sweg> hat sich früher

1. stolz als die richtige Gerechtigkeit bekannt.
2. Dann „problematische“ Max Weber etc.
3. Hitler /:Mussolini:/ antikapitalist[ische] Demagogie. Um ihre Herrschaft zu halten kapit. sich maskieren und selbst verleugnen.
4. Macht Eindruck auf Mittelschichten deren *Lage* das Wesen des kapit[alistischen] Systems nicht klar erkennen lässt!

## *Geschichtliches*

### Heine

Heine hat einige wichtige Feststellungen. Er ist der erste – vor Marx – der die deutsche Philosophie wie er erklärt, konsequent – in seiner *sozialen* Bedeutung auffasst. Dies ist eng durchgeführt, hauptsächlich auf Religion, aber doch <fenom> sehr grosser *Fortschritt*.

1. Heine weist darauf hin, dass die Ideen Freiheit, Fortschritt, Demokratie in Deutschland um 1800 herum – hauptsächlich Denker, Literaten verkünden und dass in seiner Zeit (1832) die Träger dieser Auffassungen in Gewerbe und Handwerk zu finden sind.
2. Heine führt die Wendung von Hegel, Fichte, Schleiermacher u. a. zur Reaktion auf direkten Druck, Drohung der herrschenden Klasse zurück. Sonst Elend, Verjagen, Verhaftung.

Heine sagt, wenn nicht Napoleon gekommen wäre, hätten die deutschen Fürsten die Verkünder der Geistes mit Galgen und Kerker erledigt.//

## GEORG LUKÁCS, MARXISTISCHER HISTORIKER DER PHILOSOPHIE

In der Gesamtleistung von Georg Lukacs nehmen seine Arbeiten über die Geschichte der Philosophie eine wichtige Stellung ein.

Seine philosophiegeschichtlichen Studien sind nicht zu Lehrzwecken geschrieben worden: es sind Forschungsarbeiten, historisch-kritische Auseinandersetzungen mit der Vergangenheit der Philosophie, die zur Lösung der Probleme der Gegenwart beitragen. Dieser Charakter seiner Arbeiten fordert von den Lesern eine über die gewöhnlichen Schulkenntnisse hinausgehende Vorbereitung, bietet aber auch reiche Möglichkeit und Anregung für eine aktive Teilnahme des Lesers an den Problemen.

Die philosophiegeschichtlichen Arbeiten Georg Lukács' sind Beispiele für die schöpferische Anwendung der Methode des historischen Materialismus. Lukács macht reichen Gebrauch von den Ideen von Marx, Engels, Lenin über die Geschichte der Philosophie, vermeidet aber stets, sie dogmatisch, am Buchstaben haftend auszulegen. Er lehnt entschieden jede vulgarisierende, unmittelbare Anwendung der Kategorien von Basis und Überbau, jede grob-unmittelbare Ableitung der philosophischen Ideologien aus der ökonomischen Basis ab. Statt dessen zeigt er die vielfache Schichtung des Überbaus, die komplizierte Wechselwirkung zwischen Basis und Überbau in ihrer ganzen Konkretheit auf. Seine philosophiegeschichtlichen Arbeiten beruhen auf einer tiefgründig durchdachten methodologischen Konzeption der Geschichte der Philosophie. Besonders lehrreich ist in dieser Beziehung die Behandlung der Zusammenhänge zwischen Ökonomie und Philosophie in der Monographie: *Der junge Hegel*.

Ein Hauptthema von Lukács, dem er in direkter und indirekter Form eine ganze Anzahl von Untersuchungen gewidmet hat, ist die Geschichte der Dialektik. Die Geschichte der neueren Philosophie ist nicht nur die Geschichte des Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus, sondern auch die des Kampfes zwischen dialektischer und metaphysischer Methode. In seinem Werk *Der junge Hegel* untersucht Lukacs auf breiter geschichtlicher Grundlage die Entstehung der dialektischen Methode Hegels. Man machte Lukács den Vorwurf, dass er in diesem Buche Hegel idealisiert habe. Man übersah dabei, dass der Zweck dieser Arbeit nicht eine Gesamtcharakteristik der Philosophie Hegels, sondern eben eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung der Entstehung der dialektischen Methode Hegels war. Dass bei einer solchen Fragestellung die positiven, fortschrittlichen, rationalen Momente bei Hegel in den Vordergrund treten mussten, ist

selbstverständlich und greift einer allseitigen Einschätzung der Hegelschen Philosophie in ihrer Gesamtheit nicht vor. Unbestreitbar ist, dass es Lukács gelang, den Schlüssel zum historisch-immanenten Verständnis solcher bedeutenden Werke Hegels zu liefern wie der *Phänomenologie des Geistes*, die in der gesamten philosophiegeschichtlichen Literatur bisher nur einen Gegenstand des Rätselratens bildeten.

Eine sehr willkommene und notwendige Ergänzung zur Darstellung der Entstehungsgeschichte der modernen Dialektik bietet die Analyse und Kritik der antidialektischen philosophischen Richtungen im 19. Jahrhundert in seinem Buche *Die Zerstörung der Vernunft*.

Im Lichte dieser historisch-kritischen Arbeiten lernen wir die materialistische Dialektik von Marx und Engels, ihre Entstehung besser verstehen und können ihre epochemachende Bedeutung besser würdigen.

Die philosophiegeschichtliche Hauptleistung von Georg Lukács ist die Geschichte des modernen Irrationalismus in der *Zerstörung der Vernunft*. Hier zeigt sich die ganze Stärke der marxistischen historisch-kritischen Behandlung des Stoffes und ihre Überlegenheit der bürgerlichen Philosophiegeschichte, der geistesgeschichtlichen oder problemgeschichtlichen Methode gegenüber. Durch die ausserordentlich konkrete Art der Anwendung des historischen Materialismus sind, meiner Ansicht nach, besonders die Kapitel über Schopenhauer und Nietzsche überzeugend. Ich denke dabei an den Nachweis des bürgerlichen Charakters des Irrationalismus Schopenhauers. Indem Lukács den politischen Charakter der unpolitischen Einstellung Schopenhauers mit grosser Präzision aufzeigt, gibt er damit zugleich einen Leitfaden für die Einschätzung der in unseren Tagen auftretenden „unpolitischen“ philosophischen Richtungen.

Von weittragender Geltung ist in dieser Beziehung die von Lukács gegebene glänzende Charakteristik der Philosophie Schopenhauers als einer „indirekten Apologetik der kapitalistischen Gesellschaftsordnung“.

Das Kapitel über Nietzsche stellt die erste eingehende marxistische Analyse einer der einflussreichsten, wenn nicht *der* einflussreichsten Erscheinungsform des Irrationalismus in der Epoche des Imperialismus dar. Geistvoll und überzeugend ist der Grundgedanke: Nietzsches Lebenswerk ist Polemik gegen den Sozialismus, gegen den Marxismus, den er nicht gekannt hat. Scharf und unerbittlich wird das Pseudorevolutionäre, die gedankliche Nähe zur Nazibarbarei aufgezeigt.

Von prinzipieller, über den Fall Nietzsche ebenfalls hinausgehender Bedeutung ist der Nachweis vom bürgerlichen Klasseninhalt des Nietzscheischen *Mythos*. Die Fortsetzung der von Georg Lukács geleisteten Arbeit

muss in unseren Tagen die systematische Entlarvung jener ganzen mythologisierenden pseudophilosophischen Literatur sein, mit der der geistige Markt im Westen überschwemmt wird.

Die Geschichte des Irrationalismus mündet bei Lukacs in die kämpferische Auseinandersetzung mit dem Irrationalismus der Epoche der jüngsten Gegenwart, wodurch die enge Verbundenheit der Philosophiegeschichte mit der lebendigen Gegenwart aufs neue unterstrichen wird.

Auch die wertvollen Arbeiten zur Geschichte der Ästhetik, die Lukacs in seinem Band: *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik* gesammelt herausgab, sind, ungeachtet ihrer selbständigen Bedeutung, letzten Endes Vorarbeiten zur systematischen Darstellung der marxistischen Ästhetik, an der der Autor gegenwärtig arbeitet.

Ob das Ineinandergreifen der geschichtlichen Analyse und der positiven Stellungnahme zu den Grundfragen der Philosophie, der kritischen Geschichte und der historischen Kritik nicht zuweilen zum Ineinanderfließen der irgendwie doch bestehenden Grenzen führt? Über diese und manche andere Fragen lohnt es, eine sachliche Diskussion zu führen, und es ist nicht das geringste Verdienst der philosophiegeschichtlichen ebenso wie der literaturgeschichtlichen Werke von Georg Lukacs, dass sie bewusst zu schöpferischen Diskussionen und zu einer kollektiven Ausarbeitung einer marxistischen Geschichte der Philosophie anregen.

Möge die Würdigung des von ihm Geleisteten in der Form solcher Arbeiten stattfinden!

## STALINS ROLLE BEI DER MACHTERGREIFUNG HITLERS

Dieses Kapitel der Geschichte ist noch nicht geschrieben worden. In der englischen und französischen Publikationen sind oft Vorwürfe gegenüber Stalin und der Sowjetregierung erhoben worden wegen dem im August 1939 geschlossenen Nichtangriffspakt mit Hitler, der Hitler den Weg zur Eroberung Polens und zum Krieg gegen den Westen freigemacht habe. Über diese Frage werde ich später die damals mir zugänglichen Informationen mitteilen. Indessen hat dieser Pakt sowie die ganze Geschichte des zweiten Weltkrieges eine lange Vorgeschichte. <Diese> Der Entscheidende weltgeschichtliche Knotenpunkt in dieser Beziehung ist die Machtergreifung Hitlers in Deutschland im Januar–Februar 1933.

Die Machtergreifung durch Hitler ist positiv durch die deutschen Schwerindustriellen, durch Tyhssen, Kirdorf, durch Bankiers wie Pferdemengs, und vielen Anderen durch die Intrigen in Hindenburgs Umgebung (sein Sohn) etc. gefördert wurden. Sie ist aber auch negativ gefördert <worden durch> oder zumindest ermöglicht worden durch die verhängnisvolle Politik der Kommunistischen Partei Deutschlands und der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, die selbst angesichts der Gefahr der faschistischen Diktatur <weder> nicht willens waren die Einigung aller antihitlerischen Kräfte, vor allem der Arbeiterklasse herbeizuführen. <Diese Politik der KPD wurde aber>

Zur verhängnisvollen Politik der /:deutschen:/ Kommunisten gegenüber der immer drohender gewordenen Machtergreifung durch Hitler haben folgende Faktoren beigetragen:

1. Innerhalb der KPD wurde durch Stalins Machtspruch im September 1928 eine sektiererische ultralinke Führung eingesetzt, die gegenüber den Hitlerfaschisten den Kampf nur in Form von Schlägereien führte („Schlägt den Faschisten, wo Ihr sie trifft“ lautete die Losung), wobei die Kommunisten meistens unterlagen.

Der Tod, den dabei ein gewisser Horst Wessel fand, hat den Nazis den nationalen Märtyrer geliefert, der ihnen gefehlt hat.

2. Die falsche Identifizierung des Faschismus und der Sozialdemokratie war das /:persönliche:/ Werk von Stalin. Stalin nannte Faschismus und Sozialdemokratie in einer <Arbeit> Rede vom Jahre 1924 Zwillinge und diese törichte Formulierung wurde für die deutschen Kommunisten massgebend.

Als Manuilski<sup>[1]</sup> /:noch:/ auf dem XVI Kongress der KPdSU, in seiner Rede diese Formulierung gebrauchte (1934), sagte ihm Stalin: „Wenn

ich vor 10 Jahren eine Dummheit sagte braucht man das nicht ewig zu wiederholen." Das hat mir Manuilski /:selbst:/ lachend erzählt. Diese Erkenntnis von Stalin kam ihm aber erst nach dem Siege des deutschen Faschismus.

3. Es ist bekannt, dass die deutschen Kommunisten der herangehenden Machtergreifung durch Hitler fatalistisch zusahen. Es ist aber nicht bekannt, dass dafür die unmittelbare Verantwortung Stalin trifft. Die Zahl der Personen, die darum wussten, war auch damals in den Jahren 1932–33 sehr gering, ging nicht über den Kreis der Führung der Komintern und der engsten Mitarbeiter hinaus. Viele von ihnen sind heute tot, <P> Wilhelm Pieck und Walter Ulbricht <und noch> die leben, haben kein Interesse darüber die Wahrheit zu sagen. Pieck musste schweigen, Ulbricht machte mit.

Der Fatalismus machte sich schon in der Haltung gegenüber den Hitler vorangegangenen Regierungen Papen und General /:Scherer:/ geltend. Auf dem XII. Plenum des Exekutivkomitees der Kommunistischen Internationale führte Kuusinen<sup>[2]</sup> den Anweisungen Stalins entsprechend aus, es sei falsch und gefährlich gegen Papen einen stärkeren Kampf zu führen als gegen die Sozialdemokraten, denn der „Sozialfaschismus“ (d.h. die Sozialdemokratie) sei weiter die Hauptgefahr. Ich bemerke hier, dass Leute wie Kuusinen solche Thesen absolut nicht aus Überzeugung, sondern bloss auf den Befehl von Stalin aufstellten. <Gewis>

Ich habe das öfteren meinem Gewissen gehorchend bei Manuilski und Kuusinen vorgesprochen. Ich klärte sie darüber auf, dass die deutschen Kommunisten unrichtige Informationen über die Lage in Deutschland geben, die Gefahr der Machtergreifung durch Hitler unterschätzen und führte aus, dass eine Einheitsfront durchaus möglich sei und jede nicht faschistische Regierung der Hitler'schen vorzuziehen sei. Zu meiner Bestürzung habe ich feststellen müssen, dass Manuilski und Kuusinen <eine Po> die meine Ausführungen wohl verstanden haben, sich jeder Entgegnung enthielten, sich für meine Mitteilung bedankt haben und mir zu verstehen gaben, dass sie gar nicht daran denken etwas praktisch zu unternehmen.

Ich begriff daraus, dass *ein Anderer die Politik der Nicht-einmischung in die deutschen Angelegenheiten* beschlossen hat. Dieser war: Stalin. Wie ich von russischen Mitarbeitern der Komintern erfuhr, fand eine Stützung in der Deutschenfrage statt, in der Stalin <feststell> die Ansicht vertrat, dass eine kommunistische Revolution in Deutschland unmöglich sei, dass es <deshalb> schliesslich dann gleichgültig sei, welche reaktionäre Gruppierung in Deutschland die Macht erhalte. Hauptsache sei also für die

Sowjetunion für ihre eigene Sicherheit zu Sorgen. Diese Ansicht wurde zur Linie. Die deutschen Kommunisten haben in törichter Weise ihre Ohnmacht die Massen in den Kampf zu führen, mit Fatalismus begründet – es komme, wie es kommen mag. Der Inspirator dieser Politik war aber Stalin. Er dachte offensichtlich schon im Jahre 1932, besonders 1933 daran, dass man auch mit dem Hitlerfaschismus auskommen kann bzw. dass man gegenüber dem Kriege durch den Vertrag mit Frankreich eine Sicherung schaffen kann. Dieser Fatalismus gegenüber der Machtergreifung durch Hitler wurde verhängnisvoll für den Weltfrieden, verhängnisvoll für die Sowjetunion. Meine Ansicht, dass Hitler den Weltkrieg bedeute, wurde als Panikmacherei, als Pessimismus, abgetan. Ich habe diese Auffassung schon 1929 in Deutschland in einem Artikel vertreten und 1932/33 in meinen Arbeiten in der Komintern wiederholt. Manuilski hielt mir entgegen, dass Stalin diese Gefahr wohl kenne, aber die <inner> Gegensätze zwischen den bürgerlichen Staaten würden so zunehmen, dass sie Hitler an einen Angriff auf die Sowjetunion hindern würden. Diese ganze Denkweise war durch ein völliges Desinteressement an der Zukunft der kommunistischen Bewegung in Deutschland gekennzeichnet. /: So hätte die Komintern unbedingt dafür sorgen müssen, dass Thälmann noch vor dem offenen faschistischen Terror in Sicherheit gebracht werde. Er als der einzige populäre Persönlichkeit unter den Arbeitermassen hätte später viel nützen können. Besser ein lebendiger Thälmann mit seinen Fehlern, als eine Thälmann-Legende :/

Die Abhängigkeit der Komintern von Stalin und Stalins falscher sektiererischer Kurs (1928–1932), dann sein Fatalismus haben entscheidend dazu beigetragen, dass der Sieg des Faschismus in Deutschland nicht verhindert wurde.

### *Moskau (Mein Leben) 1933–1939*

Im Herbst 1932 bin ich aus dem Dienst im Apparat der Komintern ausgeschieden. Meine Hauptarbeit versah ich in der Lenin-Schule, die Kaderschule für die ausländischen kommunistischen Parteifunktionäre, / :außerdem:/ seit 1933 erst nebenamtlich, dann immer mehr hauptamtlich in dem Institut für Weltwirtschaft und Weltpolitik (Direktor E. Varga) der Kommunistischen Akademie später der Akademie der Wissenschaften. In beiden Instituten blieb ich in ziemlich engem Kontakt mit der Komintern, hauptsächlich mit der deutschen Sektion, persönlich mit Wilhelm Pieck. Mehrere Jahren hindurch wurde ich als leitender wissenschaftlicher Mit-

arbeiter der Institut für Weltwirtschaft und Weltpolitik zur Vorbereitung von EKKI-Sitzungen von Seiten Kuusins und Manuiskis herangezogen, und nahm am VII. Weltkongress als Gast teil. Ich erwähne diese Tatsachen um die Lage zu charakterisieren, in der ich mich befand, und um allgemein anzugeben, <au weshalb und> woher ich meine Informationen bezog. Ich füge noch hinzu, dass ich bis zum Jahre 1936 weiter im „Lux“ der sog. Wohngemeinschaft der Komintern, wohnte, und abends häufig mit den in der Komintern arbeitenden Genossen zusammen war. Besonders mit dem polnischen Gen. Valetzki,<sup>[3]</sup> mit Paul Dietrich, dem ehemaligen Sekretär Thälmanns, mit den italienischen Genossen, besonders dem trefflichen alten Maggi /:Pseudonym für Gennari:/ und anderen, die ich als einer der Redakteure der geplanten 6 Bändigen Geschichte der revolutionären Arbeiterbewegung (niemals erschienen) zur Arbeit heranzog.

Mein einziger Freund, den ich als solchen ansehen konnte, war in diesen Jahren Zoltán Lippai, der (mehrere Jahre ebenfalls) in der Komintern und dann im Institut für Weltwirtschaft und Weltpolitik arbeitete. Lippai war mit Lajos Magyar, einem der Hauptmitarbeiter der Komintern, glänzenden Publizisten befreundet und erfuhr sehr viel aus dieser Quelle. (Magyar wurde 1936/37 verhaftet, verurteilt und gestorben.)

Schliesslich erwähne ich noch, dass ich in den Jahren 1933/35 mit Béla Kun mehr zusammenkam als früher, da er in der Komintern eine Art Propagandabüro gegen Faschismus und Sozialdemokratie leitete und ich gerade auf diesem Gebiet arbeitete. Über seine ungarischen und russischen Beziehungen sprachen wir nicht miteinander. /:Über Béla Kun in dieser Periode werde ich besonders schreiben.:/

Die geschichtliche Wahrheit dieser Jahre festzuhalten ist auf Grund von Archiven, Zeitungen und Dokumenten nicht möglich. Diese geben /:meistens:/ ein enstelltes Bild. Die Wirklichkeit konnte man, und auch dies nur sehr fragmentarisch, nur auf Grund von verlässlichen und sehr vertraulichen <Gesprächen> mündlichen Informationen zusammenstellen. Deshalb haben wir mit Lippai, /:Paul Dietrich:/ Acquila (ein Pseudonym eines ungarischen Mitarbeiters der Komintern, später des Informbüros im ZK, wie so viele unschuldig verhaftet und <gest> gestorben) und mit einigen Lehrern der Lenin-Schule und Sowjetwissenschaftlern im Institut, unsere Informationen ausgetauscht und ergänzt. Niedergeschrieben wurde nichts, aber im Gedächtnis blieb es haften. Nur die genauen Daten habe ich manchmal nicht mehr im Gedächtnis.

Aus dem Gesagten <erhell> ist verständlich, dass ich mich in diesen Jahren weiter in erster Linie für die internationale Arbeiterbewegung

interessierte, und die Rolle von Stalin und dem Politbüro besonders von diesem Gesichtspunkt aus verfolgte. Die Vertiefung der Fragen nötigte mich in die internationale Politik einzuarbeiten, besonders in den deutschen Komplex.

Ich war Mitglied der sowjet-kommunistischen Partei, der WKP/b, während die meisten ausländischen Emigranten, besonders die nach 1932 in Moskau eintrafen, nicht aufgenommen wurden. Dies ermöglichte mir einen Einblick in das Leben der unteren Organisationen, besonders weil ich viele Vorträge über Deutschland und der internationalen Lage hielt. Meine Aufsätze erschienen in den Zeitschriften *Bote der Kommunistischen Akademie* (Westnik), *Weltwirtschaft und Weltpolitik*, *Unter dem Banner des Marxismus*, sowie in der *Kommunistischen Internationale*. Ich erwähne dies nur deshalb, weil man sonst leicht behaupten könnte, dass irgend ein trozkistischer Kleinbürger dieses Buch schrieb. Nein, ich habe keine politischen Posten beansprucht, hätte ich ihn nicht bekommen, aber ich wurde 1930–1945 als ein marxistisch–leninistischer Wissenschaftler, seit 1939 sogar als „Doktor ekonomitscheskich nauk“ anerkannt. Unsere Arbeits-<Persönlich bemächtigte sich meiner nach dem Siege des deutschen Faschismus eine tiefe Depression, teils> und Wirkungsmöglichkeiten waren mit der wissenschaftlich aufgemachten Publizistik, Propaganda und Materialsammlung allerdings erschöpft. Die grosse Politik, sowohl die innere und die Wirtschaftspolitik, als auch die internationale wurden <ohne Befragen> von Stalin selbstherrlich bestimmt. Wohl kam es vor, dass Stalin und Molotow sich vom Institut bzw. persönlich von Varga Materialien geben liessen, doch konnte man nicht die leisesten kritischen Einwände gegen die einmal festgelegte „Linie“ erheben. Weltpolitische Fragen dagegen konnten oft <ohne Gefah> diskutiert werden.

Die Einheitsfronttaktik wurde nach dem VII. Weltkongress der Kommunistischen Internationale wieder erneuert. Es ist bekannt, dass sie lange Zeit hindurch infolge der stalinistischen Linie formell und faktisch verworfen wurde. Diese Einheitsfront gegen den Faschismus und der sog. Sozialfaschismus unmöglich gemacht. Daran knüpfte sich die nicht weniger falsche Ansicht Stalins, dass zwischen den verschiedenen Formen der bürgerlichen Reaktion, (Konkret zwischen einer Brüning-, einer Papen-, einer Hitlerregierung) kein grosser Unterschied besteht.

Stalin hat seine Ansicht nach 1941 geändert, aber ich spreche hier von der Zeit 1928–1939. Auf Grund des falschen Kurses der 1928 eingesetzt hat (VI. Weltkongress) und zu 1933 geführt hat, war für die deutsche Arbeiterbewegung die reale Basis der Einheitsfront nach 1935 verschüttet.

Die in Emigration lebenden kommunistischen Führer <in Moskau> haben Angebote für die Einheitsfront gemacht, aber auf alte Weise darin nur ein sogenanntes „Manöver“ erblickt. Ich pflegte zu sagen: „Die Welt als Wille und Manöver“. Das war die Philosophie von Knorin und den deutschen Führern. Es bleibt mir unvergesslich, dass wir einmal über diese Frage mit dem Verstorbenen deutschen Kommunisten Wilhelm Florin (einem Mitglied der Führung) diskutierten. Florin hat mich so verstanden, dass ich Angst hätte, wir würden zu viel Konzessionen an die Sozialdemokratie machen und klärte mich auf: „Verstehst Du, Fried, wir wollen doch nur, dass sie anbeissen“, „Anbeissen“ – das war die törichte und natürlich ergebnislose Politik der <deutschen> Stalin-Linie auf eine primitive Formel gebracht.

Die Hauptthese, die ich auf Grund meiner Erfahrungen aufstellen musste, ist die folgende: Stalin hat <die Bedeutung des Hitlerfaschismus> von Anfang an nicht begriffen, dass der Hitlerfaschismus zu einen Weltkrieg führt, er hat von Anfang an geglaubt, man könne mit dem Hitlerregime irgendwie auskommen, dass man durch geschickte Diplomatie, durch Schüren der inner-imperialistischen Gegensätze usw. laviere könne. Eine Ausnahme bildete das Verhalten der Sowjetunion vor der Okkupation der Tschechoslowakei 1938, als die Sowjetunion bereit gewesen wäre auf der Seite der Tschechoslowakei einzugreifen, die Münchener Kapitulation Daladiers aber die Tschechen der westlichen Hilfe beraubte, die sie eigentlich erstrebten. Ich konnte aber feststellen, dass Stalin in diesen für Europas Schicksal entscheidenden Wochen und Tagen kein besonderes Interesse für die internationale Lage zeigte und nicht aktiv in die Ereignisse eingreifen wollte. Denn in derartigen Fällen verlangten er und Molotov immer die verschiedensten Materialien von unserem Institut, und das Institut verwandelte sich für eine Zeit immer in eine Materialienliefernde Zentrale. Dies war aber vor München im September–Oktober 1938 gar nicht der Fall. Stalins Interesse richtete sich auf etwas anderes: auf den berühmten *Kurzen Lehrgang der Geschichte der KPSU*, der unter seiner Redaktion herauskam. Unmittelbar vor den Entscheidungen um die Frage: Krieg Hitlers gegen die Tschechoslowakei, oder Kapitulation, hörte ich, dass im Zentralkomitee eine grosse Partei<aktiv>Konferenz unter dem Vorsitz von Stalin tagt. Wir sprachen darüber mit Lippai und mit meiner Frau und nahmen – oh selige Einfalt – an, dass Stalin mit Rücksicht auf die ernste Lage in Europa eine breite Konferenz zur Beratung der Beschlüsse einberufen hat.

Die Konferenz dauerte mehrere Tage – und was erfahren wir? Es war eine Beratung – dem *Kurzen Lehrgang* der Parteigeschichte gewidmet,

wo über ein halbes Hundert von Rednern Lobgesänge über die epochemachende Arbeit des Genossen Stalins angestimmt hatten, in die die anwesenden Funktionäre im wörtlichen Sinne d.h. einstimmig „einstimmten“.

Wir waren bestürzt über diese Missachtung der faschistischen Gefahr und über die übertriebene Einschätzung der Bedeutung der Parteigeschichte. Von diesen Tagen an begann eine Propagandakampagne für den *Kurzen Lehrgang*, der auch in der Sowjetunion beispiellos dasteht.

Das ganze riesige Land wurde in ein einziges Seminar für den *Kurzen Lehrgang* verwandelt. Soldate, Kolchosbauern, grauhaarige Gelehrte sassen in Zirkeln und nahmen die ersten Kapitel durch. Ich sage die ersten Kapitel, denn mit dem IV. Kapitel, (über dialektischen und historischen Materialismus) das Stalin höchsteigenhändig schrieb fielen die meisten Zirkel auseinander, da die <Milli> Massen ohne entsprechende Vorbereitung das Kapitel nicht verstanden. Um den abzuhelpen, haben Mitin, Alexandrov und andere offizielle Philosophen im Radio und in Sälen Vorträge über Materialismus und Idealismus gehalten, die die Massen vielleicht noch weniger verstanden, da Stalin zweifellos ein Meister der Popularisierung gewisser Grundthesen des Marxismus war, während die Philosophen in einem trockenen Gelehrtenjargon sprachen und schrieben.

Ich selbst leitete einen Zirkel für die ausländische Arbeiter in der Druckerei für ausländische Literatur. In den vorhergehenden Jahren hielt ich philosophische Zirkel im Derschinski-Klub für die deutsche und ungarische Emigrantenintelligenz, sowie im Politemigranten Klub, und dem Klub der ausländischen Arbeiter. Dazu wurde ich als „Propagandist“ vom Moskauer Komitee bestätigt und nahm an den Zusammenkünften für Propagandisten teil, wo aber nur Fragen der Methodik des Unterrichts und die Ergebnisse besprochen waren.

Solange wir nicht an den *Kurzen Lehrgang* gebunden waren, waren diese Zirkel lebendig und interessant. Im Derschinski-Klub nahmen besonders Ingenieure an mainem Zirkel teil. Einmal traf ich im Klub Michael Károlyi<sup>[4]</sup> und lud ihn ein am Zirkel teilzunehmen. Er kam nach Moskau um Béla Kun seinen Eintritt in die Kommunistische Partei anzubieten, Bela Kun riet ihm ab <und meinte, er könnte als Symathisierender mehr nützen> und versuchte ihn völlig zu isolieren. Károlyi war vom Zirkel sehr angetan und freute sich wie ein Kind, dass er vor etwa zwanzig Menschen ein paar Worte reden konnte.

Wie gesagt, diese relative Freiheit der Thematik des Unterrichts fiel in die Zeit vor den Massenverhaftungen der Emigranten und vor dem Erscheinen des *Kurzen Lehrgangs*.

Stalins versprach sich <vom kurzen Lehrgang> nicht nur, dass die Parteimitglieder, die Komsomolzen und die Sowjetbürger durch den *Kurzen Lehrgang* zu überzeugten Kommunisten gemacht werden, sondern dass auch die Arbeitermassen der ganzen Welt mittels Verbreitung dieses Buches den Weg des Kommunismus beschreiten werden. Er gab <entsprechende> Anweisungen, auf Grund welcher die ganze Komintern in eine einzige Vertriebsorganisation des *Kurzen Lehrganges* verwandelt wurde. Dies war ein schwerwiegender Fehler. Das Studium der Werke von Marx, Engels und Lenin wurde verdrängt durch den Lehrgang.

Es wurde die absurde These aufgestellt, dass der *Kurzer Lehrgang* die Enzyklopädie des Marxismus–Leninismus darstelle.

Nach der Errichtung der volksdemokratischen Regimes in den Osteuropäischen Staaten wurde dann dieser Fehler auf dem Quadrat gehoben, indem auf den Hochschulen, in Parteischulen etc. überall der Marxismus auf Grund des *Kurzen Lehrganges* unterrichtet wurde. Über die geradezu verhängnisvollen Folgen dieser Methode werde ich später ausführlich schreiben.

Zu dem *Kurzen Lehrgang* nur noch soviel, dass er für kritisch denkende Leser ein wichtiges politisch-ideologisches Dokument darstellt, das man im Zusammenhang mit der wirklichen wahren Geschichte der Sowjetunion studieren muss.

Da Stalin die <Geschichte der> Sowjetunion von 1923 bis 1953 geleitet hat und er der Chefredakteur, und zum grossen Teil auch der Autor des Lehrganges war, warfen bestimmte Teile des Buches ein Licht auf die Ereignisse. Insbesondere werfen sie ein Licht auf die Denkweise Stalins, auf sein sonderbar widerspruchvolles Verhältniss zum Marxismus, auf die besondere Art seiner Methode die Geschichtsschreibung als ein Instrument der politischen Erziehung der Massen zu benützen.

Stalin war in <höchstem> leidenschaftlichem Masse an der Abfassung von geschichtlichen Lehrbüchern und Werken interessiert. Seine Teilnahme an diesen Arbeiten begann in den dreissiger Jahren und dauerte bekanntlich bis zu seinem Tode. (Im Jahre 1952 erschienen seine Bemerkungen zum Lehrbuch der politischen Ökonomie.) Ausser den grossen Werken, die er selber redigierte, wie *Die Geschichte des Bürgerkrieges*, las er viele erste Entwürfe von Lehrbüchern, machte seine Bemerkungen dazu, korrigierte und redigierte ununterbrochen. Nur wenige dieser kritischen Bemerkungen wurden publiziert. Wenn aber irgend etwas davon publiziert wurde, wie die Bemerkungen von Stalin, Schdanov und Kirov zu den Entwürfen der Lehrbuchprojekte über Weltgeschichte und Geschichte der Sowjet-

union im Jahre 1935, so wurden solche Publikationen von der Presse, vom Radio und in Vorträgen als der höchste Gipfelpunkt der Wissenschaft gepriesen. Sämtliche geschichtliche Publikationen dienten den Zweck der Erziehung der Massen im Geiste des russisch-sowjetischen Patriotismus und der Glorifizierung Stalins. Auf seine Initiative wurde *Die Geschichte der Diplomatie* (3 Bde) geschrieben und das diplomatische Wörterbuch zusammengestellt. (Für das letztere habe ich mehrere Artikel über ungarische Staatsmänner verfasst.) Alle diese Werke dienten der Uniformierung des Denkens der Massen.

<Wie aktiv> Mit welcher Leidenschaft sich Stalin dieser Tätigkeit hingab, konnte ich an dem <handschriftlichen> Exemplar der *Geschichte des Bürgerkrieges* ermessen, das Stalins Verbesserungen enthielt. Dieses Exemplar hat einem kleinen Kreis von Wissenschaftlern E. Jaroslawski<sup>[5]</sup> gezeigt und erläutert. Von 600 Seiten Text war keine Seite ohne Stalins Korrekturen geblieben. Ganze Seiten hat er durchstrichen und selber neu geschrieben. Es war für mich höchst peinlich zu hören, wie dieser ehrliche alte Revolutionär sich erniedrigte und die Verbesserungen von Stalin als höchste Erleuchtung anpries.

Ich bekam auch auf einige Minuten das Kostbare Exemplar in die Hand und sah mir die Korrekturen an. (Später dazu Ergänzungen schreiben). Mich interessierten dabei in erster Linie die Stellen über Stalin. Ich sah sofort: dass er solche Stellen selbst durchstrich und ganze Zeilen hineinschrieb.

Bekanntlich hat Chruschtschew in seiner Rede auf dem XX. Parteitag Stalin beschuldigt, dass er in der Stalinbiographie selbst die auf ihn bezüglichen Stellen geändert hat. Ich kann dies damit bestätigen, dass seine Methode der Selbstanpreisung schon auf die Jahre 1936–1937 zurückgeht. — Wie peinlich war es nach dieser Besprechung bei Jaroslawski ihn kurz nachher im Haus der Gelehrten zu hören, wie er Stalins übergrosse Bescheidenheit gepriesen hat und den versammelten Gelehrten mitteilte, dass Stalin nicht erlaubt habe seine Verdienste im Bürgerkrieg nach Gebühr zu würdigen!

Eine <eingehende> gerechte Würdigung der Tätigkeit Stalins als Historikers und seiner <kritischen> redaktionellen Tätigkeit kann sich nicht auf den von ihm getriebenen Kult der Persönlichkeit beschränken. Zweifellos spielte dieser Faktor bei ihm eine grosse und sich immer mehr steigernde Rolle. Aber abgesehen davon, dass Stalin zu vielen historischen Fragen Stellung nahm, die nichts mit seiner Persönlichkeit zu tun hatten, bin ich der Ansicht dass das Hauptproblem nicht der Personenkultus, son-

dern *das Verhältnis zur wissenschaftlichen Wahrheit* war und ist.

Man muss zur harten Folgerung kommen, dass Stalin das Verhältnis der Wissenschaft zur Politik und damit der wissenschaftlichen Wahrheit zur Politik nicht im Geiste des Marxismus, sondern im Geiste des Pragmatismus aufgefasst hat. Lenin sagt mit Recht, dass der Marxismus von der <Erkenntnis> Anerkennung des objektiven Wahrheit durchdrungen ist. Bei Stalin galt der Grundsatz des Pragmatismus: wahr ist was nützlich ist. Deshalb verwandelte sich die Geschichtswissenschaft bei Stalin in eine Magd der Politik ancilla politici... Auf dieser Basis sind Entstellungen der geschichtlichen Wahrheit erlaubt, ja unvermeidlich und nützlich, wenn sie dem Ziele dienen. Natürlich bleibt dabei auch für die Wahrheit Raum genug: man kann z.B. über die Geschichte der französischen Revolution viel richtiges, wahres schreiben. Aber die Geschichte des zaristischen Russlands hat Stalin schon vielfach entstellt bzw. Anweisungen gegeben zu entstellen. Deshalb war es verboten die Schrift von K. Marx über die Geheimnisse der zaristischen Diplomatie in der Sowjetunion <zu verbreiten> herauszugeben, deshalb schrieb Stalin im Jahre 1935 einen Brief an das Politbüro, in dem er die Schrift von Engels über die auswärtige Politik Russlands im XIX. Jahrhundert kritisiert.

Aus der Mischung von Wahrheit und Lüge wird aber nie Wissenschaft, sondern nur Propaganda entstehen, <und zwar> – oder die Entartung der Wissenschaft, die Marx Apologetik nannte. Ein Mitarbeiter Manuilskis sagte mir übrigens im Jahre 1932 zynisch: wir können im jetzigen Stadium des Sozialismus keine Wissenschaft sondern nur Apologetik betreiben. (Kahan)

<Das Unter> Die Lage in den Gesellschaftswissenschaften und in der Philosophie – die man in der Sowjetunion fälschlich zu den Gesellschaftswissenschaften zählt – war im allgemeinen die gleiche, wie in der Geschichtswissenschaft. Doch wird es zweckmässiger sein die politische Ökonomie und die Philosophie in den Jahren nach 1939 zu behandeln und über die Jahre 1933–1939 es dort eine kurze Zusammenfassung zu geben.

### *Ideologie in der Stalin'schen Periode*

- I. Ausarbeiten: 1940 Anweisungen zum Lehrbuch der Politökonomie, Wertgesetz verwandelte Form, stammt von Stalin, Artikel in Podznamenem Marxisma. Trachtenbergs Mitteilung. Der spätere Betrug. Übertriebene Bedeutung dem Unterricht der Politökonomie zuge-

messen. *Nächste Phase*: die Kriegsökonomie 1941–1945 (Wosnenskij!) 1945–1952 die zehnfach umgearbeitete Fassung der Politikökonomie. Stalin als theoretischer Ökonom.

II. *Philosophie*

1. Stalin und die Logik. Seine Neigung zur formalen Logik.
2. Ausweichen vor schweren Fragen.
3. Die Geschichte der Philosophie III. Bd. Hegel und die deutsche Philosophie. ZK Beschluss im J. 1944. Stalins falsche Einschätzung. Antimarxistisch.

III. Die Schdanow-Jahre der ideologischen Führung  
Philosophie – Kunst – Literatur – Musik

- IV. Stalins Architektur–Diktatur, die monströsen Hochhäuser, die MGU  
V. Die Ideologie der Volksdemokratie

Ich muss aber die allgemeine Lage, die ideologische Situation und meine persönliche Lage in den Jahren der Massenverhaftungen 1937–1938 festhalten. Ich halte es im Interesse der geschichtlichen Wahrheit für notwendig zu betonen, dass ich und meine Frau von jeder Verfolgung verschont geblieben waren. Deshalb darf meine Einschätzung der Ereignisse auf grössere Sachlichkeit Anspruch erheben, als die Schriften, die von Autoren stammen, die auf dieser oder jener Art Opfer der Jeschow-Aera waren, und wenn sie freikamen und ins Ausland gelangten, zu Feinden der Sowjetunion und des Kommunismus wurden. Dagegen benütze ich die Informationen von mir nahestehenden, befreundeten Personen, die die Opfer dieser Zeit wurden, insoweit ich die Verlässlichkeit ihrer Mitteilungen mit Hilfe der vergleichenden Kontrolle feststellen konnte.

(Kun Béláról) *Über Béla Kun*

Kun Bélát 1918 novembere óta, a Magyar Kommunista-Párt megalakulása óta ismertem. Most arról az időről akarok beszélni, amelyet Moszkvában töltöttem addig, amíg Kun Bélát letartóztatták. Miután a magyar kommunista mozgalmon belül dúló frakcióharcból én még németországi tartózkodásom alatt, 1924-ben kiváltam és abban többé nem vettem részt, elfogulatlannak tarthatom magamat egy olyan kérdésben, amely két táborra osztotta a magyar emigrációt.<sup>[6]</sup>

Ich will hier vor allem über die Rolle sprechen, die Kun in der internationalen Kommunistischen Bewegung gespielt hat, namentlich in der Komintern, im Exekutivkomitee der Kommunistischen Internationale.

In der Komintern herrscht in den Jahren 1930–1935, – während dieser Jahre hatte ich Gelegenheit Kuns Tätigkeit zu verfolgen – unter den führenden Leuten eine Art der Aufteilung der Machtsphären. Béla Kun war Leiter des Balkansekretariats, und hatte da ziemlich unbeschränkte Befugnisse. Manuilski war Sekretär der romanischen und Latein-Amerikanischen Länder, Kuusinen war zuständig für den Osten, Piatnitski<sup>[7]</sup> für die Organisation, hatte aber darüber hinaus grossen Einfluss.

Béla Kun strebte über die enge Sphäre des Balkans hinaus. Da die Agitations- und Propagandaabteilung der Komintern völlig unfähig war, und die Frage der antifaschistischen Propaganda nach dem Machtantritt Hitlers doch einer allgemeinen Leitung bedurfte, erhielt Béla Kun ein besonderes Büro zur Koordinierung und ideologischen Leitung des Kampfes gegen Faschismus „und gegen Sozialfaschismus“. In dieser seiner Eigenschaft wurde ich öfters zu Besprechungen die bei B[éla] K[un] stattfanden, eingeladen.

Béla Kun war ein Mann mit grossen /:intellektuellen:/ Fähigkeiten. Seine Fähigkeit war: agitieren, propagieren und ich möchte sagen – desorganisieren. Er kannte die Werke von Lenin, <wendete sie> fasste aber den Leninismus scholastisch und nicht schöpferisch auf. Nichtsdestoweniger war er als Propagandist infolge seiner Regsamkeit, <ra> rastlosem Ungebuld, Tatendrang <viel nützi> den erstarrten Bürokraten der Komintern, überlegen.

Béla Kun war aber moralisch eine negative Erscheinung. Es wurde schon während der ungarischen Räterepublik höchst suspekt wie er sich in einer Anzahl von Fragen verhielt. Trotzdem war er damals ein Revolutionär, wenn auch mit vielen Defekten.

Die Emigration ist ein Nährboden für moralische Entartung, weil die Kontrolle durch das öffentliche Leben fehlt. Béla Kun versuchte sich durch Korruption Anhang innerhalb der kommunistischen Emigration zu werben. Die Komintern sprach ihn bei der Untersuchung dieses Verfalls von jeder Schuld frei (1921). Lenin erkannte die politischen Fehler Kuns, seine damalige Ultralinke „radikale“ Haltung, aber nicht <die moral> seine Charakterfehler.

Kein Wunder, denn Lenin erkannte die schweren moralischen Defekte auch vieler <kom>.russischen Bolschewiken nicht. So konnte B. K. in der Komintern viele Jahre hindurch eine führende Rolle spielen.

Es ist deshalb wichtig von Béla Kun zu sprechen, weil er in bestimmter Beziehung einen Typus des kommunistischen Führers darstellte. Ehrgeiz, Streben nach Macht, Eitelkeit, Ruhmsucht, <Neigu> wahllose Anwendung von Mitteln überwuchern und <ersticken> verdrängen die <re> revolutionäre Opferbereitschaft. Krampfhaft suchen sie Anschluss und Unterstützung, umgeben sich mit willenslosen Subjekten, <lassen sich von> Schmeichlern oder naiven Arbeitern, die zu ihnen hinaufblicken. Von da zur völligen Prinzipienlosigkeit ist nur ein kleiner Schritt. <Bela Kun hat ihn vielleicht nicht getan.>

Trotz alledem bin ich der Überzeugung gewesen, dass Béla Kun kein Sowjetfeind, kein Spion, kein Agent des westlichen Imperialismus, also kein sogen. „Volksfeind“ war, die Sammelkategorie, die in den Jahren 1937–1938 für alle Verhafteten offiziös angewandt wurde.

Da es sehr wenige noch am Leben sind, die die damaligen Ereignisse in Moskau miterlebt haben und von diesen viele die Zusammenhänge auch nicht verstanden, zeichne ich meine Erinnerungen auf, unter welchen Umständen Kun zugrunde ging.

Als Leiter des Balkansekretariats der Komintern, hat B. K. in den bulgarischen inneren Fraktionskämpfen gegen die Gruppe von Dimitrov Stellung genommen. Er setzte eine Resolution der Komintern durch, in der diese Gruppe als /:die:/ „Rechte“ bezeichnet, ihre Linie verurteilt und ihre <Führer> Exponenten aus der Parteiführung entfernt wurden. Diese Resolution war sachlich falsch und wurde von Dimitrov nicht ohne Recht als eine persönliche Intrige von <Dimitrov> Béla Kun aufgefasst. Dimitrov wurde auf dem VII. Kongress der Kommunistischen Internationale zum Generalsekretär gewählt. Auf dem Kongress wurde Béla Kun Entfernung aus dem EKKI beschlossen. Von da an begann sein Untergang.

Béla Kun wurde zum Direktor des Sozialökonomischen Verlags ernannt. Stalin empfing ihn einmal und dies wurde allgemein so aufgefasst, dass Stalin nicht völlig fallen lässt. Im Jahre 1937 bei der <Verschä> höchsten Verschärfung der Verhaftungswelle wurde Kun auch verhaftet. Er wurde als Teilnehmer der Sinovjev-gruppe verurteilt. Ob er erschossen würde oder verschickt wurde und irgendwo starb, entzieht sich meiner Kenntnis.

Ich neme an, dass Kun kein Sowjetfeind war, wohl aber mit Sinovjev in den Jahren 1920–1926 eng verbunden war und eventuell die Gefühle dieser Gruppe gegenüber Stalin teilte.

*Insofern* und *nur* insofern verdiente er eine Rehabilitierung. Ganz widerwärtig und mit der politischen Moral unverträglich war es aber, dass

Rákosi den XX. Kongress dazu benützte eine posthume Glorifizierung von Bela Kun in der Presse erscheinen zu lassen. Die Tätigkeit von Béla Kun in der Räterepublik Ungarn 1919 war *objektiv* ein Verrat an der proletarischen Revolution. Darüber muss die wahrhaft marxistische Geschichtsschreibung noch ihr Wort sagen. [Die] Der Versuch einer nachträglichen Glorifizierung des Béla Kun von 1919 von Seiten Rákosis war ein historisch kostümierte Versuch sich selbst zu rechtfertigen. <Es ist eine für die moralische Verkommenheit>

Eine Ehrenrettung ist dagegen nötig für zahlreiche ehrliche ungarische Politemigranten, die Kun mit sich gerissen hat, darunter Joseph Madzar, Lajos Magyar und anderen.

### <Die Vorgeschichte> Stalin und der Angriff Hitlers auf die Sowjetunion

Ich hielt den Nichtangriffspakt August 1939 im Gegensatz zu vielen englischen und französischen Sozialisten für eine Notlösung für die Sowjetunion, jedoch nur als Atempause. Ich kannte das Buch von Rauschnig und liess es durch Varga dem Politbüro empfehlen. Es wurde für ihren Gebrauch hastig übersetzt, unsere Mitarbeiter diktierten ununterbrochen 16 Stundenlang. Daraus hätte Stalin die wahren Pläne Hitlers erkennen können. Wie dem auch sei, seit dem Novembertreffen zwischen Hitler und Molotov in Berlin war der Bruch faktisch vollgezogen. Stalin trieb aber seit dieser Zeit wahre Vogelstrausspolitik. Statt einer maximal beschleunigten Mobilisierung der Kräfte und Vorbereitung auf Verteidigung war die <Politik> Parole: man darf den Löwen nicht reizen.

Stalin beachtete die Warnungssignale nicht, die ihm die <russische> Sowjetbotschaft aus Berlin und der ungarische Ministerpräsident Teleki durch Kristoffy, den ungarischen Gesandten in Moskau zukommen liessen. <Am> /:Erst am 1:/ Mai 1941 hielt Stalin an die Offizierkursanten in Kreml eine Rede, die als Wendepunkt aufgefasst wurde. Hier wurde in Blumensprache ausgedrückt, dass der Krieg bevorsteht. Ich persönlich bekam die Folgen zu spüren. Ich schrieb im Auftrage des Woengiz [Woiennoe Isdatelstwo] ein kleines Buch *Germania* das im Geiste des Paktes streng objektiv gehalten werden musste. (Es erschien Anfang 1941.)<sup>[8]</sup> Nach der Rede <begann> ging ein grosses Geschrei los, ich hätte ein faschistisches Buch geschrieben u. dergl. Es wurde eine besondere Sitzung im Orgbüro über das Buch gehalten. Ich parierte die Angriffe mit dem Nachweis, dass

von Seiten des Aussenkommissariats das Buch Losowski auf Anweisung Molotovs zur <Unter Ver> Drucklegung zuliess.

Trotz der Mairede scheint Stalin die Vogelstrausspolitik weiter geführt zu haben. Die Grenzen waren praktisch sehr schwach geschützt. Da ich mit sehr vielen Reserveoffizieren in Verbindung stand, konnte ich feststellen, dass keine Einberufungen stattfanden. Stalin hat seinen alten Fehler wiederholt und sich mit ideologischen Fragen befasst: Herausgabe von Bismarcks Memoiren in russischer Sprache mit Vorwort von Jerusalemski dem er selbst Anweisungen zum Vorwort gab. Darunter stand: es gab in der Geschichte schon ofters Fälle, wo Statismännische Weisheit und diplomatische Kunst einen Krieg verhüllt haben. Damit meinte Stalin natürlich sich selbst. Seit <ca dem 10.> Anfang Juni war es weltbekannt, dass die deutsche Armee an den Grenzen der Sowjetunion aufmarschiert. Stalin befasste sich mit völlig nutzlosen und geradezu törichten Versuchen mit Hitler zu verhandeln und um seine Freidensbereitschaft zu demonstrieren, vernachlässigte er in katastrophaler Weise die militärischen Gegenmassnahmen.

Das weitere ist bekannt. Der Hauptfehler war bei alledem wieder, dass Stalin allein denken, beschliessen, handeln durfte. Die Geschichte der Ereignisse vom 22. Juni 1941 bis zur Moskauer Schlacht ist <zie> bekannt, <obzwa>. Ich muss feststellen, dass Stalin sich mit seiner ganzen Energie an die Organisierung des Widerstandes machte. Er begriff auch, dass für ideologische Auseinandersetzungen jetzt keine Zeit ist. Es war plötzlich aus mit dem Marxismus, mit Klassenkampf, mit Imperialismus in der Presse. Die Verhaftungen aus innerparteilichen Gründen hörten ebenfalls auf, es gab nicht einmal Spione unter den Kommunisten.

### *Stalin und die Komintern*

Der grundlegende theoretische Fehler der Sowjetpolitik in der Beurteilung der internationalen Arbeiterbewegung, der Fragen der kommunistischen Parteien in den kapitalistischen Ländern und nach 1945 in den neu entstandenen Volksrepubliken bestand darin, dass sie alle diese Ereignisse und Fragen nicht wirklich realistisch objektiv, kritisch und <analytisch> unbefangen analysierten, sondern sofort mit irgend einer Lage aus der Geschichte der Partei der Bolschewiken in Verbindung brachten und auf eine Formel brachten. <Auf diese Weise> Mit anderen Worten: sie wandten ständig die *Methode der Analogie* mit Russland, mit der Sowjet-

union, mit der russischen kommunistischen Partei an. Die Methode der Analogie kann unter Umständen fruchtbar, unter Umständen irreführend sein. Auch sie kann wissenschaftlich und unwissenschaftlich gehandhabt werden. Stalin <wendete> arbeitete in den Fragen der internationalen Arbeiterbewegung meistens mit falschen, oberflächlichen Analogien. Was in Russland in den Jahren 1903 bis 1917 von Standpunkt der Revolution richtig war, <musste> war in Deutschland in den Jahren 1923 bis 1933 <oft> unrichtig. Auf Grund oberflächlicher Analogien schloss Stalin nach dem VI. Weltkongress der K[ommunistischen] I[n]ternationale] 1928 die sogenannten Versöhner in Deutschland aus der Parteiführung aus und lieferte die KPD faktisch einem Abenteuerer, Heinz Neumann<sup>[9]</sup> aus, den er in 1937 in Moskau verhaften und hinrichten oder zugrundegehen liess.

Die Methode der falschen Analogie wurde nicht nur von Stalin angewandt. Welche geradezu katastrophalen Folgen diese Methode in der praktischen Politik haben kann, haben wir in *Ungarn* in den Jahren 1953–1956 erlebt.

Im 1953, unmittelbar nach der Juni-Ereignissen in Ostdeutschland wurde in Ungarn eine politische Wendung herbeigeführt. Rákosi Allmacht wurde beschnitten, Imre Nagy wurde Ministerpräsident, letzterer versprach der Bevölkerung die Hebung des Lebensniveaus, die Abschaffung der Ungesetzlichkeit auf dem Lande, die /:grössere:/ Anpassung der Industrieproduktion den Bedürfnissen des Konsums. Rákosi sabotierte als Parteisekretär die neue Linie. Es kam zu immer schärferen Konflikten im Jahre 1954. Der Konflikt kam, wie üblich in Moskau zur Austragung. (Unglücklicherweise für Ungarn erlitt in der USSR kurz vorher Malenkov eine Niederlage mit seiner Politik die <offensichtlich> einige Analogie mit der Nagy Imre-Linie hatte.) Als nun Nagy /:für Ungarn die:/ vom ihm verteidigte Wirtschaftspolitik begründete, erklärte Vorosilov, das alles sei der reinste Bucharinismus. Die im ganzen <richtige> vernünftige Auffassung, dass Ungarn keine einseitige überdimensionierte <forcierte> Forcierung des Tempos und des Ausmasses der Schwerindustrie ertrage, wurde auf Grund einer falschen Analogie verworfen, Nagy verdrängt, seine völlige Ausschaltung, und sein Ausschluss aus der Partei gestattet, seine Gesinnungsfreunde mundlos gemacht und Rákosi und Gerð konnten das Land ruinieren. Wenn das nicht Nachwirkung des Stalinismus war, was war es dann??<sup>[10]</sup>

## DER REVISIONISTISCHE CHARAKTER EINIGER PHILOSOPHISCHER KONZEPTIONEN VON GEORG LUKÁCS

Der Revisionismus bezieht seit seinem ersten Auftreten in philosophischen Fragen eine dem Marxismus entgegengesetzte Position. Wenn die Revisionisten die ökonomische und politische Lehre von Marx und Engels entstellten, wenn sie diese Lehre „revidierten“, lief es stets darauf hinaus, dass sie sich bemühten, die Philosophie des dialektischen Materialismus umzustossen und sie durch irgendeine Strömung der bürgerlichen Philosophie, die gerade in Mode war, zu ersetzen. In seinem Buch *Materialismus und Empiriokritizismus* definierte Lenin den philosophischen Revisionismus folgendermassen: „Eine immer raffiniertere Verfälschung des Marxismus, immer raffiniertere Unterschiebungen von antimaterialistischen Lehren an Stelle des Marxismus – das kennzeichnet den modernen Revisionismus sowohl in der Politischen Ökonomie als auch in den Fragen der Taktik und in der Philosophie überhaupt, in der Erkenntnistheorie ebenso wie in der Soziologie.“<sup>1</sup>

Die Lehre des Marxismus–Leninismus stellt ein einheitliches Ganzes dar. Revisionistische Anschauungen, welcher Seite des Marxismus–Leninismus – der ökonomischen Lehre, der Lehre von der proletarischen Revolution und der Diktatur des Proletariats, der soziologischen Lehre – sie auch entgegengestellt werden mögen, bedeuten deshalb immer auch eine Abkehr von den Grundlagen des dialektischen Materialismus.

Im ganzen gesehen, kann man sagen, dass die philosophischen und die politischen Erscheinungsformen des Revisionismus eng miteinander zusammenhängen; dazu ist jedoch zu bemerken, dass die Revision der philosophischen Grundlagen des Marxismus stets bestimmten politischen Konzeptionen der Revisionisten dient.

Die Parteilichkeit sämtlicher philosophischer Theorien ist dadurch bedingt, dass die Ideologie immer auf bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen – Klassenverhältnissen – basiert. Die Philosophie ist immer, und wenn nicht direkt, so doch auf Umwegen, mit dem Klassenkampf in der Gesellschaft und folglich auch mit dem politischen Leben der Gesellschaft verknüpft.

Wenn wir von dem Einfluss der politischen Position der Philosophen auf ihre philosophischen Konzeptionen sprechen, wollen wir damit keineswegs die Gefährlichkeit der Rolle schmälern, die der philosophische Revisionismus im Hinblick auf die Politik spielt. Diesen Zusammenhang philo-

sophischer Theorien mit dem heutigen Klassenkampf muss man bei einer Analyse des philosophischen Revisionismus berücksichtigen.

Die Philosophie spiegelt nicht nur die Interessen bestimmter Klassen der Gesellschaft wider, sondern dient auch den Klassen, auf deren Boden die eine oder andere philosophische Theorie entstanden ist. Die Philosophie als Weltanschauung und Methodologie war stets eine scharfe Waffe nicht nur in rein wissenschaftlichen Disputen, sondern auch unmittelbar im politischen Kampf der Klassen.

Ein wesentlicher Zug des heutigen philosophischen Revisionismus ist die Bejahung des Prinzips der *ideologischen* Koexistenz. Während wir, ausgehend von den Leninschen Thesen, davon sprechen, dass die Koexistenz der *wirtschaftlichen* und *politischen Systeme* des Kapitalismus und des Sozialismus durchaus nicht die Anerkennung einer friedlichen Koexistenz der sozialistischen und der bürgerlichen *Ideologie* nach sich zieht, dass es zwischen ihnen nur Kampf geben kann, dass es die Pflicht der Marxisten—Leninisten ist, die bürgerliche Ideologie in allen ihren Erscheinungsformen zu bekämpfen, so verteidigt der Revisionismus dagegen das Prinzip der ideologischen Koexistenz. Einer ganz spezifischen Erscheinungsform dieser Tendenz begegnen wir, wie wir später sehen werden, in den Arbeiten Lukács'.

Da sich in den sozialistischen Ländern die Ideologie des Marxismus—Leninismus die führende Stellung erobert hat, erhebt der philosophische Revisionismus hier meistens Anspruch darauf, eine marxistisch—leninistische Philosophie genannt zu werden. Er verwendet die marxistisch—leninistische Terminologie und will mit Hilfe von Zitaten aus den Werken Lenins seine Treue zum Leninismus beweisen. Alles das dient jedoch nur dazu, die in Wahrheit antimarxistischen Anschauungen des Revisionismus zu verschleiern.

Der philosophische Revisionismus unserer Tage hat zahlreiche Erscheinungsformen. Bei uns in Ungarn beschäftigen wir uns verständlicherweise in erster Linie mit den Ansichten von Georg Lukács. Seine gesellschaftliche und literarische Tätigkeit erstreckt sich auf Politik, Philosophie, Ästhetik und Literaturwissenschaft. Lukács' politisch-ideologische und philosophische Ansichten sind eng miteinander verbunden und beeinflussen sich gegenseitig; deshalb kann man seine politischen Fehler nicht von seiner philosophischen Position trennen, oder, umgekehrt, seine philosophischen Anschauungen nicht von seiner politischen Haltung isoliert beurteilen.

Der antimarxistische und antikommunistische Charakter der politi-

schen Position von Lukacs offenbarte sich in aller Deutlichkeit in seiner Rolle während der Oktoberereignisse des Jahres 1956 in Ungarn, sowie später in seinem Urteil über die ungarische Konterrevolution, die er als eine „Volksrevolution“ bezeichnete. Hieraus eben ergibt sich die besondere Notwendigkeit, seine philosophischen Schriften in ihrer Wechselwirkung mit seiner politischen Position zu beurteilen.

In Lukács' Arbeiten finden wir natürlich verschiedene sich widersprechende Thesen. Aber im grossen und ganzen waren seine Anschauungen als Philosophie *niemals vollständig marxistisch, niemals stand er in der Politik oder in der Philosophie voll und ganz, konsequent und ohne zu schwanken, auf den Positionen der Arbeiterklasse*. In der Theorie wie auch in der Praxis zeigte sich Lukács als ein Mensch, der Schwankungen unterworfen ist und zur bürgerlich-liberalen Denkungsart neigt. Obwohl es Lukács zu einer gewissen Zeit gelang, den Anschein zu erwecken, dass er sich der marxistisch-leninistischen Lehre näherte, war er jedoch schon längst politisch wie philosophisch weit von dieser Lehre abgedrückt und neigte dem Revisionismus zu. Im Prinzip erkannte Lukacs den dialektischen Materialismus an, doch praktisch wird der *Materialismus* bei ihm fast völlig in den Hintergrund gedrängt. Die grundlegenden Ausgangsprinzipien des marxistischen philosophischen Materialismus spielen im Schaffen Lukács' nur eine minimale Rolle, während es doch die erste Pflicht eines marxistischen Philosophen ist, gerade in diesen Fragen eine konkrete Position zu beziehen. Der politische Bankrott, mit dem Lukacs' gesellschaftliche Tätigkeit 1956 endete, war nicht die Folge einer zufälligen Verirrung, sondern vielmehr ein Resultat seiner gesamten früheren gesellschaftlich-politischen und wissenschaftlichen Tätigkeit.

Als politisch tätiger Mensch hat sich Lukács durch sein Verhalten während der Tage der ungarischen Konterrevolution von 1956 und auch während der darauffolgenden Zeit selbst das Urteil gesprochen. Die politische Seite dieser Frage ist in dem vorliegenden Fall völlig klar. Bei weitem nicht allen klar ist jedoch, wie es sich mit der Beurteilung seiner philosophischen, ästhetischen und literaturwissenschaftlichen Schriften verhält. Viele sind geneigt, die politische Rolle und die philosophischen Ansichten Lukacs' scharf voneinander abzugrenzen und, während sie sein politisches Verhalten negativ beurteilen, aus seinen philosophischen Arbeiten eine konsequente Anwendung der marxistischen Theorie herauszulesen. Das ist ein grosser Irrtum. Wir wollen uns hier um eine richtigere Beurteilung des philosophischen Wirkens von Georg Lukács bemühen,

wobei wir seine Arbeiten über Geschichte und Theorie der Literatur sowie seine literaturkritischen Schriften nicht berühren wollen.

In dem vorliegenden Artikel befassen wir uns mit Lukács' bedeutendsten philosophischen Arbeiten, die in den letzten zwanzig Jahren erschienen sind.

1. Das Buch *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, 1938 vollendet, 1948 in Zürich und 1954 in Berlin erschienen.

2. *Die Krise der bürgerlichen Philosophie* – eine Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen in ungarischer Sprache, erschienen in Budapest 1948.

3. Das Buch, das unter dem Titel *Die Zerstörung der Vernunft* in Berlin 1954 und unter dem Titel „Entthornung der Vernunft“ in ungarischer Sprache in Budapest 1955 erschienen ist.

Über Lukács' historische Monographie *Der junge Hegel* wurde seinerzeit mehr als eine zustimmende Rezension geschrieben, die Anspruch darauf erhob, von marxistischen Gesichtspunkten auszugehen. Wir jedoch können uns, wenn wir auch nicht leugnen, dass diese Monographie manche positiven Stellen besitzt, nicht mit der unkritischen Haltung einverstanden erklären, mit der sie von einigen Rezensenten aufgenommen wurde. Sie weist eine Reihe schwerer Fehler auf, die die marxistische Kritik nicht ausser acht lassen darf.

Das Wesen dieser Fehler liegt darin, dass Lukacs die philosophischen Anschauungen des jungen Hegel übermässig idealisiert. Obgleich sich in den Schriften des jungen Hegel Züge des Konservatismus in weniger ausgeprägter Form abzeichnen als in späteren Perioden seines Wirkens, waren doch konservative Tendenzen in der Philosophie Hegels faktisch immer vorhanden. Es ist allgemein bekannt, dass Hegel stets auf dem Boden des philosophischen Idealismus gestanden hat. Lukacs bestreitet zwar die Tatsache nicht, dass Hegel ein idealistischer Philosoph war, aber er misst diesem Umstand nur geringe Bedeutung bei.

Nach Lukács habe Hegel erklärt: „... nur durch die Arbeit wird der Mensch zum Menschen“<sup>2</sup>; aber dabei wird ausser acht gelassen, dass für Hegel jegliche Arbeit abstrakte geistige Arbeit war. Lukacs behauptet, dass, nach Hegel, der Mensch im Prozess der Arbeit „die Kausalzusammenhänge der Natur immer besser“ erkennt, „um die Natur immer mehr für sich arbeiten zu lassen“<sup>3</sup>, wobei auch hier wiederum Hegels rein idealistische Auffassung, dass der Erkenntnisprozess die Entwicklung der absoluten Idee sei, ausser acht gelassen wird. Bei der Darlegung der Anschauungen Hegels zitiert Lukács Marx nur, um den Hegelschen Idealismus dem

Marxismus anzunähern, anstatt – auf Marx' Kritik am Hegelschen Idealismus fussend – den dialektisch-materialistischen Standpunkt in den betreffenden Fragen zu entwickeln.

Lukács versucht dies auch gar nicht, obgleich eine Arbeit über die philosophischen Ansichten des jungen Hegel unseres Erachtens lediglich in dem Fall ihr Ziel erreicht, wenn sie zur richtigen Deutung und Beurteilung der gesamten Philosophie Hegels beiträgt. Dies hervorzuheben ist sehr wichtig, da die – absichtlich oder unabsichtlich – falsche Auslegung der Beziehungen zwischen dem Marxismus und der Hegelschen Philosophie schon seit langem der Boden ist, auf dem antimarxistische Konzeptionen entstanden.

Die Gesamtbeurteilung der Hegelschen Philosophie beschränkt Lukács darauf, dass sie die Philosophie der Französischen Revolution war, und er schreibt diesem Umstand eine entscheidende Bedeutung für das Wirken des jungen Hegel zu. Selbstverständlich hat die Französische Revolution die deutsche klassische Philosophie und Literatur beeinflusst, doch war dieser Einfluss weit komplizierter, als Lukács dies in seinem Buch einseitig darstellt. Hegel, so kann man sagen, sympathisierte mit der Französischen Revolution, soweit sie die feudalen Institutionen zerstörte; er lehnte sie jedoch ab, weil ihr Einfluss die Zerstörung des sich in jener Zeit in Deutschland herausbildenden bourgeois Systems begünstigte, dessen Anhänger Hegel mit ganzer Seele war.

Wenn Lukács sein Buch auch dem jungen Hegel widmete, so entband ihn das nicht von der Pflicht, diesen Widerspruch in der Hegelschen Philosophie aufzudecken; aber er hat es nicht getan. Er verherrlichte die eine Seite der Hegelschen Philosophie und liess die andere, konservative Seite ausser acht. Besonders unverzeihlich war es von dem Autor einer Monographie, die auf ein marxistisches Herangehen an die Hegelsche Philosophie Anspruch erhob, dass er, fasziniert vom jungen Hegel, dann den Hegel vergass, der die *Philosophie des Rechts* und die *Philosophie der Religion* geschrieben hat, Schriften, in denen die reaktionären Schlussfolgerungen ganz offen zutage treten. Eine solche Behandlung der Hegelschen Philosophie, wie wir sie bei Lukács sehen, ist einseitig und entstellt die Vorstellung, die man sich von Hegel macht.

Wir wollen darauf verzichten, noch andere Thesen der Monographie zu besprechen, die Kritik verdienen. Wir halten es nur für notwendig, in diesem Zusammenhang zu unterstreichen, dass die Idealisierung Hegels, die unkritische Verherrlichung der Hegelschen Philosophie ein sehr alter Fehler von Lukács ist, einer der Fehler, die in philosophischer Hinsicht

seine späteren antimarxistischen und antileninistischen Konzeptionen und Positionen vorbereiteten.

Wenden wir uns den Arbeiten zu, die Lukacs nach 1945 geschrieben hat. Auf diese Werke müssen wir ausführlicher eingehen, weil ihre Analyse unserer Ansicht nach zeigt, dass Lukács' Hinüberwechseln in das Lager des offenen Revisionismus und seine Tätigkeit im Jahre 1956 keine *episodische Erscheinung*, sondern eine zwangsläufige Folge von Anschauungen waren, denen Lukacs schon früher anhing.

Im Jahre 1948 veröffentlichte Lukács eine Sammlung von Artikeln und Vorträgen unter dem Titel *Die Krise der bürgerlichen Philosophie*. Diese Krise sieht Lukacs darin, dass die Philosophie des Imperialismus danach strebt, die Vernunft zu stürzen, ihr den Nimbus zu nehmen oder, wie er sich ausdrückt, die Vernunft zu „entthronen“. Diese „Entthronung“ der Vernunft ist, nach Lukacs, auch die Basis der faschistischen Ideologie. Der Grundgedanke des Autors lautet, dass die bürgerliche Philosophie sich mehr und mehr in eine Philosophie des Irrationalismus verwandelt, und der Irrationalismus ist, nach Lukács, der typischste Ausdruck der Ideologie des Faschismus.

Die Gegenüberstellung von Vernunft und Irrationalismus in der Form, wie sie Lukács vornimmt, ist unserer Meinung nach falsch, da sie den wichtigeren und wesentlicheren philosophischen Gegensatz zwischen *Materialismus und Idealismus*, den Kampf zwischen diesen beiden philosophischen Hauptparteien, in den Hintergrund drängt.

Das heisst selbstverständlich nicht, dass wir die negative Rolle des Irrationalismus in der heutigen Philosophie verkleinern wollen, und noch weniger bedeutet es, dass wir den Kampf gegen den Irrationalismus vernachlässigen. Es ist jedoch wichtig hervorzuheben, dass der Irrationalismus als philosophische Richtung *eine der Erscheinungsformen des philosophischen Idealismus* ist. Das Verhältnis zum Irrationalismus an sich – losgelöst von der Frage des Idealismus – kann keineswegs eine zentrale Frage der Philosophie sein, wie Lukacs es uns einreden will. In unserer Epoche ist der hauptsächlich ideologische Gegensatz der Gegensatz zwischen der einzig wissenschaftlichen Weltanschauung, dem dialektischen Materialismus, und der unwissenschaftlichen Weltanschauung, dem reaktionären Idealismus *in allen seinen Formen und Spielarten*. Diese grundlegende Scheidung der philosophischen Parteien lässt Lukacs fast gänzlich unbeachtet.

Die Entstellung, die Lukacs in der Behandlung des Irrationalismus zulässt, besteht darin, dass er als charakteristisches Merkmal des Irrationalismus sein antidialektisches Wesen bezeichnet. Hierbei übersieht Lukács

den idealistischen Charakter des gesamten Irrationalismus. Wenn Lukács dem Irrationalismus die „Vernunft“ gegenüberstellt, so versteht er unter „Vernunft“ die dialektische Methode. Lukács vergisst aber, dass die dialektische Methode auf idealistischen Ausgangspositionen begründet sein kann, wie bei Hegel, oder auf Positionen des philosophischen Materialismus, wie das beim Marxismus der Fall ist. Bei Lukács verschwindet also nicht nur die idealistische Grundlage des Irrationalismus, sondern es wird dementsprechend auch nicht zwischen idealistischer und materialistischer Dialektik unterschieden. Lukács ersetzt überhaupt die Grundfrage der Philosophie – die Frage nach dem Primat der Materie oder des Bewusstseins – durch die Frage der Erkenntnismethoden ohne Rücksicht auf ihre materialistische oder idealistische Grundlage. Die gesamte Geschichte der Philosophie deutet Lukács als einen Kampf zwischen der dialektischen und der metaphysischen Methode, während der Kampf zwischen Materialismus und Idealismus bei ihm aus der Grundfrage der Philosophie zu einem unbedeutenden Anhängsel der Frage des Unterschieds zwischen den Erkenntnismethoden wird.

Infolge der falschen Deutung des Wesens des Irrationalismus und seiner Rolle ist die Analyse, die Lukács von der heutigen bürgerlichen Philosophie liefert, in mehrfacher Hinsicht einseitig und voller Irrtümer. Unbeachtet bleibt bei Lukács die Tatsache, dass der heutigen reaktionären bürgerlichen Philosophie nicht nur irrationalistische Tendenzen, sondern auch Ansätze dazu eigen sind, Vernunft mit Irrationalismus, Vernunft mit Glauben zu verbinden.

Die Materialien der genannten Sammlung betreffen nicht nur die bürgerliche Philosophie. In einem Vortrag zu dem Thema *Die aristokratische und die demokratische Weltanschauung* (gehalten auf dem internationalen Philosophen-Kongress in Genf im Jahre 1946) legte Lukács seine Ansichten über die ideologische Koexistenz dar. Er erblickt das Hauptproblem der gegenwärtigen europäischen Entwicklung nicht in dem Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat, zwischen Kapitalismus und Sozialismus, sondern in dem Gegensatz zwischen dem reaktionären (oder aristokratischen) Europa und dem demokratischen Europa. Als Hauptziel sieht er die Fortsetzung und Erneuerung des Bündnisses der antifaschistischen Länder an, das 1941 während des Kampfes der Antihitlerkoalition gegen das faschistische Deutschland zustande kam. Doch deutet er dieses Bündnis auch als ein ideologisches Bündnis. „Der *ideologische* Inhalt des Kampfes von 1941 für den wahren Frieden muss erneuert werden.“ Das Bündnis zwischen Sozialismus und Demokratie müsse wiederhergestellt werden,

sagt Lukács. „Dieses Bündnis ist das Wesen des Inhalts der *Ideologie* des Jahres 1941.“ (Hervorhebungen von B. F.)

Gleichzeitig sucht Lukács nachzuweisen, dass die sozialistische Demokratie und die bürgerliche Demokratie im Laufe ihrer Entwicklung später einmal zusammenfallen werden. Lukács möchte die sozialistische Demokratie der bürgerlichen Demokratie gleichsetzen. Diese Tendenz zeichnet sich deutlich in folgenden Worten ab: „Es wäre ... eine verhängnisvoll falsche Problemstellung, von der Trennung der Wege ... zwischen den östlichen und westlichen Demokratien zu sprechen. Es handelt sich gerade darum, dieses falsche Dilemma der Vorkriegszeit endlich zu überwinden.“<sup>4</sup> Derartige Anschauungen verbreitete Lukács in einer Zeit, als die Länder der Volksdemokratie den Weg der sozialistischen Entwicklung einschlugen, während die Länder der „westlichen Demokratie“ immer mehr unter den Einfluss des amerikanischen Imperialismus gerieten und den Weg des kalten Krieges gegen die sozialistischen Länder beschritten.

Lukács gesamte Argumentation ist zutiefst falsch. In seiner Darlegung figuriert als Ziel allein der Kampf für die Demokratie und die bürgerliche Demokratie selbst; diesen Kampf isoliert er vom Kampf für den Sozialismus, ja stellt ihn diesem sogar entgegen.

Der Kampf für die Demokratie unter Verhältnissen, wie sie in den kapitalistischen Staaten bestehen, war damals und ist heute die erste Pflicht eines jeden Kommunisten. Aber weder damals noch heute bedeutete er die Unterbrechung und Einstellung des Kampfes dort, „wo die Wege sich trennen“, den Verzicht auf den Kampf für den Sozialismus. Im Gegenteil – hieraus ergibt sich für den Kommunisten nach wie vor die Notwendigkeit, den Kampf für die Demokratie auf die beste Weise mit dem Kampf für den Sozialismus zu verbinden. Die Kommunisten kämpfen in aller Offenheit für die Demokratie und für den Frieden, weil dies den dringlichen Interessen der breiten Massen entspricht und zugleich den Kampf für den Sozialismus begünstigt.

Lukács' Formulierung vom „Bündnis zwischen Sozialismus und Demokratie“ verdeckt den prinzipiellen Gegensatz zwischen sozialistischer und bürgerlicher Demokratie. Lukács stellt die Antihitlerkoalition des Jahres 1941 falsch dar, nämlich als ein *ideologisches Bündnis* des Sozialismus mit der bürgerlichen Demokratie. Ziel dieser Konstruktion ist es, Lukács' revisionistischen Grundgedanken von der „ideologischen Koexistenz“ historisch zu begründen.

Aus einer gewissen Doppeldeutigkeit dieser Formulierungen schlossen Lukács' Leser anfangs, dass sich der Autor aus taktischen Erwägungen

heraus gegenüber den Vertretern der westlichen bürgerlichen Intelligenz einer „über den Klassen stehenden Sprache“ bediente. Aber zehn Jahre später, im Jahre 1956, stellte sich heraus, dass Lukács aus diesem Programm der Koexistenz der sozialistischen und der bürgerlichen Ideologie Konsequenzen auch für seine politische Tätigkeit gezogen hatte, so dass er schliesslich ein Mitkämpfer der offenen politischen Revisionisten wurde.

Hier besteht ein enger Zusammenhang mit der von Grund auf falschen Vorstellung Lukács', dass die hauptsächlich gesellschaftlichen Gegensätze heute nicht mehr die Gegensätze zwischen Kapitalismus und Sozialismus seien (die auch die hauptsächlich ideologischen Gegensätze unserer Epoche sind), sondern die Gegensätze zwischen Faschismus und Antifaschismus. Eben diese Problemstellung verwischt bei Lukács den grundlegenden Unterschied zwischen der sozialistischen und der bürgerlichen Ideologie und begründet theoretisch die angebliche Möglichkeit ihrer „friedlichen Koexistenz“.

Um Missverständnisse zu vermeiden, müssen wir hier eines unterstreichen: Wir kritisieren Lukács keineswegs dafür, dass er Faschismus und Antifaschismus einander gegenübergestellt und zum antifaschistischen Kampf aufruft. Nicht das ist der Gegenstand unserer Kritik (bekanntlich sind die Kommunisten die konsequentesten Kämpfer gegen den Faschismus auf der ganzen Welt), sondern die Auslegung, die Lukács dem antifaschistischen Kampf gibt. Hier unterlaufen ihm mehrere Irrtümer.

Sein Hauptfehler ist es, dass er den grundlegenden Gegensatz zwischen Kapitalismus und Sozialismus durch den Gegensatz zwischen Faschismus und Antifaschismus ersetzt und die Klassegegensätze innerhalb der antifaschistischen Bewegung übersieht. Das bestätigt mehr oder weniger die bereits oben angeführte Erklärung, in der er vom „Bündnis von 1941“ spricht, und noch klarer und bestimmter seine späteren Äusserungen. So entwickelt Lukács in dem Vortrag *Der Kampf des Fortschritts und der Reaktion in der heutigen Kultur*, den er im Juni 1956 hielt, den Gedanken, dass nach dem Tode Lenins nicht die Gegensätze zwischen Kapitalismus und Sozialismus, sondern „die Front des Faschismus und des Antifaschismus“<sup>5</sup> die hauptsächlich Gegensätze waren, die die Strategie der kommunistischen Parteien bestimmten.

Diesen falschen Gesichtspunkt finden wir auch in der sogenannten *Autobiographischen Ergänzung*, die 1957 in Japan erschien und die auch von der französischen, italienischen, jugoslawischen u. a. Presse abgedruckt wurde. In diesem „Werk“ Lukács' lesen wir: „Die siegreiche Beendigung des Krieges hat die Lage gründlich verändert ... Mir scheint, dass eine neue

Periode anbricht, in der – wie während des Krieges – der Bund aller demokratischen, sozialistischen und bourgeoisen Kräfte gegen die Reaktion möglich geworden ist.”<sup>6</sup>

So wird nach Lukács’ Auffassung in manchen Perioden die Strategie der Kommunisten nicht durch den Gegensatz zwischen Kapitalismus und Sozialismus, sondern durch den Gegensatz zwischen Faschismus und Antifaschismus bestimmt. Dementsprechend verliert in Lukács’ Vorstellung die antifaschistische Bewegung den Klassencharakter, sie verwandelt sich in einen breiten „allgemeinen demokratischen Kampf“, an dem sich selbst „bourgeoise Kräfte“ beteiligen. Der Gesichtspunkt des Klassenkampfes verschwindet bei Lukács völlig. Stillschweigend übergeht er das wichtige Moment, dass die heutige bürgerliche Reaktion nicht nur in Gestalt des offenen Faschismus auftritt, sondern auch in Gestalt der bürgerlichen Demokratie; dass der Kampf gegen sämtliche Formen der reaktionären Diktatur des Monopolkapitals sich nicht erschöpft in einem abstrakten Antifaschismus in der Ideologie, sondern konkrete gemeinsame Kampffaktionen aller wahrhaft demokratischen Kräfte der Völker verlangt; dass das Unterpfand für den Erfolg der antifaschistischen Bewegung und der Friedensbewegung die führende Rolle der Arbeiterklasse in dieser Bewegung ist. Ohne Berücksichtigung dieser Momente wird der „Antifaschismus“ zu einer leeren Phrase.

Lukács geht noch weiter auf dem Wege der philosophischen Rechtfertigung jener in ihrem Wesen revisionistischen Anschauungen. Diesem Ziel dient die bereits erwähnte Arbeit *Die Zerstörung der Vernunft*. Der Form nach ist dies eine Monographie über die Geschichte der Philosophie, von Schelling bis in unsere Tage. Das Ziel des Buches ist die Darlegung der philosophischen Vorgeschichte des Hitlerfaschismus und die Aufstellung eines bestimmten ideologischen und politischen Programms und politischer Aufgaben für die Anhänger „des Friedens und des Fortschritts“.

Im geschichtlichen Teil der *Zerstörung der Vernunft* verarbeitete der Autor umfangreiches Material. Das ändert jedoch nicht daran, dass der allgemeine Grundgedanke des Buches unhaltbar ist.

Im Vorwort lesen wir: „Die Stellungnahme pro oder contra Vernunft entscheidet zugleich über das Wesen einer Philosophie als Philosophie, über ihre Rolle in der gesellschaftlichen Entwicklung.”<sup>7</sup> Diesen Gedanken weiter ausführend, beschränkt Lukács die Parteilichkeit der Philosophie auf die Frage, ob ein Philosoph sich für oder gegen die Vernunft ausspricht. Als Thema seiner Monographie betrachtet der Autor die Er-

läuterung der Entwicklungswege der Philosophie in Deutschland von Schelling bis Hitler. Der deutsche Irrationalismus fand, nach Lukács, gesetzmässig in Hitler seine Vollendung.

Wenn wir Lukács' Buch *Die Zerstörung der Vernunft* betrachten, so müssen wir vor allem sagen, dass sich in ihm die gleichen philosophischen und politischen Fehler wiederholen, von denen wir weiter oben in Zusammenhang mit dem Sammelband *Die Krise der bürgerlichen Philosophie* sprachen. Lukács bringt auch hier statt realer Zusammenhänge ausgeklügelte Schemata und abstrakte Konzeptionen, während er Widerspruch auf Widerspruch häuft. Schliesslich ergibt sich bei ihm, dass vom Schicksal des Irrationalismus die Zukunft der gesamten Menschheit abhängt. Lukács betrachtet die gesellschaftliche Bedeutung und die Parteilichkeit einer Philosophie nur im Hinblick darauf, ob ein Philosoph für oder gegen die Vernunft ist. Doch der Klasseninhalt einer Philosophie erschöpft sich keineswegs darin, ob sie für oder gegen die Vernunft ist. Der Konflikt selbst – für die Vernunft oder gegen die Vernunft – kann nur auf der Grundlage einer richtigen Fragestellung nach dem Kampf zwischen Materialismus und Idealismus richtig verstanden werden; Lukács zieht diese Abhängigkeit zuweilen in Betracht, misst ihr aber keine entscheidende Bedeutung bei. Eine Folge der abstrakten Fragestellung Vernunft oder „Unvernunft“ ist, dass die Kategorie der Vernunft bei Lukács in der Luft hängt und sich in einen Hilfsbegriff der „ideologischen Koexistenz“ verwandelt.

Auch in diesem Buch überschätzt Lukács die Bedeutung der irrationalistischen Philosophie in der Ideologie des Faschismus. Der Irrationalismus ist einer der Faktoren der faschistischen Ideologie, aber ihn als den entscheidenden Faktor bezeichnen heisst den Faschismus absurd auslegen. Bei den ideologischen Argumenten, die der Hitlerfaschismus anwenden musste, um die Massen zu verdummen, spielte nicht der Irrationalismus die Hauptrolle, sondern eine von Menschenhass erfüllte Rassentheorie, die berüchtigte faschistische Geopolitik, die den Zielen der imperialistischen Aggression diente, und andere reaktionäre faschistische Theorien.

Zugleich ist zu bemerken, dass der Irrationalismus, wenn er auch zweifellos eine reaktionäre Richtung ist, doch durchaus nicht unbedingt zum Hitlerfaschismus oder zum Faschismus überhaupt führt. Der phänomenologische Irrationalismus Husserls hat einen wesentlich grösseren Einfluss auf die nichtfaschistischen bürgerlichen Philosophen ausgeübt als jemals auf die philosophisch interessierten Kreise des faschistischen Deutschlands. Ebenso führen auch die irrationalistische Theorie des Existentialismus und andere idealistische philosophische Richtungen, die durch ihren

Irrationalismus und Alogismus gekennzeichnet sind, nicht zwangsläufig zum Faschismus. Sartre können wir keinesfalls als einen faschistischen Ideologen bezeichnen, obwohl er unseres Wissens auch heute seine existentialistische Position noch nicht aufgegeben hat. Daraus, dass der Irrationalismus eine reaktionäre Richtung ist, folgt noch nicht, dass jeder Irrationalismus zum Faschismus führt.

Lukács' Gedankengang kann deshalb – sowohl vom Gesichtspunkt der ideologischen Abwehr des Faschismus als auch des Kampfes gegen die irrationalistischen philosophischen Richtungen betrachtet – Irrtümer zur Folge haben; er verhindert eine differenzierte Behandlung und Kritik der irrationalistischen Richtungen.

Sturz und Untergang des Hitlerismus setzt Lukács mit dem Untergang des Irrationalismus gleich. Er schreibt: „So wie Hitler nicht an einzelnen – also vermeidbaren – Fehlentscheidungen politisch und militärisch scheiterte, sondern am Wesen seines Systems, so hat der Irrationalismus als Weltanschauung im Hitlertum die ihm angemessene Form der Praxis erhalten und ist in einer ihm ebenfalls angemessenen Form zugrunde gegangen.“<sup>8</sup> Lukács zieht hier die falsche Schlussfolgerung, dass der Irrationalismus infolge von Hitlers Sturz zugrunde gegangen sei; dazu gelangte er durch seine eigene falsche Definition des Zusammenhanges zwischen Irrationalismus und Faschismus.

In Wirklichkeit ist der Irrationalismus als eine reaktionäre und pseudowissenschaftliche Strömung in der Philosophie schon lange vor dem Sturz Hitlers von der marxistischen Philosophie widerlegt und entlarvt worden. Ausserdem beident sich die Bourgeoisie trotz der Zerschlagung des Faschismus, wie die Wirklichkeit beweist, in ihrem Kampf gegen Marxismus und Sozialismus bis auf den heutigen Tag des Irrationalismus. Und solange es in irgendeinem Teil der Welt noch eine kapitalistische Gesellschaftsordnung und eine Bourgeoisie gibt, solange wird auch gegen den Marxismus und den dialektischen Materialismus eine Waffe wie die irrationalistische Philosophie immer wieder angewandt werden. Unschwer ist zu bemerken, dass Lukács, wenn er den Hitlerfaschismus vom Irrationalismus her zu erklären sucht, die Frage auf den Kopf stellt. Die Verbreitung des Irrationalismus war ein ideologisches Mittel der faschistischen Politik, aber nicht das einzige. Eine solche Ausnutzung des Irrationalismus muss man von Faschismus her erklären; aber man darf nicht den Faschismus unmarxistisch, vom Irrationalismus ausgehend, erklären, wie dies Lukács tut.

Bemerken wir am Rande, dass die Bourgeoisie in der Praxis überaus „rationalistisch“ ist. Diese Seite der bürgerlichen Psychologie haben Marx

und Engels im *Manifest der Kommunistischen Partei* genial geschildert: „Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt.“<sup>9</sup> Man muss die bürgerliche „Vernunft“, die „Vernunft“ der heutigen imperialistischen Bourgeoisie von der wahren Vernunft derjenigen Klassen der heutigen Gesellschaft unterscheiden, die gegen die imperialistische Bourgeoisie und für die fortschrittliche Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, für den Sozialismus kämpfen. Das ändert aber natürlich nichts an der Tatsache, dass die heutige imperialistische Bourgeoisie die reaktionäre Philosophie des Irrationalismus weitgehend in ihrem Interesse ausnutzt.

Die falsche Auslegung des Verhältnisses zwischen Faschismus und Irrationalismus ist nicht nur ein philosophischer Fehler, nicht nur ein Fehler, der Einzelheiten der Philosophie betrifft. Dem Irrationalismus, der die Zerstörung und Entthronung der Vernunft bedeutet, stellt Lukács die „Herrschaft der Vernunft“ entgegen. Wie Lukács in den Jahren 1933 bis 1945 den Kampf mit dem Irrationalismus zur zentralen Frage des Antifaschismus erklärte, so macht er in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg die „Verteidigung der Vernunft“ zur zentralen Aufgabe in ideologischer und politischer Hinsicht. Auf diese Weise ersetzt Lukács den Materialismus wiederum durch Idealismus. Die idealistischen Schlussfolgerungen sind sowohl in der Theorie als auch in der Praxis eine logische Folge seiner philosophischen Konzeption, die er dem Buch *Die Zerstörung der Vernunft* zugrunde legte.

Der Autor der *Zerstörung der Vernunft* gibt zu, dass die Friedensbewegung auch noch andere praktische Aufgaben hat, aber auf den letzten Seiten des Buches wird bei ihm die Verteidigung des Friedens völlig gleichbedeutend mit der „Verteidigung der Vernunft“. Die „Wiederherstellung der Vernunft“ und die Verteidigung des Friedens sind seiner Auffassung nach nicht voneinander zu trennen. Im Grunde setzt er „Verteidigung der Vernunft“ mit Verteidigung des Friedens gleich. Folglich erblickt Lukács die Hauptaufgabe der Friedensbewegung darin, die Intelligenz im Namen der Vernunft gegen die Philosophie des Irrationalismus zu mobilisieren, die in seinen Augen die Grundlage der Weltanschauung des Faschismus und der imperialistischen Aggression darstellt.

Eine solche Fragestellung, ein solches Programm stellt die Beziehungen zwischen gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewusstsein, zwischen Basis und Überbau, auf den Kopf. „Ihre (der Friedensbewegung

– B. F.) blasse Existenz”, sagt Lukacs, „hat ... eine welthistorische Bedeutung für das menschliche Denken: den *Schutz der Vernunft als Massenbewegung*.“<sup>10</sup> Alles das ist ein wahrer Mythos der Vernunft.

Nach dem bekannten Ausspruch von Marx wird die Theorie zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Doch Marx spricht von der *Theorie* und nicht allgemein von der „Vernunft“, und er versteht darunter die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus, nicht die Vernunft in der verschwommenen Form, in der sie bei Lukács erscheint. Die Beseitigung des Irrationalismus als einer antiwissenschaftlichen Ideologie endet mit dem Sieg des dialektischen Materialismus und der marxistisch–leninistischen Theorie.

Lukács macht aus der Friedensbewegung einen Mythos, wenn er, ihre faktischen Ziele verhüllend, diese Bewegung als einen „Massenaufstand gegen den Wahnsinn der imperialistischen irratio“<sup>11</sup> bezeichnet. Er zieht nicht in Betracht, dass die Erhaltung des Friedens den wahren Interessen, Zielen und Gefühlen der Mehrheit der Menschheit entspricht, dass der Kampf für den Frieden nicht nur im Bereich der reinen Vernunft, sondern in allen Bereichen des Menschenlebens geführt werden muss. „Aufstand der Massen für die Vernunft“ – solche und ähnliche Formulierungen sind, so poetisch sie auch klingen mögen, nicht nur falsch, sondern führen auch in die Irre. So ist zum Beispiel die Auslegung der Antikriegsbewegung als Verteidigung der Vernunft reinster philosophischer Idealismus, weil Lukács hier nicht von der realen, praktischen Massenbewegung ausgeht, sondern das Denken, die Vernunft als Ausgangspunkt, als Grundlage, als Substanz benutzt. Das ist eine Art von Hegelianertum, die die realen Verhältnisse auf den Kopf stellt und die Vernunft zur hauptsächlichsten Triebkraft der Geschichte macht.

Bemerken wir dazu, dass die Kategorie „Vernunft“ nicht nur im formalen, sondern auch im sinngemässen Gebrauch bei Lukács stark an den Hegelschen Idealismus erinnert. Wie Hegel spricht Lukács von der „immanenten Vernunft“, die in der „Selbstbewegung von Gesellschaft und Geschichte“<sup>12</sup> enthalten sei. „Um die Höherentwicklung oder Zerstörung der Vernunft geht deshalb auch heute“, erklärt Lukács an anderer Stelle, „– weltanschaulich – die Hauptauseinandersetzung zwischen Fortschritt und Reaktion“.<sup>13</sup> Kann jedoch die Position „für“ oder „gegen“ die Vernunft *an sich* die Zugehörigkeit zu den fortschrittlichen oder zu den reaktionären Kräften bestimmen, wie Lukacs meint? Gerade gegen derartige Anschauungen kämpfte Marx, als er im Nachwort zum „Kapital“ an Hegel kritisierte, dass dieser den Denkprozess oder die „Vernunft“ in ein selb-

ständiges Subjekt verwandelt. In Wirklichkeit dagegen ist „das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“.<sup>14</sup>

Seine philosophische Konzeption zeigt, wie fern Lukács den Hauptthesen des Materialismus steht, die er selbst in Worten häufig verkündete. Sie zeigt ferner, dass seine pseudodialektische, die Wirklichkeit durch leere, ausgeklügelte Formeln ersetzende Methode nichts mit dem Marxismus gemein hat. Schon Lenin hat Lukács auf diesen Fehler hingewiesen. In einer kritischen Notiz zu der Zeitschrift *Kommunismus* sah Lenin den Hauptfehler des Artikels von Georg Lukács eben darin: „Der Marxismus in diesem Artikel ist ein Marxismus der blossen Worte. Die Unterscheidung zwischen ‚defensiver‘ und ‚offensiver‘ Taktik ist ausgekügelt. Es fehlt eine konkrete Analyse ganz bestimmter historischer Situationen...“<sup>15</sup> Es steht ausser Zweifel, dass diese Kritik Lenins Licht in die falsche Methodologie bringt, die für Lukács charakteristisch ist.

In seinem Buch *Die Zerstörung der Vernunft* entwickelt Lukács unter dem Vorwand, die Vernunft verteidigen zu wollen, in Wirklichkeit jene Konzeption der „ideologischen Koexistenz“, die er schon früher in der *Krise der bürgerlichen Philosophie* dargelegt hatte. Von den Ansichten ausgehend, die er in seinem Vortrag vom Juni 1956 über das Thema *Der Kampf des Fortschritts und der Reaktion in der heutigen Kultur* auseinandersetze, trat Lukács im Oktober 1956 mit seinem antisozialistischen Programm praktischer politischer Aktionen hervor, die ihn zum Verbündeten der revisionistischen Verräter machten.

Wie bereits gesagt, hielten viele an der Meinung fest, Lukács habe 1956 zwar einen politischen Fehler begangen dies aber habe nichts mit seinem philosophischen Wirken zu tun, und bei der Beurteilung dieses Wirkens müsse man nicht auf die Position zurückgreifen, die Lukács in der Frage der ungarischen Konterrevolution einnahmen.

Wir halten eine solche Trennung von Politik und Philosophie für absurd, besonders, wenn es sich um einen Autor handelt, der seine philosophischen Ansichten stets selbst mit politischen Problemen in Zusammenhang bringt und aus seinen eigenen philosophischen Schriften weitgehende politische Schlussfolgerungen von offensichtlich revisionistischem Charakter zieht.

Noch besonders bestärkt werden wir in unserer Überzeugung durch alles, was wir in den Schriften lesen, die Lukács nach dem konterrevolutionären Putsch un Ingarn im Jahre 1956 herausgebracht hat. Wir hatten zum

Beispiel Gelgenheit, uns mit einer Broschüre von Lukács bekannt zu machen, die 1958 unter dem Titel *Wider den missverstandenen Realismus* im Claassen-Verlag, Hamburg, erschienen ist. Das Buch zeigt, dass sich Lukács in den zwei Jahren, die nach der Konterrevolution vergangen sind, seine revisionistischen Anschauungen sowohl in den Fragen der Ästhetik und Literatur als auch in den Fragen der internationalen Politik vollständig bewahrt hat.

Abscheuerregend sind in dem erwähnten Buch und in den autobiographischen Artikeln, die 1957/58 in der kapitalistischen Presse veröffentlicht wurden, die Argumente, die Lukács benutzt, um sein Verhalten in der vergangenen Periode, die er die „Stalinperiode“ nennt, zu rechtfertigen: er habe, wie er sagt, keine Möglichkeit gehabt, offen seine Ansichten zu äussern, und er habe sie deshalb mit Stalin-Zitaten getarnt. In der schon erwähnten *Autobiographischen Ergänzung* schreibt Lukács: „In der vergangenen Periode habe ich freiwillig alle meine Positionen ... den Forderungen des Augenblicks untergeordnet ... Deshalb war ich gezwungen, einen Partisanenkrieg für meine wissenschaftlichen Ideen zu führen; die Herausgabe meiner Arbeiten machte ich dadurch möglich, dass ich sie mit Zitaten von Stalin usw. anfüllte, während ich meinen gegensätzlichen Standpunkt so vorsichtig ausdrückte, wie dies nur möglich war...“<sup>16</sup>

Mit solchen Geständnissen will Lukács vor einem bestimmten Publikum bezeugen, dass seine revisionistischen Anschauungen nicht erst die Frucht des heutigen Tages sind. Damit brüstet sich ein Philosoph, der sich Marxist nennt! Das zeigt, wie weit Lukács im Revisionismus versunken ist, wie sehr er sich der Argumentation der bürgerlichen und revisionistischen Kreise im Westen anpasst. Der Revisionismus aber führt, wie zahlreiche Beispiele zeigen, unvermeidlich in das Lager der Feinde der Arbeiterklasse.



## **ANHANG**



## GEORG LUKÁCS: BÉLA FOGARASI, MARXISMUS UND LOGIK

Lenin weist in einer seiner Bemerkungen über *Das Kapital von Marx* darauf hin, dass zwar Marx keine Logik im schülerischen Sinne geschrieben hat, er hat aber *die Logik* des Kapitals geschrieben, und das haben die späteren Generationen gar nicht ausgenützt. In Zusammenhang damit hebt Lenin das Verhältnis der Marxschen Logik zu der Hegelschen hervor und sagt es rund aus, dass wer diese Zusammenhänge nicht studiert hat, kann Marxens Hauptwerk auch nicht wirklich verstehen.

Diese Bemerkung Lenins weist scharf auf die neue Phase der Entwicklung des Marxismus hin. Der Reformismus war die Bestreitung dessen, dass der Marxismus zugleich eine Weltanschauung sei. Nach den Reformisten ist die Dialektik einerseits wissenschaftlich überholt, andererseits gibt der Marxismus keine philosophische Orientierung. Wer eine philosophische Interesse hat, wende sich zur bürgerlichen Philosophie, „ergänze“ Marx mit Kant, Mach usw.

Lenins Auftreten und Lebenswerk bedeutet nicht nur auf dem Gebiet der praktischen Politik eine Wende, sondern auch in allen weltanschaulichen Fragen. Lenin hat den Marxismus als Weltanschauung wieder an seinen angemessenen Platz gestellt, bewiesen dass die materialistische Weltanschauung – trotz aller bürgerlichen Kritik und Verflächung – ihre wissenschaftliche Geltung aufbewahrt hat und keiner, der den Materialismus leugnet, ein echter Marxist sein könne. Lenin hat wieder nachgewiesen, dass die Voraussetzung der wissenschaftlichen Erkenntnis der Natur und der Gesellschaft die konsequente und richtige Anwendung der dialektischen Methode sei.

Lenin und Stalin sind aber naturgemäss nicht dabei stehen geblieben, dass die von den Verfälschungen gereinigte Marxsche Lehre, der dialektische Materialismus wieder ins Bewusstsein der Arbeiterbewegung hineingetragen werde. Sie haben ja eben darum den Marxismus nach jahrzehntelangen Vergessen, Verstümmelung und Leugnung wieder lebendig herstellen können weil sie, ebenso wie Marx und Engels immer von der Wirklichkeit selbst herausgegangen sind. Als aber so die Entwicklung der Gesellschaft wie der Naturwissenschaften uns grundlegend neue Erscheinungen hervorbringen, ist die unverfälschte Wiederherstellung des Marxismus nur durch organischer *Weiterentwicklung* desselben möglich geworden.

Dieser grosse theoretische Tat von Lenin und Stalin stellt die Marxisten der Leninischen Phase vor bedeutende Aufgaben. Lenins und Stalins

neue Grundthese heisst, dass es auf allen Gebieten der Wissenschaft zu bearbeiten, in die konkreten Einzelheiten gehender Forschungsarbeit zu zeigen ist, wie die Methoden des dialektischen Materialismus im jeden Gebiet des Lebens zur Geltung kommen. Zu dieser neuen Bearbeitung der Wirklichkeit ist eine riesige Hilfe das ungeheure neue Material, welche aus den Werken unserer Meister in den letzten Jahrzehnten publiziert wurde: die bisher nur in Manuskript existierenden Werke von Marx und Engels, Lenins Konsepte zur Hegelschen Logik usw.

Es ist ein ernstes Verdienst von Béla Fogarasi, dass er diese Arbeit auf dem Gebiet der Logik angefangen hat, auf einer Gebiet, wo die Marxisten auch in Weltmassstab noch sehr wenig gearbeitet haben. Der Inhalt des neuen Buches von Fogarasi ist: konkrete, wissenschaftliche Ausföhrung der Leninschen Anweisung von der Logik des Kapitals. „Das Ergebnis: nicht nur die philosophische Vertiefung der Ökonomie, sondern auch die Erkenntnis, dass die ökonomische Vertiefung, ökonomische und soziologische Begründung der Philosophie zumal der Logik zur Tagesordnung gelangt. Die Anwendung der dialektischen Logik auf die ökonomische Wirklichkeit der Gesellschaft ist darum so ergebnisreich auch für die Logik selbst, weil die Logik in der sozialen gesellschaftlichen Wirklichkeit >zu sich kommt<. *Das Denken ist eine soziale Erscheinung*, ein Teil der sozialen-menschlichen Wirklichkeit. Die Wissenschaft des Denkens, die Logik ebenso.“

Fogarasi schreibt in seinem Buche die philosophische Analyse der ökonomischen Kategorien mit der Absicht, in einem noch zu schreibenden zweiten Teil – den Umbau der Logik selbst, die soziale, ökonomische Grundlegung der Logik selbst zu geben. Fogarasi wirft selbst die Frage auf, ob es nicht richtiger gewesen wäre die Erörterung mit der Reform der Logik zu beginnen und dann die neue Logik an die Gesellschaftswissenschaften anzuwenden. Auf diese Frage gibt er unseres Erachtens richtig, eine verneinende Antwort: „Aber eben dazu, dass wir mit den ökonomischen und sozialen Beziehungen der Logik uns beschäftigen können, brauchen wir eine schon dialektisch begründete und interpretierte Ökonomie. Darum kann der Weg der *Forschung* nur die Reihenfolge gehen, die wir gewählt haben.“ Ein endgültiges Urteil über die wissenschaftliche Bedeutung der Forschungen Fogaraisis können wir also nur dann abgeben, wenn er den ganzen Zusammenhang dargelegt hat. Das uns vorliegende Buch bietet die Grundlegung im Sinne des Programms des Autors.

Fogarasi hat sein Programm auch erfüllt. Sein Buch legt den ganzen logischen Aufbau des *Kapitals* Marx und Lenin auf dem Spurfolgend ein-

gehend dar, es zeigt wie die entscheidende Kategorien der dialektischen Logik sich im Struktur des Werkes geltend machen. Es zeigt, was für philosophische Probleme sich hinter den einzelnen ökonomischen Begriffen, namentlich hinter der Marxschen Bestimmung *der Arbeit* stecken. Es ist ein besonderes Verdienst von Fogarasis Ausführungen, dass sie die für das Verständnis der kapitalistischen Ideologie epochemachende Entdeckung, das ökonomische Problem des *Warenfetisch* in seiner ganzen gesellschaftlichen und philosophischen Bedeutung darlegen. Es gehört noch zu den methodologischen Errungenschaften des Buches, die richtige marxistische Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Ökonomie und der Soziologie.

Aber die einzelne Gebiete sind eben in der dialektischen Logik nicht mit chinesischem Mauer von einander getrennt. Fogarasi stellt zwar eine detaillierte Darlegung der streng genommen logischen Fragen für den zweite Teil seines Buches in Aussicht, die philosophische Analyse der ökonomischen Begriffen führt aber schon hier dazu, dass an die Erläuterung einiger wichtigen Fragen kommt. Im Rahmen dieser kurzen Besprechung kann daran nur hingewiesen sein, dass es hier so entscheidende Fragen erörtert werden, wie die Gegensätzlichkeit, die Bestimmung des Begriffes und sein Verhältnis zur Wirklichkeit, die Abstraktion, Gesetz und Tendenz usw.

Wenn wir noch hinzufügen, dass Genosse Fogarasi eine kurze aber eindringliche und scharfe Kritik dessen gibt, wie der Reformismus die Dialektik entstellt hat und eine Kritik der heutzutage von vielen mit dem Marxismus verwechselten Mannheimschen Wissenssoziologie, dann haben wir ein gewisses Bild von dem inhaltlichen Reichtum des Buches. Das Wert des Buches wird für den ungarischen Leser damit noch gesteigert, dass Genosse Fogarasi breites Zitatmaterial aus den neulich publizierten *für den ungarischen Leser unbekannt* Werken von Marx und Lenin bringt.

Fogarasi hat sein Buch trotz der inhaltlichen Schwierigkeiten klar geschrieben. Wir können nur den Einwand erheben, dass er einzelne wichtige Fragen nicht genügend eindringlich darlegt, er begnügt sich mit Hinweisen, und so bemerkt der im Fach nicht kundiger Leser manchmal gar nicht, um wie entscheidenden Fragen die Rede ist.



## ANMERKUNGEN

### Vorwort

1. Der Nachlass von Fogarasi befindet sich in der Handschriftensammlung der Bibliothek der Ungarischen Akademie der Wissenschaften (von nun an MTAK-K), der Nachlass seiner Frau ist bei dem Rat der Stadt Budapest I. Bezirk (von nun an I. T.) deponiert.
2. Béla Fogarasi wurde als Soma Fried am 25. Juli 1891 als Sohn eines jüdischen Arztes in Budapest geboren. Den Namen Fried hat Fogarasi später in der deutschen kommunistischen Bewegung als Decknamen benutzt. Als Abiturient hat er mit seinem Kollegen Jenő Gömöri die Buchserie *Modern Könyvtár* (Moderne Bibliothek) begründet.
3. Fogarasi Béla: *Konzervatív és progresszív idealizmus*. *Huszadik Század Könyvtára*, 66. k., Budapest, 1918.
4. Fogarasi Béla: *Bevezetés a marxi filozófiába* (Einführung in die Marxsche Philosophie) *Európa Ismeretterjesztő Könyvtár*, 5. k., Wien, 1922.
5. vgl. Ladislaus Rudas: *Ortodoxer Marxismus? Arbeiterliteratur*, 1924.
6. Rudas László: *Elméleti színvonalunk emeléséért*. (Um die Erhebung unseres theoretischen Niveaus) *Társadalmi Szemle*, 1948/4–5.  
Die Antwort von Fogarasi ist unlängst in Zusammenhang mit der Lukács-Debatte aus seinem Nachlass publiziert worden: *Válasz egy bírálatra*, In: *Irodalom és demokrácia. Az irodalmi. (Lukács)-vita dokumentuma (1949–1951)*. (Antwort auf eine Kritik. In: *Literatur und Demokratie. Dokumente der literarischen (Lukács-)Debatte [1949–1951]*) Hg. János Ambrus, *Filozófiai Folyóirat Évkönyve*, Budapest, 1982. Bd. II., 247–277.
7. Fogarasi Béla: *Lázadás (Rebellion) Kortárs*, 1958/4., 505.
8. o. c. 507.
9. Erinnerungen von Emma Ritoók. Im Besitz der Familie.
10. Über Zalai vgl. das 2. Heft der Serie „Archivumi Füzetek“ des Lukács-Archivs. Béla Zalai: *Allgemeine Theorie der Systeme* Hg. Béla Bacsó, Budapest, 1982.
11. Fogarasi Béla: *Az ítélet voluntarisztikus elmélete*. (Die voluntaristische Theorie des Urteils.) *Atheum* 1., 3.
12. Fogarasi Béla: *Schelling történetfilozófiája*. (Schellings Geschichtsphilosophie.) *Atheum* 3., 47–59.
13. Fogarasi Béla: *Das Prinzip der Ergänzung in der Geschichtslogik. Kantstudien*, Bd. XXI., 270–293.
14. Über den Sonntagskreis vgl. *Lukács, Mannheim und der Sonntagskreis*. Hg. Éva Karádi und Erzsébet Vezér, Sandler Verlag, Frankfurt/M., 1985.
15. Fogarasi Brief an Fülep, im Nachlass von Fülep, MTAK-K Ms 4586/316.
16. vgl. in der ungarischen Ausgabe der Jugendkorrespondenz von Lukács: *Lukács György levelezése 1902–1917*. Szerk. Fekete Éva, Karádi Éva, Magvető, Budapest, 1981, 576.
17. S. Anm. 3.
18. vgl. Anm. 9.

19. Fogarasi: Vallásbölcseleti kutatások. (Religionsphilosophische Untersuchungen) *Huszadik Század*, 1915, II. 70.
20. Bertrand Russel: *A filozófia alapproblémái. Előszó.* (Grundprobleme der Philosophie. Vorwort.) Budapest, 1919.
21. vgl. Anm. 11.
22. Ebenda.
23. Fogarasi: A kiválasztás és a kiegészítés a történelmi megismerésben. (Auswahl und Ergänzung in der historischen Erkenntnis) *A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei*, 1914, 190.
24. Fogarasi: Emil Lask und die Auflösung des neukantianischen Idealismus. (russisch) *Bote der Kommunistischen Akademie*, 1924.
25. *Umriss einer Theorie der Interpretation.* In diesem Band.
26. Aufzeichnungen zum geplanten „Weltanschauungsbuch“ 1956–57 mit dem Titel *Stalins Fehler in den Fragen des historischen Materialismus* – MTAK–K Ms 10.262
27. Fogarasi: Visszaemlékezések a párt megalakulásának harcaira. (Erinnerungen an die Kämpfe um die Begründung der Partei) *Magyar Tudomány*, 1959/1., 9–13.
28. Fogarasi: *Hogyan lettem 1918 november havában kommunista?* (Wie bin ich im November 1918 Kommunist geworden?) MTAK–K Ms 10.262
29. Gyula Hevesi: A Kommunista Internacionále. (Die Kommunistische Internacionale) *Internacionále*, 1919/3–4., 34.
30. s. Anm. 28.
31. s. Anm. 27.
32. s. Anm. 28.
33. Ebenda.
34. Fogarasi: A szabadság birodalma. (Das Recht der Freiheit) *Vörös Ujság*, 1919. március 22.
35. Fogarasi: A tudományos kutatás jövőjéről. (Über die Zukunft der wissenschaftlichen Forschung) *Fáklya*, 1919. április 24.
36. Fogarasi: A szellemi tudományok jövője. (Die Zukunft der geisteswissenschaften) *Fáklya*, 1919. május 1.
37. Fogarasi: A munka értelme a kommunista társadalomban. (Der Sinn der Arbeit in der kommunistischen Gesellschaft) *Internacionale*, 1919.
38. Fogarasi: Tömegkultúra és tömegfilozófia. (Massenkultur und Massenphilosophie) *Tűz*, 1921. július 16.
39. Béla Balázs: *Tagebuch*, vgl. Anm. 14.
40. Fogarasi: *Bevezetés a marxí filozófiába.* (Einleitung in die Marxsche Philosophie) Wien, 1922, 56.
41. Ebenda.
42. Ebenda.
43. Werner Sombart: Der Begriff der Gesetzmässigkeit bei Marx. *Schmollers Jahrbuch*, 1924, 11–31.
44. Im Nachlass von Fogarasi Frau I. T.
45. Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie.* Bonn, 1929. Fogarasi: Die Intelligenz der Soziologie und die Soziologie der Intelligenz. *Unter dem Banner des Mar-*

- xismus, 1930. In diesem Band. Die russische Version dieser Kritik ist unter dem Titel „Ein neuer Versuch der Entstellung des Marxismus“ in der russischen Ausgabe derselben Zeitschrift erschienen.
46. In den Briefen von Fogarasi an seine Frau s. Anm. 40.
  47. *Aufzeichnungen zur faschistischen Ideologie*. Moskau, 1936, Ms 10.262. In diesem Band.
  48. Über die philosophischen Debatten der 20-er Jahre in der Sowjetunion vgl. meine ungarische Studie: *Dialektikusok és mechanisták. Vildgosság*, 1984/4.
  49. Fogarasi an seine Frau 11.9.1932. I. T.
  50. Fogarasi an seine Frau 20.9.1932. I. T.
  51. Fogarasi an seine Frau 27.10.1934. I. T.
  52. Fogarasi an seine Frau 23.6.1933. I. T.
  53. *Stalins Rolle in der Machtergreifung Hitlers* Ms 10.262. In diesem Band.
  54. „Bloch, Erbschaft dieser Zeit – über Deutschland. Geistvoll, oft sehr klug, sagt uns als Freund aus der sicheren Schreibtischferne sehr viel Wahres – über uns. *Meine Ideen* – aber nicht ich schreibe es. Ich werde *unbedingt* über das Buch schreiben!!“  
 „Lese Bloch mit *grossem* Genuss! Geist! Wie selten das geworden ist! ... Bloch: Geist. Aber *dieser* Geist – exklusiv, *Alt-Heidelberg* – kein Wunder, dass er den Faschismus nicht stört. Zu viel Geistreichelei, neben sehr wahren und guten Bemerkungen.“  
 „Ich habe den Bloch-Aufsatz fertig! Er ist sehr fein, und wird in der Internationale der deutschen Partei kommen... Natürlich gebe ich ihn auch russisch ab.“ (9.7.1935) Nachlass Ilse Fogarasi, I. T.
  55. Darüber Ervin Sinkó: *Roman eines Romans*. Moskauer Tagebuch. Köln, 1962, 231–236.
  56. s. Anm. 47.
  57. Fogarasi: *Die Zerstörung der Kultur in Deutschland unter der Herrschaft des Faschismus*. Verlag der sowjetischen Militärverwaltung in Deutschland, Berlin, 1945, 65 p.
  58. Die Tagebücher von Sinkó in seinem Nachlass, Zagreb Institut knizevnosti. vgl. Anm. 55., 233.
  59. Ebenda, 234.
  60. Ebenda, 233.
  61. Ebenda, 234.
  62. Sinkó Ervin: *Egy regény regénye*. Forum, Novi Sad, 1955, 421.
  63. Nachlass Ilse Fogarasi, I. T.
  64. s. Anm. 55., 236.
  65. Datiert vom 19. Sept. o. J., vermutlich 1956–57. I. T.
  66. Vermutlich vom 21. Juli 1957, Warschau I. T.
  67. Fogarasi: *Tudomány és demokrácia*. (Wissenschaft und Demokratie) Szikra, Budapest, 1948, 181.
  68. vgl. Anm. 6.
  69. Lukács: Fogarasi Béla, *Marxizmus és logika. Szabad Nép*, 1946, nov. 24. Im Anhang dieses Bandes.
  70. vgl. die Anmerkungen zur Selbstbiographie. In diesem Band.

71. Ebenda.
72. z. B. Heller Ágnes: Fogarasi Béla 65 éves. (Béla Fogarasi 65 Jahre) *Népszava*, 1956. 8. 26.  
Hier steht es unter anderem, vielleicht auch die Meinung von Lukács vermittelnd: „Der grösste Teil des wissenschaftlichen Wirkens von Béla Fogarasi fiel auf die mit dem Tode Stalins abgeschlossene historische Epoche. Diese Epoche hat für einen marxistischen Wissenschaftler mehrere Falle gestellt. Die zwei Extremen der Falle: das Abkehren von dem Marxismus, bzw. die vollständige Sich-Unterwerfung dem Dogmatismus und dem Personenkult. Genosse Fogarasi hat beide Falle vermeidet.“
73. Vermischte Aufzeichnungen, Ms 10.262.
74. Datiert vom 10. Nov. 1954. I. T.
75. vgl. Anm. 66.
76. s. Anm. 62.
77. s. Anm. 69.
78. Ebenda.
79. geschrieben 1958. I. T.
80. s. Anm. 70.
81. Der Stil dieser Arbeit wird auch aus einem Ausschnitt ersichtlich: „Aus dieser Periode ist die Einleitung in die Marxsche Philosophie (1922) von Béla Fogarasi bedeutend. Zu dieser Zeit erscheint auch die deutschsprachige Arbeit von Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Die letztere wurde auch in der sowjetischen Presse kritisiert, und später hat auch Georg Lukács in seiner Selbstkritik von seinem Buch behauptet, dass „es wegen seines Idealismus, der unrichtigen Auffassung der Abbildtheorie und wegen der Leugnung der Dialektik der Natur reaktionär ist.“ (Georg Lukács, *Probleme des Realismus*, Aufbau, Berlin, 1955. 211.) Béla Fogarasi macht trotz solcher – oft idealistischer – Interpretationen einen Schritt weiter vorwärts, wenn er ausführt, dass es die einzig richtige Weise des Verständnisses des Marxismus ist, mit Marxens Führung an die Untersuchung der kapitalistischen Gesellschaft heranzugehen und sich die Methode des Kapitals anzueignen.“ Ms 10.261.
82. s. Anm. 62.
83. Ebenda.

### *Das Prinzip der Ergänzung in der Geschichtslogik*

1. Wir stehen dabei unter dem Einflusse der Abhandlung B. Bauchs *Über den Begriff des Naturgesetzes*, in der dieser Weg eingeschlagen wird. Doch müssen wir hier auf das II. Kapitel hinweisen.
2. Auf die wichtigen Folgen dieses Sachverhaltes weist Georg von Lukács in seiner Rezension über Croces Historiographie hin: *Archiv für Sozialwissenschaften [und Sozialpolitik]* 1915., [Bd. 39. H. 3.]
3. Anderer Ansicht ist G. Mehlis. Nach ihm sind die Kulturwerte Prinzipien nicht nur der Auswahl, sondern auch der Gliederung der Geschichte; er untersucht sie mit Rücksicht auf ihren *Leistungswert*. Wir hoffen zeigen zu können, dass

diese Ansicht den *Sinn* der Geschichtswissenschaft nicht ergreifen kann. Uns kommt es aber eben auf diesen Sinn, auf die innere Bedeutung an. *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*. [Berlin,] 1915, S. 255 ff.

4. In Übereinstimmung mit Rickerts *Grenzen* [*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*] beschränken wir die logische Untersuchung auf die „Auffassung“ und „Darstellung“. Nur darin können wir Rickert nicht zustimmen, dass er die landläufige Einteilung der Historik in Quellenkunde, Kritik, Auffassung und Darstellung ohne Kritik annimmt, als ob der Philosoph zur Prüfung und Berichtigung derselben nicht berechtigt und verpflichtet wäre. Auch Mehlis nimmt die bequeme, aber ganz unsystematische Einteilung Bernheims an und baut auf ihr weiter.
5. Dass wir seit Dilthey auch eine Geschichte der Geisteswissenschaften kennen, sei hier unerörtert gelassen.
6. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Einleitung.
7. [B. Croce:] *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*. [Tübingen,] 1915.
8. Rickert: *Die Grenzen [der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung]*. Tübingen–Leipzig, 1902.,] S. 353–361, besonders 354. Dilthey: *Die Entstehung der Hermeneutik*. (Festschrift für Sigwart) [Philosophische Abhandlungen, Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstag gewidmet. Tübingen, 1900.,] S. 187–202, besonders 201. Dazu Stein: *Der Begriff des Geistes bei Dilthey*. S. 85–88. und *Die Jugendgeschichte Hegels*. Windelband: *Enzyklopadie [der philosophischen Wissenschaften]*. Hrsg. von Arnold Ruge, Tübingen, 1912., Bd. I.] S. 45.
9. Darüber vortrefflich B. Bauch: Ebenda, S. 331.
10. Rickert: *Die Grenzen*. S. 355.
11. Vgl. jedoch Max Webers bedeutende *Kritische Studien auf dem Gebiete der kulturwissenschaftlichen Logik*. Archiv für Sozialwissenschaft, Bd. XXIII, S. 174.
12. Sie wird vertreten von Mehlis: *Geschichtsphilosophie*. Jahrbücher der Philosophie, 1913, Bd. I. Vgl. auch das *Lehrbuch* desselben Autors, S. 280.
13. B. Bauch: Ebenda, S. 325.
14. Vgl. *Die Grenzen*. S. 465. R[ickert] unterscheidet zwischen der Allgemeinheit der Begriffe, der Werte, des Zusammenhanges und des Gleichartigen in der Geschichte. Aus anderen Gesichtspunkten könnten andere Unterscheidungen getroffen werden. Man darf aber auch die Maxime: *distingue frequenter* nicht auf die Spitze treiben, sonst könnte die Philosophie keinen Schritt vorwärts tun, ohne dabei stehen zu bleiben und sich in Unterscheidungen zu ergiessen. Eine solche im Sande verlaufende Philosophie vergisst, dass die genaue Analyse der Wortbedeutungen negativen Zwecken dient. Die fruchtbare Methode heisst Sinndeutung und nicht Klärung der Wortbedeutungen!
15. Die Unterscheidung von Quellenmaterial und Tatsachenmaterial ist uns nicht unbekannt, kann aber hier vernachlässigt werden, da wir (als Historiker) die Tatsachen nur als Quellen auffassen können. Vgl. *Die Grenzen*, S. 181 ff.
16. Windelband: *Enzyklopadie*. S. 45.
17. *Die Entstehung der Hermeneutik*, S. 201. Vgl. auch Stein: *Der Begriff des Geistes bei Dilthey*. S. 86, 91, 103. Dilthey referiert scheinbar nur über Schleiermachers Auffassung, es ist aber für den Kenner seiner Gedankenwelt klar, dass er mit den hier angeführten Sätzen seine eigene Ansicht aussprechen wollte.

18. Zu den folgenden Ausführungen besonders Rickert: *Die Grenzen*. S. 359–361.
19. Ebenda, S. 360.
20. Dieser Gedanke muss Novalis vorgeschwebt haben, als er die Worte niederschrieb „Die Geschichte erzeugt sich selbst. Erst durch Verknüpfung der Vergangenheit und Zukunft entsteht sie.“ *Werke*. Bd. II., S. 313. (Ed. Minor) Fragm. 436.
21. Croce: *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*. Zu bemerken ist hier, dass das Wort Geschichte (storia) bei Croce den Doppelsinn behalten hat und daher bald Geschichte, als Wirklichkeit, bald Geschichtsschreibung bedeutet.
22. Damit fällt die Gleichung, die Croce zwischen Geschichte und Geist, Geist und Philosophie und auf Grund des gemeinsamen Gliedes zwischen Geschichte und Philosophie aufstellt.

#### *Umriss einer Theorie der Interpretation*

1. Es ist kein Zufall, dass Russel in seinen *Principles of mathematics* auf Schritt und Tritt von „Interpretation“ spricht. Es kommt ihm eben auf das „what it means“ an. Was die Mathematik mit ihren Grundbegriffen *eigentlich meint*, ist bis auf die letzten Jahrzehnte garnicht erkannt worden und bildet noch jetzt den Gegenstand schwieriger Auslegungsversuche.
2. Siehe Georg von Lukács's gedankentiefen Nachruf auf Emil Lask in den Kantstudien [Lukács: Emil Lask. *Kantstudien*, Bd. XXII.]
3. [Fogarasi:] Das Prinzip der Ergänzung in der Geschichtslogik. *Kantstudien*, Band XXI.
4. Georg von Lukács: Die Subjekt–Objekt Beziehung in der Aesthetik. *Logos*, Bd. VII.
5. Die Angaben nach Bacher: *Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophie vor Maimuni*. 1891.
6. Die Marburger Schule.
7. F. Brunstäd's Einleitung zu seiner Ausgabe von Hegels „Vorlesungen über Geschichtsphilosophie“ [Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Einl. und Anm. von F. Brunstäd, Leipzig, 1907.]
8. A. Pauler: *Zur Theorie der logischen Grundsätze*. (ungarisch) [*A logikai alapelvek elméletéhez*. Székfoglaló, MTA, 1911.]

#### *Kommunismus und Humanitätsideal*

1. Vgl. zu den folgenden Auszügen Marx: *Das Kapital*. Bd. I.; *Das Elend der Philosophie*. Kapitel II.; und Engels: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*.

## Bergson(s Philosophie)

1. Zur Orientierung: Die verschiedenen Darstellungen und summarischen Zusammenfassungen seiner Gedankenwelt können wir *nicht* empfehlen. Die beste Orientierung bietet in deutscher Sprache das kleine Büchlein von Bergson selbst: *Einführung in die Metaphysik* [Jena, 1909], ein Meisterwerk künstlerischer Darstellung und programmatischer Diktion. Die wichtigsten Werke Bergsons sind deutsch bei Diedericus, Jena, erschienen.
2. Deutsch unter dem Titel: *Zeit und Freiheit*.
3. *Anti-Dühring*, S. 6.
4. *ibid.* S. 7.
5. *Einführung in die Metaphysik*...
6. <Die Auffassung haben bekanntlich in Frankreich hervorragende Führer des revolutionären Syndikalismus, *Sorel* und *Lagarde*, vertreten, die sich darum auch an den Pragmatismus, bzw. an den Bergsonismus angeschlossen haben. In Italien es in sozialistischen Kreisen, ja unter Kommunisten (*Cesare Seassaro* vom Kreis des *Ordine Nuovo* in Turin) zahlreiche Anhänger des Bergsonismus. Auch die deutsche revolutionäre Jugendbewegung (Freideutsche Jugend, Wandervogel) ist weitgehend irrationalistischen orientiert gewesen. Spuren davon weist auch die kommunistische Jugendbewegung, Studentenfraktionen usw. auf. Siehe die interessante Heidelberger Dissertation von *Kluthe*, sowie, Die freideutsche Jugendbewegung.>
7. Diese Gleichsetzung wird in seinem Buch über *Das Lachen wörtlich* vollzogen.
8. Die Frage der Abstraktion bei Marx: *Kritik der politischen Ökonomie* und *Das Kapital*.
9. |:Über den Pragmatismus s. den letzten Abschnitt dieses Kapitels.:|
10. S. die meisterhafte Schilderung dieser Zusammenhänge in Dilthey's Abhandlung: *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im XVII. Jahrhundert* (Gesammelte Werke, Bd. 2.) [Wilhelm Dilthey's Gesammelte Schriften. Leipzig und Berlin, 1914.], sowie auch seine *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Ges. Werke, Bd. 1.) Über Dilthey's Bedeutung für den historischen Materialismus meinen Aufsatz im *Wjestnik der Moskauer Sozialistischen Akademie der Wissenschaften*, Jg. I., Nummer 5.
11. S. die treffliche Widerlegung einiger Typen der biologischen Erklärungen (Rasse- und Klimatheorien) bei Bucharins *Theorie des historischen Materialismus*.
12. S. *Das Kapital*. Bd. III.

## Der Kampf gegen den philosophischen Revisionismus

1. Lenin: *Materialismus und Empirio-kritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie*. Samtliche Werke, Verlag für Literatur und Politik, [Wien-Berlin, 1927.,] Bd. XIII.
2. Fritz Rück (*Rote Fahne* Nr. 289/1927) und Julius Wertheim (*Inprekorr.* Nr. 118/19. 1927.)

*Die Soziologie der Intelligenz  
und die Intelligenz der Soziologie*

1. [K. Mannheim:] Strukturanalyse der Erkenntnistheorie. *Ergänzungsband der Kant-Studien*. 1922.
2. Ich habe den Zusammenhang der Scholastik der „Philosophie der Philosophie,“ mit der Ideologie des Finanzkapitals in meiner Abhandlung *Emil Lask und die Selbstersetzung des neukantianischen Idealismus* (Westnik der Kommunistischen Akademie, Bd. 19) ausführlich dargestellt.
3. Es ist daher eine völlige Entstellung der marxistischen Lehre, wenn Mannheim schreibt: „Das Wichtige am Ideologiebegriff ist also u. E. die Entdeckung der sozialen Seinsgebundenheit des politischen Denkens. Das ist der *allerwesentlichste Sinn* (von uns gesperrt. A. F.) des viel zitierten Satzes: ‚Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.‘“

Nicht nur, dass die „soziale Seinsgebundenheit“ nicht der allerwesentlichste Sinn des Marxschen Satzes ist, sondern die Formulierung bedeutet eine direkte Entstellung des Marxschen Gedankens, indem an die Stelle der Bestimmtheit die zu nichts verpflichtende und nichts erklärende „Gebundenheit“ tritt. Aber dieses Missverständnis ist natürlich nicht zufälliger Art, sondern hat klassenmassige Wurzeln, genau wie es der Fall bei Simmel, bei Max Weber und bei allen gewesen ist. Die marxistische Theorie der Ideologie wird bei ihnen durch die „Korrekturen“, durch ihre „Befreiung“ aus der „politisch-parteimässigen Einkapselung“ in eine *Banalität* umgewandelt. Und dieser kümmerliche Marxismus-Ersatz wird von der deutschen „Intelligenz“ als neue Entdeckung begrüsst.

4. Siehe die Kritik Lenins an Bucharins *Ökonomik der Transformationsperiode*.
5. Mannheim schreibt an einer Stelle: „Marx nennt dieses Phänomen interessensmässig sozial-vital gebundenen Denkens Ideologie“ (S. 85.)

Natürlich hat Mannheim nicht das geringste Recht, seinen eigenen Gallimathias Marx in den Mund zu legen. Nirgends finden sich Ausserungen von Marx, die so oder auch nur ähnlich lauten würden. Es ist also eine direkte Fälschung, die obige seichte biologisch-soziologische Banalität für eine Ausserung von Marx anzugeben.

Wir geben hier zwei wichtige Stellen über den Begriff der Ideologie bei Marx und Engels wider, die den spezifischen des marxistischen Ideologie-Begriffs klar beleuchten.

Im Manuskript über die *Deutsche Ideologie* heisst es:

„Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozess hervor, wie die Umkehrung der Gegenstände auf der Netzhaut“ (Marx-Engels-Archiv, Bd. 1, S. 239). Und vorher heisst es:

„Ist der bewusste Ausdruck der wirklichen Verhältnisse dieser Individuen illusorisch, stellen sie in ihren Vorstellungen ihre Wirklichkeit auf den Kopf, so ist dies wiederum eine Folge ihrer bornierten materiellen Betätigungsweise und ihrer daraus entspringenden bornierten gesellschaftlichen Verhältnisse.“

An dieser grundsätzlichen Auffassung der Ideologie haben Marx und Engels ständig festgehalten. So heisst es in einer der letzten Äusserungen von Engels zu den Fragen der Ideologie:

„Die Ideologie ist ein Prozess, der zwar mit Bewusstsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit einem falschen Bewusstsein. Die eigentlichen treibenden Kräfte, die ihn bewegen, bleiben ihm unbekannt, sonst wäre es eben kein ideologischer Prozess“ (Friedrich Engels' Brief an Franz Mehring vom 14. Juni 1893.)

6. Das ist in der neuesten marxistischen Literatur schon zur Genüge geschehen.
7. Charakteristisch für die primitive Auffassung der Dialektik ist etwa folgende Stelle: „Das dialektische Denken ist eben ein rationalistisches, das in Irrationalismus mündet“ (S. 96). Das dialektische Denken hebt den Gegensatz rational-irrational auf, überwindet ihn auf einer höheren Stufe des Denkens, aber mündet nicht in Irrationalismus. Der formale Idealist verwechselt das dialektische Denken mit seinem eigenen.
8. Entgegen der *Gesellschaft* hält es das Organ des Austro-marxismus, *Der Kampf*, für zweckmässiger, gegen das Buch Mannheims Stellung zu nehmen (O. Neurath: Bürgerlicher Marxismus, *Der Kampf*, 1930, S. 227). Die Kritik selbst steht aber auf einem äusserst tiefen Niveau. Der Verfasser glaubte, Mannheims Fehler darin zu erblicken, dass er unter Ideologie etwas anderes versteht als Marxismus, denn „bei Marxisten werden unter Ideologie Gedankengänge schlechthin (!) verstanden“. Der Kritiker hat den Ideologienbegriff von Marx ebensowenig verstanden, wie Mannheim. In der Tat, die Ignoranz der Austro-marxisten in bezug auf die Grundbegriffe des Marxismus wächst in direktem Verhältnis mit ihrer Entwicklung zum Sozialfaschismus in der Praxis.

### *Dialektik und Sozialdemokratie*

1. *Leninski Sbornik*. (Lenin-Archiv), Band II, S. 198, russisch.
2. [Bernstein:] *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. [Stuttgart,] 1920, S. 53.
3. Ebenda, S. 59.
4. Ebenda, S. 53.
5. Ebenda, S. 61.
6. „Dialektik und Entwicklung“, abgedruckt in Bernstein: *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus*, S. 340. Unterstreichungen von Bernstein.
7. Ebenda, S. 347.
8. Ebenda, S. 349.
9. Auf die Bedeutung des Sprunges in der Entwicklung hat schon Plechanow eindringlich hingewiesen, so in *Die Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung* und in anderen Arbeiten.
10. Den *Schlüssel* zum tiefsten Verständnis der reformistischen Entwicklungslehre finden wir in folgender Stelle des Leninschen Fragments *Zur Frage der Dialektik*:  
„Bedingung der Erkenntnis aller Weltvorgänge in ihrer ‚Selbstbewegung‘, in

ihrer spontanen Entwicklung, in ihrem lebendigen Sein ist die Erkenntnis derselben als Einheit der Gegensätze. Entwicklung ist ‚Kampf‘ der Gegensätze. Die beiden grundlegenden (oder möglichen? oder in der Geschichte zu beobachtenden) Auffassungen der Entwicklung (Evolution) sind: Entwicklung als Verkleinerung und Vergrößerung, als Wiederholung; und Entwicklung als Einheit der Gegensätze (Spaltung des Einheitlichen in einander ausschliessende Gegensätze und deren gegenseitige Beziehung).

Die erste Auffassung ist tot, arm, trocken, die zweite lebendig. Nur die zweite liefert den Schlüssel zum Verständnis der ‚Selbstbewegung‘ alles Seienden; nur sie liefert den Schlüssel zum Verständnis der ‚Sprünge‘, der ‚Unterbrechung im Aufeinander‘, der ‚Verwandlung in das Gegenteil‘, der Vernichtung des Alten und Entstehung des Neuen.

Die Einheit (Zusammenfallen, Identität, Wirkungsgleichheit) der Gegensätze ist bedingt, temporär, vergehend, relativ. Der Kampf der sich gegenseitig ausschliessenden Gegensätze ist absolut, wie die Entwicklung, die Bewegung absolut ist.“ (Sämtliche Werke, Bd. XIII, S. 375;76.)

11. [Bernstein:] *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, S. 290.
12. *Die Neue Zeit*, 1898;99, Band II. S. 36.
13. [K. Kautsky:] *Die materialistische Geschichtsauffassung*. [Dietz Verlag, 1927./ B. I., S. 133.
14. Ebenda, S. 134.
15. Ebenda, S. 130.
16. Ebenda, S. 141.
17. [M. Adler:] *Marxistische Probleme. [Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik*. Stuttgart, 1913.,] S. 32.
18. Ebenda, S. 34.
19. Lenin: *Zur Frage der Dialektik*. [Sämtliche Werke. Wien–Berlin, 1927. Bd. XIII.]
20. Vgl. die Ergebnisse der biologischen Diskussion in der Kommunistischen Akademie, wo die Vertreter der idealistischen Abweichung bezeichnenderweise den Lamarck nahestehenden Weissmannschen Standpunkt einnahmen.
21. Ebenda, S. 56. Gesperrt vom Verfasser.
22. *Lininski Sbornik* (Lenin-Archiv), Band II, S. 116, russisch.
23. Ausführlich darüber siehe in: *Zur Geschichte der Dialektik im 19. Jahrhundert*, *Westnik Kommunistitscheskoi Akademii*, 1927. russisch.

*Der revisionistische Charakter einiger  
philosophischer Konzeptionen von Georg Lukács*

1. W. I. Lenin: *Materialismus und Empiriokritizismus*, Berlin, 1958, S. 321.
2. Georg Lukács: *Der junge Hegel*. Berlin, 1954, S. 379.
3. Ebenda, S. 398.
4. Georg Lukács: *Die Krise der bürgerlichen Philosophie*. Budapest, 1949, S. 127. (ungarisch).

5. *Aufbau*, Nr. 9/1956, S. 763.
6. *France observateur* vom 23. September 1958 (französisch).
7. Georg Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin, 1954, S. 6.
8. Ebenda, S. 597.
9. Marx/Engels: *Werke*. Band 4, Berlin 1959, S. 464/465.
10. *Die Zerstörung der Vernunft* a.a.O., S. 673.
11. Ebenda, S. 674.
12. Ebenda, S. 100.
13. Ebenda, S. 74.
14. Karl Marx: *Das Kapital*. Band I, Berlin 1953, S. 18.
15. W. I. Lenin: *Sämtliche Werke*. Band XXV, Wien–Berlin 1930, S. 358.
16. *France observateur* vom 25. April 1958 (französisch).

## EDITORISCHE ANMERKUNGEN

*DAS PRINZIP DER ERGÄNZUNG IN DER GESCHICHTSLOGIK*  
*Katnstudien, XXI. (1917) 270–293.*

### *UMRISSE EINER THEORIE DER INTERPRETATION*

Manuskript aus dem Nachlass in der Handschriftenabteilung der Bibliothek der Ungarischen Akademie der Wissenschaften MTAK–K Ms 10262/b.

Auf der ersten Seite des Manuskriptes steht mit der Handschrift von Fogarasi: „Geschrieben 1918“ und eine spätere Dediaktion an seine Frau: „Ilselein – dieses historische Dokument aus einer alten Welt 4. II. 1933. Ich“

Das Manuskript bricht auf Seite 43. mit einem unbeendeten Satz ab. Die letzten zwei Seiten sind anscheinend verloren. Nach dem Inhaltsverzeichnis mit der Seitenangabe 46 sollte hier das 10. Kapitel mit dem Titel; „Schluss: Das Verhältnis zur Metaphysik“ folgen. Wir teilen den Text mit dem letzten beendeten vollständigen Satz mit.

Diese Arbeit ist unserer Beurteilung nach eine zur deutschen Ausgabe vorbereitete Variante der von Fogarasi an der Freien Schule der Geisteswissenschaften im Frühling 1918, d. h. im zweiten Semester gehaltenen Vorträge über die Methoden der Geisteswissenschaften. Vgl: Karl Mannheim: *Seele und Kultur*, Deutsch erschienen in Karl Mannheim: *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*. Hg. K. Wolff, Luchterhand, Neuwied, 1964.

Eine kürzere ungarische Variante dieses Textes, angeblich auf Grund der ersten Vorträge ist unter dem Titel „Das Problem der Interpretation in der Geistesgeschichte“ (ung.) in 1919 in der ungarischen philosophischen Zeitung Athenaeum erschienen. S. 20–31.

*DIE FALSCHEN PROPHETEN DER GEISTIGEN FÜHRUNG*  
*Kommunismus, I. (1920) H. 20. 648–651.*

L. TROTZKY, TERRORISMUS UND KOMMUNISMUS (ANTI-KAUTSKY)  
*Kommunismus, II. (1921) H. 5/6. 187–188. (21. Februar)*  
Mit dem Signo: B. F.

### *KOMMUNISMUS UND HUMANITÄTSDIEAL*

*Die Rote Fahne*, Berlin 3. April, 1922.

Unterschrift: Albert Isarogof

Diese Arbeit ist eine gekürzte und umbearbeitete Version der Vorlesung von Fogarasi, gehalten im Mai 1919 an der Marx–Engels Arbeiteruniversität Budapest unter dem Titel „Der Sinn der Arbeit in der kommunistischen Gesellschaft“ (ung).

### *UTOPISTISCHER KOMMUNISMUS*

*Die Rote Fahne*, Berlin, 5. Mai, 1922.

### *REVOLUTIONÄRE WISSENSCHAFTSKRITIK*

*Die Rote Fahne*, Berlin, 12. November, 1922.

## BUCHARINS LEHRBUCH DES HISTORISCHEN MATERIALISMUS

*Die Rote Fahne*, Berlin, 19. November 1922.

Die Besprechung von Lukács über dasselbe Buch ist in Grünbergs *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* 11 (1925) erschienen.

## KARLS KORSCH, MARXISMUS UND PHILOSOPHIE

*Die Internationale*, 7. (1924), 414–416.

Mit dem Signo: Ad. Fgr.

Eine Variante dieser Besprechung ist im „Vestnik“ der Sowjetischen Sozialistischen Akademie auf russisch erschienen. Buch 6. 412–416. Wieder abgedruckt in: Tamás Krausz – Miklos Mesterházi (Hg): *Geschichte und Klassenbewusstsein in den Debatten der 20-er Jahren*. Lukacs Archiv, Budapest, 1981., Bd. IV. 215–220.

## BERGSONS PHILOSOPHIE

Manuskript aus dem Nachlass MTAK–K Ms 10.262/b

Dieses Manuskript ist vermutlich Teil einer geplanten grösseren Arbeit: „Die moderne Philosophie im Lichte des historischen Materialismus“. Das maschinengeschriebene Manuskript fängt mit dem obigen Titel auf Seite 4 an. Die vorangehenden Seiten 2–3 sind ebenfalls erhalten geblieben und zeigen auch als Fragment wie Fogarasi dieses Kapitel in den Gedankengang der ganzen philosophiegeschichtlichen Arbeit einreihen wollte:

„... als der eigentliche bedeutende Repräsentant der Richtung angesehen werden muss. Daneben, und dies ist von der grössten Wichtigkeit, sind Vertreter der Geisteswissenschaften, Historiker und Soziologen, wie *Dilthey*, *Max Weber*, *Troeltsch*, *Alfred Weber* von den Tendenzen der irrationalistischen Philosophie weitgehend beeinflusst und führen diesen in das kulturwissenschaftliche Denken der Gegenwart ein. /:Über diese Erscheinungsformen des Irrationalismus soll ausführlicher in der Fortsetzung dieser Arbeit die Rede sein.:/

Der relative Irrationalismus kommt dagegen in den erkenntnistheoretischen Debatten innerhalb der Phänomenologie, des Neukantianismus und des Psychologismus zum Durchbruch. In dem engsten Rahmen erkenntnistheoretischer Überlegungen tritt er bei *Windelband* und *Rickert* vor, gewinnt Farbe, Character und Pathos bei *Lask*. Die Phänomenologie *Husserls* und seiner Schule, besonderes *Scheler's* ist in der heutigen deutschen Philosophie in einem andern Sinne der Sammelplatz der irrationalistischen Bestrebungen geworden.

<Die Bedeutung> /:Das Bestreben;/ der „Philosophie des Lebens“, der intuitiv-irrationalistischen Philosophie liegt darin, dass sie zur /:der:/ sozialen Wirklichkeit <viel> näher <steht> /:treten:/, die Probleme der Menschen der Gegenwart unvergleichlich konkreter ausdrück <t> /:en will:/ als die „rein“ wissenschaftliche Erkenntnistheorie in ihren Variationen. (In seiner Kritik der Theorien *Bergsons*, *Dilthey's*, *Stimmels* nennt *Rickert* die Lebensphilosophie eine „Modephilosophie“. Gerade diese Bezeichnung, die von *Rickert* natürlich als ein Schimpfwort gebraucht wird, bedeutet in unseren Augen eher eine Anerkennung der Lebensphilosophie: wenn eine Philosophie zur Mode wird, so hat sie jedenfalls irgendwelche konkrete Beziehungen zur gesellschaftlichen Wirklichkeit, sie drückt ihre Tendenzen die Nöte und Bedürfnisse von Menschen an, die heute denken und handeln wollen.)

In der Tat drückt diese Gedankenströmung und ihre Verbreitung in höchst

charakteristischer Weise die ganze Zwiesplätigkeit und Gespaltenheit der bürgerlichen Ideologie unserer Zeit aus. <Gewöhnlich pflegt man in marxistischen Kreisen den> /;Wir sind geneigt den:/ Irrationalismus der Gegenwart mit der summarischen Erklärung zu erledigen, dass er zu einem *reaktionaren Mysti(fi)zismus* führe. Diese Auffassung ist, wenn wir die Endkonsequenzen des Irrationalismus b[etrachten] /;vollkommen:/ berechtigt. Sie <ist aber viel zu schematisch> /;gibt aber nur den Endresultat;/ sie ... gerade dem *widerspruchsvollen* Charakter der bürgerlichen Ideologie nicht <gerecht> /;aus:/ <sie vereinfacht den gedanklichen Tatbestand und> fördert daher nicht unsere materialistische Einsicht in diese Widersprüche.

Gehen wir den *Motiven* nach, die zur irrationalistischen Philosophie geführt haben, so ergibt sich ein ganz anderes, nämlich ein dynamisches, bewegtes Bild, als wenn wir nur das Endresultat mit dem Standpunkt des historischen Materialismus <statisch> vergleichen. In seinem Ursprunge ist der Irrationalismus Protest, Empörung, Auflehnung. Wogegen? Gegen nichts anderes, als gegen die Verwandlung der lebendigen Wirklichkeit in jene mechanisierte, zerstückelte entseelte Scheinwirklichkeit, die uns das kapitalistische System statt der menschlichen Wirklichkeit bietet. Der moderne Irrationalismus in seinen verschiedenen Formen, als die Theorie des Erlebens und des Verstehens bei *Dilthey*, als Lebensanschauung bei *Simmel*, als Philosophie der Intuition bei *Bergson*, <ist überall ebenso ein *Selbstverständigungsversuch* des bürgerlichen Menschen über sein Verhältnis zur Gesellschaft und zu sich selbst, als die materialistische Philosophie des XVIII. Jahrhunderts und die klassische deutsche Philosophie solche Versuche waren> /;- es sind lauter Versuche über diese verhexte und verzauberte Welt hinauszukommen:/ Während es nun das gemeinsame Schicksal aller bürgerlichen philosophischen Lehren ist, dass sie dies Ziel nicht erreichen *können*, weil das Bewusstsein der bürgerlichen Gesellschaft *prinzipiell* ein verkehrtes, ein falsches Bewusstsein von sich selbst ist, ist es das besondere Merkmal der Intuitionsphilosophie der Gegenwart, dass in ihr der zunehmenden Selbstentfremdung und Mechanisierung der gesellschaftlich-menschlichen Wirklichkeit entsprechend die Reaktion dagegen, aber auch die Verkennung dieser Wirklichkeit und ihrer selbst in gesteigerten Formen auftritt. Diese Zusammenhänge treten in ungeheuer interessanter und lehrreicher Weise bei *Henri Bergson*, dem bedeutendsten Vertreter des Irrationalismus der Gegenwart auf. Wir beschränken uns auf die Analyse seiner Lehren, da es uns nicht auf eine lehrbuchmässige Darstellung, sondern auf die soziale Analyse des Irrationalismus ankommt."

*FR. ENGELS: NATURDIALEKTIK*

*Die Internationale*, 1926. H. 4. 127.

*DER KAMPF GEGEN DEN PHILOSOPHISCHEN REVISIONISMUS*

In welchem Sinne soll man Lenins „Materialismus und Empirio-kritizismus“ studieren?

Von A. Fried.

*Die Internationale*, 1928. 14–18.

*DIE SOZIOLOGIE DER INTELLIGENZ UND DIE INTELLIGENZ  
DER SOZIOLOGIE*

Beiträge zur Theorie der Ideologie

*Unter dem Banner des Marxismus*, 1930. 359–375.

*DIALEKTIK UND SOZIALDEMOKRATIE*  
*Unter dem Banner des Marxismus, 1931. 323–345.*

*AUFZEICHNUNGEN ZUR FASCHISTISCHEN IDEOLOGIE*  
Manuskript aus dem Nachlass MTAK–K Ms 10.262/b

*GEORG LUKÁCS, MARXISTISCHER HISTORIKER DER PHILOSOPHIE*  
*Aufbau, 1955. H. 4. in: Georg Lukács zum 70. Geburtstag, Aufbau, 1955. 75–78.*

*STALINS ROLLE IN DER MÄCHTERGREIFUNG HITLERS*  
Manuskript aus dem Nachlass, MTAK–K 10.262/b.

Datierbar nach einer Tagebuchbemerkung vom 2. Dezember 1956: „Heute habe ich an der Autobiographie gearbeitet. Stalin, Béla Kun.“

- [1] Manuilewski, Dmitri Sacharowitsch (1883–1959), Sekretär der Kommunistischen Internationale zwischen 1928–1943.
- [2] Kuusinen, Otto (1881–1964), einer der Gründer der Finnischen Kommunistischen Partei, von 1921 bis 1939 Mitglied bzw. Vorsitzender der EKKI (Exekutivkomitee der Komintern).
- [3] Valetzky, Henryk (ursprünglicher Name: Maximilian Horwitz) (1877–1938). polnischer Kommunist, ab 1925 Mitarbeiter der EKKI.
- [4] Mihály Károlyi, Präsident der Ungarischen Republik 1918–1919, der „rote Graf“ war im Winter 1933/34 in Moskau, um die fehlenden Angaben zum 2. Braunbuch über den Dimitroff-Prozess zu besorgen. Vgl. Tibor Hajdu: *Othaly Károlyi* (ung.) Kossuth, Budapest, 1978, 454.
- [5] Jaroslawski, Emelian Mihailowitsch (1878–1943), sowjetischer Historiker, Akademiker.
- [6] Béla Kun kannte ich seit dem November 1918, seit der Gründung der ungarischen Komm. Partei. Nun möchte ich von der Zeit sprechen, die ich in Moskau verbrachte, bis Bela Kun verhaftet wurde. Da ich aus den Fraktionskämpfen innerhalb der ungarischen Kommunistischen Bewegung noch zur Zeit meines Aufenthaltes in Deutschland, 1924, ausgeschieden war und daran nicht mehr teilgenommen habe, kann ich mich in einer Frage, die die ungarische Emigration in zwei Lager gespalten hat, für unvoreingenommen halten.
- [7] Piatnitzki, Osip Aronowitsch (1882–1938), litauischer Kommunist, ab 1928 Mitglied der EKKI.
- [8] Um den „streng objektiven“ Geist des Buches zu illustrieren, zitieren wir einige Absätze:  
„In den vergangenen Jahren (1938–1939) hat sich so die Grösse der Fläche wie der Zahl der Bevölkerung stark vergrössert. Die infolge des ersten imperialistischen Krieges von Deutschland abgetrennten Gebiete wurden wieder mit Deutschland vereint. Ausserdem gehören Österreich und die von Deutschen bewohnten Gebiete der ehemaligen Tschechoslowakei (Sudeten-Gebiet) zu einem Deutschland unterstellten Protektorat. ... Die Gebiete des ehemaligen Polen, welche nach dem polnisch–deutschen Krieg und dem Zerfall des polnischen Staates von Deutschland erobert wurden, sind heute teils an Deutsch-

land angeschlossen, teils stehen sie unter der Verwaltung des deutschen Generalgouverneurs... Die Fläche Deutschlands wurde solchermassen um 115000 Quadratkilometer vergrössert. Heutzutage steht Deutschland hinsichtlich seiner Fläche und der Grösse seiner Bevölkerung an zweiter Stelle unter den europäischen Ländern (nach der Sowjetunion).

... Die territorialen Veränderungen der Jahre 1938–1939 haben die militärstrategische Lage Deutschlands erheblich verbessert. Früher war es im Falle eines militärischen Konfliktes mit Frankreich und England durch einen Krieg von drei Seiten bedroht (von Frankreich, Polen und der Tschechoslowakei). In einem zweiten imperialistischen Krieg könnten seine Gegner Deutschland nur vom Westen bedrohen, wo es aber an der gesamten Grenze entlang eine gewaltige Befestigung errichtet hat – die Siegfried-Linie." S. 43–44. „Der im Februar 1940 abgeschlossene Wirtschaftsvertrag hat die Entwicklung des Warenaustausches zwischen beiden Staaten (Deutschland und Sowjetunion) auf neue Grundlagen gestellt." S. 90.

- [9] Neumann, Heinz (1902–1937), deutscher kommunistischer Politiker, gehörte ab 1921 zu den führenden Persönlichkeiten der KPD, 1926/27 Teilnahme an der Leitung des Aufstandes in Kanton, ab 1928 Reichstagsabgeordneter, 1934 Emigration in die Sowjetunion. 1937 fiel er den „Reinigungen“ zum Opfer.
- [10] Im persönlichen Nachlass von Fogarasi befindet sich ein ungarisch abgefasstes Konzept, welches dem Inhalt nach an die bisherigen Überlegungen anknüpft: wir halten es darum für begründet, hier einige Gedankengänge daraus zu zitieren:

„14. August Krankenhaus Kútvolgyi

ich benütze die Zeit im Krankenhaus, um die ungarische ideologische Geschichte für einen Brief oder Memorandum durchzudenken. Bisweilen ohne System...

Die Haupttendenzen der Kulturpolitik müssen auf dem Gebiet der Kultur ausgearbeitet werden.

Die Rolle der Personen. Der Personenkult schritt ab 1945 voran und hat unerträgliche Formen angenommen. „Es lebe Rákosi“, „Stalin–Rákosi“, Die Parteiversammlungen und öffentlichen Versammlungen laufen nach einem Schema des kontinuierlichen Applaudierens, Aufstehens und rhythmischen Klatschens ab, was nichts mit den Traditionen der revolutionären Arbeiterbewegung zu tun hat.

Diesen Stil haben Mihály Farkas, Zoltán Vas und einige Manager eingeführt und organisiert. Viel wichtiger aber als die äussere Manifestation des Personenkultes war die diktatorische Macht einiger Personen in führenden Positionen, die vollständige Ausschaltung der Parteidemokratie in den oberen wie in den unteren Organen.

Was hat das auf dem Gebiet der Kultur bedeutet?

Auf dem Gesamtgebiet der Kultur und auf einzelnen wichtigen Gebieten fehlte von Anfang an das theoretische, marxistische Fundament, die Ausarbeitung der prinzipiellen Fragen und ihre Diskussion auf der Grundlage des freien Kampfes der Meinungen.

Organisatorisch beschäftigte sich in den ersten Jahren im Parteizentrum ein intellektuelles Hauptkomitee mit den Fragen der Kultur, mit Theater-, Kunst-,

Literatur-, Wissenschafts- uws. -ausschüssen. Es wirkte gut und war jedenfalls ein Rat der *Kenner*. In den Jahren bis 1948/49 war die spätere Lage unbekannt, wo Inkompetenz zur höchsten Tugend wurde.

Das Unheil war schon damals, dass das Komitee nur Vorschläge machen durfte und nachher alles davon abhing, ob es gelang, Révai zu überzeugen oder nicht. Auf Révais Schreibtisch häuften sich die unerledigten Sachen, Projekte und Vorschläge. Überdies mussten alle grossen und kleinen Angelegenheiten und vor allem alle persönlichen Angelegenheiten dem Sekretariat vorgelegt werden. In der ungarischen Partei kam schon damals der unrichtige Arbeitsstil Zustande, nach dem sich das Sekretariat mit tausend und abertausend Angelegenheiten beschäftigte und die Fragen ausschliesslich aus administrativ-machtpolitischer Perspektive betrachtete.

Was den ideologischen Inhalt der Kulturpolitik betrifft (und das stand in enger Beziehung mit der in immer grösserem Masse qualitätswidrigen und niveauidrigen Personalpolitik), so stand am Anfang die Ungeklärtheit und das Nicht- zu-Ende-Denken der theoretischen Fragen, verbunden mit der Ungeklärtheit des Charakters der Volksrepublik. Im sog. Jahre der Weden und später, als die Volksdemokratie auf Grund der Offenbarung Stalins mit der Diktatur des Proletariats identifiziert wurde, wäre die Ausarbeitung der prinzipiellen Grundlagen besonders notwendig gewesen, damals hat die Gruppe um Rákosi nach gewissen Schwankungen mit der Verkündung der Erhebung des theoretischen Niveaus die Zersetzung auf ideologischem Gebiet begonnen. In der Parteiideologie hat Stalin Lenin endgültig in den Hintergrund gerückt, und die Stalinsche Klassenkampftheorie (anno 1937) wurde zum allgemeinen Formel, zum Grunddogma der ungarischen Politik.

Dem entsprach die „Lukács-Debatte“.

Vorher als Vorläufer der Artikel von Rudas über meine Arbeit *Marxismus und Logik*. Zu dieser Episode muss einiges festgestellt werden. Die Gruppe um Rákosi konnte Rudas wegen seiner ultralinken sektiererischen Richtung bis 1948 nicht brauchen. 1948 haben sie ihn zum führenden Theoretiker avancieren lassen. Diese Methode, das Kreieren von Pseudogrössen, gehörte zu den vergiftenden Momenten in unserem ideologischen Leben. Dass sie sich nicht immer und nicht vollkommen durchsetzen konnte, lag nicht an Rákosi, sondern an internationalen Faktoren.

Der Artikel von Rudas gegen mich war symptomatisch, weil damit in Társadalmi Szemle, dass heisst in das ideologische Leben der Partei die schlimmste Art von Rabulistik einzog, das Verdrehen und Verfälschen der Anschauungen des Autors, die Unkenntnis (Rudas' absolute Unkenntnis der Hegelschen, ja sogar der Marxschen Widerspruchsauffassung). In anderer Hinsicht war es ein Symptom, dass a) der Artikel nach der Resolution des Politbüros auf „ukas“ erschien, b) dass Rákosi meinen Antwortartikel, den ich an ihn adressiert hatte, einem sogenannten theoretischen Komitee zuwies, das ihn sabotierte. Dieses theoretische Komitee gehörte zu den neuen Pseudokomitees, die nie zusammengekommen sind und nichts getan haben. Es war ein theoretisches Komitee canis a non canendo, ohne Lukács, Fogarasi, Erik Molnár.

Das Wesen der Methode war also *ideologische Gewalt und Despotismus*. Das charakterisierte die Tätigkeit von Rákosi, Gerő, Révai in steigendem Masse.

Die sklavische Nachahmung und Nachäffung des stalinistischen russischen Modells war selbstverständlich ein wichtiger Faktor. Für Révai war es natürlich sehr wichtig, dass „die Russen“ seine Freundschaft mit Lukács angeblich schief angesehen haben. (Lukács haben die kleineren Leute unter seinen alten Anhängern mit panischer Angst vermeiden, sogar Imre Nagy seiner Amtszeit als Ministerpräsident!) Révai hat zwar die Freundschaft mit Lukács formell beibehalten, diese hatte aber keinen Inhalt mehr. Révai klagte mir voller Bitternis, „aus freundschaftlicher Gesinnung“, dass Lukács eine selbstmörderische Politik betriebe. Es war aber in Wirklichkeit er selbst, der einen moralisch-ideologischen Selbstmord begangen hatte.

Es wäre langwierig zu zeigen, dass der ultralinke Kurs nicht 1951, auf dem II. Kongress der UKP angefangen hat, sondern schon 1948. Es ist aber unbestreitbar, dass das unglückliche Program des gesteuerten 5 Jahr-Planes in der Kulturpolitik eine Ergänzung gefunden hat.

Die Hauptmomente sind folgende:

1. Anstatt der marxistischen materialistischen Theorie Praktizismus und Voluntarismus. Rákosi und co. glaubten, dass ebenso wie sie Parteiangestellte und Minister ernennen und mit Vollmachten ausstatten konnten, man auch Literatur und Kunst produzieren kann.
2. Ungeduld, Überspringen von Entwicklungsphasen, in der Atmosphäre des Rajk-Prozesses hat auch auf ideologischem Gebiet die Suche nach dem Feind in den eigenen Reihen begonnen, ebenso unter der Volksdemokratie keineswegs feindlich gesonnenen, wenn auch nicht gerade kommunistischen Personen.

Man hat die richtige Kritik mit extremen Übertreibungen und mit Hilfe von serienmässigen falschen Identifikationen in vernichtender Weise ad absurdum geführt...

6. In der Tat haben sie nicht nur alles zerstört, aufgelöst, sondern auch „geschaffen“, genauer haben sie eine neue Kulturbürokratie zustande gebracht, den Wasserkopf des Ministeriums für Volkserziehung, die kontinuierliche Anschwellung der Agitprop Abteilung des Parteizentrums, dann 1953 die Wissenschaftliche und Kulturelle Abteilung. Das Ministerium für Volkserziehung, die Agitprop resp. Kulturabteilung haben ins ideologische Leben einen grundfalschen bürokratischen Funktionalismus eingeführt.

Im Apparat sassen nicht die kulturellen und ideologischen *Schöpfer*, im Apparat sassen Kunst, Musik, Literatur nicht oder fast nicht kennende Funktionäre mit einer Parteischulbildung oder sogar ohne solche Bildung, in der späteren wissenschaftlichen Abteilung der Partei sassen als Referenten Anfänger mit abgebrochener Universitätsausbildung, aber der Apparat hat regiert. Der Apparat hatte einen Kopf – Révai als Minister, mit diktatorischer Macht ausgestattet. Révai schaffte ab 1949–1950 die auch früher ungenügenden Formen demokratischer kultureller Beratung und Diskussion ab und stützte sich auf eine ihm sklavisch dienende Bürokratie. Nicht ein Genose mit sauberer Vergangenheit hat sich mit dieser Lage versöhnt.

Die Kulturelle Arbeitsgemeinschaft ... kam einmal im Jahr zusammen: wenn Révai ein Forum brauchte. Hier ist die „literarische Diskussion“ ab-

gelaufen, wenn ich mich recht erinnere, auch die Déry-Diskussion. Das war aber natürlich nur dem Namen nach die Sitzung der Arbeitsgemeinschaft, diese arbeitete nicht, weil Révai und Horváth das nicht brauchten. Sie meinten, dass dies keinen Sinn habe, weil da nichts Vernünftiges herauskomme. Natürlich konnte dort nichts herauskommen, wo jede Gegenmeinung als Angriff auf die „Partei“ bezeichnet wurde.

#### Kriecherei als Stil

Ende Mai 1953 hielt Imre Nagy auf der Vollversammlung der Akademie der Wissenschaften seine Antrittsvorlesung. Im Juni wurde er Präsident des Ministerrates. Das Präsidium hat die Vollversammlung auf seiner nächsten Sitzung (im Juli) eingeschätzt. Im vorliegenden Material finde ich mit grossem Staunen eine überschwengliche Lobhudelei über den Vortrag von Imre Nagy, welcher mit seiner marxistisch-leninistischen Tiefe, Parteilichkeit usw. uws. sich weit hervortue. Dies ist ein Beispiel (unter vielen) für den prinzipienlosen Konjunkturismus, der das ideologische Leben verdorben hat.

#### 9. „Mein Name gilt nicht!“

Dazu kam noch und damit im Zusammenhang stand die *Namenlosigkeit* ... Die Lukács-Debatte und die Déry-Debatte.

Welches waren die Hauptfehler und Vergehen?

1. Sektierentum, die stalinistische Klassenkampftheorie.
2. Die unrichtige Vorstellung, dass die Entwicklung der Literatur terminierbar ist wie die Verstaatlichung.
3. Die absurde Verstellung und direkte Verfälschung der tatsächlichen Aussagen von Lukács (Rudas, Horváth). Diese Methode hat die Jugend demoralisiert und bei der Intelligenz mit Niveau Ekel erregt.
4. Die absurde Aussage von Révai, dass die Wirkung von Lukács nur eine enge Elite betrifft. Das hat das philosophische Gesindel darin ermuntert, dass wir aristokratisch seien. Ebenso hat Révai die Tätigkeit von Bartók, Derkovits, Attila József beurteilt.
5. Unerhörter Druck auf Lukács seitens Rákosis und Gerös „Selbstkritik“ zu üben. (Einzelheiten)
6. Internationale kommunistische Warnung hat das Schlimmste verhindern müssen.

#### Rákosis Misstrauen

Viele haben von Rákosi gesagt, dass er ein schlechter Menschenkenner gewesen sei. Infolge seiner schlechten Menschenkenntnis hat er Gábor Péter, Rajk, Kádár, Farkas usw. vertraut. Ich möchte nicht sagen, dass er ein guter Menschenkenner gewesen sei, jedenfalls ging es um anderes! Und geht es um anderes. Rákosi war voll von Widersprüchen, einmal hatte er Vertrauen zu Einzelnen, ein andermal nicht, je nach dem, ob sie ihm „treu“ waren oder nicht. Diesen Ausdruck habe ich persönlich gehört. Er war misstrauisch vor allem denen gegenüber, die eine selbständige Meinung hatten. Misstrauen den Wissenschaftlern gegenüber. Zu mir: „sie ducken sich nur“. Rákosi musste eine Gefahr und einen Feind von rechts konstruieren um die Russen zu beirren...

### Rákosis Niveau

Wenn wir über Lukács sprachen, hat er auch Gutes gesagt. Er hat es öfter prahlerisch betont, dass die französischen Genossen mit den Existenzialisten nicht fertig werden konnten, Lukács aber habe sie „kleingekriegt“. Das hat er uns zugute gehalten. Er hat Gizi Farkas und Lukács in einer Reihe als unsere Erfolge erwähnt. Nach dem III. Kongress, auf dem Rákosi die philosophische Lage in Ungarn falsch bewertet hatte, versuchte ich in einem Gespräch, die wirkliche Lage ausführlich zu erklären, die Aufgaben und die Fehler.

Daraus hat er so viel entnommen, dass ich verlangt habe dass das Zentralkomitee auch einen Philosophen als Mitglied haben sollte. Und das missfiel ihm!!

Unsere Meinungsunterschiede über das philosophische Problem der Volksdemokratie

Der XIX. Kongress der KPdSU war Ende 1952. Vorher erschien das sog. ökonomische Werk von Stalin. Danach fing ein nervöses Geschrei an, dass bei uns die Theorie zurückgeblieben sei, Gerö, Révai usw. Die Szemle wurde als Angriffspunkt auserwählt, Márton Horváth organisierte eine Arbeitsgemeinschaft – und das alles war lauter Bluff – Gaukelei und Selbstbetrug, da die Bedingungen der marxistischen theoretischen Arbeit und ihrer Anwendung auf aktuelle Fragen fehlten. Die Grundvoraussetzung: die Wahrheit über die ungarische Wirklichkeit zu sagen.

Worin bestand das eigentliche Bauchweh der Rakosi-Gruppe? Nicht darin, dass wir keine eigentliche Theorie besaßen, ihr Sektierentum, ihre bürokratische Methode, ihr mechanischer Planfetischismus hatten keine Theorie nötig; sondern darin, dass es keine *solche* „Theorie“ gab, welche ihre verbrecherische Linie geheiligt hätte! (Propagandaartikel statt Theorie).

Was bedeutete unter solchen Umständen der Vorwurf und die Forderung, sich mit den philosophischen Problemen der Volksdemokratie zu beschäftigen? Dass wir aristokratisch seien usw. Dieses Solo haben sie von 1951 bis 1956 geblasen. Es ist Zeit, auch mit diesem Pseudoargument aufzuräumen.

Die falsche Politik zu rechtfertigen, philosophisch zu begründen. Das haben sie verlangt. *Dazu* waren wir nicht bereit.

Jetzt werden wir sehen, was auf diesem Gebiete mit gewissenschaftlicher Arbeit anzufangen ist...“ Nachlass Ilse Fogarasi, Lukacs-Archiv und -Bibliothek.

### *DER REVISIONISTISCHE CHARAKTER EINIGER PHILOSOPHISCHEN KONZEPTIONEN VON GEORG LUKÁCS*

in: Georg Lukács und der Revisionismus, Aufbau, 1960. 303–321.

Zuerst erschienen: „Lukacs György filozófiai koncepcióiról“, *Béke és Szocializmus*, 1959. Juni.

## ANHANG

*GEORG LUKÁCS: BÉLA FOGARASI, MARXISMUS UND LOGIK (LUKÁCS  
GYÖRGY: FOGARASI BÉLA, MARXISMUS ÉS LOGIKA)*  
*Szabad Nép, 1946. 11. 24.*

## AUSWAHLBIBLIOGRAPHIE DER SCHRIFTEN VON BÉLA FOGARASI

1910.

Pikler Gyula lélektanáról. (Über Gyula Piklers Psychologie.) *Kelet Népe*, 514–516.  
Fülep Lajos: Nietzsche. *Kelet Népe*, 610–611.

A dilettantizmus. Kassner könyve. (Der Dilettantismus. Kasners Buch.) *Kelet Népe*, 724–726.

Palágyi Menyhért: Székely Bertalan és a festészet aesthetikája. (Menyhért Palágyi: Bertalan Székely und die Ästhetik der Malerei.) *Kelet Népe*, 516–517.

1911.

Giovanni Vailati. *Huszadik Század*, 23., 476–479.

1912.

Bolzano igazságelmélete. (Bolzanos' Wahrheitstheorie.) *Huszadik Század*, 28., 622–629.

Az ítélet voluntaristikus elmélete. (Die voluntaristische Theorie des Urteils.) *Athenaeum*, 1., 3.

Schelling történetfilozófiája. (Schellings Geschichtsphilosophie.) *Athenaeum*, 3., 47–59.

1914.

A „mintha” filozófiája. (Die Philosophie des „als ob”.) *Huszadik Század*, 29., 250–256.

A szépség lényege és értéke. (Wesen und Wert der Schönheit.) *Huszadik Század*, 29., 833–834.

A kiválasztás és kiegészítés a történeti megismerésben. (Auswahl und Ergänzung in der Geschichtserkenntnis.) *A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei*, 175–192.

A történeti ész kritikájáról. (Über die Kritik der historischen Vernunft.) *Uj Élet*, 340–351., 451–458.

Max Scheler: Formalismus in der Ethik und die materialistische Wertethik. *Athenaeum*, 4., 77–83.

1915.

Az irodalomtörténet filozófiai problémái. (Philosophische Probleme der Literaturgeschichte.) *Egyetemes Philológiai Közlöny*, 712–724.

Kornis Gyula: Történelem és pszichológia. (Geschichte und Psychologie.) *Egyetemes Philológiai Közlöny*, 215–217.

Ujabb vallásbölcseleti kutatások. (Neuere religionsphilosophische Untersuchungen.) *Huszadik Század*, 32., 69–73.

Ujabb történetfilozófiai Kutatások. (Neuere geschichtsphilosophische Untersuchungen.) *Athenaeum*, 104–119.

Mehlis: Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. *Athenaeum*, 336–340.

Wilhelm Dilthey: Ethica. *Athenaeum*, 155–156.

Egy orosz történelembölcselet. (Eine russische Geschichtsphilosophie.) *Huszadik Század*, 32., 141–143.

Zalai Béla. In Memoriam. *Athenaeum*, 4., 428–441.

1916.

Wilhelm Windelband. *Népművelés*, 68–73.

A történelmi materializmus kritikája. (Kritik des historischen Materialismus.) *Népművelés*, 473–483.; *Athenaeum*, 65–66.

Rickert: Windelband. *Athenaeum*, 230–231.

Arthur Liebert: Der Geltungswert der Metaphysik. *Athenaeum*, 231–233.

1917.

Das Prinzip der Ergänzung in der Geschichtslogik. *Kantstudien*, Bd. XXI., 270–293.

Oswald Külpe: Zur Kategorienlehre. *Athenaeum*, 60–62.

Georg Lasson: Was heisst Hegelianismus? *Athenaeum*, 101–102.

Martin Heidegger: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. *Athenaeum*, 193–195.

*Durkheim: A szociológia módszere. (Die Methode der Soziologie.) Történelmi Szemle*, 354–355.

Friedrich Gundolf: Goethe. *Egyetemes Philológiai Közlöny*, 582–584.

Az orosz szellem kritikájához. (Zur Kritik des russischen Geistes.) *Huszadik Század*, 36. k., 234–236.

1918.

Kornis Gyula: A lelki élet. (Das seelische Leben.) *Egyetemes Philológiai Közlöny*, 424–425.

Georg Simmel: Grundfragen der Soziologie. *Athenaeum*, 113–115.

Émile Boutroux. *Huszadik Század*, 39., 251–252.

Egy filozófiai népszerűsítő. (Eine philosophische Popularisierung.) *Huszadik Század*, 40., 57.

*Konzervatív és progresszív idealizmus. (Konservativer und progressiver Idealismus.) Huszadik Század Könyvtára 66., Budapest, 1918.*

1919.

Bertrand Russel: A filozófia alapproblémái. Előszó. (Grundprobleme der Philosophie. Vorwort.) Budapest.

Az interpretáció problémája a szellemtörténetben. (Das Problem der Interpretation in der Geistesgeschichte.) *Athenaeum*, 20–31.

A tudományos kutatás jövőjéről. (Über die Zukunft der wissenschaftlichen Forschung.) *Fáklya*, 24. 4. 3.

A szellemi tudományok jövőjéről. (Über die Zukunft der Geisteswissenschaften.) *Fáklya*, 1. 5. 3.

A szabadság birodalma. (Das Reich der Freiheit.) *Vörös Újság*, 22. 3.

A munka értelme a kommunista társadalomban. (Der Sinn der Arbeit in der kommunistischen Gesellschaft.) *Internacionale*, 24–32.

*A tanácsköztársaság. A Közoktatási Népbizottság kiadása, (Die Räterepublik) Budapest, 16 p.*

*Kommunisták politikája – kommunista kultúra. (Kommunistische Politik – kommunistische Kultur.) A Közoktatási Népbizottság kiadás, Budapest, 73 p.*

1920

Die falschen Propheten der geistigen Führung. *Kommunismus*, I. Jg., H. 20. 648–651.  
Freiheit und Notwendigkeit. *Cerven*, Praha.

1921.

L. Trotzky: Terrorizmus und Kommunismus. *Kommunismus*, II. Jg., H. 5/6. 187–188.  
Der Fall Serrati. *Kommunismus*, II. Jg., H. 15/16. 491–498.

Aufgaben der kommunistischen Presse. *Kommunismus*, II. Jg., H. 25/26. 845–854.

1922.

*Bevezetés a marxi filozófiába*. (Einführung in die marxsche Philosophie.) Európa Ismeretterjesztő Könyvtár 5., Wien.

Neuere Ausgabe: In: *A magyar marxista filozófia a két világháború között*. (Die ungarische marxistische Philosophie zwischen den zwei Weltkriegen.) Hg. Kristóf Nyíri, Kossuth, Budapest, 1979., 35–64.

Bergson: *Bevezetés a metafizikába. Előszó*. (Einleitung in die Metaphysik. Vorwort) Európa Ismeretterjesztő Könyvtár, Wien.

Kant: *Egy szellemlátó álmai. Előszó*. (Die Traume eines Geistersehers. Vorwort.) Európa Ismeretterjesztő Könyvtár, Wien.

Poincaré: *Természettudomány és materializmus. Előszó*. (Naturwissenschaft und Materialismus. Vorwort.) Európa Ismeretterjesztő Könyvtár, Wien.

Tömegkultúra és tömegfilozófia. (Massenkultur und Massenphilosophie.) *Tűz*, 16. 7. Kommunismus und Humanitätsideal. *Rote Fahne*, Berlin, 3. 4.

Utopistischer Kommunismus. *Rote Fahne*, Berlin, 5. 5.

Über die bürgerliche und proletarische Freidenkerbewegung. *Rote Fahne*, Berlin, 7. 5.

Die Anbetung der Technik. *Die Rote Fahne*, Berlin, 5. 11.

Die Weltanschauung der Sozialrevolutionäre. *Die Rote Fahne*, 4. 6. (Neuere Ausgabe: In: Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis. Hg. Éva Karádi und Erzsébet Vezér, Sandler, Frankfurt, 1985., 295–297.)

Revolutionäre Wissenschaftskritik. *Rote Fahne*, Berlin, 12. 11.

Bucharins Lehrbuch des historischen Materialismus. *Rote Fahne*, Berlin, 19. 11.

Alexander Petófi. *Rote Fahne*, Berlin, 31. Dezember.

1923.

Faszisten und Futuristen. *Rote Fahne*, Berlin, 10. 1.

Die wahre Not der geistigen Arbeiter in Deutschland. *Rote Fahne*, Berlin, 28. 1.

Wihelm Dilthey Gesammelte Schriften (russisch). *Vestnik Sozialistitscheskoi Akademii*, 5. 245–249.

Karl Korsch: Marksism i filozofia. *Vestnik Sozialistitscheskoi Akademii*, 6. 412–416. Neugedruckt in: A „Történelem és osztálytudat” a 20-as évek vitáiban. (Geschichte und Klassenbewusstsein in den Debatten der 20-er Jahre.) Hg. Tamás Krausz und Miklós Mesterházi, Filozófiai Figyelő Évkönyve, 1981. I–IV. Lukács Archiv, Budapest, IV. 215–220.

1924.

Emil Lask i razloshenie neokantianskovo idealisma. (Emil Lask und die Auflösung des neukantianischen Idealismus.) *Vestnik Kommunistitscheskoi Akademii*, 8. 305–331.

276

- Karl Korsch: Marxismus und Philosophie. *Die Internationale*, 414–416.  
 Die Gesellschaft Nr. 1., *Die Internationale*, 290.  
 Der Bund der Wissenschaft und Arbeit in Sowjetrussland. *Die Internationale*, 372.  
 Sowjet-Russland – eine Stätte der marxistischen Forschung. *Die Internationale*, 440–441.  
 Karl Marx: Briefe an Kugelmann. *Die Internationale*, 468.
1926.  
 Friedrich Engels: Naturdialektik. *Die Internationale*, 127.  
 Der erste Band des Marx–Engels-Archivs. *Die Internationale*, 414–416.  
 Ultramarxismus. *Die Internationale*, 703–704.
- 1927  
 K istorii dialektiki v XIX-om veke. (Zur Geschichte der Dialektik im 19. Jahrhundert.) *Vestnik Kommunistitscheskoj Akademii*.  
 Das Weltbild des Austromarxismus und die Wiener Julitage. *Die Internationale*, 525–527.  
 Marx–Engels Gesamtausgabe Bd. I. *Die Internationale*, 574–576.
1928.  
 Natur und Gesellschaft bei Marx und Engels, (ukrainisch) *Prapor Marksizmu*.  
 Der Kampf gegen den philosophischen Revisionismus. *Die Internationale*, 14–18.  
 Marx–Engels Archiv Band II. *Die Internationale*, 223–224.  
 Von Marx durch Darwin zur Bourgeoisie. *Die Internationale*, 378–382.  
 Einige Bemerkungen zur Beurteilung des Faschismus. *Die Internationale*, 435–439.
1929.  
 Talheimers Revision des Dialektischen Materialismus. *Die Internationale*, 59–63.
1930.  
 Die Soziologie der Intelligenz und die Intelligenz der Soziologie. *Unter dem Banner des Marxismus*, 359–375.
1931.  
 Dialektik und Sozialdemokratie. *Unter dem Banner des Marxismus*, 323–345.  
 Der reaktionäre Idealismus – die Philosophie des Sozialfaschismus. *Unter dem Banner des Marxismus*, 214–231.
1934.  
*Der Bankrott der Theorien des Sozialfaschismus am Ende der kapitalistischen Stabilisierung*. Verlag Genossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR, Moskau–Leningrad, 123 p.
1935.  
 Krisen-Sozialismus. *Unter dem Banner des Marxismus*. Lenins Lehre von der Arbeiteraristokratie. *Unter dem Banner des Marxismus*.

1938.

*Poloshenie rabotschewo klassa meshdu 1917 i 1937.* Gosisd, Moskau.

Hozzászólás a nemzetiségi kérdéshez. (Beitrag zur nationalen Frage.) *Uj Hang*, 10., 64–66.

1939.

Fasizmus és intelligencia Németországban. (Faschismus und Intelligenz in Deutschland.) *Uj Hang*, 2., 80–84.

A Tanácsköztársaság kultúrpolitikája. (Die Kulturpolitik der Räterepublik.) *Uj Hang*, 3., 61–64.

Az agyaglábú náci kolosszus. (Der tonfüssige Nazikoloss.) *Uj Hang*, 5., 100–105.

Könyv a haladó emberiség számára. Az SzKP története magyarul. (Ein Buch für die progressive Menschheit. Die Geschichte der KPdSU auf ungarisch.) *Uj Hang*, 7., 69–75.

1940.

A háború és a II. Internationale. (Der Krieg und die II. Internationale.) *Uj Hang*, 3., 94–98.

120-oe godovschina roschenie Engelsa. (Zur 120 der Geburt von Friedrich Engels.) *Mirowaja Hoszjastwo i Mirowaja Politika.*

Ekonomitscheskoje nasledstvo Marksa. (Der ökonomische Manuskriptennachlass von Marx.) *Mirowaja Hoszajstwo i Mirowaja Politika.*

1941.

*Germania.* Wojennoe isdatelstwo, Moskwa, 128 p.

1942.

*Nemezkijsz faschizm – wrag kulturi.* (Der deutsche Faschismus – Gegner der Kultur.) Gosizdat, Taschkent.

*Nemotschnost tila nemezskowo faschisma.* (Labilität des Hinterlandes des deutschen Faschismus.) Gosizdat, Taschkent, 64 p.

1945.

*Die Zerstörung der Kultur in Deutschland unter der Herrschaft des Faschismus.* Verlag der sowjetischen Militärverwaltung in Deutschland, Berlin, 68 p.

*Magyar–orosz történelmi kapcsolatok.* (Ungarisch–russische historische Beziehungen.) Szikra, Budapest.

*A dunai népek együttműködése.* (Die Zusammenarbeit der Donauvölker.) MKP Politikai Akadémiája, Szikra, 19 p.

*Értelmiség és demokrácia.* (Intelligenz und Demokratie.) Szikra, 37 p.

1946.

*Marxizmus és logika.* (Marxismus und Logik.) Szikra, 184 p.

1948.

*Tudomány és demokrácia.* (Wissenschaft und Demokratie.) Szikra, 210 p.

1949.

*A materializmus és idealizmus harca a modern filozófiában.* (Kampf des Materialismus und Idealismus in der modernen Philosophie.) Szikra, Budapest 33 p.

*Az ellentétek egysége. Tanulmány az arisztotelészi és a dialektikus logika viszonyáról.* (Die Einheit der Gegensätze. Studie über das Verhältnis des aristotelischen und der dialektischen Logik.) Budapesti Tudományegyetem Filozófiai Intézete, 57 p.

A Materializmus és empiriokriticizmus 40 éve. (40 Jahre des Materialismus und Empiriokritizismus.) *Társadalmi Szemle*, 6–7. 384–392.

1951.

A társadalom és történettudományok Sztálin új munkájának megvilágításában. (Die Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften im Lichte der neuen Arbeit von Stalin.) *MTA II. Osztályának Közleményei*, 1–11.

*Logika.* (Logik.) Akadémiai Kiadó, Budapest, 352 p.

1952.

*Filozófiai előadások és tanulmányok.* (Philosophische Vorträge und Studien.) Akadémiai Kiadó, Budapest 187 p.

A „fizikai” idealizmus bírálata. (Kritik des „physikalischen” Idealismus.) *Filozófiai Évkönyv*.

1953.

Marx a tudományos kommunizmus megalapítója. (Marx, der Begründer des wissenschaftlichen Kommunismus.) *MTA II. Osztályának Közleményei*, 1–9.

A társadalmi és történettudományok Sztálin közgazdasági munkájának fényében. (Die Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften im Lichte der ökonomischen Arbeit Stalins.) *MTA II. Osztályának Közleményei*, 285–321.

A szükségletek kielégítéséről. (Über die Befriedigung der Bedürfnisse.) *Társadalmi Szemle*, 9., 781–795.

1954.

A tudományok osztályozásának elméleti és gyakorlati kérdései. (Theoretische und praktische Fragen der Klassifizierung der Wissenschaften.) *MTA II. Osztályának Közleményei*, 317–342.

Lenin és az átmeneti korszak kérdései. (Lenin und die Fragen der Übergangsepoche.) *Társadalmi Szemle*, 1., 1–14.

A tudományos kutatás korszerűségéért. (Für die Modernität der wissenschaftlichen Forschung.) *MTA II. Osztályának Közleményei*, 3–4., 1–6.

1955.

Materializmus és idealizmus harca a jelenkori filozófiában. (Kampf des Materialismus und Idealismus in der gegenwärtigen Philosophie.) *MTA II. Osztályának Közleményei*, 1., 1–18.

Georg Lukacs, marxistischer Historiker der Philosophie. *Aufbau*, 4., 362–363.

Der Zürcher Internationale Kongress für Philosophie und Wissenschaft. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, H. 1., 127–132.

Ist der Komplementaritätsgedanke gegensatzfrei? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, H. 2.

1956.

Az SZKP XX. kongresszusa és az ideológiai tudomány néhány kérdése. (Der XX. Parteitag der KPdSU und einige Fragen der ideologischen Wissenschaften.) *MTA II. Osztályának Közleményei*, 1., 35–46.

Über philosophische Fragen der modernen Physik. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, H. 1., 82–99.

*Tudomány és szocializmus*. Válogatott tanulmányok. (Wissenschaft und Sozialismus. Ausgewählte Studien.) Akadémiai Kiadó, Budapest, 466 p.

1957.

Az ellentmondás felfogása Hegel Logikájában. (Die Auffassung des Widerspruchs in der Hegelschen Logik.) *Magyar Filozófiai Szemle*, 1., 5–18.

Az élő leninizmus. (Der lebendige Leninismus.) *Magyar Tudomány*, 1–4. sz., 1–18.

1958.

A marxizmus és a revizionizmus harca a tudományban. (Kampf des Marxismus und Revisionismus in der Wissenschaft.) *Magyar Filozófiai Szemle*, 3–4., 258–280. Lázadás. (Rebellion.) *Kortárs*, 4., 503–510.

Lenin harca a revizionizmus és a dogmatizmus ellen. (Lenins Kampf gegen den Revisionismus und Dogmatismus.) *Társadalmi Szemle*, 4., 54–67.

*Logika*. 4. átdolgozott és bővített kiadás. (Logik. 4. überarbeitete und erweiterte Ausgabe.) Akadémiai Kiadó, Budapest, 453 p.

1959.

50 éves a Materializmus és empiriokritizizmus. (50 Jahre des Materialismus und Empiriokritizismus.) *Magyar Filozófiai Szemle*, 1–2., 5–23.

Lukács György filozófiai koncepcióiról. (Über die philosophischen Konzeptionen von Georg Lukács.) *Béke és Szocializmus*, 6.

1960.

Der revisionistische Charakter einiger philosophischer Konzeptionen von Georg Lukács. In: *Georg Lukács und der Revisionismus*. Aufbau, Berlin, 303–321.



